

Antikvitás & Reneszánsz (A&R)

3. évf. 5. sz. / 2020

TANULMÁNYOK

Fehér Bence Újabb verses felirattörések Daciából	9-14
Ótott Noémi Az Il Tesoretto forrásainak tükrében	15-33
Draskóczy Eszter Eszkatológia és túlvilág-ábrázolás a Dante előtti népnyelvű irodalomban: a pokol Giacomino da Verona és a Bonvesin de la Riva szerint	35-65
Ertl Péter Késő császárkori epitoma- és breviariumszerzők Petrarca glosszáiban	67-83
Molnár Annamária Vocavere eam preterea multis nominibus: a boccacciói Ops nyomában	85-105
Frazer-Imregh Monika Adalékok Marsilio Ficino De vita című művének utóéletéhez - Hogyan került a De vita Angliába?	107-126
Vígh Éva Emanuele Tesauro politikus Aesopusa	127-149
Máté Ágnes Aeneas Évát veszi el: neolatin nászének Esterházy Pál és Thököly Éva menyegzőjére (1682)	151-166
Tüskés Gábor A kegyelem fogalma és elmélete II. Rákóczi Ferenc Confessio peccatoris című művében	167-220

FORRÁSKÖZLÉSEK ÉS FORDÍTÁSOK

Gellérfi Gergő Torkig vagyok a képmutatással: Iuvenalis 2. satírájának fordítása	223-237
Hajdú Attila Ailios Aristeidész Athéna istennőhöz írt prózahimnusza (Or. 37.)	239-269
Nagyillés János Anna Maria van Schurman latin nyelvű költeményei az Opuscula 1652-es kiadásában	271-305

FEHÉR BENCE

Újabb verses felirattöredék Daciából

Mindezidáig nem ismertünk római feliratokat Désről, bár Samum municipium a város közvetlen közelében terült el. Azonban Dés középkori temploma kerítésfalába van egy kőtömb beépítve, amelyet kőfaragójegyves címerpajzs díszít. Ez valójában egy átfaragott római szarkofág, és tisztán látszanak rajta egy verses felirat maradványai, de-rékszögben elfordítva az óramutató járása szerint: 10 hexameter vagy pedig 5 disztichon néhány kezdő betűje. A középkornál későbbi bevéseket is lehet rajta találni, amelyek alapján az a téves hír is elterjedt, hogy ez egy rovásírásos felirat.¹

Kulcsszavak: verses felirat, szarkofág, középkori átfaragás, címerpajzs, hexameterek

Meglepő módon Daciában a mai napig előfordulhatnak azonosítatlan római feliratok, melyek a középkorig visszamenően nyilvánosan, mindenki szeme előtt, szabadon álltak. Csak találgatni lehet, hogy „rejtekezésüknek” mi az oka, az egyik lehetséges magyarázat mindenképpen az, hogy akik látják, valamilyen okból, téves hagyományt követve, nem római, hanem középkori vagy éppen ősmagyar emlékeknek gondolják – különösen egyébként római emlékekben viszonylag szegény környéken.

Dés például római emlékektől kifejezetten üres,² szemben a viszonylag közel eső Szamosújvárral,³ így nyilván senki nem megy kifejezetten azért Déstre, hogy római emlékeket keressen. Így maradhatott észrevét-

¹ A publikáció az MTA-SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatásával jelent meg.

² Ámbár az egész közeli Alsókosály/Cășeiu faluból (Samum) szép számmal ismertek feliratos emlékek (jelenleg 39 kőfelirat), amelyek alapján kézenfekvő lett volna a gondolat, hogy a közeli nagyvárosba, Déstre valószínűleg szállítottak el és építettek be római köveket.

³ A legközelebről verses felirat innen ismert: CLE 1976, ILD 592.

len a dési református templom (ami Dés középkori egyháza) kerítésfalának alsó kapujába befalazva egy nagyobb, jelentős részben középkori átfaragással átalakított kődarab, amelynek mindazáltal az alsó fele felismerhetően oldalra fordított latin nyelvű ókori szöveget tartalmaz. A helyszínen amatőr íráskutatók információi alapján⁴ magyar rovásírásos felirat volna, ezt keresve találtam 2019. VIII. 27-én a feliratot (természetesen rovásírásnak nyoma sincs).

Jelen állapotában a töredék 72 x (104) x ? cm méretű kőlap, (eredetileg) bal oldalán négyzet alakú bemélyített mezőben középkori faragvány: tagolt gyűrű (12 megnyúlt tag, 90°-onként egy-egy eredetileg díszesen faragott, mára teljesen lekopott gömböcskével tagolva) közepén egy tárcsapajzs, amelyben egy összetett mesterjegy áll; alatta talán egy végsőig lekopott talajvonal tagolja két részre a pajzsot. (Eredetileg) jobb oldalán tíz soros latin szöveg maradványai, betűméret: 3,8–3,6 cm (1–5. sor), 3,5 cm (6–10. sor). Az elrendezés alapján bizonyosra vehető, hogy egy szarkofág előlapjáról van szó, amelynek csak kicsi része maradt meg; az eredeti hossz méretet csak a szöveg esetleges kiegészítése után lehetne megállapítani. A középkori faragvány nyilvánvalóan egy eredeti bal oldali faragvány átalakításából keletkezett, amely valószínűleg eredetileg is négyzetes képmézőt alkothattott és viszonylag sekély lehetett, semmiképp nem reliefes fülke. Leginkább tehát peltadisztt gyaníthatunk az eredeti szarkofáglap két szélére, amelynek körvonalát őrizné a mesterjegyet körülvevő gyűrű. Az eredeti dísz szinte teljes eltűnése arra utal, hogy az átfaragás során a felületet mélyítették is, emiatt van, hogy a feliratos mező – mérete: 50 x (34) cm – is némileg le van csiszolva, a betűk sekélyek, bal oldalt talán egy eredeti perem nyoma fedezhető fel, de teljesen szintbe csiszolva; jobb felé a lecsiszolás erősödik, a betűk ezért még azelőtt megszűnnek, ahol a kő el van törve.

A felirat szövege:

De[- - -]
 desin[- - -]
 mox OS[- - -]
 proñepo[- - -]

⁴ ZOMORÁNÉ CSEH (2008: 13–18); MANDICS (2010: III 41).

uñde S+[- - -]
 munia[- - -]
 lustra p[-]r[- - -]
 vixit ê[t - - -]
 unica patr[is - - -]
 quâe pošu[it/ere - - -]

Az utolsó három sorban a szavak közt halványan lefelé néző háromszöges tagolók észlelhetők.

Világosan egy verses töredékről van szó, ezt mutatja több szó használata is: *mox*, *desino*,⁵ *lustra*. A *lustra* itt nem lehet egyszerű életkoradat (egyébként az életkor *lustrum*okban számolása is erősen a “fentebb stílhez” tartoznék és versgyanús lenne), mert utána egy egyedülálló fennmaradt függőleges hasta áll, tehát I szám lehetne csak: olyan közel nem lehetett hozzá újabb függőleges véset, ami legalább II számot adna), viszont a szó egyértelműen többesszámú. A magányos hasta tehát betűtöredék, amellyel egy a *lustrum*ra vonatkozó ige kellett hogy kezdődjék, hasonlóan pl. a CIL III 3338 = CLE 419 felirathoz: *post lustra perempta*.⁶ Ezt a felszín részletes vizsgálata igazolja is: a függőleges hasta bizonyosan egy P-jellegű betű volt, és egy betűnyi lacuna után egy hasonló jel halvány formája rajzolódik ki, így jogosan tételezhetjük fel a P[E]R betűket, ami lehetett a *perimo* vagy más rokonértelmű ige (pl. *perago*) kezdete. Még egyértelműbb az utolsóelőtti sor, ami egyértelműen [*spes*] *unica patr[is]* vagy [*cura*] *unica patr[is]* maradványa.⁷ Ez tökéletes vég lehet hexameternek, de distichonnak is elképzelhető: [- - - *erat spes*] *unica patr[is]*, ill. [- - - *spes* | *unica patr[is erat]*]. Még logikusabb azonban, hogy hexameter kezdetét lássuk benne, ha feltételezzük, hogy egy leírt sor egy versornak felel meg, és ezt támogatja az is, hogy úgy tűnik, minden máso-

⁵ A feliratos prózában szinte soha nem használják; legvalószínűbb a *desine flere* versformula használata, vö. CLE 507, 1068, 1109, 1205, 1295, 1700, 1834, 2116, 2177, *AnÉp* 2015, 860, 1976, 284b, 1990, 95, 2007, 933=2015, 860, variánsa CLE 971. Feltűnő mindenestre, hogy ezek nagy többségben itáliai, sőt római adatok, az egész Duna-vidékről eddig csak egy dalmatiai példa volt ismert (CLE 1205 = CIL III 9314).

⁶ Egy másik lehetséges feloldás, mint CIL XIII 128-ban: *lustra p[e]r [octo]* (más számnév semmiképp nem illik a metrumba).

⁷ Cf. CLE XII 1447 (Massilia): *unica cura fuit*.

dik sor beljebb kezdődik (pentameterek?).⁸ Az utolsó sor jelentése teljesen világos: *quae posu[it/ere ...]*.

Említendő, hogy a feliraton jelentős mennyiségű utólagos, vsz. koraújkori (részben újkori) véset is van, amelyek mind már a mai 90°-ban elfordított állásban keletkeztek, és a mesterjegy köré csoportosulnak. A (mai) bal felső sarokban *P A* betűk (2,5–3 cm) alatt egy ligatúra (vagy kisebb második mesterjegy, T^NL?), amelyek jóllehet utólagosak, viszonylag régebbiek (talán 18–19. sz. lehet?). A jobb alsó sarokban egészen modern jellegű *A K* (1,3–2,6 cm), vsz. 20. sz., és egy kurzív írás ceruzával: *[itt?] voltam P K (?) | 1944*. A körben, a pajzstól jobbra két egészen felszínes, alig pár évtizedes karc (3,5–4 cm): *E ° I/* és *M*, illetve egy durva, mély véset, amely talán egyáltalán nem ad betűket, ha igen, akkor szögletes *C C ° v. C E* (3 cm). Végül a pajzs felszínén a “talajvonal” felett kusza felszínes rézsútos karcok, amelyek szerintem nem szándékosak, alatta pedig talán egy utólagosan bevéselt, a mesterjegynél szélesebb és sekélyebb jelekkel készült, mára szinte teljesen olvashatatlan évszám: *1[-]7 (?)*. Ezeknek a karcoknak, véseteknek az egyetlen jelentősége az, hogy ezek lehettek azok a jelenségek, amelyek alapján tévesen szárnyra kelt a legendája, hogy rovásírás van a kőemléken. A “rovásfelirat” közlői a latin betűket is realizálták, azokat azonban a rovásjeleket író személy koraújkori szövegéhez tartozónak vélték, olyan szinten abszurd olvasatot adva, hogy azt még idézni sem érdemes.⁹

⁸ Ez esetben azonban a 4. sorban csúnya verstani hiba van, hiszen a sorkezdő *pronepos* szó nagyjából biztosra vehető.

⁹ A régi dési óvári emléktoronyban annak megsemmisítéséig (1938. XI. 8.) szintén volt egy faragott kőtomb, amelyen állítólagosan domborművű ábrázolás volt, bár a fele a 18. században megsemmisült, sőt az is felvetődött, hogy az akkor visszahelyezett kő már nem az eredeti (*Magyar Hirmondó* 1783/47: 372 „a 7 kapitányoknak képeik egy hosszú kövön ki vagnak metszve”, KÖVÁRI [1866: 314]; KÁDÁR [1900: 86–87]). Valószínű, hogy itt szintén egy római domborműves kőemlékről volt szó, talán sírkőről; feliratra azonban csak utólag vélték emlékezni (KÖVÁRI [1866: 314] „a nép hiszi, hogy rajta felirat is volt”). Persze ZOMORÁNÉ CSEH (2008: 19–21) és nyomában MANDICS (2010: III 22) ezt is rovásírásos emléknek tekinti. Nagyon nehéz eldönteni, volt-e valaha római felirat a kövön, de nagyon megnyúlt méretei alapján (1,5' x 8' KÖVÁRI) az is elképzelhető, hogy a „hétvezér”, ill. a domborműves ábrázolás a legenda, és valójában egy mérföldkőről volt szó, értelemszerűen felirattal.

Felhasznált irodalom

- KÁDÁR 1900 KÁDÁR J., *Szolnok-Doboka megye monográfiája* III., Dés, 1900.
 KŐVÁRI 1866 KŐVÁRI L., *Erdély építészeti emlékei*, Kolozsvár, 1866².
 MANDICS 2010 MANDICS Gy., *Révott múltunk I–III.*, Arad, 2010.
 ZOMORÁNÉ CSEH 2008 ZOMORÁNÉ CSEH M., *Dési rovás emlékek*, Szamosújvár, 2008.

A new fragmentary verse inscription from Dacia

Up to now, Roman inscriptions were not recorded from Dés (Dej, Romania), although the Roman municipium Samum was in the neighbourhood. However, there is a stone block built into the outer fence of the medieval church of Dés, decorated with a medieval mason's shield. Actually it is a reworked Roman sarcophagus, and the remains of a verse inscription are clearly visible, turned in 90° clockwise: initials of 10 hexameters or 5 distichs. Some post-medieval incisions can be detected, which gave the stone a false reputation of being a Hungarian runiform inscription.

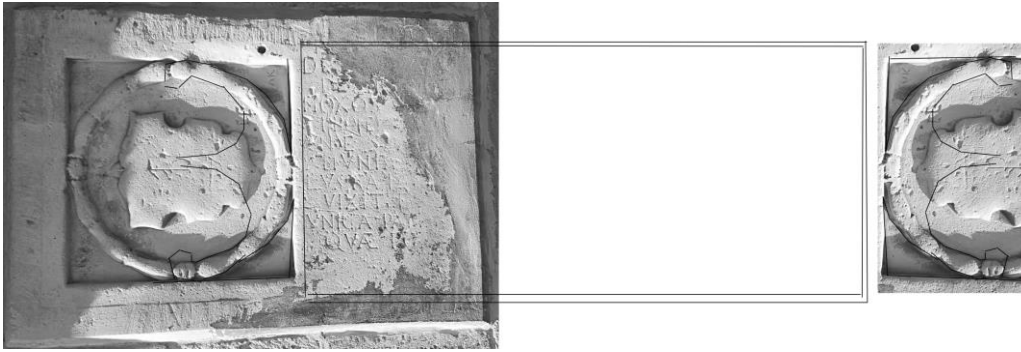
Keywords: verse inscription, sarcophagus, medieval reworking, shield, hexameters



1. kép: A köemlék jelen állapotában



2. kép: A felirat



3. kép: A szarkofág lehetséges rekonstrukciója

ÓTOTT NOÉMI

Az *Il Tesoretto* forrásainak tükrében

Brunetto Latini firenzei irodalmár és politikus Il Tesoretto című allegorikus-didaktikus költeménye feltehetően az 1260-as évek második felében, franciaországi száműzetése idején keletkezett. A költemény a szerző által egyes szám első személyben elmesélt allegorikus látomás története. Kritikusai mindig is azt vetették Latini szemére, hogy egyszerű kompilátor volt, aki forráskritika nélkül átvett mindent modelljeitől. Az világosan látszik, hogy gyakran és módfelett tudatosan utánozta elődeit, főként Alain de Lille-t, Boethiust és a Rózsaregény szerzőjét (szerzőit), mind szó szerinti szövegátvételekkel és tartalmi párhuzamokkal, mind pedig a műfajok és stílusbeli hangnemek átvételével.

Jelen tanulmány célja, hogy átfogó képet adjon az Il Tesoretto forrásairól, valamint a szakirodalom által eddig feltárt adatokon túl további egyezéseket, sőt különbségeket és módosításokat mutasson be és vizsgáljon meg. A tanköltemény elemzése és valódi értékeinek keresése során ugyanis fontos látni, hogyan alkalmazta Latini elődeinek műveit, és hogyan illesztette be ezeket saját költői víziójába.¹

Kulcsszavak: Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, tanköltemény, népnyelv, forrás-elemzés

Az *Il Tesoretto* című költemény egyes szám első személyben elmesélt allegorikus látomástörténet, amelynek főszereplője maga a szerző, Brunetto Latini.² A költeményben a helyek és helyszínek allegorikusak, nincsenek világos topográfiai utalások, egymást követik (egymástól világosan nem szétválasztva) valódi és elképzelt helyszínek. Ebben a folyton

¹ A publikáció az MTA-SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatásával jelent meg.

² Brunetto Latini firenzei irodalmár és politikus feltehetőleg az 1260-as évek első felében, Franciaországban írta az *Il Tesoretto* című verses tankölteményt, amely a 2944. sornál befejezetlen maradt.

változó, kaleiodoszkopikus világban csupán az utazó személye az állandó. A főszereplő egyedül teszi meg az útját, nincs állandó vezetője vagy támasza, csak az allegorikus alakoktól kap némi tanítást és útbaigazítást.

Az elképzelt utazás leírása eszköz a szerző kezében: az a célja, hogy enciklopédikus jellegű tudást közvetítsen az olvasó felé. A költő, mint álmodó-szereplő, olyan tapasztalatokat és tudást szerez, amelyet meg kíván osztani olvasóival. A poéma egymástól oly különböző történései és részei arra hivatottak, hogy a figyelmet a kozmosz különböző részeire és aspektusaira irányítsák.

A Latinivel foglalkozó írások többször is kihangsúlyozzák az *Il Tesoretto* szerkezeti elemeinek jelentőségét, Latininek az általa összegyűjtött és közvetíteni kívánt tudásanyag gondos elrendezésére való törekvését.³ Úgy vélem, az *Il Tesoretto* mondanivalója és értéke pontosan ezekben a kompozíciós elemekben mutatkozik meg, bizonyos szöveghelyek így válnak a történet kulcspontjaivá. Az utazó-főszereplő útja során három birodalomba nyer bebocsáttatást: a *Természet*, az *Erény* és a *Szerelem istenének* királyságába juthat be. Valójában ezekben az epizódokban történik a költemény didaktikai céljának beteljesítése: a megszemélyesített alakok (*Természet*, *Erény* és leányai) tanításain, a lovag oktatásán, majd Ovidius útmutatásán keresztül közvetíti Latini a tudást olvasói felé. Ezek az epizódok egyben mérföldkövek, amelyeket bejárva valójában az olvasó nevelése, formálása történik meg.

I. Az *Il Tesoretto* forrásainak feltárása és egyes allúziók részletes elemzése Jauss nevéhez kötődik, előtte senki nem próbálta pontosan beazonosítani ezeket a modelleket és egyezéseket.⁴ Mivel az ő megállapításaiból indultak ki a további kutatások, ezért jelen írás is ezen alaptézisekből merít, ugyanakkor célja további egyezések, sőt különbségek, módosítások és transzformációk bemutatása és elemzése is, azoknak a műben megjelenő funkciója szerint.

A költemény forrásait illetően a következő megállapításokat tehetjük: bizonyos, hogy Latini ismerte Alain de Lille, Boethius és Guillaume

³ Vö. CICCUTO (1985: 5–39), JAUSS (1989: 135–174) és BOLTON HOLLOWAY (1993).

⁴ Ld. JAUSS (1989: 156–170).

de Lorris munkásságát. Kimutatható analógiák, egyezések vannak az *Il Tesoretto* és a *De planctu naturae*, az *Anticlaudianus*, a *De consolatione philosophiae* és a *Roman de la Rose* (Rózsaregény) között. Ezeken a hagyományosnak tekintett átvételeken kívül közvetlen hatást gyakorolhatott Latinire Cicero *Somnium Scipionis* és Sevillai Izidor *Etymologiae* című munkája is.⁵

Az *Il Tesoretto* forrásainak meghatározásánál általánosságban azt lehet megállapítani, hogy Latini merített mindazon természettudományos- és doktrinális munkákból, amelyekkel spanyol- és franciaországi száműzetése éveiben megismerkedhetett. Az ezen művek által közvetített tudást gyűjtötte össze a *Trésor* című enciklopédiájába, és ezeket építette be nagyrésztben az *Il Tesoretto*-ba is. Azonban a források pontos azonosításánál gondot jelent a mű keletkezési idejének megállapítása és az akörüli ellentmondások feloldása: például hogy Latini ismerhette-e a *Rózsaregény* második, Jean de Meung által írott részét és átvett-e ebből valamit az *Il Tesoretto* számára? A francia száműzetés idejében, vagy csak később, 1269 után, netalán csak 1271–1272 körül íródott a poéma? Melyik mű született meg előbb, az enciklopédia jellegű *Trésor*, vagy az allegorikus-didaktikus költemény, az *Il Tesoretto*?

Jelen tanulmány keretei és a rendelkezésre álló szakirodalmi és biográfiai adatok nem teszik lehetővé ennek a kérdéskörnek a megnyugtató tisztázását, ezért inkább néhány olyan kulcsmozzanatra és szerkesztési elvre koncentrálok, amelyek kiindulópontja a szűkebb értelemben vett forrásszöveg, tágabb értelemben pedig a szerző mikrokörnyezete, a rá hatást gyakorló eszmei-politikai-művelődéstörténeti háttér.

Az *Il Tesoretto* elemzésekor és valódi értékeinek keresésekor fontos megértenünk, hogyan alkalmazta Latini elődeinek a műveit, és hogyan illesztette be ezeket saját költői víziójába. Szeretném hangsúlyozni, hogy nem egy minden eredetiséget nélkülöző, egyszerű kompilátor volt, hanem olyan művelt középkori szerző, aki *Trésor* című enciklopédiájával felülmúlta a korszak más enciklopédiáit, mind módszerét, mind forrásanyagának gondos kiválasztását és elrendezését tekintve. Ennek az első, világi olvasók számára készülő enciklopédiának a megírásához Latini-

⁵ Az utóbbi kettő hatását főleg BOLTON HOLLOWAY (1981: 26–28) és (1986: 87–99) hangsúlyozza.

nek szisztematikusan el kellett rendeznie a különböző forrásait és az azokból származó ismereteket, és amikor egy forrása nem volt elengedő az értekezéséhez, akkor más részeket más forrásoktól vett át.⁶ Ha ezt a gondolatmenetet követjük, ebből világosan következik, hogy a feltehetőleg ugyanebben az időszakban született *Il Tesoretto* sem lehet egy önkényesen összerakott, különböző modelleket véletlenszerűen keresztező mű. Habár szövegében számtalan átvétel és az elődök műveivel sok párhuzam található, Latini független is mestereitől. Egyértelmű, hogy ismerte ezeket a műveket, de saját munkájában sok szempontból el is távolodott a forrásaitól. Annak is egyértelmű oka van, ha valamit nem vett át az eredeti szövegekből, és annak is, ha valamelyik passzust átértelmezte. Latini nem csupán megújította az allegorikus elbeszélés hagyományos szerkezetét, de máshogyan értelmezett bizonyos, az elődei által feltett kérdéseket, vagy egyenesen más válaszokat adott rájuk.

I.1. Alain de Lille hatása

I.1.1. A Természet birodalmában

Amikor Latini költői víziójának elején feltűnik egy alak (a 216. sortól), aki később egy szép és nemes hölgy kinézetét ölti magára, ez egyértelműen Boethius női alakban megjelenő *Filozófiájára* utal.⁷ Alain de Lillénél a *Természet (Natura)* tűnik fel emberi alakban: arca akár egy szép szűzé, testét csillagok ragyogtatják.⁸ Mivel az *Il Tesoretto*-ban az ennek megfelelő alak a *Természet*, és nem a *Filozófia*, rögtön arra kell gondolnunk, hogy Latini közvetlen forrása Alain de Lille volt (hiszen ő és alkotása időben is közelebb állt hozzá).⁹ A *Természet* alakjának, majd a költemény további részében az általa irányított világnak és a dolgok eredetének leírása mind-mind Alain de Lille-re utalnak. Bár a két szöveg közötti analógiák főként az *Il Tesoretto* első harmadában a legegyszerűsít-

⁶ Vö. CARMODY (1948: 5–8).

⁷ [...] *statura discretionis ambiguae*, Boëth. *Consol.* 1, 1, 1–2. in: HEGYI ford. (1970)

⁸ Alain de Lille *De planctu naturae* 432a, in: GIULIANI (2014), illetve Brunetto Latini *Il Tesoretto* 216–230, in: CICCUTO (1985). A szakirodalom és az elsődleges források kulcsfogalmai, szereplőinek nevei stb. az első említéskor eredeti nyelven szerepelnek, a későbbiekben viszont – a szöveg, illetve az olvasás gördülékenysége érdekében – már magyarul használom ezeket.

⁹ Vö. JAUSS (1989: 153).

műbbek, de később is fel-felfedezhetőek. Tartalmi szempontból főleg a *Természet* megjelenése és leírása hasonló, valamint egyértelmű a kapcsolat a két *Természet*-alak bevezető monológja és a költővel való párbeszédük szövegeiben is (prosa 1 – metrum 5). Sőt, formai és strukturális szempontból is van hasonlóság, hiszen mindkét műben nagy helyet foglal el a *Természet* alakjának bemutatása és annak monológja is (432a–446c közötti passzus, illetve *Il Tesoretto* 191–518).

Hasonló a két szereplő magatartása is: Alain de Lille-nél is úgy fordul át a monológ párbeszédbe, hogy a költő legyőzi elámulását, letérdel a *Természet* elé, és hűséges követőjeként kérdéseket tesz fel (446c), míg Latininél szintén megfigyelhető a letérdelés motívuma és a csodálat kifejezése (519–529). Az allegorikus alak ugyanazt a szerepet tölti be mindkét műben, habár egyes aspektusai más módon és más sorrendben kerülnek bemutatásra, de lényegében az általuk elsajátított ismeretanyag ugyanazokra a kulcspontokra irányul.

A Jauss által leírt analógiákat rendszerezve és továbbgondolva a következő formai-, tartalmi- és strukturális elemekre tett észrevételekkel egészíteném ki ezt a témakört: mindkét műben nagy jelentőségű a *Természet* külsejének leírása, a korszakban hagyományosnak számító szép női alak formájában.¹⁰ Azonban míg Alain de Lille szövegében ezzel kezdődik a jelenet (432a–433a), addig Latininél ez a fajta bemutatás csak a második helyre szorul, ő ugyanis először a teremtmények ábrázolásával foglalkozik (194–208), és ezután jut el az allegorikus alakhoz (248–271). A világot benépesítő élő teremtmények a *De planctu naturae*ban a második helyen kerülnek bemutatásra (435d–439a). Mindkét leírásban ezek a teremtett dolgok hierarchikus rend szerint helyezkednek el, és így is tárulnak a főszereplők szeme elé: madarak, vízi állatok, földi állatok, végül növények Alain de Lille-nél; és emberek, földi állatok, vízi állatok, madarak, növények, majd kövek Latininél. Ezután mindkét

¹⁰ CURTIUS (1992: 106–122) szerint a megszemélyesített természet, a *Natura* alakja a latin irodalmi hagyományban Ovidius *Metamorphoses*ére, a *Metamorphoses*re építő Claudianusra, valamint ezek nyomán a platonikus és a költészeti hagyományt egyaránt alkalmazó Bernardus Silvestrisre vezethető vissza. A *De universitate mundi*ban a *Natura* mint *mater generationis* jelenik meg, azaz aki a születést és az életet szabályozza. Ez a koncepció folytatódik majd a *De planctu naturae*ban.

szerző a *Természet* tevékenységeivel foglalkozik, bemutatják azt működése, a világ folyamatos mozgásban tartása közben (439c, illetve 272–282). A *De planctu naturae*ban ezután következik a négy elem, amelyek bemutatása arra a kapcsolatra irányul, amely a négy elem és a kozmosz, illetve ennek analógiájára a négy kedélyállapot és az emberi test között van. Megtudhatjuk, hogyan hatnak ezek egymásra (443b). A négy elem kérdése Latininél azonban jóval később kerül elő (775–836). Ezután Alain de Lille művében a *Természet* felfedi hatalmának és feladatának titkát és lényegét az arra érdemeseknek (445b). Ehhez hasonló szöveghely nincs az *Il Tesoretto*ban. A latin versben a *Természet* megmagyarázza különleges, ugyanakkor az Úrnak alárendelt szerepét: ő Isten vikáriusa, azaz a Teremtő „gazdasszonya” (289–320) – ez a szerepkör szerepel a poémában is, de formailag a *Természet* tevékenységének, leírásának a része. A következő rész a *De planctu naturae*ban a keresztény dogmákról szól, az egyház és a teológia területére lép (445d). Latini két ízben is foglalkozik a kérdéskörrel, de ő még a négy elem leírása előtt, illetve után (617–623, 892–902) tér ki rá. Majd az eszmélés jelenete következik: a *De planctu naturae* költője „magához tér” (tudniillik ráeszmél tévedéseire), a *Természet* elé térdel és megcsókolja annak lábát (446c). Ennek analógiája megtalálható Latininél is: a *Természet* rendkívüli szerepét megismerve az utazó összezavarodik, majd zavarodottságán felülemelkedve a *Természet* elé térdel (519–534). Alain de Lille-nél a költő hű barátjává és titkárává válik a *Természet*nek (450d), mint ahogyan a vándort az *Il Tesoretto* *Természet* alakja is barátjának nevezi (536), miután az kifejezte iránta való hódolatát. Figyelemreméltó párhuzam, hogy a *Természet* sokrétű és összetett feladatának bemutatása mindkét költeményben megvan, ám Latininél vissza-visszatér, nem egy szöveghelyre korlátozódik (435c–454a, illetve a 209., a 353. és a 624. sortól). A *Természet* megbízását magától az Úrtól kapta, aki rábízta a teremtett világ rendben tartását, a folyamatosság biztosítását, hogy a nagy mű az ő elrendelése szerint továbbélhessen. Ez a ciklikusság, a születés és a halál körforgása teszi lehetővé, hogy a teremtmények, fajok fennmaradjanak.¹¹

¹¹ Ld. LIBRANDI (2012: 158–165), illetve COSTA (1987: 47–49).

I.1.2. Az Erény birodalmában

Amikor Latini utazója belép Erény császárnő birodalmába, a vele való találkozás ismét nagy hasonlóságot mutat a *De planctu naturae* azon jelenetével, amikor Hümenaiosz feltűnik az őt kísérő négy erénnyel. Latininél is Erényt négy királyi leánya veszi körül (1237–1247). Ez a szimbolikus négyes szám, ami többször is feltűnik az *Il Tesoretto*-ban szintén központi jelentőségű Alain de Lille-nél is.¹²

Alain de Lille-nél először megismerjük azokat a bűnöket, amelyek a földi szerelemből fakadnak, majd megjelenik a színen Hümenaiosz és a négy erény (471c–475c). Ez a motívum Latininél is megvan, Erény császárnő és az őt körülvevő négy kardinális erény képében. Főszerephez viszont *Igazságosság* lányai jutnak, akik a jó lovagot oktatják (1224–2170). A hét főbűn bemutatása csak a *La Penetenza* részben kerül elő (2427–2892). Valószínűleg *Bőkezűség* (*Largitas*) panasza¹³ ihlette a jó lovag nevelésének-formálásának epizódját: ő az, akit a vándor csendben követ az Erény birodalmában. Az útmutatásokat *Előzékenységtől*, *Becsületességtől* és *Bátorságtól* kapja (1363–1369).

Ismerhette és hatást gyakorolhatott Latinire Alain de Lille másik műve, a *De planctu naturae* után keletkezett *Anticlaudianus* is. A filozófiai-teológiai-természettudományos témákat tárgyaló költemény ismeretanyagát tekintve komplexebb, struktúráját tekintve pedig jobban szervezett és felépített a *De planctu naturaenél*. Az allegorikus forma lehetővé teszi, hogy a megszemélyesített Természet és égi nővérei alakján keresztül a szerző a hét szabad művészetről, valamint az erények és vétkek rendszeréről értekezzen. A poéma allegorikus formája, megszemélyesítései és doktrinális tartalma tehát egyértelműen hatottak Latinire az *Il Tesoretto* megalkotása során. A költemény azonban a Ptolemaiosszal való találkozásnál megszakad, így csak valószínűsíthető, hogy a szerző által korábban megígért témák részletes kifejtése (azaz a szabad művé-

¹² Vö. BRIGUGLIA (2018: 178–180).

¹³ *Bőkezűség* azért siránkozik, mert *Tékozlás* (*Prodigalitas*) megsértette a Természet törvényeit, pedig *Nemesség* (*Nobilitas*), *Józsanság* (*Prudentia*) és *Nagylelkűség* (*Magnanimitas*) is ellátta útmutatásokkal és jó tanácsokkal, valamint maga *Bőkezűség* is juttatott számára adományokat (Vö. Alain de Lille *De planctu naturae* 478ab).

szetek és az elemek, egek és csillagok leírása és tárgyalása) közvetlenül is az *Anticlaudianus* modelljét követték volna.

I.1.3. A Szerelem birodalmában

A Szerelem epizódjában is találunk olyan elemeket, amelyek Alain de Lille művére utalnak (456b). A szerelmesek különböző, sokszor oly végletes lelkiállapotai a szép rét változékony képeiben, illetve a *Szerelem istene* négy kísérőjének alakjában köszönnek vissza. A *De planctu naturae* ezen passzusa azzal zárul, hogy a szerelem elleni egyetlen gyógyír a menekülés, ez pedig szintén visszatér akkor, amikor az *Il Tesoretto* vándora azt hiszi, hogy a *Szerelem* birodalmából való elmeneküléssel ki tudja vonni magát a *Szerelem* végzetes hatalma alól (lásd a 445–456c részben, illetve 2181–2395).

I.2. Boethius hatása

Míg Alain de Lille költeményében a *Természet* siránkozik az emberi természet torzulása miatt, a költő pedig a *Természet* hatására általános bűnbánatot gyakorol, addig az *Il Tesoretto* költője csakúgy, mint Boethius művében, ő maga van igen nehéz helyzetben és szorul vigasztalásra.

A legszorosabb kapcsolódási pont az *Il Tesoretto* és Boethius *De consolatione philosophiae*ja között az az analóg élethelyzet, amely a korszak politikai csatározásainak és összeesküvéseinek a következménye. Ennek esik áldozatául Latini, és ezért kényszerül száműzetésbe. Mindkettőjüket tehát igazságtalanul büntetik politikai okok miatt, holott erényes és becsületes férfiak. Fontos hangsúlyozni, hogy mindketten politikusok és egyben tanítómesterek is, akik állami teendőik mellett az oktatásnak is szentelik magukat. Mind Boethius, mind pedig Latini úgy mutatja be saját személyes szerencsétlenségét, mint amelyből majd a tanítás-nevelés igénye fakad. A száműzetés kiemelkedő élmény és tapasztalat, amely lehetővé teszi az utazó-főszereplő számára, hogy olyan filozófiai-erkölcsi-doktrinális kérdéseket kutasson fel és értsen meg, amelyeket azután megoszthat költeménye olvasóival.

Ahogy Boethius vigasztalást talál cellájában, s eme lelki-spirituális folyamatban a vezetője a *Filozófia*¹⁴, úgy a firenzei mester is a *Természet* segítségével talál először vigasztalást. Nagyon fontos itt újra kiemelni és hangsúlyozni a közösség fogalmának fontosságát. A szerző-Latininek folyamatosan szüksége van arra, hogy kapcsolatban maradjon azzal a várossal, amelyet elhagyni kényszerült. A költemény ilyen értelemben is eszköz a kezében: ezen keresztül tud „visszatérni” saját kis hazájába. Ez azért is nagyon fontos számára, mert száműzetése során is mindvégig Firenze városa marad neki az a morális, politikai és intellektuális központ, amelyre hivatkozhat. Boethius nyomán tehát több célja is volt a költemény megírásával. Mindenekelőtt úgy akart feltűnni az olvasók előtt, mint nagy presztízsű tanítómester, egy igazi európai intellektuális figura. Ezenkívül azt is szeretné, hogy az olvasók mártírnak, igazságatlanul üldözött embernek lássák.

I.3. Guillaume de Lorris és a *Rózsaregény* hatása

Maga az *Il Tesoretto* formája, az allegória alkalmazása Guillaume de Lorris művének hatását tükrözi¹⁵. Ezt az allegorikus formát azonban Latini kibővíti, hiszen költeményét életrajzi és valós történelmi elemekkel ruházza fel. Az *Il Tesoretto* egyértelmű célja, hogy egyszerre közvetítsen teoretikus- és gyakorlati tudást, morális tartást.

További hasonlóság a narrációs perspektívában található: a *Rózsaregény* kezdetén az ifjú álmában elhagyja a várost. Ez a fiú a költő maga, akiről a szerző, azaz Guillaume de Lorris egyes szám első személyben beszél, folytatva ezzel az akkor már kiteljesedett udvari líra természetes megszólalási formáját.¹⁶ Láthattuk, hogy az *Il Tesoretto*-ban is Latini neve a szerzőnek és az utazó-főszereplőnek is.

A következőkben a szakirodalom által már részben kimutatott egyezéseket igyekszem tematizálni és rendszerbe illeszteni, hogy pár –

¹⁴ *Et quid, inquam, tu in has exsilio nostri solitudines, o omnium magistra uirtutum, supero cardine delapsa venisti? [...] Boëth. Consol. 1, 3, 3.*

¹⁵ Vö. BENEDETTO (1910: 89–100).

¹⁶ Guillaume de Lorris saját történetét kezdi el mondani művében, hiszen nála elbeszélő és főszereplő azonos. Ez az alaphelyzet pedig egyedülálló lehetőséget biztosít arra, hogy a narrációt lélektani síkra helyezhesse. Vö. RAJNAVÖLGYI (2009: 44–54).

eddig nem tárgyalt – szemponttal és összefüggéssel gazdagítsam az elemzést.

A Gyönyör kertje és a Szerelem birodalma egyértelműen megfeleltethetőek egymásnak, ez világosan megmutatkozik a leírásukban.¹⁷ Mindkét vándor útja májusban történik (*Rózsaregény* 45–83, illetve a poéma 2198–2203).¹⁸ Bár fontos különbség, hogy az *Il Tesoretto* utazó-főszereplője ekkorra már bejárta a *Természet* és az *Erény* birodalmát, ahol értékes benyomásokat és tapasztalatokat szerzett. Mindkét helyszínt megismerjük részletesen (591–618, illetve 2251–2356). A földi paradicsomban, *Szerelemisten* birodalmában az udvari költészet kifinomult világa kel életre, ahogyan az allegorikus alakok, *Gyönyör*, *Szépség*, *Finomság*, *Öröm*, *Gazdagság*, *Nagylelkűség*, *Ifjúság* és *Nemesség* madárcsicsergés és csodálatos zene dallami közepette körtáncot lejtenek (727–1278). Ezek a megszemélyesített alakok a másik poémában is megvannak, Latininél azonban a négy lovagi erénynek jut jelentős szerep (lásd *Bőkezűség*, *Előzékenység*, *Becsületesség* és *Bátorság* figurája - 1345–2170). A *Rózsaregény Szerelem Istenét* (vagyis Cupidót) íjjal és nyíllal látjuk, amelyekkel ötféle lelkiállapotot tud előidézni a szerelmesekben (865–984). Latininél a Szerlem istene vak¹⁹ és kísérői a szerelem négy fázisát szimbolizálják és személyesítik meg (2260–2342). Mindkét szövegben nagy szerep jut *Bőkezűségnek* (vagy *Nagylelkűségnek*): *Largece* Artúr egyik lovagjának kíséretében tűnik fel (1175–1190), míg *Larghezza* a jó lovag nevelésében jut kiemelt szerephez (1365. sortól). A *Rózsaregény* szerelmesét eltalálják *Ámor* nyilai (1681–1880), míg Latini főhőse csak amikor már elmenekült a *Szerlem* birodalmából, döbben rá, hogy a szerelem hatása alól ő sem tudta kivonni magát és őt is eltalálta (2343–2389). Mindkét vándor kap tanácsokat és útmutatást egy-egy mestertől (1881–2764), az *Il Tesoretto* utazójának maga Ovidius²⁰ segít (2357–2395). Végül a *Rózsaregényben* a

¹⁷ Itt irodalmi közhelyet találunk: ez a kellemes, örömteli, kies hely, a *locus amoenus*.

¹⁸ RAJNAVÖLGYI (2009: 48) rámutat, hogy a május volt mindig is az az időszak, amelyhez, a téli dermedtség után, a természet újjáéledésének egyértelműen látható jeleit kötötték. A *chanson de geste*-ekben is találunk tavaszképeket, a középkor lírájának pedig kedvelt műfaja volt a májusdal.

¹⁹ Erről a kérdéskörrel ld. PANOFSKY (1972: 95–128).

²⁰ A francia udvari költészetben a 12. századtól kezdve jól kimutatható a szerelmes Ovidius hatása: például Andreas Capellanus *De amore* című, az udvari szerelem egyfaj-

szerelmes meg akarja csókolni *Szerelemisten* lábait, ezzel az aktussal pedig a feudális ceremónia szerint vazallusává, hű követőjévé válik (1926. sortól). Ez a jelenet a *Szerelem* birodalmában nincs meg, talán a *Természet* birodalmának egyik epizódja feleltethető meg ennek leginkább, amikor az utazó egy amulettet kap a *Természettől*, ő pedig letérdel elé és megcsókolja lábait hódolata jeléül (1165–1379).

I.4. Jean de Meun és a *Rózsaregény* hatása

Az *Il Tesoretto* pontos keletkezési idejét nem ismerjük, ezért azt a kérdést, hogy ismerte-e Latini Jean de Meun művét és hatott-e rá, nem lehet megnyugtatóan eldönteni.²¹ Ha az allegorikus-didaktikus költemény valóban a franciaországi száműzetés után keletkezett, akkor Latini átvehetett a *Rózsaregény* folytatásából is motívumokat. Mivel ezekre konkrét, szövegszerű bizonyíték nincs, csak néhány főleg a tartalomra vonatkozó, megfontolandó problémát szeretnék megfogalmazni. De Meun versoraiban az allegorikus alakokat világosan tagolt rendszerben látjuk, s a Guillaume de Lorris-i előzményekhez képest ezek kiteljesednek, jóval nagyobb szerepet, markánsabb ábrázolást kapnak. Így válnak mindinkább a narráció hordozóivá. Ezzel egyidőben mondanivalójuk is univerzálisabb lesz, az általuk megfogalmazottak tulajdonképpen a szerző út-

ta kézikönyvének tekintett művének hármas tagolása az ovidiusi *Ars amatoria* felosztását követi. Chrétien de Troyes, Marie de France és a trubadúrlíra is folytatta az ovidiusi hagyomány újratereztését. A *Rózsaregény* is narratívájába illesztette a szerelem tudományát és szabályait, és a középkori allegorikus gondolkodás nyomán a szerelmet és annak vetületeit érintő fogalmakat megszemélyesítette. A *Rózsaregényt* alkotó két rész között azonban mind a szerelemfelfogás, mind pedig az allegorikus alakok vonatkozásában alapvető különbségek fedezhetők fel. Mivel azt a kérdést, hogy az *Il Tesoretto* mikor keletkezett, s hogy Latini ismerte-e Jean de Meun alkotását, nem sikerült megnyugtatóan tisztázni, itt most nem térek ki külön Ovidius szerepeltetésére és hatására Latini életművében.

²¹ JAUSS (1989: 135) – mivel az *Il Tesoretto* keletkezési idejét a franciaországi száműzetés éveire (1260 és 1266 közé) teszi – ezzel a kérdéssel nem is foglalkozott, s emiatt az ő következtetéseiből kiinduló kutatók sem szenteltek figyelmet ennek a feltevésnek. ROSSI (2008: 119–145) tanulmányában ír néhány ilyen jellemzőről, bár ő megkérdőjelezi, hogy a *Rózsaregény* kapcsán két szerzőről és két, egymástól jól elkülöníthető részről beszélhetünk, így elemzése a fent vázolt kérdés vonatkozásában nem releváns.

mutatásai az olvasó számára.²² Általuk Jean de Meun igen impozáns ismeretanyagot halmoz fel és zsúfol be a történetbe, ezzel pedig eléri, hogy a korszak (és az elődök) gondolkodóit olyannyira foglalkoztató problémákat (mint például az idő, az örökkévalóság, a gazdagság, az eleve elrendelés, vagy a férfi-nő közötti kapcsolat) az olvasó számára is érthető és feldolgozható módon taglalja, főleg azok gyakorlati oldalára reflektálva. Mindezen alapvetések Latini költeményének is a sajátjai, az általa megfogalmazott célok eredői.

II. Az *Il Tesoretto* egyéni látásmódja – forrásainak tükrében

Amint az a fenti megállapításokból nyilvánvaló, Latini más szerzőktől származó átvételei nem egyszerű utánzások. Egyértelmű, hogy műve megfogalmazásakor szem előtt tartotta Alain de Lille művét, ám mondanivalóját egy egészen más struktúrába helyezte, és a szöveg egyes részeinek is más hangsúlyokat adott. Elég csak arra gondolni, hogy magának a költőnek a személyes sorsa, szeretett városának szomorú eseményei már önmagukban is a természet rendjének felborulását jelzik, s egyben Latini számára új irányt is kijelölnek. Ebből a szempontból viszont eltávolodik Alain de Lille-től, hiszen míg ő főleg filozófiai-termesztetfilozófiai jellegű témákat tárgyalt, Latininek ezek csak eszközök a kezében. Eszközök arra, hogy eme tudásanyag összegyűjtésével és egymás mellé rendezésével egy gyakorlati jellegű költeményt alkosson: kézikönyvet a felelősen gondolkodó, politikában jártas, a városáért tenni tudó és akaró polgár számára. Az első lépés e gyakorlati tudás megszerzése felé, hogy az olvasó megismerkedjen az elmélettel. A poéma tehát allegorikus formában megismerteti vele, illetve tágabb értelemben az itáliai közönséggel Alain de Lille kozmogóniáját, helyesebben annak egy általa kiválasztott és elrendezett összefoglalását. Ennek érdekében az eredeti munkákból vett átvételeket Latini helyenként átdolgozza, de ezt a transzformációt nem lehet olyan egyszerű fogalmakkal leírni, mint hogy Latini utánozta elődeit. Ő ugyanis átvette, átdolgozta és ha a célt az szolgálta, variálta az egyes elemek sorrendjét. Habár Alain de Lille szövegeinek kerete, bizonyos alakok és ezek egyes jellemzői megmaradtak, az *Il Tesoretto*-ban már ott a szerzői szándék, hogy ugyanezen elemek

²² Vö. RAJNAVÖLGYI ford. (2008: 7).

felhasználásával valami újat hozzon létre. Tehát véleményem szerint ezért sem használhatjuk az „egyszerű utánzás” értékítéletet, hanem pontosabb úgy fogalmazni: a költemény valami meglévőnek a továbbfejlesztése. Mivel a kompiláció a középkori enciklopédikus irodalom alapja, így Latini utánzása és átdolgozása sem elítélendő.

Latini műve ugyanakkor nem elődei allegóriájának egyszerű leképezése. A megszemélyesített alak, a *Természet* itt is jelen van, de egy kissé más szituációban. Ő lesz az utazó-főszereplő első tanítója, aki megmutatja neki azt az utat, amelynek bejárásával felülemelkedhet a *De planctu naturae* szekretáriusán és a *Rózsaregény* szerelmesén.

Formai szempontból is újítások figyelhetők meg a költeményben. A költő szemléltetési módja meghaladja az Alain de Lille-i sémákat. A *Természet* birodalmában a teremtés története, a földi világ leírása, és Latini kozmogóniájának keretei úgy kerülnek bemutatásra, hogy a szerző folyamatosan változtatja ennek a bemutatásnak a módjait. E stilisztikai elv szerint a közvetíteni szánt didaktikai anyagot közvetlenül az utazó-főszereplő mutatja be, saját benyomásai, az általa látottak-hallottak alapján (mint amilyen a *Természet* alakjának, külsejének leírása). Vagy maga az allegorikus alak, a *Természet* ad magyarázatot valaminek a működésére (például amikor saját szerepéről és feladatáról beszél). De olyan viszonylag hosszú leíró részeket is találhatunk, ahol egy jelenség bemutatása annak működésén, egyes alkotórészein keresztül történik. A narráció e fajtáinak a változtatásával Latininek sikerül elkerülnie, hogy bizonyos részek, leírások aránytalanok legyenek, illetve sikerül túllépnie a *De planctu naturae* monológjainak egyhangúságán is.

Nemcsak formai, hanem tartalmi különbségek is vannak Alain de Lille műve és az *Il Tesoretto* között. A kozmogónia tárgyalásánál például a bemutatás sorrendje fordított. Alain de Lille értekezése az ember teremtésétől indul, több ponton megfelelteti egymásnak a mikrokozmosz és a makrokozmosz működését, végül pedig Venus és Antigamos mítoszán keresztül szemlélteti, hogy az érzéki szerelem a totális káosz állapotát idézi elő, dolgaiban nem lehet rendet találni.²³ Latininél ezzel szemben először a világ teremtését ismerjük meg, a *Természet* ugyanis minden földi dolog eredetéről mesél: szól a teremtés napjairól és azok

²³ Vö. BERISSO (2015: 15–17) erről a párhuzamról szóló elemzésével.

eseményeiről, Lucifer bukásáról, az eredendő bűnről. Végül pedig bemutatja az embert, mint a teremtés megkoronázását. A kozmogónia az emberi méltóság témájával zárul, a négy vérmérséklet és a bolygók befolyása mind-mind az emberi természetre vonatkozik (827–836).

Alain de Lille-nél a *Természet* fő feladata a mikrokozmosz és makrokozmosz közötti szimmetria és kölcsönösség fenntartása, megőrzése volt. Latini a *Természet*nek különleges feladatot szán, tudniillik hogy elsimítson minden ellentétet, harmóniát kialakítva a világ működésében, ezzel pedig tökéletes ellenpólusává válik a *Szerelem*nek (és annak mindent felforgató hatásaival).

Fontos különbség, hogy Alain de Lille kozmogóniájában két formát, míg Latini négy formát különböztet meg: a *De planctu naturae*ban az Úr megteremti a világot és benne a fajok változatosságát, ezután pedig a *Természet* gondoskodik annak folyamatos dinamikájáról és sokszínűségéről. Latininél megfigyelhetjük az Úr elméjében lévő örök tervet, majd a formátlan anyagot, azután a világ teremtését (ez hét nap alatt történik), majd a negyedik fázisban Isten megbízza a *Természetet*, hogy gondoskodjon a teremtés folytonosságáról.²⁴

A költői én magatartása is merőben újszerű: Alain de Lille költője hét kérdéssel fordul a *Természethez*, ezeknek azonban csak az a céljuk, hogy a *Természet* hosszú monológjának ismeretanyagát rendszerezék. A valódi főszereplő maga a *Természet*. Az *Il Tesorettó*ban a párbeszédes forma már valódi tartalommal van megtöltve: Latini alteregója sokkal szabadabban viselkedik, az a vágy hajtja, hogy tudását gazdagíthassa. Így míg a *De planctu naturae* költőjét mestere buzdítja a cselekvésre, addig Latini vándora maga megy oda a *Természethez*, és minden erejét összegyűjtve ő maga kérdez tőle. Ebben a Boethius által inspirált jelenetben tehát Latini Alain de Lille modelljét is meghaladja.

Szintén Alain de Lille-től származik az erények alakjának megszemélyesítése. Amikor Hümenaiosz feltűnik, őt négy erény veszi körül (*Castitas*, *Temperantia*, *Largitas* és *Humilitas*), akik tökéletes ellentpontjai a bűnök allegorikus figuráinak, amelyekről a *Természet* beszélt (ezek a

²⁴ Mindkét szövegben a teremtéstörténet kissé eltér a *Genezistől*, bár mindkettő törekszik arra, hogy koherens legyen a bibliai szöveggel: tehát Isten az egyetlen teremtő, a *Natura* pedig az ő művét koordináló vikáriusa.

megzabolázatlan szerelemből származnak: *Gulositas, Ebrietas, Avaritia, Arrogantia, Livor* és *Adulatio* - 461D). Latini átstrukturálja ezt az epizódot, a négy sarkalatos erényt a hagyományoknak megfelelően, ugyanakkor szokatlan csoportosítási módon mutatja be. A hét halálos bűn tárgyalása pedig nem is ebben a jelenetben, majd csak a *La Penetenza* epizódban tűnik föl.

Figyelmenek középpontjába *Igazságosság* követői, a négy lovagi erény megszemélyesített alakjai kerülnek, *Bőkezűség, Előzékenység, Becsületesség* és *Bátorság*, az udvari lovagi kultúra erényei, ahogyan maga Latini is kiemeli. Arra nincs a szakirodalomnak magyarázata, hogy miért ilyen felosztásban tárgyalja Latini az erényeket, ezzel kapcsolatban a *Trésor* erényekről és bűnökről szóló II. könyve sem igazít el bennünket. A *Rózsaregényben* sem találjuk ennek a csoportosítási módnak az előképét. *Bőkezűség* egyes jellemzői megfeleltethetők *Largece* alakjának, *Előzékenység* *Cortoisie*-nek, míg *Becsületesség* bizonyos elemei *Franchise*-nak. Ugyanilyen ellentmondásos a jó lovag alakja. A *Rózsaregényben* *Largece* kísérelője az artúri-mondakör lovagja, Latininek viszont valószínűleg nem ez, hanem a *De planctu naturae* *Largitas*ának tanítványa a mintája.²⁵ Úgy vélem azonban, hogy ez a fajta struktúra is Latini programját, didaktikai céljának megvalósulását hivatott alátámasztani. Bár főleg *Előzékenység* és *Becsületesség* tanításai még a lovagi hagyományokra, az udvari nevelés normáira, szabályaira emlékeztetnek, összességében ebből az epizódból már az itáliai városállamok, különösen Firenze városának új típusú etikája bontakozik ki: egy újfajta politikai berendezkedés küszöbén reális alternatívát kíván adni azoknak a felelősen gondolkodó, művelt és innovatív polgároknak, akik a városköztársaság életében, városi intézményeiben szeretnének tevékenykedni.

Fontos különbségeket találunk nemcsak az erények csoportosításában, hanem alakjuk megrajzolásában is. A *Rózsaregényben* a *Bőkezűség*²⁶ (*Largece*) úgy jelenik meg, mint aki képtelen a mértéktartásra. *Kapzsiség* (*Avarice*) nem tud olyan gyors lenni a javak szerzésében, mint amennyire *Bőkezűség* azok elköltésében, eladományozásában. Az *Il Tesoretto* *Bőke-*

²⁵ Vö. BENEDETTO (1910: 93–97).

²⁶ RAJNAVÖLGYI (2008) magyar fordításában *Nagylelkűség*, de a kontextus miatt talán célszerűbb itt *Bőkezűség*ként hivatkozni rá.

zűsége ellenben rögtön azzal kezdi mondanivalóját, hogy a mértékletesség szükségességét hangsúlyozza, és praktikus tanácsokat is megfogalmaz arra vonatkozóan, hogyan kell észszerűen bánni a pénzzel és költeni azt. Sőt, szerinte az téves út, ha a szerelmes ajándékok útján mutatja ki vonzalmát a szeretett nő felé. *Előzékenység* útmutatásai, ahogyan a *Rózsaregényben* is, a beszéd, az ékesszólás művészetének fontosságát hangsúlyozzák, és egyben szabályokat is adnak arra vonatkozóan, hogyan tegyünk jó benyomást a társadalmi kapcsolatainkban. Mivel *Előzékenység* szavai a baráti kört a szerelmi szolgálat fölé helyezik, itt ismét egy új interpretációs móddal találkozunk. Nem nehéz felismerni, hogy Latini, eltávolodva a *Rózsaregényben* megfogalmazott udvari szerelem ideáljától, egy új típusú köteléket magasztal fel: a hűséget, amely a polgárt városához fűzi. Ez az irányváltás mutatkozik meg *Becsületesség* és *Bátorság* megszemélyesítésében is. *Becsületesség* praktikus tanácsokat ad, hogyan kell kötelezettségeinket teljesítenünk másokkal szemben, míg *Bátorság* szavai arra irányulnak, hogyan kell egy józan, megfontolt, előrelátó embernek becsületesen elérnie céljait. Néha bölcsebb elhallgatni az igazságot, vagy nem megtartani egy ígéretet, ha ebből nagyobb baj származik – olvassuk –, de mindezt felülírja, ha a város érdekeiről van szó, ebben az esetben mindig egyenesnek kell lenni. A város dolgai egy magasabb rendű erkölcsi törvény alá tartoznak, amely megköveteli az egyéntől, hogy fenntartások nélkül álljon a városköztársaság rendelkezésére. A várossal szembeni kötelezettségek idealizálása ezzel túllép a lovagi kultúra kérdéskörén.

Az udvari szerelem ethoszától való elszakadás az *Il Tesoretto* harmadik részére koncentrálódik. A *Szerelem* birodalmában tett utazás ellentéte a *Rózsaregényben* olvasottaknak. Természetesen van egy általános allegorikus séma, amely mindkét műnek az alapja (a vándorút májusban kezdődik, a *Szerelem istenének* alakja, a szerelem hatásainak leírása, az utazófőszereplő érintettsége stb.). Ám a *Rózsaregény Gyönyör (Deduis)* alakja nem feleltethető meg *Piacere* alakjának, nem is ugyanazt a funkciót tölti be. Megfosztva a mitológiai elemektől kapja a *Piacere* nevet, habár az emberek félelemből a *Szerelem istenének* hívják. A *Piacere*, azaz a *Szerelem istene* így több előképet, több figurát egyesít magában.²⁷ Ez látszólag azért

²⁷ Vö. BARTOLI (1880: 233–238) ezzel kapcsolatos elemzésével.

is ellentmondás, mert így az *Amore / Fino Amore (Szerelem)* elnevezés egyszerre vonatkozik a *Szerelem istenére* és az őt kísérő négy nemes hölgy egyikére is. A szerelem ebben az epizódban elveszíti azt a funkcióját, amely a francia lovagi hagyomány nevelésében hozzá kapcsolódott.²⁸ Latini költeményében a kiemelt szerepet az *Igazságosságnak* és az őt kísérő négy lovagi erénynek szánja²⁹, ez adja a kulcsát az utazó-főszereplő furcsa viselkedésének, amelyet a *Szerelem* birodalmában tanúsít. A szerelem pozíciójának ez a fajta „leértékelődése” főleg *Előzékenység* tanításaiban nyer értelmet.

További különbség, hogy míg de Lorris költeménye az öt arany nyíl metaforáját a hagyományos formában használja, hiszen ezek szimbolizálják a vágyott hölgy erényeit (*Szépség, Jámborság, Nyíltszívűség, Nyájasság és Jó Modor*); addig Latini a *Szerelem istenét* bemutatva utal ezekre a nyilakra, de aztán ezek a Cupidót kísérő négy nemes hölgy alakjában manifesztálódnak. Ők személyesítik meg a szerelem négy fázisát. *Félelem, Vágy, tiszta Szerelem* és *Remény* neveiből már látható az a fontos különbség, hogy Guillaume de Lorris-val ellentétben, aki művében a szerelem tárgyából indult ki, a szeretett hölgy hagyományosnak tekintett erényeiből, addig Latini leírása azokból a különböző lelkiállapotokból bontakozik ki, amelyek a szerelem hatalmába került embernek a sajátjai. A szerelem tárgyalása tehát elszakad az udvari szerelem ideáljától.

Igazán figyelemreméltó az *Il Tesoretto*ban a *Szerelem istenének*, azaz Cupidónak az ábrázolása, ugyanis vak istenként jelenik meg. Ez azért is meglepő, mert az irodalmi hagyományban ez az elem eddig nem bukkant fel: bár már az antik művekben is találhatóak leírások vak szerelmesekről, de ez az attribútum nem Cupidóhoz tartozott. Talán Itáliában Latini volt az egyik első szerző, aki vaksággal sújtotta a *Szerelem istenét*.³⁰ Az bizonyos, hogy ezzel is újra szembehelyezkedik az udvari szerelem ethoszával. Míg a *Rózsaregény* ifjúja tudatosan, magától választja ki a legszebb rózsabimbót (szíve hölgyének szimbólumát)³¹, addig az *Il Tesoretto*ban a

²⁸ Erre a felismerésre jut ROSSI (2007: 163–171) is.

²⁹ Ezzel kapcsolatban lásd BRIGUGLIA (2018: 180–181) tanulmányának bizonyos elemeit.

³⁰ Vö. SEGRE (1959: 132), valamint 19. jegyz.

³¹ A szerelmet majd *Szerelemisten* nyilai - a szemén át a szívébe fúródó nyílveszők - ébresztik fel benne. Vö. RAJNAVÖLGYI (2009: 44–45).

vak *Szerelem* véletlenszerűen választja ki áldozatát. Az utazó-főszereplő elmenekül a *Szerelem istene* elől, az ő tudatos döntése az, hogy elhagyja a *Szerelem* birodalmát.

Forrásai kiválasztásában, elrendezésében és átértelmezésében tehát Latini tudatos szerzői viselkedése mutatkozik meg. Az allegorikus „én”-nek az a sorsa, hogy menjen előre, lásson, tapasztaljon, tudást szerezzen. Kezdetben a kíváncsiság hajtja, azonban később az új ismeretek elsajátításának a vágya állandósul benne, ez pedig új viselkedésmódra is ösztönzi. Így válik az utazás egy folyamatos kereséssé. Ez a vágy űzi-hajtja a főszereplőt egyik helyről a másikra, egyik szituációból a másikba. Az allegorikus utazás különböző állomásai közötti kapcsolódási pont maga az utazó figurája, azaz allegorikus „én” új szerepkörben: menni, látni, tapasztalni, s ezeken keresztül gyakorlati jellegű tudást, újfajta etikát közvetíteni az olvasó felé.

Források

- Boethius, *A filozófia vigasztalása*, HEGYI Gy. ford., Budapest, 1970.
 Boethius, *De consolazione philosophiae*, H. F. STEWART ed., London–Cambridge MA, 1918.
 GIULIANI 2014 G. GIULIANI (a cura di), Alano di Lilla: *De planctu naturae – Il lamento della natura*, Roma, 2014.

Felhasznált irodalom

- BARTOLI 1880 A. BARTOLI, *I primi due secoli della letteratura italiana*, Milano, 1880.
 BENEDETTO 1910 L. F. BENEDETTO, *Il Roman de la Rose e la letteratura italiana*, Halle, 1910.
 BERISSO 2015 M. BERISSO, *Tre annotazioni al Tesoretto*, *Filologia Italiana*, 11 (2015), 15–40.
 BOLTON HOLLOWAY 1981 J. BOLTON HOLLOWAY (trad.), *Brunetto Latini: Il Tesoretto (The Little Treasure). Testo critico*, New York, 1981.
 BOLTON HOLLOWAY 1986 J. BOLTON HOLLOWAY, *Brunetto Latini. An analytic bibliography*, London, 1986.
 BOLTON HOLLOWAY 1993 J. BOLTON HOLLOWAY, *Twice-Told Tales. Brunetto Latino and Dante Alighieri*, New York, 1993.
 BRIGUGLIA 2018 G. BRIGUGLIA, „Io, Brunetto Latini”. *Considerazioni su cultura e identità politica di Brunetto Latini e il Tesoretto*, *Philosophical Readings* X. 3. (2018), 176–185.

- CARMODY 1948 F. J. CARMODY, *Li livres dou Tresor de Brunetto Latini*, Berkeley, 1948.
- CICCUTO 1985 M. CICCUTO (trad.), *Brunetto Latini: Il Tesoretto*, Rizzoli, Milano, 1985.
- COSTA 1987 E. COSTA, *Il Tesoretto di Brunetto Latini e la tradizione allegorica medievale*, in: M. Picone (a cura di), *Dante e le forme dell'allegoresi*, Ravenna, 1987, 44–58.
- CURTIUS 1992 E. R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, in: R. Antonelli (a cura di), *La nuova Italia*, Firenze, 1992.
- JAUSS 1989 H. R. JAUSS, *Brunetto Latini, poeta allegorico*, in: *Alterità e modernità della letteratura medievale*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, 135–174.
- LIBRANDI 2012 R. LIBRANDI, *La didattica fondante di Brunetto Latini: una lettura del Tesoretto*, *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes, Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 23 (2012), 155–172.
- PANOFSKY 1972 E. PANOFSKY, *Blind Cupid*, in: *Studies in Iconology*, Boulder, 1972, 95–128.
- RAJNAVÖLGYI 2008 RAJNAVÖLGYI G. (ford.), *Guillaume de Lorris – Jean de Meun: Rózsaregény*, Budapest, 2008.
- RAJNAVÖLGYI 2009 RAJNAVÖLGYI G., *Rózsaregény – A fordító olvasata*, *Műhely*, 2009/4 (2009), 44–54.
- ROSSI 2007 L. ROSSI, *La tradizione allegorica dall'opera di Alan de Lille al Tesoretto, al Roman de la Rose. Modelli e antimodelli della Commedia di Dante*, *Lecture Classensi*, 37 (2007), 163–171.
- ROSSI 2008 L. ROSSI, *Messer Burnetto e la „Rose“*, in: I. M. Scariati (a cura di), *A scuola con Ser Brunetto. Indagini sulla ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento*, Firenze, 2008, 119–145.
- SEGRE 1959 C. SEGRE, *La prosa del Duecento*, Milano-Napoli, 1959.

The sources of *Il Tesoretto*

Brunetto Latini, the old Florentine intellectual is the author and at the same time the narrator-protagonist of his opera: Il Tesoretto is a didactic-allegorical poem written in vernacular. In my study, I focus on the main sources of Brunetto Latini. The poem echoes Alain de Lille's De planctu naturae, Boethius' Consolatione philosophiae, and Guillaume de Lorris' Roman de la Rose. At first, I examine these authors and their texts: how do they appear in the allegorical vision? Then, I concentrate on the arrangement of this material in Il Tesoretto, which is carefully selected and well-planned by Latini, trying to identify these analogies and transmutations in the text and to describe them according to the author's intention and context.

Keywords: Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, didactic-allegorical poem, vernacular, Latin sources

DRASKÓCZY ESZTER

Eszkatológia és túlvilág-ábrázolás a Dante előtti népnyelvű irodalomban: a pokol Giacomino da Verona és a Bonvesin de la Riva szerint

Jelen cikk a dantei Komédiát megelőző, észak-olasz pokolleírásokat veszi számba, ezeket egyrészt a látomásirodalom hagyományába helyezve, és a vándormotívumok útját itt-ott kirajzolja; másrészt pedig összevetve a dantei megoldásokkal, és kimutatva néhány, a szakirodalomban korábban nem említett párhuzamot is. Bonvesin de la Riva bűn-büntetés párhuzamait részletesen vizsgálom, amelyek többsége a contrapasso törvénye alapján kapcsolódik össze, következetesebben, mint a korábbi látomásirodalmi hagyományban, ezzel előlegezve a dantei rendszert. Egyértelművé teszem, hogy a dantei ellenbüntetésekben milyen, már a legfontosabb népnyelvű előfutárunknál szereplő elemeket találunk.¹

Kulcsszavak: Dante, Bonvesin de la Riva, Giacomino da Verona, eszkatológia, túlvilág-ábrázolás, pokol, bűnök, pokolbeli büntetések

Dante túlvilági utazásának a nyugat-európai irodalomban két fő forráscsoportban található előzménye: a mitikus alászállásokat feldolgozó antik irodalmi és a (főként) középkori, vallásos, erkölcsjavító szándékú szövegekben. Dante megnevezi e két csoport legfontosabb példáit (*Pk* 2, 32), és a *Komédia* egészét átszövi a vergiliusi *Aeneis* és a bibliai gyökerű, de önálló műfajjá és hagyománnyá váló látomásirodalom szövegeinek, toposzainak jelenléte. A latin nyelvű vizionárius irodalom a 12. századi fénykora után kiüresedett: a dantei *Komédia* előtti évszázadban nem születnek új, a túlviláglátás közvetlen élményéről beszámoló szövegek.

¹ A publikáció az MTA-SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatásával jelent meg.

Azonban az eszkatológiai érdeklődés, valamint a parainetikus igény egyaránt alapvetően meghatározta a korszak gondolkodását: mindez megnyilvánul a prédikációkban, és az azokhoz sok szempontból közel álló, de verses formát választó alkotásokban, amelyek a 13. századi Észak-Itáliában terjedtek el.

Ennek a tanulmánynak az a célja, hogy számba vegye az „északi didaktikus költők”² néven csoportosított szerzők túlvilágleírásait, amelyek a dantei *Komédia* közvetlen előzményei, és (Ugucione da Lodi *Könyvének* érintése után) megvizsgálja röviden Giacomino da Verona, részletelesen pedig Bonvesin de la Riva³ műveiben azokat az elemeket, amelyek párhuzamba állíthatóak a *Komédia* egyes részleteivel. Habár e hasonlóságok gyakran csupán a közös kulturális szubsztrátum eredményei, mégis, a *Komédia* forrásait és az alászállás vándormotívumait kutatva ez az összevetés szükségszerű és megkerülhetetlen.

I. „A nép alapvető nézetei” Ugucione da Lodi *Könyvében*

Az északi, népnyelvű, utolsó ítélettel és túlvilággal foglalkozó szerzők, elsősorban Giacomino da Verona számára kiindulópontot jelentenek Ugucione da Lodi eszkatológiai témájú és oktató célzatú szövegei, amelyek a 13. századi észak-itáliai vallásos elképzeléseket öntik a francia epikus költemények formájába.⁴

Ugucionéről nincsenek biztos adataink, a filológiai vizsgálatok alapján jelenleg a szerzőt a cremonai nemes „da Lodi” családhoz tartozónak tekintik,⁵ és a művei keletkezését a 13. század első felére datálják. A *Libro (Könyv)*⁶ címen ismert 702 soros költeményt 1921-ig⁷ egy műnek tekintették az *Istoriával (Történet)*, amely a szöveget átörökítő egyetlen, a

² CONTINI (1960, II: 560–583).

³ DOMOKOS (2008) érvelése szerint helyesebb lenne a Bonvesin dra Riva alak használna.

⁴ CONTINI (1960, II: 597).

⁵ GRAGNOLATI (2005: 2): a tanulmány jegyzeteiben alapos szakirodalmi összefoglaló olvasható.

⁶ A *Libro (Könyv)* cím a berlini Staatsbibliothekben őrzött Hamilton 390 kódex *incipitjéből* ismert: „Questo è lo començamento delo libro de Uguçon da Laodho”. A kódexről lásd: BROGGINI (1956: 8–12).

⁷ LEVI (1921).

berlini Staatsbibliothekben őrzött Hamilton 390 (korábban Saibante) kódexben követi.⁸

Uguccone költeményeit, éppúgy ahogy a prédikációkat, áthatja a nevelő szándékú félelemkeltés:⁹ a földi életet különösen sivárnak festik le, a test gyöngeségét és a halál elkerülhetetlenségét¹⁰ hangsúlyozzák. Míg a *Könyv* középpontjában az evilági tevékenységeink fölöslegessége, a halál és a test lebomlása áll, a *Történet* elsősorban az utolsó ítéletre és az idők végére koncentrál. A latin nyelvű látomásos hagyományhoz hasonlóan – szemben a teológusok tanításaival és az Egyház hivatalos dogmaival – Uguccone szövegei is szélesebb közönséget céloztak meg, és a népi kultúrát, a korabeli, általános elképzeléseket jelenítik meg.¹¹

A lelkek túlvilági sorsát Uguccone nem részletezi, mindössze a *Könyv* 474–485. sora villantja fel a pokoli büntetést: a tűz és jég kettős kínzása vár az elkárhozottakra.

Akarod hallani, hogyan vezetik el a lelket?
 Akik elviszik, a szénél feketébbek;
 a pokol rettentő kínjai közé vetik,
 abba a szörnyű tűzbe, amelynek olyan erős a lángja,
 hogyha valaki az egész tengert belézúdítaná,
 [a lélek] akkor is úgy égne benne, mint az olvadt viasz.
 Mikor [a lelket] a tűz így emésztette, pirította és égette,
 olyan hideg és jeges vízbe hajítják,
 amelybe, ha a világ legnagyobb hegyét e pokoli tűz égetné,
 és valami ügyeskedéssel vagy fortéllyal beledobnák [e vízbe],
 azon nyomban teljesen megfagyna.¹²

⁸ Még két verset tulajdonítanak Uguccone da Lodinak: a *Contemplazione della morte* ('Elmélkedés a halálról') címűt és egy töredéket a test és lélek vitájáról (*Contrasto*).

⁹ DELUMEAU (1990: 9–34; 343).

¹⁰ A halálról szóló részek egyik legfontosabb forrása Froidmont-i Helinant: *Vers de la Mort* című, 12. század végén keletkezett műve.

¹¹ GRAGNOLATI (2005: 14).

¹² A cikkben szereplő szövegrészleteket – ha ezt másként nem jelölöm – a saját fordításomban közlöm (D. E.). Uguccone da Lodi eredeti szövegeit CONTINI (1960, II: 597–624) kiadásából fordítom.

A tűz és jég együttes jelenléte – a *Hénok könyveitől* és a *Szent Pál apostol látomásától* kezdve – a legtöbb középkori pokolleírás toposza. A dantei Charón is ezzel az ellentéppárral írja le a poklot, ahová szállítja a bűnös lelkeket: „Jövök, hogy a túlpartra vigyelek, / örök sötétbe, forróságba, fagyba.”¹³ Ugucione kárhozottainak büntetése pontosan követi a Drikthelm látomásának¹⁴ (8. század) és a *Tundalus látomásának* (12. század közepe) egy-egy epizódját. Drikthelm tanúbizonysága szerint a tisztulók, akik haláluk órájáig halogatták a bűnbánatot, először hideg szélviharban, hófúvásban, jégesőben kínlódnak, majd átkerülnek a tűzbe. Tundalus elbeszélése alapján ez a gyilkosok és a cselvetők lelkeit sújtja a pokolban:

Az út egyik oldalán (...) kénbűzös, sötét tűz égett, a másikon pedig jéges hó és rettenetes, jégesőt hordó szél. (...) A hóhérok (...) tüzes vasvillákkal és tűhegyes háromágú szigonyokkal bele-beledöftek a lelkekbe, akik a hegy másik oldalára próbáltak menekülni, és a büntetés helyszínére vonszolták őket. Amikor a szerencsétlenek már hosszasan szenvedtek a kénköves tűzben elmerülve, az előbb említett eszközöket beléjük vágva lökdösték őket a jégesőbe, majd ugyanígy vetették át őket a hóból a tűz lángjai közé.¹⁵

Tundalusnál a tűzben viaszként olvadó kárhozottak eleme is megtalálható, valószínűvé téve, hogy Ugucione forrása ennél a jelenetnél a *Tundalus látomása* lehetett:

Ezen a vaslapon ugyanis lelkek tömege ereszkedett le, és ott úgy égtek, mint ahogy a száraz fadarabok a kemencében, amíg teljesen szét nem olvadtak. Még ennél is borzalmasabb volt, hogy úgy csöpögtek át a vaslapon, ahogy a rongyon átszúrt viasz, és a tűz még nagyobb lánggal égett tőlük, hogy még jobban kínozza a bűnösöket.¹⁶

¹³ Pk. 3, 86–87. A *Pokolból magyarul* – ahol másként nem jelölöm – a frissen megjelent kommentárunkból (KELEMEN J. (szerk.), *Dante Alighieri: Komédia I. Pokol. Kommentár*), míg a *Purgatóriumból* és a *Paradicsomból* NÁDASDY Ádám fordításában idézek.

¹⁴ Beda Venerabilis: *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V. 12. XII. fej. COLGRAVE-MYNOORS eds. 488–491.

¹⁵ V. fej. Magyarul: DRASKÓCZY E. ford., *Tundalus látomása*, kézirat.

¹⁶ IV. fej. *A gyilkosok első büntetése*.

Dante tolvajainak sorsában pedig, akik közül ketten a kígyóméreg hatása alatt forró viaszként olvadnak egybe („mintha forró viaszból / lettek volna”),¹⁷ Ugucione pokla is felrémlik, ahol olyan szörnyű a tűz, „hogya valaki az egész tengert belézúdítaná, / [a lélek] akkor is úgy égne benne, mint az olvadt viasz”.¹⁸

II. Giacomino da Verona diptichonja a túlvilágról

Giacomino da Veronáról, aki veronai nyelvjárásban alkotott a 13. század közepén, és két rövid költeményt szentelt a túlvilágnak – a pokoli Babilonnak (*De Babilonia civitate*, 1230 k.) és a mennyei Jeruzsálemnek (*De Ierusalem celesti*, 1265 k.) –, mindössze annyit vélünk tudni, amennyit maga elárul a *Babilon* 335. sorában, azaz hogy az ‘Orden de Minori’, vagyis a ferences rend tagja volt.¹⁹ Giacomino da Veronának tulajdonítják a *Della caducità della vita umana*²⁰ (‘Az emberi élet esendőségéről’) című költeményt is, amely a *contemptus mundi* (‘a világ megvetése’) közép-korban rendkívül elterjedt tanának hatását mutatja, a test romlékonyságát, az emberi lét hitványságát, és a halál bizonyosságán túl a földi sors kiszámíthatatlanságát hangsúlyozva:

Egyetlen napra sem lelsz tökéletes békét:
ma még egészséges vagy, de holnap már fejed fáj;
pocsék láz kényszerít az ágyba,
így vár téged napról napra a halál.²¹

A mű egyik fő motívuma a „váratlan és azonnali halál”²² miatt gerjesztett félelem, a másik a szerencsétlen ember evilági sérülékeny egészségének²³ és a holttest visszataszító bomlásának érzékletes leírása: „Te szegény

¹⁷ Pk. 25, 61–62.

¹⁸ Libro 474–479.

¹⁹ A *De Ierusalem* 114–150 és 161–164 sorai a polifonikus zene ismeretéről árulkodnak, ami alapján a szöveg angol kiadója, E. I. MAY (1930) arra a következtet, hogy Giacomino karmester lehetett a rendben.

²⁰ CONTINI (1960, II: 653 skk).

²¹ *Cad.* 137–140.

²² *Cad.* 196.

²³ Pl. *Cad.* 4.

ember, magad maradsz a sírban; / míg a férgek eszik a húsdot és minden erődöt.”²⁴ Azonban a léleknek még nehezebb sorsa lehet:

Ebben a játszmában micsoda bajos sors vár rád,
 ha nem követed Isten helyes ösvényét:
 jön az ördög, s így szól hozzád: „Sakk”,
 védekezni sem tudsz, máris matt.
 Késlekedés nélkül elvezet téged,
 a nyakadra tekert nagy láncsal,
 majd pokoli kínra vet,
 amely nyomorúsággal és minden fájdalommal teli.²⁵

Az *emberi élet esendőségéről* nem bontja ki a pokol képét, ahogy a befejező sorok is csak az Isten barátainak járó paradicsomi koszorút említik, és nem részletezik a jókra váró egyéb jutalmakat: ezeket a témákat járja körül a két túlvilági költemény diptichonja. Giacomino da Verona alapvető forrásai a János jelenései, a ferences irodalom, főként Páduai Szent Antal prédikációi, valamint számos stilisztikai hasonlóság mutatható ki Ugucione da Lodi, Bonvesin de la Riva műveivel.²⁶

A *De Ierusalem celesti et de pulchritudine eius et beatitudine et gaudia sanctorum* (A mennyei Jeruzsálemről, szépségéről és a szentek boldogságáról és örömről)²⁷ 280 alexandrinus sorban (amelyek egyrímű, négysoros strófákra tagolódnak) írja le a paradicsom gyönyörűségeit: egy fallal körülvett és kertekkel teli, négyszögletű várost,²⁸ amely gyöngyökkel, kristályokkal és nemesfémekkel van kirakva.²⁹ Az ábrázolás forrása János jelenései,³⁰ amire Giacomino is felhívja a figyelmet.³¹ A város minden oldalán három hatalmas, gyöngyökkel ékesített kapu áll (pontosan, ahogy János jelenéseiben),³² és egy karddal felfegyverzett kerub őrzi a bejáratot

²⁴ *Cad.* 297–8.

²⁵ *Cad.* 309–317.

²⁶ CONTINI (1960: 40), MAY (1930) alapján.

²⁷ A továbbiakban *Jeruzsálem*ként hivatkozom a műre.

²⁸ *Ier.* 42.

²⁹ *Ier.* 38–39.

³⁰ *Jel* 21, 16–20.

³¹ *Ier.* 29–32.

³² *Jel* 21, 13, 21.

a böglyöktől, legyekről és kígyóktól.³³ A paradicsomi vizek a több mint ezer éve sírban fekvő testeket is képesek megfiatalítani; itt található az örök élet forrása: aki ebből iszik, halhatatlanná lesz, és nem érez többé szomjúságot.³⁴ Habjai tisztábbak és ragyogóbbak a fénylő napnál; gyöngyöket, tiszta aranyat, ezüstöt és drágaköveket hordoznak, az ég csillagaihoz hasonlókat.

A földi test nyomorúságos állapotával és sérülékenységgel szemben – amelyet Giacomino *Az emberi élet esendőségében* részletezett – a Jeruzsálemben megjelenített égi testek a feltámadás után négy alapvető tulajdonsággal rendelkeznek, a 12. század végi skolasztikus tanoknak³⁵ megfelelően. Ezek az *impassibilitas* ('képtelenség a szenvedésre'), *claritas* ('ragyogó szépség' értelemben), *subtilitas* ('könnyűség'), *agilitas* ('mozgékonyosság'), ami lehetővé teszi, hogy az égben a boldogok teste fénysebességgel mozogjon.³⁶

A Jeruzsálem a fény és ragyogás diadalmeneteként igyekszik bemutatni a szent helyet, ám ehhez földi anyagok és párhuzamok tárát használja fel.³⁷ Így a szellemi fény birodalma helyett inkább egy érzékekkel felfogható gyönyörűségek helyszíne rajzolódik ki a műből: a madárdal,³⁸ valamint Istent és Máriát dicsőítő boldogok kórusa gyönyörködteti a fület; a szemet a színek és a ragyogás; az orrot a Krisztus szájából terjedő „ámbra, pézsmá, balzsam és menta”-illat;³⁹ a száját pedig a „méznél édesebb” gyümölcsök íze,⁴⁰ amelyek minden betegséget meggyógyítanának.

A Krisztust, Istent és Máriát zsoltárokkal, liturgikus énekekkel dicsőítő boldogok karának leírása ugyanazokat az elemeket vonultatja fel, amelyekből Dante is építkezik, ám Giacomino művében nyoma sincs a dantei költőiségnek:

³³ *Ier.* 50–54.

³⁴ *Ier.* 87–88.

³⁵ Ld. BYNUM (1995: 131–132, 335–337).

³⁶ GRAGNOLATI (2005: 25, 193).

³⁷ RAGNI (1970: 146).

³⁸ *Ier.* 113. skk.

³⁹ *Ier.* 178–180

⁴⁰ *Ier.* 104.

Ott vannak az ősatyák és a szent próféták,
 akik mindenkor Őelőtte állnak, égszínkék,
 zöld, azúrkék és fehér selyembe öltözve,
 zsoltárral és dallal dicsőítve Őt.

[...]

A boldogok oly nagyon vigadoznak
 énekelve és dicsérve, ahogy mondtam az imént,
 hogy úgy tűnik, mintha az ég minden részéből
 szólnának a hangszerek és az énekszó.

Mert ajkuk egyetlen pillanatra sem pihen
 a Szentháromság, az igazi fenség dicséretében,
 mindnyájan énekelik fennhangon:
 „Sanctus, Sanctus, Sanctus”, sugározva a nagy örömtől.⁴¹

A 156. sor „Sanctus, Sanctus, Sanctus” („Szent vagy, szent vagy, szent vagy...”) éneke bibliai eredetű: az Úr trónja melletti szeráfok énekelik,⁴² és János jelenéseiben e szavakat az evangélistákat jelképező négy élőlény mondja „éjjel-nappal pihenés nélkül”,⁴³ és keresztény liturgiai tétel, a szentmise állandó részévé vált. Ugyanígy, Dante *Paradicsomában* az Állócsillag-Égboltban zeng majd ez az „édességes ének”, amelyet Beatrice is az angyalok karával énekel.⁴⁴

Több tematikai párhuzam mutatható ki a dantei *Pokol* és Giacomino diptichonjának másik, 366 soros része között, amely a *De Babilonia civitate infernali et eius turpitudine et quantis penis peccatorum puniantur incessanter* (Babilonról, a pokoli városról, a csúfságáról és arról, hogy a bűnösök örökösen mekkora büntetésekkel bűnhődnek)⁴⁵ címet viseli. A költemény célját az első strófa jelöli ki:

Krisztus, a dicsfény urának és királyának dicsőségére,
 és az emberek fegyelmezésére mesélem ezt a történetet:

⁴¹ *Ier.* 125–156.

⁴² *Iz* 6: 3.

⁴³ *Jel* 4: 8.

⁴⁴ *Pd.* 26, 67–69.

⁴⁵ A továbbiakban *Babilonként* hivatkozom a műre.

amely gyakran, ha valaki jól az eszébe vési,
győzelemre segíti őt a hamis ellenséggel szemben.

Babilon mint az égi Jeruzsálem pontos ellenpontja jelenik meg, ahogy e két város János jelenései, majd Ágoston *Isten városáról* című művének nyomán a keresztény hagyomány szimbólumaiként rögzült. Míg az égi Jeruzsálem, a Bárány „felékesített menyasszonya”,⁴⁶ és Ágoston definíciója alapján egy 7-8. századi himnusz szerint „Jeruzsálem boldog város, / neve: béke-látomás”,⁴⁷ addig a nagy Babilon éppen az ellentéte: a vadállat és a parázna nő városa.⁴⁸ Egy 12. századi, Garnier de Rochefortnak tulajdonított mű, az *Allegoriae in Sacram Scripturam*⁴⁹ részletesen kifejti a két város szimbolikus tartalmát: Babilon allegorikusan értelmezve az evilág; tropologikus vagyis morális szinten a húst jelenti, anagogikus értelemben véve pedig a pokol. Jeruzsálem allegorikusan az Egyház, Krisztus jelenlétével megszentelve; morális értelmezésben a lélek; anagogikusan pedig az égi haza.

Giacomino Babilonja, a „gonosz város”⁵⁰ és Dante pokla – elsősorban Dis városának leírása,⁵¹ néhány általános jegy,⁵² és a nyolcadik kör ötödik bugyrának epizódja⁵³ – között számos párhuzam vonható.⁵⁴ Mindkét várost vasszerű fal veszi körül: Babiloné négyféle fémből, köztük vasból, kétféle acélból és bronzból készült, a dantei Dis városáé pedig mintha vasból lenne;⁵⁵ a városkapuk felett pedig torony magasodik.⁵⁶

Babilonról először azt tudjuk meg, hogy magas és vastag falak veszik körül, és hogy aki egyszer bement, nehezen fog kijutni:

⁴⁶ Jel. 21,1.

⁴⁷ „Urbs beata Jerusalem dicta pacis visio” himnusz a templomszentelés officiumában. Az égi Jeruzsálem témájáról lásd: KONRAD (1965: 523–540).

⁴⁸ Jel. 17–19.

⁴⁹ PL 112, 872; 966. Idézi: DAVIS (1989: 268).

⁵⁰ *Bab.* 22.

⁵¹ *Pk.* 8–9. ének.

⁵² *Pk.* 3. ének.

⁵³ *Pk.* 21–22. ének.

⁵⁴ Lásd: JAKAB (2006: 163–164); NAGY (2013: 106–107).

⁵⁵ *Bab.* 41 és *Pk.* 8, 78.

⁵⁶ *Bab.* 49 vö. *Pk.* 9, 36.

Nagy és magas, hosszú és mély a város,
tele minden rosszal és mindenféle nyomorúsággal:
és a szentek mind azt állítják nagy biztossággal,
hogy aki oda belép, a kijáráshoz már nem siethet.⁵⁷

A kaput négy kegyetlen alak őrzi, köztük Mohamed és Trifon, feltehetőleg Trivagante, a keresztények szerint a muszlimok imádta isten, aki Uguccione poklában is központi helyet foglal el.⁵⁸ Dis város bejáratánál pedig a fúriák és Medúza őrködnek.⁵⁹ A *Komédia* e ponton felfedi egyik fő forrását, a pokoli város toposzának első irodalmi megjelenítését, a vergiliusi Tartarust, amely – mint ahogy nyomán a dantei Dis – folyóval körülvett, tornyos város, és fúriák őrzik.⁶⁰

Babilon királya Lucifer, ahogy a dantei pokolban is ő lesz a „fájdalmas birodalom császára”:⁶¹

Ennek az országnak a királya Lucifer, a gonosz
angyal, aki így szólt: „Az égbe helyezem majd trónomat,
és a magasságos Úristenhez leszek hasonló”,
ezért zuhant le az égből, minden követőjével.⁶²

A patrisztikai hagyományt követve Giacomínónál tehát éppúgy, ahogy Danténál, a gőg (bűn) és a mélységbe zuhanás (büntetés) izajási motívumai jellemzik elsősorban a pokol urát („Hogyan zuhantál le az égből, Lucifer?”);⁶³ „»Felmegyek a magas felhők fölé, hasonló leszek a Magasságbelihez«. »De az alvilágba szállsz alá, a verem legmélyére!«”.⁶⁴ Dante művében Lucifer lezuhanását a purgatóriumi gőgösök épülésére szolgáló, padlóba vésett műalkotás jeleníti meg: „mint tüzes mennykő zuhan le az égből”,⁶⁵ és a paradicsomi világban sem feledkezhetünk meg a bu-

⁵⁷ *Bab.* 29–32.

⁵⁸ *Bab.* 45–47 vö. *Libro*, 687.

⁵⁹ *Pk.* 9, 35–38; 52–53.

⁶⁰ Verg. *A.* 6, 569–574.

⁶¹ *Pk.* 34, 28. Eredeti: „lo ’mperador del doloroso regno” vö. *Bab.* 25: „Lo re de questa terra”.

⁶² *Bab.* 25–28.

⁶³ *Iz* 14, 12.

⁶⁴ *Iz* 14, 14–15.

⁶⁵ *Pg.* 12, 26.

kásról és bukásának okáról,⁶⁶ felerősítve ezzel az ellentétes birodalmak szimmetriáját, amely Giacomino világában a legfontosabb rendezőelv-ként működik.

A pokoli kút bűzös levegőt áraszt,⁶⁷ gyíkok, kígyók, viperák, baziliskuszok, varangyok és sárkányok népesítik be,⁶⁸ jajszó és gyalázkodás hallatszik mindenfelől:

Átkozott legyen az óra, az éjjel, a nap és a pillanat,
amikor anyám apámmal megesküdt, /
és még az is, aki a keresztelőmedencéből kiemelt,
és nem fojtott bele, amilyen ember lett belőlem.⁶⁹

Ugyanez a toposz megjelenik Cecco Angiolierinél,⁷⁰ a dantei *Pokolban*: „Átkozták Istent és felmenőiket, / az emberi fajt, a helyet, az időt és a magot, / elvetését és születésüket”.⁷¹ A négysoros strófa felütése pedig – a *Filostrato* nyomán⁷² – ellentétére fordítva visszhangzik majd a *Daloskönyvben*:

A nap, a hó, az évszak, áldva légyen,
s az évet, órát, pillanatot áldom
s a szép tájat, ahol elért sugárzón
szép szeme, és rabul ejtett egészen.⁷³

Giacomino még a *Jeruzsálem* elején kijelenti, hogy művét nem a tudósoknak szánja, akik dialektikus szőrszálhasogatással alázzák meg az

⁶⁶ *Pd.* 29, 55–57: „A bukást az okozta átkozott / gőgjével, akit láttál odalent / a világ összes súlyától lenyomva.”; *Pd.* 19, 46–48: „Példa erre az első büszke lény, / a teremtmények dísz: nem akarta / kérni a fényt, s lehullt éretlenül.”; *Pd.* 27, 26–27 „melynek a Romlott, / ki innen zuhant le, roppant örül”.

⁶⁷ *Bab.* 85, 92.

⁶⁸ *Bab.* 93–94

⁶⁹ *Bab.* 245–248.

⁷⁰ „Maladetta sie l’or’ e ’l punt’ e ’l giorno / e la semana e ’l mese e tutto l’anno, / che la mia donna mi fece uno ’nganno, / il qual m’ha tolt’ al cuor ogni soggiorno” (*Rime*, LI)

⁷¹ *Pk.* 3, 103–105. Ford. TÓTH (2019).

⁷² Giovanni Boccaccio, *Filostrato*, 274.

⁷³ Weöres Sándor fordítása, in: *Francesco Petrarca daloskönyve*, 1988, 60.

egyszerű beszédet.⁷⁴ A népnyelvet, a *Komédia* választott nyelvét („beszédmódját”) a *Paradicsom* Can Grande della Scalához címzett ajánlólevelében Dante is *humilisnek*, „alázatosnak és szerénynek” nevezi, „amelyen még az asszonyok is megértik egymást”.⁷⁵ Ám Giacomino tartalmi és nyelvi-stilisztikai szempontokból egyaránt teljesen más szinten valóítja meg költeményét, amelyet nem tart eredetinek. A *Babilon* utolsó előtti versszakában önmagát szerényen mint a „szöveg összeállítóját” nevezi meg.⁷⁶ Hitelességét azonban azzal támasztja alá, hogy szent szövegekből, „prédikációkból és [biblia]kommentárokból” komplilált, tehát nem holmi énekmondók meséjét⁷⁷ halljuk, hanem igaz történetet.⁷⁸ Ezt az igazságtartalmat a veronai szerző nem tanúbizonyságként mutatja be tehát – mint a látomások és a *Komédia* szerzői –, hanem a sokak számára rejtett tudásanyag összefoglalásaként.

Míg a *Jeruzsálem* stílusjegye a kifejezhetetlenség, addig a pokol leírását expresszionista realizmus, élénk dialógusok és groteszk részletek jellemzik, amelyek a *Babilont* egy sokkal élvezhetőbb művé teszik a *Jeruzsálemnél*.⁷⁹ A látomásirodalom kedvelt toposza a pokoli konyháé, amelyből Giacomino egy meglepően eredeti és a didaktikus költemény műfajában ritka mulatságos epizódot alkot:

Míg ez így kínlódik, előkerül egy szakács,
név szerint Balçabù, az egyik leggonoszabb errefelé,
aki úgy teszi oda sütögetni a tűzre, mint egy szép malacot,
egy vasnyárson, hogy gyorsan elkészüljön.

Aztán vizet és sót vesz, kormot és bort,
epét, erős ecetet, mételet és mérget,
és mindezekből csoda jó és finom szószot kever!
Isten mentsen meg tőle minden keresztényt!

⁷⁴ Jer. 19–28.

⁷⁵ XIII. Lev., 510.

⁷⁶ „Iacomino da Verona de l’Orden de Minori / lo compillà de testo, de glose e de sermoni” *Bab.* 335–336.

⁷⁷ „non è fable né diti de buffoni” *Bab.* 333.

⁷⁸ „ystoria” *Bab.* 2.

⁷⁹ MILAN (2000).

A pokol királyának, mint nagy ajándékot küldi el,
 aki belepillant, majd rárivall a küldöncre:
 „Ezért nem adnék egy száradt fügét sem!” így szól,
 „mert a hús még nyers, a vér még hűvös.

Eredj vissza szaporán és rögvest,
 és mondd meg a gonosz szakácsnak, hogy úgy látom,
 nem sült át eléggé, és felfordítva kell visszatennie
 a tűzbe, amely nappal és éjjel, örökké ég.⁸⁰

Balçabù (Belzebub), Giacomino szakácsa a *Tundalus látomásának* Phristinus szakácsát idézi, aki egy óriási pokoli kemencénél sürgölődik, a hozzá beosztott ördögök pedig „csatabárdokkal, késekkel, nyársakkal, kétélű bárdokkal, csákányokkal, hegyes vasrudakkal”⁸¹ darabolják fel, majd sütik ki a torkosokat és bujákat. A „száradt fügét sem ér” kifejezése Dante Forese Donatival folytatott *tenzonéjében* is felbukkan majd.⁸² A nyolcadik kör, ötödik bugyor ördögei pedig mint kukták bökődik vissza a kárhozott sikkasztókat és korrupt tisztségviselőket a fortyogó szurokba: „A szakácsok a beosztottjaikkal ugyanígy / nyomkodtatják le az üstben / villával a húst, hogy ne úszkáljon fönt.”⁸³

Babilonban a bűnök és büntetések nem feleltethetők meg egymásnak: a büntetések kaotikusan halmozódnak, és erősen testiek, ahogy Jeruzsálemben is minden jutalom az érzésekre hatott. A túlvilági kínok lefestése után a *Babilon* utolsó epizódja⁸⁴ a korabeli prédikációk kedvelt jelenete:⁸⁵ egy uzsorás apa és fiú vitája a pokolban. A fiú azért átkozza apját, hogy megtanította és buzdította az uzsoráskodásra,⁸⁶ az apa pedig

⁸⁰ *Bab.* 117–132.

⁸¹ IX. fejezet.

⁸² „*Chi udisse tossir la mal fatata*” („Forese Biccínét az utcafalnál”)...13–14: „Lassa, che per fichi secchi / messa l'avre' 'n casa del conte Guido!” („Egy fügével mért nem gróf-házba adtam, / Guidóékhoz, előkelő legényhez?”) *DÖM* (1965: 100), VÉGH György ford.

⁸³ *Pk.* 21, 115–117. Ford. MÁTYUS (2019).

⁸⁴ *Bab.* 285–312

⁸⁵ Pl.: *Divi Antonii de Padua Minoritae Sermones*, Venetiis, apud Ioan. Antonium Bertanum, 1575, 85.

⁸⁶ *Bab.* 287–296

azzal vádolja fiát, hogy az ő költekezése és igényei miatt kellett tisztességtelen úton pénzt keresnie. Az epizód után – amelyet Bonvesin de la Riva is feldolgozott a *De die Iudiciū*ben – a pokolleírások retorikus topozsa⁸⁷ következik:

Oly szörnyűek a büntetések abban az égő tűzben,
 hogyha ezeröttszáz szám lenne,
 és éjjel-nappal szólnék rajtuk,
 akkor sem bírnám mindazt elmondani, nem kétlem.⁸⁸

A költemény pedig homiletikus lezárást kap: a szerény önmegnevezést⁸⁹ a bűnbánatra és a rossz elkerülésére buzdítás, valamint a közös könyörgésre felszólítás keretezi.

III. Ellenbüntetés és túlvilági szimmetriák Bonvesin de la Riva *Három írás könyvében*

III. 1. *Bonvesin de la Riva művei*

A milánói születésű Bonvesin de la Riva (1245 k. – 1315 előtt) 1296-ban *doctor gramatice*, vagyis iskolai tanár volt, ahogy egy dokumentumból kiderül; 1304-ben pedig már saját magániskoláját igazgatta. A humiliátusok harmadik rendjének tagja lett: ez a laikus társaság rendkívül aktív szerepet töltött be szociális területen. Bonvesin anyagilag támogatta a milánói és legnanói ispotályokat (kórházakat), sőt, sírfelirata neki tulajdonítja a legnanói Szent Erasmus ispotály építését is.⁹⁰ Latinul és népnyelven alkotott: a latin nyelvű művei közül kiemelkedik a *De magnalibus urbis Mediolani*, amelyben a szociális erények fontosságát hangsúlyozza, és felszólítja szerencsés polgártársait, hogy vállaljanak szerepet a szegények és betegek segítésében, valamint az iskolázatlanok oktatásában. Népnyelvi alkotásai mintegy tízezer sort tesznek ki, köztük hat

⁸⁷ Vö. „Ámde ha száz torkom, száz nyelvem volna, s a hangom / Vasból lenne, se győzném mind szóval kifejezni, / Hány bűn létezik, és hány megtorlás van ezekre”. (Verg. A. 6, 625–627).

⁸⁸ 317–320.

⁸⁹ *Bab.* 335–336. Ld. a 78. lábjegyzetet.

⁹⁰ A Bonvesin életére vonatkozó adatokat összegyűjtötte: LEONARDI (2014: 9–10); bibliográfia uo., 44–52.

contrasto (vita)⁹¹, tíz elbeszélő⁹² vagy érvelő szöveg,⁹³ továbbá két didaktikus mű⁹⁴ található.

A *De die iudicii* ('A végítélet napja')⁹⁵ az utolsó ítélet népnyelvű leírását adja, különös tekintettel a testek föltámadás utáni, mennybéli és pokolbeli állapotára. Míg a paradicsomi testeket „négy dolog teszi dicsőségessé: / a gyémántnál keményebbek lesznek, / fényesebbek a napnál, / vékonyabbak bármiféle hangnál, / és gyorsabbak, fürgébbek a szemnél”,⁹⁶ addig a pokolbelieket négy hiba fogja elcsúfítani:

nagyobbak és dagadtabbak lesznek bármelyik sziklánál,
lustábbak a hegynél, az éjszakánál sötétebbek:
és mivel hitványak és törekenyek, könnyű bennük kárt tenni.⁹⁷

A kárhozottak visszkapott testei:

...eltorzultak,
Betegek, feketék, nehezek,
félelmetesek és felpuffedtek,
hordónál nagyobbak, hegynél súlyosabbak.⁹⁸

Ezek a „hibák” Dante betegséggel bűnhődő hamisítóinak túlvilági sorában idéződnek fel: a nyolcadik kör tizedik bugyrában az elnehezült és elgyengült testek között a vízkóros, puffedt hasú Ádám mesterében,⁹⁹ és a kilencedik bugyor sebesültjei közül a „dongáját vesztett hordó”-ként kínlódó Mohamedében.¹⁰⁰

⁹¹ Pl. a *De Sathana cum Virgine; De anima cum corpore*.

⁹² Így a *Három írás könyve*.

⁹³ Pl. a *De die iudicii, De falsis excusationibus*.

⁹⁴ A *De quinquaginta curialitatibus ad mensam* és az *Expositiones Catonis*.

⁹⁵ Bonvesin de la Riva népnyelven írt szövegeit Gianfranco CONTINI (1941) kiadásából idézem, amely a berlini Pressuische Staatsbibliothek Ital. qu. 26 (eredetileg Milano, S. Maria Incoronata), késő 13. vagy 14. századi apográf kézirat szövegeinek kiadása.

⁹⁶ *De die iudicii*, 373–376.

⁹⁷ *De die iudicii*, 237–240. Idézi: GRAGNOLATI (2005: 26–27).

⁹⁸ *De die iudicii*, 174–176.

⁹⁹ Pk. 30, 49–57.

¹⁰⁰ Pk. 28, 22. Ford. DRASKÓCZY (2019b).

A végítélet napja felhasználja a Páduai Szent Antaltól és Giacomino da Veronától is ismert apa-fiú dialógust a pokolban,¹⁰¹ amelyet így foglal össze:

Az apa a fiúval, szomorúan és gyötrődve
marják majd egymást, mint a veszett kutyák.
Ócsárolják egymást, mint az örültek:
akik a földön szerették egymást, itt gyűlölködnek majd.¹⁰²

E sorok visszhangoznak a dantei pokol nyolcadik körének tizedik bugyarában, ahol szintén veszethez¹⁰³ sújtja és bestiális jegyek torzítják a személyhamisítók lelkeit, akik meztelenül vágatnak, egymást harapdálva, „mint óljából ha előront a disznó”.¹⁰⁴

III.2. Túlvilági szimmetriák a *Három írás* könyvében

A 2048 alexandrinusból, egyrímű négysoros strófákból álló *Libro delle Tre Scritture*¹⁰⁵ (*Három írás könyve*) didaktikus költemény, egy „verses prédikáció”,¹⁰⁶ amelyet már a kortársak is Bonvesin fő műveként ismertek el strukturális és formai szempontból egyaránt. A *Három írás könyve* 1274-ben, és csakúgy, mint a *Commedia*, hármass szerkezetű: a poklot bemutató *Fekete írásra* (*De scriptura nigra* = SN), a Krisztus passióját leíró *Vörös írásra* (*De scriptura rubra* = SR) és a paradicsomról szóló *Arany írásra* (*De scriptura aurea* = SA) tagolódik. Ugyanakkor mindkét műben a három rész a pokollal kezdődő és a paradicsommal végződő egységet alkot. A dantei *Purgatórium* és a *Vörös írás* szenvedésfelfogása alapvetően azonos: a fájdalomnak egy pozitív, a bűntől megtisztító megközelítését hirdetik.¹⁰⁷

¹⁰¹ SN 185–204.

¹⁰² SN 205–208.

¹⁰³ *Pk.* 30, 46.

¹⁰⁴ *Pk.* 30, 25–27. NÁDASDY Á. ford.

¹⁰⁵ E tanulmányhoz CONTINI 1941 szövegkiadását vettem alapul, és M. LEONARDI 2014-es szövegkiadásának részletes jegyzetei valamint M. Gragnolati vonatkozó írása (GRAGNOLATI 2005: 25–51) jelentettek kiindulópontot a mű értelmezéséhez és irodalmi kontextusba helyezéséhez. A *Libro delle Tre Scritture* nyelvészeti elemzéséhez Domokos Gy. cikkeit és monográfiáját ajánlom, többek között: DOMOKOS (2007); DOMOKOS (2008).

¹⁰⁶ LEONARDI (2014: 21).

¹⁰⁷ Erről lásd: GRAGNOLATI (2005: 80–137).

A *Három írás könyve* – *A végítélet napjától* eltérően, viszont Dante *Komédiájához* hasonlóan – a lélek feltámadás előtti tapasztalatára koncentrálna a pokolban és a paradicsomban. A műfaj szabálya szerint a költemény az olvasók lelki épülésére szolgál, és azzal az intéssel indít, hogy

pusztán hallgatni, megértés nélkül mit sem ér,
és aki jól megértette, még semmire se jut vele,
ha nem változtatja tette, amit megértett.

Az ember, aki nem cselekszik, veszni hagyja a szívét és értelmét.¹⁰⁸

A témamegjelölést a *contemptus mundi* mintegy 250 soros kifejtése követi: az emberi test gyenge és hajlamos a romlásra és rothadásra; még a kívül szép ember sem egyéb, mint „a búz edénye, a nagy gusztustalanság edénye”¹⁰⁹. A halál és az oszló test részletes leírása a bűnös késői megbánásával zárul, akit már az ördögök vonszolnak a kárhozat helyszínére.

A *Fekete írás* tizenkét pokolbeli büntetésének szimmetrikusan felel meg az *Arany írás* tizenkét dicsősége. Így a pokolbeli búzzal szemben állnak a mennybéli édes illatok; a kárhozottak és ördögök szörnyű látványával szemben az angyalok, Mária, Krisztus és az Atya arcának csodálata; a pokoli lármával szemben az égi dalok. A torkosokat és az éhezőkkel nem törődőket tantalusi kínok sújtják (éhség és szomjúság a csobogó víz és illatozó gyümölcsök között), ellentétük pedig a mennybéli bankett, amelyet maga Isten szolgál fel. Egyértelmű a megfelelés a 9-től a 12-ig, vagyis négy bűn–jutalom pár esetében. A kilencedik kín azokat bünteti, akik a világban hiúk voltak: ők a pokolban mérges tüskéből készült ruhát viselnek, hegyes-tüzes vaságyon fekszenek, skorpióktól, siklóktól nyüzsgő kénmatracon; míg a paradicsomban a boldogok ruhája fényesebb a napnál, a holdnál és a csillagoknál, aranyszállal szövött és olyan fehéren ragyogó, hogy mellette a hó sötétnek látszana. A boldogok hónál fehérebb, tündöklő ruházata az Újtestamentumtól kezdve toposz,¹¹⁰ és megjelenik Ugucione *Könyvében* éppúgy, mint Giacominó

¹⁰⁸ SN 5–8.

¹⁰⁹ SN 48.

¹¹⁰ Az elváltozott Krisztusról: „Ragyogott az arca, mint a nap, a ruhái pedig fehérek lettek, mint a napsugár” (Mt 17,2). A feltámadásról: „két férfi állt ott mellettük, ragyogó ruhában” (Lk 24,4). Ld. még: LEONARDI (2014: 243).

da Verona *Jeruzsálemében*,¹¹¹ és Dante *Paradicsomában* is.¹¹² A tizedik büntetést különféle betegségek alkotják, a tizedik dicsőség pedig ennek ellenpontja, a boldogok szépsége és egészsége. A tizenegyedik büntetés–dicsőség az eddigiéknél is szorosabban összekapcsolódik, és mindkettőt a másik birodalom sajátosságainak hiánya határozza meg: így, akik nem hittek Krisztusban, a boldogok örök örömeit szemlélik, a mennyei jutalom pedig a mentesség a pokoli kínoktól. A tizenkettedik büntetés a földi javakhoz kötődőket sújtja annak a tudatával, hogy bűnhődésük örökös lesz, az ellentétes dicsőség pedig az örök boldogság biztos tudatával jutalmazza azokat, akik állhatatosan reménykedtek.

A bűnök és a büntetések többsége a *contrapasso* törvénye alapján kapcsolódik össze, következetesebben, mint a korábbi látomásirodalmi hagyományban, ezzel nyilvánvalóan előlegezve a dantei rendszert. Az ellenbüntetés magyarázata Bonvesin szerint a következő:

Itt a bűnösöket mindenféle kínoknak vetik alá,
amelyek pontos ellentétei az élvezeteknek,
amelyeket a földön alantas tettekkel hajszoltak. [...] A szerencsétlen bűnösök tehát itt bűnhődnek
elkövetett bűnüknek megfelelő büntetésekkel.¹¹³

Míg azok, akik a földi életben le tudtak mondani a világi javakról, a paradicsomban ama örömek százszorosát élvezhetik.¹¹⁴

III. 3. Bűn és büntetés a Fekete írásban

Az első bűn–büntetés pár, amellyel Bonvesin megismerteti olvasóját, a bujjakat és fösvényeket rettenetes égéssel kínzó, sötét tűz.¹¹⁵ A *luxuria* főbűnét gyakran bünteti a látomásos és teológiai irodalom tűzzel: a szerelmi érzés metaforái („libidinis flamma”) egyértelművé teszik a bűn és

¹¹¹ *Libro* 411–419, amely szerint a szentek adják át a boldogoknak az értékes ruhákat, amelyeket gyöngyök díszítenek, hónál fehérebbek, koronájuk pedig fényesebb a kelő napnál; a *Jeruzsálem*ben szintén arannyal szőtt, hónál fehérebb és rózsánál illatosabb a mennybeli öltözék (193–196).

¹¹² *Pd.* 14, 37–39.

¹¹³ *SN* 289–296.

¹¹⁴ Ld. LEONARDI (2014: 97).

¹¹⁵ *SN* 297–328.

bűnhődés közötti analógiát. A szövegrész forrása – ahogy több további kín esetében is – Autuni Honorius *Elucidariuma*, amelynek egy milánói fordítását ismerhette Bonvesin. Eszerint: „akik [...] a bujaság gerjedelmében égnek ezen a világon”,¹¹⁶ azokat olyan tűz gyötri, amelyet egy egész tenger sem tudna eloltani. Danténál a tisztuló bujákat és a földi paradicsomot elválasztó, mértéktelen hevű tűzfal¹¹⁷ hívja elő Bonvesin „mértéktelen égésű” tüzét.¹¹⁸ És benne a lelkek úgy szeretnének újra meghalni, hogy elkerüljék a pokoli szenvedést,¹¹⁹ ahogy az *Infernóban* Dante kárhozottjai is a második halált óhajtják.¹²⁰

A második pokoli kín a rettenetes bűz, amely minden pokolleírás kötelező eleme a *Szent Pál apostol látomásától* kezdve, de önmagában nem szokott egy konkrét bűn büntetéseként megjelenni. A dantei Dis városának is jellemzője: „az út kiért egy völgy fölé, amely / bűzével már itt fönt is undorított”;¹²¹ „az orrfacsaró bűz [...], / amit a szakadék mélye okádott”.¹²² Bonvesin nem nevez meg egy konkrét bűnt, amelyet a rettenetes szaggal büntet. A kapcsolat alapvetően allegorikus: a gonosztettek bűze, amely a bűnöst életében körbevette, a pokolban materializálódik,¹²³ ellentétet képezve az erények édes illatával a paradicsomban.

A harmadik büntetés a jég – eddig mindhárom alvilági kín követi a Honorius D’Autun *Elucidariumának* milánói fordításában leírtakat! –, amely, mint az előző esetben, analógiásan viszonyul a kárhozottak egykori életviteléhez: „Belefagytam én a világi zűrzavar bűneibe, / amíg a földön tengettem napjaimat”,¹²⁴ amit Ragni egy lépéssel továbbgondolva úgy értelmez, hogy ezeket a bűnösöket hidegen hagyta a szent életre hívó szó.¹²⁵

¹¹⁶ Q. III, 14; DEGLI INNOCENTI (1982: 133).

¹¹⁷ Pg 27, 51.

¹¹⁸ SN 305.

¹¹⁹ SN 317–320.

¹²⁰ Pk. 1, 112–117.

¹²¹ Pk. 10, 135–136. NÁDASDY Á. ford.

¹²² Pk. 11, 4–5. NÁDASDY Á. ford.

¹²³ Vö. SN 330, 359.

¹²⁴ SN 398–399.

¹²⁵ RAGNI (1970: 682).

A negyedik büntetés a férgek, skorpiók, siklók, kígyók és sárkányok mérges marása: ezek az állatok külön-külön konvencionális kíznók az alvilágleírásokban a *Péter-apokalipszistól* kezdve. Hasonló csoportot alkotva jelennek meg Ugucione *Könyvében*, ahol a pokol szörnyű tüzében „baziliszkus, skorpió és kígyó” harapja a nyomorúságos és szomorú lelket,¹²⁶ valamint Giacomino da Verona poklában: „harapós siklók, gyíkok, varangyok és kígyók / viperák és baziliszkusok és sárkányok”, amelyek „folyton-folyvást csak esznek és mindig éhesek”.¹²⁷ Az *Elucidarium* milánói fordításában szintén igen hasonló a harmadik büntetés: „halhatatlan férgek, vagyis kígyók és sárkányok, rettentő külsejűek és hangúak, amelyek úgy élnek a tűz lángjában, mint a siklók a vízben”.¹²⁸ Dante a *Pokolban* elválasztja a közönyösöket büntető csípő-szűrő rovarokat¹²⁹ és a tolvajokat kíznó hullóket, kígyókat, sárkányt.¹³⁰

A bűn és büntetés közötti hasonlóságra Bonvesin bűnöse maga mutat rá:

A világon a másikat fúrtam, amiből rossz és kár származott,
 így fúrnak most engem a férgek, és vigasztalan maradok:
 ó, Istenem, hogy vezekelek az általam okozott rosszért;
 soha semmi csellel nem menekülhetek e rettentő fájdalomtól.¹³¹

Hozzáteszi, hogy a kárhozottakat nemcsak a férgek mardossák, hanem a lelkiismeretük is,¹³² allegorikussá terjesztve ezzel a véték és vezeklés közötti kapcsolatot. A bűnről így vall még a kínlódó lélek: „túl-ságosan vágytam arra, hogy felebarátomat becsapjam”,¹³³ ellentétébe fordítva ezzel az evangéliumi parancsot: „Szeresd felebarátodat, mint önmagadat!”¹³⁴ Ennek az áskálódásnak a gyökere az irigység és a gyűlö-

¹²⁶ *Libro*, 73–78.

¹²⁷ *Bab.* 93–94, 96.

¹²⁸ Q. III, 14–15; DEGLI INNOCENTI (1982: 135–6).

¹²⁹ *Pk.* 3, 64–66.

¹³⁰ *Pk.* 24–25. ének.

¹³¹ SN 425–428.

¹³² SN 429.

¹³³ SN 423.

¹³⁴ *Mk* 12,31.

let,¹³⁵ amelyek Dante magyarázatában a „hibás tárgyú szeretet”¹³⁶ következményei.

Az ötödik büntetés a démoni külsőt öltött kárhozottak és ördögök látványa, ez a büntetés pedig azokat sújtja, akik életükben a csemegékben, játékokban, táncokban és szép nőkben gyönyörködtek:¹³⁷

A bűnösök, akik ettől a nagy forróságtól szenvednek,
torzak és feketék, és olyan undok a képük,
hogymást is halálra rémítik!
De még náluk is visszataszítóbbak az ördögök.

Ezek rusnyák és rettenetesek, szörnyű külsejűek,
koromnál feketébbek, hegyes arcúak,
hosszú szakállúak, a hajuk igencsak mocskos:
egész a lábukig leér a loboncuk.

Szemük égő tűz, amelyből szikrák
pattannak ki, olyan erővel,
mintha izzó vasrúd lenne a kovácműhelyben. –
A Menny Királynője mentsen meg ezektől az erőszakos lényektől!

Fekete láng jön ki a pofájukból és orrlyukukból,
az ábrázatuk kegyetlen, a nézésük borzasztó,
és rettentő tüskéből áll a szárnyuk. Istenem, de ronda sereg!
Milyen iszonyú eltávolodni a Boldogasszonytól!

Pofájuk megnyúlt, a nyelvük véres,
disznófüleikből láng tör elő,
lábuk medvemancs, éles acélkarmokkal,
farkuk veszedelmes, mint egy kígyó.

Szarvuk hegyes, mint a cipészár: és rázzák nagy hevesen,
A fogukat vaddisznóagyarakként mutogatják a pofájukon:
de a beszédemmel alig tudom visszaadni az ocsmányságukat;
Az Édességes Királynőnek ajánlom magam.¹³⁸

¹³⁵ Vö. Iacopone da Todi, *Laude* 30, 13–20.

¹³⁶ Pg. 17, 112–123.

¹³⁷ SN 485–489.

Az ördögök leírása egyértelműen a népi hagyományt követi: az állati jegyeket, a testnyílásokból lövellő lángcsóvákat számos 13–14. századi képi ábrázolásokon látjuk, például Coppo Marcovaldo firenzei mozaikján, vagy a budapesti Dante-kódex illusztrációin. Az égő szemű ördögök tulajdonságát a dantei Charon „démon, parázsló szemeivel”¹³⁹ idézi fel; hegyes¹⁴⁰ szarvuk és veszedelmes, kígyószerű farkuk¹⁴¹ összeolvadva megjelenik a dantei Geryon, „a hegyes farkú bestia”¹⁴² ábrázolásában.

A hatodik csapás a rettenetes pokoli lárma, amely nem csupán nyomorúságos hangokból, kiáltozásból, sírásból áll (ami Dante poklában is szélviharrá keveredik),¹⁴³ hanem olyan, mennydörgésnél is hangosabb robajból, mintha „egyetlen perc alatt az egész világ összeomlana”.¹⁴⁴ Mindez azokat sújtja, akik amikor misére és szentbeszédre kellett volna menniük, ehelyett dalokat és „őrült gyönyörúségeket” hallgattak: az evangéliumok helyett a Roland-éneket és a paráznság dalait.¹⁴⁵ Ez az ítélet rokonítható a danteivel, Paolo és Francesca házasságtörését szintén egy szerelmes lovagregény olvasása katalizálja: „Galeottónk volt a könyv és az, aki írta: / aznap tovább már nem olvastunk”.¹⁴⁶

A hetedik büntetés azokra vár, akik másokat gyötörtek, vertek, cserébe pedig ördögök aprítják fel őket¹⁴⁷ úgy, ahogy „az e világi hentesek szokták a disznókat és a kosokat”.

És egy másik nagy kínzásnak is alávetik őket:
dühödten és tombolva megbéklyózzák tagjaikat.
Ahány halálos bünt követett el a bűnös,
annyi láncot kötöznek kezükre-lábukra fájdalmasan.

¹³⁸ SN 437–460.

¹³⁹ *Pk.* 3, 109. Ford. TÓTH (2019).

¹⁴⁰ *aguz* SN 457.

¹⁴¹ „*codha crudelissima*” SN 456.

¹⁴² *Pk.* 17, 1. Eredeti: „*la fiera con la coda aguzza*” Ld. már LEONARDI (2014: 111).

¹⁴³ *Pk.* 3, 22–30.

¹⁴⁴ SN 496.

¹⁴⁵ SN 529–536.

¹⁴⁶ *Pk.* 5, 137–138. Ford. HOFFMANN (2019).

¹⁴⁷ SN 537–652.

A súlyos, izzó bilincsek és láncok
kificamítják a végtagokat és rettentő szenvedéssel járnak.
A legzordabb gyötrelmek az egész világon
semmiségnek tűnnek ehhez a tortúrához képest.¹⁴⁸

...

[Az ördögök] felvonszolják [a kárhozottakat] a hegy csúcsára,
át a szúrós tüskéken, oda, ahol nem nő pázsit.
A tövisek addig tépázzák tagjaikat, amíg minden felületet sebek nem
borítanak,
semmi nem marad, ami összetartaná a testet.

Amikor felvonszolták őket a magas hegyek csúcsára,
ugyanazon az úton le is húzzák e halottnál is halottabbakat,
amikor a fenti bércekről legörgették őket:
az égő folyókba zuhannak megalázó huppanásokkal.¹⁴⁹

Ezt a tájat az árnyas, félelmetes hegyeken növényes tüskékkel, amelyek „rendkívül szúrósak és mérgezők”,¹⁵⁰ és „ahol nem nő pázsit”,¹⁵¹ a *Pokol* vidékei közül elsősorban az öngyilkosok erdeje fogja felidézni (hetedik kör, második alkör): „Nem zöld lombú, hanem éjszínű fák voltak [...], / nem egyenes ágúak, hanem göcsörtös-csavartak, / nem gyümölcsök értek rajtuk, hanem mérges tüskék.”¹⁵²

A kárhozottakat üldöző, majd apró darabokra szaggató ördögök epizódja a pokoli kutyák és tékozlók jelenetében játszódik újra ugyancsak a dantei *Pokol* 13. énekében: „Amelyik [kárhozott] lebújt, [a fekete szukák] abba mélyesztették a fogukat, / darabról darabra tépték, majd / széthordták a fájdalmas tagokat”.¹⁵³ A kutyák elől menekülő tékozlók – vagyis a saját vagyonuk ellen erőszakosok – árnytete pedig éppúgy telis-tele van karcolással-sebvel, ahogy Bonvesin poklában a mások el-

¹⁴⁸ SN 569–576.

¹⁴⁹ SN 609–616.

¹⁵⁰ SN 605–608.

¹⁵¹ SN 571.

¹⁵² *Pk.* 13, 4–6, ford. DRASKÓCZY (2019).

¹⁵³ *Pk.* 13, 127–129. ford. Id. fent.

len erőszakosoké: „a tövisek addig tépázzák tagjaikat, amíg minden területet sebek nem borítanak.”¹⁵⁴

A kapcsolat az elkövetett bűn és a pokoli büntetés között kétszeres és kimondott: egyrészt aki más kikezdett, mart, vert a világban, annak hasonló verések és gyötrések várnak árnytestére. (Párhuzamos a dantei vizálysítók ellenbüntetésének logikája is: akik emberi kapcsolatok szétszakításán munkálkodtak, testüket most egy ördög hasogatja és csonkítja.)¹⁵⁵ Másrészt ahogy a világon a bűnös a bűnhöz kötözte magát, úgy kötik most meg az ördögök.¹⁵⁶ A bűn és büntetés közötti megfelelés mennyiségi is: „Ahány halálos bünt követett el a bűnös, / annyi láncot kötöznek kezükre-lábukra fájdalmasan”.¹⁵⁷ Bonvesin ördögeinek eljárását felidézi a dantei Minós ítélete, akinek farka annyiszor tekeredik körbe, ahányadik körbe fog kerülni a kárhozott a pokolban.¹⁵⁸ A láncok pedig tüzesek,¹⁵⁹ ahogy azt a legkorábbi látomásoktól kezdve tapasztalhattuk, így már *Szent Pál apostol látomásában* tüzes lánccon vezetik a hajdonokat, akik nem őrizték meg szüzességüket.¹⁶⁰

A torkosokat (akik nem adtak javaikból a rászorulóknak, hiszen Bonvesin szerint az igaz ember és a bűnös között az a valódi különbség, hogy a nélkülözőkhöz hogy viszonyult)¹⁶¹ rettenetes éhség és szomjúság gyötri:¹⁶² akkora, hogyha egész hegynyi kenyeret megehetnének, vagy egy tengernyi vizet kiihatnának, az sem csillapítaná az étel és ital iránti vágyukat. Bonvesin bűnöse meg is magyarázza ellenbüntetését: „...és megérdemlem ezt a fájdalmat: / nem voltam jóindulattal a szegény szűkölködők iránt”.¹⁶³ A pokoli kínlásukat indokoló lelkek előlegezik a *Komédia* epizódszereplőit, mivel korábban a látomásirodalom szövegei-

¹⁵⁴ SN 611.

¹⁵⁵ Pk. 28, 1–29, 26.

¹⁵⁶ SN 637–638.

¹⁵⁷ SN 571–572.

¹⁵⁸ Pk. 5, 4–12.

¹⁵⁹ SN 573.

¹⁶⁰ 39. fej.

¹⁶¹ LEONARDI (2014: 130).

¹⁶² SN 653–704.

¹⁶³ SN 701–702.

ben a kárhozottak többségükben csak néma vagy jajveszékelő alakok, és a túlvilági út vezetője mutatja be őket.

A nyolcadik büntetés egy változata a tantalusi kínnak, amely már a legkorábbi mitikus alvilágjárásokban is szerepel az *Odysseiától* kezdve; és az egyik első látomásirodalmi szövegben, a *Péter-apokalipszis*ben is ellenbüntetésként van jelen: azokat sújtja, akik az előírt idő előtt felhagytak a bőjttel. Dante purgatóriumában szintén a falánkak tisztulnak ugyanezzel a gyötrellemmel:

Azok, akik itt sírva énekelnek,
mértéktelen falánksággal zabáltak,
s most éhen-szomjan tisztulnak meg itt.
Evés-ivás iránti vágyat ébreszt
bennünk a szag, amely a gyümölcsből árad
s a permetből, amely a lombra terül.¹⁶⁴

Bár Bonvesin torkosai elé csupán a képzeletük vetíti a folyókat, forrásokat és a kenyérhegyeket. A szövegrész fő bibliai hipotextusa az újtestamentumi Lázár története,¹⁶⁵ és ezt a parabolát ismétli Bonvesin zsigori falánkja, aki a túlvilágon könnyörög egy csepp vízért,¹⁶⁶ ahogy a *Pokol* 30. énekében vízkórosként bűnhődő Ádám mester is: „Míg éltem, megvolt bőséggel, amit csak kívántam; / és most, ó én szerencsétlen, sóvárgok egy csepp víz után”.¹⁶⁷

A kilencedik büntetés – ahol a *contrapasso* egyértelmű – a hiú embereket sújtja, akik életükben értékes és szép ruhákkal ékesítették magukat, most pedig mérges tüskékből készült ruhát viselnek, amelyek borotvaként vágznak a testükbe, és hegyes-tüzes vaságyon fekszenek, skorpióktól, siklóktól nyüzsgő kénmatracon.

A tizedik büntetés a mindenféle világi betegségek halmozódása:

Mindenfajta betegség kínozza a szerencsétlent:
az egész teste tele van sipollyal, beteges és őrjöngő,

¹⁶⁴ Pg. 23, 64–69.

¹⁶⁵ Lk. 16,19–31.

¹⁶⁶ SN 665–668.

¹⁶⁷ Pk. 30, 62–63.

lázás és béna, lábtól-fejig rühös,
hideglelős és csúzos, felpuffadt és pellagrás.¹⁶⁸

Kancsal és sánta, púpos és gilisztás;
csúf és förtelmes feje mindenhol sajog,
mindkét szeme rohad, nyaka görvélykóros,¹⁶⁹
a fogai lüktetnek, s mintha veszett lenne, úgy ordít.

Karjai lógnak elöl, arca beesett,
nyelve megdagadt, arcáról eltűnt a hús.
Rákos és félig vak, vállalai görbék,
fülei szörnyen bűzlenek.

Tagjai teljesen feldagadtak és üszkösödnek,
belül rohad és bűzös,
mellkasa egy folyton fájó, gennyes pattanas.
A szenvedése sohasem enyhül.¹⁷⁰

Ugyancsak több különböző betegség gyötri a dantei pokolban (a nyolcadik kör tizedik bugyrában) a hamisítók árnytestét. A büntetés esetenként két betegség összekapcsolása – szokatlan mértéktartás Bonvesinhez képest! –, így a fémhamisítóké a lepra, rühes varokkal,¹⁷¹ a pénzhamisítóké pedig vízkór, *hecticás* légzéssel.¹⁷² Bonvesin kárhozottja – a *Fekete írás* történetsemáját követve – maga fedí fel az ellenbüntetés logikáját:

Míg a világban éltem, jól gondoztam a testem,
egészségtől duzzadón, kövéren tartottam, akár egy disznóét

¹⁶⁸ Pellagra: elégtelen táplálkozásból fakadó betegség, amely bőrgyulladást, hasmenést és elbutulást okoz. Különösen Itáliában és Spanyolországban volt gyakori Európában a 20. századig.

¹⁶⁹ *Scrophulosis*: rossz szociális viszonyok között élő gyermekek betegsége, amelyet a nyaki mirigyek állandó duzzadtsága és a felső légutak hurutja jellemez.

¹⁷⁰ SN 749–764. Ehhez a felsoroláshoz hasonló – és számos betegség, tünet megegyezik a két szövegben – Iacopone da Todié, aki az *O Signor, per cortesia* (Ó uram, kérlek) kezdetű, 81. *laudájában* negyven soron keresztül kéri magára az összes evilági betegséget, hogy így vezekeljen az emberek bűneiért.

¹⁷¹ *Pk.* 29, 124.

¹⁷² *Pk.* 30, 52; 56; 112.

épségben-jólétben! Jaj, milyen örült és vak voltam:
mert a lelkem egészségére oly kevésbé ügyeltem.¹⁷³

A tizenegyedik büntetés az elveszített, paradicsomi javak fölötti fájdalom:¹⁷⁴ az itteni kárhozottak újraélve a gazdag ember és Lázár bibliai példázatát majd belepusztulnak az irigységbe a szegények mennybéli örömeit látván. Ők azok, akik nem hittek Krisztusban, és a szegényeket kigúnyolták, elüldözték.

Azokat pedig, akik a világban a földi javakhoz, örömhöz kötődtek, most tizenkettedik büntetésként a kétségbeesés kínozza: attól a tudattól szenvednek, hogy bűnhődésük örökös lesz, és nemhogy enyhülést nem remélhetnek, hanem az utolsó ítélet után kínjaik megkétszereződnek. A megszólaló kárhozott szavai a földi örömek félrevezető természetéről („A világ javaiban-örömeiben hittem, s mindez jól becsapott engem: /... lelkemmel nem törődtem ... / igaz javaimat elherdáltam”)¹⁷⁵ visszhangoznak majd a Dantét korholó Beatrice szavaiban is:

lépteit tévutakra fordította,
hamis boldogság képeit követte,
melyek nem adják meg, amit ígérnek.¹⁷⁶

Konklúzió

A cikk a pokol ábrázolását vizsgálva az északi didaktikus költők műveiben, egy sor tematikai párhuzam mellett Bonvesin de la Riva *Fekete Könyvének* bűn–büntetés párjaiban mutat rá a dantei *Pokol* ellenbüntetés-rendszerének egyik forrására. Ugyanakkor a *Komédia* és előfutárai összehasonlításakor a következő poétikai különbségeket is szem előtt kell tartanunk. Míg Bonvesin művére – ahogy Giacomino da Veronára és a látomásirodalmi hagyományra is – jellemző az irreális halmozás a büntetések leírásakor, addig Dante törekszik arra, hogy, bár az általa leírtak felülmúlják a földi valóságot, mindig hihető és realiztikus legyen. A költői szándékban is jelentős különbséget érzékelünk: Bonvesin

¹⁷³ SN 781–784.

¹⁷⁴ SN 789–836.

¹⁷⁵ SN 889–892.

¹⁷⁶ Pg. 30, 130–132.

írását a didaktikus szándék hatja át, a „képzeld el, és okulj”-elve; Dante ellenben egy szavalható, stilisztikai-hermeneutikai elemzést követelő szöveget állít elő. E két szempont nyomán az olvasóban kiváltott hatások ellentmondásosak: Bonvesin költeménye túlfeszített, irreális, így nem tud félelmet ébreszteni; Dante ugyan realizstikus, de mivel maga figyelmeztet minduntalan arra (például más költőkkel vetélkedve), hogy műve költemény, vagyis nem csupán egy valóság, tanúbizonyság elbeszélése (ami a látomások célja), szintén tompítja a leírtak hatásosságát.

Rövidítésjegyzék

Giacomino da Verona:

Cad. = *Della caducità della vita umana* (Az emberi élet esendőségéről)

Ier. = *De Ierusalem celesti et de pulchritudine eius et beatitudine et gaudia sanctorum* (A mennyei Jeruzsálemről, szépségéről és a szentek boldogságáról és örömről)

Bab. = *De Babilonia civitate infernali et eius turpitudine et quantis penis peccatorum puniantur incessanter* (Babilonról, a pokoli városról, a csúfságáról és arról, hogy a bűnösök örökösen mekkora büntetésekkel bűnhődnek)

Bonvesin de la Riva: *Libro delle tre scritte* (A Három írás könyve) részei:

SA = *De scriptura aurea* (Arany írás)

SN = *De scriptura nigra* (Fekete írás)

SR = *De scriptura rubra* (Vörös írás)

Komédia = Alighieri, Dante, *Isteni Színjáték*, ford. NÁDASDY Á. Budapest, 2016.

KELEMEN J. (szerk.), *Dante Alighieri: Komédia I. Pokol. Kommentár*, Budapest, 2019.

Részei:

Pd. = *Paradicsom*

Pg. = *Purgatórium*

Pk. = *Pokol*

XIII. *Lev.* = *Tizenharmadik levél*, ford. Mezey László, in KARDOS 1965: 505–519.

Források

- ADAMIK T. ford. *Szent Pál apostol látomása*, in: Dörömbözi J., Adamik T. (szerk.) *Apokalipszisek*, Budapest, 1997, 73–100.
- CONTINI 1941 G. F. CONTINI (a cura di), Bonvesin de la Riva: *Le opere volgari di Bonvesin de la Riva*, Roma, 1941.
- CONTINI 1960 G. F. CONTINI (a cura di), *Poeti del Duecento*, Milano–Napoli 1960, I, pp. 625 s.; II, pp. 842 s.
- COLGRAVE–MYNORS Beda Venerabilis: *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*; Venerable Bede: *Bede's Ecclesiastical History of the English People*. B. COLGRAVE–R. A. B. MYNORS (eds., trans.), Oxford, 1981, 488–498.

- KARDOS (szerk.) KARDOS T. (szerk.) F. Petrarca: *Francesco Petrarca daloskönyve*; ford. Csorba Győző et al.; Bukarest, 1988.
- LEONARDI LEONARDI, M. (a cura di) Iacopone da Todi, *Laude*, Firenze, 2010.
- SILVERSTEIN 1935 T. SILVERSTEIN, *Visio Sancti Pauli: The History of the Apocalypse in Latin together with nine texts*, London, 1935.

Felhasznált irodalom

- BROGGINI 1956 R. BROGGINI, *L'opera di Ugucione da Lodi*, Studi Romanzi, 32 (1956), 5–124.
- BYNUM 1995 C. W. BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, 1995.
- DAVIS 1989 C. T. DAVIS, *Roma e Babilonia in Dante*, in: G. C. Alessio – R. Hollander (a cura di), *Studi americani su Dante*, Milano, 1989, 267–295.
- DEGLI INNOCENTI 1982 M. DEGLI INNOCENTI, *L'“Elucidarium” o l'“Elucidario” in antico milanese fonte di Bonvesin de la Riva? Italia medioevale e umanistica*, 25 (1982), 125–149.
- DEGLI INNOCENTI 1984 M. DEGLI INNOCENTI (a cura di), *Honorius d'Autun: L'Elucidario : volgarizzamento in antico milanese dell'Elucidarium di Onorio Augustodunense*, Padova, 1984.
- DELUMEAU 1990 J. DELUMEAU, *Sin and fear: the emergence of a Western guilt culture, 13th-18th centuries*, trans. E. Nicholson, New York, 1990.
- DOMOKOS 2007 DOMOKOS Gy., *La morfologia verbale del Milanese antico di Bonvesin dra Riva*, *Verbum* 9/2 (2007), 261–277.
- DOMOKOS 2008 DOMOKOS Gy., *Bonvesin dra Riva. Aspetti di fonetica, morfologia e sintassi (Humanae Litterae 13)*, Milano, 2008.
- DRASKÓCZY E. ford. *Tundalus látomása*, kézirat.
- DRASKÓCZY 2019a DRASKÓCZY E., *A Pokol 13. éneke*, in: Kelemen J. (szerk.), *Dante Alighieri: Komédia I. Pokol. Kommentár*, Budapest, 2019, 194–210.
- DRASKÓCZY 2019b DRASKÓCZY E., *A Pokol 28. éneke*, in: Kelemen J. (szerk.), *Dante Alighieri: Komédia I. Pokol. Kommentár*, Budapest, 2019, 408–421.
- GRAGNOLATI 2005 M. GRAGNOLATI, *Experiencing the Afterlife. Soul and Body in Dante and Medieval Culture*, Notre Dame, 2005.
- GUREVICS 1987 GUREVICS, A. J., *“Isteni Színjáték” Dante előtt* in: *A középkori népi kultúra*, ford. F. Nagy Géza, Budapest, 1987.
- HASENFRATZ 1989 R. HASENFRATZ, *Eisegan stefne (Christ and Satan 36a)”, the “Visio Pauli”, and “ferrea vox (Aeneid 6, 626)*, *Modern Philology* 86 (1989), 398–403.

- HOFFMANN 2019 HOFFMANN B., *A Pokol V. éneke*, in: Kelemen J. (szerk.), *Dante Alighieri: Komédia I. Pokol. Kommentár*, Budapest, 2019, 85–100.
- JAKAB 2006 JAKAB É., *Dico Dite*, in: Jakab É. (szerk.), *Múzeum krt. 4/c.*, Budapest, 2006, 153–173.
- KONRAD 1965 R. KONRAD, *Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken: mystische Vorstellung und geschichtliche Wirkung*, in: „*Speculum historiale*” – Festschrift J. Spörl, Munich, 1965, 523–540.
- LEDDA 2011 LEDDA, G., *Cibi di paradiso*, in: *Banchetti letterari*, a cura di G.M. Anselmi e G. Ruoizzi, Roma, 2011, 118–125.
- LE GOFF 1984 J. LE GOFF, *The Birth of Purgatory*, A. Goldhammer (trans.), Chicago, 1984.
- LEONARDI 2014 M. LEONARDI (a cura di), *Bonvesin da la Riva: Libro delle tre scritte*, Ravenna, 2014.
- LEVI 1921 E. LEVI, *Uguccione da Lodi e i primordi della poesia italiana*, Firenze, 1921.
- MALDINA 2018 N. MALDINA, *In pro del mondo. Dante, la predicazione e i generi della letteratura religiosa medievale*, Roma.
- MÁTYUS 2019 MÁTYUS N.: *A Pokol XXI. éneke*, In: Kelemen J. (szerk.), *Dante Alighieri: Komédia I. Pokol. Kommentár*, Budapest, 2019, 302–315.
- MAY 1930 MAY, E. I. (ed.), *Gicomino da Verona: The "De Jerusalem celesti" and "De Babilonia infernali" of fra Gicomino da Verona*, Firenze, 1930.
- MILAN 2000 G. MILAN, *Giacomino da Verona*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, 54 (2000).
[http://www.treccani.it/enciclopedia/giacomino-da-verona_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giacomino-da-verona_(Dizionario-Biografico)/), 2019. 10. 19.
- NAGY 2013 NAGY J., *Pokol IX. ének: interpretáció, parafrázis, kommentár*, *Dante Füzetek*, 10 (2013), 99–130.
- RAGNI 1970 E. RAGNI, *Bonvesin de la Riva*, in: *Enciclopedia Dantesca I*, 1970, 682.
- RAGNI 1971 E. RAGNI, *Giacomino da Verona*, in: *Enciclopedia Dantesca III*, 1971, 146–147.
- STEFANINI–DIEHL (trans. and ed.) 1987
Bonvesin da la Riva, Volgari scelti = Select poems, trans. and ed. by R. STEFANINI – P. DIEHL, New York, 1987.
- TÓTH 2019 TÓTH T., *A Pokol III. éneke*, in: Kelemen J. (szerk.), *Dante Alighieri: Komédia I. Pokol. Kommentár*, Budapest, 2019, 54–70.
- ZVONAREVA 2012 A. ZVONAREVA, *Giacomino da Verona e altri testi veronesi nel MS. Colombino 7-1-52: edizione e commento linguistico*, *doktori dolgozat*, *Padovai Egyetem*, 2012.

Eschatology and Representations of the Underworld in pre-Dante Vernacular Literature: Hell according to Giacomino da Verona and Bonvesin de la Riva

This paper enumerates the northern Italian descriptions of hell that preceded Dante's Comedy, with the aim, on the one hand, to designate their place within the tradition of visionary literature, outlining the path of migratory motifs here and there; and on the other hand, to confront them with Dante's solutions, showing some parallels not previously mentioned in scholarly literature. The paper is examining the pairs of sins and punishments of Bonvesin de la Riva in detail, most of which are related to the law of contrapasso, more consistently than in the earlier tradition of visionary literature, in anticipation of Dante's system. I will also elaborate on the elements of counter-punishments that had already been present in the most important vernacular forerunners to Dante.

Keywords: Dante, Bonvesin de la Riva, Giacomino da Verona, eschatology, Representations of the Underworld, Hell, sins and punishments

ERTL PÉTER

Késő császárkori *epitoma*- és *breviariumszerzők* Petrarca glosszáiban

A tanulmány Petrarca két glosszáját elemzi. Az első, amely egy Livius-passzust kísér a párizsi Bibliothèque nationale de France Lat. 5690 jelzetű kéziratában, arról tanúskodik, hogy a „humanizmus atyja”, egy mára elveszett vagy még nem azonosított kódexében, Eutropius neve alatt valójában Paulus Diaconus Historia Romana című művét olvashatta. A másik, amely a Vatikáni Apostoli Könyvtár Pal. lat. 899 jelzetű Historia Augusta-kódexében található, más széljegyzetekkel együtt azt bizonyítja, hogy Petrarca Florust hitte a liviusi Periochae szerzőjének.¹

Kulcsszavak: Petrarca glosszái, Eutropius, Paulus Diaconus, Florus, *Periochae*

Jelen tanulmányomban Petrarca két glosszáját vizsgálom meg. Az egyik segítségével azt kívánom igazolni, hogy egy mára elveszett vagy még nem azonosított kódexében a „humanizmus atyja” Eutropius neve alatt valójában Paulus Diaconus *Historia Romana* című művét olvashatta. A másik széljegyzet pedig újabb bizonyítékkal szolgál arra, hogy Petrarca

¹ A publikáció az MTA-SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatásával jelent meg. Köszönettel tartozom Imre Zoltánnak az angol nyelvű absztrakt nyelvi-stilisztikai ellenőrzéséért. Petrarca műveire a következő rövidítésekkel hivatkozom, mindig a könyv, fejezet/levél és paragrafus, illetve az ének és verssor számának megadásával: *Fam.* = *Rerum familiarium libri* (ROSSI–BOSCO [1933–1942]); *Gest. Ces.* = *De gestis Cesaris* (CREVATIN [2003]); *Mem.* = *Rerum memorandarum libri* (BILLANOVICH [1945]); *Rem.* = *De remediis utriusque fortune* (CARRAUD [2002]); *Sen.* = *Rerum senilium libri* (RIZZO–BERTÉ [2006–2019]); *TC* = *Triumphus Cupidinis*, *TF* = *Triumphus Fame* (PACCA–PAOLINO [1996]); *Vir. ill.* = *De viris illustribus* (MARTELLOTTI [1964]); *Vit. sol.* = *De vita solitaria* (BUFANO [1975: I, 261–565]). A felhasznált kiadások oldalszámát csak akkor adom meg, ha az adott mű szövege nincs könnyen visszakereshető egységekre tagolva.

Florusnak tulajdonította a *Periochae* néven ismert Livius-kivonat szerzőségét.

Az 1320–1330-as évek fordulóján Petrarca összeállította azoknak a szerzőknek és műveknek a listáját, amelyeket már igen alaposan tanulmányozott és saját „szellemi javaként” kezelt.² A *Libri mei peculiare*s címen ismert felsorolásban, a történetírók között, négy császárkori *epitoma*- vagy *breuiarium*szerző: Iustinus, Florus, Rufius Festus és Eutropius nevét is megtaláljuk.³ Ugyanők más auktorok társaságában felbukkanak a *Triumphus Fame* 1371 körül papírra vetett, végül torzóban maradt változatában (TF 2a) is.⁴ A késői költeményben Petrarca az első három historiográfust egy csoportba helyezi, és megjegyzi róluk, hogy a történelmi eseményeket felületesen tárgyalták,⁵ Eutropiust pedig – nehezen magyarázható módon – tőlük elválasztva, Orosius és Curtius Rufus társaságában szerepelteti.⁶

² Paris, Bibliothèque nationale de France [a továbbiakban: BnF], Lat. 2201, f. 58v. A Cassiodorus *De anima* és Szent Ágoston *De vera religione* című művét tartalmazó kódexről és Petrarca glosszáiról l. RICO (1974) és BELLINI (2010). A *Libri mei peculiare*s listáját – jobban mondva listáit, mert egy hosszabb és egy azt pontosító rövidebb felsorolásról van szó – legutóbb Vincenzo Fera adta ki, aki a korábbi kutatókhoz képest meggyőzőbb értelmezést kínált róla (FERA [2012], a szövegkiadás az 1097–1099. oldalon). A rejtélyes bejegyzést ugyanis Léopold Delisle még a fiatal Petrarca könyvtárának részleges katalógusaként interpretálta (DELISLE [1897]), majd Berthold Louis Ullman magyarázata vált általánosan elfogadottá, aki szerint Petrarca a kedvenc műveit, „ideális könyvtárának” darabjait sorolta fel a kódex utolsó lapján (ULLMAN [1973]).

³ A négy említett történetíró csak az első, hosszabb listán szerepel („Valerius, Livius, Iustinus, Florus, Salustius, Suetonius, Festus, Eutropius”), a második felsorolásból („Valerius, Iustinus, Florus, Salustius”) azonban Festus és Eutropius kimaradt, valószínűleg azért, mert alaposabb megfontolás után Petrarca arra jutott, hogy őket még nem ismeri annyira, hogy műveltségének alapelemeiként tekintsen rájuk; vö. FERA (2012: 1094). Az *epitoma* (*epitomé*) és a *breuiarium* műfajának főbb jellemzőit röviden ismerteti ADAMIK (2009: 717–718).

⁴ A TF 2a datálásáról l. PACCA–PAOLINO (1996: 587–591) és főleg MALTA (2015).

⁵ TF 2a, 97–99: *Trogo che col suo stile abbraccia il mondo, / non stringe, e Iustin seco e Festo e Floro / toccar la soperficie ma no 'l fondo.*

⁶ Két, végül elvetett, de mindenképpen bizonytalanságot tükröző megoldási kísérlet után; erről l. MALTA (2015: 66–73). TF 2a, 112–114: *Vidi ancor duo Corneli e duo Valeri, / Orosio, Eutropio, Curzio ed altri molti / tutti d'ingegno e d'eloquenzia alteri.*

A csak a „felszín érintő” előadásmód említésével Petrarca nem lebecsülni akarta a kivonat- és összefoglalás-készítőket, hanem e műfajok egyik jellegzetes vonását, a lényegre törő rövidséget, tömörséget (*brevitas*) emelte ki.⁷ Ennek a kritériumnak Petrarca maga is meg kívánt felelni történeti műveiben,⁸ így az *epitoma*- és *breviarium*szerzők nemcsak információforrásként, hanem módszertani és stilisztikai modellként is szolgáltak számára, különösen a *De viris illustribus* életrajzait összefoglalni szándékozó, de végül befejezetlenül hagyott *Compendium* írásakor.⁹

A négy említett auktor közül Rufius Festust Petrarca egyszer sem említi műveiben, és a glosszáiban sem bukkan fel a neve. A *Libri mei peculiare*s listáján kívül mindössze két közvetett adatunk van arra, hogy ismerte és talán használta is a *Breviarium*ot. A *Rerum memorandarum libri*ben (3, 12) Petrarca megjegyzi, hogy néhány történetíró kihagyta a császárok sorából Othót és Vitelliust; és e historiográfusok közül az egyik Festus lehet. Eusebius–Hieronymus *Chronicon*jához írt egyik glosszájában pedig Petrarca kijavítja kódexe hibáját, mely szerint a rómaiak *apud Timas* győzték le Zenobia palmürai királynőt, míg ő máshol – helyesen – azt olvasta, hogy a csata Immaenél zajlott (*alias Immas*). Egyik lehetséges forrása itt is Rufius Festus lehetett.¹⁰

Eutropius nevével mindössze háromszor találkozhatunk Petrarca műveiben,¹¹ de elég megvizsgálunk a modern szövegkiadások jegyzetapparátusát és mutatóit, hogy meggyőződjünk róla: a „humanizmus

⁷ MALTA (2015: 63–64): „Nel giro delle terzine si struttura con rapido tratteggio una sorta di embrionale storia della storiografia, attenta ai criteri costruttivi e alle specificità del genere. E così la »superficialità« di Giustino, Festo e Floro [...] è elemento intrinseco alla tecnica dell’epitome, non un dato svalutativo [...]”.

⁸ A *brevitas* retorikai követelményéről l. például ps.-Cic. *Rhet. ad Her.* 1, 9, 14; Quint. *Inst. orat.* 4, 2, 40–51; Petrarca ez utóbbihoz írt glosszáit kiadta ACCAME LANCILLOTTA (1988: 61, 450–457. glossza). Petrarca történetírói alapelveiről – köztük a *brevitas* igényéről – remek elemzést nyújt Caterina Malta a *De viris illustribus* Ádámától Herculesig terjedő életrajzainak kritikai kiadásához írt előszavában: MALTA (2008: LVII–CLXXXIX).

⁹ Vö. DE CAPUA (2012).

¹⁰ BILLANOVICH (1996b); BILLANOVICH (1996c: 231, 290. glossza és 239. j.); vö. CHERCHI (2005).

¹¹ *Sen.* 16, 5, 21–22; *Vit. sol.* 2, 13 (BUFANO [1975: I, 520–522]); a *TF* 2a vonatkozó passzusát l. fent.

atyja” ennél lényegesen többször merített a *Breviarium ab urbe condita* szerzőjétől. Ránk maradt Petrarca könyvtárának egy kódexe is – Paris, BnF, Lat. 5802 –, amely Suetonius császáraletrajzai, Ausonius *Caesaresé*-nek egy részlete,¹² Florus *Epitomaeja*, Frontinus *Strategematája*, valamint Cicero első négy *Philippicája* és *Tusculumi eszmecsereje* mellett Eutropius tíz könyvét is tartalmazza.¹³ A kézirat az 1350-es évek első felében kerülhetett Petrarca tulajdonába, és az a kevés széljegyzet, amelyet a margókon hagyott, arról tanúskodik, hogy a legtöbb felsorolt művet – köztük Eutropius *Breviariumát* – illetően nem ez volt az elsődlegesen használt példánya.¹⁴

Ezt támasztja alá az a glossza is, amelyet Petrarca ma Párizsban őrzött Livius-kódexébe (Paris, BnF, Lat. 5690) jegyzett be. Az *Ab urbe condita* 22. könyvében Livius rögzíti, hogy a Trasimenus-tónál vívott csatában a rómaiak 15000 embert veszítettek, Hannibal pedig 2500-at – Petrarca kódexének hibás olvasata szerint 1500-at –, nem számolva ebbe bele a később elhunyt sebesülteket. Majd megjegyzi, hogy más történetírók jóval több halottról tudósítanak:

Quindecim milia Romanorum in acie cesa sunt; decem milia sparsa fuga per omnem Etruriam adversis [aversis *ed.*] itineribus urbem petiere; mille [duo milia *ed.*] quingenti hostium in acie, multi postea utrinque ex vulneribus periere. Multiplex cedes utrinque facta traditur ab aliis [...]. (f. 180va, Liv. 22, 7, 2–3)¹⁵

A lap két szövegoszlopa közé, a római halottak száma mellé (*Quindecim milia Romanorum*) Petrarca három, háromszög alakban elrendezett pontot tett, majd ezt az utalójelet megismételte az alsó margóra írt széljegyzete előtt. Az 1350-es évekre datálható glosszában pedig megadta, pontosan hány fő is lehetett a veszteség más történetírók szerint: *XXV milia*

¹² GREEN (1991: 161–163).

¹³ A kódex Eutropius-szakasza (ff. 116r–132r) a szöveghagyomány A *classis*ába sorolható, l. SANTINI (1979: V–VII); REYNOLDS (1983: 159–160).

¹⁴ Petrarca csak a *Philippicákat* (ff. 132r–147v) látta el jelentősebb számú széljegyzettel. A kódex részletes leírásához és Petrarca glosszáinak kiadásához l. BERTÉ (2009) és BERTÉ (2011: X–XI; XVI–XVIII; 3, 1. glossza).

¹⁵ Mértékadó kiadás: WALTERS–CONWAY (1964).

*dicit Eutropius libro 3^o in medio, capitulo „Igitur Hanibal” et Orosius 4^o libro prope finem, capitulo „Igitur Hanibal”.*¹⁶ Vagyis Eutropius 3. könyvének közepén és Orosius 4. könyvének vége felé, mindkettejükénél az *Igitur Hanibal* kezdetű fejezetben, 25000 halotról lehet olvasni.¹⁷ A beszámolók közötti eltérést Petrarca jelezte is a *De viris illustribus* Hannibálról szóló fejezetében, amelyet az 1350-es évek második felében illesztett be a történeti mű életrajzai közé:¹⁸

Quindecim milia Romanorum in acie periere – hec est Titi Livii sententia de multis electa; alii nempe aliter; apud quosdam viginti quinque milium numerum invenio –; reliquorum enim aliter atque aliter pereuntium non est numerus; decem milia diversis itineribus fuga Romam revexit. Hostium nonnisi mille quingenti in prelio ceciderunt; ex vulneribus dehinc utriusque partis plurimi. (*Vir. ill.* 17 [*Hanibal*], 34)

A passzus egyértelműen a párizsi Livius-kódex szövegére és Petrarca glosszájára támaszkodik, és csak ez utóbbi árulja el minden kétséget kizáróan, hogy a 25000 római áldozatról szóló adatot Petrarca Eutropiustól és Orosiustól vette.¹⁹ A széljegyzetnek azonban van egy problematikus pontja. Míg Orosius esetében találunk *Igitur Hanibal* kezdetű passzust,²⁰

¹⁶ Vö. CICCUTO et al. (2012: 284, 249. glossza).

¹⁷ Vö. Eutr. *Brev.* 3, 9, 2, Paris, BnF, Lat. 5802, f. 119vb: *Inde ad Tusciam veniens Hannibal Flaminius consuli occurrit. Ipsum Flaminius interemit; Romanorum XXV [XXV milia ed.] cesa sunt, ceteri [cetera ed.] diffugerunt.* Oros. *Hist.* 4, 15, 5: *Haec pugna ad Trasumennum lacum facta est. Ubi exercitus Romanus infelicissime arte circumventus Hannibalis funditus trucidatus est; ipse quoque consul occisus; XXV milia Romanorum in eo proelio caesa, sex milia capta referuntur.* Mértékadó kiadások: SANTINI (1979) és ZANGEMEISTER (1882).

¹⁸ A párizsi Livius-kódexbe írt glosszák – köztük az itt elemzett széljegyzet – és a *De viris illustribus* nem római hadvezérekről (Nagy Sándor, Pyrrhus, Hannibal) szóló fejezeteinek kapcsolatáról és az egyes életrajzok datálásáról l. FENZI (2015), további bibliográfiai hivatkozásokkal.

¹⁹ Vö. FENZI (2015: 22; 28). A *De viris* kritikai kiadásában Guido Martellotti csak Orosiusra hivatkozik: MARTELOTTI (1964: 87, *ad loc.*).

²⁰ Oros. *Hist.* 4, 15, 2: *Igitur Hannibal sciens Flaminius consulem solum in castris esse, quo celerius imparatum obrueret primo vere progressus arripuit propiorem sed palustrem viam et cum forte Sarnus late redundans pendulos et dissolutos campos reliquerat, de quibus dictum est: „et quae rigat aequora Sarnus” [Verg. *Aen.* 7, 738]. Petrarca Orosius-kódexében valószínűleg ezzel a passzussal kezdődött a caput.*

Eutropius művének kritikai kiadása szerint a *Breviarium*ban nincs ilyen, és Petrarca ma ismert egyetlen Eutropius-kódexe (Paris, BnF, Lat. 5802) is ezt támasztja alá.²¹ A glosszát kiadó Enrico Fenzi fel is teszi a kérdést, hogy Petrarca talán tévedett, vagy esetleg az Orosius-caput kezdőszava-it vette előre Eutropiushoz?²²

A problémára a *Breviarium* utóéletének vizsgálata kínál megoldást. Eutropius tíz könyvét a 8. század második felében Paulus Diaconus átdolgozta, és további hat könyvben, 552-ig folytatta Róma történetét, Adelpergának, Desiderius longobárd király lányának dedikálva *Historia Romana* című művét. Ezt aztán Landolfus Sagax bővítette tovább az ezredforduló táján, aki más auktoroktól merítve, hosszabb-rövidebb interpolációkkal tűzdelte tele és újabb tíz könyvvel toldotta meg Paulus munkáját, 813-ig tárgyalva az eseményeket.²³

Az a passzus, amelyre Petrarca a glosszájában utal, Eutropiusnál (3, 9, 2) így kezdődik: *Inde ad Tusciam veniens Hannibal Flaminius consuli occurrit*. Paulus Diaconus azonban megváltoztatta a mondat elejét, így nála már ezt olvassuk: *Igitur Annibal ad Tusciam veniens Flamminio consuli occurrit*.²⁴ Landolfus Sagax pedig megtartotta Paulus verziójának első szavait, de aztán Orosius jóval hosszabb beszámolójával folytatta kompilációját: *Igitur Hannibal ad Tusciam veniens, sciens Flaminius consulem solum in castris esse, quo celerius imparatum obrueret, primo vere progressus arripuit propriorem sed palustrem viam [...]*.²⁵ Vagyis Eutropiusnál nem, de művének mindkét átdolgozójánál és folytatójánál megtaláljuk az *Igitur Hannibal* kezdetű passzust, amelyre Petrarca hivatkozik a Liviusához írt széljegyzetében. Ebből arra következtethetünk, hogy mára elveszett vagy még lappangó kódexében Eutropius neve alatt valójában Paulus Diaconus vagy Landolfus Sagax munkáját olvashatta – valószínűleg az előbbiét. Paulus Diaconus *Historia Romanája* ugyanis sokkal népszerűbb

²¹ Ráadásul a kódexben a *milia* szó kihagyása miatt csak 25 római halotról olvasni (l. fent), és semmi jele, hogy Petrarca észrevette volna a hibát. Ez is arra utal, hogy nem ezt az Eutropius-kódexet használta; igaz, a hibát *ope ingenii* is javíthatta.

²² CICCUTO et al. (2012: 284, 249. glossza); FENZI (2015: 22, 23. j.).

²³ Vö. MORTENSEN (1999–2000: 101–103); CHIESA (2001).

²⁴ Paulus Diaconus, *Historia Romana*, 3, 9 (CRIVELLUCCI [1914: 44]).

²⁵ Landolfus Sagax, *Historia Romana*, 3, 7 (CRIVELLUCCI [1912–1913: I, 61–62]), vö. Oros. *Hist.* 4, 15, 2.

volt a középkorban, mint Landolfus Sagax azonos című műve, sőt, több példányban másolták az eredeti Eutropiusnál is.²⁶ Másrészt a Paulus-kézirathagyomány többségéből hiányzik az Adelpergához írt ajánlólevél, amely nemcsak a szerző nevét tartalmazza, hanem az átdolgozásról is tudósít, így számos középkori olvasó hihette, hogy az első tíz könyvet illetően az eredeti Eutropiust tartja a kezében.²⁷ Továbbá, Landolfus Sagaxnál a kérdéses passzus szinte teljes egészében Orosiustól lett átelve, ami Petrarcanak sem kerülte volna el a figyelmét, ha Landolfus *Historia Romanáját* forgatta volna; ebben az esetben nem is lett volna sok értelme megkülönböztetnie „Eutropius” és Orosius *Igitur Hanibal* kezdetű caputját. Végül, a passzus helyének meghatározása is jobban illik Paulus, semmint Landolfus művére: míg előbbinél a glosszában megadott szöveghely tényleg a 3. könyv közepe táján (*libro 3^o in medio*) olvasható, addig utóbbinál körülbelül a könyv egyharmadánál. Mindezt figyelembe véve több mint valószínű, hogy Petrarca egy olyan kódexet birtokolt, amely az Adelpergához írt dedikáció nélkül, Eutropius neve alatt tartalmazta Paulus Diaconus *Historia Romanáját*, és amelyet ő – legalábbis az első tíz könyvet – Eutropius eredeti művének hitt.

Iustinust és Florust Petrarca jóval többször említi műveiben és glosszáiban, mint Rufius Festust és Eutropiust. Iustinusnak ugyan felrótta, hogy a zsidó nép történetét illetően megbízhatatlan, Nagy Sándorral szemben pedig elfogult, ennek ellenére a *scriptores nobiles* közé sorolta, és gyakran vett át tőle idézeteket és információkat. Florus pedig az egyik legfontosabb forrása volt a római nép történetének kutatásához, akit elegáns stílusa miatt is nagyra értékelt.²⁸ Az alábbiakban egy olyan Petrarca-glosszát szeretnék elemezni, amelyben mindkét történetíró neve szerepel.

A ma a Vatikáni Apostoli Könyvtárban, Pal. lat. 899 jelzet alatt őrzött kódexről másoltatta le magának Petrarca a *Historia Augusta* császárelet-

²⁶ Lars Boje Mortensen 16 Eutropius-, 65 Paulus Diaconus- és 20 Landolfus Sagax-kódexet számolt össze a 14. századig bezárólag (kivonatok nélkül): MORTENSEN (1999–2000: 105).

²⁷ MORTENSEN (1999–2000: 116); vö. CRIVELLUCCI (1914: 3–4).

²⁸ Petrarca és Iustinus témájához részletesebben l. ERTL (2016) és ERTL (2020), további bibliográfiai hivatkozásokkal; Florus kapcsán pedig l. BILLANOVICH (1996a: 398–400); REEVE (1996: 333–341); BERTÉ (2000); HAVAS (2011: 356–378).

rajzait 1356-ban (Paris, BnF, Lat. 5816). Később sikerült megszereznie az értékes antigráfot is, amelybe számos jegyzetet írt az 1360-as évektől kezdve.²⁹ Aelius Spartianus Caracalla-életrajzában olvashatta azt a jeletet, amikor a római császár Alexandriában összehívta a népet a *gymnasium*ban, majd VIII. Ptolemaiosz Euergetész³⁰ példáját követve, lemészároltatta az életerős, harcképes férfiakat:

Inde Alexandriam petit, in gymnasium populum convocavit eumque obiurgavit; legi etiam validos ad militiam praecepit. Eos autem, quos legerat, occidit exemplo Ptolomei Evergetis [Evergitis *corr. in Evergetis interl.*], qui octavus hoc nomine appellatus est. (f. 71r, SHA 13 [Ant. Car.], 6, 2–3).³¹

Az egyiptomi uralkodó neve mellé, a jobb margóra Petrarca a következő jegyzetet írta: *De hoc require Iustinum Florumque*,³² mindenekelőtt Iustinushoz irányítva magát, aki *Epitomája* 38. könyvében (38, 8, 2–15) számol be Ptolemaiosz kegyetlen tetteiről. Problematikusabb azonban a Florusra tett hivatkozás, ő ugyanis egyszer sem említi *Epitomaejában* VIII. Ptolemaiosz Euergetészt.³³ Ennek ellenére meg vagyok győződve arról, hogy ez esetben Petrarcat nem az emlékezete csalta meg.

²⁹ Vö. PIACENTINI (2008: 62–71); MALTA (2014: 9, 1. j.), további hivatkozásokkal.

³⁰ Az egyiptomi uralkodóról (Kr. e. 170–116, megszakításokkal és társuralkodóként, illetve társuralkodókkal) I. RE, XXIII/46 (1959: coll. 1721–1736, 27. sz.).

³¹ Nem tudom megállapítani, hogy a szövegbeli korrekció Petrarcanak tulajdonítható-e. Másik kódexében (Paris, BnF, Lat. 5816, f. 35rb–va) nem kíséri glossza a passzust. A *Historia Augusta* általam használt kiadása: HOHL et al. (1965).

³² Vö. NOLHAC (1907: II, 55–56). Petrarca nem említi egy másik releváns forrást, Valerius Maximust, aki éppen egy *gymnasium*ban, VIII. Ptolemaiosz parancsára végrehajtott mérsárlást beszél el: Val. Max. 9, 2, ext. 5 (BRISCOE [1998]).

³³ Flor. 1, 44 (3, 9)-ben Ptolemaiosz ciprusi uralkodó (Kr. e. 80–58) szerepel, Flor. 2, 13 (4, 2), 55–60-ban pedig XIII. Ptolemaioszról, VII. Kleopátra társuralkodójáról (Kr. e. 51–47) olvashatunk, aki a meggyilkolt Pompeius fejét ajándékozta Iulius Caesarnak; vö. RE, XXIII/46 (1959: coll. 1755–1759, 34–35. sz.); HÖLBL (2001: 231–237). A források alapján és kronológiai okokból kizárható, hogy Petrarca összekeverte volna a három említett Ptolemaioszt. Florus művére az alábbi kiadás szerint hivatkozom: HAVAS–KOCH (2013). Petrarca a ciprusi Ptolemaioszról Valerius Maximus alapján (9, 4, ext. 1) beszél a *Seniles*-gyűjtemény egyik levelében: *Sen.* 6, 8, 139–140; XIII. Ptolemaiosz tetteit pedig a *De gestis Caesaris*ban beszéli el: *Gest. Ces.* 21, 36–37; 22, 3–4; 9–13; 17 és 19. Utóbbit meg-

A probléma megoldásához egy másik glossza nyújt támpontot, amelyet Petrarca az *Africa* 1. énekének 230–231. sora mellé jegyzett be, miközben átnézte és csiszolgatta eposzát, és amely másolatban maradt ránk egy késő 14. századi kéziratban (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Acquisti e doni 441): *Attende Florum in argumentis Livii* [...]. A jegyzetet kiadó Vincenzo Fera magyarázata szerint a költő egészen biztosan a *Periochae* néven ismert Livius-kivonatra hivatkozott (Liv. *Per.* 25), következésképpen a glossza arról árulkodik, hogy Petrarca, sok más kortársához hasonlóan, Florust hitte a *Periochae* szerzőjének is.³⁴ Ebből kiindulva nem alaptalan azt feltételeznünk, hogy a Pal. lat. 899 széljegyzetének „Florusa” is ez utóbbi műre utal, egész pontosan Livius 59. könyvének kivonatára, amely érintőlegesen tárgyalja VIII. Ptolemaiosz Euergetész gaztetteit is.³⁵ Ezt a hipotézist pedig egy harmadik glossza is megerősíti.

A szakirodalomban *Virgilio Ambrosianó*ként emlegetett híres Vergilius-kódexében (Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 79 inf.) Petrarca az alábbi formában olvashatta Serviusnak az *Aeneis* 1. éneke 12. sorához írt kommentárját: *URBS ANTIQUA FUIT* [...] *Et „antiqua” autem et „fuit” bene dixit; namque et ante LXX annos urbis Rome condita erat, et eam deleverat Emilius Scipio* [Scipio Aemilianus ed. Thilo–Hagen] [...]. A magyarázathoz Petrarca a következő megjegyzést fűzte: *Hec ystoria condite Carthaginis 72^{bus} annis antequam Roma est expresse apud Iustinum libro 18^o. Ystoria autem delete nimis vulgata est apud omnes ystóricos, sed apud Livium et Florum precipue 51^o libro* [...].³⁶ Vagyis Karthágó alapításának történetét Iustinus beszéli el a 18. könyvben (*Epit.* 18, 3–6), aki világosan megadja az esemény „pontos” időpontját is: 72 évvel Róma alapítása előtt (*Epit.* 18, 6,

említi továbbá a *Fam.* 5, 3, 20-ban; a *Rem.* 2, 21 [20], 14-ben és a *TC* 3, 15-ben, és utal rá a *Fam.* 22, 12, 16-ban és a *Mem.* 4, 4, 7-ben.

³⁴ FERA (1984: 65–66).

³⁵ Liv. *Per.* 59: *Ptolemaeus Euergetes cognominatus, ob nimiam crudelitatem suis invisus, incensa a populo regia clam Cypron profugit, et cum soror<i> eius Cleopatrae, quam filia eius virgine per vim compressa atque in matrimonium ducta repudiaverat, regnum a populo datum esset, infensus filium, quem ex illa habebat, <in> Cypro occidit caputque eius et manus et pedes matri misit.* Kiegészítések és kiemelések az eredetiben: WEISSENBORN et al. (1981).

³⁶ BAGLIO et al. (2006: II, 617, 611. glossza). Servius kommentárjának mértékadó kiadása: THILO–HAGEN (1881–1902).

9).³⁷ Az pedig, hogy az ifjabb Scipio Africanus hogyan pusztította el Róma riválisát, sok történetírónál megtalálható, mindenekelőtt „Liviusnál és Florusnál”, az 51. könyvben.

Ez utóbbi információt illetően ki kell javítanunk a glosszát kiadó Marco Petoletti hivatkozását, mely szerint Petrarca itt Livius 26. könyvének 46. fejezetére és Florus *Epitomaejára* utal (Flor. 1, 31 [2, 15], 14–18). Livius ugyanis a kérdéses helyen azt beszéli el, hogyan foglalta el az idősebb Scipio Carthago Novát, és kizárt, hogy Petrarca összekeverte volna a hispaniai várost a pun fővárossal, amint erről a 45–46. caput tartalmát összefoglaló glosszája is tanúskodik párizsi Livius-kódexében (Paris, BnF, Lat. 5690, f. 232rb): *Carthago nova expugnatur et capitur*.³⁸ Ugyanennyire valószínűtlen, hogy Florus *Epitomaejána*k 51. könyvére hivatkozott volna, a szöveg hagyományban ugyanis a mű mindössze kettő vagy négy könyvre van felosztva.³⁹ A legkézenfekvőbb megoldás, ha a glosszát a *Periochaera* tett hivatkozásként értelmezzük, amelyet Petrarca Florus művének hitt, és amely Livius 51. könyvének kivonatában pontosan azt foglalja össze, hogyan foglalta el és rombolta le az ifjabb Scipio a pun fővárost, Karthágót.

Térjünk vissza elemzésünk kiindulópontjához. Miután sikerült azonosítanunk a Pal. lat. 899 glosszájának (*De hoc require Iustinum Florumque*) Iustinusát és „Florusát”, tudjuk, elsősorban mely forrásokban olvasott Petrarca a VIII. Ptolemaiosz Euergetész által elkövetett szörnyűségekről: a *Historiae Philippicae* 38. könyvének és Livius 59. könyvének kivonatában. Ez az információ lehetővé teszi, hogy biztosan azonosítsuk azt a három Ptolemaioszt, akiket Petrarca a *De remediis utriusque fortunéban* említ. A dialógus 1. könyvének 52. fejezetében (*De amico unico ac fideli*)⁴⁰ a Ráció egy sor olyan gaztettet vesz számba, amelyeket mitológiai és történelmi személyek a saját családtagjaik ellen követtek el:

³⁷ A *Rerum memorandarum libriben* (3, 85, 4–5) Petrarca utal rá, hogy a két város nagyjából egykorú volt.

³⁸ CICCUTO et al. (2012: 393, 647. glossza); vö. NOLHAC (1907: II, 14–33) és FENZI (2015).

³⁹ MARSHALL (1983).

⁴⁰ A Christophe Carraud által gondozott, filológiai szempontból megbízhatatlan kiadás szövegét (CARRAUD [2002]) három kézirat figyelembevételével ellenőriztem és javítottam: Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. Z. 475 (= 1660); Paris, BnF, Lat. 6496; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, San Marco 340. A felsorolt kéziratok leírásá-

Cari, inquam, sunt parentes: nonne autem Iupiter Saturnum patrem regno [regno patrem *ed.*] expulit; Nicomedes Prusiam Bithinie regem, suum patrem consilia licet necandi filii agitantem, vita privavit; et Ptholomeus hinc Philopater dictus patre ac matre insuper et fratre occisis, ad ultimum et uxore Euridice interfecta regnum Egipti scortorum sic rexit arbitrio, ut nichil in regno proprium haberet preter nudum et inane regis nomen? Nonne et Horestes Clitemestram matrem, Agrippinam Nero, Antipater Thesalonicen interfecit? Cari filii: nonne Theseus Ypolitum castissimum, Philippus rex Macedonie Demetrium filium adolescentem optimum iussit occidi? Nonne et Ptholomeus alter, adversum pietati nomen et ipse quoque fedissimus rex Egipti duos, et Herodes rex Iudee unum, et Constantinus romanus [Romanorum *ed.*] imperator unum quoque Crispum filium interemit? Nonne Malcus dux Carthaginensium Carthalonem filium crucifixit? Quin et matres, quarum amor hinc intensior, hinc mitior sexus, in filios sevierunt: nota omnibus Medea, quid Laudice Capadocie regina que regnandi cupidine filios quinque mactavit? Cari, inquam, parentes; repeto enim, cari filii, cari fratres: at, ut uno exemplo omnis claudatur impietas, Phrates rex Parthorum omnium regum scelestissimus omniumque mortalium regnandi non cupiditate sed rabie furiisque actus Orodem senem et afflictum patrem, ad hec et triginta fratres suos, dicti regis filios, suumque insuper filium occidit, nequis superesset in Parthia qui regnaret. Sed vetusta hec: nunquid non et recentiore memoria inter patrem et filium de regno in Britannia certatum audivimus et nudiustertius inter fratres in Hispania decertari vidimus? Quanquam talium odiorum et maxime fraternorum crebra adeo et nova et vetera sint exempla, ut pene laboriosius sit exquirere qui amici fratres fuerint quam qui hostes, utrunque postponimus, remedia enim nunc, non exempla colligimus. Quid preterea? An non cari coniuges, care uxores? Sed interrogabis Agamennonem ac Deiphebum, et de vestris Claudium Cesarem ac minorem percontaberis Africanum: hi tibi quam cari fuerint uxoribus suis dicent. Contra vero Octaviam sciscitare et Arsinoen quid illa de Nerone suo, hec de suo sentiat Ptholomeo, illa de adoptivo, hec de naturali fratre, utraque de marito: illa quidem in se ipsa, hec in filiis experta testabitur. (*Rem.* 1, 52, 8)

hoz I. MANN (1971: 76, 132. sz.; 71, 89. sz.; 65, 32. sz.); MALANDRINO (2017: 331–333, 69. sz.); ERTL (2017: 41, 6. j.); a szöveghagyományról I. FEO (2003); PERUCCHI (2014: 85–140). Carraud-nál a fejezet címe *De amico unico et fideli*.

Az első Ptolemaioszt, akinek Petrarca a melléknevét is említi (*Ptholomeus hinc Philopater dictus*), a szövegkiadók és fordítók IV. Ptolemaiosz Philopátor egyiptomi uralkodó (Kr. e. 221–204) személyében azonosították;⁴¹ az ő tetteit a „humanizmus atyja” elsősorban Iustinus 29–30. könyvéből ismerhette. A másik két Ptolemaioszt illetően azonban a passzus magyarázói nem jutottak konszenzusra: Conrad H. Rawski és Christophe Carraud szerint Petrarca mindkétszer II. Ptolemaiosz Philadelphosz fáraóra (Kr. e. 285–246) utal, aki, miután száműzte első feleségét, I. Arsziñoét, feleségül vette saját nővérét, II. Arsziñoét.⁴² Ugo Dotti szerint azonban a másodikként említett és a *fedissimus rex Egipti* szókapcsolattal jellemzett Ptolemaiosz valószínűleg nem más, mint „a családtagjai ellen elkövetett kegyetlen gáztetteiről, köztük mostohahúga, Arsziñoé fiainak meggyilkolásáról híres Ptolemaiosz Keraunosz [...]”, a harmadik alakban pedig II. Ptolemaiosz Philadelphoszt ismerhetjük fel, aki, mielőtt száműzte volna első feleségét, I. Arsziñoét, Dotti tudomása szerint megölte annak három gyermekét.⁴³

Valójában azonban nincs adatunk arra, hogy II. Ptolemaiosz meggyilkoltatta volna első felesége gyermekeit,⁴⁴ Ptolemaiosz Keraunosz pedig nem Egyiptom, hanem Makedónia uralkodója volt Kr. e. 281 és

⁴¹ Róla l. *RE*, XXIII/46 (1959: coll. 1678–1691, 22. sz.).

⁴² RAWSKI (1991: II, 242, 4–5. és 7. j.; 243, 12. j.); CARRAUD (2002: II, 298). II. Ptolemaiosz Philadelphoszlól l. *RE*, XXIII/46 (1959: coll. 1645–1666, 19. sz.); I. Arsziñoéről *RE*, II/3 (1895: coll. 1281–1282, 25. sz.); II. Arsziñoéről *uo.* (coll. 1282–1287, 26. sz.).

⁴³ DOTTI (2013: I, 443, 3. és 6. j.; 445, 16. j.). Székely László 18. századi magyar fordításának kiadói Rawskit és Carraud-t követik az első két Ptolemaiosz azonosításában, de nem mondanak semmit a harmadikról: BÍRÓ et al. (2015: 531–532).

⁴⁴ II. Ptolemaiosz Philadelphosz és I. Arsziñoé három gyermekéről tudunk: Ptolemaioszt apja második felesége, II. Arsziñoé adoptálta, és III. Ptolemaiosz Euergetész néven Egyiptom uralkodója lett (Kr. e. 246–222); Lüsizimakhoszt Kr. e. 222 körül IV. Ptolemaiosz Philopátor minisztere, Szószibiosz ölette meg; Bereniké pedig a Szeleukida Birodalom uralkodójának, II. Antiokhosz Theosznak (Kr. e. 261–246) lett a második felesége, majd férje halála után annak első felesége, Laodiké parancsára gyilkolták meg. III. Ptolemaiosz Euergetészlől l. *RE*, XXIII/46 (1959: coll. 1667–1678, 21. sz.); Lüsizimakhosz haláláról *RE*, Reihe II, IIIA/5 (1927: coll. 1149–1152, 2. sz.: col. 1150); Berenikéről *RE*, III/5 (1897: coll. 283–284, 10. sz.); vö. HÖLBL (2001: 35; 46–48; 128); KERTÉSZ (2003: 336–337).

279 között,⁴⁵ így a passzusban említett három Ptolemaiosz közül csak az elsőt, IV. Ptolemaiosz Philopatórt sikerült a kommentátoroknak helyesen azonosítaniuk. Petrarca azonban támpontot nyújt a másik két uralkodó személyét illetően is. Kezdjük a harmadik Ptolemaiosszal, akinek a kilétét egyszerűbb megállapítanunk: valójában ő Ptolemaiosz Keraunosz, akit Dotti a másodikként említett Ptolemaiosszal azonosított, és akinek féltestvére és felesége, Arszi-noé gyermekei közül kettőt sikerült megöletnie,⁴⁶ ahogy azt Iustinus részletesen elbeszéli a 24. könyvben.⁴⁷ A sorban a második Ptolemaiosz pedig, a gyalázatos egyiptomi király (*fedissimus rex Egypti*), aki megölte két fiát, csak VIII. Ptolemaiosz lehet, akinek a mellékneve, Euergetész, vagyis Jótevő, valóban sértés az istenfélelemre, szeretetre, könyörületességre (*adversum pietati nomen*) nézve, ha felidézzük kegyetlen tetteit, köztük nővére fiának, illetve saját két fiának a meggyilkolását, amiről Petrarca ismét csak Iustinustól (*Epit.* 38, 8, 2–15) és részben a *Periochaeból* (*Liv. Per.* 59) értesült.

Összefoglalva, a Pal. lat. 899 glosszájában említett történetírók – Iustinus és a *Periochae* szerzője, akit Petrarca tévesen Florusszal azonosított – segítségével könnyen megállapíthatjuk a *De remediis* 1. könyvének 52. fejezetében szereplő három Ptolemaiosz valódi kilétét. Az említés sorrendjében: IV. Ptolemaiosz Philopátor, VIII. Ptolemaiosz Euergetész és Ptolemaiosz Keraunosz.

Források

ACCAME LANCILLOTTA 1988

M. ACCAME LANCILLOTTA, *Le postille del Petrarca a Quintiliano* (*Cod. Parigino lat. 7720*), Firenze, 1988.

⁴⁵ Róla l. *RE*, XXIII/46 (1959: coll. 1597–1599, 15. sz.).

⁴⁶ Ez az Arszi-noé lett később II. Arszi-noé néven II. Ptolemaiosz Philadelphosz második felesége és társuralkodója Egyiptomban. Első férjétől, Lüszimakhosztól, Nagy Sándor hadvezérértől, Thrákia, Kis-Ázsia és Makedónia uralkodójától három fia született: a két fiatalabbat, Lüszimakhoszt és Philipposzt sikerült Ptolemaiosz Keraunosznak, Arszi-noé második férjének megöletnie. A legidősebb fiú, Ptolemaiosz megmenekült, és Kr. e. 240-ben féltestvére, III. Ptolemaiosz Euergetész Telmesszosz városának élére nevezte ki, l. *RE*, XXIII/46 (1959: coll. 1596–1597, 13. sz.); vö. HÖLBL (2001: 35–36, 38). Kétséges, hogy II. Arszi-noének született-e fia a harmadik férjétől, II. Ptolemaiosz Piladelphosztól; amennyiben igen, még fiatalon meghalt.

⁴⁷ Iust. *Epit.* 24, 1–3, a Keraunosz melléknév: 24, 1, 1.

- BAGLIO et al. 2006 M. BAGLIO – A. NEBULONI TESTA – M. PETOLETTI (a cura di): *Francesco Petrarca: Le postille del Virgilio Ambrosiano*, voll. I–II, Roma–Padova, 2006.
- BERTÉ 2011 M. BERTÉ, *Petrarca lettore di Svetonio*, Messina, 2011.
- BILLANOVICH 1945 G. BILLANOVICH (a cura di), *Francesco Petrarca: Rerum memorandarum libri*, Firenze, 1945.
- BÍRÓ et al. 2015 BÍRÓ Cs. – LENGYEL R. – MÁTÉ Á. (s. a. r.), *Petrarcha Ferenc: A jó szerencsének és a szerencsétlenségnek orvosságairól: Székely László fordítása (1760–1762)*, Szeged, 2015.
- BRISCOE 1998 J. BRISCOE (ed.), *Valeri Maximi Facta et dicta memorabilia*, voll. I–II, Stuttgart–Leipzig, 1998.
- BUFANO 1975 A. BUFANO (a cura di), *Opere latine di Francesco Petrarca*, voll. I–II, Torino, 1975.
- CARRAUD 2002 Ch. CARRAUD (éd.), *Pétrarque: Les remèdes aux deux fortunes. De remediis utriusque fortune. 1354–1366*, voll. I–II, Grenoble, 2002.
- CICCUTO et al. 2012 M. CICCUTO – G. CREVATIN – E. FENZI (a cura di), *Reliquiarum servator: Il manoscritto Parigino latino 5690 e la storia di Roma nel Livio dei Colonna e di Francesco Petrarca*, Pisa, 2012.
- CREVATIN 2003 G. CREVATIN (a cura di), *Francesco Petrarca: De gestis Caesaris*, Pisa, 2003.
- CRIVELLUCCI 1912–1913
A. CRIVELLUCCI (a cura di), *Landolfi Sagacis Historia Romana*, voll. I–II, Roma, 1912–1913.
- CRIVELLUCCI 1914 A. CRIVELLUCCI (a cura di), *Pauli Diaconi Historia Romana*, Roma, 1914.
- DOTTI 2013 U. DOTTI (a cura di), *Francesco Petrarca: I rimedi per l'una e l'altra sorte*, voll. I–IV, Torino, 2013.
- FERA 1984 V. FERA, *La revisione petrarchesca dell'Africa*, Messina, 1984.
- GREEN 1991 R. P. H. GREEN (ed.), *The Works of Ausonius*, Oxford, 1991.
- HAVAS–KOCH 2013 L. HAVAS – H. KOCH (ed.), *P. Annii Flori Opera quae exstant omnia*, Debrecen, 2013².
- HOHL et al. 1965 E. HOHL (ed.) – Ch. SAMBERGER – W. SEYFARTH (ed. corr.), *Scriptores Historiae Augustae*, Leipzig, 1965.
- MARTELOTTI 1964 G. MARTELOTTI (a cura di), *Francesco Petrarca: De viris illustribus*, vol. I, Firenze, 1964.
- PACCA–PAOLINO 1996 V. PACCA – L. PAOLINO (a cura di), *Francesco Petrarca: Trionfi, Rime stravaganti, Codice degli abbozzi*, Milano, 1996.
- RAWSKI 1991 C. H. RAWSKI (transl.), *Petrarch's Remedies for Fortune Fair and Foul: A Modern English Translation of De remediis utriusque Fortune, with a Commentary*, voll. I–V, Bloomington–Indianapolis, 1991.
- RIZZO–BERTÉ 2006–2019
S. RIZZO – M. BERTÉ (a cura di), *Francesco Petrarca: Res seniles*, voll. I–V, Firenze, 2006–2019.

- ROSSI–BOSCO 1933–1942
V. ROSSI – U. BOSCO (a cura di), *Francesco Petrarca: Le Familiari*, voll. I–IV, Firenze, 1933–1942.
- SANTINI 1979
C. SANTINI (rec.), *Eutropii Breviarium ab urbe condita*, Leipzig, 1979.
- THILO–HAGEN 1881–1902
G. THILO – H. HAGEN (rec.), *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina Commentarii*, voll. I–III, Leipzig, 1881–1902.
- WALTERS–CONWAY 1964
C. F. WALTERS – R. S. CONWAY (ed.), *Titi Livi Ab urbe condita*, tom. III, *Libri XXI–XXV*, Oxford, 1964.
- WEISSENBORN et al. 1981
W. WEISSENBORN – M. MUELLER (ed.), *T. Livi Ab urbe condita libri*, pars IV, *Libri XLI–XLV*. O. ROSSBACH (ed.), *Periochae omnium librorum. Fragmenta Oxyrhynchi reperta. Iulii Obsequentis Prodigiorum liber*, Stuttgart, 1981.
- ZANGEMEISTER 1882
C. ZANGEMEISTER (rec.), *Pauli Orosii Historiarum adversum paganos libri VII*, Wien, 1882.

Felhasznált irodalom

- ADAMIK 2009
ADAMIK T., *Római irodalom a kezdetektől a Nyugatrómai Birodalom bukásáig*, Pozsony, 2009.
- BELLIENI 2010
A. BELLINI, *Le postille del Petrarca a Cassiodoro, 'De anima' (Par. lat. 2201)*, *Studi petrarcheschi*, n.s. 23 (2010), 1–43.
- BERTÉ 2000
M. BERTÉ, *Floro (3, 10, 26) e Petrarca: un esempio di riscrittura*, *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 128 (2000), 56–91.
- BERTÉ 2009
M. BERTÉ, *Petrarca e le Philippicae: la lettura del Par. lat. 5802*, *Studi medievali e umanistici*, 7 (2009), 241–288.
- BILLANOVICH 1996a
G. BILLANOVICH, *Petrarca e gli storici latini (1974)*, in: *Petrarca e il primo umanesimo*, Padova, 1996, 377–458.
- BILLANOVICH 1996b
G. BILLANOVICH, *Petrarca e il Breviario di Rufo Festo (1953)*, in: *Petrarca e il primo umanesimo*, Padova, 1996, 185–186.
- BILLANOVICH 1996c
G. BILLANOVICH, *Un nuovo esempio delle scoperte e delle letture del Petrarca: L'Eusebio-Girolamo-PseudoProspero (1954)*, in: *Petrarca e il primo umanesimo*, Padova, 1996, 187–236.
- CHERCHI 2005
P. CHERCHI, «*Quosdam historicos*» (*Rer. mem. lib.*, III 12), *Studi petrarcheschi*, n.s. 18 (2005), 159–162.
- CHIESA 2001
P. CHIESA, *Storia romana e libri di storia romana fra IX e XI secolo*, in: C. Alzati – G. Andenna et al., *Roma antica nel Medioevo: Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella 'Respublica Christiana' dei secoli IX–XIII. Atti della quattordicesima Settimana internazionale di studio (Mendola, 24–28 agosto 1998)*, Milano, 2001, 231–258.
- DE CAPUA 2012
P. DE CAPUA, *Compendiare la storia*, in: D. Coppini – M. Feo (a cura di), *Petrarca, l'umanesimo e la civiltà europea: Atti del*

- Convegno Internazionale (Firenze, 5–10 dicembre 2004), voll. I–II, Firenze, 2012, vol. I, 449–506.
- DELISLE 1897 L. DELISLE, *Notice sur un livre annoté par Pétrarque (Ms. Latin 2201 de la Bibliothèque Nationale)*, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques, 35/2 (1897), 393–408.
- ERTL 2016 ERTL P., *Petrarca és Iustinus*, Dante Füzetek, 13 (2016), 162–204.
- ERTL 2017 P. ERTL, *Note sulle fonti del De remediis utriusque fortune*, Studi petrarcheschi, n.s. 30 (2017), 39–85.
- ERTL 2020 P. ERTL, *Per Petrarca e Giustino*, Petrarchesca, 8 (2020), 11–37.
- FENZI 2015 E. FENZI, *Le postille al Livio Parigino e le vite non romane del De viris romano*, Humanistica, 10/n.s. 4 (2015), 13–35.
- FEO 2003 M. FEO, *La nota penetrata nel testo (Rem., II 78)*, in: M. Feo (a cura di), *Petrarca nel tempo: Tradizione lettori e immagini delle opere. Catalogo della mostra (Arezzo, Sottoc chiesa di San Francesco, 22 novembre 2003 – 27 gennaio 2004)*, Pontedera, 2003, 396–405.
- FERA 2012 V. FERA, *I libri peculiare s*, in: D. Coppini – M. Feo (a cura di), *Petrarca, l’umanesimo e la civiltà europea: Atti del Convegno Internazionale (Firenze, 5–10 dicembre 2004)*, voll. I–II, Firenze, 2012, vol. II, 1077–1100.
- HAVAS 2011 HAVAS L., *Florus: Az organikus vilá gkép első egyetemes megszólaltatója*, Debrecen, 2011.
- HÖLBL 2001 G. HÖLBL, *A History of the Ptolemaic Empire*, transl. T. Saavedra, London – New York, 2001.
- KERTÉSZ 2003 KERTÉSZ I., *A hellénizmus*, in: Németh Gy. (szerk.), *Görög történelem a kezdetektől Kr. e. 30-ig*, Budapest, 2003³, 257–362.
- MALANDRINO 2017 A. MALANDRINO, *I codici petrarcheschi latini della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia*, Roma–Padova, Antenore, 2017.
- MALTA 2008 C. MALTA, *Introduzione*, in: C. Malta (a cura di), *Francesco Petrarca: De viris illustribus. Adam–Hercules*, Messina, 2008, VII–CCIX.
- MALTA 2014 C. MALTA, *Storici e storia nella riflessione petrarchesca. Il problema del canone*, Studi medievali e umanistici, 12 (2014), 9–70.
- MALTA 2015 C. MALTA, *L’ultimo tempo della meditatio historiae. Per la vicenda redazionale del terzo Triumphus Fame del Petrarca*, Studi medievali e umanistici, 13 (2015), 9–114.
- MANN 1971 N. MANN, *The Manuscripts of Petrarch’s «De remediis»: A Checklist*, Italia medioevale e umanistica, 14 (1971), 57–90.
- MARSHALL 1983 P. K. MARSHALL, *Florus*, in: L. D. Reynolds (ed.), *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, Oxford, 1983, 164–166.

- MORTENSEN 1999–2000 L. B. MORTENSEN, *The Diffusion of Roman Histories in the Middle Ages. A List of Orosius, Eutropius, Paulus Diaconus, and Landolfus Sagax Manuscripts*, *Filologia mediolatina*, 6–7 (1999–2000), 101–200.
- NOLHAC 1907 P. DE NOLHAC, *Pétrarque et l’humanisme*, tom. I–II, Paris, 1907².
- PERUCCHI 2014 G. PERUCCHI, *Petrarca e le arti figurative: De remediis utriusque Fortune*, I 37–42, Firenze, 2014.
- PIACENTINI 2008 A. PIACENTINI, «*Se miscere cum magnis mira arte*». *L’Historia augusta, il De remediis e le lettere Senili*, *Studi petrarcheschi*, n.s. 21 (2008), 1–80.
- REEVE 1996 M. D. REEVE, *Recovering Annotations by Petrarch*, in: G. Albanese, R. Bessi et al., *Il Petrarca latino e le origini dell’umanesimo: Atti del Convegno internazionale* (Firenze, 19–22 maggio 1991), Firenze, 1996, 333–348.
- REYNOLDS 1983 L. D. REYNOLDS, *Eutropius*, in: L. D. Reynolds (ed.), *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, Oxford, 1983, 159–162.
- RICO 1974 F. RICO, *Petrarca y el «De vera religione»*, *Italia medioevale e umanistica*, 17 (1974), 313–364.
- ULLMAN 1973 B. L. ULLMAN, *Petrarch’s Favorite Books* (1923), in: *Studies in the Italian Renaissance*, Roma, 1973², 113–134.

Authors of *epitomae* and *breviarii* from the late Imperial period in Petrarch’s glosses

The article focuses on two of Petrarch’s glosses. The first one, which accompanies a passage of Livy in the manuscript of Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 5690, attests that the “Father of Humanism”, in one of his codices now lost or not yet identified, could actually read the Historia Romana of Paulus Diaconus under the name of Eutropius. The other one, written in the manuscript of the Historia Augusta, Vatican Library, Pal. lat. 899, offers a new proof that Petrarch attributed the authorship of the Periochae of Livy to Florus.

Keywords: Petrarch’s glosses, Eutropius, Paulus Diaconus, Florus, *Periochae*

MOLNÁR ANNAMÁRIA

Vocavere eam preterea multis nominibus: a boccacciói Ops nyomában

*Ops istennő már az ókori irodalmi hagyományban is – mind névalakjait, mind a hozzá társított funkciókat tekintve – rendkívül komplex istennőként van jelen. A bőség, a gazdagság, a termékenység és a Föld istenségeként számos néven említik őt (többek között Opis, Rhea, Tellus vagy leginkább Cybelé), és ezzel párhuzamosan különféle szerepeket tulajdonítanak neki, amelyek között egyértelmű distinkció nem születik, sem az antikvitásban, sem a középkorban. Tanulmányomban azt kívánom bemutatni, hogyan értelmezi mindezeket az Opshoz köthető, antik irodalmi elemeket a középkori hagyomány szűrőjén keresztül Boccaccio. Milyen attribútumok és interpretációk jutnak el hozzá, és forrásai alapján hogyan alkotja meg az istennőről szóló leírásait a *De mulieribus claris* és a *Genealogia deorum gentilium* soraiban? Milyen ellentmondásokba keveredik a filológus és a narrátor Boccaccio és ezek vajon feloldhatók-e? Ops alakja Boccaccio interpretációjában tehát szemléletes példája lehet annak, milyen kihívásokkal találja magát szemben a filológia hajnalán egy, az elődeitől származó ismeretek feldolgozására törekvő szerző.¹*

Kulcsszavak: Ops, Boccaccio, *Genealogia deorum gentilium*, *De mulieribus claris*, forrásfeldolgozás

Ops alakja az antik és a középkori irodalmi hagyományban

Ops alakja egy rendkívül összetett hagyományokkal rendelkező istennőt rejt, akinek talán nem a legismertebb névalakját választotta ki Boccaccio a *Genealogia deorum gentilium*² és a *De mulieribus claris* fejezeteinek cím-adása során. Ahogyan mindkét műben szereplő önálló fejezetei, vala-

¹ A publikáció elkészítését az MTA-SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatta.

² A mű egyes fejezeteire a továbbiakban, a főszövegben és a lábjegyzetekben egyaránt, a GDG rövidítés utal.

mint más mitológiai alakok leírásaiban való szerepeltetése is bizonyítja, nem csupán a hozzá köthető hagyományok szerteágazóak, hanem az istennő egyes névalakjai is számos kérdést vetnek fel, mindez pedig a görög-római mitológia egyik legrejtélyesebb és számos ellentmondással teli szereplőjévé teszi őt.

Ha a Boccaccio számára is könnyebben hozzáférhető és érthető latin nyelvű irodalmi hagyományból indulunk ki, láthatjuk, hogy már Varro is felveti annak problémáját, hogy az istennőt számos névvel illették (Ops, Proserpina, Vesta), ám valamennyi elnevezése egyetlen elem, a Föld köré csoportosítható, vagyis Tellus alakjához kapcsolható.³ Ezt a gondolatmenetet viszi tovább Varrót idézve Ágoston,⁴ aki úgy érvel, hogy hiába a számos névalak, az mind egy istennőt rejt, ahogyan bárki-nek lehet több tulajdonsága és jellemzője egyszerre. A névalakok megsokszorozásáért pedig az antikvitás emberének hibás gondolkodásmódját teszi felelőssé Ágoston, aki nagy valószínűséggel Boccaccio egyik meghatározó forrása volt az istennő alakjának ábrázolása során, nem csupán jellemzőinek összegyűjtése, de alakjának Tellushoz kapcsolása szempontjából is.

A Boccaccio számára mind elsődleges, mind másodlagos forrásból hozzáférhető Ovidius a *Fastiban*⁵ megörökíti a Megalesia, vagyis Cybelé

³ Varro álláspontjáról és Ops alakjáról, ünnepeiről az ókori Rómában ld. MIANO (2015: 98–127).

⁴ Aug. *Civ. Dei.* 7, 24: *Deinde adiungit et dicit, Tellurem matrem et nominibus pluribus et cognominibus quod nominarunt, deos existimatos esse complures. "Tellurem, inquit, putant esse Opem, quod opere fiat melior; Matrem, quod plurima pariat; Magnam, quod cibum pariat; Proserpinam, quod ex ea proserpant fruges; Vestam, quod vestiatur herbis. Sic alias deas, inquit, non absurde ad hanc revocant." Si ergo una dea est, quae quidem consulta veritate nec ipsa est, interim quid itur in multas? Unius sint ista multa numina, non tam deae multae quam nomina. Sed errantium maiorum auctoritas deprimit et eundem Varronem post hanc sententiam trepidare compellit. Adiungit enim et dicit: "Cum quibus opinio maiorum de his deabus, quod plures eas putarunt esse, non pugnat." Quo modo non pugnat, cum valde aliud sit unam deam nomina habere multa, aliud esse deas multas? "Sed potest, inquit, fieri ut eadem res et una sit, et in ea quaedam res sint plures." Concedo in uno homine esse res plures, numquid ideo et homines plures? Sic in una dea esse res plures, numquid ideo et deas plures? Verum sicut volunt, dividant conflent, multiplicent replicent implicent.*

⁵ Ov. *F.* 4, 179–372. Ebben a leírásban is hangsúlyos szerepet töltenek be, valamint az egyik legelső elemként jelennek meg a felsorolásban a zajkeltésre szolgáló, öblös réz-

ünnepeinek szokásait, amelynek elnevezése a görög Megalé Métér, vagyis Nagy Istenanya elnevezésre vezethető vissza. Ebben a leírásban a Cybelé néven kívül jelzői (*Berecynthia tibia*) szerepben találkozhatunk a Berecynthia alakkal, amely az ovidiusi szóhasználatban a frígiai kultusz során használt síp származási helyére utal. Ezzel szemben Vergiliusnál sokkal hangsúlyosabban beépül a *Berecynthius* melléknév az istennő elnevezésbe, ugyanis az *Aeneis* 6, 784-ben Cybelére a *Berecynthia mater* elnevezést használja a szerző. Ez a névalak Boccacciónál is szerepel a *GDG* 3, 2-ben Ops egyik lehetséges elnevezéseként, amelynek forrásaként szerzőnk ugyan Fulgentiust nevezi meg, ám ahogyan azt a későbbiekben látni fogjuk, a névalak lehetséges értelmezései között vissza fog köszönni a vergiliusi gondolatmenet is. Az Ops elnevezés is előfordul a *Fastibus*, ám csupán egyszer, a 6, 285-ben, ahol Ceres és Iuno anyjaként nevezi meg őt Ovidius.

A középkori szerzők között Rabanus Maurus, akinek *De universo* (avagy *De rerum naturis*) c. művéről szintén feltételezhetjük, hogy Boccaccio forrásaként szolgált az antik világ isteneinek és istennőinek ábrázolásakor, Ceres alakját használja kiindulópontként, amikor Opsról tesz említést. Szerinte ugyanis Ceres egyik elnevezése Ops, de ezen kívül felsorolja a Proserpina, Vesta, Magna Mater és az Alma névalakokat is, amelyeket szintén Ceres lehetséges elnevezéseinek vél.⁶

Amikor pedig az egyes szerzők, köztük Boccaccio is, a Rhea vagy Rheia névalakot említik, akkor az istennő görög elnevezésére utalnak. A

dobok, amelyek az ovidiusi változat szerint arra a mitológiai történetre vezethetők vissza, amikor Rhea el akarta rejteni gyermekét, Iuppitert Saturnus elől, aki félve a jóslattól, miszerint gyermeke fosztja meg őt hatalmától, minden korábbi gyermekét felfalta. A hangszerek pedig azt a célt szolgálták, hogy titokban tartsák a csecsemő Iuppiter sírását. Ovidius megemlíti továbbá az istennő oroslánok húzta fogatát és tornyos fejdíszét, illetve Attisz történetét is, akinek Sagaris nimfa iránt érzett szerelmi vágya okozta vesztét. A leírás további részében Ovidius Cybelé kultuszának Rómába jutását örökíti meg.

⁶ Rab. Maur. *De universo* 15, 6: *Cererem id est terram a creandis frugibus asserunt dictam, appellantes eam nominibus plurimis. Dicunt etiam eam et Opem, quod opere melior fiat terra. Proserpinam quod ex ea proserpian fruges. Vestam, quod herbis vel variis vestita sit rebus uel avis vastando. Eandem et tellurem et matrem magnam fingunt turritam cum timpano, et gallo, et strepitu cimbalarum. Matrem vocatam quod plurima pariat. Magnam quod cibum gignat. Almam, quia universa animalia fructibus suis alit.*

görög mitológiában az istennő alakja szintén szorosan összekapcsolódik a teremtéssel, hiszen a mítoszok tanúsága szerint tőle és testvérétől, egyben férjétől, Kronosztól származik az olümposzi istenek első nemzedéke. A Földdel való szoros kapcsolata, amely később a római hagyományban Tellusszal való azonosságát feltételezi, anyja Gaia, a Földanya révén alakulhatott ki. A görög mitológiai hagyomány említést tesz még arról, hogyan falta fel Kronosz a Rheától született gyermekeit, akik egy jóslat szerint uralma végét jelentették, míg végül Zeusz születésekor felesége cselhez nem folyamodott és a gyermek helyett egy követ adott át Kronosznak. Az újszülött Zeuszt pedig Kréta szigetére menekítette és sírását a koribantok rézből készült hangszerekkel keltett zajjal nyomták el.⁷ Mindebből azonban csak a koribantokat említő rész olvasható az istennőről szóló fejezetben, a többi elemről Ops egyik önálló leírásában sem tesz említést Boccaccio. Ennek több lehetséges magyarázatát feltételezhetjük. Ha a Kronosz névből kiindulva keressük a választ a kérdésre, nem zárható ki, hogy a görög névalak már önmagában elegendő okot szolgáltatott a történet mellőzésére Ops leírásában. Kronosz neve ugyanis csak a *Genealogia* egyetlen fejezetében, a második Venus leírásában (GDG 3, 23) szerepel, ott is csupán egy Fulgentius alapján megfogalmazott érv alátámasztására, amelynek elengedhetetlen részét képezi a megállapítás, hogy Saturnus görög nevének, a Kronosznak jelentése 'idő'. Vagyis Boccaccio, amikor lehetősége volt, latin nyelvű munkáról lévén szó, a *Genealogiában* igyekezett a görög nevek helyett a latinokat használni, így Kronosz esetében is, ami ebben az esetben látszólag egyet jelentett egy róla szóló történet mellőzésével. Ugyanakkor Boccaccio nyilvánvalóan tudatában volt a két név mögött rejlő isten azonosságának, így a mű egy későbbi részébe, Saturnus fejezetébe (GDG 8, 1) beépítette Ops cselét. Ennek tudatában pedig akár szándékosan is mellőzhette és későbbre halaszthatta a történet megörökítését, mindennek ellenére mégis különös, hogy nem az adott tett megvalósítójánál említi azt részletesebben, bár ennek hátterében akár az is állhat, hogy Saturnus sokkal ismertebb alakja a mitológiának.

A fent említett irodalmi források információgazdagsága és ellentmondásai egyaránt híven szemléltetik azt a kezdettől fogva létező, vagy-

⁷ Rhea történetét ld. KERÉNYI (1977: 65–66).

is magától a forrástól kiinduló nehézséget, hogy Ops számos névvel, tulajdonsággal és tettel felruházott istennőként állt már az ókori olvasó előtt is, így lényegében egy eleve kaotikusnak mondható hagyományt igyekeztek rendszerezni a későbbi források is. Így Boccaccio már egy kétszeresen is tisztázni próbált, ám annál ellentmondásosabbá tett hagyománnyal találta magát szemben, amikor Ops alakjának feldolgozására vállalkozott.

Mindaz, amit Boccaccio a forrásai révén szintetizálni tudott az istennőről, azt eredményezte, hogy Ops a *Genealogiában* az eunuchok által szolgált, oroszlánfogatos Cybelé alakjában rajzolódik ki előttünk, az alábbiakban részletesen ismertetett számos egyéb lehetséges, ám annál homályosabb eredetű névvel illetve (köztük például Terra, Ceres vagy éppen Magna Mater néven), míg a *De mulieribus*ban egyszerű halandóként, akit a mű harmadik fejezete szerint Ops vagy Rhea néven őrzött meg istenségként a köztudat. Mindezek alapján jelen tanulmány tehát az alábbi kérdésekre fókuszál: miért tartotta említésre méltónak Boccaccio mindkét művében az istennőt? Tudatos szerzői döntés vagy épp a véletlen emelte a *De mulieribus* hat istennője közé Opsot? Továbbá fontos azt is elemzés tárgyává tennünk, milyen kapcsolat fedezhető fel az őt középpontba állító két boccacciói jellemzés között. Történik-e változás az istennőről alkotott képben, és ha igen, az vajon az alakját érintő kérdések rendszerezését vagy inkább teljesen új nézőpontok bevezetését hozza magával? Mennyire erős a két mű között fennálló kapcsolat, és hogyan épülnek egymásra, vagy éppen mondanak ellent a korábbiaknak a jellemzések egyes elemei?

Opshoz köthető névalakok a *Genealogiában*

Mielőtt a *Genealogiában* és a *De mulieribus*ban az Opsot tárgyaló önálló fejezetek részletes ismertetésére és összehasonlítására kerülne sor, érdemes összefoglalni, hogyan használja fel Boccaccio Terra-fejezetéből (*GDG* 1, 8) kiindulva az istennő különféle névalakjait érintő hagyományt és mennyire következetesen építi be értesüléseit az egyes leírásokba. Ugyanis nem kizárólag a fent említett irodalmi források, hanem már maguknak a névalakoknak az áttekintése is rávilágíthat arra, milyen nehézségekkel kellett szembenéznie Boccacciónak Ops történeteinek szintetizálása során.

A kérdés már igen hamar, az első könyv nyolcadik fejezetében (*De Terra ex filiis Demogorgonis VIII^a, que ex incognitis parentibus V genuit filios; quorum primus Nox, secundus Tartarus, III^{us} Fama, IV^{us} Taigetes V^{us} Antheus*), Terra kapcsán megjelenik. A Terrának szentelt fejezetben ugyanis Boccaccio megemlíti azt a számos névalakot, amelyen az istennőt nevezték. A felsorolásban az alábbi nevek kapnak helyet: Terra, Tellus, Tellumon, Humus, Arida, Bona Dea, Magna Mater, Fauna, Fatua. Ezt követően arra hívja fel a figyelmet a leírás, hogy több olyan néven is említik őt, amely más istennőkével közös. Ekkor jelenik meg az Ops névalak is, a Cybelé, a Berecynthia, a Rhea, a Iuno, a Ceres, a Proserpina, a Vesta, az Isis, a Maia és a Medea elnevezésekkel együtt.⁸ Ezek közül több, ahogyan azt a későbbiekben látni fogjuk, valóban visszaköszön Ops önálló leírásában, ezzel is alátámasztva a névazonosságot és a Terra alakjával való azonosítást feltételező hagyomány követését. Boccaccio ugyanakkor már itt arra figyelmeztet, hogy ez utóbbi névalakokat mindig az adott istennőről szóló részben elemzi és értelmezi. Terra fejezetében tehát csak az első csoportban felsorolt névalakok lehetséges eredetét foglalja össze. Ezek közül a Bona Dea és a Magna Mater alakokat érdemes kiemelni, ugyanis azáltal, hogy Boccaccio a későbbiekben Cybeléhez is kapcsolja Opsot, akinek lehetséges elnevezései között a fenti kettő is szerepel, említésük nem mellőzhető.

A Bona Dea név magyarázatért Macrobius *Saturnaliájához* fordul Boccaccio. Eszerint az elnevezés háttérében a javak állnak, az istennő látja el ugyanis az embereket minden földi jóval, táplálja a rügyeket és a gyümölcsöket, élteni a madarakat és azokat az állatokat, amelyekkel mi emberek is táplálkozunk. A Magna Mater név értelmezése során pedig Boccaccio felülírja forrása értelmezését, miszerint az istenség minden dolgok teremtője, és inkább azt a jóval különösebb lehetőséget valószínűsíti, saját meggyőződésként feltüntetve, hogy az istennő termékeny-

⁸ Vö. GDG 1, 8, 3: *Vocavere eam preterea multis nominibus, ut puta Terram, Tellurem, Tellumonem, Humum, Aridam, Bonam deam, Matrem magnam, Faunam et Fatuam. Habet et preter hec cum quibusdam deabus communia nomina. Dicitur enim Cybeles, Berecynthia, Rhea, Opis, Iuno, Ceres, Proserpina, Vesta, Ysis, Maia et Medea.* A műből származó valamennyi idézet forrása az alábbi kritikai kiadás: ZACCARIA (1998).

ségének köszönhetően minden halandót táplál és ölébe fogadja azokat, akikre halál vár. Ezeket az interpretációkat később már valóban nem olvashatjuk Ops fejezetében, a nevek még csak említés szintjén sem kapnak helyet ott, így ezen a ponton Boccaccio hű marad állításához és valóban nem említ egyszor már kifejtett értelmezést.

A többi, Ops szempontjából is releváns névalak esetében hangsúlyoznunk kell, hogy értelmezéseik részben nem önálló fejezetben kapnak helyet a *Genealogiában*, hiszen számos esetben maguk az istennők nem címadói egyetlen fejezetnek sem. Így Berecyntia, Rhea vagy Cybelé éppen Ops fejezetében (*GDG* 3, 2) szerepelnek a legnagyobb részletességgel, ahol sor kerül a Boccaccio által az első könyvben előrevetített névalakértelmezésre.

Arra azonban találunk példát, hogy a mű más részeiben további ismereteket közöl velük kapcsolatban Boccaccio. Így tesz például Cybelé esetében is, akinek oroszlánfogata és annak többféle lehetséges értelmezése ugyan szerepel a *GDG* 3, 2-ben, ám arról, hogy kik is ezek az oroszlánok, már a *GDG* 10, 57-ben, Hippomenész és Atalanté történetében olvashatunk. Boccaccio ebben a fejezetben meséli el, hogyan győzte le Hippomenész, Venus közbenjárásával, a versenyfutásban kivételes gyorsaságú Atalantét: a szerelem istennője a Heszperidák kertjéből származó három aranyalmát ajándékozott neki, hogy azokat eldobva terelje el futás közben a lány figyelmét. Miután Hippomenész ily módon elnyerte Atalanté kezét, türelmetlenségében megfeledkezett Venus ajándékaról, és Cybelé ligetében teljesítette be szerelmi vágyát. Az átélt gyönyörök miatti gőgjüket megbosszulni akaró Cybelé vagy a segítségé után méltatlanul mellőzött Venus, ebben nem foglal egyértelműen állást Boccaccio, ezt követően haragjában oroszlánokká változtatta és Cybelé fogathajtóivá tette a fiatalokat.⁹

Ceres és Iuno önálló fejezeteiben Ops a két istennő anyjaként szerepel, így az ő esetükben azt feltételezhetjük, hogy Terra névalakjainak felsorolásakor a mitológiai hagyományban eleve meglévő diszkrepanci-

⁹ *GDG* 10, 57, 3: *Cum qua dum letus in patriam abiret Yppomenes, fervoris impatiens et suscepti a Venere muneris immemor, in lucum Cybeles illam deduxit, et ibi cum ea concubuit. Ex quo seu Veneris, seu matris deum indignatione, factum sit, amantes in leones versi sunt, et curruī Cybeles additi.*

ákat Boccaccio egyszerűen áttemelte, akkurátus filológusként dokumentálta. Ugyanis, ha elfogadjuk a *GDG* 1, 8-ban leírtakat, miszerint Terra bizonyos hagyományok szerint azonos Opsszal, Ceressel, Proserpinával vagy akár Iunóval, azáltal az anyát azonosnak vesszük a lányával. Ennek az ellentmondásnak a feloldására Boccaccio nem vállalkozik, egyik istennő esetében sem említi ugyanis újra, hogy Ceres, Iuno és Ops egyazon istennő, Terra elnevezései lennének.

Maiát ugyanakkor Terrához köthetően négyszer említi a *Genealogiá*-ban (4, 35; 9, 1, 1; 12, 62, 1 és 12, 70, 2) Boccaccio. Nem egy fejezet főszereplőjeként háromszor szerepel, köztük Vulcanus leírásában, ahol csupán annyit tudunk meg róla, hogy az antik mítoszok számos Vulcanusa közül az egyiknek volt a felesége, és lehetséges, hogy nem is Maiának, hanem Maiestasnak hívták. Az őt középpontba állító önálló fejezet, a *GDG* 4, 35 azonban sokkal részletesebb ismeretanyaggal szolgál Maia alakját illetően. Azontúl, hogy visszatér a dilemma, vajon Vulcanus felesége, vagy Iuppiter szeretője volt-e, valamint, hogy Maia vagy Maiestas volt-e a neve, kultuszára és a hozzá társított hiedelmekre is kitér a leírás. Miután Boccaccio megemlíti azt az elképzelést, amely szerint Maia hozza el a nyarat, ennek háttérében azt sejtí, hogy az istennőt a Földdel azonosították. Ezt követően Maia nevének többféle alakját (Ops, Bona Dea, Fauna, Terra, Fatua, vagyis mind olyan elnevezések, amelyeket korábban a *GDG* 1, 8-ban is összekapcsolt) és azok lehetséges magyarázatát adja, amelyek között szerepel a május hónap elnevezése, vagy éppen a nevében rejlő nagyság elnevezés is. E részletekbe menő értelmezéssel ellentétes hozzáállásra is találunk példát Boccaccio részéről. Említsük meg Medea példáját, akinek ugyan önálló fejezetet szentel Boccaccio, abban mégsem tér ki nevének etimológiájára, olyannyira, hogy még Terrával való azonosságának lehetőségét sem említi meg a későbbi fejezetekben.

A különféle névalakok összevetésének lezárásaként érdemes még kitérni Fauna alakjára, akinek önálló fejezete a *GDG* 8, 12-ben szemléletes összefoglalását adja mindannak, amit Boccaccio Terráról (ezáltal pedig Opsról és valamennyi elnevezéséről) leírt. Ugyanakkor rávilágít arra, hogy szerzőnk a lehetetlen rendszerezésére vállalkozott, így ő maga is jobbnak látta, ha röviden is, de a fejezetet lezáró sorokban a következő

szavakkal ismeri be vállalkozása kudarcát: „*Quas quidem ego ambages et circumitiones detestor et omitto libens.*” (GDG 8, 12, 4). Ebben a Faunát tárgyaló fejezetben ugyanis, nevének lehetséges értelmezésein túl, szintén valamennyi, Terrához köthető névalakot felsorol. Bona Deával, Opsszal, Fatuával, de még Proserpinával is azonosítja őt, ugyanakkor Maiának és a Föld istennőjének is nevezi, tehát újra egybeolvaszt mindent, amit más fejezetekben szétválasztott.

Ahogy a fenti áttekintés alapján is megállapítható, már az egyes névalakok megkülönböztetése sem történik meg egyértelműen a *Genealogiában*, vagy éppen használatuk következetlenségeket mutat. Mindezek alapján azt feltételezhetjük, hogy Boccaccio számos esetben csupán szöveghűen követi forrásainak tartalmát. Amikor érvelése alátámasztása vagy a narratíva úgy kívánja, szó szerint átveszi azok értesüléseit anélkül, hogy figyelmet fordítana a bennük szereplő névalakok egységesítésére vagy az egyes istennőkhöz társított cselekedetek elkülönítésére. Ugyanakkor számos esetben talán éppen magukkal a forrásokkal magyarázható egyes névalakok megjelenése az Opsszal összefüggésbe hozható fejezetekben. Amint relevanciáját veszti egy-egy érv, eltűnik az adott névalak és vele együtt az azt megemlítő forrás is. Ezzel együtt pedig megszűnik az az igény is Boccaccióban, hogy a források szintetizálása révén mindent egységbe rendezzen. Ez a hozzáállás, bár nem igazolható minden kétséget kizáróan, mégis bizonyítható például akkor, amikor Terra, majd belőle kiindulva Ops névalakjait veszi sorra. Nem zárható ki az sem, hogy a többi fejezet információi (Ops esetében főként a GDG 1, 8) alapján az egyes elnevezések közötti kapcsolatot Boccaccio evidensnek vette, bár ez az Ops alakját övező ellentmondások miatt nem tűnik valószínűnek.

Nem minden esetben ügyel arra sem Boccaccio, hogy a korábbi fejezetekben előrevetített információkat később megossza olvasóival, ahogyan azt az elmaradt névértelmezés, vagy az egyszer már elkülönített ismeretek újbóli egybeolvasztása is alátámasztja. A fentiek alapján kirajzolódnak Boccaccio filológusként alkalmazott alapvető munkamódszerei, amelyek révén igyekszik a legtöbb antik és középkori irodalmi forrást felkutatni és a bennük található ismereteket olvasóival megosztani, azokat több szinten értelmezni, szükség esetén magyarázni. Ám aho-

gyan Ops tettei és számos istennőhöz kapcsolható névalakjai is bizonyítják, a boccacciói munkamódszerek helyenként forráshasználati pontatlanságokról és az azok értelmezése körüli tanácstalanságról tesznek tanúbizonyságot, ezzel is alátámasztva egy születőben lévő tudomány művelésének nehézségeit.

Ops alakja és kultusza a *Genealogiában*

Ezen előzmények ismeretében talán teljesebb képet kaphatunk arról, hogyan és miért éppen abból a nézőpontból látta és láttatta Boccaccio Opsot a *Genealogiában*, ugyanakkor egyre hangsúlyosabban vetődik fel a kérdés, miért tartotta szükségesnek alakjának beillesztését a *De mulieribus*ba. Mind a művek feltételezett kronológiája,¹⁰ mind az ismeretek gazdagsága azt indokolja, hogy a vizsgálatot a *Genealogia* soraiban szükséges kezdeni.

Ops vagy Opis, Saturnus felesége, Boccacciónál önálló fejezetben kizárólag egyszer, a *GDG* 3, 2-ben (*De Opi prima Celi filia et Saturni coniuge*) szerepel.¹¹ Ebben a *Genealogiára* jellemző módon felépített leírásban, amely a források alapján feltárható jellemzők bemutatásától azok többszintű elemzéséig terjed, Boccaccio először ismerteti az istennő származását és a hozzá köthető kultuszokat, hagyományokat. A leírás az istennő családfáját Lactantiusra hivatkozva rekonstruálja. Ebből megtudhatjuk, hogy Ops Caelum és Vesta gyermeke, illetve Saturnus felesége volt, továbbá anyja Iuppiternek és még számos istennek.¹² A leírás érdekessége, hogy a Boccaccio által felsorolt további információk ezt követően kizárólag Ops kultuszára vonatkoznak, annak elemeit sorolják fel, illet-

¹⁰ A boccacciói művek feltételezett kronológiája szerint a két latin prózai mű közül a *Genealogia* íródott korábban, ugyanakkor nem zárhatjuk ki, hogy Boccaccio valamennyi nagy, latin nyelven írt művén párhuzamosan dolgozott. Erről ld. KIRKHAM (2013: xiii–xix).

¹¹ Ops neve említés szintjén, illetve a jelen fejezetben foglaltakra visszautalva az alábbi helyeken szerepel a *Genealogiában*: 1, 8, 3; 3, 1, 1; 3, 4, 2; 4, 1, 3 és 5–6; 4, 35, 6; 8, 1, 1. 6–7. 12–13. 30–31; 8, 3, 1; 8, 4, 1 valamint 8; 8, 5, 1; 8, 6, 1 továbbá 6; 8, 8, 1; 8, 12, 2; 9, 1, 1. 5. 22; 10, 1, 1; 11, 1, 1. Ezekon az előfordulásokon kívül egy téves boccacciói forrásértelmezés szerint Vulcanust, Nylus fiát emlegették Ops néven az egyiptomiak.

¹² Lactant. *Div. inst.* 1, 11: *Iupiter, [...] qui ex Saturno et Ope natus est.* Enniusra hivatkozva az 1, 14-ben ez olvasható: *Exin Saturnus uxorem duxit Opem.*

ve megkísérelnek magyarázatot adni létrejöttének körülményeire, az istennő konkrét tetteinek említése azonban elmarad. Még egy olyan híres mitológiai történetet sem tart említésre méltónak itt Boccaccio, mint azt, hogyan mentette meg Ops a gyermekeit attól, hogy apjuk, Saturnus, hatalma elvesztésétől való félelmében felfalja őket. Az epizód azonban a *GDG* 4, 1-ben és 8, 1-ben részletesen kifejtésre kerül.

Mielőtt magára a kultusz ismertetésére kerülne a sor, Boccaccio a *De mulieribus*ban szereplő valamennyi istennő esetében nyomatékosan hangsúlyozott, azonban a *Genealogiában* is jelenlévő euhémizmussal különféle lehetőségeit tárja fel annak, miért válhatott Opsból istennő. Eszerint mindennek háttérében emberi vakság áll. Az antik világ teológusai¹³ azért, hogy tulajdon hibáikat leplezzék, vagy elrejtsek a köznép elől az igazságot, vagy csupán azért, hogy hízelegjenek a hatalmas királynak, Iuppiternek, figyelmen kívül hagyták a történelmet és olyan csodálatos mesékkel ruházták fel Opsot, amelyek istennővé tették őt.

A róla fennmaradt történetek ugyanis az istenek anyjának tartották őt, attribútumaiként oroszlánok által hajtott fogatot, egy tornyos fejdísz és jogart tulajdonítottak neki, továbbá egy ágakból és növényekből készült ruhát. Kíséretéhez pedig gallusoknak nevezett¹⁴ eunuchok tartoztak, akik doboltak és rézből készült hangszerekkel keltettek zajt. Az Ops kultuszához tartozó információkat azzal zárja, hogy az istennőt üres székekkel vették körbe és fegyveres koribantok¹⁵ őrizték. Mindezekből megállapítható, hogy Ops alakját sokkal inkább a Cybeléként ismert is-

¹³ Nem feltétlenül a vallási értelemben vett teológusokra utal itt Boccaccio, a szóhasználatot értelmezhetjük a költőkre történő utalásként is, ahogyan arra Boccaccio a *Dante élete* huszonkettedik fejezetében (A költészet védelme) is utal: „higgyenek akkor Arisztotelesnek [...] ő is megerősíti azt a tételt, hogy a költők voltak az első hitbölcselők”.

¹⁴ Cybelé eunuch papjainak római elnevezése. Az első gallusok azután érkeztek Róma-ba, hogy a szenátus hivatalossá tette az istennő kultuszát, ugyanis a római polgároknak tilos volt kasztrálni magukat (ez alól kivételt jelentett Claudius császár kora).

¹⁵ Cybelé papjainak Frígiában használatos neve, akik az istennőt kísérve lendületes, olykor orgiasztikus táncot jártak, amely közben néha még meg is sebesítették magukat. Származásukról többféle, egymásnak ellentmondó történet létezik. Többek között Kronosz, vagy Hélios és Athéné, valamint Zeusz és Thália gyermekeiként tartják őket számon.

tennőhöz kapcsolja az eddigi leírás, ismertetőjegyei és kultuszának elemei ugyanis mind ezt erősítik.

Rómába behozott, idegen eredetű kultuszról lévén szó, feltételezhetjük, hogy a boccacciói források is szűkszavúan írtak magáról az istennőről, és sokkal inkább kultuszának gyakorlására helyezték a hangsúlyt, illetve igyekeztek valamiféle magyarázatot találni annak szokatlan kellekeire és elemeire. Ez magyarázhatja, hogy egyetlen konkrét tettet sem tudott hozzá társítani Boccaccio, így a kultusz rövid bemutatása után azonnal az egyes elemek értelmezésére tér rá, azokat azonban igyekszik minél többféle szempont és értelmezési lehetőség szerint bemutatni. Elsőként azt igyekszik feltárni, hogyan is lehetséges, hogy Opsot az istenek anyjaként tartják számon. Erre egy szűkszavú, euhémerisztikus magyarázatot ad Boccaccio, amely szerint azok az emberek is közönséges földi halandók voltak, akik társaikat istenekké tették, ebből következően Opsra is egyszerű asszonyként kell tekintenünk. Ugyanilyen, az istennőt a földi élethez kapcsoló magyarázatot ad Boccaccio a tornyos fejdíszre, a ruhára és a jogarra is. Szerinte ugyanis Ops maga a Föld, amelyet városok és várak ékesítenek, ruhája pedig a Földet díszítő erdők és gyümölcsösök, illetve az azt benépesítő különféle fajok szimbóluma. Jogara pedig nem más, mint a királyságok és birodalmak gazdagságának és hatalmának szimbóluma.

Oroszlánfogata is a korábban felépített értelmezést hivatott erősíteni. Míg a fogat meglétét egyértelműen az évszakok körforgásaként értelmezi Boccaccio, addig az oroszlánok jelenlétére többféle lehetséges magyarázatot ad. Az egyik szerint, amelyben Boccaccio Solinusra hivatkozik,¹⁶ a földművesek és az oroszlánok között von párhuzamot és a gondos előrelátás szükségességére hívja fel a figyelmet. Ahogyan az

¹⁶ Boccaccio *Mirabilium*ként említi Solinus művét, amelynek címe valójában *Collectanea rerum memorabilium*. Solinus sokszor felhasznált szerző Boccacciónál, műve a MAZZA (1966: 43) által készített leltárjegyzék szerint a *Parva libraria* gyűjteményének részét képezte. Érdeemes továbbá kiemelni, hogy ugyan Boccaccio itt Solinusra mint forrásra hivatkozik és ZACCARIA (1998: 1632, 13. jz) az információ helyeként a Solin. 2, 27, 20-at jelöli meg, a vonatkozó szöveghelyen a boccacciói értesülésnek nyoma sincs: *Saepti a venantibus obtutu terram contuentur, quo minus conspectis venabulis terreantur. Numquam limo vident minimeque se volunt aspici. Cantus gallinaceorum et rotarum timent strepitus, sed ignes magis.*

oroszlánok farkukkal eltüntetik lábnyomaikat, hogy a vadászok ne találjanak rájuk,¹⁷ úgy fedik be az elvetett magot a földművesek, hogy a madarak ne tegyenek kárt a vetésben. A második értelmezés az oroszlán erejére helyezi a hangsúlyt. A földművesnek ugyanis mindenki másnál erősebbnek kell lennie, ahogyan az oroszlán csontjai is erősebbek a többi állaténál. Az utolsó interpretáció szerint pedig, ahogyan az oroszlán az állatok királya, úgy utalnak a fogatot húzó állatok a földi uralkodókra.

Szintén számos értelmezési lehetőséget vetnek fel az Opsot körülvevő üres székek, ám közös bennük, hogy Boccaccio továbbra is a földi élet és világregend alapján igyekszik ezeket racionalizálni. Az üres székek elsőként a járványok és a háborúk miatt kiürült házak és városok szimbólumai, majd a világ lakatlan területeinek jelképeivé válnak. Boccaccio szerint azonban megtestesíthetik azt is, hogy a Föld mindig készen áll olyan új emberek fogadására, akik még csak ezután születnek meg. Az utolsó értelmezési lehetőség ezúttal is a hatalomhoz kapcsolható, akár csak az oroszlánok húzta fogat esetében. Ennek értelmében az uralkodók figyelme soha nem lankadhat, mindig ébernek kell lenniük, hiszen mindig akadnak új, megoldandó kihívások.

A kultuszában közreműködő papok szerepének értelmezése során a koribantok egy meglehetősen rövid és általános magyarázatot kapnak, amely kizárólag a fegyverükre korlátozódik. Eszerint a hazáért harcolni kell és a megmenekülés reményében fegyvert kell fogni. Ezzel bármilyen fegyveres alakulatot jellemezni lehetne, így nem tartozik a legjobban sikerült interpretációk közé, ám Boccaccio minden bizonnyal nem talált túl sok forrást ennek értelmezésére vonatkozóan, így végül Rabanus Maurust vette alapul, akinél más szavakkal ugyan, de lényegét tekintve ugyanez az értelmezés szerepel.¹⁸

¹⁷ A boccacciói említés háttérében az állhat, hogy az oroszlánoknak ezt a szokását a *Physiologus* óta valamennyi középkori bestiárium és enciklopédia említi, tehát Boccacciónál ez az elem egyfajta *topos*ként kerülhetett elő. Talán ezért is tévedett forrása megnevezésekor, aki akár lehetett Isidorus (*Etym.* 12, 2, 5: *cauda sua cooperiunt vestigia sua, ne eos venator inveniat*) vagy Rabanus Maurus (*De universo* 8, 1), akinél szó szerint a már idézett megfogalmazás szerepel. Az oroszlánnak tulajdonított szokásokról és azok értelmezéséről ld. VÍGH (2019: 243–249).

¹⁸ Rab. Maur. *De universo* 15, 6: *Coribantes eius ministri cum strictis gladiis esse finguntur, ut significetur omnis pro terra sua debere pugnare.*

Sokkal részletesebb, ezen felül új elemet is hozó rész a gallusokat magyarázó. Ez ugyanis behozza Attisz alakját, megerősítve és hangsúlyossá téve ezáltal az Opsot Cybeléként számontartó hagyományt. Boccaccio, miután röviden összefoglalja az Ops által szeretőjével rajtakapott és féltékenységből kiherélt Attisz történetét, leírja, hogy a kultusz papjaiit egyfajta iróniaként nevezték el gallusoknak. Ezt követően Macrobius *Saturnaliájára*¹⁹ hivatkozva olvashatjuk, hogy Attisz nem más, mint a Nap, aki minden évben étellel tölti be a Földet. Attisz kiherélését pedig kitalációnak tartja és a Nap erejének gyengülésével hozza összefüggésbe, ami ősszel és télen mintha terméketlen lenne, és semmi új létrehozásában nem működne közre. Porfiriosz elmélete szerint, amely szintén helyet kap a fejezetben, Attisz nem más, mint egy virág. Boccaccio a Porfiriosztól származó elméletet Ágoston alapján mutatja be. Eszerint Attisz, aki bizonyos értelmezések szerint a tavasz jelképe, azért vesztette el férfiasságát, mert a virág is lehullik, mielőtt megjelenének a gyümölcsök. A virággal pedig nem magát Attiszt, hanem a férfiasságát kell azonosítanunk, amelynek lehullását nem gyümölcs, hanem meddőség követte.²⁰

Mielőtt az istennő különféle névalakjainak felsorolására és azok lehetséges etimológiájának bemutatására térne át, Boccaccio röviden értelmezi a papok által használt hangszereket is. A dobok mellett, amelyek szerinte a Föld két félgömbjét jelképezik, helyet kap az ércből készült hangszerek értelmezése is. Utóbbiak a vasból készült mezőgazdasági eszközök feltalálása és felhasználása előtti időszak jelképeiként je-

¹⁹ Macrobius. *Sat.* 1, 21: *Solem vero sub nomine Attinis ornant fistula et virga.*

²⁰ Augustinus. *Civ. Dei.* 7, 25: *Et Attis ille non est commemoratus nec eius ab isto interpretatio requisita est, in cuius dilectionis memoriam Gallus absciditur. Sed docti Graeci atque sapientes nequaquam rationem tam sanctam praeclaramque tacuerunt. Propter vernalem quippe faciem terrae, quae ceteris est temporibus pulchrior, Porphyrius, philosophus nobilis, Attin flores significare perhibuit, et ideo abscisum, quia flos decidit ante fructum. Non ergo ipsum hominem vel quasi hominem, qui est vocatus Attis, sed virilia eius flori comparaverunt. Ipsa quippe illo vivente deciderunt; immo vero non deciderunt neque decerpta, sed plane discerpta sunt; nec illo flore amisso quisquam postea fructus, sed potius sterilitas consecuta est. Quid ergo ipse reliquit, et quidquid remansit absciso? quid eo significari dicitur? qua refertur? quae interpretatio inde profertur? An haec frustra moliendo nihilque inveniando persuadent illud potius esse credendum, quod de homine castrato fama iactavit litterisque mandatum est? Merito hinc aversatus est Varro noster, neque hoc dicere voluit; non enim hominem doctissimum latuit.*

lennek meg. A kultusz során használt jellegzetes ütőhangszerrel kapcsolatos információkat Boccaccio valószínűleg Ágostontól veszi át, aki pedig Varróra hivatkozva fogalmazza meg álláspontját.²¹ Ugyanakkor a Föld alakja és a hangszer közötti párhuzamot Boccaccio megtalálhatta Rabanus Maurusnál is.²²

Az istennőnek szentelt fejezet utolsó részében találkozhatunk először Ops különféle névalakjaival, ám azok között, Boccaccio állítása szerint, jelen fejezetben nem szerepelnek olyanok, amelyek más istennőkkel közösek, illetve olyanok sem, amelyek a Földről (Terra) szóló fejezetben²³ már említésre kerültek. Az Opson kívül az alábbi névalakokat emeli ki és értelmezi forrásokkal alátámasztva a leírás: Berecyntia, Rhea, Cybele, Alma és Pales. Utóbbi kettő jellegzetessége a többi névalakhoz képest, hogy azokat Boccaccio nem említette a Terráról szóló fejezetben.

Az Ops alakot Rabanus Maurusra hivatkozva²⁴ értelmezi úgy, hogy mivel termést és gyümölcsöket hoz, jobbá teszi a Földet.²⁵ Berecyntia néven Fulgentius tesz róla említést,²⁶ ennek jelentése „a hegyek királynője”, amely elnevezés azt hivatott kifejezni, hogy ő az istenek királynője. A nevet tovább elemzi és értelmezi Boccaccio, miszerint a hegyek az istenek, az istenek pedig a magasabb rangú emberek, ám azt tartja a leginkább lehetséges megoldásnak, hogy a nőt egy hegyről vagy Frígia vá-

²¹ Aug. *Civ. Dei.* 7, 24: *Eandem, inquit, dicunt Matrem Magnam; quod tympanum habeat, significari esse orbem terrae [...] Cymbalorum sonitus ferramentorum iactandorum ac manuum et eius rei crepitum in colendo agro qui fit significant; ideo aere, quod eam antiqui colebant aere, antequam ferrum esset inuentum.* A Cybelének tulajdonított jellegzetes ütőhangszeréről részletesen ld. MOLINA (2014: 51–69).

²² Rab. Maur. *De universo* 15, 6: *quod tympanum habet, significare volunt orbem terrae...*

²³ Vö. 8. lábjegyzet.

²⁴ Rab. Maur. *De universo* 15, 6. Rabanus Maurus ugyanakkor a Ceres névalakot tekinti kiindulópontnak, akiről megállapítja, hogy számos névvel illetik, köztük az Ops alakkal is: *Dicunt etiam eam et Opem, quod opere melior fiat terra.*

²⁵ A *GDG* 8, 1, 30–31-ben is szerepel Ops nevének értelmezése, amelyben szintén összekapcsolja az istennőt a Földdel és kitér kultuszának arra az elemére is, amelyben ülve tesznek fogadalmat és megérintik a földet, hogy így is jelezzék, az embereknek a Földanyát kell keresniük. *Huic dee sedentes vota concipiunt, terramque de industria tangunt, demonstrantes ipsam matrem terram esse mortalibus appetendam.*

²⁶ Fulg. *Myth.* 3, 5. *Fabula Berecintie et Attis* c. fejezetben: *Berecintiam dici voluerunt quasi montium dominam; ideo matrem deorum...*

rosáról nevezték el,²⁷ ahol istennőként tisztelték. Míg a Rheát egyértelműen az Ops névalak fordításaként magyarázza, addig a Cybelé alakra ismét többféle elképzelést ismertet. Akad olyan szerző, aki szerint a kultuszban először résztvevőről kapta a nevét,²⁸ mások szerint arról a városról, ahol megtalálták a képmását, de forrásai azt is felvetik, hogy a *cibel* szóról, amely a kultusz közben végzett fejmozgatásra utal. Az Alma névalakot az *alo* igére vezetik vissza Boccaccio meg nem nevezett forrásai, vagyis a táplálásra, amivel a Földet gazdagítja. A Pales elnevezést pedig a pásztorok használják rá, hiszen ő látja el a nyájakat legelővel.

Azáltal, hogy a különféle névalakokat Boccaccio a fejezet lezárásaként említi, azt a benyomást keltheti, hogy kevésbé tartotta jelentősnek vagy megvalósíthatónak a kérdés tisztázását. Ugyan a nevek magyarázata és értelmezése a *Genealogia* sajátosságaiból adódóan indokolttá tette, hogy ez a rész mindenképpen a fejezet második felébe kerüljön, mégis az egyes elnevezések interpretációja sokkal inkább felsorolásszerű, a rendszerezés igénye nélkül. Boccaccio előszeretettel használt – főként középkori – irodalmi forrásaira (Fulgentius, Rabanus Maurus) alapozza gondolatmenetét, az ezekben foglaltakat azonban nem kérdőjelezi meg, sokkal inkább azok megemlézését tartja szem előtt.

Ops a *De mulieribus*ban

Az istennő alakja teljesen más hangsúlyokkal, egy lényegesen rövidebb és a *Genealogiához* ugyan kötődő, ám hozzá képest számos információval szegényebb leírásban kap helyet a *De mulieribus* 3-ban, a *De Opi Saturni coniuge* c. fejezetben. A két önálló leírás közötti hasonlóságot az euhémeroszi világkép nyomatékosítja ugyan, ám a *De mulieribus*ban sokkal nagyobb hangsúlyt kap az antik hitvilág megkérdőjelezése és Ops isteni mivoltának cáfolata. A *Genealogiában* meglévő, az isteni mivoltot kiemelő elképzelések a *De mulieribus*ból teljesen eltűnnek és részben új álláspontok veszik át a helyüket. Boccaccio állítása szerint Ops semmiféle jelentős tettet nem hajtott végre, így nem is maradt volna meg

²⁷ Verg. *Aen.* 6, 784–787: *qualis Berecynthia mater / invehitur curru Phrygias turrata per urbes / laeta deum partu, centum complexa nepotes, / omnis caelicolas, omnis supera alta tenentis.*

²⁸ Serv. *Aen.* 3, 111: *alii dicunt Cybelum sacerdotem eius primum fuisse in Phrygia, et ab eo Cybelen dictam.*

az utókor emlékezetében, ha nem szabadította volna ki fiait, Neptunust, Plutót és Iuppitert Saturnus és a Titánok kezei közül. Ennek módjáról és részleteiről azonban semmiféle említést nem tesz, annak ellenére, hogy a *Genealogiában* felhasznált forrásai közül több is tartalmazza az epizódot. Tehát mindaz, amit Boccaccio a *Genealogiában* a cselekedetek elhallgatásával csupán jelzett, ezzel a megnyilvánulással olvasói tudtára adja. Ezután vonja le a következtetést, hogy az emberek tudatlansága és őrültése istennői rangra emelte Opsot, templomokat emeltek neki, áldozatokat mutattak be és papokat jelöltek ki számára amellet, hogy az istenek anyjaként tartották számon, ahogyan az a *GDG* 3, 2-ben is olvasható.

Ami Ops genealógiáját illeti, Boccaccio hű marad a korábban leírtakhoz, annyi különbséggel, hogy apja megnevezése során a Caelum helyett az Uránusz névalakot használja. További különbség, hogy míg a *Genealogia* egyértelműen Saturnus feleségként említette Opsot a neki szentelt fejezetben,²⁹ addig a *De mulieribus*ban ez az információ kiegészül azzal, hogy az istennő Saturnus nővére³⁰ is volt.³¹ Talán azért került bele utóbbi műbe ez az elem is Ops fejezetébe, hogy Boccaccio ezzel is bizonyítsa a hölgy méltatlanságát az istenségeket megillető tiszteletre. Ám az sem zárható ki, hogy mintegy ismeretterjesztő célzattal kapott helyet az információ az elsősorban női olvasóközönségnek szóló műben, így illeszkedve a *De mulieribus* azon koncepciójába, hogy a szerző a leírások elején röviden bemutatja szereplőit, és szűkebb családjuk tagjairól is említést tesz.

A *Genealogiához* képest újdonságként jelenik meg a történet, amely szerint a második pun háború idején, amikor a rómaiak szorult helyzet-

²⁹ A *GDG* 8, 1, 1-ben, a Saturnusról szóló fejezetben azonban Ops az isten testvéreként és feleségként is szerepel, ez az információ tehát csak Ops saját leírásából hiányzik. *Cui ante alia veteres Opim sororem suam sacro vinxere connubio, eique ex ea susceptos plures ascripsere filios.*

³⁰ A *GDG* 4, 1, 3-ban Boccaccio az euhémeroszi *Sacra historiát* a következőképpen idézi: *Exin Saturnus uxorem duxit Opim.* Ugyanezt a szövegrészt Lactantius Enniustól idézi, ld. 12. lábjegyzet.

³¹ A *GDG* 3, 1, 1-ben Boccaccio idézi is a később forrásként megnevezett Lactantiust: *Uranium potentem virum Vestam habuisse coniugem, et ex ea Saturnum atque Opem et alios suscepisse.*

be kerültek, követeket küldtek Attaloshoz, Pergamon királyához, hogy elkérjék tőle az istennő képmását és az áldozatbemutatáshoz szükséges szertartások rendjére vonatkozó utasításokat. Ezután Pessinus városából Rómába vittek egy alakatlan követ, amelyet a rómaiak nagy tisztelettel és csodálattal fogadtak. Később pedig egy templomban helyezték el azt és csodálták, ugyanis az államot megmentő istenségként tekintettek rá.³²

Ezzel azonban nem csak az új elemek sora, hanem az Opsnak szentelt leírás is szinte lezárul. A fejezetet ugyanis az antik emberek oktalanságát megfeddő rész zárja, amely vakságnak, sőt egyenesen a démonok cselvetésének tartja, hogy egy olyan nőből, mint Ops istennő lehetett, amikor valójában a pokol tüzén égett el. Ezzel a megállapítással Boccaccio egyértelművé teszi, hogy az életrajz elején megfogalmazott „*si priscis credimus*”, vagyis „*ha hiszünk elődeinknek*” ebben a vonatkozásban számára nem mérvadó.

Boccaccio bizalmatlansága forrásaival szemben és annak elismerése, hogy Ops valójában semmiféle különleges, említésre méltó tettet nem hajtott végre, felveti a kérdést, vajon mi indokolta alakjának beillesztését a *De mulieribus*-ba. Míg ez a *Genealogia* esetében egyáltalán nem merül fel, hiszen ott Ops egyértelműen meghatározó szerepet tölt be az istenségek családfájában, nem csupán azért, mert számos isten anyjaként tartja számon a mitológiai hagyomány, hanem amiatt is, hogy Boccaccio a filológiai precizitás és a teljességre törekvés jegyében nem mellőzhetett egyetlen olyan istenséget sem, akiről forrásai tudósítottak, legyen bármilyen vitatott a szerepe és a megítélése.

³² Az epizód részletesebben, további elemekkel bővítve megtalálható a *De mulieribus* (a továbbiakban a szöveghelyek hivatkozásakor DMC) 77, 3–6-ban (*De Claudia Quinta muliere romana*), ahol Boccaccio leírja, hogy Marcus Cornelius és Publius Sempronius consulsága idején, a második pun háború tizenötödik évében Pessinus városából hajón hozták el az istenek anyjának képmását. A szállítmányt a szenátus által legkiválóbbnak ítélt római polgár, Scipio Nasica várta, matrónákkal körülvéve. A hajó a parthoz közeledve azonban zátonyra futott és senki sem tudta onnan elmozdítani. Ekkor Claudia elkezdett imádkozni az istenséghez és azt kérte tőle, hogy ha kellően tisztának tartja őt, képmása kövesse a nő övét. Ezután Claudia elrendelte, hogy az ifjak távozzanak, a hajót pedig kössék az övéhez. A szobor azonnal megmozdult és könnyedén partot ért a lány nagy dicsőségére, aki ettől fogva a szemérmesség ragyogó példája lett. A leírások megalkotásához Boccaccio valószínűleg Liviust (29, 10) és Pseudo-Plinius *De viris illustribus*-át (46) használta.

A kérdés, amelynek tárgyalását a szakirodalom mellőzi, minden kétséget kizáróan nem válaszolható meg, értékelése során különféle lehetőségek merülnek fel. Ha a mű *Előszavában* keressük rá a választ, akkor meglátásom szerint a véletlenszerűség kínálkozik lehetséges megoldásként. Boccaccio ugyanis abban leírja, hogy olyan hölgyeket illesztett művébe, akik írás közben eszébe jutottak, így akadnak köztük olyanok is, akik semmiféle említésre méltó dolgot nem tettek annak ellenére, hogy megvolt bennük a kivételes cselekedetek végrehajtásának lehetősége.³³ Továbbá annak a lehetőségét sem zárom ki, hogy Ops révén akarta Boccaccio illusztrálni saját euhémizmusát, vagyis azt az elképzelést, amely szerint az antik világ istenségei valójában közönséges földi halandók voltak, akiket kivételes tetteik miatt istenekként kezdtek tisztelni. Hiszen az antikvitas téves vallási elképzeléseinek kevés meggyőzőbb bizonyítéka lehet a keresztény olvasók szemében, mint egy olyan nő, akinek szinte semmi jelentős tette nem maradt az utókorra, mégis istennőként tisztelték. Végül felvetődik az a lehetséges magyarázat is, hogy az Opsnak szentelt fejezettel akarta előkészíteni Boccaccio Claudia Quinta (*DMC 77*) történetét, hogy az olvasói számára részletesebb ismeretekkel szolgálhasson, pontosan kinek a képmása is került Rómába a második pun háború során. Ám ez utóbbi kevésbé tűnik valószínűnek, hiszen mindezt abban az egy fejezetben is kifejthette volna, figyelembe véve, hogy más, jelentős tettet, állítása szerint nem kívánta különösebben hangsúlyozni. Továbbá hetvenhárom másik életrajz választja el a két leírást egymástól, ami ez utóbbi magyarázat valószínűségét tovább csökkenti.

Bármilyen írói döntés is állhatott a háttérben, Ops két önálló leírásának összevetése alátámasztja a *Genealogia* és a *De mulieribus* között fennálló szoros kapcsolatot, illetve megerősíti annak szükségességét, hogy Boccaccio teljes életművét, így latin nyelvű prózáját is egységben vizs-

³³ *DMC Proemio, 4: Et ideo, ne merito fraudentur suo, venit in animum ex his quas memoria re; feret in glorie sue decus in unum deducere; eisque addere ex multis quasdam, quas aut audacia seu vires ingenii et industria, aut nature munus, vel fortune gratia, seu iniuria, notabiles fecit; hisque paucas adnectere que, etsi non memoratu dignum aliquid fecere, causas tamen maximis facinoribus prebuere.* A műből származó idézet forrása az alábbi kritikai kiadás: ZACCARIA (1967).

gáljuk. Ugyanakkor szem előtt kell tartanunk az egyes művek célkitűzéseit és eltérő célközönségét is, hogy a lehető legpontosabb értelmezési keretek figyelembe vételével tekinthessünk az egyes leírásokra.

Az összevetés során egyértelművé vált továbbá, hogy az istennő ábrázolásakor és a róla összegyűjtött ismeretek közvetítésekor egyaránt a középkori irodalmi hagyományt részesítette előnyben Boccaccio, különös figyelmet szentelve Ágoston, Fulgentius, Rabanus Maurus vagy Lactantius műveinek. Rajtuk keresztül szűrte meg az antik auktorok értesüléseit, amelyek nem kevésbé voltak homályosak és szinte ugyanannyi, ha nem több kérdést hagytak nyitva, mint amennyit magyarázataik révén tisztázni igyekeztek. A *GDG* 3, 2-ben olvasható *Ops*-leírások pedig abba is betekintést engednek, mikor és milyen eredménnyel kerül előtérbe a filológus Boccaccio, és hol érzi szükségét annak, hogy tered engedjen a benne rejlő narrátornak. Ugyanakkor talán *Ops* példája szemlélteti a leginkább azt a boccacciói felismerést, hogy amit még a *Genealogia* több fejezetében sem lehetséges alaposan kifejtteni és főleg rendszerezni, azt teljességgel hiábavaló a *De mulieribus* lényegesen leisztultabb és korlátozott szerkezetébe átemelni.

Források

- ZACCARIA 1967 V. ZACCARIA (ed.), *Giovanni Boccaccio: De mulieribus claris (Tutte le opere di Giovanni Boccaccio X.)*, Milano, 1967.
- ZACCARIA 1998 V. ZACCARIA (ed.), *Giovanni Boccaccio: Genealogie deorum gentilium (Tutte le opere di Giovanni Boccaccio VII-VIII.)*, Milano, 1998.

Felhasznált irodalom

- KERÉNYI 1977 KERÉNYI K., *Görög mitológia*, Budapest, 1977.
- KIRKHAM 2013 V. KIRKHAM, *Chronology of Boccaccio's Life and Works*, in: V. Kirkham, M. Sherberg, J. L. Smarr (eds.), *Boccaccio: A Critical Guide to the Complete Works*, Chicago and London, 2013, xiii–xix.
- MAZZA 1966 A. MAZZA, *L'inventario della 'parva libraria' di Santo Spirito e la biblioteca del Boccaccio*, *Italia medioevale e umanistica*, 9 (1966), 1–74.
- MIANO 2015 D. MIANO, *The Goddess Ops in Archaic Rome*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 58 (2015), 98–127.
- MOLINA 2014 M. MOLINA, *Tympanum tuum Cybele: Pagan Use and Christian Transformation of a Cultic Greco-Roman Percussion Instrument*, in: Jaume

Almirall (ed.), ΜΟΥΣΙΚΗ = ΜΥΣΙΚΑ: la música en el món antic i el món antic en la música, Barcelona, 2014, 51–69.

VÍGH 2019

VÍGH É. (szerk.), *Állatszimbólumtár A–Z*, Szeged, 2019.

Vocavere eam preterea multis nominibus: **tracking the Boccaccian Ops**

*Ops can be found as a very complex goddess in the ancient literary tradition, considering either the variations of her name or the functions associated to her. She was named, as the goddess of prosperity, wealth, fertility and Earth, in different ways, e.g. Opis, Rhea, Tellus or mostly Cybele, and in line with this, different roles were attributed to her, among which no obvious distinctions were reached neither in the Antiquity, nor in the Middle Ages. In my essay I try to show how Boccaccio interpreted the elements of the ancient literary through the filter of the Medieval tradition. What kind of attributes and interpretations did he received and on the basis of the sources how he created his narratives on Ops in *De mulieribus claris* and *Genealogia deorum gentilium*? What kind of contradictions did Boccaccio the philologist and narrator get into and can these ones be unlocked? So the figure of Ops in Boccaccio's interpretation can be a picturesque example to see what kind of challenges had to face an author, trying to elaborate ideas deriving from his ancestors, at the dawn of philology.*

Keywords: Ops, Boccaccio, *Genealogia deorum gentilium*, *De mulieribus claris*, interpretation of literary sources

FRAZER-IMREGH MONIKA

Adalékok Marsilio Ficino *De vita* című művének utóéletéhez – Hogyan került a *De vita* Angliába?

Tanulmányomban Marsilio Ficino De vita libri tres című művének továbbéléséhez igyekszem új adalékokkal hozzájárulni. Szövegkiadásainak és fordításainak rövid áttekintése után utalok a szakirodalom korábbi eredményeire a németországi, franciaországi és svájci továbbélést illetően, majd kitérek néhány francia szerző azon műveire, amelyeket eddig nem vontak be a vizsgálódásba. Fő kérdésem azonban az, hogyan és mikor került Angliába a De vita? A válaszhoz az editio princeps (1489) követő három évet vizsgálom, amikor is három oxfordi tudós volt Firenzében Lorenzo de' Medici vendégeként Angelo Poliziano és Démétrios Chalkokondylés tanítványa. E tudósok: William Grocyn, Thomas Linacre és William Latimer, akik görögstudásuk és klasszikus műveltségük elmélyítése után hazatérve hazájuk meghatározó személyiségeivé váltak. Mivel Ficino is a Medici-körhöz tartozott, és az említett firenzei tudóssal szoros kapcsolatban állt, amint azt Ghirlandaio 1488–1489-ben festett freskórészlete tanúsítja, nem kizárt, hogy Latimer Ficino hatására kezdett el érdeklődni a humanista orvostudomány iránt. További orvosi tanulmányait ugyanis Itáliában azon a nyomvonalon folytatja, amelyen Ficino a De vitát kezdi: Galénos munkáinak olvasásával, majd fordításával. Így majdnem biztos, hogy a De vita Latimerrel és társaival került először Angliába, nem sokkal annak első megjelenése után.¹

Kulcsszavak: Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, angol reneszánsz, William Grocyn, Thomas Linacre, William Latimer, Angelo Poliziano

Fordításain túl Ficinónak az orvosi tematikájú írásai, a *De vita* és a *Consiglio contro la pestilenza* latin verziója voltak a legnépszerűbbek Európában, és hatásuk, ha szünetekkel és áttétekkel is, a romantikáig rendkívül jelentősnek mondható. Különösen a melankólia és a tehetség

¹ A publikáció az MTA-SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatásával jelent meg.

összefüggésének Ficino által felújított aristotelési tana vált divatossá a 16–17. században, majd később, egy évszázadnyi feledés után a 19. században a romantika eszményében ismét az érdeklődés középpontjába került ez a gondolat. A *De vita* korai kiadásai elsősorban Velence, Párizs és Bazel nyomdáiból kerültek ki, így várható volt, hogy a hatásterület is első körben ezek köré koncentrálódjon.

Kéziratok és korai szövegkiadások

A *De vita* kéziratainak és szövegkiadásainak történetét J. R. Clark foglalta össze, és részletes leírásukat is ő végezte el.² Végigveszi az első könyv azon öt kéziratát, amelyeket Ficino az *Epistolarum libri* 7. könyve elé illesztve ajándékozott barátainak vagy lehetséges támogatóinak, ezek közül az egyik („G”) Filippo Valori költségén Corvin Mátyásnak készül.³ Kimutatja, hogy ennek szövege némileg különbözik az összeillesztett variánstól, amelyben a szerző bizonyos részletekkel kiegészítette azt. A második könyvnek, amely utoljára keletkezett, nincs önálló kézírata. A harmadik könyv önállóan eredetileg Plótinus 4, 3, 11 kommentárjaként egyetlen kéziratban maradt fenn,⁴ ehhez Ficino számos rövidebb összekötő részt írt, hogy a három könyvet összefűzze, s hozzá az előszókat, ajánlásokat és a két apológiát. Az együttes szövegtestnek két kézírata maradt fenn: az egyiket Lorenzo de’ Medici kapta ajándékba;⁵ az *editio*

² CLARK–KASKE (1989: 6–11).

³ Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, 73 Aug. 2^o, pergamen.

⁴ „P”: Firenze, Biblioteca Medicea-Laurenziana Plut. 82, 11. 1490-ben készült, pergamen. A Plut. 82, 10-es kézirat folytatása. Tartalmazza Ficino Plótinus-fordítását (*Enneades* 4, 2–6, 9), a hozzá írt kommentár XXVII–LIV. fejezetét. A *De vita* III. könyvének első fejezete a XI. kommentár-fejezettel egyenlő. A fejezetek számozása és sorrendje ezután nem ekvivalens. A szöveg a 13r–59r fóliókon található.

⁵ „L”: Firenze, Biblioteca Medicea-Laurenziana, Plut. 73, 39. 1490 elején készült, pergamen. A *De vita libri tres* csaknem teljes szövege. Szándékosan kihagyja a II. könyv 3. fejezetét és a III. könyv elé írt ajánlást Mátyásnak és az előszót az olvasóhoz. Tartalmazza Amerigo Corsini versét is a *De vitáról*. Részletes leírását legutóbb Lia BRUNORI adta a legutóbbi firenzei Mátyás-kiállítás katalógusában, ld. BRUNORI (2013: 294, 79. tétel). BRUNORI tévesen írja, hogy ez az egyetlen kézirat, amely a teljes *De vitát* tartalmazza. A Biblioteca Laurenziana digitális tékájában az egész kódex fólióról fólióra megtalálható: <http://mss.bmlonline.it/s.aspx?Id=AWOMMMgNI1A4r7GxMQ6C&c=Ficini%20De%20riplici%20vita#/book>, 2020. 01. 21.

princeps után és annak alapján másolták, luxuskódexként.⁶ A kötet számkra azért különösen érdekes, mert Corvin Mátyás megrendelése alapján az ő számára kezdték el, s csak a király hirtelen halála után kerestek neki új tulajdonost.⁷ E díszkötet végül Filippo Valori költségén készült el, 1490. április 4. után (Valori ajánló levele említi Mátyás halálát, innen a *terminus post quem*). A másikat Raphael de Marcatellis, a belgumi Gent püspöke, Szt. Bavó katedrálisának apátja másol(tat)ta le saját maga számára.⁸ Ennek olvasatai igen hasonlóak az 1497-es bázeli kiadáshoz, és nem képviselnek független szövegváltozatot. Továbbá kiragadott részleteket tartalmaz még két müncheni kézirat. Az egyik Ficino *Epistolarum libri IX–XII.* könyveit foglalja magába, annak nyomtatott kiadását (1495) megelőzően, és válogatott részleteket a *De vita libri tres*-ből, önálló, de nagyon következtelen forrást szolgáltatván a szövegtesthez.⁹ A másik müncheni kódex alchímiai értekezések gyűjteménye; a harmadik könyvből vett részleteit (1., 3., 4. fej.) a korai nyomtatott kiadások alapján másolták, és nem nyújt megnyugtató bizonyítékot a szöveg állapotára.¹⁰

⁶ A teljes kódex fotóanyaga itt elérhető: <https://www.wdl.org/en/item/11614/view/1/172/> valamint:

<http://mss.bmlonline.it/s.aspx?Id=AWOMMMgNI1A4r7GxMQ6C&c=Ficini%20De%20riplici%20vita#/book>, 2020. 01. 21.

⁷ CSAPODI (1973: 314); CSAPODI–CSAPODINÉ–SZÁNTÓ (1969: 53; 124; XVII. tábla). Magyarul: CSAPODI–CSAPODINÉ (1976, 48–49). A szerzők azonosították Mátyás elfedett címerét, amelyre később a művész (Attavante) Lorenzo Medici címerét festette rá.

⁸ „H”: Haarlem, Hollandia: Stadsbibliotheek 187C6, pergamen. Kolophónja: „*Hunc librum comparavit Raphael [de Marcatellis] episcopus Rosensis abbas sancti Bavonis monasterii iuxta Gandavum.*” Tartalmazza az összes előszót és ajánlást, tartalomjegyzékeket külön-külön mindhárom könyv előtt, az apológiát, a *Quod necessaria sit* kezdetű utóiratot, a kezdőmondatok felsorolását. Második kötetében a következő mű szerepel: *Nonus liber Almansoris cum expositione Syllani [de Nigris] de Papia.*

⁹ München: Staatsbibliothek, Clm 10781, papír, XV. sz. vége. Tartalmazza az előszót az egész műhöz, az I. k. 26. fejezetét, az előszót a második és a harmadik könyvhöz, az ajánlást Mátyáshoz, az apológiát és az utószót.

¹⁰ München: Staatsbibliothek, Clm 26059, papír, 1508. Címe a 277r fólión: *Excerpta ex tertio libro Marsilii Phicini [sic!] Florentini de vita coelitus comparanda compositus ab eodem inter commentaria eiusdem in Plotinum.*

A kiadások közül kétségkívül az első a legjelentősebb, amelyet Ficino is felügyelt, Clark meglátásai szerint is.¹¹ Ezt, mint említettük, Filippo Valori szponzorálta és Antonio Miscomino nyomtatta Firenzében 1489-ben, december 3-án.¹² A teljes szövegen kívül tartalmaz egy *errata*-t és Amerigo Corsini epigrammáját, melynek révén a mű gyakran szerepel *De triplici vita* címen – ez a megjelölés azonban nem Ficinótól, hanem Corsinitól származik. Clark ezzel a kiadással vetette össze a Paul Oskar Kristeller által összegyűjtött valamennyi fellelhető XV–XVI. századi megjelenést,¹³ amelyeket (Kristeller szóbeli közlései nyomán) közelebről megvizsgálva kiderült, hogy némelyik nem létezik, mások pedig hibás évszámúak. Az *editio princeps*hez hű velencei 1498-as kiadáson¹⁴ alapszik a bolognai 1501-es. A párizsi 1494-es lehetett időrendileg a második kiadás,¹⁵ amely az *editio princeps*től függ, de nem tartalmazza az *errata*-t, ezt Párizsban 1511-ben követte egy újabb.¹⁶ Az 1497-től kezdődő bázeli kiadásokról Clark általában elég rossz véleménnyel van, kollatációi során arra az eredményre jutott, hogy a kezdeti hibákra a későbbi kiadók csak még többet halmoztak, s aki úgy hirdette kiadását, hogy abban végre kijavított minden hibát, az rontott a szövegen a legtöbbet.¹⁷

¹¹ CLARK–KASKE (1989: 8).

¹² Ennek két példánya is megtalálható Magyarországon: az egyik az MTA Könyvtárában, Inc. 448-as és az OSZK-ban, Inc. 358-as raktári számon.

¹³ KRISTELLER (1973: 1, LXIV–LXVI).

¹⁴ Velence, 1498: Felix Klein–Franke nyomdájában készült. Tartalmazza a teljes művet (*errata* nélkül), Amerigo Corsini versét és még a következőt: *Annotatio Praeclarissimum Sententiarum*. Független a bázeli kiadásoktól. Ezt az *incunabulum*ot reprintben (fordítás nélkül) közzétette PLESSNER–KLEIN–FRANKE (1978). E reprintről CLARK és KASKE több helyen is beszél kritikai kiadásuk előszavában CLARK–KASKE (1989: 3; 5; 71), sajnos két helyen is (1989: 5; 71) *incunabulum* helyett *manuscript*-ként említik az alapját képező 1498-as velencei Felix Klein–Franke-féle ősnymtatványt. Ennek úgyszintén két példánya is megtalálható Magyarországon: az egyik az MTA Könyvtárában, Inc. 849-es és az OSZK-ban, Inc. 859-es raktári számon.

¹⁵ Párizs, 1494: Georg Wolff és Johann Philippi nyomdájában.

¹⁶ Párizs, 1511: Jean Petit nyomdájában.

¹⁷ Bázel: Johann Amerbach két *De vita*-kiadása: 1489–1495 és 1497. Az utóbbinak két példánya található meg Magyarországon: az egyik az MTA Könyvtárában, Inc. 380/koll. 1 és az OSZK-ban, Inc. 858-as raktári számon. Andreas Leenius 1529-es *De vita libri tres*-kiadásába (*recens iam a mendis situque vindicati*) belefoglalta Ficino *Epidemiarum antidotus*át is, ő valószínűleg Amerbach szövegét „javította”.

Sajnos hibáik a később klasszikussá vált *Opera omnia*-kiadásokban is továbbéltek, amelyek között néhány igazán értelemferdítő elírás is található. A Kaskéval közös kiadásukban a latin szöveget négy kiadás kollatálása alapján állította helyre: a firenzei őskiadás, a velencei 1498-as, a bázeli 1497-es és a bázeli 1576-os, legtöbbit hivatkozott (és 1959-ben Torinóban *facsimile* újra kiadott) *Opera omnia*¹⁸ szövegeit vetette össze.¹⁹ Magyarországon az *editio princeps*, a velencei 1498-as, a bázeli 1497-es két-két példányban hozzáférhető az MTA és az OSZK kéziratáraiban, ezen kívül az MTA Könyvtára őriz egy 1566-os leideni és egy 1616-os francia (vagy svájci) kiadást, hely nélkül.²⁰

Korai és modern fordítások

Azontúl, hogy két és fél évszázad alatt mintegy harminc latin kiadást ért meg,²¹ a *De vitát* hamarosan le is fordították németre, franciára és olaszra. Németre az első két könyvet Johannes Adolphus Mühling tette át és publikálta Strassburgban, 1505-ben *Das Buoch des Lebens* címen, ennek további hét kiadása jelent meg 1507 és 1537 között.²² A harmadik könyvet Kahl szerint Mühling valószínűleg annak benső nehézségei miatt hagyta ki, szerinte az első két könyv fordítása sem az igazi. Két további német fordítását kéziratok őrizték meg a Heidelbergi Egyetemi Könyvtárban, ezeket Dieter Benesh tette közzé.²³ Mindkettőt a XVI. század elejére teszi: a Codex palatinus Germanicus 730, fol. 1–35v az első könyv átültetését tartalmazza; a Codex palatinus Germanicus 452 a második

¹⁸ FICINO (1576: 493–575).

¹⁹ Az eredeti 1576-os *Opera omnia* digitalizált változatának pdf-je letölthető a Berlini Városi Könyvtár *e-rara* oldaláról: https://www.e-rara.ch/bau_1/doi/10.3931/e-rara-3135, 2020. 01. 21.

²⁰ Az első háromról ld. korábbi jegyzeteimet, az 1566-os kiadója Guil. Ruil., jelzete 550.141; az 1616-os kiadója Le Preux, jelzete 542, 143/koll. 2.

²¹ Utolsó megjelenése a XX. század (PLESSNER kiadása) előtt 1647-ben, ld. PLESSNER–KLEIN-FRANKE (1978: 245). Sarton kutatásai szerint Ficino ezzel és *A pestis ellen* írt munkájával a 77 legnépszerűbb tudományos ősnymtatvány között foglal helyet. Ld. SARTON (1938: 185).

²² CLARK (1989: 12). Vö. KAHL, (1906: 482–619; 531).

²³ BENESH (1977: 114).

könyv befejezetlen német szövegét az elsőtől a 18. fejezet első harmadáig.²⁴

Két francia fordítása létezik: az első, részleges Jehan Beaufilz munkája 1541-ből; Párizsban jelent meg: az első és a második könyv szövege. A második az egész művet magába foglalja: *Les trois livres de la vie*, Guy Lefèvre de la Boderie tollából 1582-ből, szintén Párizsban jött ki.²⁵

Első olasz fordítása 1548-ban jelent meg Velencében, Lucio Fauno műve, ez címe ellenére (*De le tre vite*) csak az első két könyvből készült. Ennek Comóban 1969-ben jelent meg reprintje. Ugyanezen munkának egy korabeli firenzei 1568-as újabb kiadását Alessandra Tarabochia Canavero azonosította, valamint egy névtelen fordítást is Milánóból, 1701-ből.²⁶ Kristeller még korábban a harmadik könyv egy további 16. századi *volgare* fordítását találta meg Modenában, kéziratban.²⁷ Két évvel Carol V. Kaske angol fordításának megjelenése után látott napvilágot első modern olasz változata kétnyelvű kötetben: Marsilio Ficino, *De vita*, Albano Biondi fordításával és Giulio Pisani szöveggondozásával.²⁸ Az idő közelségéből és a nyomdai átfutásból adódhat az, hogy e kiadás teljesen figyelmen kívül hagyja az említett angol kritikai kiadást, hiszen Giuliano Pisani hivatkozik az angol fordító, Kaske egy 1986-os tanulmányára²⁹ kötetük bibliográfiájában.³⁰ Valószínűleg Biondi és Pisani munkájával párhuzamosan készült a témát szintén régebb óta kutató Alessandra Tarabochia Canavero átültetése *Sulla vita* címmel, egynyelvű könyvben, tanulmánnyal, bibliográfiával és mutatókkal együtt.³¹ Mindkét verzió elég jónak mondható.

²⁴ BENESH megadja a kéziratok leírását, (1977: 126–129).

²⁵ KRISTELLER (1973: 1, LXXXV); TARABOCHIA CANAVERO, (1977: 703).

²⁶ TARABOCHIA CANAVERO, (1977: 704–705). Lucio Fauno valódi neve Giovanni Tarcagnola.

²⁷ Biblioteca Estense, cod. Campori 137 (Gamma D 6,24). Ld. KRISTELLER (1963: 390–391).

²⁸ BIONDI–PISANI (1991).

²⁹ KASKE (1986: 371–381).

³⁰ BIONDI–PISANI (1991: XXXII).

³¹ TARABOCHIA CANAVERO (1995: 364 pp).

Angol fordítása a legutóbbi modern munkáig nem született. A nem teljesen megbízható Charles Boer-féle átültetés³² a klasszikus és hibás 1576-os *Opera omnia*-kiadás alapján született 1980-ban; részletes kritikáját két év múlva Michael J. B. Allen írta meg.³³ Az 1989-es latin-angol nyelvű kritikai kiadás jó egy évtizedes kutatómunka eredménye, ami azért sem csoda, mert mint bevezetőjükben a szerzők, Carol V. Kaske és John R. Clark elmondják, ehhez a munkához a filológiai és filozófiai ismeretek mellett orvosi és – hozzáteszem – orvostörténeti, gyógynövény-tani és asztrológiai ismeretekre is szükség van. Nemcsak a szövegkiadás, hanem a fordítás is elsőrendű és haszonnal forgatható.

A *De vita* továbbélése

Daniel Pickering Walker a *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella* című, mára már klasszikusnak tekintett művében elemzi a *De vita coelitus comparanda* nyomán keletkezett, mágiával kapcsolatos kora-újkor irodalmát.

Klibansky, Panofsky és Saxl pedig szintén – szinte minden a témával foglalkozó kutató által hivatkozott könyvükben – elemzik a melankólia és a szaturnuszi jellem ficinói tárgyalásának továbbélését a művészetekben, különösen Dürer rézmetszetein.³⁴

Giancarlo Zanier a reneszánsz orvoslás platonikus irányvonalairól írott cikkében úgy fogalmaz, hogy az egész (Ficino utáni) „okkultista” hagyományra az újplatonizmus felé való hajlás a jellemző. Írásában a Walker által bemutatott szerzők közül Symphorien Champier (1471–1539), Jean Fernel (1497–1558), Paracelsus (1493–1541), valamint két követője, Jacques Gohory (1520–1576), és a dán Peder Sørensen (1542–1602) munkásságát vizsgálja. Valamennyiben így vagy úgy megtalálja Ficino *De vita*-beli tanításainak nyomait, akár úgy, hogy vitába szállnak vele, akár pedig az általa vázolt újplatonikus orvosi filozófia továbbgondolása révén.³⁵ Symphorien Champier elismert lyoni orvos és igen termékeny író volt. Történeti és orvosi munkáiban a filozófia is szinte min-

³² BOER (1980: 216 pp.) Jegyzetek és apparátus nélkül, pontatlanságokkal.

³³ ALLEN (1982: 69–72).

³⁴ KLIBANSKY–PANOFSKY–SAXL (1964: 254–274).

³⁵ ZANIER (1987: 509–517).

denütt jelen van: a platonikus hagyomány humanista tanítványának vallotta magát. Ezt mutatják *Speculum medicinale platonicum* és *Platonica medicina de duplici mundo* című munkái. Mindazáltal, ahogy Zanier rámutat, nemcsak Platónról, hanem Aristoteléstől, Hippokratéstól, Galénostól és számos más auktortól vett idézeteiben Champier Ficino és Pico felfogását követi a „jámbor filozófia” és „tanult vallásosság” (*pia philosophia et docta religio*) eszményét illetően. Tehát elsősorban a keresztény világképbe igyekszik beilleszteni az antik hagyomány folytonosnak és lényegében azonosnak tekintett ősi bölcsességét, a filozófiai iskolák versengésein túllépve. Ficino orvosi tanácsadó könyvével a *De quadruplici vita* (1507) című művében „veszi fel a versenyt” Champier, hiszen az szándékosan a *De triplici vita* címére rímel. Ebben a negyedik a természetfeletti vagy paradicsomi élet.

Champier egy további művét, amelyet az egyik első, a nőkkel foglalkozó kora-modern tanító-orvosi-etikai műnek tekintenek, Zanier nem említi, ez *Az erényes hölgyek hajója*.³⁶ Ez azért különös, mert kritikai kiadásának recenziójában Michèle Clément a francia Ficino-hagyomány fontos állomásának mondja, jöllehet a mű sokrétű tartalma miatt „nem korlátozódik egy neoplatonikus *vademecum*-ra a szerelemről”.³⁷ A mű négy könyvből áll: az első könyv Boccaccio *De claris mulieribus* és Christine de Pisane *Livre de la Cité des dames* című könyvéhez hasonlóan a „hölgyek dicséretének és védelmének virágát”, vagyis a híres nők életrajzait foglalja össze a görög-római antikvitásból, az Ó- és az Újszövetségből. A második orvosi-erkölcsi tanácsokat ad nőknek és férfiaknak a házasságban, a harmadik a „szibillák mondásait és jóvendöléseit” állítja párhuzamba a biblikus jóvendölésekkel. A negyedik könyv az igazán újplatonikus – ez a könyv az igaz szerelemről szól, Ficino Lakomakommentárja alapján.³⁸

³⁶ CHAMPIER (2007: 305 pp.).

³⁷ CLÉMENT (2008:162–163).

https://www.persee.fr/doc/rhren_1771-1347_2008_num_67_1_2942_t13_0162_0000_1, 2020. 01. 22.

³⁸ A mű különböző könyveit más-más előkelő hölgyeknek (hercegnőknek: Susanne de Bourbonne, Anne de France) ajánlotta. Bár Champier a nőket végső soron alacsonyabb rendűnek tekinti a férfiaknál, az utóbbiakat arra bátorítja, hogy tekintsék a nőket egyenrangúaknak, ezért a feminizmus saját előfutárának tartja őt.

Még a nagy ikonoklaszta, a galénosi-hippokratési orvoslás sárba tiprója, Paracelsus is, aki nem szívesen dicsérte filozófus vagy orvos elődeit, elismerően szól ál-Areopagita Dénesről és Ficinóról, akit a legnagyobb itáliai orvosnak nevez.³⁹

Oxfordi tudósok a *Studio Fiorentinóban*

A *De vita* első kiadásának elkészülte körül (1486 és 1491 között) három oxfordi tudós tanult latinul és görögül a firenzei *Studióban*: William Grocyn (1446k–1519), Thomas Linacre (1460k–1524) és William Latimer (1467k–1545).⁴⁰ Külön-külön érkeztek, de már Oxfordban szoros barátság fűzte őket egymáshoz. Firenzei tanáraik Angelo Poliziano és a görög Démétrios Chalkokondylés, Homéros eposzainak sajtó alá rendezője, az *editio princeps* készítője voltak.⁴¹ William Grocyn hazatérte után 1499-ig az oxfordi Exeter College-ban görögöt tanított, s ezzel megalapozta és rendszeressé tette az oxfordi görög stúdiókat.⁴² Thomas Linacre firenzei tartózkodása után orvosi diplomát szerzett Padovában 1496-ban, majd VIII. Henrik orvosa és a Királyi Orvosi Kollégium megalapítója lett.⁴³ William Latimer Padovában vagy Ferrarában mesteri fokozatot szerzett, majd szintén Oxfordban tanított, és Reginald Pole, a későbbi Canterbury érsek tanítója lett. A Firenzét látott három angol barátsága

³⁹ ZANIER (1987: 515).

⁴⁰ Az órákat Lorenzo de' Medici fiaival együtt hallgatták, ld. HIBBERT (1993: 157).

⁴¹ Ez volt az első görög nyelvű *incunabulum* Firenzében, ugyanakkor jelent meg, mint a *De vita*: 1489-ben.

⁴² BURROWS (1890: 332–380).

⁴³ Thomas Linacre-t hazatérése után VII. Henrik vette pártfogásába, s fia, Artúr herceg tanítójává nevezte ki 1500-ban. 1509-től orvosként csaknem tíz éven át állt VIII. Henrik személyes szolgálatában. Tudományos tevékenysége görögből latinra való fordításokból és a latin nyelvtannal és stílussal foglalkozó munkákból áll (*Progymnasmata Grammatices vulgaria; De emendata structura Latini sermonis*). Aristotelés-fordításai elvesztek, Galénos-átültetései azonban nemcsak fennmaradtak, hanem számos új kiadásuk révén máig érvényben maradtak. Ékes és pontos fordításainak stílusát mindenki elismerte. A Royal College of Physicians intézményét Linacre azzal a céllal hozta létre 1518-ban, hogy Angliában csak a megfelelő képzésben részesült orvosok praktizálhassanak. (VIII. Henrik ekkor adta ki az alapító oklevelet, amelynek tartalmát a parlament 1523-ban rendeletben hitelesítette.) Az intézmény a mai napig működik, az orvosok akkreditálása a fő feladata; kiváló könyvtárral és gazdag múzeummal is rendelkezik.

hazatérésük után is megmaradt, és körülöttük alakult a tudósoknak az a magja, akiknek az angol humanizmus és reneszánsz indulása köszönhető.⁴⁴ Erasmus leveleiből tudjuk, hogy Aristotelés összes műveinek latinra ültetését hárman tervezték véghezvinni, s már Itáliában hozzáfogtak a munkához, Chalkokondylés és Poliziano védőszárnyai alatt. Ám végül csak Linacre végezte el a ráeső feladatot: számos természettudományi munkát és válogatott írásokat fordított le kifejezetten tanítás céljából, diákjai számára, ám ezeket nem jelentette meg, így sajnos nyomuk veszett.

Ami Ficino szempontjából különösen érdekes: Thomas Linacre lefordította Proklos *De sphaera* című asztronómiai értekezését is Artúr walesi herceg számára, amelyet Aldo Manuzio 1499-ben adott ki Velencében.⁴⁵ Nem tudjuk tényszerűen, hogy Ficino könyveit, köztük a *De vitát* magukkal vitték-e Angliába, a híret azonban egészen bizonyosan. Ne feledjük, hogy Linacre a kiváló diplomáciai érzékkel megáldott Lorenzo de' Medici meghívására érkezett Firenzébe a család vendégeként (William Selling, VII. Henrik római nagykövetének kísérőjeként mutaták be Bolognában az épp ott tartózkodó Polizianónak,⁴⁶ ezután utazott Firenzébe).⁴⁷ Poliziano latin szövegolvasási óráit pedig Lorenzo fiaival, Pieróval, Giovannival (a későbbi X. Leóval) és Giulianóval együtt hallgatták az angol vendégdiákok. Hogy a kapcsolat később is fennállt, arra tanú Linacre egyik Galénos-fordításának ajánlása X. Leó pápához, amelyben köszönetet mond egy szívességért.⁴⁸

⁴⁴ Legnevesebb tanítványaik (és barátaik) között volt Erasmus, Morus Tamás, John Colet és George Lily.

⁴⁵ Linacre 1496-ban már Angliában volt, és nem valószínű, hogy a kiadás idejére visszatért volna Velencébe, de az biztos, hogy személyesen részt vett az előkészítésében, ismerte Aldo Manuziót, és baráti kapcsolatban állt vele.

⁴⁶ LELAND (1709: ii, 483).

⁴⁷ Linacre részletes életrajzát ld. MADDISON–PELLING–WEBSTER (1977: 416 pp.); és NOBLE JOHNSON (1835); tömörebben ld. Dictionary of National Biography, 1885–1900, Vol. 33.: Thomas Linacre by J. F. PAYNE, [https://en.wikisource.org/wiki/Linacre,_Thomas_\(DNB00\)](https://en.wikisource.org/wiki/Linacre,_Thomas_(DNB00)), 2020. 01. 22. Ennek több adatát azonban már megcáfolta a későbbi kutatás, ld. későbbi lábjegyzeteimet.

⁴⁸ Galénos, *De temperamentis et de inaequali intemperie* (Cambridge, ed. Siberch, 1521), ld. egy lentebbi jegyzetben.

Linacre már Oxfordban elkezdett görögül tanulni Cornelio Vitellitől, aki az első rezidens görög tanár volt a szigetországban.⁴⁹ A nagykövet Selling pedig, akit elkísért, egykori tanára volt: szülőhelyén, Canterburyben annak a kolostori iskolának (a Saint Churchnek) még igazgatója is lett később, ahol Thomas Linacre végezte középfokú tanulmányait. Linacre Selling hatására ment Oxfordba tanulni, aki az „új tudományok” első nagy képviselője volt Angliában – maga is megjárta Itáliát és folytatótt görög tanulmányokat. Így a firenzei stúdiumok valószínűleg egy jól eltervezett tanulmányút részét képezhették mindhárom tudós (Grocyn, Latimer és Linacre) esetében. Feltételezhetjük, hogy a Polizianoval való találkozás sem volt véletlen, hisz ekkorra Poliziano már nagy hírnévre tett szert munkáival: a népi nyelven (olaszul) írt költeményei mellett⁵⁰ külföldön Homéros *Iliasa* első két énekének latinra fordításával, latin elégiáival, latin és görög epigrammáival, főként pedig 1489-ben kiadott *Miscellanea* című fordítás- és tanulmány-gyűjteményével lett egy csapásra híres. Az utóbbi a klasszika-filológia és a szövegkritika egyik első jelentős tanulmánykötetének tekinthető, Lorenzo Valla, Giorgio Merula és mások munkái mellett, amellyel ez utóbbi irigységét és támadásait is kivívta.

Linacre mintegy tíz évet töltött Itáliában, 1486-tól 1496-ig: firenzei tanulóévei után (mint említettem) előbb Padovában szerezte meg az orvosdoktori fokozatot, majd Ferrarában⁵¹ tanult tovább Niccolò Leonicenótól (1428–1524), a nagy hírű orvostól. Poliziano az *Epistolarum libri* 2. könyvében adta ki levelezését Leonicenóval, amelyből kiderül, hogy

⁴⁹ POLYDORUS VERGILIUS (1570: 618).

⁵⁰ Poliziano, *Stanze per la giostra* (1475–1478): bukolikus-mitikus költői köntösben a Giuliano, Lorenzo öccse tiszteletére 1474-ben rendezett lovagi tornát énekli meg, amelyen Giuliano győzedelmeskedett, valamint platói szerelmét Simonetta Vespucci iránt. *Fabula d’Orfeo*ja az első olaszul írt színházi mű, amely a *docta varietas* jegyében a lírikus, a bukolikus és a drámai hangvételt ötvözi. Magyarul két műve hozzáférhető: Angelo Poliziano, *Stanzák; Orfeusz története*. – *Stanze; Fabula di Orfeo*, ford. Simon Gyula, Budapest, Eötvös József Kiadó, 2003.

⁵¹ A Linacre életrajzával kapcsolatban fentebb idézett források tévesen Vicenzát említik, Leoniceno azonban a ferrarai egyetem tanított 1464-től élete végéig, kivéve 1508/1509-ben, amikor Bolognában oktatott.

baráti kapcsolatban álltak, így akár közvetíthetett is Linacre és Leonicenso között.⁵²

Mivel Linacre firenzei tartózkodása előtt nem folytatott orvosi tanulmányokat, felmerül a kérdés, hogy vajon kapott-e inspirációt ehhez az ott töltött mintegy négy esztendő alatt? Egyelőre nincs rá bizonyíték, de az elvi lehetőségét nem lehet annak kizárni, hogy a *De vita*, amely éppen ezalatt jelent meg Firenzében, s jutott el a Medici-palotába díszkódex formájában is, felkeltette Linacre érdeklődését az orvoslás, sőt, a humanista jellegű orvoslás iránt. Szinte bizonyos, hogy az oxfordiak tanulmányaik mellett Firenze neves humanistáival is mind megismerkedtek, és kizárt, hogy épp az akkor központi figurának számító és Lorenzo kegyeit élvező Ficinóval és az 1487-től szintén Firenzébe (ill. Fiesoléba) költözött Giovanni Pico della Mirandolával ne kerültek volna közeli kapcsolatba. Poliziano és Pico naponta találkoztak ebben az időszakban, hiszen a filológus is kiköltözött Firenzéből a közeli Fiesoléba. S bár Ficino és Poliziano között, főként filozófiai témákban akadtak nézetkülönbségek,⁵³ azért mindketten Lorenzo közelében mozogtak, az ő „udvartartásához” tartoztak. Kitűnően példázza ezt Domenico Ghirlandaio *Az angyal megjelenik Zakariásnak* című freskója a Santa Maria Novella templom Tornabuoni kápolnájában, ahol a kompozíció bal szélén, lent egy csoportban áll a következő négy tudós: Marsilio Ficino, Cristoforo Landino, Angelo Poliziano és Démétrios Chalkokondylés. Ficino és a görög filológus figyelemmel egymásra néznek, Démétrios kezéről úgy látszik, magyaráz valamit, Angelo és Cristoforo elgondolkodva másfelé tekintenek, de testük egy kört zár be. A kápolna freskóit pedig éppen a kérdéses időszakban festette Ghirlandaio: 1485 és 1490 között.

⁵² Ld. 2. k. 3–7. levél: BUTLER (2006: 83–106).

⁵³ Bár Poliziano inkább költő, nyelvész és klasszika-filológus volt, a filozófia is érdekelt, különösen Pico firenzei letelepedésétől, tehát 1487-től kezdődően. A vitákban azonban sok esetben inkább Aristotelés felé húzott: Picót is ő kérte fel, amikor Ficinóval a Létező és az Egy kapcsolatáról vitáztak, hogy foglalja neki össze azokat az érveket, amelyeket e vita során felhasználhat. Így keletkezett a *De ente et uno*, amelynek azonban csak töredéke (kb. egy tizede) maradt fenn.



1–2. kép. Domenico Ghirlandaio, *Az angyal megjelenik Zakariásnak*, freskó.
Firenze, Santa Maria Novella, Cappella Tornabuoni, 1488–1489.

Ficino Lorenzóhoz írt előszavában azt mondja, hogy atyja őt a platonikus orvos Galénos módszereinek követésére nevelte, s később is gyakran hivatkozik rá. Linacre hazatérte után, 1517-től fogva Galénos őt hatalmas

munkáját fordítja latinra.⁵⁴ Ez persze nyilván a padovai egyetemnek, s az ottani „hely szellemének” is köszönhető, hiszen ott már a XIV. században megkezdte ezt a munkát Pietro d’Abano. Az első lefordított mű azonban ugyanolyan tematikájú, és még címében is szinte azonos Ficino *De vitae*ának első könyvével: *De sanitate tuenda* [Az egészség védelméről]. „Poszt-doktori” tanára, Leoniceno pedig nemcsak Galénos *Ars medicáját*, és a *De crisis libri tres* fordította le és adta ki, hanem ő volt az, aki Galénos összes műveit eredeti (görög) nyelven sajtó alá rendezte. Ezeket öt vaskos kötetben Andrea Torresani, Aldo Manuzio apósa és nyomdájának örököse adta ki Velencében, 1525-ben, egy évvel Niccolò Leoniceno halála után.⁵⁵

1491-ben Linacre Firenzéből Rómába utazott,⁵⁶ ahol valószínűleg Poliziano és Pico tanácsára megismerkedett Ermolao Barbaróval,⁵⁷ aki éppen akkor Plinius *Naturalis historiájával* foglalkozott. Ezt Ficino többször is idézi a *De vita*-ban, Ermolao pedig egy *Castigationes Pliniana*e (*Plinius kritikája*) című tudományos vitairatban bírálta a *Naturalis historia*ban felfedezhető pontatlanságokat és kitalációkat. Az az adat, amelyet Joseph Frank Payne is hoz a *Dictionary of National Biography* idézett szócikkében, miszerint Linacre csak egy évet töltött volna Firenzében, nem lehet igaz, hiszen tudjuk, hogy 1487-ben már ott volt, és onnan Rómába ment,

⁵⁴ Linacre Galénos-fordításai: 1. *De sanitate tuenda*, (Párizs, ed. Rubeus, 1517), díszkódex-eit VIII. Henriknek és Wolsey bíborosnak ajánlotta, a British Museumban az utóbbi található meg. E fordítást később számtalanszor kiadták, és a Galénos-összesbe is bekerült; 2. *Methodus medendi* (Párizs, ed. Maheu, 1519) ennek egy-egy luxus kivitelű kéziratát VIII. Henriknek és Wolsey bíborosnak ajánlotta, amelyeket ma a British Museum őriz; 3. *De temperamentis et de inaequali intemperie* (Cambridge, ed. Siberch, 1521), egykori tanuló-társának, Lorenzo de’ Medici Giovanni nevű fiának, immáron X. Leó pápának ajánlotta, akitől a pápai udvarban levő angol követen, Richard Pace-en keresztül korábban egy szíveséget kért – itt köszönetet mond érte. Ez volt az első nyomtatott könyv Angliában, amelyben görög karakterek szerepeltek; 4. *De naturalibus facultatibus* (London, ed. Pynson, 1523), Warham érseknek ajánlotta; 5. *De pulsuum usu*; egy kötetben jelent meg Leoniceno egy további Galénos-fordításával: *De motu musculorum* (London, é. n. 1524?), Wolsey bíborosnak ajánlva; 6. *De symptomatum differentiis et causis* (London, ed. Pynson, 1524), posztumusz kiadás, L. rövid bevezető megjegyzésével.

⁵⁵ NUTTON (1997: 2–19).

⁵⁶ JOVIUS (1578: 40–45). Vö. PARKS (1954: i, 423–494; 16.)

⁵⁷ Ld. Poliziano *Leveleiben* az Ermolao Barbaróval folytatott levelezését (2. k. 9–14. levél): BUTLER (2006: 31–46).

hogyan a Vatikáni Könyvtár kéziratait tanulmányozza, s ott ismerkedett meg Ermolaóval. Barbaro viszont csak 1490-ben lett római követ, és Grocyn is, a legidősebb a három oxfordi barát közül, csak 1491-ben tér vissza Angliába. A későbbi kutatás egyéb dokumentumok alapján, szintén arra mutat rá, hogy Linacre valószínűleg 1496-ig megszakítás nélkül Itáliában tartózkodott.⁵⁸ Annak az oka, hogy a három oxfordi tudós 1491-ben elhagyta Firenzét, Poliziano távozása lehetett. Ő ugyanis észak-itáliai körútra indult: Bolognában, Ferrarában, Padovában és Velencében kutatott további kéziratok után a Medici-könyvtár számára. Az a már említett adat is cáfolja azt, hogy Linacre csak egy évet töltött volna Poliziano mellett Firenzében, hogy Grocynnal és Latimerrel Aristotelés összes művének latinra fordítását tervezték, s Poliziano szárnyai alatt még Firenzében belefogtak a munkába. A görög nyelv pedig van olyan nehéz, hogy még némi előképzettséggel sem lehet egy esztendő alatt úgy elsajátítani, hogy aztán fordításokra merjen gondolni valaki.

Linacre hazája legjelentősebb személyeinek orvosa volt, így itáliai elményeit és tanulmányait a legfelsőbb körökben oszthatta meg kortársaival. A királyon kívül kezeltjei voltak pl.: Thomas Wolsey (1473–1530), VIII. Henrik lordkancellárja, York érseke, bíboros; William Warham (1450–1532), VII. Henrik fő diplomatája, előbb London püspöke majd Canterbury érseke, az előző lordkancellár, aki VIII. Henriket összeadta és megkoronázta. (Később VIII. Henrik közbenjárója VII. Kelemen pápánál a válás ügyében, az Oxfordi Egyetem kancellárja 1506-tól haláláig); Richard Foxe (1448–1528), lordpecsétőr, Durham és Winchester püspöke, az oxfordi Corpus Christi College alapítója; valamint a közeli barátok: Erasmus, Morus Tamás, John Colet és George Lily. Mivel ő volt az alapítója és vezetője a Királyi Orvosi Kollégiumnak, e szervezet révén elképzelései és eszméi az egész orvostársadalomra kihatottak. S hogy Ficinót mennyire tisztelte, az rajta keresztül John Colet (1467–1519), a londoni Szent Pál Katedrális dékánja munkásságában is megmutatko-

⁵⁸ P. S. ALLEN (1903: 514–517);

<https://academic.oup.com/ehr/article-abstract/XVIII/LXXI/514/605284>, 2020. 01. 22.

MITCHELL (1935: 669–678).

<https://academic.oup.com/ehr/article-abstract/L/CC/696/392429?redirectedFrom=fulltext>
2020. 01. 22.

zott.⁵⁹ Colet olvasta Ficino *Theologia Platonicáját*, Platón- és Plótinusfordításait és talán a *De vitát*.⁶⁰ Ő is utazgatott Európában, azonban Ficinót nem volt alkalma személyesen megismerni, viszont levelezést kezdeményezett vele, és levélváltásaikat bemásolta Ficino *Epistolarum libri*-jének 1495-ben megjelent kötetébe, amelyet számos széljegyzettel látott el. Ezek a címszavaktól a rövid összefoglalásokon keresztül a hosszabb parafrázisokig terjednek, Sears Jayne ezeket adta ki fordítással, életrajzi kutatással és Colet saját munkáit a ficinói filozófiával párhuzamba állítva könyvében.⁶¹

Mindazáltal a legkorábbi dokumentum Ficino orvosi munkáinak angliai jelenlétéről egy 1570-es katalógus egy angol orvos könyvtárából, cím nélkül, csak a szerző jelzésével, így ez lehetett akár a *De vita*, akár a *Consiglio contro la pestilenza* latin fordítása (*Epidemiarum antidotus*) vagy a kettő együtt – gyakran szerepeltek így a kiadásokban.⁶² Viszont a *De vita* harmadik könyvéhez nagyon közelálló neoplatonikus szövegek fordításai, amelyeket közvetlenül ez előtt készített (Proklos, Iamblichos, Synesios és Psellos) igen népszerűvé váltak Angliában.⁶³ Sears Jayne szerint a Henrik- és Erzsébet-kori angol tudósok és költők közül a következők köszönhetnek különösen sokat Ficinónak: a már említett John Colet humanista, aki név szerint hivatkozik írásaiban Ficinóra és Pico della Mirandolára, Edmund Spenser (1552–1599), Walter Raleigh (1554–1618) költők, George Chapman drámaíró, fordító és költő (1559–1634), és Robert Burton (1577–1640) író, költő.⁶⁴

Robert Burton *The Anatomy of Melancholy* című olvasmányos stílusú, tudományos igényű (lábjegyzetelt) művében Ficinót is példaképei közé sorolja a melankóliát tárgyaló szerzők közül.⁶⁵ Burton (alias Democritus

⁵⁹ Ld. JAYNE (1963: 16–18).

⁶⁰ JAYNE (1963: 18, 1. jz.)

⁶¹ Ld. előző jegyzetek.

⁶² CLARK–KASKE (1989: 24).

⁶³ Első kiadása Velencében, 1515-ban. Vö. JAYNE (1952: 220–221, 37. jz.)

⁶⁴ JAYNE (1952: 214–238).

⁶⁵ Első kiadása 1621-ben. Kritikai kiadása: FAULKNER–KIESSLING–BLAIR (1989–2001). A kérdéses hivatkozás Ficinóra: Part 1, Sect. 1, Memb. 3, Sub. 3.; alcíme: „Of the matter of melancholy”: *Of the matter of melancholy, there is much question betwixt Avicenn and Galen, as you may read in Cardan’s Contradictions, Valesius’ Controversies, Montanus, Prosper Calenus, Capivaccius, Bright, Ficinus, that have written either whole tracts, or copiously of it,*

Junior) illusztrált, satirikus bevezetése után gyakorlatilag mindent igyekezett könyvébe belefoglalni, amit valaha a fekete epéről, az általa okozott testi és lelki betegségekről (azok diétával és egyebekkel való gyógyításáról), s a melankolikus temperamentumról írtak.⁶⁶ A lenyűgöző műveltségről tanúskodó, latin és görög klasszikusok versrészleteivel jócskán megtűzdelt munka egyszerre akar szórakoztatni és tanítani. Befogadása történetében egyaránt jellemezték „az idézetek kincsesbányájának”, „közhelygyűjteménynek”, „tudományos enciklopédiának”, „orvosi kézikönyvnek”, „önsegítő olvasmánynak” és „az egyik legzsúfoltabb könyvnek”.⁶⁷ Az ebben található, Ficinót említő és a *De vitát* tárgyaló hivatkozásokat másutt veszem górcső alá.⁶⁸

Felhasznált irodalom

- ALLEN 1982 M. J. B. ALLEN, *Review: Marsilio Ficino: The Book of Life, transl.: C. BOER, Spring Publications, University of Dallas, Irving Tex., 1980, Renaissance Quarterly*, 35 (1982) 69–72.
- P. S. ALLEN 1903 P. S. ALLEN, *Linacre, and Latimer in Italy*, *English Historical Review*, xviii (1903), 514–517.
- BABB 1959 L. BABB, *Sanity in Bedlam. A Study of Robert Burton's Anatomy*, East Lansing, Michigan State University Press, 1959.
- BENESH 1977 D. BENESH, *Marsilio Ficino's „De triplici vita” (Florenz, 1489) in deutschen Bearbeitungen un Übersetzungen*, Frankfurt am Main, 1977.
- BIONDI–PISANI 1991 Marsilio Ficino, *De vita*, trad.: Albano BIONDI; a cura di, intr., note: Giulio PISANI, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone, 1991.
- BOER 1980 Marsilio Ficino: *The Book of Life*, transl.: C. BOER, Spring Publications, University of Dallas, Irving Tex., 1980.
- BRUNORI 2013 *Mattia Corvino e Firenze. Arte e umanesimo alla corte del re di Ungheria*, a cura di P. FARBAKY–D. PÓCS–M. SCUDIERI–L. BRUNORI–E. SPEKNER, A. VÉGH, Firenze, Giunti, 2013.

in their several treatises of this subject. Ld. <http://www.gutenberg.org/files/10800/10800-h/ampart1.html>, 2020. 01. 22.

⁶⁶ Galénosról, a testnedvekről, a négy temperamentumról és a fekete epéről ld. tanulmányomat és Galénos-fordításaimat: FRAZER-IMREGH (2018a: 73–97); FRAZER-IMREGH (2018b: 98–103); FRAZER-IMREGH (2018c: 104–118).

⁶⁷ Vö. EVANS (1944: 8); BABB (1959: 11); SIMON (1964: 9); STAROBINSKI (1983: 7); SIMONAZZI (2004: 17).

⁶⁸ Ld. FRAZER-IMREGH (2020: kiadás alatt).

- BURROWS 1890 M. BURROWS, *Memoir of William Grocyn*, *Collectanea*, 2nd series, 16 (1890), 332–380.
- BUTLER 2006 Sh. BUTLER (ed., transl.), Angelo Poliziano, *Letters*, Vol. I, Books I–IV, *The I Tatti Renaissance Library*; 21, Cambridge Massachusetts – London, Harvard University Press, 2006.
- CHAMPIER 2007 Symphorien CHAMPIER, *La Nef des dames vertueuses*, en 4 livres, (1e édition 1503), édition critique de Judy KEM, (1e édition 1503), Paris, Champion, coll. Textes littéraires de la Renaissance, 2007.
- CLARK 1989 J. R. CLARK, *Editorial Introduction*, in: M. Ficino, *Three Books on Life*, Critical Ed. and Transl. with Intr. and Notes by C. V. Kaske and J. R. Clark, Binghamton (New York), 1989.
- CLARK–KASKE 1989 M. Ficino, *Three Books on Life*, Critical Ed. and Transl. with Intr. and Notes by C. V. KASKE and J. R. CLARK, Binghamton (New York), 1989.
- CLÉMENT 2008 M. CLÉMENT, *Comptes rendus*, *Réforme, Humanisme, Renaissance*, 67 (2008).
- CSAPODI–CSAPODINÉ–SZÁNTÓ 1969
Cs. CSAPODI, K. CSAPODINÉ GÁRDONYI, T. SZÁNTÓ, *Bibliotheca Corviniana*, transl. by Zs. Horn, tr. revised by A. West, New York, 1969.
- CSAPODI 1973 CSAPODI Cs., *The Corvinian Library. History and Stock*, Budapest, 1973.
- CSAPODI–CSAPODINÉ 1976
CSAPODI Cs., CSAPODINÉ Gárdonyi K., *Bibliotheca Corviniana. A Corvina Könyvtár története*, Budapest, Magyar Helikon, 1976.
- EVANS 1944 B. EVANS, *The Psychiatry of Robert Burton*, New York, 1944.
- FICINO 1576 = Marsilio Ficino, *Opera omnia*, Basel, ed. P. Heinrich, 1576.
- FAULKNER–KIESSLING–BLAIR 1989–2001 = Th. C. FAULKNER–N. K. KIESSLING–R. L. BLAIR (eds.), Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, A scholarly edition in six volumes with commentary, introduced and commented by J. B. Bamborough, Oxford, 1989–2001, I–VI.
- FRAZER-IMREGH 2018a FRAZER-IMREGH M., *Galénos, az orvos-filozófus a testnedvekről és a fekete epéről*, *Orpheus Noster* 32, (2018/4), Ókor és középkor, 73–97.
- FRAZER-IMREGH 2018b FRAZER-IMREGH M. (ford.), *Galénos: A testnedvekről*, ford. *Orpheus Noster* 32 (2018/4), Ókor és középkor, 98–103.
- FRAZER-IMREGH 2018c FRAZER-IMREGH M. (ford.), *Galénos: A fekete epéről*, *Orpheus Noster* 32 (2018/4), Ókor és középkor, 104–118.
- FRAZER-IMREGH 2020 FRAZER-IMREGH M., *Robert Burton hivatkozásai Ficinóra a The Anatomy of Melancholy című művében*, *Orpheus Noster*, 39 (2020/3), kiadás alatt.
- HIBBERT 1993 Ch. HIBBERT, *A Medici-ház tiündöklése és bukása*, Budapest, 1993.
- JAYNE 1952 S. JAYNE, *Ficino and the Platonism of the English Renaissance*, *Comparative Literature*, 4 (1952), 214–238.

- JAYNE 1963 S. JAYNE, *John Colet, and Marsilio Ficino*, Oxford, 1963, 16–18.
- JOVIVS 1578 Paulus JOVIUS, *Descriptio Britanniae; Elogia Virorum, etc.*, per Georgium Lilius, Basel, 1578.
- KAHL 1906 W. KAHL, Die älteste Hygiene der geistigen Arbeit. Die Schrift des Marsilius Ficinus *De vita sana sive de cura valetudinis eorum, qui incumbunt studio litterarum* (1482), *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik*, 18 (1906).
- KASKE 1986 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. Convegno per celebrare il V centenario della stampa del Platone ficiniano, Napoli, Firenze, Figline Valdarno, 1984, a cura di Gian Carlo CARFAGINI, Firenze, Olschki, 1986, 371–381.
- KLIBANSKY–PANOFKY–SAXL 1964 R. KLIBANSKY–E. PANOFKY–F. SAXL, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of natural Philosophy, Religion and Art*, London, The Warburg Institute, 1964, 429 pp. + 149 illusztráció.
- KRISTELLER 1963 P. O. KRISTELLER, *Iter Italicum*, Vol. 1, Leiden, 1963.
- KRISTELLER 1973 P. O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, Firenze, 1937, 2. kiad.: 1973.
- LELAND 1709 John LELAND (1506–1552), *Commentarii de Scriptoribus Britannicis*, ed. A. Hall, Oxonii, e theatro Sheldoniano, 1709.
- MADDISON–PELLING–WEBSTER 1977 MADDISON–M. PELLING–Ch. WEBSTER (ed.) *Essays on the life and work of Thomas Linacre c. 1460–1524*, Oxford, 1977, liiii, 416 pp., xx pp. illusztr.
- MITCHELL 1935 R. J. MITCHELL, *Thomas Linacre in Italy*, *English Historical Review*, 1 (1935), 669–678.
- NOBLE JOHNSON 1835 J. NOBLE JOHNSON M. D., *Life of Thomas Linacre*, London, ed. by Robert Graves, 1835.
- NUTTON 1997 V. NUTTON, *The Rise of Medical Humanism: Ferrara, 1464–1555*, *Renaissance Studies*, 11 (1997)/1, 2–19.
- PARKS 1954 G. B. PARKS, *The English Traveller to Italy*, Stanford, 1954.
- PLESSNER–KLEIN–FRANKE 1978 Marsilius Ficinus, *De vita libri tres*, kritischer Apparat, erklärende Anmerkungen, Namenregister und Nachwort von M. PLESSNER; nach dem Manuskript ed. von F. KLEIN–FRANKE, Hildesheim, New York, G. Olms Verlag, 1978.
- POLYDORUS VERGILIUS 1570 POLYDORUS VERGILIUS (Polidoro Virgili/Polydore Vergil of Urbino, 1470–1555), *Anglica Historia*, Basiliae, 1570.
- SARTON 1938 G. SARTON, *The Scientific Literature transmitted through the Incunabula*, *Osiris*, 5 (1938).

- SIMON 1964 J. R. SIMON, *Robert Burton et l'Anatomie de la Mélancolie*, Paris, 1964.
- SIMONAZZI 2004 M. SIMONAZZI, *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Bologna, 2004.
- STAROBINSKI 1983 J. STAROBINSKI (a cura di, intr.), Robert Burton, *Anatomia della malinconia*, trad. G. Franci–F. F. Basso, Venezia, 1983.
- TARABOCHIA CANAVERO 1977
A. TARABOCHIA CANAVERO *Il De triplici vita di Marsilio Ficino, una strana vicenda ermeneutica*, Rivista di filosofia neoscolastica, LXIX (1977), 697–717.
- TARABOCHIA CANAVERO 1995
TARABOCHIA CANAVERO (trad., intr., note), Marsilio Ficino, *Sulla vita*, Milona, 1995.
- ZANIER 1987 G. ZANIER, *Platonic Trends in Renaissance Medicine*, Journal of the History of Ideas, 48/3 (1987).

Additions to the Afterlife of Marsilio Ficino's *De vita*: How Did *De vita* Get to England?

This study seeks to contribute to the survival of Marsilio Ficino's work De vita libri tres with new additions. After a brief review of its text editions and translations, previous findings are mentioned in the literature on survival in Germany, France, and Switzerland. Then some French authors' works are referred to that have not been included in the research so far. However, my main question is how and when did De vita get to England? To answer this, the paper examines the three years after the editio princeps (1489), when three Oxford scholars were in Florence as guests of Lorenzo de' Medici, students of Angelo Poliziano and Demetrios Chalkokondyles. These scholars were William Grocyn, Thomas Linacre, and William Latimer, who, after deepening their knowledge of Greek and classical literacy, returned home to become the defining personalities of their homeland. Since Ficino also belonged to the Medici Circle and was in close contact with the said Florentine scholars, as evidenced by Ghirlandaio's frescoes painted in 1488–1489, it cannot be ruled out that Latimer began to take an interest in humanistic medicine because of Ficino's De vita. Latimer continues his medical studies in Italy on the path by which Ficino begins his book: reading Galen's works, of which later on Latimer published several translations in Latin. Thus, it is almost certain that De vita first came to England shortly after its first release, by Latimer and his associates.

Keywords: Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, English Renaissance, William Grocyn, Thomas Linacre, William Latimer, Angelo Poliziano

VÍGH ÉVA

Emanuele Tesauro politikus Aesopusa

Az aesopusi tanmesék több ezer éves története a reneszánsz és barokk korban valóban reneszánszát élte: változatos formában, nyelveken, emblémákon vizualizálva gazdagította a retorikai-etikai-ikonológiai célzattal megtámogatott kommunikációt. Jelen tanulmány a 17. századi itáliai művelődés egyik legfontosabb alakja, Emanuele Tesauro kevéssé ismert tanmese gyűjteményét veszi górcső alá: A phrüg Aesopus politikája c. műve a korabeli erkölcsiség és antimachiavellista politikai világnézet jellemző látlete. Amikor Tesauro politikai aforizmákra kiélezve átírta a phrüg Aesopus tanmeséit, tudatosan alkalmazta a retorikai funkció morálfilozófiai vetületét, s ennek tanúbizonysága fő műveiben is nyomon követhető, így az ezekkel való összevetés megkerülhetetlen. Tekintve, hogy a tanmesék tekintélyes részében állatok testesítik meg az emberi erényeket és vétkeket, a tanulmány a zooszimbolika jellegzetes morálfilozófiai aspektusaira is figyelmet fordít.¹

Kulcsszavak: Emanuele Tesauro, Aesopus, barokk világnézet, állatszimbolika

A 17. század művelődéstörténetében tökéletes kölcsönhatásban élt együtt – gyakran egy s ugyanazon szerző életművében – erkölcsfilozófiai, retorikai, post-machiavellista elmélkedés, tanmeseirodalomhoz való csatlakozás vagy az emblémáskönyvek szimbólumainak tárgyalása. E kérdéskörök mindegyike a korszakot Európa-szerte jellemző eszmei hatásmechanizmusokat eredményezett bármely tudományról vagy műfajról legyen is szó, és a klasszikus műveltség széles körű ismeretét és kellő jártasságot kívánt szerzőtől és olvasótól egyaránt. A barokkra oly jellemző műfajkeveredésben a fent említett műfajok gyakran találkoztak, vegyültek egymást kiegészítve és egymásra épülve. Nem véletlen,

¹ A publikáció elkészítését az MTA-SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatta.

hogy a 16–17. század fordulóján alkotó értelmiség egy része költő, író, morálfilozófus, retorikai-poétikai értekezések, mesegyűjtemények szerzője, ikonológus és drámaíró volt egy személyben. Európai hírnévvel rendelkező itáliai irodalmárok közül említsük meg példa gyanánt Torquato Tassót, akinek hősi eposzán, pásztorjátékán és több száz versén túl, mintegy kéttucatnyi értekezése között szerepelnek egyebek mellett az *impresa* művészetéről, a retorika és a poétika alapvető kérdéseiről, vagy a morálfilozófiát érintő udvari etikáról szóló művek. Hasonlóan változatos életművel rendelkezik az itáliai barokk kor művelődéstörténetének egyik legmeghatározóbb személyisége, Emanuele Tesauro (1592–1675)² is, akinek tevékenységét szintén e műfajok találkozása jellemezte.

Amikor Tesauro – európai hatástörténetét tekintve is – rendkívül gazdag életművének egy kicsiny szegmensét vesszük górcső alá, nemcsak a téma, jelen esetben az aesopusi mese minden történelmi, társadalmi és eszmei körülményekhez való alkalmazási módjait illusztráljuk, de egyben a szerző más műfajú műveihez való kapcsolódási pontjait is hangsúlyozzuk. A piemonti arisztokrata családból származó prédikátor, retorika tanár, történetíró, drámaíró, morálfilozófus és alkalmi pamflet-szerző hosszú, aktív élete a spanyol és francia hatalmi törekvések között egyensúlyozó Savoyai dinasztia és az – 1634 végén elhagyott – jezsuita rend változatos politikai, udvari, szellemi, irodalmi és morális-hitbéli történéseinek tükré. Kortársai és Torino városa megbecsülésének hála, 1669 és 1674 között még életében megjelentek összes művei, amelyek között a legjelentősebbek az európai hírnévnek örvendő retorikai érte-

² A Tesauróról és fő műveiről szóló tanulmányok, műveinek modern kiadásával egyidejűleg jelzik a szerző és általában a barokk kor alapvető átértékelését és az európai kultúr- és eszmetörténetben játszott szerepét. Lehetetlen itt felsorolni a Tesauro műveivel kapcsolatos, szerteágazó szakirodalmat, hiszen az egyre inkább részletekbe menő kérdések a történelem, az esztétika, a retorika, a színház, az ikonológia, a művészettörténet vagy a szemiotika területét is érintik. Az utóbbi néhány évtized legfontosabb szakirodalmából most csak jelzés-szerűen ld.: DOGLIO (2004), amelyben Tesauro kisebb írásait olvashatjuk a szerzőre vonatkozó – addigi – teljes bibliográfiával. Magyarul olvasható részletek a *Cannocchiale*-ből: BÁN (1962:119–140); BITSKEY (2003: 205–218). Részletek a *Filosofia morale*-ből in VÍGH (2004a: 381–410). A morálfilozófus Tesauróról magyar nyelven megjelent tanulmányok: VÍGH (2003); VÍGH (2004b: 53–61).

kezése, a *Cannocchiale aristotelico* (Arisztotelészi messzelátó), valamint a barokk morálfilozófia szintén arisztotelészi átiratát jelentő *Filosofia morale* (Erkölcsefilozófia). Hosszú és fordultatos élete során a legkülönfélébb irodalmi és filozófiai témában alkotott. Történetíróként, krónikásként a valós események leírása és hazája, Piemont kiválósága mellett a piemonti uralkodódinasztia nagyságát hangsúlyozta kellő udvari emberi megfontoltsággal. Vallásos és világi témákat érintő panegyricusai is jobbra a Savoyaiak hírnevét dicsőítették. Az emblémás könyvek évszázados sikerén felbuzdulva állította össze ikonológiai érdeklődését tükröző, *Idea delle perfette imprese* (A tökéletes impresák elve) című értekezését, amely egyben a *Cannocchiale* záró fejezetét is alkotja, mint a metaforikus kifejezőerő *par excellence* példája. Tragédiái a 17. századi barokk színház európai sodrába illeszkednek. A levélírásnak – a retorikához és részben a morálfilozófiához is kötődő – művészetéről is értekezett. Tesauro a barokk esztétika és etika vonatkozásában meghatározó művei mellett írt még egy – a fenséges Giuseppe Emanuele di Savoia fejedelemnek ajánlott – tanmese gyűjteményt is, *La politica di Esopo frigio* (A phrüg Aesopus politikája) címmel.

Tesauro tanmese gyűjteménye, a jelentős kiadóknál megjelenő és azonnal komoly szakmai fogadtatásban részesülő többi művével ellentétben, a kutatások szerint³ 1546-ban, Ivreában, a szerző neve nélkül jelent meg néhány példányban, és csak az utóbbi néhány évtizedben fedték fel ismét. Amit e kis könyv közzétételéről tudunk, meglehetősen sovány adalék, s a szerző élettörténetéből kikövetkeztethető információ: Tesauro a Savoya-házi Tommaso Francesco kíséretéhez tartozott udvari történetíróként, s az akkoriban II. Fülöp spanyol király szolgálatában tevékeny hadvezér flandriai hadjárata idején vehette feltételezhetően kézbe Jean Baudoin⁴ *Les fables d'Ésope phrygien* (A phrüg Aesopus meséi)

³ Vö. GAROSCI (1972).

⁴ Jean Baudoin (1590k–1650) jelentős fordítóként volt elsősorban ismert, s előszeretettel fordította itáliai szerzők műveit: 1611-ben adta ki franciául Lorenzo Selva regényét, a *La Metamorfosi di un virtuosót* (Egy erényes ember átalakulása); 1627-ben a késő-reneszánsz kori művelődés egyik alapvető mitológiai forrásanyagát, Natale Conti *Mythologiae*-jének francia fordítását lektorálta; 1644-ben tette közzé Cesare Ripa *Iconologia*-ját saját fordításában. Az emblémáskönyvek iránti fokozott érdeklődését igazolja az 1638 és

címmel először 1631-ben megjelent könyvét, és kapott kedvet az erkölcsi üzenetet közvetítő aesopusi mesék politikai tartalmú aforizmákkal bővített értelmezéséhez. Tesauro *A phrüg Aesopus politikája* című műve tehát valójában Baudoin által közzétett mesék szabad feldolgozása,⁵ és szórakoztató, de főleg a politikai nevelést célzó kézikönyvként íródott. S bár Tesauro állatmeséi a mesék sorrendjét illetően Baudoin művét idézik fel, ám *A phrüg Aesopus politikája* merőben más jellegű és indíttatású a fő forráshoz vagy akár a korabeli aesopusi mesefeldolgozásokhoz viszonyítva. Az etikai tanulságokat ugyanis politikai aforizmával helyettesítette be a szerző, míg a francia író több oldalas, hosszás elméleti-morálfilozófiai eszmefuttatásokkal magyarázta a mesék mondanivalóját. Tekintve, hogy a 16–17. századi aesopusi ihletésű mesék tekintélyes része az emblémáskönyvek mintájára képanyaggal ellátva jelent meg, Baudoin is a kor gyakorlatának megfelelően emblémákkal vizualizálta az állatmeséket. S ha figyelembe vesszük, hogy Tesauro fiatal kora óta különös érdeklődést mutatott nemcsak az erkölcsfilozófia kérdései iránt, de az emblémás könyvek, azaz a tökéletes *impresa* témája és metaforizmus is egész életén át foglalkoztatta, csak sajnálhatjuk, hogy a meséihez nem tartoznak illusztrációk. Valószínűleg a mű születése idején dúló háborúk miatt nem volt alkalma illusztrációkkal gazdagítani politikai aforizmáit, jöllehet a *Cannocchiale*-ban elméletileg is világosan kifejtette, hogy az emblémák, *nyomtatásban képek és magyarázatok formájában az emberek általános tanítása céljából*⁶ alapvető feladatot töltenek be.

Biztosra vehető ugyanakkor, hogy Tesauro ismerte az *Aesopus moralisatus* valamelyik 15. századi ősnymotványát vagy a gyakori 16. századi Aesopus-kiadások, átírások, fordítások több változatát, amely a művelődés – így az iskolai oktatás – minden szintjén jelen volt, tehát a politikai tanulságok megformálásakor az ötletadó Baudoin művén kívül más forrásokra is támaszkodhatott. Bizonyára számos mű, metszetekkel vagy anélkül, hosszabb-rövidebb morálfilozófiai kiegészítéssel ellátott

1639 között két kötetben publikált, erkölcsfilozófiai és politikai diskurzusokkal ellátott *Recueil d'Emblèmes divers* (Különféle emblémák gyűjteménye).

⁵ Vö. MOMBELLO (1984: 277–289). A francia forrás és Tesauro elemzése: MOMBELLO (1985: 77–87).

⁶ TESAURO (1670a: 694).

változata fellelhető volt Emanuele Tesauro könyvtárában. E helyt nincs lehetőség a reneszánsz és az olasz barokk kor igen gazdag és változatos tanmese-irodalmáról és annak rendeltetéséről részletesen értekezni,⁷ ugyanakkor érdemes emlékeztetni, hogy versben és prózában, emblémákkal vagy anélkül, fordításban vagy szabad átköltésben megjelentetett művek sokasága a szórakoztatás mellett elsősorban tanítási funkciót töltött be, hiszen a tanmese, az apológus prédikációkban, szónoklatokban, hivatalos és magánbeszélgetésekben egyaránt a meggyőzés művészetét gazdagította és díszítette. Tesauro maga is élt az apológus kínálta retorikai művelet kiváltotta hatással, és elméleti műveiben is utalt a tanmese e szerepére, ugyanakkor – a retorikai cél mellett – *A phrüg Aesopus politikájában* a morálfilozófiai komponens dominált, és ezen belül a politikai jellegű interpretáció került előtérbe.

Ami a tanmese, vagy annak alfaja, az apológus jelentőségét illeti, Tesauro mindkét főművében hangsúlyozta az emberi élet minden területén haszonnal alkalmazható tanmese és az azokat magyarázó emblémák kapcsolatát. Az embléma mint vizualizáló elem ugyanis, ahogyan a *Cannocchiale aristotelico*ban olvashatjuk

egy ábrából és szavakból képzett népszerű szimbólum, amely az emberi étellel kapcsolatos bármilyen tanulságot érv módjára jelöl, és ezért díszítésként és ékítményként helyezik el képeken, termekben, szerkezeteken, akadémiákon, vagy pedig könyvekben, nyomtatásban képek és magyarázatok formájában az emberek általános tanítása céljából.⁸

Erkölcstilozófiájában, a *Filosofia moralé*ban a szellemes társalgás keretei közé ékelve, a tanmese, az apológus rövid definícióját is olvashatjuk. Eszerint a civilizált társas kapcsolatokban a szellemesség, a kellemes társalgás egyik válfaja az apológus, amely [...] az állatok vagy élettelen dolgok közötti fiktív beszélgetéssel valamiféle erkölcsi okulásra indít.⁹ Komoly és tréfás

⁷ Hiányosságai és a legújabb kutatások fényében érzékelhető súlypont-tolódásai ellenére mindmáig alaplűnek tartom FILOSA (1952) századokra bontva tárgyalt, itáliai vonatkozásokban gazdag tanmesetörténetét.

⁸ TESAURO (1670a: 694).

⁹ TESAURO (1670b: 254).

is lehet megfogalmazása, mindenesetre a két hangvétel közötti megkülönböztetéssel a retorikai megszorítást etikai kontextusba helyezte a szerző, amikor Arisztotelész és Cicero nyomdokain, a mindenkori társas körülményekkel, a személyekkel és az adott helyzettel hozta összefüggésbe ezek használatát.¹⁰ A kellemesen hasznos apológusok, illetve a szellemes kommunikációhoz tartozó vegyes műfajú elmésségek témaköréhez tartozik a kép és a szó párosításával létrehozott embléma is, valamely személy dicséretére vagy kárhoztatására vonatkozóan, ami ismétletten jelzi a tanmese és az emblémák benső kapcsolatát.¹¹ Amikor tehát Tesauro politikai aforizmákra kiélezve átírta a phrüg Aesopus apológusait, tudatosan alkalmazta a retorikai funkció morálfilozófiai vetületét.

A *Filosofia morale* szellemes beszéddel (s azt az ékesítő apológussal) kapcsolatos fejezeteiben olvasható több állat-hasonlat mellett külön kiemelendő az a történet, amely a *decorum* (odaillés/illendőség) retorikai-etikai kérdését megvilágítandó¹² egy aesopusi mese példájával él. Ebben a helyzetet, önmaga adottságait és a körülményeket nem helyesen felismerő szamar a gazdájával játszadozó ölebet utánozza, hogy ő is a kutyájához hasonló simogatásban és kegyekben részesüljön, és közben – gazdája ölébe ugorva – óvatlanul megrúgja gazdáját, s emiatt nem kedveskedésben, hanem botütésekben részesül. Erkölcstilozófiájában Tesauro az aesopusi mesékben általában hozott tanulságot alkalmazta (*A mese bizonyítja, hogy nem mindenki ugyanarra való*)¹³, hangsúlyozandó a körülmények figyelemvételét, vagyis a retorikai odaillés és az etikai illem fontosságát.¹⁴ Ugyanez a mese *A phrüg Aesopus politikájában* is sze-

¹⁰ A retorika és etika kapcsolatáról, a mindkét tudományban azonos kategóriák közötti összefüggésekről ld. VÍGH (2005), különös tekintettel a Tesauróra vonatkoztatott részt: 90–96, 128–133, 153–160, 223–225.

¹¹ Vö. TESAURO (1670b: 256–257).

¹² Az odaillés/illendőség (a görög *prépon*, a latin *decorum*) és több más, retorikából, ill. etikából vett szinonim kifejezés jelentése szerint olyan belső harmóniát jelent, amely a legmélyebben gyökeredző érzelmeket és szenvedélyeket is képes a szabályozott értelem befolyása alatt tartani az önkontroll jegyében: ez pedig a körülményekhez és személyekhez való állandó alkalmazkodást tartja szem előtt a viselkedés legapróbb megnyilvánulásainak ellenőrzésével. Az odaillés/illendőség retorikai-etikai kérdésével kapcsolatban vö. VÍGH (2005: 101–105).

¹³ A tanulságot ld.: AESOPUS (2000: 93) *A kutya és gazdája* c. meséjében.

¹⁴ Vö. TESAURO (1670b: 262).

repelel (15), ahol Tesauro udvari etikai tanulsággal látja el, sőt ennek megfelelően némiképpen át is írja a történetet a hízelgő számár és általában a hízelgés etikai vétkére koncentráltan. A *nem mindenki képes hízelegni és bennfentesnek lenni egyszerre*¹⁵ aforizma jelzi, hogy hízelgéssel nem mindenki érhet célt: az udvari etika egyik – természetesen arisztotelészi eredetű – kérdése, a hízelgés/barátság vétké/erénye kerül itt egy aforizma erejéig előtérbe. E tanmese bizonyítja, hogy maga Tesauro is előszeretettel élt az apológusok retorikai erejével, amikor a *Filosofia moraléban* felidézi őket, a történet módosított tanulsága pedig a politikai aforizma erejével bírt.

Egyébként számos további tanmese meggyőző példaként szerepet kapott erkölcsfilozófiai értekezésében és a könyv rendeltetésének megfelelően a tanulság is morális érvényű volt.¹⁶ E helyt nincs mód e műben megemlíteni valamennyi állatalak – egyébként tegyük hozzá, jobbra évszázadok, sőt évezredek óta bevett – erkölcsi szimbolikájának ismertetésére, azonban még néhány példa felidézése a későbbiekben hasznosnak bizonyul a politikai aforizmákkal magyarázott állatmesék és az erkölcsfilozófiai mű összevetésére. Mindenesetre a számtalan zooszimbólika nem véletlenül került Tesauro erkölcsfilozófiájába. Szerzőnk ugyanis egyértelműen fogalmaz az állatvilágból vett erkölcsi hasonlatok kapcsán, amikor megállapítja:

Ugyan az erkölcsi erények az emberhez tartoznak, de az állatokra is vonatkoztathatók valamiképpen [...] Sőt a Filozófusok az embereknek az erkölcsi erények példájaként magukat az állatokat állították: az oroszlánt az Erő, a gólyát a Hála, a gerlét a Szemérem, a kutyát a Hűség példájának tették meg, mert bennük a Természet alakította ezt ki, amely nem tévedhet.¹⁷

Tesaurónak nincs sok illúziója az emberi fajjal kapcsolatban, s így az állatvilágból vett példák, apológusok, hasonlatok nemcsak retorikai erővel bírnak, hanem valóban morális alakot öltenek:

¹⁵ TESAURO (1990: 58).

¹⁶ Az aesopusi mesék morális tanulságát a *Filosofia moraléban* többször is felidézi szerzőnk, ld. például: TESAURO (1670b: 92, 133, 185, 161, 170, 192, 205, 234, 254).

¹⁷ TESAURO (1670b: 518).

[...] nincs a világon borzalmasabb és szörnyűségesebb vadállat az embernél, mivel minden egyes állatban van egy bizonyos féle, egy másik állatfajjal össze nem egyeztethető brutalitás, de a könyörtelen emberben valamennyi állatiasság egyesül: benne egyszerre van meg a disznó mocskossága, a farkas falánksága, a tigris kegyetlensége, a róka csalárdsága, a vaddisznó erőszakossága, a kutya dühe.¹⁸

Tesauro politikus Aesopusa mindenesetre több szempontból lehet vizsgálat tárgya:¹⁹ a 17. századi apológusok, tanmesék történetéhez érdekes adalékként elemezhető; a mesékben szereplő állatok morális szimbólum-szerepének vizsgálata is izgalmas művelődéstörténeti megközelítés;²⁰ a korabeli államrezon-irodalom irodalmi vetületeként forgatható remek példagyűjtemény. Jelen tanulmányban most – Tesauro főműveivel való összevetést is szem előtt tartva – a különféle megközelítések mindegyikéből hozok példát, igazolva, hogyan burkolta a torinói szerző a barokk kor politikai szemléletébe az aesopusi mesekorpuszt. És ha figyelembe vesszük azt is, hogy Tesauro egész életében a Savoya-ház udvari embereként aktív közéleti feladatokat látott el, és közelről figyelhette az udvari élet ragyogását és árnyoldalait, az európai udvarok közötti kíméletlen politikai manővereket, politikus Aesopusa e tapasztalatok elméleti összegzése.

Amikor Tesauro politikai magyarázatot fűz a tanmesékhez, alkalmazkodik a korszellemhez, ugyanis a 17. század első fele az államrezon jegyében fogant politikai irodalomnak is fontos időszaka. Az írók történelemszemlélete, morális és politikai hitvallása a politikai irodalomban közvetlen módon öltött testet. E politikai irodalomnak a század első harmadában való fellendülése Európa-szerte az államérdek-fejedelm-keresztény erkölcs összehangolására tett kísérletet. A fejedelmi bölcses-

¹⁸ TESAURO (1670b: 471).

¹⁹ Az etika és politika viszonyáról ld.: ARICÒ (1991), akinek Tesauro mesegyűjteményének modern kiadása köszönhető. A politika és a tanmese kapcsolatáról ld. továbbá: CIFARELLI (2011: 563–580). Legújabb részletes, összehasonlító jellegű, retorikai szempontból elemző tanulmány: CORRADI (2015).

²⁰ Erről szól az olasz művelődéstörténet állatszimbolika szempontú elemzésére vállalkozó legutóbbi tanulmánykötetem Tesauro-nak szentelt fejezete (ld. VÍGH [2018: 271–284]), amelynek a moralitásokra fókuszáló átdolgozása a jelen tanulmány.

ség, az interperszonális udvari kapcsolatok és a politikai manőverek kérdése a barokk kori Itáliában egy sor kisebb-nagyobb, egymással is vitatkozó értekezést eredményezett, és néhány értekező a politikai utópia műfajában próbálkozott választ találni a politikai gyakorlat és erkölcs kérdéseire.²¹ Nyilvánvaló tehát, hogy Tesaurót is foglalkoztatták a politika kérdései még akkor is, ha külön elméleti művet nem írt, és erkölcsfilozófiájában az egyén szempontjából és a moralitásokon keresztül közelítette meg az udvari élet politikai gyakorlatát is. Ugyanakkor *A phrüg Aesopus politikája* politikai állásfoglalásnak is felfogható, amikor Tesauro aforizmák formájában közvetíti a politikai tanulságot, mint erre a könyv alcíme is egyértelműen utal.

Az aforizma, a velős mondások, életbölcsesek, emlékeztetők, maximák és egyéb más elnevezéssel illetett életvezetési tanácsok – a lakonizmus jegyében – a barokk kori Európa jellegzetes műfaja, bár reneszánsz előképekről, mint például Erasmus *Adagiájáról* sem szabad megfeledkezni. A korabeli szerzőket figyelembe véve, Franciaországban Montaigne, La Rochefoucauld, Pascal, la Bruyère, Angliában Francis Bacon, Spanyolországban Baltasar Gracián aforizmái jelzik e műfaj sikerét. Szigorúan politikai tanulságokat tömörítő aforizma-gyűjtemények sem hiányozhattak a politikai irodalom e nagy korszakában. Tesauro a *Filosofia moralēban* egyébiránt az aforizmát a bölcselkedő irodalomban a gyakori közmondások, maximák, példák sorába helyezi, tehát elméletileg tisztázza helyét és szerepét, s ennek megfelelően gyakran alkalmazza is ezeket.²²

²¹ Történeti-kritikai bibliográfia az államrezon kérdéséről: in Bollettino dell'Archivio della Ragion di Stato, Napoli, I (1993), 15–92. Ehhez kapcsolódóan hasznos a folyamatosan frissített bibliográfiai útmutató: *A Bibliography on Reason of State, Tacitism and Machiavellianism* (<http://www.filosofia.unina.it/ars/bibrds.pdf>, 2020. 04. 15.).

²² A 17. könyv 15. fejezete a bölcsesség általános elvei kapcsán hivatkozik az aforizmákra, és elemzi használatukat (vö. TESAURO [1670b: 410–416]), jelezve, hogy jól látható, hogy ezek a maximák nem olyan örök igazságok, mint a tudományé, hanem partikulárisak és esetlegesek a körülményektől függően (uo. 412). Külön érdekessége e fejezetnek, hogy a barokk kori szerzők kedvelt forrása, Tacitus évkönyveiből vesz egy sor példát, maximát és aforizmát, amelyek alapján bemutatja, hogyan uralkodik egy bölcs fejedelem (ld. uo.: 417–421).

A phrüg Aesopus politikája így módon a korszak több kihívásának, műfajának és érdeklődésének felelt meg egyszerre: csatlakozott e művével a kor politikai irodalmához, az aforizmagyűjteményekhez és a tanmesék etikai-retorikai alkalmazásának gyakorlatához. Tesauro 118 tanmeséje, amelyben az aesopusi szellemesség találkozik a barokk *acutezza*-val, az elmeélel, bár Baudoin meséinek sorrendjét követi, az aforizmaként értelmezett politikai tanulság témáinak csoportosításával Aesopus teljesen egyéni feldolgozását nyújtja, ugyanis a Tesauro féle interpretációk a 17. század társadalmi körülményeikhez tökéletesen illeszkedtek, műve a barokk kor tökéletes láttelele. Egyébiránt anélkül, hogy Tesauro és a többi tanmeseszerző erőnyeit kisebbiteni akarnánk, Aesopus meséinek több évezredes sikere éppen abban áll, hogy bármilyen társadalmi rend vagy hierarchia esetében, ideológiai vagy politikai helyzetben és az interperszonális kapcsolatokban egyaránt érvényes és aktualizálható mondanivalóval bírnak.

Tesauro fontosnak tartotta a politikai-udvari gyakorlat szempontjait érvényesíteni, ugyanis a meséket – egyfajta elméleti bevezetésképpen – az *Aforismi politici fondati sopra le favole di Esopo frigio (A phrüg Aesopus meséin alapuló politikai aforizmák)* címmel ellátott, a kormányzást és a fejedelem tulajdonságait érintő négy témakörre osztotta, ezzel megkönnyítve az olvasó számára is az értelmezésüket. A torinói szerző saját kora, az általa jól ismert társadalmi és udvari közeg ismeretében csoportosította a tanmeséket: *A fejedelem adottságairól* szóló első témakör a középkori királytükör-irodalom és a fejedelmről szóló reneszánszkori udvari értekezések által elemzett fejedelmi erényekkel (és vétkekkel) foglalkozik. Bölcsesség, vallásosság, csalárdság, igazságosság, szigor, könnyörületesség, hűség és igazmondás, erő/lelkierő, bőkezűség, fősvénység és kapzsiság, dicsőség és zsarnokság kérdése kerül előtérbe az aesopusi apológusok történeivel magyarázva. *Az uralkodás eszközeiről* címet viselő következő csoportosításban a tanácsosokról és a miniszterekről, a bírókról, a kegyencekről, a hízelgőkről, valamint a kémekről esik szó. A mindössze két témát, az államok, valamint az alattvalók kérdéséről legrövidebb, a harmadik aforizmaösszegzés *A kormányzás tárgyáról* címet viseli. *A kormányzás működéséről* szóló negyedik témakör pedig azokat a tanmeséket látja el politikai aforizmákkal, amelyek a háborúk és a katonai erő, a

gyarapodás, a segítségnyújtás, a szövetségek, a polgárháborúk és a rebbeliók kérdését érintik. E témák mindegyike a reneszánsz és a barokk kor udvari értekezésirodalmában központi helyen szerepel, és ezt az irodalmat Tesauro tökéletesen ismerte, hiszen a *Filosofia moraléban* is nemegyszer hivatkozott rá.

A phrüg Aesopus politikája a gyémántot kikaparó kakas közismert meséjével kezdődik, amelynek tanulságát is többször idézi szerzőnk erkölcsfilozófiájában, miszerint mindenki saját hajlamainak megfelelően értékeli a dolgokat.²³ Az ehhez a történethez kapcsolódó politikai aforizma szó szerint megegyezik az erkölcsfilozófiájában olvasható megfogalmazással. Ugyanakkor gyakran ugyanaz a mese eltérő vagy némileg módosított tanulsággal szerepel a két műben aszerint, hogy etikai vagy politikai tanulságként szerepel. A tanmesék zoomorfizmusa Tesauro feldolgozásában politikai színezetet kap oly módon, hogy saját kora politikai gyakorlatát az állatok közötti, Aesopus óta ismert történésekre vagy történetmódosításokra vetíti ki. S ha a korabeli államrezen irodalom a konzervativizmus jegyében fogant, Tesauro mesegyűjteménye sem mentes a régi társadalmi rendre való nosztalgikus hivatkozásoktól. *A Venus és a macska* (111)²⁴ meséje jelzi, hogy alapvető tulajdonságait semmilyen körülmények között sem veszíti el a macska csak azért, mert Venusnak (értsd: a politikának) köszönhetően időlegesen átváltozik: *Macska voltál, mindig is macska leszel*²⁵ – hangzik el a tanulság, azaz Tesauro megfogalmazása szerint az *Allegória*. Ugyanez a gondolat ismétlődik a 31. apológusban a politikai látszat pávatollakat öltött szarka alakjában való megjelenítésével.

Az európai tanmese irodalom egyik legrégebb története, *A hasról és a végtagokról* szóló apológus²⁶ (46) feltétlenül helyet érdemelt e gyűjte-

²³ TESAURO (1670b: 133 és 254).

²⁴ A továbbiakban a főszövegben a mese címe után zárójelben a Tesauro-féle gyűjteményben viselt számát jelzem.

²⁵ TESAURO (1990: 140).

²⁶ A „hasról és a végtagokról” szóló – mindig is politikai jellegű – tanmesét Hésziodosz, Aesopus, Titus Livius, Quintilianus, Phaedrus és még rengeteg más ókori, és későbbi szerző is felidézte. A történet – végét és így tanulságát tekintve – ugyan némileg eltérő lehetett (a kiéhezettett gyomor halálával a munkát beszüntető végtagok is kimúltak, vagy időben észbe kaptak és a protestálást beszüntetve, tovább táplálták a

ményben, hiszen eleve politikai körülményekre vonatkozik a történet, miszerint az emberi végtagok tiltakoztak és felkeltek a has ellen, mert az csak tétlenül hízott, míg a többi testrész dolgozott. A rebellis végtagok a munka beszüntetésével ugyan kiéhezették a gyomrot, ám nem sokkal éltek túl annak halálát: e történetből kikövetkeztetett, *a népek lázadásai magának a népnek ártanak*²⁷ aforizma is a megbékélésre, az adott helyzet elfogadására és konzerválására int. E meséhez kapcsolódóan talán mindegyik apológusnál jobban jelzi az adott állapotokba való belenyugvás szükségességét *A varangyok királyáról* szóló történet (19), amelyben a békák uralkodót kértek Jupitertől. Az istenség egy gerendát dobott a mocsárba, amelyen jót ugrabugráltak a békák (a főisten szavaival élve *a kielégíthetetlen csürhe*), ám egy idő után elégedetlenkedtek, és új királyra vágytak. Meg is kapták a gölya személyében... A politikai aforizma (*A népek sosem elégszenek meg kormányukkal*)²⁸ ismételten a nyugalom megtartására hív, nehogy király helyett zsarnokot kapjanak az alattvalók. Mindenesetre e meséből kiolvasható Tesauro arisztokratikus elkülönülése is az alantas néptől, a kielégíthetetlen csürhétől, amely nem érti a politikai döntések súlyát, és nem is szabad felelősséget ráruházni, hiszen önmaga érdekeit sem ismeri fel. E tanmese más csattanóval és erkölcsi tanulsággal szerepel a *Filosofia morale*-ban az uralkodó szempontjából értelmezve, mint lentebb majd láthatjuk. Tesauro a maga politikai tapasztalatából is merítette az aforizmak tanulságát, hiszen véres politikai konfliktusok tanúja volt a maga korában, s ezekről az *Origine delle guerre civili del Piemonte* (*A Piemontban dúló polgárháborúk eredete*) című művében részletesen be is számolt.

Szerzőnk – mint jeleztük – személyes udvari tapasztalatait is politikai aforizmái közé sűrítette. A sokat látott udvari ember bölcsessége mondatja vele *A teknősbékáról és a sasról* szóló apológusban (86), hogy *akit a fejedelmek magasba emelnek, ha nem felel meg a róla alkotott képnek, biztosra veheti a zuhanást*.²⁹ A Baldassarre Castiglione *Az udvari ember* című érte-

gyomrot), ám maga a mese mindig a politikai viták és harcok lehetséges végkimenetelét illusztrálta.

²⁷ TESAURO (1990: 87).

²⁸ TESAURO (1990: 62).

²⁹ TESAURO (1990: 121).

kezésével kezdődő, az értelmiség és a fejedelem, és általában az udvari interperszonális kapcsolatok morális kérdéseire fókuszáló bőséges udvari etikai irodalom³⁰ ismeretében fogalmazta meg Tesauro a maga véleményét. Az udvari ember mint tanácsos felelősségét sem hallgatja el, nyilván a spanyol királyok kegyenc minisztereinek ismeretében is, amikor a beteg és az orvosa történetét meséli el. Tanulságként megállapítja, hogy *a dolgok rossz állapotát elhallgató miniszterek az összeomlás oka*.³¹ Nyilvánvaló tehát hogy a jó miniszter a jó kormányzás egyik feltétele, amire Machiavelli is felhívta a fejedelem figyelmét, és az ellenreformációs politikában is fontos szerepet kapott ennek hangsúlyozása. A farkasról és a bárányokról szóló számos tanmese közül Tesauro azt a történetet hozza e megállapításra, amely a farkas és a bárányok közötti paktumról szól. A fegyverszünet értelmében a nyájtól eltávolították a kutyákat/jó minisztereket, s hiányukban azután a farkas könnyen elbánt a bárányokkal. A tanmeseirodalomban olykor más narrációt kap az alapszituáció (pl. a bárányok nem hallgatnak a farkas álnok javaslatára), de többnyire azonos tanulsággal zárul a történet: légy óvatos, mert, ha megfosztanak védelmezőidtől, pórul jársz. Tesauro arra a következtetésre jut apológusában, hogy *nagy művészet megszerezni az ellenféltől a jó minisztereket*.³²

De a másik oldal, azaz saját udvari emberi szempontjait is figyelembe veszi szerzőnk, amikor arra inti az udvari embereket *A megöregedett kutyáról* szóló mesében, hogy *a minisztereket csak addig becsülik, míg hasznosak*.³³ *A kigyóról és a reszelőről* címet viselő tanmesében óvatosságra inti a fejedelmek kiszámíthatatlan természetére utalva azt is, *aki a leghatalmasabbak ellen lép, [mert] ezzel önmaga végzetét idézi elő*.³⁴ Elméleti és gyakorlati tapasztalatai is bizonyították tehát Tesauro számára, *A majomról és két gyermekéről* szóló apológus tanúsága szerint is, hogy *a fejedelmek mellett a legbiztonságosabb, ha nem vagy sem túlságosan a kegyenc, sem a kiteszített állapotában*.³⁵

³⁰ A korabeli itáliai udvari értekezési irodalom kapcsán ld. VÍGH (2004a).

³¹ TESAURO (1990: 141).

³² TESAURO (1990: 84).

³³ TESAURO (1990: 66).

³⁴ TESAURO (1990: 84).

³⁵ TESAURO (1990: 138).

A politikai allegóriákban végződő mesegyűjteménynek a *Filosofia moraléval* való benső kapcsolatából kiindulva a kormányzásért felelős fejedelem morális attitűdjének a vizsgálata is igen tanulságos lehet. Tekintettel arra, hogy a barokk politikai gondolkodás megkísérelte visszahelyezni az erkölcsfilozófia hatáskörébe a politika gyakorlatát egyfajta tudatos antimachiavellista módon, Tesauro is erre törekedett a politikai tanmesékben. A fejedelemnek Machiavelli szerint, mint tudjuk, *kegyesnek, hűségesnek, emberségesnek, őszintének, vallásosnak* kell látszania, [...] *de lélekben mindig fel kell készülnie az ellenkezőjére.*³⁶ Az ellenreformációs államrezon irodalomban azonban – s így Tesauro felfogásában is – az uralkodónak *vallásosnak, szigorúnak, de könyörületesnek, hűségesnek, igazmondónak, erősnek és bőkezűnek kell lennie*, akitől a kapzsiság és a zsarnokság távol áll. Ezeket az erényeket (és kontraszthatásként a vétkeket) szemlélteti Tesauro az aesopusi állatmesékkal, amelyeket a politika, a kormányzás szempontjából lát el morális tanulsággal a látszat és a valóság közötti mérlegelés, a színlelés és a palástolás (a *simulatio* és a *dissimulatio*) nagy századában. Mindazonáltal lehetetlen nem Machiavelli-olvasatra gondolnunk, amikor *A bikákról és az oroszlánról* szóló tanmesében (98) a bikákra kiéhezett oroszlán, amikor a 'hagyományos' vadászati módszerével a jól szövetkező állatokat nem tudta zsákmányul ejteni, arra gondolt, ha oroszlánból nem válik rókává és nem próbál meg ravasz mesterkedéssel élni, nem fog célt érni.³⁷

A phrüg Aesopus politikájában a fejedelemmel kapcsolatban felsorakoztatott uralkodói erények a *Filosofia morale* 17. könyvében a bölcsesség fajtáinak, ezen belül a politikai bölcsességnek részletes erkölcsfilozófiai tárgyalását képezik. A fejedelem erényeit illetően Tesauro elsőként a vallásosságot hangsúlyozza a tanmeséit csoportosító összefoglalóban, ezzel mintegy visszhangozza a barokk kor államrezon irodalmában olvasottakat: *a rosszul végzi, aki semmibe veszi a szent dolgokat*³⁸ aforizma

³⁶ Machiavelli fejedelmének 18. fejezetében a látszat és valóság, valamint a *simulatio* és *dissimulatio* kérdése is alapvető: a fejedelemnek képesnek kell lennie jól tettetni magát és elrejtetni valódi énjét a mindenkori helyzetet mérlegelve.

³⁷ Vö. ismételten *A fejedelem* híres 18. fejezetét, amelyben, mint ismeretes, Machiavelli a ravasz róka és az erős oroszlán tulajdonságaival rendelkező uralkodót tartja a politikai siker egyedüli biztosítékának.

³⁸ TESAURO (1990: 59).

erkölcsi tanulsága a beteg kánya történetéhez kapcsolódik, aki nem remélhet irgalmat, mert az oltárról ellopta az adományokat. A morálfilozófus Tesauro is a törvények tiszteletben tartására int, hiszen ezzel lesznek az alattvalók tisztességtudók. Különösen a vallás törvényeinek követését tartja alapvetőnek, mert – mint olvashatjuk a *Filosofia moraléban* – a vallás minden erény kezdete és vége: az az alattvaló, aki tiszteli Istent, tiszteli a fejedelmet is, mert lévén az uralkodás a halandóknak közvetített isteni tett, így joggal nevezte a királyt Seneca Isten vikáriusának, Plátón pedig emberi istennek.³⁹ Aki pedig Isten ellen lép, fejedelmét sem tiszteli, olvashatjuk a továbbiakban, és Tesauro a reformációra és az uralkodókat is elérő vallásháborúkra tett utalással közeli történelmi példát hoz, aktualizálva erkölcsi alaptételét: *erről nyilvánvalóan tanúskodik az elmúlt század a németországi és franciaországi lázadással, amely az egyház ellen indult, és az uralkodók ellen végződött. Ugyanis, ha nem szenvedhetik a spirituális uralmat, még kevésbé fogják az emberek eltérni a világit.*⁴⁰

A politikai aforizmákban alapvetőnek tekintett olyan fejedelmi erények, mint az uralkodói fenség, az igazságosság, a könyörületesség, a szigorúság, a bőkezűség mind részletes elemzés tárgyát képezik Tesauro erkölcsfilozófiájában is. Nem célunk most valamennyi erény erkölcsfilozófiai elemzése, csupán jelzés-szerűen teszünk néhány összevetést, különös tekintettel a zoomorf példákra. A fenségesség, az uralkodó iránti feltétlen tisztelet megtartását azért tekinti Tesauro lényegesnek, mert ez vezet az uralkodó mint törvényhozó által alkotott törvények tiszteletéhez is. Ezzel kapcsolatban Tesauro az erkölcsfilozófiájában is az apológusokban – ugyan más politikai tanulsággal – említett varangyok meséjével él. Fentebb az aforizmák kapcsán már utaltunk *A varangyok királyáról* szóló történetre, amelyet *A phrüg Aesopus politikájában* csak addig mesél el, amíg kiderül, hogy a békák számára a főistentől kapott király minden fenségesség híján van, tehát a tanmese csattanóját erre élezi ki. Nincs most jelentősége annak, hogy az ezután kapott új király – Tesaurónál a gólya, Aesopusnál a vízi kígyó – milyen következményekkel jár a békákra nézve. Ebben az esetben is ugyanazon történet más politikai mondanivalót rejt, és ha az aesopusi tanulságot is figyelembe vesszük

³⁹ TESAURO (1670b: 391).

⁴⁰ TESAURO (1670b: 416).

(*A mese bizonyítja, hogy jobbak a lusta uralkodók, mint a haragos természetűek*),⁴¹ ismét bizonyítható a tanmesék képlékeny és a mindenkori helyzethez igazítható moralitása. Morálfilozófiájában viszont a királyi fenség hiányából és a túlzottan meghitt uralkodó-alattvaló kapcsolatból eredezteti szerzőnk a tragikus következményeket, hiszen *a meghitt kapcsolat ajtót nyit az újdonságokra*,⁴² ami könnyen kiismerhetővé teszi a fejedelmet. Az uralkodó tehát tartsa meg a kellő távolságot alattvalóitól, mert csak így tudja a tökéletesség látszatát fenntartani, hiszen

nincs olyan tökéletes dolog, amelynek ne lenne valami hibája. Ez távolról nem tűnik fel, közletről viszont szembeötlő: a színpadon templomok, tornyok, színházak, vadonok és tengerek látszanak messziről, de ha közelebb kerülsz, láthatod, hogy elnagyoltan összetákoltt fadarabok, rongyok és papírhulladék van csak ott.⁴³

Tesauro a színház jellegzetesen barokk metaforáját felhasználva,⁴⁴ és így kellőképpen kódolt megfogalmazásban ismét Machiavellit juttatja eszünkbe, aki szintén arra intette a fejedelmet, hogy csak a látszatra ügyeljen, és óvta attól, hogy bevezesse az alattvalókat a kormányzás rejtelseibe.⁴⁵

⁴¹ Vö. AESOPUS (2000: 24), *A királyt kérő békák története*.

⁴² TESAURO (1670b: 392).

⁴³ TESAURO (1670b: 392).

⁴⁴ Tesauro más műveiben is előszeretettel alkalmazta a színház-hasonlatot, mint *par excellence* barokk világképet. Retorikai értekezésében, a *Cannocchiale aristotelico*-ban például maga a metafora használata is *csodákkal teli színházat* (TESAURO [1670a: 167]) tár fel a hallgatóság előtt. A „világ nagy színháza” nemcsak Calderónnak és Shakespeare-nek köszönhetően vonult be a köztudatba, hanem az udvari értekezések kedvenc metaforája is volt. Tesauro erkölcsfilozófiájában is megállapítja: *Ez a világ akár egy színház, amelynek a páholyai mindenkié, míg üresek, de aki először foglal helyet, akár lenn, akár fenn, a magáénak tekinti, és joga van védelmezi a magáét, de nem elfoglalni a másét* (TESAURO [1670b: 321]).

⁴⁵ Vö. ismét *A fejedelem* 18. fejezetét: *az emberek pedig inkább hisznek a szemüknek, mint tapasztalásuknak, mert látni mindenki képes, de kevesen tudnak tapasztalatot szerezni. Mindenki azt látja, milyennek mutatod magad, s csak kevesen értik, milyen vagy valójában; s ezek sem merészelnek a többség véleménye ellen szólni, akiket az állam tekintélye pártol. [...] mert a tömeg csak a látszat és az eredmények után megy* (MACHIAVELLI [1978: 59–60], Lutter É. ford.).

Tesauro apológusaiban a zoomorf szimbolika, a barokkra oly jellemző állandó metamorfózis jegyében, az ember és a körülmények változó és képlékeny mivoltát hangsúlyozza, amelyben csak az adott helyzethez való idomulás képessége az állandó. Az állatszimbolika tekintetében érdemes ismételtelen jelezni, hogy mivel szinte valamennyi állat képlékeny és polivalens szimbolikával rendelkezik, ennek megfelelően a (politikai) helyzet és az emberek változékonysága függvényében az állatok is változatos morális alakban jelennek meg: az oroszán nem mindig nagylelkű, a szamár sem mindig ostoba, a róka sem mindig ravasz. Az ókori szerzők és a középkori bestiáriumok tanúbizonysága óta tudjuk, hogy az oroszán a bátorság, az igazságosság, az uralkodás, a nagylelkűség és a könyörületesség szimbóluma is, de egyben a kegyetlenség és a vérszomj megtettesítője is. Erre egyébként az agg oroszánról szóló apológus (14) is utal, amelyben kegyetlensége, de jóindulata és adakozása is szóba kerül. Az apológusokban is polivalens szimbolikával van jelen az állatok királya. Hol a kiségerrel szemben könyörületes, „igazi úr” (16), máskor a teljes zsákmányt magának követelő despota (6). Az oroszán ravasz és ostoba is lehet, amikor a szövetséget leleményesen megfúró fenevadként ábrázolják (90), vagy éppen ellenkezőleg, a még ravaszabb róka (56), a kecske (103) vagy a ló (36) jár túl az eszén. Bölcs megfigyelő (59), de a kakas hangjától betegesen rettegő állat (54).

Hasonló a helyzet a szamár esetében is, aki a nemes vaddisznóhoz képest alantas lény (9), viszont csellel tud magán segíteni még a farkassal szemben is (44), és a veszéllyel szemben bölcs és ravasz (57) tud lenni. Egyszerű teherhordó, aki a sors változékonyságát felismeri (40 és 106), ugyanakkor a helyzetet nem jól felmérő udvari ember szimbóluma is (54 és 15). Az oroszánbőrbe bújó és az oroszán üvöltését imitálni próbáló szamár közismert története (88) pedig az *ostoba állat* alakját állítja elének. Az oroszánbőrbe bújó szamár története egyébként a *Filosofia morale* lapjain is szerepet kap. Míg azonban a tanmesében hosszú füleinél fogva kiadós verésben részesült csalárdságáért, az erkölcsfilozófiában a Lukianosztól szabadon idézett tanmese végkimenetele gyászosabb a szamárra nézve. A szamár véletlenül talál egy halott oroszánt. *Annak koponyáját a saját arca elé helyezve, bőrét pedig felöltve egy ideig nagyra tartotta a többi vadállat, és féltek tőle a pásztorok is, akik igazi oroszánt még nem láttak.*

Amikor azonban oroszánvadászatra akarták használni, *felismerték csalását, és így leleplezve nemcsak a másik bőrét, de a sajátját is elvesztette*. Az erkölcsfilozófiai értekezésben a felfuvalkodottságról és a színlelésről szóló fejezetben szereplő történet tanulsága politikai aforizmaként is megállja a helyét: *Mindig is voltak hasonló bestiák, akik az oroszán álarcában akartak királyi rangra szert tenni, felkavarták a köztársaságok rendjét, és magukat is romlásba taszították.*⁴⁶ A két mű közötti áthallást tehát ez a történet ismét kellőképpen illusztrálja.

A róka esetében kétségtelenül a tanmesék talán leggyakoribb szereplőjéről beszélhetünk. Tesauro meséiben tizennyolc alkalommal szerepel, és szimbolikája is igen változatos. Mint a ravaszság *par excellence* képe, ebben a formájában az apológusok egyharmadában van jelen, két esetben bölcs tanácsot ad, máskor ravaszsága ellenére sem jár sikerrel, és vannak olyan történetek is, ahol a róka magánál is okosabb állattal találkozik. Attól a néhány mesétől eltekintve, amelyben a róka csak mint narrációs elem szerepel, s bármely más állattal felcserélhető, kétségtelen, hogy az őt legtöbbször jellemző tulajdonsága és habitusa az okosság, az előrelátás és ravaszság. Csalárd, hízalgő szavakkal szerzi meg a sajtot a hollótól (13), s Tesauro a mindenki által ismert mese tanulságát a hízalgés allegóriájaként fogalmazza meg: *a hízalgés a csalárdság élvezetes eszköze.*⁴⁷ A mese természetesen nem maradhatott ki erkölcsfilozófiájából sem, ahol szintén a hízalgés kapcsán kerül szóba,⁴⁸ s itt szerzőnk további zoomorf példát is hoz, amikor a róka a csalogányhoz és a részben a fantázia teremtette, minden folttól mentes, ragyogó, hófehér színű caladriushoz hasonlította a fekete és károgo hollót.⁴⁹ A politikai tanmesében viszont a hízalgő róka hamis dicsérete a hattyú fehérségét, a páva tarka szépségét és a főnix illatát tulajdonította a hollónak. Okosságának hála, a rókát a betegséget színlelő oroszán sem tudja lépre csalni (56), mert a róka észreveszi, hogy a fenevad barlangjába a beteg oroszánt látogató állatoknak csak befelé vezető lábnyoma van, de kifelé egyetlen sem, így

⁴⁶ TESAURO (1670b: 237).

⁴⁷ TESAURO (1990: 56).

⁴⁸ Vö. TESAURO (1670b: 210).

⁴⁹ Vö. TESAURO (1670b: 210). A caladrius a középkori állatszimbolika jellegzetes fantázia-terméke, legjellemzőbb tulajdonsága hófehér, minden folttól mentes tollazata.

személyesen nem látogatja meg *a halálos betegen fekvő oroszlánt*, s csak levélben tájékoztatja távolléte okáról. Ennek az apológusnak a politikai mondanivalója egyértelmű, és egyértelmű az is, hogy az elővigyázatos, furfangos róka bölcs észjárásának hála megmentette a bőrét: *Ostoba az, aki hisz annak a nagyhatalmúnak, aki másokkal szemben hűtlenné bizonyult.*⁵⁰ A róka ismét éleslátásának köszönheti, hogy az őt megtévesztő béka cselvetését is felismeri (89), és azt is, hogy megmenekül a vadászoktól, mert átlát a mást mondó, és máshogy mutogató kecskepásztoron (50). A *Filosofia moraléban* ugyanez a történet az őszinteség erényénél szerepel zoomorf példaként, ám a szerepek felcserélődnek, illetve mások a szereplők: a kecskepásztor helyett szerepel a róka, akit a vadászok faggatnak, merre is búj meg a nyúl. A róka szavakkal ugyan igazat mond, amikor nem árulja el a nyulat, ám mozdulataival hazugnak bizonyul, amikor a vadászoknak mégis rámutat a nyúl rejtekére: *egyszerre mondott igazat és hazudott, de nem volt igazszívú, mert az igazmondás nem társul az árulással,*⁵¹ jegyzi meg ebben a művében is Tesauro aforizmaként megfogalmazva a tanulságot.

A róka okossága azonban a politikai tanmesékben nem föltétlenül erényként jelenik meg: rászedi a bakkecskét (71) és móresre tanítja a kapzsi majmot (34). A leopárdhoz mért szépségét illetően ugyan a róka határozottan hátrányt szenved (110), ám ezért bőven kárpótolja kiváló intellektusa. Minden észbeli képessége ellenére azonban a rókát is beugratja a gólya (29), hiszen *mindenki képes lóvá tenni a csalárdot,*⁵² elárulja a kakas (65) és ravaszságával is hiába dicsekszik a maga eszközeivel bölcsen élő macska előtt (66), minthogy *a ravasz a fifikájával veszejt el magát.*⁵³ Mindenesetre akármilyen szerepben jelenik is meg a róka, Tesauro feltétlenül elismeri észbeli képességeit: ravasz,⁵⁴ bölcs,⁵⁵ óvatos,⁵⁶ *mások titkainak agyfúrt kikémlője.*⁵⁷ Mindezen tulajdonságok birtokában, a kö-

⁵⁰ TESAURO (1990: 96).

⁵¹ TESAURO (1670b: 229).

⁵² TESAURO (1990: 70).

⁵³ TESAURO (1990: 103).

⁵⁴ TESAURO (1990: 90 és 107).

⁵⁵ TESAURO (1990: 88).

⁵⁶ TESAURO (1990: 74).

⁵⁷ TESAURO (1990: 80).

rülmények mérlegelésének képességével és a többi élőlény tulajdonságainak kiismerésével úgy tűnik, és egyáltalán nem meglepő, hogy *A phrüg Aesopus politikájában* a róka testesíti meg legjobban a barokk kor politikai-morális gyakorlatát.

E politikai gyakorlatra néhány tanmese és az ezekhez fűzött aforizma a torinói udvar és általában a Savoyai-ház politikájára is vonatkozatható. Tesauro a politikai életben aktív szereplőként és a korabeli európai politika kiváló ismerőjeként tudatában volt annak, hogy geopolitikai helyzeténél fogva Piemont a határos nagyhatalmak „érdeklődésének” állandó középpontjában állt. Franciaország és Spanyolország hatalmi törekvéseinek kereszttüzében e kis fejedelemség uralkodójának is tisztában kellett lennie azzal, hogy *egy hatalomhoz kötődő kis fejedelem, aki legyőz egy másik nagyhatalmat, vigyázzon, amikor egyedül marad.*⁵⁸ Az aforizma a szamár és az oroszán jól ismert meséjéhez tartozik, amelyben miután az oroszán korábban a kakaskukorékolástól rettent meg, s nem a szamártól, amikor ismét ereje teljében van, szétmarcangolja a helyzetét rosszul felismerő, a megrettent oroszánt kicsúfoló szamarat. *A kígyóról és a reszelőről* szóló tanmesét (42) Tesauro a kormányzás működéséről szóló témakörbe sorolta, vagyis a bölcs fejedelem körültekintő politikáját sugallta azzal, hogy *aki az erősebbel szembeszáll, saját magát emészti el.*⁵⁹ De nemcsak szembeszállni, szövetséget kötni sem egyszerű a hatalmasokkal. *Az oroszánról és a többi állatról* szóló mesében (6) ugyanis az állatok királya a vadászaton elejtett zsákmányt a megegyezés ellenére végül mind magának követeli: *A hatalmasabbal kötött megállapodás veszélyes dolog,*⁶⁰ állapítja meg szerzőnk. Ugyanakkor a savoyaiak udvarának külpolitikáját annak tudatában kell irányítani, hogy a hatalmas és erős francia és a spanyol korona természetéből ered a hódítás szándéka, hiszen *bármennyit is birtokoljon valaki, mindig a kicsiny szomszéd birtokára vágyik.*⁶¹ A páváról és a csalogányról szóló tanmesében is (51) a páva hiába nagy és szép tollazatú madár, mégis a kicsiny csalogány énekére vágyott. Az

⁵⁸ TESAURO (1990: 94).

⁵⁹ TESAURO (1990: 84).

⁶⁰ TESAURO (1990: 48).

⁶¹ TESAURO (1990: 91).

- TESAURO 1670a E. TESAURO, *Cannocchiale aristotelico*, Torino, 1670.
 TESAURO 1670b E. TESAURO, *Filosofia morale*, Torino, 1670.
 TESAURO 1990 E. TESAURO, *La politica di Esopo frigio*, a cura di Denise Aricò, Roma, 1990.

Felhasznált irodalom

- ARICÒ 1991 D. ARICÒ, *Le maschere animali tra etica e politica: La Politica di Esopo Frigio di Emanuele Tesauro*, *Filologia e critica*, XVI/3 (1991), 344–400.
- BÁN 1962 BÁN I., *A barokk*, Budapest, 1962.
- BITSKEY 2003 BITSKEY I. (szerk.), *Retorikák a barokk korból*, Debrecen, 2003.
- CIFARELLI 2011 P. CIFARELLI, *D'un usage politique de la fable au XVIIe siècle: Jean Ballesdens et Emanuele Tesauro*, in Jean Ballesdens, *Les Fables d'Ésope phrygien*, éd. Bernard Teyssandier, Reims, 2011, 563–580.
- CORRADI 2015 F. CORRADI, *Le double fond du langage. Enjeux réthoriques de La politica di Esopo frigio d'Emanuele Tesauro*, *Le Fablier*, N.26 (2015), 87–96.
- DOGLIO 2004 Emanuele Tesauro, *Scritti*, a cura di Maria Luisa Doglio, Alessandria, 2004.
- FILOSA 1952 C. FILOSA, *La favola e la letteratura esopiana in Italia: dal medio evo ai nostri giorni*, Milano, 1952.
- GAROSCI 1972 A. GAROSCI, *L'Esopo politico' di Emanuele Tesauro*, *Studi piemontesi*, I (1972), 137–149.
- MOMBELLO 1984 G. MOMBELLO, *La politica di Esopo Frigio di Emanuele Tesauro e Les Fables d'Esopo Phrygien di Jean Baudoin*, in *L'Arte di interpretare. Studi critici offerti a G. Getto*, Cuneo, 1984, 277–289.
- MOMBELLO 1985 G. MOMBELLO, *Le fonti francesi di La politica di Esopo frigio di Emanuele Tesauro*, in *Culture et pouvoir dans les états de Savoie du XVIIe siècle à la Révolution*, Genève, 1985, 77–87.
- VÍGH 2003 VÍGH É., *A viselkedés retorikája és Tesauro*, *Világosság*, XLIV (2003/11–12), 121–128.
- VÍGH 2004a VÍGH É., *Az udvari élet művészete Itáliában*, Budapest, 2004.
- VÍGH 2004b VÍGH É., *Az impresa, mint tökéletes metafora Tesauro retorikájában*, in *Serta Jimmyaca*, szerk. Szörényi László, Takács József, Budapest, 2004, 53–61.
- VÍGH 2018 VÍGH É., *Állatszimbolika a közép- és újkori Itália irodalmában*, Szeged, 2018, 271–284.

Emanuele Tesauro's politician Aesop

The thousands years old history of Aesop's fables truly lived their renaissance in the renaissance and baroque age: it enriched the communication, supported by rhetorical-

ethical-iconological intent, by visualizing with diverse form, languages and emblems. This study examines the little-known fable collection of Emanuele Tesauro, one of the most important authors of the 17th century Italian literature: his literary work intitled The Phrygian Aesop's policy is the mirror of the period, the morality and anti-Machiavellian politics worldview. When Tesauro rewrote the Aesop's fables with sharpening to aphorisms, he consciously used the moral philosophical projection of the rhetorical function, and the evidence of it is trackable in his main works, thus the comparison with them is inescapable. Considering, that in the prestigious part of these tales animals incorporate the human virtues and sins, the paper pays attention to the typical moral philosophical aspects of the zoo symbolism.

Keywords: Emanuele Tesauro, Aesop, baroque worldview, zoo symbolism

MÁTÉ ÁGNES

Aeneas Évát veszi el: neolatin nászének Esterházy Pál és Thököly Éva menyegzőjére (1682)

Az Esterházy Pál nádor és második felesége esküvőjére készült epithalamium a klasszikus és a bibliai hagyomány két fontos alakját idézi fel. A férj Vergilius eposzának első felsorával Aeneas alakját veszi magára, míg a feleség a bibliai ósanya nevét viselve szerepében is Évához válik hasonlatossá a költeményben. A nászének kulcsmozzanata, hogy az archetipikus nőalak gránátalmát ad a férfinak, az epithalamium illusztrációján is megjelenik. A gránátalma klasszikus termékenység szimbólum, amely Esterházy Pál és Thököly Éva esetében – úgy tűnik – nemcsak menyegzői jókívánságként funkcionál a versben, de közös előéletükre és a házasságkötés előtt született gyermekükre is utal.¹

Kulcsszavak: epithalamium, Vergilius, Aeneas, Éva az ósanya, gránátalma, termékenység, házasságon kívüli kapcsolat

Jelen tanulmányom tárgya egy kevésbé ismert nyomtatvány, amelynek vizsgálatával több szempontú metszetet készíthetünk a XVII. századi magyarországi arisztokrácia házassági szokásairól, az e házasságokat megörökítő latinul írott emlékek fennmaradásáról, valamint az ünnepi szövegekben megengedett retorikai fogások és stílári elemek változatosságáról. Az elemzett epithalamium kapcsán ugyanis felmerül néhány nagy jelentőségű dinasztikus esküvő, amelyeket legjobb tudomásunk szerint mégsem örökítettek meg latin nászénekekben, szóba kerül a házasság előtti szexualitás kérdése, és az erre vonatkozó nem is külö-

¹ A szerző az NKFIH PD128227 Királyi és arisztokrata neolatin nászének-költészet a kora újkori Magyarországon c. projekt vezető kutatója. A publikáció az MTA-SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatásával jelent meg.

növebben rejtett utalások, amelyek bekerülhetnek egy tényleges esküvőt köszöntő mű szövegébe.

A szóban forgó, Jacobus Hoffmann rézmetszetével illusztrált, folio méretű nyomtatvány rövid címléírása a következő: *Applausus Epithalamicus*, Viennae Austriae, typis Leopoldi Voigt, 1682.² A nyomtatvány illusztrációja több hazai kiadványban is napvilágot látott már,³ egy külföldi katalógus pedig teljes oldalas reprodukcióját is közölte.⁴ A nyomtatványon olvasható latin köszöntőversek azonban tudomásom szerint e tanulmány függelékében olvashatók először.

Amint az dolgozatom címéből is kiderül, a nyomtatvány Esterházy Pál nádor (1635–1713) és második felesége, Thököly Éva (1659–1716) esküvőjére készült, amelyet eredetileg 1682. augusztus 23-ra tűztek ki. Mivel azonban Pál nádort a királyi parancs táborba szólította, a menyegzőt augusztus 9-én tartották, s a nyomtatványon is ez az előrehozott dátum olvasható.⁵ R. Várkonyi Ágnes egy félrevezető utalásával szemben⁶ fontos leszögezni, hogy ez a kiadvány epithalamium, nem pedig nyomtatott meghívó. Esterházy Pál kézzel írott meghívói közül ismerünk ugyan olyat, amely az eredeti időpontra invitál, valamint olyat is, amely az előrehozott dátumra szól, de ezek egyikének szövege sem egyezik meg a bécsi nyomtatványéval.⁷ Az *Applausus Epithalamicus*

² MNL OL P 125 – No 11909.

³ BUBICS-MERÉNI (1895), MARTÍ (2015: 51), GYULAI (2018: 242). RMK II Pótlások: RMK II 1508b.

⁴ PAAS (2010), P –3280 tétel. Leírás: Celebration of the marriage of Count Pal Esterhazy to Countess Eva Thököly of Kezmarok, 9 August 1682. (770 x 505) HU-Budapest, NA: P 125 57 cs. No 11909 [printed on silk].

⁵ Az évszám chronostichonként elrejtve jelenik meg a sorban, amely a hónapot és napot írja le: „qVanDo nona aVgVstI In ArCe kIsMartonlensI nVptlaLIa festa agebantVr.” V+D+V+V+I+I+C+I+M+I+I+V+I+L+I+V= 1682.

⁶ R. VÁRKONYI (2007: 196).

⁷ RÁTH (1858: 237). 1682. július 11. Kismarton. Esterházy Pál Bars vármegyének: a meghívás az eredeti időpontra, augusztus 23-ra szól. Státny archív v Nitre, Tekovská župa, Kongregačné spisy I, 11. doboz 1682/No. 18. 1682. július 21. Esterházy Pál Sáros vármegyének: meghívás az augusztus 9-i dátumra. Státny archív v Prešove, Šarišská župa, Administratívne písomnosti, 53. doboz (Acta politica 1678-1683) 1682/No. 58. Hanák Béla és Szabó András Péter hívta fel a figyelmemet ezekre a dokumentumokra, illetve átadták azok fotóit is. Szíves segítségüket ezúton is köszönöm.

további érdekessége, hogy papírra és selyemre⁸ is nyomtattak belőle, és mindkét féle kiadványból fennmaradt példányt őriznek ma is az Országos Levéltár gyűjteményében.⁹ Az előkelő Esterházy családban a selyemre nyomtatás egyébként nem volt példa nélküli. Esterházy István és Thurzó Erzsébet 1638. évi esküvőjén a vendégek atlaszra, illetve selyemre nyomtatott formában kapták ajándékba a pár tiszteletére készült epithalamiumot,¹⁰ amelynek fennmaradt példány hiányában a szövege ismeretlen. Az Esterházy László és Batthyány Eleonóra esküvőjére 1650-ben hasonló céllal vásárolt anyagnak pedig csak a számlái maradtak meg, azt sajnos ebben az esetben sem tudjuk, milyen szöveg kerülhetett rá.¹¹

Esterházy Pál élete és a politikai-katonai pályája mellett folytatott művészi és mecénási tevékenysége néhány éve megélenkülő figyelmet kap a hazai kutatásban. A 2013-ban Kőszegen tartott interdiszciplináris konferencia anyagának megjelenése óta¹² Viskolcz Noémi és Zvara Edina sajtó alá rendezte Esterházy Pál és első felesége, Esterházy Orsolya levelezését,¹³ és jelenleg dolgoznak a nádor és második felesége leveleinek kiadásán is. Thököly Éva rövid életrajzát szintén Viskolcz Noémi írta meg egy egyelőre csak szlovákul olvasható publikációban.¹⁴ Az alábbiakban a pár életének csak azokra a mozzanataira fogok kitérni, amelyek a nászének értelmezésében szerepet játszhatnak.

Családi kapcsolatok és hiányzó epithalamiumok

Esterházy Pál első házasságát idősebb féltestvére, István leányával, Esterházy Orsolyával kötötte 1652. október 21-én. Az esküvőt hosszú

⁸ Ld. 1. kép.

⁹ Jelzetük MNL OL P 125 – No. 11909. Künstlerné Virág Éva főlevéltáros tájékoztatása szerint a különbség csupán az, hogy a selyem verziót kiterítve a nagyalakú iratok között tárolják, míg a papír változatot összehajtva az iratcsomóban.

¹⁰ RMNY 1743: »Keresztes István, *Epithalamium nuptiis illustrissimi comitis Stephani Esterhasi et illustrissimae virginis Elizabethae Thurzo, in Collegio Societatis nomine Academicorum Tyrnaviensium concinnatum*. Posenii 1638 typ. Societatis Jesu.«

¹¹ KOLTAI (2003).

¹² ÁCS (2015).

¹³ VISKOLCZ–ZVARA (2019).

¹⁴ VISKOLCZ (2019).

előkészítés és nagy titoktartás övezte, mivel a felek között nagyon közeli vérrokonság állt fenn, így a pápai diszpenzáció mellett Pálnak az uralgó engedélyét is meg kellett kapnia, ha Orsolyával frigyre akart lépni.¹⁵ Az esketés után azonban még három évet kellett várni, mire Orsolya legális korba ért, hogy a házasságot egyáltalán elhálhassák. Ha országos botrány nem is lett a dologból, az Esterházy családon belül rossz vért szült Pál vagyontartási taktikája. Emellett Viskolcz Noémi elemzése azt a benyomást is kelti, mintha Esterházy Pál egész életében rejtegette volna első feleségét a nyilvánosság elől: sosem vitte magával bécsi útjaira, nem jelent meg vele nyilvánosan, hanem az asszonynak mindig valamelyik vidéki birtokon kellett élnie egyre sokasodó gyermekeik társaságában. Ez a cselszövés módjára kivitelezett Esterházy házasságkötés, illetve a lakodalom, amelyre még meghívók sem kerültek eddig elő,¹⁶ eredményezhette azt is, hogy az eseménynek irodalmi formába öntött nyoma nem maradt, valószínűleg egyáltalán nem is készült az alkalomra epithalamium.

Persze arra is van példa, hogy országos jelentőségű, családi botránytól nem árnyékolt politikai házasságra szintén nem készült epithalamium, s az eseményhez kapcsolódó irodalmi tevékenységnek is csak kevés nyoma maradt. Maga Esterházy Pál is hivatalos volt¹⁷ 1666. március 1-re, I. Rákóczi Ferenc és Zrínyi Ilona menyegzőjére, akiknek a személyében szinte az északi és déli országrészek léptek egymással frigyre. Ezt az esküvőt köszöntő munkák hiánya vagy elsüllyedése a házasulandó felek családi tradícióinak tükrében legalábbis furcsa. I. Rákóczi Ferenc szüleinek, II. Rákóczi Györgynek és Báthory Zsófiának az esküvőjére ugyanis kisebb könyv terjedelmű, prózai és verses részeket is tartalmazó latin kiadvány készült.¹⁸ Zrínyi Ilonának pedig a két legfontosabb férfi rokona is költői tehetség volt: édesapja, Zrínyi Péter a horvát, nagybátyja, Zrínyi Miklós pedig a magyar XVII. század irodalmának kiemelkedő alakja. A megmaradt nyomokból azonban talán arra következtethetünk, hogy Ilona esküvőjén a köszöntő költő szerepét egy ifjabb férfirokonra,

¹⁵ VISKOLCZ–ZVARA (2019: 23).

¹⁶ VISKOLCZ–ZVARA (2019: 24).

¹⁷ THALY (1881: 586).

¹⁸ *Foelix connubium...*, Várad, Szenci Kertész Ábrahám, 1643. RMNY 2040.

vagy nevelőjére bízták. A sárospataki jezsuita kollégium diákjai által bemutatott előadás tartalmi összefoglalója mellett (*comoedia epithalamica*) ugyanis utalás maradt fenn egy epithalamiumra, amelyet „az ifjabb Zrínyi gróf nevelője írt és nyomtatott ki Bécsben”.¹⁹ Ez az ifjú pedig véleményem szerint nem lehetett más, mint Zrínyi János Antal, aki nevelője, az ágostonos Mark Forstall kíséretében az 1660-as évek második felében külföldi peregrináción volt, ahonnan 1669 végén ért haza.²⁰ Sajnos ennek az állítólag Bécsben megjelent epithalamiumnak azonban sem az ifjú Zrínyi, sem Forstall, vagy az ünnepelt pár neve alatt nem maradt fent példánya sem a hazai, sem a német gyűjteményekben. Erről a műről tehát még annyit sem tudunk, mint azokról az elveszett nászénekekről, amelyeket bibliográfiai leírásból ismerünk, s a Régi Magyarországi Nyomtatványok legalább „példányból ma már ismeretlen”-ként számon tarthat.²¹

¹⁹ *Neo coniugibus suaderi quemadmodum iam fecerant in Epithalamio, quod Viennae Junioris Comitum Zrinij Paedagogus concinnaverat et imprimi curaverat, cum enim in eo quaedam essent heroum animum ad pugnandum fortiter contra haereses inflammantia.* KILIÁN (2014: 180–181).

²⁰ NAGY (2003: 180, 524. j).

²¹ Például az RMNY 2005 tétele. Az RMK készítésekor még ismeretlenek voltak, illetve jelenleg még RMNY számot sem kaptak a csak említésből ismert, kiadási éveik (1586 és 1594) alapján talán két különböző nászének gyűjteményt jelentő kiadványok, amelyeket báró Gyimesi Forgách Imre harmadik, Szidónia Katalin lauenburgi hercegnővel kötött (az asszonynak második) házasságára Forgách alumnusai adtak ki Wittenbergben: 1. „Czanadius Johannes Ungarus alumnus illustris et magnifici dom. Emerici Forgach, lib. Baronis in Ghymes, equitis aurati et comitis Trenchiniensis, in cuius nuptias cum illa et inclyta heroina Sidonia Catharina, Principe Saxonie Inferioris in Lauenburg etc. ducis Teschiniensis ultimi relicta vidua, edidit carmina in 4to una cum aliis quibusdam rationis Hungariae juvenibus, Witteb: studiis literarum operam navantibus. Witt. 1586 in 4to. Reliqui Ungari sequentes: Johannes Rudaeus, Johannes Nemethinus, Stephanus Czorba Debrecinensis, Matthias Illóczi, ill. et mag. domini baronis a secretis Hieremias Sartorius, Nicolaus Raticius, Samuel Paulinus, omnes tres alumni in dni comitis Forgach in praefata Academia. (Hung-Trans. 576.)” 2. „Emerici Forgacz l. b. in Ghymes equit. Et comit. Trincziniensis nuptiis celebratis cum illma ducissa Saxoniae Inferioris in lauenburg Sidonia, incomparabili virtute praestanti principe foemina, illmi ducis Teschiniensis relicta vidua. Carmina etc. nuncupata. Witt. A. 1594. (Hung-Trans. 579.)” A kötetekre utaló adatokat közli: V. KOVÁCS (1975: 96). A wittenbergi magyar diákokra lásd: SZABÓ (2017).

Zrínyi Ilona első házasságkötése után tizenhat évvel aztán Esterházy Pál és özvegy Rákócziné sógorságba keveredtek, hiszen a férfi Thököly Évát vette el, Zrínyi Ilona pedig vitatott ideje fennálló kapcsolatát tette hivatalossá azzal, hogy hozzáment Éva bátyjához, Thököly Imre kurucvezérhez 1682. június 15-én. Ám míg Esterházy esküvőjét egy dicsőítő költemény örökítette meg, Zrínyi Ilona második frigyéről sajnos még annyi irodalmi emlék sem maradt fenn, mint amennyi első esküvőjének e vonatkozásairól kideríthető.

Kép és szöveg kapcsolata az *Applausus Epithalamicus*ban

Az Esterházy-Thököly esküvőre készült nyomtatványon a rézmetszet²² és a köszöntő vers szövege egymást erősítik és magyarázzák. A képen összesen nyolc figurális alak látható: a kép bal oldalán foglal helyet a férj és háromtagú kísérete, míg a jobb oldalon a feleség és két nőtársa. A feleség egy gránátalmát nyújt át férjének Kismarton kastélyának látképe fölött, miközben az égből a nászi áldást hozó isten, Hymen egy koszorút helyez a férfi fejére.

Esterházy Pált díszes ruhában, az aranygyapjas lovagrend kitüntetésével a nyakán ábrázolva látjuk. Mögötte a bal szélen egy sisakot, pajzsot és dárdát viselő, kissé nőies arcvonású alak, akit a vers szövege alapján azonban valószínűleg Mars istennel kell azonosítanunk. Ennél a figuránál Esterházy alakjához eggyel közelebbi síkban áll egy császári koronát és hermelines palástot viselő, hosszú hajú figura, aki a kezében bőségszarut tart. A latin versben dőlt betűvel kiemelve szerepel a császári kegy (*Caesarea Gratia*), tehát szerintem ennek az allegorikus ábrázolása ez a nőalak. Esterházy Pál mögött egy szakálltalan férfialak foglal helyet, aki mintha árnyékban állna, de a ruhája, a testtartása, és az arcvonásai is a vőlegényt idézik: ő valószínűleg Esterházy Ferenc (1641–1683), Pálnak hat évvel fiatalabb öccse, aki az ábrázolt házasságkötés következtében egyben a sógora is lett. Esterházy Ferenc ugyanis 1670. november 15. óta volt Thököly Katalinnak (1655–1701), Thököly Éva nővérének a férje. Azt gondolom, a kép jobb oldalán Éva mögött szintén kissé árnyékban éppen Thököly Katalint láthatjuk, tehát a rézmetszet utal arra, hogy ez már a második házasság Esterházy férfiak és Thököly

²² 2. kép. MARTÍ (2015: 51) nyomán.

leányok között. Míg a férfiak mindketten másodszer házasodtak, a hölgyek hajadon státusból léptek a házasságba.

A menyasszony háta mögött a jobb szélén egy profilból látható, dúsan redőzött ruhát viselő nőalak áll, aki szintén bőségszarut tart a kezében. Thököly Éva mélyen kivágott ruhaderekat visel, nyakát, mindkét csuklóját és derekát gyöngysor ékesíti. Úgy tűnik, mintha a ruhát a mellén összefogó díszcsat, a ruhának a néző felé eső ujján látható két kisebb kapocs, illetve a derekán látható díszcsat is a kezében tartott gránátalmából hiányzó darabot, egy gerezdet idézne fel.

A rézmetszet két oldalán két rövid vers olvasható. A bal oldali egy szabályos anagramma,²³ amely három részből áll: 1. a programma, azaz a házasulandók keresztnevei: Paulus, Eva. 2. az anagrammata, amely a két név újrarendezett betűiből kb. az „éljenzéssel” (*plausu*) és „üdv” (*ave*) szavakat alakítja ki. 3. az anagrammatismus, amely az új szavakat versbe foglalja. A jobb oldali vers szerzői jókivánság („Votum authoris”), amely szintén az anagramma elvén működik, ugyancsak a „plausu” és „ave” szavakat foglalja versbe. Ráadásul mindkét költemény sorai chronostichonként is funkcionálnak, hiszen a szókezdő és szóközi helyzetben is nagybetűvel nyomtatott, kiemelt betűket római számokként összeadva a házasságkötés évét jelzik: 1682. A nyomtatvány fő költeménye e kisebb versek pozícióját idézi, hiszen kéthasábos szedésbe van rendezve, ezt a pozicionálást a mellékletben olvasható átírásban is tükröztettem. Az eredeti szövegben dőlt betűvel kiemelt, kulcsszavaknak tekinthető kifejezések betűtípusát is megtartottam.

A szerző hatásos felütéssel alapozza meg a vers hangulatát, hiszen Vergilius eposzának első félsorával indít „Arma virumque cano”, s ezzel a megénekelte vőlegényt rögtön Aeneasszal azonosítja. Ezt az azonosítást a narráció a mű kétharmadáig fenn is tartja, hiszen „hősének” nevét addigi élettörténete felmondása után, hatásos retardációt²⁴ használva csak a 42. sorban mondja ki, akkor azonban csupa nyomtatott nagybetűvel: PAULUM ESTERHAZY. Egyrészt az Aeneasra való utalással, másrészt a homéroszi késleltetésre emlékeztető névelhallgató technikával a leghevesebb, eposzi dicsőítő hangot üti meg a vers, ami az általam ismert

²³ SZIGETI (2015: 24).

²⁴ SZATHMÁRI (2008: 294).

magyarországi neolatin nászénekanyagban csak a legmagasabb rangú, ha nem kifejezetten királyi személyek esküvőit ünneplő szövegekben fordul elő. Csaknem hatvan évvel Esterházy Pál és Thököly Éva menyegzője előtt például Johannes Erythraeus egy *Cento Virgilianus* című költeményt (RMNY 1359) szerzett Bethlen Gábor fejedelem és Brandenburgi Katalin esküvőjére, amelyben a fejedelem azonosítódik Vergilius hőisével. A rengeteg latin nászéneket szerző felső-magyarországi evangélikus polgári réteg írásai között azonban nem jellemző, hogy ilyen eposzi emelkedettséggel beszéljenek a házasságkötés szükségességéről. Eddigi megfigyeléseim azt mutatják, hogy a főrangúak esetében a házasságot egyfajta isteni elrendelés aurája is körbelengi a nászénekek stílusába és hangvételébe kódolva. Egy másik fontos szempont, amelyben azonban Erythraeus műve és a polgári közegben született nászénekek eltérnek az *Applausus* szövegétől, az, hogy utóbbi hallgat Esterházy első házasságáról és az abból született gyermekekről, míg az előbbieken szinte természetesen, sokszor vizsgálatként megemlítik az előző házastársat is.

A költemény első nyolc sorában a szerző világossá teszi, hogy felütése nem téves, hiszen bár esküvő lévén a szerelem ideje van, hamarosan alkalma lesz fegyverekről is énekelni. Ezzel valószínűleg arra is utal, hogy a házasságkötés után a vőlegénynek hamar háborúba kellett indulnia. Valamint előrevetíti azt, hogy a költemény második felében szó lesz azokról a fegyverekről is, amelyekkel Hymen győzte le a fegyverforgatásban jártas férfit. Ezt követően kezdi tárgyalni a szerző Esterházy-Aeneas hadi és perszonális erényeit: ősi családból származik, és a jószerencse (*Fortuna Bona*) áldásából Magyarország nagyobb része az ő birtokait gyarapítja. A természet (*Natura*) is kegyébe fogadta, így mindent magáénak tudhat, ami egy tökéletes férfiúhoz illik. Az erény (*Virtus*) ugyancsak részeltette javaiból, így veleszületett adottságai az évek múlásával tovább gyarapodtak: növekedett benne a vallásosság, a becsületesség, a barátságosság, a bölcsesség, a gondviselés képessége, a megtörhetetlen hit, a hadászat és művészet szeretete, a lélekjelenlét és az erő. A hagyományosan egymással versengő és egymásnak ellentmondó

értékeknek tartott, a katonaköpeny és a tóga metaforáival²⁵ kifejezett hadi és – nevezzük így – bölcséleti tehetség a vőlegényben egyesült, mindkettőnek teljesen birtokában van. Ez utalás Esterházy ismert katonai és költői tevékenységére. Ilyen adottságok mellett nincs mit csodálkozni rajta, folytatja a vers, hogy különféle tisztségek is megtalálták a férfit. Ekkor tér rá a szerző Esterházy katonai és politikai karrierje legfőbb állomásainak felsorolására: grófi rangú (*comes supremus*), és elnyerte a déli részek főkapitánya címet (*capitaneus supremus*). Kinevezésére 1668-ban került sor, de beiktatása csak 1670. április 24-én történt meg. Később a magyarországi haderő parancsnoka (*generalis*) lett, és édesapjához, Esterházy Miklóshoz hasonlóan, kvázi atyai örökségként – így az epithalamium szövege – a magyar rendek megválasztották az ország nádorává is. Ez az 1681. évi soproni országgyűlésen történt. Ha a megtiszteltetésnek az a csúcsa nem lett volna elég, negyvenötödik életévébe lépve hercegi rangot is kapott (*celsus princeps*). A szöveg utalása arra vonatkozik, hogy Esterházynek a soproni országgyűlésen tett erőfeszítései révén kimondták a Habsburgok örökösödését Magyarországon, és a kilencéves József főherceget királlyá koronázták. Jutalmul a császár német-római hercegi címet adományozott a magyar főúrnak. A vers kilenc soron (31–40.) keresztül fejtegeti, hogy politikai aktivitásával mennyire lekötelezte Esterházy Pál az ausztriai házat, amelynek legnagyobb bizonyítékeként a főúr elnyerte az aranygyapjas lovagrend kitüntetését is. Az epithalamiumot illusztráló rézmetszeten Esterházy viseli is ezt a kitüntetését. A költő szerint ez a megtiszteltetés minden további magyarázatot feleslegessé tesz, hiszen elég kimondani végre a nevét annak, akit ez idáig jellemzett, mert az önmagáért beszél: Esterházy Pál a férfi neve, akit eddig megénekelte.

A költemény 45. sorában a szerző az olvasóhoz fordul, hogy térjenek vissza együtt az első Éva történetéhez, akinek a fegyverével ez a

²⁵ Lásd például E. S. Piccolomini *Historia de duobus amantibus* c. művében a sienai diákok és a császári udvar tagjainak ellentétét e két ruhadarab metaforájával kifejező sorokat: *Solebat hoc hominum genus pergratum esse matronis nostris. Sed postquam Caesaris curia Senas venit, irrideri, despici et odio haberi coepit. Quia plus armorum strepitus quam litterarum lepor nostras feminas delectabat. Hinc grandis livor et simultas ingens erat quae rebantque togae vias omnes quibus nocerent sagis.* MÁTÉ (2018: 281).

férfi is legyőzetik. Az ősi Éva fegyvere az írások szerint egy alma volt, s erre a fegyverre vevő volt a régi Ádám. Ez a mostani Éva, akinek a sorsa hasonló, hiszen az epithalamiumhoz készült illusztráció szerint ő is almát ad jövődöbelijének, mégis szerencsésebb, mivel azt a férfit nyeri meg, akiről a vers eddigi része szólt. A költemény eposzi, dicsőítő hangneme itt pajkosabbra, közvetlenebbre vált, hiszen szójátékok és erotikus utalások is helyet kapnak benne. A két Éva hasonlóképpen almát szedett, de két különböző fáról: a régi Éva almája rossz volt, e mostaninak az almája azonban jó. A lefordíthatatlan szójáték a *malus* „alma” főnév és a *malus* 3 „rossz” illetve *bonus* 3 „jó” mellékevek párosításával operál: az előbbi esetben *malus malus*, az utóbbi esetben *malus bonus* jutott Évának. A szerző viccesen eltolva magától azt a filológiai vagy hermeneutikai kérdést, hogy milyen fajta almája volt pontosan az ősanynak („ítélje meg azt a legfőbb Bíra”), ő azt azért tudni véli, milyen almát tart a kezében Thököly Éva. A kérdés megfejtésétől azt várja, hogy nevetést vált ki a hercegeként megszólított Esterházy vőlegényből. Thököly Éva almája gránátalma, ami ugyanúgy előbbre való a közönséges almák között, ahogyan Esterházy számára ez az Éva előbbre való a többinél. És már az a tény is, hogy a vőlegény Évát választotta, bizonyítja, hogy a hölgy végtelen számú erénnyel bír. Ahány erénye van a hölgynek, annyi magja van az almának, és annyi a fegyverek száma, amelyekkel Hymen a nyugodt szerelem által legyőzte a férfiút. A költeményt jókivánság zárja: ebben a szerelemben hosszan éljen a nemes pár, és a gránátalmához hasonlóan virágozzék a jövőben.

Mint ismeretes, rengeteg magja miatt a gránátalma a klasszikus görög-római kultúrától fogva erős termékenységi szimbólum. A gránátalma jelentésének legszebb kifejtése Atalanta és Hippomenész mítosza Ovidius *Átváltozások* című munkájában (*Met.* X. 644-680.). E történet szerint Atalanta csak olyan férfihoz hajlandó hozzámenni, aki versenyfutásban legyőzi őt. Hippomenész cselt alkalmazva almákat dobál a lány elé, aki mindig megáll felszedni azokat, hiszen titkon vágyik rá, hogy legyőzzék, és övé legyen a férfi magja. Mint az *Applausus Epithalamicus* szerzője is utal rá, egyes vélemények szerint²⁶ a Paradicsomban a jó és rossz tudásának fája is gránátalmát termett. Az alma fajtája egyike volt a

²⁶ PÁL-ÚJVÁRI (1997: 33–34).

számos biológiai-filológiai-hermeneutikai kérdésnek, amelyek a Szentírásban megjelenő növények és állatok azonosítására vonatkoztak.²⁷

A gránátalma metafora használata tehát bír egy klasszikus kulturális magyarázattal, de Viskolcz Noémi kutatásai alapján úgy látszik, hogy Esterházy Pál és Thököly Éva esetében egy mélyebb, rejtett jelentése is lehetett. Thököly Mária és Éva édesapjának bebörtönzését követően²⁸ – R. Várkonyi Ágnes véleménye szerint „értékmentő jelleggel” – Esterházy Pál megszerezte felettük a gyámságot, így a két fiatal lány Esterházy Orsolya irányítása alatt kapta meg a korban szokásos női udvari nevelést. Esterházy Pál és Orsolya levelezéséből azonban arra is következtethetünk, hogy Éva és gyámaja között a megengedhetőnél intímebb viszony alakult ki. Viskolcz Noémi megfogalmazása szerint valószínű háborúság alakult ki a két nő között,²⁹ aminek az lehetett az oka, hogy Esterházy Pál Ádám néven született kisfiának nem a hites felesége, hanem a gyámleánya, Thököly Éva volt az édesanyja. Esterházy Orsolya ugyan utólag a magáénak ismerte el a gyermeket, és akként nevelte, de valószínűsíthető, hogy ezt csupán a család jó hírének megőrzése miatt tette. Péter Katalin véleménye szerint³⁰ a kakukkfiókaként nemzett gyermekek befogadása a családba bevett társadalmi szokás volt a kora újkori Magyarországon, a történelmi emlékezet pedig egészen magas rangú családokban is számon tartott hasonló megoldásokat.³¹ A házasságon kívül nemzett gyermekek integrálásának jelensége Európa-szerte megfigyelhető volt. Egy egészen friss kutatásban genetikus és genealógiai módszereket kombinálva a Benelux államok területén ötszáz évre visszamenő mintákon kimutatták, hogy az angolul extra-pair paternity vagy EPP néven ismert „félrelépési ráta” nagy szóródással (0,4–5,6%) volt jelen a kora újkortól kezdődően, de legjellemzőbben a szegény, nagyon sűrű városi közösségekben fordult elő a XIX. században.³²

²⁷ Lásd például a Jónás prófétát árnyékoló növény meghatározásáról szóló vitára: TAKÁCS (2019).

²⁸ R. VÁRKONYI (2015: 33).

²⁹ VISKOLCZ-ZVARA (2019: 27).

³⁰ PÉTER (1996: 21).

³¹ Lásd például Szapolyai Imre Hunyadi Jánostól való állítólagos származását: KUBINYI (2007: 85).

³² LARMUSEAU et al. (2019).

Ha a Viskolcz Noémi által feltárt adatoknak hihetünk, akkor Esterházy Pál és Thököly Éva esetében a gránátalma szimbolikája a már bizonyított termékenység jele is volt, bár erről aligha lehetett tudomása az *Applausus Epithalamicus* szerzőjének. A jókívánság hatott, hiszen, ha Ádámot is beleszámítjuk, Thököly Éva összesen nyolc gyermekkel ajándékozta meg férjét. Az első, már házasságban született gyermekük 1683 áprilisában jött a világra, az utolsó 1692 májusában. Csak az 1684 májusában született Anna Terézia és az 1687-ben világra jött József érte meg a felnőttkort, a többiek kétéves koruk előtt meghaltak.³³ Bár a házasság termékeny volt, nagyjából egy évtized múltával, 1692-től kezdődően súlyosan megromlott. 1700-ban Esterházy az uralkodó előtt még azzal is megvádolta az asszonyt, hogy az meg akarta mérgezni. Hivatalos válsra végül nem került sor, de Pál és Éva többé nem éltek egy fedél alatt.³⁴ Esterházy Pál 1713-ban hunyt el, második felesége pedig mindössze három évvel élte túl őt.

Az Esterházy Pál és Thököly Éva esküvőjére készült *Applausus Epithalamicus*, s különösen annak selyemre nyomott verziója értékes emléke XVII. századi kultúránknak, hiszen az Esterházy családban egyébként hagyományosnak tűnő nászének-költészet – tudásunk szerint – egyetlen fennmaradt darabja. A szövegben fellelhető Vergilius-allúzió a magyarországi epithalamiumok szövegüniverzumának összehasonlításában is megmutatja, hogy a címzett Esterházy a legelőkelőbb személyek közé számított saját korában. A házasulandó pár előéletének ismeretében pedig azért számít különlegesnek ez a nászének, mert a nyomtatvány középpontjába állított gránátalma mint termékenységi szimbólum talán egyszerre volt egy esküvői jókívánság és egy már beteljesedett szerelem szöveges és képi ábrázolása is.

³³ VISKOLCZ (2019: 76).

³⁴ VISKOLCZ (2019: 77).



1. kép



2. kép

Szövegmelléklet

Applausus Epithalamicus, Celsissimo Principi ac Domino, Domino Paulo Eszterhas, de Galantha, Perpetuo in Frakno Regni Hungariae Palatino, Judici Cumanorum, Aurei Velleris, ac Sacri Romani Imperii nec non Hungariae et Bohemiae Equiti, Comitatum Soproniensem Pest, Pilis et Zold Supremo Generali, Sacrae Ceasaris Regiaeque Majestatis Camerario ac Cancellario Intimo, Arcis et Praesidii Czobancz supremo ac Haereditario Capitaneo, et per dictum Regni Hungariae Locum-Tenenti etc. etc. nec non Celsissimae Principissae ac Dominae Dominae Evae, natae Tockelin, De Kismarck, etc., Lectissimis Neo-Conjugibus, qVanDo nona aVgVstI In ArCe kIsMartonIensI nVptIaLIa festa agebantVr, Demissime accentus á Jacobo Hoffmann, Calcographo.

A rézmetszet bal oldalán

PAULUS, EVA

Anagramma

PLAUSU AVE

qVIsqVIs aDest, VoVet hoC ter festo

teMpore, pLaVsV

Vt neo-ConJVgIbus pLaVdat

aMaenVs aVe.

Rézmetszet

A rézmetszet jobb oldalán

VOTUM

AUTHORIS

desuper.

A Vae[!] ergo IstVD aVe CVM pLaVsV

protege tItan!

AC tarDé eXtorqVe Mors fVgItIva

VaLe!

Arma Virumque cano. Quid dico? diemne locumve
 Nescio, cui proprium tento sonare melos?
 Non est ista dies *Armorum*, est plausus *Amorum*,
 Non *Mars*, ast *Hymen* nunc agit hicce loci.
 5 Ergo hodie plausus paludenti dentur *Amori*,
 Non deerit paulo post, ut et *Arma* canas.
Arma Virumque cano. Repeto mea sensa, nec erro;
Arma, quibus decoras, o *Hymeneae*, *Virum*.
 Illum canto *Virum*, de cuius stripe vetusta
 10 Germina prima Orbis vix memorare valet.
 Quem tantis Fortuna Bonis, ut amplam
 Hungariae partem possideat Dominus.
 Cui Natura nihil larga de dote negavit,
 Quam sibi perfectus *Vir* flagitare potest.
 15 Cui Virtus primis innata videtur ab auris;
 Et crescente ipso crescere visa fuit
 Relligio, Probitas, Comitas, Prudentia, Cura,
 Inviolata Fides, Martis et Artis Amor,
 Inconcussa sui quamvis Praesentia sorte,
 20 Coniunctusque sagax dexteritate Vigor.
 Sive Sagum spectes: quae non generosa patravit!
 Sive Togam: quae non munia prima tulit!
 Hinc quid miremur tantum Virtutis amorem,
 Quod tantus pariter sit comitatus Honor?
 25 Supremus sic nempe Comes, Capitaneus aequae
 Supremus, paulo post Generalis erat.
 Jamque *Palatinus* (sic succedendo Paternae
 Gloriae) honoratur. Pro quis honoris apex!
 Quam Nono aetatis lustro dum scandere caepit,
 30 Mox *Celsus Princeps* audiit esse simul.
 Haecque intra Patrias auras. A Caesaris Aula
 Aequae *Hic Vir Magnus* maxima quaeque tulit.

Caesaream teneris nimirum *Gratiam* ab annis
 Quam cunctis ipsi credo praeesse Bonis.
 35 Et post auratam ad reserenda cubilia clavem
 Clavi alia aurata condecoratus erat.
 Qua licet usque Status penetrare recondita, quippe
 Arcano praesens Consilio esse licet.
 Quoque hunc Heroem DOMUS AUSTRIA stringat Amore
 40 Perspicua Aurato Vellere Signa dedit.
 Caetera quid memorem? Satis est, scis, quem modo cantem.
 PAULUM ESZTERHASY. Nomina nosse sat est.
Hunc, inquam, decanto *Virum*, quae canto sed *Arma*?
 Illa, quibus superas, o *Hymenaeae*, cano.
 45 Hic quaeso, *Lector*, primum redeamus ad *Evam*,
 Et quibus haec armis tunc sit adorta *Virum*.
 Quantum scripta docent, Malum patet arma fuisse,
 His armis, Malo nempe, petivit Adam.
 Sorte pari *Armorum* nova, sed felicior *EVA*
 50 Hunc, quam canto, *Virum* vinxerat ecce sibi.
 Utraque habet Malum, varia sed ab arbore carptum,
 Malum habet illa malum, Malum habet *Ista* bonum.
 Quod genus id Mali fuerit, sub Iudice lis est,
 Quod genus hoc Mali sit modo, scire puto.
 55 *Granatum* dico. Nunquid CELSISSIME PRINCEPS?
 Arrides verbis, arbitrator, ipse meis.
 Ut cunctis Granata solent praecedere Pomis,
 Sic *Tibi* prae cunctis *Ista* placebat *EVA*.
 Et placuisse *Tibi* satis est, *Tibi* namque placendo
 60 Innumeras dotes edocet esse *Sibi*.
 Et quot Virtutes, tot Mali Grana, tot *Arma*,
 Queis Hymen placido vicit amore *Virum*.
 HoC In AMore DIV, par nobILe, VIVe beate,
 GranatoqVe parI posterlitate VIGe.

Felhasznált irodalom

ÁCS 2015

Esterházy Pál a műkedvelő mecénás: egy 17. századi arisztokrata-életpálya a politika és a művészet határvidékén, ÁCS P. (szerk.), Budapest, 2015.

BUBICS–MERÉNI 1985 BUBICS Zs. – MERÉNI L., *Herczeg Esterházy Pál nádor 1635–1713*, Budapest, 1895 (Magyar Történelmi Életrajzok).

- GYULAI 2018 GYULAI É., *Thököly Imre ikonográfiája*, in: A Thököly nemzetség. Thököly Imre születésének 360. évfordulója alkalmából rendezett nemzetközi tudományos konferencia tanulmánykötete. Késmárki vár, 2017. szeptember 25–26., Erika Cintulová, Marta Kučerová (szerk.), Késmárk, 2018, 237–283.
- KILIÁN 2014 KILIÁN I., *Az Annuae Litterae adatai a sárospataki jezsuita iskola színjátzásáról*, in: Katolikus megújulás Északkelet-Magyarországon: művelődéstörténeti konferencia a jezsuita rend sárospataki megtelepedésének 350. évfordulója alkalmából: Sárospatak, 2013. október 3–4., Szabó Irén (szerk.), Sárospatak, 2014, 168–196.
- KOLTAI 2003 KOLTAI A., *Egy főúri lakodalom előkészületei (Esterházy László és Batthyány Eleonóra menyegzője Rohoncon 1650-ben)*, *Lymbus Magyarástudományi Közlemények*, 2003, 117–135.
- KUBINYI 2007 KUBINYI A., *Hunyadi Mátyás, a személyiség és a király*, *Aetas*, 22/3 (2007), 83–100.
- LARMUSEAU et al. 2019 M. H. D. LARMUSEAU et al., *A Historical-Genetic Reconstruction of Human Extra-pair Paternity*, *Current Biology* 29, 2 Dec 2019.
- MARTÍ 2015 MARTÍ T., *Az aranygyapjas lovag Esterházy Pál*, in: Esterházy Pál a műkedvelő mecénás: egy 17. századi arisztokrata-életpálya a politika és a művészet határvidékén, Ács P. (szerk.), Budapest, 2015, 49–66.
- MÁTÉ 2018 MÁTÉ Á., *Egy kora újkori sikerkönyv története: 15–16. századi szövegvariánsok és fordítások Eneas Silvius Piccolomini Historia de duobus amantibus című szerelmes regényéből*, Budapest, 2018.
- NAGY 2003 NAGY L., *Zrínyi és Erdély. A költő Zrínyi Miklós irodalmi és politikai kapcsolatai Erdéllyel*, Budapest, 2003.
- PAAS 2010 J. R. PAAS, *The German Political Broadsheet 1600–1700*, vol. 10. 1671–1682, Wiessbaden, 2010.
- PÁL–ÚJVÁRI 1997 *Szimbólumtár*, PÁL J. – ÚJVÁRI E. (szerk.), Budapest, 1997.
- PÉTER 1996 *Gyermek a kora újkori Magyarországon: „adott Isten hozzánk való szeretetéből ... egy kis fraucimmerecskét nekünk”*, PÉTER K. (szerk.), Budapest, 1996.
- RÁTH 1858 *Esterházy Pál nádor néhány levele Győr vármegyéhez 1682-ből*, közli RÁTH K., *Új Magyar Muzeum*, 8 (1858), 234–243.
- R. VÁRKONYI 2007 R. VÁRKONYI Á., *Zrínyi Ilona*, in: A Zrínyiek a magyar és a horvát históriában, Bene Sándor, Hausner Gábor (szerk.), Budapest, 2007, 181–206.
- R. VÁRKONYI 2015 R. VÁRKONYI Á., *Személyiség és politika. Esterházy Pál biográfiája mint interdiszciplináris kihívás*, in: Esterházy Pál a műkedvelő mecénás: egy 17. századi arisztokrata-életpálya a politika és a művészet határvidékén, Ács P. (szerk.), Budapest, 2015, 11–48.
- SZABÓ 2017 SZABÓ A., *Coetus Ungaricus. A wittenbergi magyar diáktársaság 1555–1613*, Budapest, 2017, (HunRef 37).

- SZATHMÁRI 2008 *Alakzatlexikon. A retorikai és stilisztikai alakzatok kézikönyve*, SZATHMÁRI I. (szerk.), Budapest, 2008.
- SZIGETI 2015 SZIGETI Cs., *Magyar constrainte-ek és francia megkötések*, in: Doromb: Közköltészeti tanulmányok 4, Csörsz R. I. (szerk.), Budapest, 2015, 56–104.
- TAKÁCS 2019 TAKÁCS L., *Szent Jeromos és Szent Ágoston vitája a fordításról*, *Antikvitás és Reneszánsz*, 3 (2019), 51–62.
- THALY 1881 THALY K., *Adalékok I. Rákóczi Ferencz és Zrínyi Ilona lakodalmi ünnepélyéhez*, *Történelmi Tár*, 1881, 585–589.
- VISKOLCZ–ZVARA 2019 *Esterházy Pál és Esterházy Orsolya levelezése*, s.a.r. VISKOLCZ N., ZVARA E., közrem. Király P., Kiss E., Budapest, 2019.
- VISKOLCZ 2019 VISKOLCZ N., *Eva Thökölyová*, in: *Ženy rodu Esterházióvcov, zväzok II.*, Anna Jónasová a kol., Galanta, 2019, 72–78.
- V. KOVÁCS 1975 V. KOVÁCS S., *Hungarica Strigoniensia (Bél Mátyás bibliográfiai jegyzetei)*, *Magyar Könyvszemle*, 91(1975), 92–97.

Aeneas Marries Eva: an Epithalamium for the Marriage of Pál Esterházy with Éva Thököly (1682)

The wedding poem dedicated to Pál Esterházy and his second wife uses two characteristic references from the classical and the biblical culture. Namely, the husband is presented as Aeneas, while the wife is referred to as Eva, the first woman of history in the epithalamium. The key moment of the narrative is when Eva offers a pomegranate to her husband, as it is also depicted on the print containing the poem. Pomegranate is a powerful symbol of fertility. It seems that in case of the Esterházy-Thököly couple this fruit had a double meaning. It was not only an expression of well-wishes for the couple's future marriage, but also a subtle reference for their extra-martial relationship from which allegedly a son was born in the time when Esterházy's first wife was still alive.

Keywords: epithalamium, Virgil, Aeneid, Eva the first woman, pomegranate, fertility, extra-marital relationship

TÜSKÉS GÁBOR

A kegyelem fogalma és elmélete II. Rákóczi Ferenc *Confessio peccatoris* című művében

A francia- és törökországi száműzetésben 1716–1720 között írt *Confessio peccatoris* az európai önéletrajzi irodalom különleges darabja. A kegyelem a bűn/bűnbánat/bűnhődés gondolata mellett a mű másik vezérmotívuma. A dolgozat jellemzi a kegyelemmel kapcsolatos fogalomhasználatot, bemutatja a kegyelem tipológiáját, funkcióit, elméletét és retorikáját, s megkísérli meghatározni Rákóczi kegyelemtanának eszmetörténeti kontextusát. Rákóczi a kegyelem által kiváltott megtérés aktusa felől láttatja önmagát, s életét a kegyelem perspektívájába állítja. A kegyelem eszméje magyarázó elvöként szolgál élete és a történelem fordulataira. A *Confessio* eredeti kísérlet a hivatalos egyházi kegyelem-felfogás és a janzenista nézetek egyeztetésére. Elvi megjegyzéseit Rákóczi alárendeli a morális kérdések tárgyalásának, s funkcionalizálja az elbeszélésben és a meditációban. Felfogása lényegében megegyezik Augustinuséval, s nem ellentétes Jansen koncepciójával sem.¹

Kulcsszavak: önéletrajz, száműzetés, janzenizmus, Augustinus, Cornelius Jansen, Pierre Nicole, Mikes Kelemen

A kegyelem a bűn/bűnbánat/bűnhődés gondolata mellett² a *Confessio peccatoris* másik vezérmotívuma.³ A kifejezés nagyszámú előfordulása az

¹ A publikáció az MTA-SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatásával jelent meg. A tanulmány kéziratához fűzött megjegyzéseit Hamvas Endre Ádámnak, Knapp Évának és Puskás Attilának, a kézirat formázását Lengyel Rékának köszönöm.

² Vö. TÜSKÉS (2019).

³ A *Confessio peccatoris* idézett kiadása: RÁKÓCZI (1876, a továbbiakban CP + lapszám.) Összevetésként felhasználtam a *Confessio peccatoris* szövegének Juhász László által készített, Kenéz Győző és Érszegi Géza által javított, Dénesi Tamás által digitalizált, részben ellenőrzött átírását, valamint az eredeti kézirat mikrofilmjéről készített elektrosztatikus nagyítást, amelynek egy példánya az ELKH Bölcsészettudományi Kutató-

életrajzi és a meditatív részekben egyaránt szembeűnő. A topikus használat és variatív ismétlés – mint például *per gratiam tuam*,⁴ *adauge gratiam*,⁵ *quod eum gratia tua confirmaveris*⁶ – mellett a fogalom változatos összefüggésekben jelenik meg. Vonatkozásba lép más teológiai tartalmakkal (pl. *misericordia, justitia*), reprezentatív szövegalkotó és strukturáló szerepet tölt be, s további motívumokkal együtt felerősíti az elbeszélés metafizikai dimenzióját. Rákóczi többször előadja a kegyelemmel, a kegyelem, bűn, szabad akarat és üdvözülés viszonyával kapcsolatos megfontolásait. A mű egyik hangsúlyos helyén, a III. könyv végén, a munkáját érintő lehetséges bírálatokkal szembeni védekezés keretében összegzi felfogását a hatékony kegyelemről, s megismétli véleményét kegyelem és szabad akarat viszonyáról.

Ismeretes, hogy a *Confessio peccatoris* fő műfaji mintájának, Augustinus *Confessiones*ének egyik eszmei alapjaként és rendező elveként az egyházatya saját korábbi felfogásától eltérő, 397 körül kidolgozott, új kegyelemtana szolgált, s a III. könyv végén Rákóczi kifejezetten hivatkozik Augustinus *Confessiones*ére. Mindez kellően indokolja a kegyelem fogalmának, funkcióinak, koncepciójának, retorikájának és referenciális kereteinek vizsgálatát a *Confessi*óban. A tanulmány célja, hogy feltárja Rákóczi kegyelemfelfogását, meghatározza e felfogás kapcsolatát Augustinus elméletével, s választ keressen a kérdésre, hogyan viszonyulnak Rákóczi nézetei a Port-Royal környezetében megfogalmazott kegyelem-koncepciókhoz. Mivel a Port-Royal körüli viták egyik súlypontja a kegyelemtan volt, a vizsgálat közelebb vihet a „janzenista volt-e Rákóczi?” kérdés pontosabb megválaszolásához, egyben segíthet megérteni a *Confessio* teológiai, spirituális reflexióit. Kiinduló tézisem, hogy a *Confessio peccatoris* egy egzisztenciális határhelyzetben írt mű, amikor Rákóczi eltávolodott a világtól és saját korábbi életétől, s megtapasztalta a lét ajándék-voltát. A mű a modern önéletrajz korai példája, egy szemé-

központ Irodalomtudományi Intézet Archívumában található. A *Confessio* magyar szövegét Szepes Erika fordításában idézem, néhány esetben apró korrekcióval: SZEPES-HOPP (2003, 1. kiadás: Budapest, 1979, a továbbiakban: Vall. + lapszám).

⁴ CP 3.

⁵ CP 4.

⁶ CP 6.

lyes mitológia megteremtési kísérlete, melyben a kegyelem fogalma és elmélete a retrospektív elbeszélés vallási értelemkereső eljárásainak keretébe illeszkedik.

A vizsgálatot nehezíti az augustinusi kegyelemtan rendkívüli gazdagsága, útkereső és folyamatosan módosuló jellege, s hogy a tan megítélése az újonnan felfedezett források és értelmezések nyomán ma is folyamatosan változik. A kegyelemtan több kutató szerint az egyik legproblematisabb Augustinus elképzelései közül, s ellentmondó értelmezéseknek szolgált és szolgál alapul.⁷ A predestinációs eszmével szorosán összekapcsolódott hatástörténete nagyon összetett, irodalmi kisugárzása módszeresen feldolgozatlan.⁸ A kegyelemtani augusztinizmusnak több meghatározása ismert, s az augusztinizmus történeti változatai jóval árnyaltabbak a teológiai szótárak és kézikönyvek definícióinál.⁹ Az augusztinizmus sokarcú és szerteágazó folyamat, amely nem azonosítható minden további nélkül az Augustinusra való hivatkozások történetével.¹⁰ Bonyolítja a kérdést Luther, Kálvin, Bajus, Molina és Jansen predestinációs elméleteinek és kegyelemtanainak összetett viszonya Augustinushoz és egymáshoz.¹¹ Ehhez járul, hogy elégtelen a *Confessio* értelmezési tartományába tartozó 17–18. századi erkölcssteológiai, spirituális művek többségének feltártsága.

Fogalomhasználat, tipológia, funkciók

A kegyelem alapvető sajátossága Rákóczi szerint az, hogy Isten adja, s az ember az, aki kéri a kegyelem segítségét.¹² Rákóczi kéri, hogy műve olvasói is részesüljenek a kegyelemben.¹³ Ritkábban Krisztus,¹⁴ a keresztség¹⁵ vagy *jóságod* kegyelmét¹⁶ említi, másutt a keresztségben adott

⁷ SCHINDLER (1981: 382–446).

⁸ Ld. pl. COURCELLE (1963); FERREYROLLES (1982); LAFOND (1986); SELIER (1995); SELIER (2000).

⁹ Ld. pl. HAUSCHILD (1984).

¹⁰ MARRAU (1955); FRENYÓ (2018: 371; 375).

¹¹ PUSKÁS (2016: 113–120, 137–140).

¹² *invoco auxilium gratiae tuae*, CP 161; Vall., 133.

¹³ *fac igitur, o misericordia aeterna, ut et legentes haec participant de gratia tua*, CP 154; Vall., 127.

¹⁴ *nisi adjuvantibus meritis et gratia Domini nostri Jesu Christi*, CP 194; Vall., 160.

¹⁵ *quae omnia absque particulari tua gratia facere potuere*, CP 193; Vall., 159.

kegyelemről ír.¹⁷ Csupán egyszer, a hegyaljai felkelés idején történt Bécsbe menekülése kapcsán említi a császár kegyelmét, melyhez a folyamodást Kinsky gróf javasolta neki.¹⁸ Másutt arról ír, hogy az uralkodó az, aki szétosztja Isten kegyességét és irgalmát a földön.¹⁹

Nagy változatosságot mutatnak a kegyelem típusai és tulajdonságai. A kegyelem lehet sajtáságos,²⁰ természetfölötti,²¹ különleges,²² szellemi,²³ első,²⁴ hatalmas,²⁵ mérhetetlen,²⁶ ingyenes,²⁷ belső²⁸ vagy hathatós.²⁹ Az utóbbi jelző kétszer többes számú jelzett szóhoz kapcsolódik, másutt előkészítő kegyelmekről ír.³⁰ A kegyelemnek Rákóczi szerint vannak fokozatai;³¹ lehet valóban nagy;³² lehet nagyobb, mint azt gyarlósága megérdemelte,³³ lehet gazdagabb és hathatósabb,³⁴ és lehet az ember számára kiérdemelt kegyelem, amely a testet alárendelte a léleknek, s az ember számára elegendő.³⁵ A felsorolt típusok és tulajdonságok jelzik a kegyelemről folytatott korabeli viták ismeretét, de Rákóczi nem hatá-

¹⁶ *Non mea sunt haec opera, sed bonitatis tuae gratia fuit remorsus sensibilitas*, CP 361; Vall., 297.

¹⁷ *das nobis hanc gratiam in baptisate*, CP 218; Vall., 178.

¹⁸ *in his rerum conjuncturis ad gratiam Imperatoris recurrere, donec gratiarum porta aperta est*, CP 61; Vall., 56.

¹⁹ *Sed princeps prototypon tuum est in terris, huic dedisti justitiae tuae gladium et misericordiae clementiaeque tuae dispensationem*. CP 163; Vall., 134.

²⁰ *Omnia haec speciali gratia Dei indigent*, CP 164; Vall., 136; *quas homo sine speciali tua gratia discernere nequit*, CP 282; Vall., 234.

²¹ *nisi supernaturali gratia tua adjuvaveris nos*, CP 167; Vall., 138.

²² *quae omnia absque particulari tua gratia facere potuere*. CP 193; Vall., 159.

²³ *haec enim gratia spiritualis agit in animam*, CP 198; Vall., 163.

²⁴ *ne sit inane in eo opus primae gratiae tuae*, CP 253; Vall., 207.

²⁵ *eo plus video, quid debeo tibi pro tantis gratiis*, CP 309; Vall., 256.

²⁶ *immensa sit gratia tua*, CP 199; Vall., 163.

²⁷ *num ex gratuita gratia salventur*, CP 344; Vall., 284.

²⁸ *sed nec gratiae interiori resisti posse negat*. CP 379; Vall., 312.

²⁹ *et sic per gratias tuas efficaces convictus nunquam resistit illis*, CP 379; Vall., 312; *Gratias efficaces non cogere*, CP 380; Vall., 312.

³⁰ *non esse gratias illas praeparantes*, CP 362; Vall., 298.

³¹ *habere gratias suos gradus*, CP 362; Vall., 298.

³² *Lauderis, o Deus, in aeternum pro hac gratia tua, quae vere fuit in me magna*, CP 6; Vall., 12.

³³ *major erga me fuit gratia Domine, quam mea promereri poterat infirmitas*, CP 321; Vall., 265.

³⁴ *sufficientes tamen forent [...] ad uberiores gratias et fortiores promerendas*, CP 194; Vall., 160.

³⁵ *haec est gratia illa nobis promerita, quae corpus subijcit spiritui et quae nobis sufficit*, CP 198; Vall., 163.

rozsa meg pontosan a használt fogalmakat, s következetesen tartózkodik terminológiai kérdések tárgyalásától.

A kegyelem természetét, működését, megtapasztalását és funkcióit a legkülönfélébb élethelyzetekben ábrázolja. A helyzetek túlnyomórészt a saját életének eseményei, de néhány esetben más személyekre is vonatkoztatja a fogalmat. A kegyelemmel kapcsolatos megállapítások kivétel nélkül utólagos értelmezések, melyek Rákóczi írás közben alkotott felfogására engednek következtetni. Megállapításai részben általános jellegűek, részben konkrét helyzetekhez kapcsolódnak, részben ezektől elvonatkoztatott, egyetemes érvényűnek szánt lelki, erkölcsi tartalommal rendelkeznek.

A *Confessióban* Rákóczi számos különféle, rendszerint pozitív szerepet tulajdonít a kegyelemnek: így például használ,³⁶ megvilágosít és megerősít,³⁷ megvigasztal,³⁸ megszabadít a test börtönéből,³⁹ Isten magához von vele.⁴⁰ Csupán elvétve fordul elő, hogy szerepe első pillantásra negatív, amikor például Isten bajokat küld általa,⁴¹ vagy amikor Rákóczi állítja, hogy a korábbinál nagyobb szorongatása is a kegyelem műve volt.⁴² A tágabb szövegkörnyezet azonban ezeket a helyzeteket is a kegyelem pozitív eredményt hozó működéseként értelmezi. A fogalmat Rákóczi néhány esetben az íráshelyzetre vonatkoztatja: fő célja a műben az, hogy elmondja Isternek szakadatlanul feléje árasztott kegyelmét,⁴³ s kéri őt, növelje azt, hogy folytassa az emlékezést a múltra.⁴⁴ Kéri továbbá, hogy amit ír, szolgálja Isten dicsőségének növelését, s munkája legyen a kegyelem mű-

³⁶ *Quid dicam tibi [...] de fructu susceptorum sacramentorum et usu gratiae tuae?* CP 37; Vall., 37.

³⁷ *Rex [...] gratia tua illustratus et corroboratus dixit et fecit,* CP 245; Vall., 201.

³⁸ *per gratiam tuam, Domine, multum consolatus,* CP 326; Vall., 269.

³⁹ *Quis porro est, qui me liberabit a vinculis carnis meae et ex carcere corporis hujus, nisi gratia tua.* CP 341; Vall., 282.

⁴⁰ *Ego quoque interea tibi per gratiam tuam, qua me attraxisti,* CP 260; Vall., 213.

⁴¹ *Quam saepe credebam [...] me per gratiam tuam immissas contrariedades et superbum Turcarum agendi modum humiliasse,* CP 321; Vall., 265.

⁴² *sed praevis longe magis quam hactenus angustiasti me, et hoc quoque opus gratiae tuae fuit in me,* CP 69; Vall., 62.

⁴³ *enunciabo ego tibi magnalia tua et in me continuatas gratias.* CP 10; Vall., 14.

⁴⁴ *Vereor ergo, Domine, ne praepertorum memoria me ducat ad interitum; si igitur vis, ut progrediar, adauge gratiam,* CP 4; Vall., 10.

ve.⁴⁵ A kegyelem segítségét említi a *most*, azaz a francia udvarban vele történő dolgok leírásában és az 1719. évi törökországi események elbeszélésében.⁴⁶ Másutt hangsúlyozza, Isten kegyelme révén vezette be azon dolgok ismeretébe, amelyekről írt.⁴⁷ A bővebb kegyelem kérése,⁴⁸ a kegyelem segítségül hívása,⁴⁹ az érte való köszönetmondás⁵⁰ és Isten dicsőítése a kegyelemért⁵¹ többször ismétlődik.

A kegyelmet kizárólag Isten adja;⁵² ő az, aki az embert a kegyelemre méltatja,⁵³ feléje árasztja azt,⁵⁴ s annak mértékét jobban ismeri nála.⁵⁵ A kegyelmet az ember ingyen kapja,⁵⁶ de Rákóczi egy helyütt azt írja, hogy a szégyen türelmes elviselése által Isten a kegyelmek bőségesebb gyümlöcsét adta meg neki.⁵⁷ Hangsúlyozza, hogy a kegyelem nagyobb volt, mint gyarlósága megérdemelte volna;⁵⁸ Isten nem mindig egyformán adta neki a kegyelmet, amelynek kiérdemlésére nem törekedett.⁵⁹ Rákóczi szerint tehát bizonyos esetekben az emberi törekvés és érdem is szerepet játszhat a kegyelem elnyerésében. Többször kiemeli méltatlan-

⁴⁵ *ut haec, quae scribo, [...] serviant incremento gloriae tuae et manifestationi gratiarum tuarum, quarum haec opera sunt.* CP 77; Vall., 69.

⁴⁶ CP 189, 314; Vall., 189, 260.

⁴⁷ *quod me per gratiam tuam in horum, quae scripsi, cognitionem perduxeris,* CP 91; Vall., 80.

⁴⁸ *indigeo tamen vivificatione gratiae tuae et regeneratione continua,* CP 77; Vall., 68.

⁴⁹ *et ad hoc debite exercendum invoco auxilium gratiae tuae.* CP 161; Vall., 133.

⁵⁰ *et gratias ago tibi [...] pro omnibus solatiis et gratiis,* CP 5; Vall., 10–11.

⁵¹ *Exaltat te anima mea, et benedicit tibi, mi Deus, quod eum gratia tua confirmaveris; Lauderis, o Deus, in aeternum pro hac gratia tua, quae vere fuit in me magna,* CP 5–6; Vall., 11–12.

⁵² *et ideo humilitate opus habeo, ut agnoscam imbecilitatem meam et defectum intellectus mei, et gratia tua, ut credam ea, quae superant, captum meum,* CP 85; Vall., 76.

⁵³ *Quis non adoret in te [...] illam aequalitatem et perfectionem iustitiae et misericordiae tuae, qua parcis et punis,* CP 82; Vall., 73.

⁵⁴ *fac, ut in debitis gratiarum actionibus recolam gratias et miserationes tuas, quas mihi [...] praestitisti,* CP 34; Vall., 34.

⁵⁵ *Nosti melius, mi Deus, dispositionem meam et gratiae mensuram,* CP 37; Vall., 36.

⁵⁶ *fuit occasio et gratia, quam mihi gratuite dedit bonitas tua.* CP 356; Vall., 293.

⁵⁷ *et occasiones in his mihi dederas per patientem pudoris hujus tolerantiam uberiore gratiarum fructum mihi attrahendi,* CP 44; Vall., 42.

⁵⁸ Ld. 33. jegyzet.

⁵⁹ *sed quid mirum non te mihi semper aequalem ad hoc dedisse gratiam, quam promereri non studebam.* CP 43; Vall., 41.

ságát a kegyelemre⁶⁰ és a visszaélést vele.⁶¹ Egy helyütt arról ír, látja, mivel tartozik a neki adott hatalmas kegyelemért.⁶² A hit Rákóczi szerint Isten kegyelme, amit a keresztény ember a keresztségben szerez meg.⁶³ A kegyelem néha más lelki tényezőkkel is együttműködhet: az 1718. évi törökországi eseményeknél például arról ír, hogy a kegyelem és az Istenbe vetett bizalom segítségével elméje elűzte a magányt, a bizalmatlanságot, a türelmetlenséget és a veszélyt.⁶⁴

Közvetve a kegyelemnek tulajdonított kivételes jelentőséget húzza alá Rákóczi a kegyelem hiányának ismételt említésével. Nélküle élni szerinte rosszabb a halálnál.⁶⁵ A kegyelem hiányának és gyermeki korának tulajdonítja, hogy korábban nem tárta föl Istennek gyötrelmeit és kínjait,⁶⁶ s nélküle nem képes elég fájdalmat érezni a bűnös elképzelésekkel töltött idő miatt.⁶⁷ Kegyelem nélkül az ember nem képes jót tenni,⁶⁸ nem tud lemondani az ünneplések kereséséről,⁶⁹ s nem tud megszabadulni a bűnöktől⁷⁰ és az öntetszelgés vágyától sem.⁷¹ Kegyelem nélkül nő és táplálkozik az ember megrontott természete;⁷² nélküle az ember

⁶⁰ *quamvis vere indignus fui gratia tua*, CP 38; Vall., 38; továbbá pl. CP 247, 254; Vall., 203, 208.

⁶¹ *sed dolens fateor et poenitens doleo me continuasse abuti gratiis tuis*, CP 69; Vall., 62; továbbá pl. CP 167, 195, 317; Vall., 137, 160, 262.

⁶² Ld. 25. jegyzet.

⁶³ *Fides est gratia tua, quam Christianus acquirit in baptisate*, CP 167; Vall., 138; továbbá pl. CP 218; Vall., 178.

⁶⁴ *si ille omnia per gratiam tuam et confidentiam in te repulsa non fuissent a mente mea*, CP 291; Vall., 241.

⁶⁵ *in vita quoque gratia tua sustinere et conservare digneris. Mors enim est et morte longe pejus vivere sine illa*, CP 63; Vall., 57.

⁶⁶ *a puerili aetate enim et inopia gratiarum tuarum causatum est, si tunc afflictiones et tribulationes meas non obtuli tibi*, CP 16; Vall., 19.

⁶⁷ *Abbrevio in his et similibus elapsum tempus, de quo satis dolore sine gratia tua nequeo*, CP 45; Vall., 43.

⁶⁸ *Quid porro mihi inest praeter hoc, cum bonum sine gratia tua facere nequeam?* CP 365; Vall., 300.

⁶⁹ *a quorum quaestu et ambitu humanus nequit desistere spiritus absque gratia tua*. CP 157; Vall., 129.

⁷⁰ *me a certis peccatis abstinere non posse; [...] et propterea non adfuisti mihi gratiis tuis, ut me liberares ab illis*. CP 192; Vall., 158.

⁷¹ *nec hoc propriae complacentiae desiderium mori aut cessare potest, nisi supernaturali gratia tua adjuvaveris nos*, CP 167; Vall., 138.

⁷² *quo natura nostra corrupta repleta nascitur, crescit et alitur, nisi illuminata fuerit per gratiam tuam*, CP 167; Vall., 138.

nem képes megkülönböztetni az önszeretet és a vágy megnyilvánulásait a cselekedetek valódi okaitól.⁷³ Kegyelem nélkül Rákóczi szerint Krisztus keresztségében és szenvedésében nem hihetett soha senki.⁷⁴

Nagy változatosságot mutatnak a kegyelemnek tulajdonított *adományok* a konkrét élethelyzetekben. Az I. könyv elején Rákóczi hangsúlyozza, Jézus kegyelme révén méltatta arra, hogy szívében Krisztus megszülessen;⁷⁵ Isten ezzel erősítette meg, hogy megmaradjon hitében.⁷⁶ Gyermekkora ábrázolásában kétszer is összekapcsolja az el nem követett bűn és a kegyelem motívumát. Thököly Imre váradi elfogása kapcsán arról medítál, ha ő is ott lett volna mostohaapjával, és török fogságba esik, a mohamedán hit felvételére kényszerítették volna, s kegyelme révén Isten talán arra bírta volna, hogy az áttérés helyett a halált és a vértanúságot válassza.⁷⁷ A csehországi tanulóévek alatt elkövetett két lopásának leírása után állítja, ha keresték volna nála az eltulajdonított tárgyakat, tettét letagadta volna. Utólag Isten irgalmának és kegyelmének tulajdonítja, hogy elfordította tőle *e rettenetes, nagy bűnre való alkalmat*.⁷⁸ Ugyanerre az időszakra úgy emlékszik vissza, hogy a kegyelem révén mindenki szerette őt.⁷⁹

Tizenhatodik életévét Rákóczi végzetesnek tartja tisztaságára nézve, melyben addig a kegyelem őrizte meg.⁸⁰ Itáliai utazásának leírásában megemlíti, Isten kegyelmével és könyörületességével megmentette a

⁷³ *nonnisi tu scis Domine, num haec rationes verae fuerint, vel tantummodo representationis amoris illius proprii et cupiditatis, quas homo sine speciali tua gratia discernere nequit*, CP 282; Vall., 234.

⁷⁴ *nec quis unquam illam absque gratia tua credere potuit*, CP 368; Vall., 303.

⁷⁵ *non te queram in Betlehem, sed in corde meo, in quo nasci dignatus es per gratiam tuam*, CP 3; Vall., 9.

⁷⁶ *Tu [...] fulciebas gratia tua debilitatem meam, et sic in fide perseverare fecisti*, CP 9; Vall., 14.

⁷⁷ *fors per gratiam tuam mortem et martyrium me vitae praeferre fecisses*, CP 12; Vall., 16.

⁷⁸ *misericordia tua hujus enormis peccati occasionem a me avertit, quam gratiam tuam [...] nunquam digna recolui memoria*, CP 23; Vall., 25. A lopás motívumához vö. Aug. Conf. 2, 4, 9.

⁷⁹ *Amabar ubique ab omnibus per gratiam tuam*, CP 24; Vall., 26.

⁸⁰ *Hic annus aetatis meae 16. fatalis fuit puritati meae, in qua me ad illum usque conservaverat gratia tua*. CP 24; Vall., 26.

nápolyiak erkölcsének romlottságától és a csábításoktól.⁸¹ A bécsújhelyi börtönből történt sikeres szökésének elbeszélésében többször utal a kegyelem segítségére.⁸² A szabadságharcról Rákóczi e munkában nem ír részletesen, de nagy valószínűséggel arra vonatkozik az I. könyv közepén *bűneiről* elmélkedve tett egyik megjegyzés. Eszerint a kegyelem révén meggyőződött róla: a haza szolgálatának vágya és az együttérzés a néppel inkább hajlamai kiéléséből fakadt, mint az isteni igazság szeretetéből.⁸³ A szabadságharc utolsó évében Lengyelországba ment Rákóczi a *Confessio* szerint a kegyelem segítségével fogadta a szándékával ellentétes, váratlan közlést, mely szerint Károlyi Sándor a Husztra meghirdetett országgyűlést Károlyba tette át.⁸⁴ A dél-lengyelországi emigrációban a cárral történt találkozója után Rákóczi hajón követte a San és a Visztula folyókon Jaroslawból Elbingába távozó uralkodót, s utólag a kegyelemnek tulajdonítja, hogy nem következett be a folyó sodrától elragadott hajója és az előtte haladó hajók összeütközése.⁸⁵ A Danckából Franciaországba vivő hajóút leírásában is a kegyelemnek tulajdonítja a megmenekülést *minden bajból*.⁸⁶

A franciaországi tartózkodás kapcsán Rákóczi a grosbois-i karmalduli kolostorba történt visszavonulásának leírásában használja legtöbbször a kegyelem motívumát. Utólagos megítélése szerint a kegyelem révén vetette meg például barátai bíráló véleményeit elvonulásáról, s ez pótolta sok hiányosságát a *világi veszedelmek* ismeretében.⁸⁷ A karmalduliaknál végzett húsvéti gyónással végbement *újjászületését* ugyanúgy a kegyelemnek tulajdonítja, mint azt, hogy Tessé marsallban társat

⁸¹ *Non numerabo ea, Domine, nisi cum summa gratiarum actione, quod me ab is clementia tua et misericordia praeservaveris*, CP 38; Vall., 37.

⁸² CP 115, 125, 129; Vall., 92, 100, 104.

⁸³ *nunc per gratiam tuam magis illustratus pondere sanctuarii perpensis persoasus sum ipsum desiderium patientiae servire in satisfactionem obligaminis mei et juramenti mei, ipsammet compassionem afflictae plebis magis emanasse ex objecto satisfactionis propriae indolis, quam ex amore justitiae tuae*, CP 75; Vall., 67.

⁸⁴ CP 179; Vall., 147.

⁸⁵ *primo intuitu longe majus timebatur periculum, quod per gratiam tuam subsecutum non est*, CP 208; Vall., 170.

⁸⁶ *sed per gratiam tuam Domine ab omnibus adversis conseroati*, CP 215; Vall., 176.

⁸⁷ CP 238–239; Vall., 196.

talált magányához.⁸⁸ Visszatekintve úgy véli, a könyvolvasást, amelynek nagy szerepe volt az élete során előtte rejtve maradt dolgok megismerésében, a magány második évében a kegyelem segítségével folytatta.⁸⁹

A törökországi időszak első éveinek leírásában ugyancsak gyakori a kegyelem említése. Ennek tulajdonítja Rákóczi, hogy meg tudta őrizni nyugalma a megalázó helyzetben,⁹⁰ s a vezírral folytatott tárgyalását Isten akarata szerint intézte.⁹¹ A kegyelemhez fohászkodik a görögkeleti keresztényekért, s hálát ad a törökországi tartózkodás közben kapott minden kegyelemért.⁹² Visszatekintve a kegyelem művének tartja, hogy nem vágyott a fejedelemség után (!), s mindig tehernek tartotta azt.⁹³ A III. könyvben beszámol arról, milyen kellemetlenül érintették az elmékedéseit ért bírálatok, amelyekre válaszolni készült, később azonban indulatai lecsillapodtak, s a kegyelem révén jobbnak látta szelídebb módokhoz folyamodni, és megbeszéléseken megvilágítani a homályos szövegrészeket.⁹⁴ A III. könyv vége felé arról ír, hogy többet kapott, és többre képes a kegyelem révén, mint udvarának tagjai.⁹⁵

A kegyelem lelki, erkölcsi hatásának említései konkrét helyzetektől függetlenül végigkísérik mindhárom könyvet. Így például a kegyelem elutasítani késztet sokféle dolgot,⁹⁶ bevezet Isten szavának ismeretébe, mérsékli gyalogságát,⁹⁷ segít megismerni bűneit,⁹⁸ kiszabadít a képmutatás

⁸⁸ CP 240, 254; Vall., 197, 208.

⁸⁹ *Recordaris melius me quam dulcem vitam me ducere feceras secundo solitudinis meae anno in quo jam de illis quae me tantis annis vitae meae latebant per gratiam tuam continuatis librorum lectionibus instructum tendentem ad te proprius elevabas.* CP 255; Vall., 209.

⁹⁰ *vere tuum et gratiae tuae fuit, non turbari non contristari, sed tranquillum persistere.* CP 294; Vall., 244.

⁹¹ *Gratia tua o infinita bonitas effectum est, quod ego omnia haec in submissa tibi voluntate tractaverim.* CP 312; Vall., 258.

⁹² CP 307–308; Vall., 255.

⁹³ *Verum est Domine gratia tua effectum fuisse, quod illum [Principatum] nec ambiverim, nec desideraverim; sed semper tanquam onus et crucem respexerim,* CP 319; Vall., 264.

⁹⁴ *sed postquam tu Domine humanos hos motus sedare dignatus fuisses, gratiam quoque tribuisti, suaves praefere modus per conferentias et discursus illustrare obscura et censores persuadere de genuino sensu meo.* CP 319; Vall., 263.

⁹⁵ *plus enim praestitisti mihi; plus possum per gratiam tuam, plus debeo,* CP 373; Vall., 307.

⁹⁶ CP 3; Vall., 9.

⁹⁷ CP 16–17; Vall., 20.

és a gőg béklyóiból,⁹⁹ növeli az Istenbe vetett bizalmat,¹⁰⁰ s ösztönzi a felismerést, hogy nem veheti egyformán magára Isten szeretetének és a testi vágnak a terhét.¹⁰¹ Rákóczi a kegyelem révén megtanulja Isten igazságszolgáltatását,¹⁰² s könyörög segítségéért, hogy képes legyen méltón dicsőíteni őt.¹⁰³ A kegyelem gyarapodása révén képes lesz végrehajtani mindazt, amit akar;¹⁰⁴ a gyarlósággal vívott küzdelemben elég lesz neki az a kegyelem, amit Isten ígért a hozzá megtérőknek és a benne remélőknek.¹⁰⁵ A kegyelemnek tulajdonítja, hogy őszintén óhajtja saját akarata átadását Istennek, s hogy szerencsét és balsorsot egyaránt nyugodt lélekkel tűr.¹⁰⁶

A lelki erőt és az Isten iránti megindultságot a kegyelem helyezte belé, állítja Rákóczi, s Istent szeretni is a kegyelem adománya.¹⁰⁷ Kéri Istent, tartsa meg, és őrizze meg kegyelmében.¹⁰⁸ Az Istentől kapott kegyelemnek és erőnek tulajdonítja, hogy elvonulva a grosbois-i magányba, megveti a világi hívságokat és gyönyöröket.¹⁰⁹ A kegyelem Rákóczi szerint gyarapítja az Isten iránti szeretetet, csökkenti a bűnök súlyát, újjászül és szüntelenül megújít, egyben segíti, amikor beleveti magát az isteni gondviselés, igazság, bölcsesség és könyörületesség mélységébe.¹¹⁰ A dolgok helyes használatának képessége is a kegyelemtől származik.¹¹¹ A jó tanács megkülönböztetése a rossztól Isten különleges kegyelmét igényli, s a dolgok igaz elrendezését csak a kegyelem segítségével lehet

⁹⁸ CP 32; Vall., 33.

⁹⁹ CP 196; Vall., 161.

¹⁰⁰ CP 290; Vall., 241.

¹⁰¹ *tua enim gratia me agnoscere fecit duobus non trahi ponderibus, amoris tui et cupiditatis*, CP 35; Vall., 35.

¹⁰² CP 35; Vall., 35.

¹⁰³ *eripuisti pro qua gratia tua, ut te digne laudare valeam*, CP 46; Vall., 43.

¹⁰⁴ *donec per incrementum gratiae tuae effectuare potero ea, quae volo*. CP 68; Vall., 61.

¹⁰⁵ *et propterea sufficiet mihi gratia tua, quam revertentibus ad te et sperantibus in te promissisti!* CP 76; Vall., 67.

¹⁰⁶ CP 46, 74; Vall., 44, 66.

¹⁰⁷ CP 45–46; Vall., 43–44.

¹⁰⁸ *in vita quoque gratia tua sustinere et conservare digneris*. CP 63; Vall., 57.

¹⁰⁹ *vocavit me spiritus tuus in hanc solitudinem, dedisti mihi gratiam et vires ad spernendas mundi vanitates et delicias*, CP 88; Vall., 78.

¹¹⁰ CP 80, 77, 148; Vall., 71, 68, 119.

¹¹¹ CP 160; Vall., 132.

felismerni.¹¹² Rákóczi állítja, a kegyelem révén dönt, követi Isten akaratát, s hisz mindabban, ami meghaladja fölfogóképességét.¹¹³

Az Ádám bűnbeesése révén megrontott emberi természet megújulásának misztériumáról elmélkedve kéri Jézust, álljon mellette kegyelme a megtestesülés titkáról szóló meditációban.¹¹⁴ A III. könyv elején kéri Istent, árássa rá kegyelmét, hogy illő módon tudjon köszönetet mondani a lelki vigasztalásokért.¹¹⁵ Rákóczi a kegyelem révén biztos abban, hogy Isten nem hagyja el.¹¹⁶ A kegyelem adományának tartja, hogy megsemmisítette a lengyel korona megnyerésére irányuló önszeretetét,¹¹⁷ s dicsérheti Istent.¹¹⁸ Az igazság a kegyelem révén költözött a szívébe, hogy ne hazudjon.¹¹⁹ A kegyelem művének tartja lelkiismerete érzékenységét.¹²⁰ A misztika irányába mutat a megjegyzés, mely szerint Rákóczi a kegyelem révén reméli az egyesülést Istennel és Isten élvezetét,¹²¹ s a kegyelem jelének tartja, hogy *lelke szennyese seprejét* önmaga elé tárja.¹²² Hiszi, hogy a kegyelem révén soha nem távozott el Isten szeretetétől.¹²³ A Lukács evangéliuma második fejezetéről írt elmélkedésben kijelenti, a kapott kegyelem révén hisz Isten ígérésében.¹²⁴

Saját magán kívül Rákóczi néhány más személyt és embercsoportot is kapcsolatba hoz a kegyelemmel. Egy-egy alkalommal említi az apja, anyja és felesége által kapott, valamint a fiai számára remélt kegyel-

¹¹² CP 164–165; Vall., 135–136.

¹¹³ CP 84–85; Vall., 75–76.

¹¹⁴ *Adsit mihi, quaeso gratia tua in consideratione circumstantiis vitae tuae*, CP 86–87; Vall., 77.

¹¹⁵ CP 264; Vall., 220.

¹¹⁶ CP 308; Vall., 255.

¹¹⁷ *Non me ferebat amplius amor proprius, gratia tua mortificatus, ad ambiendam coronam*, CP 321; Vall., 265.

¹¹⁸ *gratia tua est quod me subjectum et instrumentum laudis ejus esse dederis*, CP 330; Vall., 272.

¹¹⁹ *opposuit se, ne mentirer, veritas, quae fuit in corde meo per gratiam tuam*, CP 331; Vall., 273.

¹²⁰ *Non mea sunt haec opera, sed bonitatis tuae gratia fuit remorsus sensibilitas*, CP 361; Vall., 297.

¹²¹ *in beata illa unione et fruitione divinitatis tuae, quam per gratiam tuam me assecuturum spero*, CP 370; Vall., 304. A *fruor* és *utor* megkülönböztetéséhez vö. Aug. *Trin.* 10, 11, 17.

¹²² *signum est quippe gratiae tuae, quod sordes faeces has animae meae repraesentes mihi*, CP 317; Vall., 263.

¹²³ *credo tamen Domine, me per gratiam tuam nunquam recessisse a charitate tua*, CP 373; Vall., 307.

¹²⁴ *Haec est sequela legis tuae, o supreme legislator, haec est promissio tua, o aeterna veritas, quorum qui fidem habere dedisti mihi per gratiam tuam*, CP 100; Vall., 319.

met.¹²⁵ XIV. Lajos kapcsán a halála előtt a kegyelem révén megvilágosított és megerősített uralkodó által mondott és tett dolgokat említi.¹²⁶ A protestáns felekezethez tartozó egyik udvari nemesének az ő példája nyomán Franciaországban bekövetkezett bűnbánatát és megtérését Rákóczi a kegyelem emlékezetes művének nevezi.¹²⁷ A *Confessio* II. könyvében az uralkodók feladatáról írva az intézők és gazdáik, azaz a fejedelmek érdekében fohászkodik Isten kegyelméhez és irgalmához.¹²⁸ Valamivel később írja, a fejedelmek, mivel nagyobb a hatalmuk, és bővebb az azzal való visszaélés lehetősége, jobban rá vannak szorulva a kegyelemre ahhoz, hogy jól használják fel a nekik átengedett eszközöket.¹²⁹ A II. könyv elején Rákóczi saját műve olvasóira gondol: kéri Istentől, ők is részesüljenek kegyelemben, és vessék szívükbe a szeretet szabályait.¹³⁰

Az áttekintés jelzi, aligha van még egy mű a magyarországi neolatin irodalomban, amelynek szerzője ilyen gyakran használná, és ilyen változatos módon konceptualizálná a kegyelem fogalmát. A kegyelem-diskurzus a *Confessio* egyik meghatározó vonulata, amely hatásos ellentétet alkot a bűn/bűnbánat diskurzussal, narratív, teológiai, spirituális és morális értelemben egyaránt. A kegyelemmel kapcsolatos aktuális elképzeléseit Rákóczi újra meg újra rávetíti a múlt eseményeire, melynek révén életútját a kegyelem működésének reprezentatív példajaként állítja az olvasó elé.

Elmélet

A rövid említések mellett Rákóczi elméleti szinten is tárgyalja a kegyelem témáját, többször tematizálja az azzal összefüggő teológiai fogalmakat, s számos koncepcionális megjegyzést és hosszabb fejtegetést illeszt a műbe a kegyelemről. A kijelentések egy része szorosan kapcsolódik a

¹²⁵ CP 5–6, 27, 47, 371; Vall., 11, 29, 45, 305.

¹²⁶ CP 245; Vall., 201.

¹²⁷ *fuit hoc opus gratiae tuae memorativum*, CP 253; Vall., 207.

¹²⁸ *nec quid mihi restat nisi implorare gratiam et misericordiam tuam pro illis omnibus*, CP 164; Vall., 136.

¹²⁹ *Sed communis eorum est cum ceteris hominibus natura, aequalis fragilitas et majora ad malum incitamenta, quia major potestas, copiosior illa abutendi occasio, hinc majoribus gratiis tuis indigent ad bene utendum iis mediis*, CP 191; Vall., 157.

¹³⁰ *fac igitur, o misericordia aeterna, ut et legentes haec participent de gratia tua et imprimant in cordibus suis has charitatis regulas*, CP 154; Vall., 127.

szabad akaratról, bűnről és üdvösségről tett megjegyzésekhez, s csak azokkal együtt értelmezhető. Az I. és II. könyvben a megjegyzések inkább szórványos jellegűek, a III. könyvben azonban Rákóczi rendszeresen visszatér a témára különböző összefüggésekben. Ez az oka annak, hogy két-három, az eredeti kontextusból kiragadott idézettel nem jellemezhető kielégítően Rákóczi kegyelem-felfogása,¹³¹ s szükség van az egész mű vonatkozó helyeinek módszeres számbavételére.

Már Zolnai Béla felfigyelt arra, hogy „a gratia efficax [...] doktrinája – szentágostoni színezetben – megszállva tartja Rákóczi gondolatait. A *Val-lomásokban* a kegyelem tanának bámulatos kiépítését találjuk. Rendkívüli finomsággal analizálja Rákóczi a kegyelem működését, akárcsak egy középkori skolasztikus, vagy egy polemizáló janzenista, és pontosan körülhatárolt terminusokkal tudja a malaszt különböző fajtáit megnevezni. [...] Lehetetlen [...] észre nem venni, hogy Rákóczi milyen állhatatosan kitar ama janzenista meggyőződés mellett, hogy a natura lapsa, a bűnös emberi természet, csupán akaratának a malasztban való fölolvadásával üdvözülhet, és hogy ezt a malasztot csupán a kiválasztottak kapják.”¹³²

Nápolyi tartózkodásának ábrázolásában leírja, hogy a kegyelem és a könyörületeség megmentette a csábításoktól, azaz segített ellenállni a bűnnek. Rákóczi megemlíti, hogy méltatlan volt a kegyelemre, mivel *titkos bűnök szennyezték*. A kegyelem *ellenszolgálatás nélkül jött*, s amit az Úr tett, maga miatt, nem ómiatta tette.¹³³ Nem keresi ennek okát, s azt sem vizsgálja, miért nem kapott több kegyelmet, melynek révén, *ha elegendő lett volna*, legyőzhette volna megszokott bűneit is. Azzal érvel, ha Isten könyörületesége megvédte az *igen nagy és közös nyilvános bűnöktől*, a kegyelem mértékét is tetszése szerint megszabhatta. Hozzáfűzi: mindörökké magasztalni és nem fürkészni fogja a kegyelmet.¹³⁴ A kegyelem Rákóczi szerint tehát ingyenes adomány, amely lehet több vagy kevesebb, mértékét mindig az Úr szabja meg, s mindezt nem pusztán az ember javára, hanem a saját dicsőségére is teszi.

¹³¹ Vö. pl. STUHLMANN (1897: 6; 40); CZAKÓ (1943: 141–146).

¹³² ZOLNAI (1935: 309).

¹³³ *Sed gratia tua fuit, o Deus, et quia gratia, hinc gratis data; quod fecisti Domine, propter te, non propter me fecisti*, CP 38; Vall., 38.

¹³⁴ *Enuncians igitur exaltabo eas, in aeternum, et non indigabo*. CP 38; Vall., 38.

Az I. könyv közepe táján, a bűnbeesésről és a megváltásról írt, külön címmel ellátott elmélkedés előtt Rákóczi a szabad akarat, a bűn, az isteni igazságosság és irgalom kérdéseit fejtegeti. Isten szerinte nem akarta az ember vétkét, de igazságosságától indítatva szabad akaratot adott neki, amely egyaránt képes a jó és rossz cselekedetre. A jó elvét az ember az isteni természetből való részesülésként, a rosszét a testtel együtt kapta. A test Isten akaratából a lélek börtöne, s az ember azért vétkezett, mert test volt. Nem Isten, hanem az ember vitte bűnbe a világot. A test mintegy megőrzi a romlás anyagát és a rontás kovaszát, hogy Isten igazságot és irgalmat gyakorolhasson azzal, akivel akar. Ádám halála, mivel vétkezett, Isten döntése szerint nem csupán az ő halála volt, hanem az ártatlanságé is, amely Ádám minden ivadékában kihalt. Isten azért adta meg az újjászületés eszközét, hogy megmutathassa irgalmát, és az ember megismerhesse az ő végtelen jóságát. Az újjászületés és az emberi természet megújításának eszköze Krisztus szenvedése és kiontott vére a kegyelem segítségével. A kegyelem az, amely az embert újjászüli, és szüntelenül megújítja.¹³⁵

Lényegében ezt a gondolatmenetet folytatják a külön címmel ellátott első elmélkedés azon megjegyzései, amelyek a szabad akarral, irgalom és igazságosság viszonyával foglalkoznak. Rákóczi állítja: minden ember bűnősként, azaz kárhozatra méltóként születik, de az irgalom lehetővé teszi, hogy ne mindenki kárhozzon el. Az emberi természet megújítását az isteni szeretet határozta el, mely az ember lelkébe költözött. Megjegyzi, veszélyesnek tartja a fényt kutatni, mivel nem oktatták az effélével foglalkozó tudományokra. Tudatlannak mondja magát, aki ezekről soha nem tanult, s mindezt isteni sugallatra írta. Felebarátaihoz fordulva állítja, aki azt hiszi, képes pusztán szabad akarata által bármi jót cselekedni, elveszíti magát.¹³⁶ E felfogás nem más, mint kárhozzatni Isten igazságát. Egyedül az üdvözülhet, aki fölismeri: semmi sem az övé. Állítása megerősítésére Rákóczi a fazekas Augustinus által is idézett újszövetségi példázatát (Róm 9,21–23) használja: aki üdvözülni akar, beismeri, hogy haszontalan edény, s fölismeri az edényt formáló fazekas cselekvési szabadságát. Isten igazságossága és irgalmassága,

¹³⁵ *indigeo tamen vivificatione gratiae tuae et regeneratione continua*, CP 76; Vall., 68.

¹³⁶ CP 80–81; Vall., 72.

amellyel megkegyelmez és büntet, kárhozatra ítél és felemel, egyensúlyban van.¹³⁷

Az I. könyv végén önmagára vonatkoztatva Rákóczi röviden visszatér a témára. Hangsúlyozza, akaratát aláveti Isten akaratának. Isten dolga, hogy akarja, amit elhatározott, míg az övé az, hogy kövesse, ahova Isten vezeti.¹³⁸ A kegyelemtől segítve beleveti magát Isten gondviselése, igazsága, bölcsessége és könyörületessége mélységébe.¹³⁹

A kiemelt részek jelzik, már az I. könyvben kibontakoznak egy augustinusi gyökerű, janzenista színezetű antropológia és kegyelemtan körvonalai. Ádám vétke következtében az ember alapvetően bűnös. Egyedül a kegyelem képes helyreállítani az ember bűnbeesés által megrontott akaratát, képes legyőzni a bűnt, és képes visszavezetni az embert eredeti rendeltetéséhez. Az ember feladata, hogy alárendelje akaratát Isten akaratának. A kegyelem Rákóczi szerint a büntetéssel együtt Isten irgalmának és igazságosságának megnyilvánulása.

A II. könyv kegyelemmel kapcsolatos fejtegetései a *langyos* keresztényeket ostorozó, hosszabb részben található. Az ilyen keresztények Rákóczi szerint emlegetik ugyan a szentek megtérését, és várják a kegyelem kiáradásának pillanatait, de nem tesznek semmit annak meggyorsítása érdekében.¹⁴⁰ Másfelől állítja, Isten nélkül az ember nem tehet semmit üdvösségéért. Hivatkozik az *erkölcs tudósainak* példáira (*multis ethicorum exemplis edocti sumus*), amelyek szerint lehet erkölcsileg jót tenni, és lehet gyakorolni az erényeket, melyek a kegyelem mellé társulva, azzal együtt munkálkodnak az ember üdvösségén. Az üdvösség az erények tekintetében az embertől is függ, akit Isten nem üdvözíthet az ő közreműködése nélkül. Számos erény van, mint a gazdagság megvetése, a tisztaság, a mértékletesség és a bátorság, amelyeket lehet gyakorolni Isten különleges kegyelme nélkül is. Ugyanakkor Rákóczi nem állítja, hogy a nem Istenért elkövetett tettek hasznosak. A kegyelem nem a test cselekedetében áll,

¹³⁷ *Quis non adoret in te, [...] illam aequalitatem et perfectionem justitiae et misericordiae tuae, qua parcis et punis, condemnas et exaltas hominem*, CP 81–82; Vall., 73.

¹³⁸ Vö. Aug. *Conf.* 10, 29, 40: *da quod iubes et iube quod vis*.

¹³⁹ CP 117–118; Vall., 118–119.

¹⁴⁰ CP 193; Vall., 158.

hanem a Lélek szándékában, s a Lelket Isten nem tagadja meg azoktól, akik kérik tőle. Minden cselekedetnek szüksége van a kegyelemre.¹⁴¹

Istenért cselekedni, róla gondolkodni Rákóczi szerint csak Krisztus érdemeinek és kegyelmének segítségével adatik meg az embernek. Az erények elegendőek volnának a jó cselekedethez és a gazdagabb kegyelem elnyeréséhez, ha az ember törekedne távol tartani magát a teremtményektől és érzékei tárgyaitól, és állhatatosan harcolna rossz hajlamai ellen. Az önszeretet, a képmutatás és a gőg bűneitől egyedül a kegyelem szabadíthat meg.¹⁴² Az emberben jelenlévő rossz okát kutatva Rákóczi felteszi a kettős kérdést: mit használt az Úr szenvedése az elpusztult és elkárhozott lelkeknek, s ha Isten az emberi nem iránti szeretetből szenvedett, miért nem szeretett mindenkit egyformán az üdvözítésben? Válasz helyett az ember teremtéséről medítál, miközben állítja, a halál az Istenhez hasonlónak válni akaró ember bűnének a büntetése.¹⁴³ Kijelenti: a lélek eredendő bűnét a keresztség és a hit megsemmisíti Krisztus szenvedésének erejével. Rákóczi ezt *szellemi kegyelemnek* (*gratia spiritualis*) nevezi, amely hat a lélekre. Később az ember számára *kiérdemelt kegyelmet* (*gratia [...] promerita*) említi, amely alárendelte a testet a léleknek, és az ember számára elegendő. Hozzáfűzi, amilyen mérhetetlen Isten szeretete az ember iránt, olyan mérhetetlen kegyelme is.¹⁴⁴

Ezután felteszi a kérdést, miért kárhoznak el még most is oly sokan a kegyelem törvényén kívül kerülve, pedig Isten megparancsolta, hogy kegyelmet hirdessenek minden teremtménynek? Szerinte egyrészt azért, mert Istenben minden örök, tökéletes és elrendezett, másrészt azért, hogy miként az igazságnak a kegyelem által van mértéke, legyen mértéke a könyörületességnek is az igazság által. A romlás csak azokon uralkodik, akik visszatérnek hozzá, elveszítvén a kegyelmet. A kegyelmet kétféleképpen lehet elveszíteni: vagy azonnal, mihelyt a vágy megszüli a bűnt, ami megöli a lelket, vagy lassanként, a tunya élet és a közöny

¹⁴¹ *sed quilibet actus tua indiget gratia*, CP 193–194; Vall., 159.

¹⁴² *Haec est abominanda illa hypocrisis et superbia vitae, quae caritatem et veram humilitatem extinguit et ab ejus laqueis non nisi gratia tua potest nos liberare*, CP 194–196; Vall., 160–161.

¹⁴³ CP 196–197; Vall., 161–162.

¹⁴⁴ *ut prout immensus est amor tuus in nos, immensa sit gratia tua*, CP 198–199; Vall., 163.

folytán, ami tisztátalanságot olt az emberbe, veszélyeztetve a lélek és a test tisztaságát.¹⁴⁵

A fejtegetések jelzik, Rákóczi összetett módon szemléli bűn, erényes élet, kegyelem és üdvösség viszonyát. Isten kegyelme mérhetetlen az ő ember iránti szeretete révén. Az erények a kegyelem mellé társulva *munkálkodnak* az üdvösségen, de a földi erényeket a kegyelem nélkül is lehet gyakorolni. Az ember elősegítheti a kegyelem kiáradását. A kegyelem a Lélek szándéka, s a Lélekre minden cselekedetnek szüksége van. A kegyelmet lehet kérni, s Isten nem tagadja meg azt a tőle kérőktől, de el is lehet veszíteni. A fő bűnöktől és a lélek eredendő bűnétől egyedül a kegyelem szabadíthat meg, amely a keresztségből és a hitből fakad. A Krisztus által *kiérdemelt kegyelem* az ember számára elegendő. Fontos szerepet játszik Isten igazságosságának mérséklésében. Mindazok, akik kívül kerülnek a kegyelem törvényén, elkárhoznak.

A III. könyvben túlsúlyban vannak a spirituális elmélkedések, s ezekben Rákóczi tovább részletezi nézeteit az üdvözülésről, a szabad akaratról és a kegyelemről. A könyv elején megjegyzi, Krisztus vérével érdemelte ki számára Isten adományait és kegyelmét. Az üdvösséghez nem elég csupán a félelem a büntetéstől, s nem lehet üdvözülni eleven, a szeretettől átlelkesített hit nélkül. A *kényes és ebben a században oly sokat vitatott* kérdésben Rákóczi Augustinusnak az egyház által hirdetett tanítására hivatkozik, mondván, távol legyen tőle, hogy mást higgyen.¹⁴⁶

A török szultán konstantinápolyi bevonulása kapcsán megjegyzi, Isten kegyelmének tulajdonítja, hogy a nagy pompa inkább visszatetszést keltett benne, mint vágyat. A keresztény ember a keresztség föl vételével lemond a világi pompáról, s Rákóczi a kegyelem nagy erejét magasztalja, mely el tudja fordítani az ember szívét a hívságoktól. Szabad akaratot kapott, de ha Isten kegyelmével nem tereli azt a természetfölötti dolgok felé, akarata mindig a látható és a természetét gyönyörködtető dolgok felé fordul.¹⁴⁷

¹⁴⁵ CP 199–200; Vall., 164.

¹⁴⁶ *Absit tamen a me credere quid aliud in hac tam subtili et in hoc saeculo tam agitata materia extra doctrinam servi tui Augustini, quam Sancta Mater Ecclesia tot saeculis secuta est.* CP 267–268; Vall., 222–223.

¹⁴⁷ CP 304–305; Vall., 252–253.

A III. könyv utolsó harmadának elején Rákóczi kéri Istent, ne engedje, hogy belévetett bizalma bűnös elbizakodottsággá fajuljon, és a saját értelmét kövesse. Kéri továbbá, tudja megkülönböztetni Isten akaratát a sajátjától, és szabad döntését Isten vesse alá az ő döntésének. Az akarat, amíg vágyak hálózzák be, nem lehet szabad. A szabad akarat *nem létező gondolati entitás (ens rationis non existens)*, mert ha valóban szabad lenne, nem kellene különbséget tennie a szeretet és a vágy között, és nélkülöznie kellene a jó és a rossz minden fogalmát. Az akarat tud rosszat tenni, de az ember mindig a jót keresi, és ahhoz ragaszkodik.¹⁴⁸ Teste és érzékei miatt azonban csalódik, mert eltérve a legfőbb jótól, a jót rajta kívül, a dolgokban keresi. Amikor Isten felnyitja az ember lelki szemeit, megtalálja benne, amit keres, de ebben az állapotban egy pillanatig sem maradhat meg nélküle. Az embernek szabad Isten szeretetétől átpártolnia a teremtmény szeretetéhez, de a kegyelem nélkül nem képes fölemelkedni a teremtmények szeretetétől Isten szeretetéhez.¹⁴⁹ Fejtegetése végén Rákóczi felszólít a szabad akarat mibenlétének megfontolására, és felteszi a kérdést: vajon nem a gőg okozza-e azt mondani, hogy az ember a korábban tanúsított érdemei alapján üdvözülni, nem pedig a teremtő ingyenes kegyelméből, akiben még hinni sem tud kegyelem nélkül, és még kevésbé tud szeretni.¹⁵⁰

Néhány lappal alább a gondviselésről elmélkedve megkérdezi Istent: ki az, aki engem meg fog szabadítani a hús bilincseitől és a test börtönéből, ha nem a te kegyelmed?¹⁵¹ Testét Augustinus nyomán *romlott tömegnek (massa corrupta et poena)* nevezi, amely bűne büntetését és kárhozatának bélyegét hordozza.¹⁵² A bölcsek igyekeznek mérsékelni, és kellemesen ki mondani ezt az igazságot, s ebből a forrásból erednek a szüntelen viták a segítségéről, a kegyelemről, az eleve elrendelésről és visszautasításról, amelyek révén egyre bonyolódik a kérdés, amit Pál apostol elsőként nevezett

¹⁴⁸ CP 333; Vall., 275.

¹⁴⁹ *vere liberum est ei, ab amore tuo deficere in amorem creaturae, sed non potest absque gratia tua ab amore creaturarum ascendere ad te, nisi traxeris illum.* CP 334–335; Vall., 276.

¹⁵⁰ CP 335; Vall., 277.

¹⁵¹ *Quis porro est, qui me liberabit a vinculis carnis meae et ex carcere corporis hujus, nisi gratia tua.* CP 341; Vall., 282.

¹⁵² *Tu nosti inquam figmentum meum, massam illam corruptam et poenam, peccati characterem, condemnationis suae circumportantem,* CP 343; Vall., 283.

megoldhatatlannak.¹⁵³ Rákóczi utal a különféle iskolákra, amelyek véleménykülönbséget teremtettek az egyházban az ember szerepéről az üdvösség elérésében. Ma már nem elég az egyszerű hit az olyan kérdések eldöntésében, hogy miért üdvözíti Isten Pétert, kárhoztatja Pált; vajon üdvözíteni akar-e minden embert, vagy csupán a kiválasztottakat; vajon ezek korábbi érdemeikért, vagy ingyen kegyelem révén üdvözülnek. Rákóczi hiszi, Isten igazságos és irgalmas, de csak ő tudhatja és akarhatja, vajon inkább irgalmas lesz-e, mint igazságos, vagy inkább igazságos, mint irgalmas. Szerinte ez a kérdés sarkalatos pontja. Az eretnekségek valódi oka az, hogy az emberek tudni és megérteni akarták azokat a rejtélyeket, amelyeket hinni, nem pedig fölfogni kellett.¹⁵⁴ Kárhoztatja a *tudálékosok közé vegyültek sok bölcsset (sapientum sciolis mixtorum numerus)*, az általuk létrehozott különleges beszédmodot, továbbá azt, hogy egyre inkább üldözni fogják a *hozzá nem értő szent és egyszerű jámborságot*, s az idő múlásával az üldözők kezébe kerül az igazi jámborság, a jámbor egyszerűség és az egyszerű szeretet.¹⁵⁵

A befejezéshez közeledve egy *hosszú ideig benne lappangó bűn*, egy bizalmas titok illetéktelen személy előtt történt fölfedése kapcsán kifejti, egy idő után lelkiismeret-furdalása támadt, ezt azonban nem a saját művének, hanem a kegyelemnek tulajdonítja, ugyanúgy, mint a bűn megvallását és előadását elindító folyamatot.¹⁵⁶ A bűn és szabadság viszonyának fejtegetése közben feltett kérdésre – *Honnan van hát szabadságod a nem folytonos bűnözésben, amennyiben nem létezhetsz bűn nélkül?* – így válaszol: *Csupán a kegyelem révén, nem szabadságod által.*¹⁵⁷ Nem azt akarja állítani, folytatja, hogy az ember sem a rosszban, sem a jóban nem cselekszik szabadon, s ezért sem érdemet nem szerezhethet, sem érdemtelenné nem válhat. Kétellyel fogadja annak bizonyítását, mely szerint a kegye-

¹⁵³ CP 343–344; Vall., 283.

¹⁵⁴ CP344–345; Vall., 283–284.

¹⁵⁵ CP 345; Vall., 285.

¹⁵⁶ CP 361; Vall., 297. Köpeczi Béla feltételezi, hogy Rákóczi itt a Jacques Boissimène ezredesnek, V. Fülöp király, illetőleg Alberoni bíboros törökországi küldöttjének felfedett orosz kapcsolatokra utalt. KÖPECZI (1991: 305).

¹⁵⁷ *Unde ergo libertas tua in non semper peccando, cum sine peccato esse nequis? Nisi per gratiam, sed non per libertatem tuam.* CP 362; Vall., 298.

lemnek megvannak a fokozatai, és a bűnnek a mértéke.¹⁵⁸ Nyitva hagyja a kérdést, vajon a jó hajlam, a tisztességes és nagylelkű lélek nem azon előkészítő kegyelmek-e, amelyek helyes használatával elérhetőek a szeretet magasabb fokozatai, vagy pedig *szerencsétlen szabadságunkban* arra használjuk őket, hogy a teremtmények és önmagunk felé fordítsanak. Hangsúlyozza, Jézus kegyelme által létezik, és Jézusban van a kegyelem forrása és eredete.¹⁵⁹

A III. könyv befejezésében Rákóczi sorra veszi a művével kapcsolatban lehetséges bírálatokat, és apologetikus céllal összegzi nézeteit. A lehetséges ellenvetések szerinte a következők: 1) a szentatyáknál nem található dolgok előadása; 2) az egyház pásztoraival és tanítóival szembeni kritika; 3) a tolerancia az eltérő felekezetekkel szemben; 4) a kegyelemről előadottak.¹⁶⁰ Az utolsó kérdésről előljáróban megjegyzi, e tárgyat ma többen vitatják,¹⁶¹ s a rosszakaratú olvasók itt nyomós okokat találhatnak a szemrehányásra. Az Úr azonban ismeri az ő szívét, amely elveti Jansen kárhoztatott tételeit. Rákóczi állítja, nem tagadja az ember szabadságát a jó vagy a rossz cselekvésében. Azt sem tagadja, hogy az ember együttműködhet Istennel a jó érdekében, de azt sem, hogy nem állhat ellen a belső kegyelemnek. Kijelenti, az eleve elrendelés és a kegyelem kérdésében Augustinus és Aquinói Tamás véleményét követi, s távol legyen tőle a szabadság és az együttműködés tagadása.¹⁶²

¹⁵⁸ *peccabis enim contra charitatem, cum meam super haec opinionum antecedentia et subsequencia abunde demonstrant, sed valeant ad demonstrandum: habere gratias suos gradus et peccatum mensuram, in quibus cum quis perseverat, ita per charitatis aut cupiditatis trahitur pondera, ut quamvis resistere posset, non tamen nunquam resistat*, CP 362; Vall., 298. Az idézett szövegrészt tartalmazó kéziratoldal (fol. 637) javításainak vizsgálata alapján Takács László megállapította, hogy a *pondera* és *quamvis resistere posset, non tamen* szavak utólagos betoldások, amelyek módosították az eredeti szöveg („trahitur, ut nunquam resistat”) értelmét: az ember ellenállásra való képességének tagadását az ellenállás lehetőségének állításával egészítette ki Rákóczi, föltehetően a szabad akarat problémája miatt. DÉNESI-KISS-TAKÁCS (2020: 99).

¹⁵⁹ *aut illas a fine omnium creatorum deflectens ad creaturas et ad nosmet ipsos infeliciter liberi convertimus.; per gratiam tuam, Jesu mi, sum, quidquid: esse dici potest in me; hic porro fons et scaturigo gratiarum est*. CP 362–363; Vall., 298–299.

¹⁶⁰ CP 377–378; Vall., 310–311.

¹⁶¹ *in quibus procul dubio tanquam in materia hodie plurimum agitata*, CP, 379; Vall., 311.

¹⁶² *Sed Sancti Augustini et Thomae de praedestinazione et gratia secutus sententiam, libertatem et cooperationem negare absit a me*, CP 379; Vall., 312.

Számba véve és mérlegelve mindazt, ami a szabad akarat ellen szóló érveket támogatja, Rákóczi szerint ezek szintén azt (ti. a szabad akarat létét) igazolják, annak ellenére, hogy az ortodox elképzelés szerint az ember bűnbe esett természetének állapotában mindig a rosszra tör. Véleménye szerint az ember természeténél fogva a jóra törekszik, és bár tud választani a jó és a rossz között, a rosszat nem úgy választja, mint rosszat, hanem mintha jó volna.¹⁶³ A rossz valóságos mivoltáról csupán a kegyelem révén tud meggyőződni. A hathatós kegyelem által meggyőzve soha nem áll ellen a jónak, s azt mindig előnyben részesíti a fölismert látszatjával szemben. A szabadság lényegét Rákóczi a jó és a rossz közötti választásban látja. A hatékony kegyelmek nem kényszerítenek, hanem csábítanak a jóra,¹⁶⁴ és soha nem lehet nekik ellenállni. Az ember mindebben közreműködik, mivel boldogan és szabadon követi a kegyelem útmutatását. Végül kijelenti, a hatékony kegyelem működésének és az ember közreműködésének ez a magyarázata talán még nem ismert általánosan; fejtegetései alapjául Augustinus *Confessionese* X. könyvének 23. fejezetére hivatkozik.¹⁶⁵ A megjelölt helyen Augustinus az igazság és hamisság felismerésének kérdésével, az igazság akarásával, szeretetével és gyűlöletével foglalkozik, a kegyelem kérdését közvetlenül nem érinti; a kegyelemtan nem vezethető le belőle.

Összegezve a III. könyv megjegyzéseit, a kegyelem Rákóczi szerint Jézus halála révén vált elérhetővé az ember számára, ő annak forrása és eredete. A kegyelem mintegy *tereli* az ember szabad akaratát Isten felé, s fontos szerepe van a bűnök felismerésében és az ember üdvözülésében. A kegyelem ingyenes adomány, mely feltétele a hitnek és a szeretetnek. Szabadsága révén az ember ellenállhat neki, de együtt is működhet vele. Az ún. hatékony kegyelemnek nem lehet ellenállni. A kegyelem fokozatainak és az ún. előkészítő kegyelem mibenlétének kérdéseit Rákóczi nyitva hagyja.

Mindez mutatja, sem Jansen tételeinek elvetése, sem az ortodox elképzelések emlegetése nem jelenti feltétlenül a hivatalos egyházi felfogással mindenben megegyező nézetek képviselését. Rákóczi felfogása az

¹⁶³ *insitum enim esse humanae naturae, ut in bonum naturaliter tendat, et quamvis inter bonum et malum eligere possit, nunquam malum qua malum eliget sed bonum.* CP 379; Vall., 312.

¹⁶⁴ *Gratias efficaces non cogere, sed allicere ad bonum,* CP 380; Vall., 312.

¹⁶⁵ CP 378–380; Vall., 311–312.

időben előrehaladva egyre differenciáltabb, s egyre óvatosabb nézetei kifejtésében. A művelt laikustól elvárhatónál jóval magasabb szinten ismeri, és kritikusan értékeli kora teológiai nézeteit a kegyelemről, a skolasztikus érvelést ütközteti a janzenista felfogással, s megkísérli összeegyeztetni a kettőt. Nem tartja magát felekezeti szempontokhoz, s az érvelésben gyakran saját tapasztalatára hivatkozik.

Retorika

A kegyelem retorikájának elsődleges szerepe a *Confessióban* az, hogy kiemelje az ellentétet az ember bűnössége, illetőleg Isten jósága és irgalmasága között. A kegyelem bemutatásában Rákóczi részben ugyanazokat a retorikai alakzatokat használja, mint a bűn esetében.¹⁶⁶ Kedvelt eljárása, hogy a kegyelemről szóló fejtegetésekhez narratív előkészítés vagy magyarázat kapcsolódik, míg az elbeszélő részekbe spirituális, teológiai megjegyzéseket illeszt. A kegyelem fogalmával alkotott fordulatokat gyakran hozzátoldás, közbeékelés vagy közbevetés formájában alkalmazza.

Rendkívül változatos a kegyelem metaforizációja birtokos jelzős kifejtések formájában. Ilyenek például a kegyelem műve vagy emlékezetes műve,¹⁶⁷ útmutatása,¹⁶⁸ segítsége,¹⁶⁹ jele,¹⁷⁰ ereje,¹⁷¹ kapuja,¹⁷² gyümölcse,¹⁷³ sugara,¹⁷⁴ fényének hirtelen fölragyogása,¹⁷⁵ nyila,¹⁷⁶ és kincsei.¹⁷⁷ Rákóczi többször bibliai eredetű metaforákat amplifikál: *kegyelmed kincseit túlságosan törékeny agyagedényben hordozom*.¹⁷⁸ Az érzékletes kifeje-

¹⁶⁶ TÜSKÉS (2019: 424–429).

¹⁶⁷ CP 69, 253, 361; Vall., 62, 207, 297.

¹⁶⁸ CP 380; Vall., 312.

¹⁶⁹ CP 317; Vall., 262.

¹⁷⁰ CP 317; Vall., 263.

¹⁷¹ CP 304; Vall., 252.

¹⁷² CP 61; Vall., 56.

¹⁷³ CP 44; Vall., 42.

¹⁷⁴ CP 235; Vall., 193.

¹⁷⁵ CP 236; Vall., 194.

¹⁷⁶ CP 252; Vall., 207.

¹⁷⁷ CP 298; Vall., 247.

¹⁷⁸ *et thesaurum gratiarum tuarum in vasi luteo nimisquam fragili circumportem*, CP 4; Vall., 9.

zést szolgálja a megszemélyesítés: a kegyelem például tanít, megvilágosít, megerősít és megvigasztal.¹⁷⁹

A kegyelemmel összefüggő retorikai kérdések egyaránt gyakoriak az életrajzi és a meditatív részekben: *De honnan származik képessége [az embernek a dolgok] helyes használatára, ha nem kegyelmedtől [...]?*¹⁸⁰ *De mindezek ellenére megmarad az a kérdés: ha győzedelmeskedtél ellenségeid fölött, [...] miért kárhozik el még most is oly sok ember a kegyelem törvényén kívül kerülve, pedig megparancsoltad, hogy kegyelmet hirdessenek minden teremtményednek?*¹⁸¹ *De hogyan tudtam volna ellenállni a sarkalló indulatnak a te kegyelmed nélkül [...]?*¹⁸² *Ki az továbbá, aki engem meg fog szabadítani a hús bilincseitől és e test börtönéből, ha nem a te kegyelmed?*¹⁸³ A kérdések egy része színlelt bizonytalanság miatti cselekvésre vonatkozó, megjátszott tanácskérés, azaz *communicatio*: *Mit mondjak neked, ó életem egyetlen boldogsága, szentségeid fölvetelének gyümölcséről és kegyelmed hasznáról?*¹⁸⁴ [...] *vajon ebben az esztendőben jobbá váltam-e kegyelmedből, mint amilyen voltam az előző évben.*¹⁸⁵ A *communicatio* Rákóczi egyik kedvelt alakzata, amelyet már a szabadságharc idején készült beszédeiben és írásaiban is többször használt.

Az érzelmi hatást fokozza a számos exklamáció: *S minthogy kevesen keresik kegyelmedet, jaj, milyen kevesen nyerik is el!*¹⁸⁶ Fontos szövegszervező elv a változatos formájú ellentét: *Ó, valóban édes feladat ez [ti. Isten szeretete] azok számára, akiket segít kegyelmed. De nehéz megérteniük azoknak, akik nem ismerik szavadat, melyek ismeretébe még engem sem oly régen veze-*

¹⁷⁹ CP 18, 245, 375; Vall., 22, 201, 308.

¹⁸⁰ *Sed unde tribuitur hic usus requisitus nisi per gratiam tuam, quae quia donum misericordiae tuae est?* CP 160; Vall., 132.

¹⁸¹ *sed adhuc supermanet questio, cur non obstantibus his, siquidem de inimicis tuis triumphasti, [...] adhuc tamen tot homines damnantur sub lege gratiae, quam omni creaturae praedicare jussisti?* CP 199; Vall., 164.

¹⁸² *sed numquid poteram resistere impellenti motui absque gratia tua,* CP 234; Vall., 192.

¹⁸³ Ld. 151. jegyzet.

¹⁸⁴ *Quid dicam tibi, [...] de fructu susceptorum sacramentorum et usu gratiae tuae?* CP 37; Vall., 37.

¹⁸⁵ *tibi tamen solum notum est, num hoc anno melior evaserim per gratiam tuam, quam fuerim antecedente,* CP 374; Vall., 307.

¹⁸⁶ *hinc majoribus gratiis tuis indigent ad bene utendum iis mediis, quae illis tua concessit misericordia, quas quia pauciores petunt, heu quam pauci consequuntur,* CP 191; Vall., 157.

tett be a te kegyelmed.¹⁸⁷ Tehát nem a test cselekedetében áll a te kegyelmed, hanem a lélek szándékában, ami hiányzott belőlük [a bölcsekből] [...].¹⁸⁸ [...] valóban szabad neki a te szeretetedtől átpártolni a teremtmény szeretetéhez, de nem képes a te kegyelmed nélkül a teremtmények szeretetétől a tiédhez fölemelkedni [...].¹⁸⁹

Az indoklás formájú magyarázat gyakran a propozíciót követő fikatív kérdés-felelet formában fogalmazódik meg: *Hol van hát szabadságod a nem folytonos bűnözésben, ha nem létezhetsz bűn nélkül? Csupán a kegyelem révén, nem szabadságod által.*¹⁹⁰ A meditatív részekben többször alkalmazza Rákóczi a felszólítással összekapcsolt aposztrófé alakzatát, amikor Istenhez beszél, majd hirtelen az olvasóhoz fordul: *Gondolkodj ezen, ó, ember, és fontold meg: mi a te szabad akaratom, amivel dicsekszel, és felelj nekem: vajon nem gőgöd okozza-e, hogy azt mondom: te a korábban tanúsított érdemeid alapján üdvözülsz, nem pedig a teremtő ingyenes kegyelméből, akiben még hit által hinni sem tudsz kegyelem nélkül, s még kevésbé tudsz szeretni.*¹⁹¹

A nyomatékosítás kedvelt eszköze a szóismétlés: [...] az ünnepek kegyelmed segítségével és kegyelmed jegyében lezajlottak [...].¹⁹² Ugyanez a célt szolgálja a variációs ismétlés és a permutáció: *a törvény kegyelme, a kegyelem törvénye.*¹⁹³ A kegyelem változatos epithetonjait már idéztem.

Az érvelés meggyőző erejét három részre tagolt következtetés növeli a következő példában: *Ezekből nyilvánvalóan kitetszik, hogy: először: a hatékony kegyelmek nem kényszerítenek, hanem csábítanak a jóra; másodszer: soha-*

¹⁸⁷ *Nec aliud pro tam immensis beneficiis desideras, quam ut amam te, o vere suave mandatum, iis quos adjuvat gratia tua; sed difficile intellectu illis, qui non noscunt vocem tuam, in cuius notitiam me quoque non tam pridem perduxit gratia tua.* CP 16; Vall., 20.

¹⁸⁸ *non consistit igitur in actu corporis gratia tua, sed in intentione spiritus, quae ipsis defuit,* CP 193; Vall., 159.

¹⁸⁹ *vere liberum est ei, ab amore tuo deficere in amorem creaturae, sed non potest absque gratia tua ab amore creaturarum ascendere ad te,* CP 335; Vall. 276.

¹⁹⁰ *Unde ergo libertas tua in non semper peccando, cum sine peccato esse nequis? Nisi per gratiam, sed non per libertatem tuam.* CP 362; Vall., 298.

¹⁹¹ *Considera haec homo et perpende, quid sit liberum illud arbitrium tuum, quo gloriaris, et responde mihi, num non superbiae tuae sit dicere: te salvari ex praevisis meritis et non ex gratia gratuita creatoris, quem sine gratia nec credere per fidem, multo minus amare potes,* CP 335; Vall., 277.

¹⁹² *festis proinde per gratiam tuam Domine in gratia tua peractis,* CP 241; Vall., 198.

¹⁹³ CP 84, 199; Vall., 75, 164.

sem lehet nekik ellenállni [...]. Továbbá mindebben közreműködik az ember is, hiszen meggyőződését, vagyis a kegyelem útmutatását [...] valóban szabadon követi.¹⁹⁴ Kedvelt eszköze Rákóczinak a dubitáció, kérdő vagy kijelentő formában: *De ó, végtelen jóság, vajon nem könnyörültél volna-e akkor is rajtam, [...] s talán kegyelmed révén arra bírtál volna rá, hogy az élet helyett a halált [...] válasszam [...]?*¹⁹⁵ [...] *de kegyelmezz nekem, mert nem tudom, mit beszélek, Uram! Bennem te védtél meg engem, és kegyelmeddel erősítetted az én gyöngeségemet, és így készítettél, hogy megmaradjak hitemben.*¹⁹⁶

Bár az ironia alakzata nem jellemző a műre, az egyik szöveghelynél fölvetődik ennek lehetősége. Nővére házasságának kapcsán, amelyet a pápaválasztáson Rómában időző Kollonich Lipót bíboros tudta és hozzájárulása nélkül kötöttek, Rákóczi Istenhez fordulva megjegyzi: *Te lát-tad Uram, és kétségtelenül tetszésedre volt kegyelmed gyakorlása közben, hogy a nevezett bíboros mily méltatlanul bánt szolgálóddal, az én anyámmal, akinek keresztény alázathoz illő türelme volt.*¹⁹⁷ Míg anyjáról, aki nyilván közre-működött a házasság létrejöttében, Rákóczi mindvégig szeretettel ír, Kollonichot egyértelműen negatív alakként ábrázolja. Az idézett mondatban nem eldönthető, hogy a *kétségtelenül tetszésedre volt kegyelmed gyakorlása közben* fordulat az egyházi nyelvhasználat egyszerű átvétele-e vagy az anyjával kapcsolatos bíborosi bánásmód ironikus bírálását szolgálja.

A példák jelzik, a kegyelem retorikája a *Confessio* egyik fő szöveg-szervező tényezője, de némileg kevésbé változatos a bűn retorikájánál. Rákóczi ismételten szembeállítja egymással a kegyelem motívumát a bűn/saját bűnösség/bűnbánat gondolatával, ami folyamatos feszültséget eredményez. A retorikai alakzatok révén egyrészt kiemeli az általa meg-

¹⁹⁴ *E his manifeste apparet 1mo Gratias efficaces non cogere, sed allicere ad bonum; 2do Nunquam resisti illis [...]. In his porro homo quoque cooperatur; persuasionem enim seu ductum gratiae laetanter [...] vere libere sequitur.* CP 380; Vall., 312.

¹⁹⁵ *Sed o infinita bonitas, nonne et tunc misertus fuisses mei, [...] fors per gratiam tuam mortem [...] me vitae praeferre fecisses [...]?* CP 12; Vall., 16.

¹⁹⁶ *sed parce mihi, nescio enim quid dico, Domine! Tu in me defendebas me, et fulciebas gratia tua debilitatem meam, et sic in fide perseverare fecisti,* CP 9; Vall., 14.

¹⁹⁷ *Vidisti Domine, et procul dubio complacuit tibi in opere gratiae tuae, quam indigne famula tua, mater mea, tractata fuit a praenominato Cardinale; patientia enim ejus fuit Christiana cervice.* CP 27; Vall., 28.

tapasztalt kegyelem nagyságát és rendkívüliségét. Ezzel közvetve a saját kiválasztottságát hangsúlyozza, és hivatásának beteljesítését igazolja. Az alakzatok másik fontos feladata, hogy fokozzák a mű fiktív dialogikus karakterét, növeljék az érvelés hatékonyságát, egyben támadhatatlanná tegyék azt. Rákóczi célja az is, hogy bevonja az olvasót a gondolkodásba a kegyelemről, s megpróbálja meggyőzni álláspontjának helyességéről. Az alakzatok további szerepe, hogy elrejtsek és védelmezzék Rákóczinak az ortodox tanítástól esetleg eltérő álláspontját, s tompítsák a kérdéseket, amelyek az olvasóban támadhatnak a kegyelem itt előadott koncepciójával kapcsolatban.

Retorikai szempontból a kegyelem az évek óta mások kegyének kiszolgáltatott ember kétségbeesésének, bizonytalan várakozásának az egész művön végigvonuló, központi allegóriája. Rákóczi e fogalomba rejtí remény és reménytelenség közti ingadozását, a száműzetés bizonytalanságát és hitét a rá mért sorson való felülemelkedés lehetőségében. Erkölcsi értelemben a kegyelem mint allegória a lélek bűntől való elfordulását mondja el, anagogikus értelemben a hívő ember Istenbe vetett bizalmára, a megváltás reményére utal. Az allegória hatását számos metaforikus kép és további alakzat erősíti.

Referenciális keretek

A kép, amelyet teológiai ismereteiről rajzol Rákóczi a *Confessióban*, el-
lentmondásos. Tudatlanságát többször hangsúlyozza, ami ellentétben áll olvasmányainak, köztük Augustinus *Confessiones*ének ismételt említésével és a határozottsággal, amellyel kifejti nézeteit. Jansen *kárhoztatott tételeinek* megnevezése a kegyelem összefüggésében a mű végén minden bizonnyal önvédelmi célt szolgált,¹⁹⁸ s más forrásból tudjuk, hogy Grosbois-ban Rákóczi Jansen neves moralista követője, Pierre Nicole műveit olvasta.¹⁹⁹ A rodostói könyvtárban nagy számban voltak janze-

¹⁹⁸ *cor meum, quod condemnatas Jansenii propositiones detestatur*, CP 379; Vall., 312.

¹⁹⁹ *Pendant le dîner il [Monsieur de Fleury, évêque de Frejus] temoigna au pere Majeur [de Grosbois] sa surprise sur ce que le prince Ragotzi parloit si bien françois. Monseigneur, repartit le pere Majeur, c'est qu'il a bien lu Mr. Nicole. Y entend-il finesse, reprit l'évêque. Oui, Monseigneur car il est bien janseniste. Mr. de Frejus se mit a sourire et n'en dit pas davantage. A Notes sur la vie du Prince Ragotzi c., Rákóczi halála után Grosbois-ban készült feljegyzés teljes szövegét idézi ZOLNAI (1927: 269–271).*

nista és janzenista hatást mutató művek, amelyek közül néhányat Mikes Kelemen magyarrá fordított. A ma csupán cím szerint ismert elmélkedéseiről készült két bírálatról, melyek Rákóczi több állítását az eretnekség gyanújával illették, elítélően nyilatkozott a *Confessióban*.²⁰⁰ Ha pontosabban szeretnénk kijelölni Rákóczi kegyelem-konceptiójának helyét a kor teológiai nézetei között, elsősorban e szerzőket és forrásokat érdemes megvizsgálnunk.

Augustinus kegyelemtanával, annak eszmetörténeti jelentőségével igen terjedelmes szakirodalom foglalkozik.²⁰¹ Az újabb kutatások megegyeznek abban, hogy *De diversis questionibus ad Simplicianum* c., 397 körül keletkezett munkájában Augustinus szakított a kegyelemmel kapcsolatos korábbi elképzelésével, az egyházi hagyománnyal és a késő antik gondolkodás fontos elemeivel.²⁰² Az I. könyv második kérdésére adott válaszban a Rómaiakhoz írt levél IX. fejezetét (9–29), azon belül Ézsau és Jákob Pál apostol által felidézett és magyarázott történetét értelmezi, miközben a kegyelemmel kapcsolatos fejtegetéseket összekapcsolja az emberi nem alapvetően bűnös voltáról alkotott új felfogásával. Van olyan nézet, mely szerint e mű nem más, mint az augusztinizmus alapító okirata.²⁰³

Augustinus 386/389-re datált írásaiban a „kegyelem” kifejezés még nem fordul elő. Először a *De vera religione* (391) c. traktátusban tűnik föl, a teremtő általános segítsége, a mindenkinek felkínált üdvösség és a keresztség kegyelme értelemben. Az ilyen értelemben vett kegyelem által támogatott lélek képes felemelkedni a legfőbb jó szemléléséhez. A léleknek ez az önmeghatározása megmarad a 394–396 között keletkezett írásokban is.²⁰⁴ *De libero arbitrio* c., 395-re datált értekezésben Augustinus még úgy vélte, az eredeti bűn Ádám vétkének a büntetése, s nem kapcsolódik az egyén saját elhatározásához, akinek szabad akarata van. A szabad akarat és a kegyelem segítségével meghaladhatóak Ádám bűné-

²⁰⁰ CP 318–319; Vall., 263

²⁰¹ Ld. pl. JAUNCEY (1925); MERLIN (1931); NIEBERGALL (1951); LUBAC (1971); VANNESTE (1975); VANNESTE (1996); PATOUT BURNS (1980); PATOUT BURNS (1985); SCHINDLER (1980); SIMONIS (1983); KARFÍKOVÁ (2012); KENDEFFY (2009).

²⁰² SCHÄFER–FLASCH (2012).

²⁰³ SCHÄFER–FLASCH (2012: 51).

²⁰⁴ *De quantitate animae*, 33, 73–74. Vö. SCHÄFER–FLASCH (2012: 277).

nek következményei. A kegyelem által történő kiválasztás összeegyeztethető az érdemekkel, feltételezi a rejtett érdemeket, s a lélek saját erejéből elkerülheti a bűnt.²⁰⁵

A *De diversis questionibus*ban megfogalmazott felfogás szerint viszont az emberiség Ádám bűnbeesése óta *bűnös massa*, mely rászolgált a kárhozatra; az ember cselekedeteinek önmagában véve nincs meghatározó jelentősége a túlvilági sorsára nézve.²⁰⁶ Isten tetszése szerint dönt. Kegyelmét annak adja, akinek akarja, s azt üdvözíti, akit akar. A kiválasztottak kevesen vannak, az áteredő bűn állapotában lévő többség kárhozatra méltó. Az isteni kegyelem és az emberi törekvés között nincs kölcsönhatás, a kezdeményezés kizárólag Istennél van. Aki részesül a kegyelemben, képessé válik arra, hogy azt akarja, amit Isten akar; a hatékony kegyelem ellenállhatatlanul Isten akaratának követésére indítja.²⁰⁷ Nem minden megkeresztelt kapja meg a kegyelmet; a kegyelemnek fokozatai vannak, melyek közül a keresztség csupán a legalsó. A kegyelemben részesítés egy folyamat, amely egyénenként különböző módon megy végbe. Az embernek mindig úgy kell cselekednie, mintha részesült volna a kegyelemben, mivel nem tudható, hogy a kiválasztottakhoz tartozik-e. A kiválasztás szempontjai az ember számára ismeretlenek. A kegyelem felé fordulás nem áll az ember hatalmában, s az egyház szentségei sem biztosítják automatikusan a kegyelem gyümölcsöző befogadását.²⁰⁸ Műve egyik későbbi értelmezésében Augustinus úgy fogalmazott, a Rómaiakhoz írt levél magyarázatok a szabad akarat és a kegyelem konfliktusában a kegyelem győzött.²⁰⁹

Augustinus kegyelemtanának és eredendő bűn-konceptiójának számos különféle olvasata jött létre az évszázadok során, s megítélésében ma sincs egységes álláspont. Van olyan felfogás, mely szerint a 397-ben kifejtett elképzelés az idézett újszövetségi szöveghely pontatlan olvasatán és

²⁰⁵ GREEN–THIMME (1962). *una quaedam massa peccati supplicium debens diuinae summaeque iustitiae, quod siue exigatur siue donetur, nulla est iniquitas. De libero arbitrio*, III 20, 56. Vö. SCHÄFER–FLASCH (2012: 84).

²⁰⁶ *De diversis questionibus*, I 2,16. Vö. PUSKÁS (2016: 77–92).

²⁰⁷ SCHÄFER–FLASCH (2012: 311).

²⁰⁸ SCHÄFER–FLASCH (2012: 87).

²⁰⁹ *In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit dei gratia. Augustinus, Retractationes*, II 1. Vö. SCHÄFER–FLASCH (2012: 49).

egy attól idegen fogalmi keret alkalmazásán alapul; Augustinus az adott szövegtől részben eltávolodva, antropomorf elemek felhasználásával fejtette ki véleményét. Isten ellenállhatatlan kegyelmére hivatkozva lényegében kiüresítette a szabad akarat fogalmát; ezáltal lehetővé vált egyformán dicsérni Istent az emberi cselekedetek jósága és rosszasága miatt.²¹⁰ Isten dicsőítése saját bűnei miatt Rákóczinak is kedvelt eljárása. Augustinus 397 körül megfogalmazott kegyelemtana összességében ellentmondásos, gondolatilag nem egységes elméleti konstrukció, amelyet később, elsősorban az antipelagiánus vitairatokban,²¹¹ tovább alakított és pontosított, de fő tételein nem változtatott.²¹²

A *Confessiones*ben, amely a *De diversis questionibus* utáni években keletkezett, Augustinus viszonylag ritkán és mértékkel használja a kegyelem fogalmát. Többnyire csupán áttételesen vagy még úgy sem hozza kapcsolatba a szabad akarat és az eleve elrendelés gondolatával. Elsősorban közvetve, a saját életén keresztül mutatja be a kegyelem működését, részben elővételezve ezzel Rákóczi eljárását. Egy ezzel összefüggő, további közös vonás a két műben az egyéni életút és a történelem visszatekintő értelmezése a *providentia Dei* koncepciója alapján. Az új kegyelemtan meghatározza a *Confessiones* több aspektusát, beleértve az önéletrajzi, exegetikai és kultúrkritikai fejtegetéseket. Az I. könyv elején például Augustinus megszólítja Istent, és biztosítja arról, Isten az, aki az embert az Ő dicséretére indítja.²¹³ Másutt így ír: *Add, amit parancsolsz, és parancsold, amit akarsz.*²¹⁴ A páli levelek korábbi olvasásának felidézése kapcsán megemlíti: itt a kegyelem ajánlásával megírtan találta a platonista könyvekben valaha olvasott igazságokat, majd felteszi a kérdést, ki szabadítja meg a bűnös embert a halálból, ha nem a kegyelem, Jézus Krisztus által.²¹⁵

²¹⁰ *Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis deum laudant. Retractationes*, 6,1 II.

²¹¹ KUNZELMANN–ZUMKELLER (1955–1987); HAMVAS (2015); HAMVAS (2015).

²¹² SCHÄFER–FLASCH (2012: 261–264; 270–276; 315).

²¹³ Augustinus, *Confessiones*, II,1.

²¹⁴ *Da quod iubet et iube quod vis.* Augustinus, *Confessiones*, X XXIX,40. Vö. FLASCH (2012: 10–12).

²¹⁵ Augustinus, *Confessiones*, VII XXI,27.

A X. könyvben, melynek terjedelme mintegy kétszerese az összes többi könyvének, a kíméletlen önábrázolás révén Augustinus fokozatosan lebontja az ember mint erkölcsi személyiség antik ideálját, hangsúlyozza befejezetlen és töredékes mivoltát, s a vágyat (*cupiditas*) az ősbűn látható következményeként értelmezi. A könyv VI. fejezetében a kegyelem és irgalom sajátos kölcsönhatását tematizálja: Isten több irgalommal van az olyan iránt, akinek majd megkegyelmez, és bővebben kegyelmez annak, akinek már irgalmazott. Idézi a Rómaiakhoz írt levél 9. fejezetének sokszor hivatkozott mondatát: *Azon könyörülök, akin akarok, és kegyelmes vagyok az iránt, aki iránt nekem tetszik.*²¹⁶ A XI. könyv nagyszabású idő-konceptiója ugyancsak feltételezi a kegyelemtan 397 körül kidolgozott változatát.²¹⁷ A kegyelem-konceptiót is érinti a megfigyelés, amely szerint Augustinus a *Confessiones*ben a hit és a teológiai tudás megkülönböztetése, továbbá az előbbinek az utóbbival szembeni elsőbbsége mellett foglal állást, mintát kínálva ezzel – többek között – Rákóczinak.

Kicsi a valószínűsége annak, hogy Cornelius Jansen 1640-ben Leuvenben posztumusz megjelent három kötetes *Augustinus*át Rákóczi eredetiben olvasta volna, az itt kifejtett elképzelések lényegét, az általuk elindított teológiai, egyházi és hatalmi küzdelmek és vallási-spirituális mozgalom fő vonulatait azonban bizonyosan ismerte. Az *Augustinus* közvetlen előzménye a Tridenti zsinat befejezését követően kibontakozott kegyelem-vita volt, amely a kegyelem működésének módja és az akaratszabadsághoz fűződő viszonya körül forgott, elsősorban a tomista-báñeziánus és a molinista-jezsuita felfogás képviselői között.²¹⁸ A vita kibontakozásában jelentős szerepet játszottak a leuveni egyetem eltérő irányzatokat képviselő teológusai. A tomista-báñeziánus elmélet összegezte, és részletesen kidolgozta az aktuális hatékony kegyelem és a szabad akarat együttműködéséről alkotott tomista elképzelést. A *gratia efficax* Augustinus utáni terminusával az elmélet követői a kegyelem akaratot befolyásoló hatását hangsúlyozták. Az ezzel szembenálló molinista-jezsuita koncepció lényege az emberi akarat szabadságának növelése, az

²¹⁶ *Altius autem tu miserabis, cui misertus eris, et misericordiam praestabis, cui misericors fueris*, Augustinus, *Confessiones*, X VI,8, vö. Róm 9,15.

²¹⁷ SCHÄFER-FLASCH (2012: 310).

²¹⁸ PUSKÁS (2016: 135–136).

isteni együttműködés és a hatékony kegyelem szerepének csökkentése, valamint az akaratszabadság és a kegyelem együttműködésének (*concordia*) új felfogása volt. Eszerint Isten előre látja az ember érdemeit; kegyelmét mindenkinek felkínálja, s az elégséges (*gratia sufficiens*) a kárhozát elkerüléséhez és az evangéliumi élethez, mert együttműködik az akarattal a jó érdekében. Az ember szabadon elfogadhatja vagy elvetetheti. Az elégséges kegyelem molinista teológiája csak nehezen volt összeegyeztethető több bibliai szöveghellyel, megkérdőjelezte az isteni mindenhatóság tételét, s nehezen elfogadhatónak látszott a nyugati kereszténység egy része számára. A vita a kegyelem számos új meghatározását és típusát, a kérdés különböző részleteit tárgyaló traktátusok tömegét és pápai bullák sorát eredményezte, anélkül, hogy a kérdést hivatalosan lezárták volna.

Az *Augustinus* középpontjában a kegyelemmel, az eredendő bűnnel és a predestinációval kapcsolatos elképzelések bemutatása áll, különös tekintettel Pelagius és a marseille-i semi-pelagiánusok eretneknek nyilvánított tanítására (I. kötet), Augustinus saját elméletére (II. kötet) és a Krisztussal megjelent kegyelem üdvözítő szerepével kapcsolatos elképzelésekre (III. kötet). Jansen lényegében figyelmen kívül hagyta Augustinus 397 előtti írásait, s az antipelagiánus műveket, köztük a *De correptione et gratia* címűt vette alapul Augustinus gondolkodásának bemutatásában, miközben forrásait a legszigorúbb értelemben magyarázta.²¹⁹ A mű határozott, polemikus és helyenként harcias állásfoglalás a jezsuiták többsége által képviselt molinista kegyelem-felfogással szemben, Augustinus 396 utáni írásainak szellemében.²²⁰

A II. kötet világosan mutatja Jansen rokonszenvét Augustinus iránt, akinek kegyelemtana szerinte világos, míg a többi teológusé túlságosan körülményes. Jansen itt exponálja először a kegyelem tipológiáját, s megkülönbözteti az angyalokra és az emberekre irányuló, a bűnbeesés előtti és utáni, az elégséges és hatékony, a munkálkodó és együttműködő, a megelőző és utólagos, a serkentő és segítő kegyelem fogalmát. A bűnbeesés előtt az ember szabadon élhetett a rendelkezésére álló kegyelemmel, ami abban a mértékben segítette (*adjutorium gratiae*), ami-

²¹⁹ SELLIER (2000: 56–64).

²²⁰ LAPORTE (1923); SOKOLOVSKI (2009); HONIGSHEIM (1957–1965); O'BRIEN (1987).

lyen mértékben kérte, s amelynek segítségével maga szerezte meg üdvösségét. A bűnbeesés után az egész emberi nem bűntől fertőzött lett, s a bűnös természet a konkupiszcencia révén apáról fiúra öröklődik. Az ember sem tettei, sem akarata révén nem üdvözülhet, hanem kizárólag a kegyelem révén, amit azonban az isteni előrelátás a jó keresztényektől is megtagadhat.

A III. kötet központi tétele, hogy az embert egyedül a Krisztusban megjelent kegyelem üdvözíti, amely önmagában hatékony (*gratia efficax*), s nem az emberi akarat együttműködése által. Ez Isten ajándéka, egy sajátos *mennyei gyógyszer* (*gratia sanitatis, & medicinalis*), amely meggyógyítja a bűnös emberiséget. A gyógyulás lényege a bűn hatalmának megtörése és az akarat felszabadítása a konkupiszcencia alól. A kegyelem akkor hatékony, ha erősebb a konkupiszcenciánál. Ezzel összefüggésben a III. kötet II. könyvének 31. és 32. fejezetében Jansen kifejezetten hivatkozik a *De diversis questionibus ad Simplicianum* I 2-re, s jelzi, ott megtalálható a válasz a felvetett nehézségekre. Az elégséges kegyelem (*gratia sufficiens*) fogalma Jansen szerint felesleges. A hatékony kegyelmet Isten annak adja, akinek akarja, s ezért nem lehet igazságtalansággal vádolni. A semi-pelagiánusok és a molinisták állítását, amely szerint a szabad akarat élhet a kegyelemmel, és vissza is utasíthatja azt, Jansen elveti, és eretnekségnek tartja. A belső kegyelem ellenállhatatlan; Isten akaratának feltétlenül célba kell érnie a kiválasztottak üdvözítésével.

Az *Augustinus* mai megítélése nem egységes. Van olyan felfogás, amely szerint Jansen munkája lényegében híven közvetíti Augustinus tanítását a bűn, a kegyelem és az eleve elrendelés kérdéseiben.²²¹ A saját korában azonban sokan másként vélekedtek, s azt állították, hogy Jansen tévesen értelmezte Augustinus kegyelemtanát. Nicolas Cornet, a Sorbonne szindikusa 1649-ben kivonatolt hét állítást az *Augustinus*ból, s a teológiai kar cenzúrája elé terjesztette. Az egyetem által kiküldött bizottság nem döntött, a francia püspökök egy csoportja azonban kiemelte a kegyelemmel kapcsolatos öt tételt a hét közül, s kérte X. Ince pápát azok vizsgálatára. A tételek, melyeket az eredeti kontextus részleges figyelmen kívül hagyásával fogalmaztak meg, lényegében kifejezik Jansen álláspontját. A pápa által összehívott kongregáció véleménye kez-

²²¹ SELLIER (2000: 16–20).

detben megoszlott. A vizsgálat közben Jansen követői is kifejtették nézeteiket, majd négy év elteltével X. Ince kiadta az öt propozíciót elítélő, „Cum occasione” kezdetű konstitúciót.²²² A *Confessio* kegyelemmel kapcsolatos felfogását összegző részben Rákóczi a *condemnatus Jansenii propositiones* kifejezéssel utal az öt tétel pápai elítélésére.

X. Ince bullájával kezdetét vette egy több évtizedig elhúzódó, politikai vonatkozásoktól sem mentes teológiai vita, amelyet itt nem szükséges nyomon követni. A vita tetőpontját XI. Kelemen pápa 1713-ban, Rákóczi franciaországi tartózkodása idején kiadott „Unigenitus” bullája alkotta, a janzenista Pasquier Quesnel *Réflexions morales sur les Évangiles* (1672) c. műve 101 tételének, köztük a kegyelem és a megváltás kérdéseit érintő több megállapítás elítélésével.²²³ Az *Augustinus* nyomán kialakult egy terjedelmes janzenista erkölcssteológiai, didaktikus kegyességi irodalom, amelynek néhány darabja megfordult Rákóczi kezében, megvolt a rodostói könyvtárban; néhányat közülük Mikes magyarra fordított.

Ennek az erkölcssteológiai irodalomnak egyik többször kiadott és kibővített, nagy hatású darabja Pierre Nicole *Essais de morale* (Paris, 1671–1678) c., négykötetes gyűjteménye. A munka folytatása (*Continuation des Essais de morale*) 1687 és 1700 között, rendezett kiadása 1714/1715-ben, Rákóczi franciaországi tartózkodása idején látott napvilágot Párizsban.²²⁴ Ismeretes, hogy Nicole jelentős szerepet játszott a port-royali logika²²⁵ és Pascal *Lettres à un provincial* (1656) c. művének keletkezésében,²²⁶ amit latinra fordított (*Litterae provinciales*, Köln, 1657), s jegyzetekkel és kiegészítésekkel látott el. A levelek közül három (2., 17., 18.) kifejezetten a kegyelemtan kérdéseit taglalja, miközben a janzenisták

²²² CZAKÓ (1943: 79–91); PUSKÁS (2016: 140–142).

²²³ TANS (2007). A Jansen és követői elleni támadásban, valamint az *Augustinus* elítélésében szerepet játszott Jansen *Mars gallicus* (1635) c. politikai röpirata, amely élesen bírálta a harmincéves háborúban folytatott spanyol- és Habsburg-ellenes francia külpolitikát. VANHOORNE (2010). A *Mars gallicus* megtalálható volt a sárospataki Rákóczi-könyvtár 1701-es jegyzékén. KÖPECZI (1982: 225).

²²⁴ Vö. THIROUIN (2016); NICOLE (1996).

²²⁵ DESCOTES (2011).

²²⁶ LUPIN (1966).

mellett érvel.²²⁷ Élete vége felé Nicole némileg eltávolodott Port-Royaltól, közeledett a tomizmushoz, s *Traité de la grâce générale* (h. n., 1715) c., kétkötetes posztumusz munkájában a minden ember számára elégséges, általános kegyelem és Isten mindenkire kiterjedő üdvözítő szándéka mellett foglalt állást. Azon szerzők közé tartozik, akik – köztük például Qesnel – a legtöbb művel voltak képviselve Rákóczi rodostói könyvtárában.²²⁸ Nicole itt meglévő műveinek többsége részét alkotta az *Essais*-nek.

Az *Essais de morale* gyakorlati életvezetési tanácsok spirituális és teológiai keretbe illesztett gyűjteménye, amely a világban élő keresztényeknek íródott elsősorban. Nicole e mű összeállítása idején dolgozta ki az általános kegyelemmel kapcsolatos elméletét, először az *Ecrit sur la matiere de la grâce, fait en l'année 1674* c. írásában, ami utóbb a *Traité de la grâce générale* első darabja lett, majd a *Système de la grâce générale* c., 1699-ben megjelent traktátusban.²²⁹ Fő célja, hogy a molinista teológia elégséges kegyelem koncepciójával szemben bemutassa a kegyelem mindenhatóságát és csálhatatlanságát. Az általános kegyelem fogalmát és elméletét arra használja, hogy ismételten tematizálja és hangsúlyozza az ember morális felelősségét.

Nicole szerint Isten a pogányoknak általános kegyelmet adott, amelynek nincs megváltó ereje, de biztosítja számukra az isteni törvény és az erkölcsi elvek homályos ismeretét.²³⁰ Az általános kegyelem nem képes kiemelni a pogányokat a tudatlanságból; ehhez egy ún. rendkívüli kegyelemre van szükség. Az általános kegyelem létének igazolására a *Traité*-ben hivatkozik az ún. észrevehetetlen érzésekre (*sentiments imperceptibles*),²³¹ melyeket a kegyelem aktusának tart. Szétválasztja a kegyelem

²²⁷ Vö. BOROS (1999).

²²⁸ Vö. KNAPP–TÜSKÉS (2015: Nr. 50–54, 97.).

²²⁹ GUION (2002: 128; 493).

²³⁰ *Mais Dieu par un conseil impénétrable de sa justice ne leur ayant pas donné ces grâces particulières qui les eussent tirés effectivement de cet état, ne leur a pas néanmoins refusé des grâces générales, ni une certaine mesure de lumière qui les rend inexcusables dans leur dérèglement et dans leurs péchés.* NICOLE (1687: 269). Idézi GUION (2002: 491).

²³¹ *les livres n'étant que dans des amas de pensées, chaque livre est en quelque sorte double, et imprime dans l'esprit deux sortes d'idées. Car il y imprime un amas de pensées formées, exprimées et conçues distinctement. Et outre cela il y en imprime un autre composé de vues et de*

rendes és rendkívüli működési módját,²³² miközben támaszkodik a szükséges és az elégséges kegyelem tomista megkülönböztetésére.²³³ Ez az elképzelés több ponton eltér Augustinus tanításától és Port-Royal más teológusai, elsősorban Antoine Arnauld, az *Augustinus* nagyhatású védelmezőjének felfogásától,²³⁴ és újabb konfliktus alapjául szolgált.²³⁵ Az általános kegyelem fogalmát Rákóczi a *Confessióban* nem használja.

Nicole több vonatkozásban Augustinus 397 utáni elméletét követi. Gyakran ismétli a tételt, mely szerint az ember önmagában nem képes ellenállni a rossznak, képtelen a jóra, s egyedül a kegyelem révén tud törekedni az erényre. Csak a kegyelem képes megváltoztatni a megromlott akarat irányultságát, s az ember nem képes üdvözülni a saját erejéből és a kegyelem nélkül.²³⁶ Nicole az augustinusi antropológia alapján áll, amikor kijelenti: Ádámnak is szüksége volt a kegyelemre a teremtmények ontológiai elégtelensége miatt, s az embert a bűnbeesés óta az önszeretet irányítja, amit nem tud legyőzni a kegyelem nélkül. Megegyezik Augustinusszal abban is, hogy a kegyelmet gyönyörűségnek (*délectation*) nevezi.²³⁷ A kegyelem működésének színhelye Augustinus és Nicole szerint a szív; a szív megváltoztatása a kegyelem által a kegyelem megszerzésének egyik eszköze.²³⁸

Moralista célkitűzésének megfelelően, Augustinustól részben eltérően Nicole állítja, szükséges az együttműködés az emberi munkálkodás és a kegyelem, a hit és a cselekedetek között. A tevékenység a kegyelem befogadásának eszköze, s a kegyelem ingyenessége nem ment fel az emberi eszközök igénybevétele alól.²³⁹ A *Les Visionnaires* (1666) c. korai írásában található a megfelelő formula: „a munkálkodás a kegyelem

pensées indistinctes, que l'on sent et que l'on aurait peine à exprimer. NICOLE (1715: 96). Idézi GUION (2002: 558).

²³² GUION (2002: 127, 148, 220).

²³³ CHÉDOZEAU (1975: 24–95).

²³⁴ CHÉDOZEAU (1995).

²³⁵ GUION (2002: 492–493).

²³⁶ GUION (2002: 35; 353; 804).

²³⁷ GUION (2002: 28; 80; 75; 240).

²³⁸ GUION (2002: 255; 744).

²³⁹ GUION (2002: 25; 195–196; 774).

műve, és az általános eszköz a kegyelem elnyerésére.”²⁴⁰ Az akarat irányának megváltoztatása a kegyelmen múlik ugyan, de az ember kötelessége, hogy munkálkodjon önmagán, s előkészítse magát a kegyelem befogadására. Nicole szerint rokonság áll fenn a természet és a kegyelem működésének útjai között. A kegyelem által a lélekben ösztönzött mozgások hasonlóak a természetből fakadókhöz, a kegyelem azonban elrejtí működését a természet útjai mögé.²⁴¹

A kegyelem hatékonyságának kérdésével Nicole többször foglalkozik. Szerinte a kegyelem fedi fel Isten szándékát az ember előtt; a szenvedélyek és természetes hajlamok jobbítását egyedül a kegyelem teszi lehetővé. A konkupiszcencia legyőzésére irányuló igyekezet ugyanúgy a kegyelem műve, mint ahogy az önszeretet legyőzését is egyedül az képes lehetővé tenni.²⁴² A természet és a kegyelem működésének hasonlósága ad lehetőséget az önszeretnek a szeretet utánzására. Az ember gyengesége és esendősége kiemeli az őt támogató kegyelem erejét, míg a belső szárazságok a kegyelem hiányát és Isten haragját jelzik.²⁴³

Nicole kedvelt témája a kegyelemmel összefüggésben Augustinus nyomán a megtérés. A megtérés alapvetően a kegyelem műve, lényege a szív megnyitása az igazságnak, és visszatérés Istenhez a szeretet által.²⁴⁴ A megtérés bármikor lehetséges, de nem a bűnöstől függ, hanem Isten jóságától. A bűnbánat a megtérés része. Nem elég a saját megtérés, hanem elő kell segíteni mások megtérését is. A kegyelem művének tartott megtérés Rá-

²⁴⁰ *Le travail est un effet de la grâce, et le moyen ordinaire d'obtenir la grâce.* NICOLE (1667: 292). A kijelentés további előfordulásával együtt idézi GUION (2002: 163).

²⁴¹ *La première et la plus ordinaire [voie d'action de la grâce] est, qu'elle se cache souvent de telle sorte dans les âmes, et les mouvements qu'elle inspire sont si semblables à ceux qui ne naissent que de la nature, que ceux qui les ressentent ne discernent point par une connaissance et une pénétration vive et sensible, s'ils sont surnaturels et divins [...]. Ainsi Dieu est à l'égard des ces âmes, un Dieu caché.* NICOLE (1667: 37). Idézi GUION (2002: 208); ld. továbbá uo., 166, 171, 182.

²⁴² GUION (2002: 358; 214; 228; 220; 269; 388).

²⁴³ *Toute ce que nous avons dit de la faiblesse de l'homme ne sert qu'à relever la puissance de cette grâce qui le soutient.* NICOLE (1671: 81). Idézi GUION (2002: 24); ld. továbbá uo., 415, 241.

²⁴⁴ *L'amour est donc le principe de ce retour [à Dieu]. C'est le fondement et le principe de la conversion.* NICOLE (1688: 324). Idézi GUION (2002: 189); ld. továbbá 37, 151., 113. jegyzet, 166, 396.

kóczi *Confessiójának* fontos motívuma. Nicole fő vallási, spirituális célja, hogy művével megindítson és ösztönözzön a megtérésre,²⁴⁵ lényegében ugyanaz, mint Rákóczié. A retorikát mindketten ennek szolgálatába állítják.

Rákóczi kegyelem-felfogását segítenek megérteni Mikes Kelemen azon fordításai, amelyek janzenista vagy janzenista ihletésű művek alapján készültek.²⁴⁶ A tizenkét fordítás közül öt sorolható ide, amelyek az elmélkedő didaktikus kegyességi próza különféle típusait képviselik: van köztük episztola- és evangéliummagyarázat, Jézus-életrajz, elmélkedésgyűjtemény és katekizmus. Az *Epistolák* François Perdoux *Epîtres et Evangiles* (1701),²⁴⁷ a *Keresztényi gondolatok* Etienne-François Vernage *Pensées chrétiennes* (1713), *A Krisztus Jézus életének históriája* Nicolas Le Tourneaux *Histoire de la vie de Notre Seigneur Jésus-Christ* (1678), *A valóságos keresztényeknek tüköre* Nicolas (Jacques) de Mélicques *Le Caractère des vrais Chrétiens* (1693), a *Catechismus* François-Aimé Pouget *Catéchisme de Montpellier* (1702) c. műve alapján készült.²⁴⁸ Perdoux és Mélicques világi személy, Vernage és Pouget oratoriánus világi pap, Le Tourneaux Port-Royalhoz közel álló világi pap és teológus volt. E munkákat a világi olvasóknak szánták, s többször kiadták őket. Pouget katekizmusát több nyelvre lefordították, 1712-ben egyházi indexre tették, s 1725-ben expurgált latin változatát is megjelentették. Az oratoriánusok janzenista szimpátiája jól ismert. Perdoux és Mélicques összeállításai jelzik, a 17. század második felétől francia nyelvterületen világi személyek is bátran nyúltak olyan témákhoz és műfajokhoz, melyek néhány év-

²⁴⁵ GUION (2002: 536). Nicole és Rákóczi kegyelemfelfogáson túlmenő, ám azzal helyenként érintkező közös témáihoz tartozik az ész alávetése a hitnek és a szeretet (a szív) elsőbbsége az ésszel szemben (uo., 188–206; *Sit charitas collector et dispensator thesauri vestri [...]*, CP 154; Vall., 127.); az önszeretet ismételt megbélyegzése, ld. GUION (2002: 411); az ember gyöngesége (uo., 165), a magány dicsérete (uo., 333–336) és a fokozott szigor a világi szórakozásokkal szemben (uo., 381), valamint a színház és a fikciós irodalom elvetése (uo., 570, 580–585). *Traité de l'oraison* c. írásában Nicole kifejti és ajánlja az ún. diszkurzív imádság koncepcióját és módszerét (uo., 242–250), amelynek lényege az aktív reflexió, az elemző gondolkodás és a törekvés az önmegismerésre a rendszeres meditációban. A *Confessio peccatoris* meditatív részeiben Rákóczi lényegében Nicole – például Szalézi Szent Ferencéhez közel álló – koncepcióját valósítja meg írott formában.

²⁴⁶ HOPP (2002: 221–337).

²⁴⁷ TÜSKÉS (1999).

²⁴⁸ HOPP (1966–1988, a továbbiakban MÖM).

tizeddel korábban még egyházi személyeknek voltak fenntartva. Bár Mikes fordításai a *Confessio* befejezése után készültek, a francia művek vagy azok egy része már korábban rendelkezésre állhatott Rákóczinak, így számításba veendőik a lehetséges inspirációs források között.

Az *Epistolák*ban a kegyelem (és a vele rokon értelmű „malaszt”) fogalma a ragozott alakokkal együtt több százszor fordul elő.²⁴⁹ Ez a mű egyik fő motívuma, amely jelentős mértékben a kegyelem augustinusi, janzenista teológiájára épül. A motívum gyakori ismétlése lényegében ugyanolyan retorikai funkciót tölt be, mint a *Confessióban*. Szembetűnő a kegyelem szerepének, az isteni előrelátásnak és a megtérés szükségességének ismételt kiemelése. A két változatban lefordított *Catechismus* harmadik könyvében külön rész található „A Kegyelemről”,²⁵⁰ a *Keresztényi gondolatok* 19. napi elmélkedésének címe „A Malasztokal való élésről”.²⁵¹ Az utóbbi mű messze legtöbbször idézett auktora Augustinus.²⁵² Zolnai Béla részletesebb vizsgálat nélkül megfogalmazta a feltételezést, mely szerint „[a] kegyelem fajainak analízisét [...] közvetlenül egy janzenista munkából, a Pouget-szerkesztette *Catéchisme de Montpellier*-ből vehette Rákóczi.”²⁵³ Hopp Lajos Mélicques munkájának fordításában felfigyelt a kegyelem kérdésének hangsúlyos tárgyalására, s franciául és magyarul idézte a kegyelem lényegét megvilágítani kívánó, Nagy Szent Gergelytől vett hasonlatot *az igen sebes patakon* egyedül felfelé evező emberről, akinek csónakját Isten a mennyekből kötéllel húzza, hogy célhoz érjen. *[D]e azt is mondgya a benne valo embernek, ha nem evedzel, énis el botsátom a kötél végít [...]. A menyei segittség nélkül. haszontalan evedzenénk [...]. Vallyuk meg, hogy kegyelem nélkül tsak roszat tselekednénk.*²⁵⁴

Az *Epistolák* szerint a kegyelem tulajdonságai közé tartozik például, hogy drága és ritka,²⁵⁵ megbecsülhetetlen,²⁵⁶ végtelen sok,²⁵⁷ mindenha-

²⁴⁹ MÖM II, 5–902. Vö. <http://mikesszotar.iti.mta.hu/>.

²⁵⁰ MÖM V, 488–499, 1270–1278.

²⁵¹ MÖM III, 508–511.

²⁵² MÖM III, 1109.

²⁵³ ZOLNAI (1935: 309).

²⁵⁴ MÖM III, 859; HOPP (2002: 290–291).

²⁵⁵ MÖM II, 732.

²⁵⁶ MÖM II, 386.

²⁵⁷ MÖM II, 726.

tó,²⁵⁸ előre adott,²⁵⁹ ingyen való,²⁶⁰ *tsudálatosan való*,²⁶¹ hatalmas,²⁶² nagy és drága,²⁶³ különös.²⁶⁴ A kegyelem – többek között – a jóra indít,²⁶⁵ tanít,²⁶⁶ megoltalmaz a világi romlástól,²⁶⁷ kiúzi az ördögöt,²⁶⁸ megindítja a szívet, meglágyítja annak keménységét, és megváltoztatja az akaratot,²⁶⁹ indulatokat gerjeszt a szívben,²⁷⁰ igazzá tesz,²⁷¹ a kőszíveket megtöri,²⁷² erőt ad, *hogy erő szakot vehessünk a meg romlot természetünk hajlandóságain*,²⁷³ megtisztítja a lelket,²⁷⁴ *munkáldgya* a bűnös megtérését,²⁷⁵ megőriz a bűntől²⁷⁶ és megszabadítja a bűnös nyelvét.²⁷⁷ A kegyelem metaforái rendkívül változatosak, és részben azonosak Rákóczi metaforáival, mint például a kegyelem sugárlása,²⁷⁸ kincse,²⁷⁹ ajándékai,²⁸⁰ javai,²⁸¹ munkája,²⁸² mindenható keze,²⁸³ forrása,²⁸⁴ vize,²⁸⁵ olaja,²⁸⁶ kenete,²⁸⁷ birodalma,²⁸⁸ elfogyhatatlan gazdagsága,²⁸⁹ élete,²⁹⁰ ereje,²⁹¹ kenyere,²⁹² harmatja vagy gyümölcse,²⁹³ áldása,²⁹⁴ világossága,²⁹⁵ esője,²⁹⁶ kenyere,²⁹⁷ kovásza,²⁹⁸ haszna,²⁹⁹ titka,³⁰⁰ hatalmas munkája,³⁰¹ mindenható szava.³⁰²

A kegyelmet nem azok nyerik el, *kik azt kelletlen tekintik, hanem azok kik buzgosággal kívánnják, kik azt alázatosággal. és bizodalommal kérik, és akik siettségel engedelmeskednek az Isten parantsolattyának, de azt is meg kel tudni, hogy azok ajó kívánságok., engedelmeségek. és mind a, valamivel meg nyerhettyük gyógyításunknak kegyelmét. a kegyelemtől származnak.*³⁰³ A kegyelem kívánásának *szorgalmatoságát* másutt a *szomjuhozo ember* vizet kívánásához és Mária Magdolna *buzgo és állandó könyörgéséhez* hasonlítja a szerző.³⁰⁴ A kegyelem Isten ajándéka, melyet Krisztus *érdemlet néküink, halála által*; Szent Ágoston szerint az isteni szeretet *sugarlása*, amelyet a Szentlélek ad szívünkbe, és amely nemcsak megismerteti a jót, hanem *még azt tselekedtetni is, menyei örömel, és gyönyö-*

258 MÖM II, 109.

259 MÖM II, 355.

260 MÖM II, 385, 884.

261 MÖM II, 382.

262 MÖM II, 425.

263 MÖM II, 832.

264 MÖM II, 291, 760.

265 MÖM II, 57.

266 MÖM II, 857.

267 MÖM II, 80.

268 MÖM II, 203.

269 MÖM II, 238.

270 MÖM II, 345.

271 MÖM II, 408.

272 MÖM II, 483.

273 MÖM II, 594.

274 MÖM II, 665.

275 MÖM II, 677.

276 MÖM II, 726.

277 MÖM II, 755.

278 MÖM II, 158, 276.

279 MÖM II, 180.

280 MÖM II, 604.

281 MÖM II, 654.

282 MÖM II, 668.

283 MÖM II, 114.

284 MÖM II, 15, 395.

285 MÖM II, 212, 408.

286 MÖM II, 321.

287 MÖM II, 377.

288 MÖM II, 436.

289 MÖM II, 698.

290 MÖM II, 75, 781.

291 MÖM II, 109, 281, 760.

292 MÖM II, 698.

293 MÖM II, 287.

294 MÖM II, 302.

295 MÖM II, 127, 550, 671.

296 MÖM II, 562.

297 MÖM II, 565.

298 MÖM II, 135.

299 MÖM II, 600.

300 MÖM II, 603, 605.

301 MÖM II, 752.

302 MÖM II, 897.

303 MÖM II, 316.

304 MÖM II, 408, 525.

rűségel.³⁰⁵ Pál apostolra hivatkozva Perdoulx állítja, a kegyelmet Isten annak adja, akinek akarja, amikor akarja, és olyan formában, amint neki tetszik.³⁰⁶

A *Keresztényi gondolatok* elmélkedése a kegyelemről három pontra tagolódik. Tézisszerűen összegezve, a kegyelem a legnagyobb jó, mivel gerjeszti a *szent szeretetet*, amely *meg hevíti az akaratot*, s megszeretteti, amit Isten parancsol, és elkerülteti, amit tilt. Olyan szükséges a *jó életre*, mint a lélegzetvétel a *természet szerent való* életre. A kegyelem olyan állapotba helyezi az embert, hogy *munkálódhatik* az üdvösségéért. Senki *meg nem érdemelheti*, Isten csak Krisztus által adja. Nagyon könnyű elveszíteni, és nincs *semmi nehezebb*, mint visszanyerni. Vissza lehet élni vele, ami *örök nyomorúságra* és *Isten oly rettentő büntetésére* vezet. A kegyelemnek és a bűnnek egyaránt megvan *bizonyos mértékje*. Olyan imádsággal lehet elnyerni a kegyelmet, amely a *szívnek kívánságiból*, és *suhajtásiból* áll, semmint a szóból. Megtartani nagy buzgósággal, jócselekedetekkel és a bűn elkerülésével lehet.³⁰⁷ A kegyelem témájához kapcsolódik *Az Isten akarattyával való meg egyezésről* c., 22. napi elmélkedés, mely szerint a megromlott emberi akarat magától a rosszra hajlik. Az önszeretet miatt a saját akaratukat követők elkárhoznak, s csak a kegyelem révén lehetséges az emberi akarat egyesítése Isten akaratával. Isten akaratát a kegyelem által ismerhető meg.³⁰⁸

A *Catechismus* harmadik könyvének első része öt artikulusban, kérdés-felelet formában tárgyalja a kegyelem kérdését.³⁰⁹ A két fordításváltozat között minimális különbség van a kegyelemről szóló részben. Az első artikulus meghatározza a kegyelem fogalmát, és bemutatja típusait,³¹⁰ melyek a következők: *természet szerént* és *természet felet való*, belső és külső, Isten előtt kedvessé tevő, a saját magának és másnak üdvösséget szerző, *habitualis*, és *actualis*, *excitans* vagy *sufficiens* és *efficax* kegyelem. Az Isten előtt kedvessé tevő kegyelem másik elnevezése a megszentelő (*sanctificans*) kegyelem, melynek a *theologusok szerént*, azaz Aquinói Tamás megkülönböztetésével két fajtája van: a saját magának (*Gratiae gra-*

³⁰⁵ MÖM II, 341.

³⁰⁶ MÖM II, 883–884.

³⁰⁷ MÖM III, 508–511.

³⁰⁸ MÖM III, 516–518.

³⁰⁹ MÖM V, 488–499, 1270–1278. A továbbiakban a korábbi változatot idézem.

³¹⁰ Vö. ZOLNAI (1924: 31–32).

tum facientes) és a másnak (*Gratiae gratis datae*) üdvösséget szerző. A kegyelem típusainak bemutatásában Mikes elhagyta a francia kiadás magyarázatát, s azt másutt is rövidítette. A *Catéchisme de Montpellier* latin kiadásában Pouget mintegy húszoldalnyi forráshivatkozást és magyarázatot csatolt a kegyelem meghatározására vonatkozó rövid kérdés-felelethez.³¹¹

A „Hogy kinek érdemiért adatik a kegyelem” c., második artikulus először az angyaloknak és a bűnbeesés előtti embernek adott kegyelmet tárgyalja. A kérdésben, hogy ezt a kegyelmet Isten Krisztus által adta-e, a teológusok *nem egyeznek*, s az egyház sem döntött. A bűnbeesett embernek Krisztus által adott kegyelem sokkal erősebb és hatalmasabb az angyaloknak és az ártatlan embernek adott kegyelemnél. A lapszéli hivatkozások Augustinus *Confessiones*ére (X 43) és *De correptione et gratia* c. művére utalnak, János evangéliuma és az Apostolok cselekedetei mellett.³¹² A harmadik artikulus a kegyelem szükséges voltát, az ember rosszra való hajlandóságát, a bűn által meggyengített szabadságát és a kegyelemnek való ellenállás lehetőségét tárgyalja. A lapszéli hivatkozások többsége Augustinus különböző munkáira utal: a *Confessiones* (X 29) mellett a *De natura et gratia*, az *Epist. 107 ad Vital.*, a *De dono perseverantiae* (XII) és a *De gratia et libero arbitrio* címűekre.³¹³

A negyedik artikulus szerint a kegyelmet nem lehet kiérdemelni, de a meglévő kegyelem jó felhasználásával újabb kegyelem nyerhető. Az örök életet érdemlő cselekedetek Krisztus kegyelméből vannak. Az egyház végzése szerint a kegyelmet *hat féle gráditson* lehet elérni. A megigazulás kegyelme a lélek megújítása, amit a Szentlélek kezdeményez a keresztség, a bűnbánat és néha az utolsó kenet szentségeiben. A lapszéli hivatkozások többsége a Tridenti zsinat különböző határozataira utal.³¹⁴ Az ötödik artikulus szerint a kegyelem Isten tetszőleges adománya, de nem mindenki kapja meg a jóban végig megmaradás kegyelmét (*donum perseverantiae*). A kegyelem megvonása a bűn büntetése. A hívek több kegyelmet kapnak, mint a hitetlenek, de ők sem kapják egyformán. Ez

³¹¹ MÖM V, 488–490, 1701–1703.

³¹² MÖM V, 491–492. Vö. Aug. *De Corr. & Grat.*, 11, 29–38; Jn 14, 6; Apcs 4, 12.

³¹³ MÖM V, 492–494.

³¹⁴ MÖM V, 494–496.

mutatja Isten igazságosságát és irgalmát. Az isteni különbségtétel okát firtató kérdésre adott válasz idézi Pál apostol Rómaiakhoz írt levelének az Isten ellen versengő embere vonatkozó kérdését: *Oh.! Ember te kitsoda vagy [hogy] Isten ellen versengesz?* (Róm 9,20). A megigazulás kegyelmét Isten csak azoknak adja, akik *szentül halnak meg*, ritkán azonban másoknak is. A kegyelem nem veszi el az ember szabadságát, de a kegyelem titkának vizsgálata nem tartozik rá. A lapszéli hivatkozások között itt is több utalás található Augustinus műveire (*Epist. 105 ad Sixt.*, *De natura et de gratia*, cap. 26, *De dono perseverantiae*), s az artikulus befejezése Augustinus antipelagiánus írásait, a Tridenti zsinat 6. ülésének dekrétumait és pápai megnyilatkozásokat ajánl a kérdésről bővebbet tudni akarók figyelmébe.³¹⁵

Szorosan a *Confessio* kegyelem-diskurzusának kontextusához tartozik a két egyházi cenzori jelentés, amelyeket egy ismeretlen domonkos és Franciscus de Taurino ferences szerzetes készített Rákóczi ma ismeretlen elmélkedéseiről 1719-ben.³¹⁶ A megbírált mű kéziratát a *Confessio* III. könyve szerint Rákóczi maga adta át az ankyrai érseknek, a konstantinápolyi patriarkátus apostoli vikáriusának, és véleményét kérte a *rosszindulatú fecsegések* miatt, amelyek szerint Jansen tanát követi. Az érsek kérésére készített bírálatok Rákóczi *Confessióban* rögzített véleménye szerint kiforgatták szövege értelmét. Kifogásolta a megcsonkított idézetek alkalmazását, s könnyűnek látta a kárhoztatott tételek igazhitűségének bizonyítását.³¹⁷

A megbírált kézirat címét csak az egyik bíráló nevezi meg, *Soliloquia in forma meditationum adventi Domini diebus* formában. A kifogásolt szövegrészek jelentős különbsége és az anonim vélemény csonkasága miatt nem dönthető el, hogy a vélemények két külön szövegről, vagy ugyanannak a szövegnek két önálló részéről készültek. Az ismeretlen mű témája a bírálatok alapján nem állhatott távol a *Confessio* két, külön címmel ellátott elmélkedésének témáitól; a megjegyzések többsége a teremtés, a megváltás, a Szentháromság, a bűn/bűnbánat és a kegyelem kér-

³¹⁵ MÖM V, 496–499.

³¹⁶ VIZKELETY (1961).

³¹⁷ *facile apparebat mihi ex antecedentibus et consequentibus demonstrare sensum orthodoxum condemnatarum propositionum*, CP 318; Vall., 263.

déseit érinti. Taurino véleménye jóval részletesebb, szigorúbb és terjedelmesebb az ismeretlen domonkosénál. Míg a domonkos a *szent teológiának ellentmondó tételekre*, Taurino csak a *súlyosabb kárhoztatást érdemlő* részekre reflektál. A bírálatok többnyire szó szerint idézik a kifogásolt szövegrészt, majd megfogalmazzák a kritikát, gyakran bibliai helyekre, pápai bullákra, zsinati tanításokra, *teológusok egyöntetű véleményére* és hittételekre hivatkozva. Az ismeretlen domonkos tizenkilenc, Taurino tizenhét pontban foglalta össze véleményét; míg az előbbi kifogásai közül kettő, az utóbbiéi közül nyolc, azaz a kifogásoknak közel a fele a kegyelemmel kapcsolatos.

A domonkos cenzor a *Mások pedig gonoszságukra és gyengeségükre hagyatva elbuknak* mondathoz például megjegyzi: *Isten senkit sem hagy el, hacsak el nem hagyja őt valaki, és úgy hagyja csak el az embert, hogy legalább az elégséges kegyelmet megadja neki [...]*.³¹⁸ Az 5. fejezetből nem idéz szövegszerűen, de kifejti, *a keresztség kegyelme nem azonos az elégséges kegyelemmel. A keresztségben nyert kegyelem ugyanis megszenteli a lelket, amit az elégséges kegyelem nem eredményez. Ez csak képessé teszi az embert érdemszerző cselekedetek véghezvitelére, és Isten a meg nem keresztelteknek is adja. Ugyanígy a megelőző vagy előkészítő kegyelem sem azonos az elégséges kegyelemmel, mivel az előbbi cselekszik, az utóbbi pedig csak képessé tesz a cselekvésre*.³¹⁹

Taurino kifogásai jóval súlyosabbak és részletesebbek. Az 1. fejezet 2. §-ához fűzött öt megjegyzés közül három, a 9. fejezet 4. §-ához fűzött két megjegyzés közül egy, a 9. fejezet 3. és 14. §-ához fűzött két, továbbá a 24. és 25. fejezethez fűzött egy-egy megjegyzés mind a kegyelemmel kapcsolatos. Taurino rendszerint idézi, majd értelmezi az inkriminált szövegrészt, s a saját értelmezéséhez fűzi a hivatkozásokkal alátámasztott bírálatot. Különleges érzékkel választotta ki a kegyelemtannal kapcsolatba hozható szövegrészeket; az idézetek egy részében a kegyelem

³¹⁸ *Alij uero peruersitati et fragilitati suae derelicti caderent. Deus non deserit quemquam, nisi prius deseratur, et relinquit taliter hominem, quin saltem gratiam sufficientem illi tribuat [...].* VIZKELETY (1961: 207; 212).

³¹⁹ *gratia baptismatis non est idem quod gratia sufficiens. Gratia enim baptismi sanctificat animam, quod non facit gratia sufficiens, quae solum dat operari meritoria, et tribuitur a Deo etiam non baptizatis. Sicut gratia preueniens, seu disponens, non est idem, quod gratia sufficiens, cum illa agat, ista dat solum posse agere.* VIZKELETY (1961: 207; 212).

fogalma nem fordul elő, s csupán a magyarázatban szerepel. Többször hivatkozik a Tridenti zsinat tanítására és az „Unigenitus” bullára, egy-egy alkalommal a Firenzei és a vienne-i zsinatra utal. A 9. fejezet 3. §-ának egyik kifogásolt mondatáról megjegyzi: *Nem érthető, hogy itt mit mond a kegyelemről. Ugyanitt feltételezi, ez Jansen tétele, amelyet a 2. propozícióban kárhoztatott: A bűnbeesés utáni állapotban a belső kegyelemnek sohasem állhatunk ellen.*³²⁰

A 24. fejezetből kiválasztott mondatban Rákóczi egy hasonlatot alkalmazott az akarat és a kegyelem együttműködésének bemutatására: *Együttműködött vele, mint ahogyan a csípővas a tüzes vasat tartja, miközben a kovács a kezében fogja.* Taurino tagadja, hogy a hasonlat a szabad akarat kegyelemmel való együttműködését példázza, majd negatív értelemben Jansenre hivatkozva értelmezi azt: *Azt akarja kifejezni, hogy az ember nem állhat ellen a belső kegyelemnek [...].*³²¹ A 25. fejezetből kiemelt idézetben Augustinus kedvelt bibliai példázatára, a fáraó Izrael Istene által megkeményített szívére (Kiv 9,12; Róm 9,17–18) utal Rákóczi. Taurino idézi a *De civitate Dei* megfelelő részét (II, 6), majd tagadja Rákóczi értelmezését, mondván, Augustinusból *nem lehet levezetni, hogy a belső kegyelemnek csak úgy lehet ellenállni, ha Isten akarja. Sőt a kegyelemnek való ellenállás teljesen az emberi gonoszságból való [...].*³²²

A példák mutatják, ma ismeretlen soliloquiumaiban Rákóczi behatóan foglalkozott a kegyelem problémájával, s állításainak egy része kivívta a két teológus bírálatát. Hat évvel az „Unigenitus” bulla után a kegyelem különösen érzékeny témának számított. A cenzorok részben félreismerték az elmélkedések spirituális karakterét, s teológiai szakmunkaként kezelték. Véleményük szerint Rákóczi nézetei több ponton eltérnek az ortodox tanítástól, janzenista hatásról tanúskodnak, s más

³²⁰ *Non est intelligibile, quid ibi ponitur de gratia. [...]. Haec videtur doctrina Janseni, in propositione secunda toties damnata: 'Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur'.* VIZKELETY (1961: 211; 215).

³²¹ *cooperatus enim est sibi sicut forceps ferrum candens tenet, dum per manum fabri tenetur. Haec comparatio non exemplificat liberam cooperationem arbitrij humani cum gratia, et haec debet exprimi, ne dicamus per Jansenium, quod homo interiori gratiae non resistit.* VIZKELETY (1961: 211; 216).

³²² *Nec ex hoc debet deduci, quod gratiae interiori non possumus resistere, nisi te uolente. Imo resistentia gratiae tota est ab homine prauo [...].* VIZKELETY (1961: 211; 216).

*eretnksége*ekkel is kapcsolatba hozhatók. A bírálatok ellenére Rákóczi a *Confessio* III. könyvének a cenzúra után készült részében sem mondott le a kegyelemmel, a kegyelem és a szabad akarat viszonyával kapcsolatos fejtegetésekről, s több, a megbírált részekkel érintkező gondolat található a műben. Ugyanakkor körültekintőbb lett, a korábnál árnyaltabban, retorikai alakzatokba rejtve mondta el véleményét, s a befejezésben kifejezte tiltakozását a janzenizmus vádja ellen. Óvatosságára utal, hogy a II. könyv kéziratának első részében (fol. 331–332.) egy hosszabb lapszéli kiegészítést toldott be utólag, melyben a szentáldozásról és a böjtről kifejtett, a janzenizmus gyanúja alá vehető nézeteit pontosítja.³²³

Összegzés

A vizsgálat mutatja, hogy a *Confessio peccatoris* vallási, erkölcsi, spirituális programját, a mögötte álló teológiát és a szerzői szándékot egyaránt komolyan kell venni. A műből kirajzolódó kegyelemfelfogás értelmezésében nagy körültekintésre van szükség a „janzenista” jelző használatát illetően. A kegyelemről írva Rákóczi olyan eszméket dolgozott fel, amelyekkel Grosbois-ban ismerkedett meg közelebbről, s olyan érvelési módszerekkel és írástechnikákkal kísérletezett, amelyek egy részét már korábban elsajátította. Túlnyomórészt nyelvorientáltan, elméleti szinten és a formális retorika eszközeivel dolgozott, a tapasztalati vonatkozásokat és a felhasznált szöveghagyományt korlátozta, az értelmezői eljárásokat redukálta. Nem teológiai célkitűzés vezette. Művével állítása szerint nem tanítani, hanem vallomást tenni kíván; célja a hitre ösztönzés és a meggyőzés Isten létéről és mindenhatóságáról. Hinni és imádni, nem megismerni akar.³²⁴ A vallási érzés, a hit érzelmi átélésének elsőbbsége a tanítással szemben, az önelemzés és a teologizálás összekapcsolása au-

³²³ TAKÁCS (2018) – A rodostói könyvtárban megtalálható volt Antoine Arnauld *De la fréquente communion* (Paris, 1643) c., a gyakori szentáldozás témáját tárgyaló művének, amely az *Augustinus* mellett az egyik legtöbbször vitatott janzenista munkának számított, egyik kiadása. KNAPP–TÜSKÉS (2015: 194, Nr. 1.) – Egy, a szabad akarat kérdését érintő utólagos szövegmódosításhoz ld. a 158. jegyzetet.

³²⁴ *cum per haec non ad docendum, sed ad confitendum credo quod vocaveris me; ne me perdam in profunditate secretorum tuorum, quae credere et adorare, non scire proposuisti et praecepisti mihi.* CP 369–370; Vall., 304.

gustinusi és karteziánus örökség is egyben. A mű didaktikus-morális célja ugyanakkor nyilvánvaló.

A „szív beszédét” Rákóczi szembeállítja a teológiával, és magasabbra értékeli annál, miközben előre védekezik: *Szívemnek a teológia hagyományos szóhasználatát és kifejezéseit nem ismerő, egyszerű beszéde ezt [ti. a majdani bírálatot] ki nem védheti.*³²⁵ A kijelentéssel, mely szerint a szentatyáknál nem található dolgokról is írt, közvetve elismeri, hogy eltért az ortodox tanítástól.³²⁶ Munkamódszerét hasonlattal jellemezve áttételesen bevallja, hogy ismert és használt janzenista műveket: *a kárhoztatott tételek egyvelegét, amelyeknek talán századrészét, de még ezredrészét sem ismeri, úgy tekintette, mint virágokat, amelyekből a méhek mézet, a pókok mérget szívnak, s ő mézet akart kiszívni belőlük.*³²⁷ Janzenista hatásra vall a felfogás, mely szerint a világi hívőknek is joga, sőt kötelessége behatóan foglalkozni erkölcsi, vallási kérdésekkel. Rákóczi kegyelemtanának „eredetisége” többek között abban áll, hogy nem kötelezi el magát egyik vagy másik meglévő felfogás mellett, hanem töprengések hosszú sorozatában dolgozza ki elképzelését.

Az idézett utalás felhívja a figyelmet a *Confessio* kegyelemtanának erősen intertextuális jellegére. Ebből adódik, hogy Rákóczi teológiai jellegű megnyilatkozásait többnyire nem lehet egyetlen forrásra visszavezetni. A megnevezett előképek gyakran kevésbé fontosak a néven nem nevezettekénél, s mint Nicole példája tanúsítja, Rákóczi más műveket is ismert, melyek a kegyelem kérdését tárgyalták, de nem hivatkozott rájuk. A rejtett feltételek és dispoziciók gyakran ugyanolyan mértékben

³²⁵ *terminorum enim et expressionum Theologiae conservatorum ignara et simplex loquela cordis mei has praecavere nequit.* CP 377; Vall., 310.

³²⁶ *quaedam et fors plura protulisse, quae in SS. PP. non reperiuntur, et hoc ego quoque ingenue fatebor,* CP 377–378; Vall., 310.

³²⁷ *et propterea omnium illarum condemnatarum propositionum farraginum, quarum nec fors centesima, sed nec millesima pars mihi nota est, [...] semper consideravi velut flores, ex quibus apes mel, araneae venenum exsugunt, et propterea veneno rejecto, [...] ex illis mel extrahere intendi.* CP 377; Vall. 310. A méhek és a pókok antik eredetű hasonlata (Plutarkhosz, *Questionum convivialium libri IX, VII,7*; Aelianus, *De natura animalium, IV,18*; Theophrastus, *De odoribus, IV,734*) kedvelt motívum volt az emblematikában (pl. Bargagli, Valeriano, Junius és Bruck gyűjteményei). HENKEL – SCHÖNE (1978: 302–303. hasáb).

alakították a szöveget, mint a nyíltan megnevezett források és a tudatosan elsajátított ösztönzések.

A laikus teológus Rákóczi egyik szerzői szerepe, s a fejtegetések a kegyelemről ennek keretében értelmezendők. Fejtegetéseit a stilizált önvád, a saját bűnösség sztereotíp ismétlésének keretébe illesztve adja elő. Egzisztenciális helyzete és a saját bűnösségének gondolata alapvetően befolyásolta elképzeléseit a kegyelemről. A műben mindvégig a kegyelem által kiváltott megtérés aktusa felől láttatja önmagát, s életét a kegyelem perspektívájába állítja. A kegyelem eszméje mint szubsztanciális alapelv lehetőséget kínált neki arra, hogy spiritualizálja életrajzát és az elbeszélte eseményeket. Az eszme magyarázó elvként szolgál élete és a történelem fordulataira. Lehetővé teszi, hogy mindkettőt üdvtörténeti összefüggésben szemlélje, s a kegyelem mindenütt jelenvalóságát és működését, adott esetben hiányát és ezek következményeit mások számára is bemutassa. A grosbois-i visszavonulás az udvartól speciális szerepet kap Rákóczi életében: lényegében megfelel a janzenisták időleges visszavonulásának a világból az oratóriumba, ahonnan a világba visszatérve példás keresztény életre törekedtek.

A *Confessio* eredeti kísérlet a hivatalos egyházi kegyelem-felfogás és a janzenista nézetek egyeztetésére, irodalom és teológia összekapcsolására. A belőle kirajzolódó kegyelemtan csak Rákóczi bűn-koncepciójával együtt érthető meg. A kegyelem szerinte az Isten és ember közti viszony meghatározó tényezője – a bűn, a bűnösség mellett. Rákóczi mérsékelten bizakodó kegyelem-koncepciója hatásos eszmei és retorikai ellenpont alkot az emberi nem bűnösségét hangsúlyozó, augustinusi, janzenista gyökerű, negatív antropológiával szemben. A belső vallási érzület, azon belül a bűn és a kegyelem felfogásának kifejeződése augustinusi gyökökre megy vissza. A *massa damnata* és a kegyelem nélkül csak vétkezni tudó ember fogalmai ugyancsak augustinusi eszmék nála.

Rákóczi jelentősen leegyszerűsíti a kegyelem korabeli tipológiáit, s tartózkodik a túlságosan szubtilis okfejtésektől. A *kiérdemelt kegyelem* fogalom használata skolasztikus, azon belül skotista hatásra utal.³²⁸ Jan-

³²⁸ Az érdemről szóló tanítás Aquinói Tamás kegyelemtanának része. Ld. PUSKÁS (2016: 109–110). A *gratia promerita* fogalmának előfordulásához ld. például: SKOTUS (1677:

sen tételeinek deklarált elvetése a befejezésben nem föltétlenül jelenti korábbi fejtegetéseinek mentességét a janzenista hatástól. Az elégséges kegyelem (*gratia sufficiens*) Jansen által feleslegesnek ítélt fogalmát Rákóczi csak körülírt formában használja, s távol állnak tőle a kegyelemmel kapcsolatos pontos teológiai megkülönböztetések. Elvi megjegyzéseit következetesen alárendeli különböző morális problémák tárgyalásának, és ismételten funkcionalizálja az elbeszélésben és a meditációban. Felfogása lényegében megegyezik Augustinuséval, s nem ellentétes Jansen koncepciójával sem.³²⁹ A *Confessio* befejezésében megfogalmazott gondolat, mely szerint Rákóczi szíve [...] azt sem tagadja, hogy nem állhat ellen a belső kegyelemnek,³³⁰ megjelenik Augustinus *De correptione et gratia* c. írásában és a francia püspökök által Jansen *Augustinusából* kivonatolt második propozícióban. A 17–18. századi augusztinizmus és janzenizmus eszmetörténeti kontextusai felől nézve a *Confessió*ban ábrázolt Rákóczi alakja egyszerre példázza az emberi természet romlottságát, Isten kegyelmének hitbeli megtapasztalását és e tapasztalat reflektív feldolgozását.³³¹

Források

- BOROS 1999 BOROS G. (szerk.), *Blaise Pascal: Írások a kegyelemről*, in: BOROS G. (szerk.): *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*. Válogatott írások, Budapest, 1999, 99–185.
- BUNYAN 1666 J. BUNYAN, *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, London, 1666.
- DESCOTES 2011 D. DESCOTES (éd.), *Antoine Arnauld – Pierre Nicole: La logique ou l'art de penser*, Paris, 2011.

187); KLINGE (1563: 6, 10, 19, 26); KRISPER (1728: 665–668, *Tractatus III. De gratia, justificatione et merito*), a mutatóban a „*gratia habitualis*” alá besorolva.

³²⁹ *Il me semble que cette profession de foi est conforme à saint Augustin, mais aussi à l'interprétation de Jansénius, qui me semble avoir bien compris Augustin. La proposition condamnée 'On ne résiste jamais à la grâce intérieure' est clairement énoncée dans le 'De correptione et gratia'.* Philippe Sellier megállapítása a *Confessio* III. könyvének befejező része alapján. Jean Lesaulnier levélbeli közlése Tüskés Gábornak, 2020. márc. 10.

³³⁰ *cor meum [...] sed nec gratiae interiori resisti posse negat.*”; „*Gratias efficaces [...] Nunquam resisti illis*, CP 379–380; Vall., 312. – A *Confessio* kegyelemfelfogását érdemes lesz összevetni Rákóczi más műveinek megfelelő részeivel.

³³¹ A kegyelem témájának 17–18. századi irodalmi feldolgozásához ld. pl. BUNYAN (1666); MALEBRANCHE (1680); RACINE (1720).

- GREEN–THIMME 1962 G. GREEN (rec.) – W. THIMME (übers.), *Vom freien Willen*, in: *Aurelius Augustinus, Werke, Bd. 5: Theologische Frühschriften*, Zürich/Stuttgart, 1962.
- HAMVAS 2015 HAMVAS E. (ford.), *Szent Ágoston: Írások a kegyelemről és az eleve elrendelésről*, Budapest, 2015.
- HOPP 1966–1988 HOPP L. (szerk.), *Mikes Kelemen Összes Művei, I–VI*, Budapest, 1966–1988.
- KLINGE 1563 K. KLINGE, *De securitate conscientiae catholicorum in rebus fidei*, Köln, 1563.
- KRISPER 1728 C. KRISPER, *Theologiae scholae scotisticae, tomus I*, Augsburg, 1728.
- KUNZELMANN–ZUMKELLER 1955–1987
A. KUNZELMANN – A. ZUMKELLER (hg. von), *Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade* (Lateinisch-deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften, 7 Bde), Würzburg, 1955–1987.
- LUPIN 1966 J. LUPIN (éd.), *Pascal: Les Provinciales*. Paris, 1966.
- MALEBRANCHE 1680 N. de MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la Grâce*, Amsterdam, 1680.
- NICOLE 1667 P. NICOLE, *Les Visionnaires, ou seconde partie des lettres sur l'hérésie imaginaire*, Liège, 1667.
- NICOLE 1671 P. NICOLE, *Essais de morale, vol. I*, Paris, 1671,
- NICOLE 1687 P. NICOLE, *Continuation des Essais de morale, tome I*, Paris, 1687.
- NICOLE 1688 P. NICOLE, *Continuation des Essais de morale, tome II*, Paris, 1688.
- NICOLE 1715 P. NICOLE, *Traité de la grâce générale, tome I*, h. n., 1715,
- RACINE 1720 L. RACINE, *Poème sur la Grâce*, Paris, 1720.
- RÁKÓCZI 1876 *Principis Francisci II. Rákóczi Confessiones et Aspirationes Principis Christiani. E codice Bibliothecae Nationalis Parisiensis edidit Commissio fontium historiae patriae Academiae Scientiarum Hungaricae*, Budapestini, 1876.
- SCHÄFER–FLASCH 2012 W. SCHÄFER – K. FLASCH, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2.*, Mainz, 2012 (Excerpta Classica VIII).
- SKOTUS 1677 J. D. SKOTUS, *Opera theologica complectentia varios tractatus [...]*, Lyon, 1677.
- SZEPES–HOPP 2003 SZEPES E. (ford.) – HOPP L. (szerk.), *Rákóczi Ferenc, Vallomások*, Pécs, [2003, változatlan utánnymás 2019] (1. kiadás: Budapest, 1979 [Magyar Remekírók]).
- THIROUIN 2016 L. THIROUIN (éd.), *Pierre Nicole: Essais de morale*, Paris, 2016.

Felhasznált irodalom

- CHÉDOZEAU 1975 B. CHÉDOZEAU, *Religion et morale chez P. Nicole (1650–1680), 3 volumes, vol. 1: La formulation thomiste de la grâce augustinienne (1650–1663)*, Thèse de Doctorat d'État, Paris IV, Paris, 1975.

- CHÉDOZEAU 1995 B. CHÉDOZEAU, *Antoine Arnauld et Pierre Nicole. Le conflit de la grâce générale*, Chroniques de Port-Royal, 44 (1995), 113–143.
- COURCELLE 1963 P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire, antécédents et postérité*, Paris, 1963 (Études augustinienes).
- CZAKÓ 1943 CZAKÓ J., *A janzenizmus. Egyetemes egyháztörténeti tanulmány*, Cegléd, 1943.
- DÉNESI–KISS–TAKÁCS 2020
DÉNESI T. – KISS D. – TAKÁCS L., *II. Rákóczi Ferenc Confessio Peccatoris című kézírata*, in: Boros I. (szerk.), *Fideliter servanda. II. Scriptorium konferencia*, Pannonhalma, 2018. május 7–8., Budapest, 2020, 85–100.
- FERREYROLLES 1982 G. FERREYROLLES, *L'influence de la conception augustinienne de l'histoire au XVII^e siècle*, XVII^e siècle, n° 135, avril–juin 1982, 216–241.
- FLASCH 2012 K. FLASCH, *Einleitung*, in: K. Flasch – B. Mojsisch (übers., hg.), *Aurelius Augustinus: Confessiones/Bekenntnisse*, Stuttgart, 2012, 5–31.
- FRENYÓ 2018 FRENYÓ Z., *Szent Ágoston és az augusztinizmus*, Budapest, 2018.
- GUION 2002 B. GUION, *Pierre Nicole moraliste*, Paris, 2002 (Moralia 9).
- HAMVAS 2015 HAMVAS E. Á., *Bűn és emberi természet Szent Ágoston és Pelagius vitájában*, in: Tóth O. (szerk.), *Tempora mutantur. Tanulmányok az időről és a bűnről*, Debrecen, 2015, 359–371.
- HAUSCHILD 1984 W. D. HAUSCHILD, *Gnade*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 13. Berlin, De Gruyter, 1984, 476–495.
- HENKEL–SCHÖNE 1978 A. HENKEL – A. SCHÖNE (hg.), *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Stuttgart 1978.
- HONIGSHEIM 1957–1965
P. HONIGSHEIM, *Jansenismus*, in: K. Galling (hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 3. Tübingen, 1957–1965, 531–535. hátsó
- HOPP–TÜSKÉS 2002 HOPP L. – TÜSKÉS G. (szerk.), *A fordító Mikes Kelemen*, Budapest, 2002.
- JAUNCEY 1925 E. JAUNCEY, *The Doctrine of Grace up to the End of the Pelagian Controversy*, London, 1925.
- KARFÍKOVÁ 2012 L. KARFÍKOVÁ, *Grace and the Will According to Augustine*, Leiden, 2012.
- KENDEFFY 2009 KENDEFFY G., *A kegyelemtan Ágoston Római levél-értelmezésében*, in: Kendeffy G. (szerk.), *Szentírás, hagyomány, reformáció. Teológiai és egyháztörténeti tanulmányok*, Budapest, 2009, 37–55.
- KNAPP–TÜSKÉS 2015 É. KNAPP – G. TÜSKÉS, *La bibliothèque de Rodostó (Tekirdağ, Turquie) du prince François II Rákóczi. Nouvel essai de reconstitution*,

- Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte, 39 (2015), 2, 185–208.
- KÖPECZI 1982 KÖPECZI B., *Döntés előtt. Az ifjú Rákóczi eszmei útja*, Budapest, 1982.
- KÖPECZI 1991 KÖPECZI B., *A bujdosó Rákóczi*, Budapest, 1991.
- LAFOND 1986 J. LAFOND, *La Rochefoucauld, Augustinisme et littérature*, Paris, 1986.
- LAPORTE 1923 J. LAPORTE, *La Doctrine de Port-Royal. Exposition de la doctrine. Les vérités de la grâce*, Paris, 1923.
- LUBAC 1971 H. de LUBAC, *Die Freiheit der Gnade. Bd. 1: Das Erbe Augustins, Einsiedeln*, 1971.
- MARRAU 1955 H.-I. MARRAU, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1955.
- MERLIN 1931 N. MERLIN, *Saint Augustin et les dogmes du péché original et de la grâce*, Paris, 1931.
- NICOLE 1996 *Pierre Nicole (1625–1695)*, *Chroniques de Port-Royal*, 45 (1996), 7–349.
- NIEBERGALL 1951 A. NIEBERGALL, *Augustins Anschauung von der Gnade. Ihre Entstehung und Entwicklung vor dem pelagianischen Streit bis zum Abschluß der „Confessionen“*, Göttingen, 1951.
- O'BRIEN 1987 C. H. O'BRIEN, *Jansen/Jansenismus*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 16, 1987, 502–509.
- PATOUT BURNS 1980 J. PATOUT BURNS, *The Development of Augustin's Doctrine of Operative Grace*, Paris, 1980.
- PATOUT BURNS 1985 J. PATOUT BURNS, *A Change in Augustine's Doctrine of Operative Grace in 418*, in: E. A. LIVINGSTONE (ed.), *Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies. 2. Monastica et ascetica, orientalia, e saeculo secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine*, Berlin, 1985, 491–496.
- PUSKÁS 2016 PUSKÁS A., *A kegyelem teológiája*, Budapest, 2016.
- SCHINDLER 1980 A. SCHINDLER, *Das Wort „Gnade“ und die Gnadenlehre bei den Kirchenvätern bis zu Augustin*, in: F. von Lilienfeld – E. Mühlberg (hg.), *Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche*, Erlangen, 1980 (*Oikonomia* 9), 45–62, 103–105.
- SCHINDLER 1981 A. SCHINDLER, *Gnade*, in: T. Klausner (hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 11, Stuttgart, 1981.
- SELLIER 1995 P. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, Paris, 1995.
- SELLIER 2000 P. SELLIER, *Port-Royal et la littérature, II, Le siècle de saint Augustin, La Rochefoucauld, Mme de Lafayette, Sacy, Racine*, Paris, 2000.
- SIMONIS 1983 W. SIMONIS, *Anliegen und Grundgedanke der Gnadenlehre Augustins*, *Münchener Theologische Zeitschrift*, 34 (1983), 1–21.
- SOKOLOVSKI 2009 R. A. SOKOLOVSKI, *Augustinus als matrix omnium conclusionum bei Cornelius Jansenius*, in: N. Fischer (hg.), *Augustinus. Spuren und*

- Spiegelungen seines Denkens, Bd. 1. Von den Anfängen bis zur Reformation, Hamburg, 2009, 225–236.
- STUHLMANN 1897 P. V. STUHLMANN, *Confessiones S. Augustini, Nicolai Bethlen et Francisci Rákóczy II.*, Budapest, 1897.
- TAKÁCS 2018 TAKÁCS L., *II. Rákóczi Ferenc: Confessio Peccatoris – a latin szöveg új kritikai kiadásának filológiai elvei és problémái*. Előadás az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetében, 2018. III. 27.
- TANS 2007 J. A. G. TANS, *Pasquier Quesnel et le jansénisme en Hollande. Présentation d’Henri Schmitz du Moulin*, Paris, 2007 (Collection Univers Port-Royal).
- TÜSKÉS 1999 TÜSKÉS G., *Mikes Kelemen Epistolák-fordításának forrásához*, Irodalomtörténeti Közlemények, 103 (1999), 1–26
- TÜSKÉS 2019 TÜSKÉS G., *A bűn fogalma és retorikája a Confessio peccatorisban*, Irodalomtörténeti Közlemények, 123 (2019), 415–432.
- VANHOORNE 2010 F. VANHOORNE, *Du Mars gallicus aux Inconvéniens d’Etat: naissance du jansénisme entre religion et politique*, in: R. Baustert (éd.), *Le jansénisme et l’Europe. Actes du colloque international organisé à l’Université du Luxembourg les 8, 9 et 10 novembre 2007*, Tübingen, 2010 (Biblio 17, vol. 188), 251–265.
- VANNESTE 1975 A. VANNESTE, *Nature et grâce dans la théologie de S. Augustin*, Recherches Augustiniennes, 10 (1975), 143–169.
- VANNESTE 1996 A. VANNESTE, *Nature et grâce dans la théologie occidentale*, Leuven, 1996.
- VIZKELETY 1961 VIZKELETY A., *II. Rákóczi Ferenc elmékedéseiről készült egyházi cenzori jelentések*, Irodalomtörténeti Közlemények, 65 (1961), 204–216.
- ZOLNAI 1925 ZOLNAI B., *Magyar janzenisták*, Minerva, 3 (1924), 66–97; 4 (1925), 10–40, 129–164,
- ZOLNAI 1927 ZOLNAI B., *A janzenista Rákóczi*, Széphalom, 1 (1927), 177–181, 266–288.
- ZOLNAI 1935 ZOLNAI B., *Rákóczi, az író*, in: Lukinich I. (szerk.), *Rákóczi emlékkönyv halálának kétszázéves fordulójára*, I, Budapest, 1935, 291–324.

On the Notion and Theory of Grace in *Confessio peccatoris* of Ferenc Rákóczi II

Written in French and Turkish exile between 1716 and 1720, the work had its genesis at an intersection of various cultures in European autobiography. In addition to the ideas of sin, penitence and punishment, grace constitutes its most important leitmotif. The paper examines the use of the notion, the typology, functions, concepts and rhetoric of grace, and analyses the ideological context of the doctrine of grace with Rákóczi. Rákóczi represents himself from the act of his conversion effected by grace and puts his life in the perspective of grace. The idea of grace is used for expli-

cation of the turns in life and history. Confessio is an original attempt in the conciliation of the orthodox concept and of Jansenist positions. Theoretical remarks are subordinated to the discussion of questions of morals and Rákóczi functionalizes them in narration and meditation. His concept corresponds essentially to that of saint Augustine and is not inconsistent with the ideas of Jansen either.

Keywords: autobiography, exile, Jansenism, saint Augustine, Cornelius Jansen, Pierre Nicole, Kelemen Mikes

GELLÉRFI GERGŐ

Torkig vagyok a képmutatással Iuvenalis 2. satírájának fordítása

Iuvenalis 2. satírája, az első olvasatra a homoszexuális férfiak, valójában viszont mindenekelőtt a képmutatás ellen íródott költemény prózai fordításának elsődleges célja a narrátor indulatainak és satirikus gúnyjának lehető legpontosabb visszaadása.¹

Kulcsszavak: Iuvenalis, satíra, római verses satíra, ezüstkor, homoszexualitás

A modern olvasó számára alighanem a 2. satíra a leginkább zavarba ejtő Iuvenalis összes költeménye közül. Fő témája a férfiak közötti homoerótikus kapcsolat. Iuvenalist elsősorban e költemény alapján nevezték és nevezik homofób költőnek, mert a jelenséggel kapcsolatos megnyilvánulásai mai szemmel nézve szélsőségesen kirekesztőek. Azonban annak szándéka nélkül, hogy a szerző apológiáját fogalmazzunk meg, két kiegészítést tennünk kell ehhez. Mindenekelőtt nem feledkezhetünk meg arról, hogy a kor kontextusában értelmezzük a verset, amely nem minden homoerótikus kapcsolatban részt vevő férfit támad, csupán azokat, akik felnőtt, szabad ember létükre passzív szerepet töltenek be egy ilyen kapcsolatban – ami alapvetően megfelel a korban uralkodó, homo-/heteroszexuális helyett aktív/passzív (avagy: férfi szerep/női szerep) dichotómiára épülő felfogásnak. Másfelől, ha egyetlen szóval akarjuk összefoglalni a 2. satíra témáját, az nem a homoszexualitás, hanem

¹ A publikáció az MTA-SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) és a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

a képmutatás, ahogy azt mindenekelőtt a szatíra nyitánya és Laronia monológja egyértelművé teszi.

Ahogy az *Antikvitás & Reneszánsz* korábbi köteteiben megjelent fordítások esetében, az elsődleges célom ezúttal is az extrémkonzervatív iuvenalisi narrátor indulatainak, gondolatmenetének és szatirikus gúnyának visszaadása volt a lehető legpontosabb prózai fordítással, amíg ez nem megy az érthetőség, illetve a stílus rovására – ahol pedig igen, ott a pontos tartalmi megfelelést tartottam szem előtt. A szöveghez illesztett magyarázó jegyzetek elkészítéséhez mindenekelőtt Braund és Courtney kommentárjait, illetve Ferguson proszopográfiáját használtam.²

Források

CLAUSEN 1959 W. V. CLAUSEN (ed.), *A. Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae*, Oxford, 1959.

Felhasznált irodalom

BRAUND 1996 S. M. BRAUND, *Juvenal Satires Book I*, Cambridge, 1996.
 COURTNEY 1980 E. COURTNEY, *A Commentary on the Satires of Juvenal*, London, 1980.
 FERGUSON 1987 J. FERGUSON, *A Prosopography to the Poems of Juvenal*, Brussels, 1987.
 GELLÉRFI 2018 GELLÉRFI G., *Allúziós technika és műfaji hatások Iuvenalis szatíráiban*, Budapest, 2018.
 GELLÉRFI 2020 G. GELLÉRFI, *Nubit amicus: Same-sex weddings in Imperial Rome*. *Graeco-Latina Brunensia*, 25 (2020), megjelenés alatt.
 NAPPA 1998 C. NAPPA, *"Praetextati Mores": Juvenal's Second Satire*, *Hermes*, 126 (1998), 90–108.

² A szatíráról összefoglalóan ld. NAPPA (1998: 90–108); Gracchus esküvőjéről többek között GELLÉRFI (2020); a szatíra egyes szakaszaihoz GELLÉRFI (2018: 53–54 [149–151-hez]; 68–69 [2–10-hez]; 79–80 [25–28-hoz]; 86–88 [99–103-hoz]; 92–93 [1–21-hez]; 162–163 [99–100-hoz]; 178–179 [153–157-hez]; 230 [170-hez]) és az ott hivatkozott szakirodalmakat.

*D. Iunii Iuvenalis***SATVRA II**

Ultra Sauromatas fugere hinc libet et glaciale
 Oceanum, quotiens aliquid de moribus audent
 qui Curios simulant et Bacchanalia uiuunt.
 indocti primum, quamquam plena omnia gypso
 Chryssippi inuenias; nam perfectissimus horum, 5
 si quis Aristotelen similem uel Pittacon emit
 et iubet archetypos pluteum seruare Cleanthas.
 frontis nulla fides; quis enim non uicus abundat
 tristibus obscenis? castigas turpia, cum sis
 inter Socraticos notissima fossa cinaedos? 10
 hispida membra quidem et durae per bracchia saetae
 promittunt atrocem animum, sed podice leui
 caeduntur tumidae medico ridente mariscae.
 rarus sermo illis et magna libido tacendi
 atque supercilio breuior coma. uerius ergo 15
 et magis ingenue Peribomius; hunc ego fatis
 inputo, qui uultu morbum incessuque fatetur.
 horum simplicitas miserabilis, his furor ipse
 dat ueniam; sed peiores, qui talia uerbis
 Herculis inuadunt et de uirtute locuti 20
 clunem agitant. 'ego te ceuentem, Sexte, uerebor?'
 infamis Varillus ait, 'quo deterior te?'
 loripedem rectus derideat, Aethiopem albus.
 quis tulerit Gracchos de seditione querentes?

¹ Az Azovi-tenger mellett, az ismert világ peremén élő nép.

² A Kr. e. 272-ben cenzorságot viselő Manius Curius Dentatus a hagyományos római erkölcsök egyik emblemikus megtestesítője – az első a hozzá hasonló erényes rómaiak szerepét öltő férfiak képmutatásának számos bizonyítéka közül.

*Iuvenalis 2. satírája***Torkig vagyok a képmutatással**

[1] A szarmaták földjén,¹ sőt a fagyos óceánon túlra szaladnék szívem szerint, valahányszor a Curiusként tetszelgő,² de bacchusi orgiában élő férfiak csak egy szót is merészelnek az erkölcsökről szólni! Először is: műveletlenek, hiába van teli a házuk Chrysippus gipszszobraival. A tökéletes az köztük, aki megveszi Aristoteles vagy Pittacus képmását, és Cleanthes-eredetikkél³ őrizteti könyvespolcát. Ne higgy az ábrázatnak! Hisz melyik utca nincs tömve szigorú tekintetű perverzekkel? Ostorozod a rútságot, de a szókratikus hímringyók közt a legismertebb luk a tiéd? Szőrös tagjaik s a karjukon burjánzó durva bozont zord lélekre utalnak, ám csupasz segglyukukon nevetve metszi ki az orvos a duzzadt aranyeret. Ritkán szólnak, imádnak hallgatni, szemöldöküknél is rövidebb a hajuk. Így aztán még Peribomius⁴ is igazabb és őszintébb náluk; e kórságot sorscsapásnak tudom be, ha már nézésed és járásod elárulja. Az ilyenek nyíltsága méltó a szájalomra, örült vágyuk megbocsátást érdemel. A hitványabbak azok, kik herculesi szavakkal támadják ugyan az ilyesmit, de alig fejezték be az erkölcsi szónoklatot, máris a farukat riszálják.

[21] „Téged tiszteljelek, seggrázó Sextus?” – kérdi a rosszhírű Varillus. „Mivel vagyok én rosszabb nálad?” Az nevensen a sántán, kinek egyenes a lába, s az etiópon, ki hófehér! Mégis ki túrné, ha Gracchusék panaszkodnának a pártütésre?⁵

³ Chrysippos és Kleanthés jeles sztoikus filozófusok, a mytilénéi Pittakos a hét bölcs egyike.

⁴ Feltehetőleg nem konkrét személyt jelöl, csupán egy kultikus asszociációt keltő név (gr. περι + βωμός = az oltár körül).

⁵ Sextus és Varillus nem azonosítható, a Gracchusok alatt viszont a köztársaságkori Gracchus-testvérek értendők: az elsősorban földtörvényéről ismertté vált Tiberius Gracchus és öccse, a szintén néptribunusi hivatalt viselő Caius.

quis caelum terris non misceat et mare caelo si fur displiceat Verri, homicida Miloni, Clodius accuset moechos, Catilina Cethegum, in tabulam Sullae si dicant discipuli tres? qualis erat nuper tragico pollutus adulter concubitu, qui tunc leges reuocabat amaras	25 30
omnibus atque ipsis Veneri Martique timendas, cum tot abortiuus fecundam Iulia uuluam solueret et patruo similes effunderet offas. nonne igitur iure ac merito uitia ultima fictos contemnunt Scauros et castigata remordent? non tulit ex illis toruum Laronia quendam clamantem totiens 'ubi nunc, lex Iulia, dormis?' atque ita subridens: 'felicia tempora, quae te moribus opponunt. habeat iam Roma pudorem: tertius e caelo cecidit Cato. sed tamen unde haec emis, hirsuto spirant opobalsama collo quae tibi? ne pudeat dominum monstrare tabernae. quod si uexantur leges ac iura, citari ante omnis debet Scantinia. respice primum et scrutare uiros, faciunt nam plura; sed illos defendit numerus iunctaeque umbone phalanges. magna inter molles concordia. non erit ullum exemplum in nostro tam detestabile sexu. Tedia non lambit Cluuiam nec Flora Catullam: Hispo subit iuuenes et morbo pallet utroque.	35 40 45 50

⁶ Gaius Verres: Szicília propraetora, múkincsrablásait Cicero ellene mondott beszédei tették hírhedtté.

⁷ Titus Annius Milo: Cicero szövetségese, Kr. e. 52-ben Clodius meggyilkolásáért száműzték Rómából.

⁸ Publius Clodius Pulcher: szexuális szabadoságáról is ismert egykori néptribunus, Cicero ádáz ellensége.

⁹ Lucius Sergius Catilina: előkelű származású politikus és hadvezér, aki összeesküvést szőtt a konzulságot viselő Cicero és más prominens személyek meggyilkolása, s az erőszakos hatalomátvétel céljából.

¹⁰ Gaius Cornelius Cethegus: az összeesküvés egyik tagja, Cicero harmadik elleni beszédében kiemeli, hogy a gyilkosságokhoz használni kívánt fegyvereket találtak a házában.

¹¹ A három tanítvány a második triumvirátus három tagja, Octavianus, Antonius és Lepidus, akik a korábban Sulla által alkalmazott proskripció módszeréhez folyamodtak.

[25] Ki ne keverné össze az eget a földdel és a földet a tengerrel, ha Verres kárhozzatná a tolvajt,⁶ Milo meg a gyilkost,⁷ ha Clodius vádolná a házasságtörőket,⁸ Catilina⁹ pedig Cethegust,¹⁰ vagy ha Sulla névsora ellen emelne szót három tanítványa?¹¹ Na, épp ilyen volt minap a gaz csábító, ki tragikus bujasága mocskában fetrengve élesztette fel a mindenki, még Venus és Mars számára is rémisztő, keserű törvényeket,¹² miközben Iulia tömérdek magzatelhajtóval telt méhe szétnyílt, s nagybátyjára emlékeztető darabkákat ontott magából.¹³ Hát akkor nem méltán, nem teljes joggal vetik meg az ál-Scaurusokat¹⁴ még a legelvetemültebb bűnösök is, s marnak vissza, ha ostorozzák őket?

[36] Laronia¹⁵ sem tűrte tovább, hogy egyikük szigorú arccal annyiszor kiabálta, hogy „Hol hálsz épp, lex Iulia?“,¹⁶ és kacagva így felelt: „Boldog idők, melyek téged erkölcsösszé tettek! Szégyellje most már el magát Róma: a harmadik Cato pottyant ide az égből!¹⁷ De mégis, honnan vetted a balzsamot, mely szőrös nyakadról párolog?! Ne szégyelld, mutasd csak meg, kié az az üzlet! Ha már a törvényt és a jogot akarod előállítani, először a Scantaniát kellene beidézni!¹⁸ Nézd meg először a férfiakat, köztük kutakodjál, hisz többet vétkeznek; csakhogy sokan vannak, s pajzsuk mögé bújva alakzatban védik magukat. Nagy az összhang a meleg férfiak között. Bezzeg a mi nemünknek egyetlen ily gyalázatos példája sem lesz! Tedia nem nyalja Cluviát, Flora se Catullát!¹⁹ Hispo viszont ifjak alá fekszik, s mindkét kórságtól egyszerre sápad.

¹² Domitianus az erkölcsöket Augustus házasságvédelmi törvényeinek felélesztésével kívánta javítani – az istenek neve Homéros és Ovidius által is megörökített liezonjukra utal.

¹³ Suetonius tanúsága szerint Domitianus unokahúga, Iulia a tőle fogant gyermek elvetésébe halt bele.

¹⁴ Marcus Aemilius Scaurus: Kr. e. 115-ben konzul, hat évvel később censor. Bár a történetírói hagyomány kapzsiságáról és megvesztegethetőségéről is tud, többek között Cicero is elismeréssel szól róla.

¹⁵ Közelebbről nem meghatározható, neve alapján előkelő származású nő (ismert konzulságot viselő Laronius is), aki vétett a lex Iulia ellen – alkalmasint fiktív.

¹⁶ *Lex Iulia de adulteriis coercendis*: Augustus Kr. e. 18-ban elfogadott törvénye, amely büntetéssel sújtja a házasságtörést és más, a családot és a társadalmat illető elvárásokkal összeegyeztethetetlen szexuális magatartásokat.

¹⁷ Az idősebb (Kr. e. 234–149) és az ifjabb (Kr. e. 95–46, az előbbi dédunokája) Marcus Porcius Cato a hagyományos római erkölcs két eszményképe.

¹⁸ *Lex Scantinia de nefanda venere*: e törvényről hiányosak az ismereteink, feltehetőleg a szabad férfiakkal folytatott homoszexuális aktusokat kriminalizálta.

¹⁹ Szexuális asszociációkat keltő nevek: Pompeius kedvenc prostituáltját Florának hívták, egy Cluvia nevű kéjő a második pun háborúról ismeretes, míg a Catulla Lesbiát idézi fel.

numquid nos agimus causas, ciuilia iura
 nouimus aut ullo strepitu fora uestra mouemus?
 luctantur paucae, comedunt coloepia paucae.
 uos lanam trahitis calathisque peracta refertis
 uellera, uos tenui praegnantem stamine fusum 55
 Penelope melius, leuius torquetis Arachne,
 horrida quale facit residens in codice paelex.
 notum est cur solo tabulas inpleuerit Hister
 liberto, dederit uiuus cur multa puellae.
 diues erit magno quae dormit tertia lecto. 60
 tu nube atque tace: donant arcana cylindros.
 de nobis post haec tristis sententia fertur?
 dat ueniam coruis, uexat censura columbas.'
 fugerunt trepidi uera ac manifesta canentem
 Stoicidae; quid enim falsi Laronia? sed quid 65
 non facient alii, cum tu multicia sumas,
 Cretice, et hanc uestem populo mirante perores
 in Proculus et Pollittas? est moecha Fabulla;
 damnetur, si uis, etiam Carfinia: talem
 non sumet damnata togam. 'sed Iulius ardet, 70
 aestuo.' nudus agas: minus est insania turpis.
 en habitum quo te leges ac iura ferentem
 uulneribus crudis populus modo uictor et illud
 montanum positus audiret uulcus aratris.
 quid non proclames, in corpore iudicis ista 75
 si uideas? quaero an deceant multicia testem.
 acer et indomitus libertatisque magister,
 Cretice, perluces. dedit hanc contagio labem
 et dabit in plures, sicut grex totus in agris
 unius scabie cadit et porrigine porci 80
 uuaque conspecta liuorem ducit ab uua.

²⁰ Mindkét mitológiai alakhoz szorosán kapcsolódik a szövéis tevékenysége: Pénélopé ezzel húzta az időt hazatérő urára várva, míg Arachné vesztét az okozta, hogy szövőversenyre hívta ki Athénét.

[51] Mi talán viszünk peres ügyeket? Tanulunk mi polgárjogot? Megzavartuk csak egyszer is fórumaitokat zajongva? Kevés nő birkózik, kevesen eszik gladiátorok étkét. Ti viszont gyapjút kártoltok, majd a kész anyagot kosárcákban hordjátok, ti Penelopénél jobban, Arachnénál könnyedebben pergetitek a vékony fonáltól viselős orsót,²⁰ ahogy az a borzas ágyas tette a tuskón ülve!²¹ Jól tudjuk, miért egy szabados lett Hister egyetlen örököse, s míg élt, miért adott oly sokat menyecskéjének.²² Gazdaggá tesz, ha egy nagy ágyban harmadikként alszol. Menj csak férjhez, és hallgass: a titkokért cserébe ékszereket kapsz. És mindezek után mondanak rólunk ily szigorú ítéletet? A hollóknak kedvez a jog, s a galambokat vegzálja!”

[64] Szétszaladtak a sztoikusok hallva e nyilvánvaló s igaz kinyilatkoztatást. Hiszen hazudott-e bármiben Laronia? De mit meg nem tesznek majd mások, mikor még te is finom szövésű női ruhát öltesz, Creticus,²³ és úgy mondd el zárbeszéded Proculák és Pollitták ellen, hogy ezt bámulja a nép? Fabulla félrelép: ítéljék el, ha úgy döntesz, sőt Carfiniát is! Ők elítélve sem öltenek majd ilyen togát! „De forró a július, megsülök...” Akkor pucéran folytasd le az eljárást! Még az elmebaj is kisebb gyalázat ennél.

[72] Hát nézd meg ezt a ruhát, melyben jogot és törvényt hirdetsz, melyben a sebektől szabdalt nép hallgat friss győzelme után, s a hegylakók is odahagyva az ekét. Mondd, te mit nem kiabálnál, ha a bíró testén látnád e ruhát? Kérdem én, illene akár egy tanúhoz is? Ó, te vad, te féktelen, a szabadság bajnoka, Creticus, átlátszol! Ragály okozta e veszedelmet, és okozza még többeknek is, ahogy a mezőn is az egész nyáját megfertőzi egyetlen rühös állat, s az egész kondát egyetlen ótvaros disznó, s a szőlőszem is elszíneződik, ha egy másik foltos szemre tekint.

²¹ Talán Antiopé történetét idézi fel, Pacuvius egy töredékében szintén a *horrida* jelzőt használja rá.

²² A latin *puella* szó arra is utalhat, hogy Hister felesége szűz maradt.

²³ Vagy Q. Caecilius Metellus Creticus, Kréta meghódítójának fiktív (hiszen a család ekkorra kihalt) leszármazottja, vagy a scholionokban hivatkozott ügyvéd, Iulius Creticus. A kontextus utóbbit sugallja, ám a katonai sikerek asszociációja miatt előbbi elképzelésnek is lehet létjogosultsága.

foedius hoc aliquid quandoque audebis amictu;
 nemo repente fuit turpissimus. accipient te
 paulatim qui longa domi redimicula sumunt
 frontibus et toto posuere monilia collo 85
 atque bonam tenerae placant abdomine porcae
 et magno cratere deam. sed more sinistro
 exagitata procul non intrat femina limen:
 solis ara deae maribus patet. 'ite, profanae,'
 clamatur, 'nullo gemit hic tibicina cornu.' 90
 talia secreta coluerunt orgia taeda
 Cecropiam soliti Baptae lassare Cotyton.
 ille supercilium madida fuligine tinctum
 obliqua producit acu pingitque trementis
 attollens oculos; uitreo bibit ille priapo 95
 reticulumque comis auratum ingentibus implet
 caerulea indutus scutulata aut galbina rasa
 et per Iunonem domini iurante ministro;
 ille tenet speculum, pathici gestamen Othonis,
 actoris Aurunci spoliū, quo se ille uidebat 100
 armatum, cum iam tolli uexilla iuberet.
 res memoranda nouis annalibus atque recenti
 historia, speculum ciuilis sarcina belli.
 nimirum summi ducis est occidere Galbam
 et curare cutem, summi constantia cuius 105
 Bebriaci campis solium adfectare Palati
 et pressum in faciem digitis extendere panem,
 quod nec in Assyrio pharetrata Sameramī orbe
 maesta nec Actiaca fecit Cleopatra carina.

²⁴ Bona Dea kultuszát kizárólag nők ünnepelhatték – itt a szokást kifordítva a nőket kizárják a szertartásról. A szatírában korábban említett Clodius Kr. e. 62-ben nagy botrányt keltve beosont az egyik szertartásra, hogy elcsábítsa Caesar feleségét.

²⁵ Az *ite profani* kifejezés kifordítása az alany nőneműre változtatásával.

²⁶ Azaz „athéni”: Athén mitikus első királya, Kekrops után.

²⁷ Thrák istennő, akinek kultusza a Kr. e. 5. században Athénban és Korinthosban is elterjedt, szertartásain a csekély forrás alapján a transzvesztizmus is szerepet kapott.

[82] Eljön a nap, amikor e ruhánál is nagyobb ocsmányságra vete-medsz, hisz senki sem egy pillanat alatt jutott a fürtelem csúcsára. Lasacskán majd azok fogadnak maguk közé, akik hosszú homlokkötőt öltenek a négy fal között, egész nyakukat láncok fedik, s így engesztelik a Jó Istennőt kocatóggyel és nagy borosedénnyel. Ám a szokást kifordítva a nőket messze űzik, a küszöbön őket át nem eresztik: az istennő oltára csak a férfiakat várja.²⁴ „El innen, beavatatlan nők!”²⁵ – kiáltják. „Itt nem jajgat fuvoláslány sípja!” Épp ilyen orgiákon szokták rég titkos fáklyafénynél fárasztani a bapták a cecropsi²⁶ Cotytót.²⁷ Az egyik ferde túvel súrti nedves korommal festett szemöldökét, s remegő szemeit felemelve festi; priapusi üvegből iszik a másik,²⁸ hosszú fürtjeivel tölti meg arany hajhálóját, ruhája kék kockás vagy sárgászöld sima toga, s még szolgálja is ura Iunójára esküszik.²⁹

[99] Emez meg tükröt tart kezében, a köcsögcsászár Otho fegyverét,³⁰ zsákmányát egy auruncai színésztől.³¹ Teljes fegyverzetben nézgette magát benne, s úgy adta ki a hadiparancsot: emeljék fel a lobogókat. Ezt kellett volna megemlíteni az új évkönyvekben, a friss történetekben:³² polgárháborús³³ felszerelés lett a tükör! Mi más is lenne a fővezér dolga, mint Galba megölése és a bőrápolás?! Az első polgárhoz illik az állhatatosság: Bebriacum mezein a Palatium trónjára tör, s közben arcára nyomja, ujjával keni szét a kenyértésztát – ilyesmit sem asszír földön a tegzes Sameramis, sem actiumi hajóján a gyászoló Cleopatra nem tett.

²⁴ Az idősebb Plinius is említést tesz a fallikus ivóalkalmatosságok elterjedtségéről – e kontextusban viszont homoerótikus konnotációi vannak.

²⁵ Általános esetben kizárólag női esküformula.

³⁰ Suetoniustól ismert a hagyomány, hogy a Galba megölése után császárrá lett Otho Nero szeretője volt. A sor második fele egy epikus kifejezést fordít ki (Verg. *A.* 3, 286: *magni gestamen Abantis*).

³¹ A latin szöveg *actoris* szava Clausen kiadásától eltérően kisbetűvel. Az *Actoris* az *Aeneis*ben tulajdonnév: Turnus zsákmánya az auruncai Actortól származik (Verg. *A.* 12, 94), Othóé viszont egy színésztől.

³² Feltehetőleg Tacitus *Historiae* című történeti munkájára utal.

³³ Az említett polgárháború a Nero halálát követő zűrzavaros időszak, az ún. „négy császár éve”: Kr. u. 69-ben sorrendben Galba, Otho, Vitellius és Vespasianus kaparintotta meg a hatalmat. Ez volt Marcus Antonius legyőzése óta az első valódi polgárháború a birodalomban.

hic nullus uerbis pudor aut reuerentia mensae, 110
 hic turpis Cybeles et fracta uoce loquendi
 libertas et crine senex fanaticus albo
 sacrorum antistes, rarum ac memorabile magni
 gutturis exemplum conducendusque magister.
 quid tamen expectant, Phrygio quos tempus erat iam 115
 more superuacuum cultris abrumpere carnem?
 quadringenta dedit Gracchus sestertia dotem
 cornicini, siue hic recto cantauerat aere;
 signatae tabulae, dictum 'feliciter,' ingens
 cena sedet, gremio iacuit noua nupta mariti. 120
 o proceres, censore opus est an haruspice nobis?
 scilicet horreres maioraque monstra putares,
 si mulier uitulum uel si bos ederet agnum?
 segmenta et longos habitus et flammea sumit
 arcano qui sacra ferens nutantia loro 125
 sudauit clipeis ancilibus. o pater urbis,
 unde nefas tantum Latiis pastoribus? unde
 haec tetigit, Gradiue, tuos urtica nepotes?
 traditur ecce uiro clarus genere atque opibus uir,
 nec galeam quassas nec terram cuspide pulsas 130
 nec quereris patri. uade ergo et cede seueri
 iugeribus campi, quem negligis. 'officium cras
 primo sole mihi peragendum in ualle Quirini.'
 quae causa officii? 'quid quaeris? nubit amicus
 nec multos adhibet.' liceat modo uiuere, fient, 135
 fient ista palam, cupient et in acta referri.
 interea tormentum ingens nubentibus haeret
 quod nequeant parere et partu retinere maritos.
 sed melius, quod nil animis in corpora iuris
 natura indulget: steriles moriuntur, et illis 140
 turgida non prodest condita pyxide Lyde,
 nec prodest agili palmas praebere luperco.

³⁴ Utalás a fríg Cybele papjainak önkasztrációjára.

³⁵ Azaz a lovagrendi cenzusnak megfelelő összeget.

[110] Nincs itt szemérem a szavakban, nincs illem az asztalnál, csak Cybele fesletten cincogó szabadszájúsága, és egy megszállott, vénséges, fehér hajú főpap: gégéje említésre méltó, ritka mély példány, akár mestertanárnak is felfogadhatnák. Mégis, mire várnak még? Már rég ideje lett volna egy késsel fríg módra lenyesni a fölösleges húst!³⁴

[117] Négy százezer sestertiust adott hozományul³⁵ Gracchus³⁶ egy kürtösnek – vagy tán az egyenes fuvolán játszik ő? Az iratokat szignózták, elhangzott a „sok boldogságot”, leültek a bőséges lakomához, férje ölébe feküdt az új asszony. Ó, előkelők, hát censor kell nekünk vagy egyből egy béljós? Mármint jobban megrettenél, nagyobb rémségnek tartanád, ha borjat szülne egy asszony, vagy bárányt ellene a tehén? Fodros hosszú ruhát és fátylat ölt most, ki a titkos szíjon lengő szentséget hordozva izzadt az *ancile*-pajzsok súlya alatt.³⁷ Ó, város atyja, miért estek ilyen nagy bűnbe Latium pásztorai? Miért talált rá e viszkető bujaság unokáidra, Gradivus?³⁸ Gyere, nézd, egy gazdag nemest elvesz egy másik férfi, de te nem rázod a sisakot, dárdád hegye nem veri a földet, s nem panaszkodsz atyádnak. Menj hát el akkor, hagyd el a rideg mező földjeit,³⁹ ha már úgyse érdekelnek.

[132] „Holnap kora reggel dolgom van Quirinus völgyében.” Aztán miféle dolgod? „Hogyhogy miféle? Férjhez megy a barátom. Nem lesznek ott sokan.” Csak éljünk még egy kicsit, majd nyilvánosan teszik, megteszik ugyanezt, sőt a hírlapokban is meg akarják íratni. Ám mindközben egyetlen hatalmas kintól nem szabadulhatnak e menyasszonyok: nem tudnak szülni, s férjüket a szüléssel tartani maguk mellett. De jobb is, hogy a természet nem ad lelküknek jogot testük irányítására, így terméketlenül halnak meg, s nem használ nekik a nagyhasú Lyde titkos szelencéje, vagy ha tenyerük a sebesen futó Lupercus felé tartják.⁴⁰

³⁶ Ismét egy közelebbiről nem azonosítható személy: a szöveg alapján igen előkelő származású és Salius-pap.

³⁷ A Mars szertartásain kulcsszerepet játszó papok felszerelését alkották az égből hullott *ancile* és másolatai.

³⁸ Előbb Romulust, majd atyját, Marsot szólítja meg.

³⁹ Azaz a Campus Martiust.

⁴⁰ A Lupercalia alkalmával futkosó, fiatal, meztelen előkelők csapkodták állatbőrrel a népet, aminek termékenységfokozó erőt tulajdonítottak.

uicit et hoc monstrum tunicati fuscina Gracchi, lustrauitque fuga mediam gladiator harenam et Capitolinis generosior et Marcellis	145
et Catuli Paulique minoribus et Fabiis et omnibus ad podium spectantibus, his licet ipsum admoueas cuius tunc munere retia misit. esse aliquos manes et subterranea regna, Cocytum et Stygio ranas in gurgite nigras,	150
atque una transire uadum tot milia cumba nec pueri credunt, nisi qui nondum aere lauantur. sed tu uera puta: Curius quid sentit et ambo Scipiadae, quid Fabricius manesque Camilli, quid Cremerae legio et Cannis consumpta iuuentus,	155
tot bellorum animae, quotiens hinc talis ad illos umbra uenit? cuperent lustrari, si qua darentur sulpura cum taedis et si foret umida laurus. illic heu miseri traducimur. arma quidem ultra litora Iuuernae promouimus et modo captas	160
Orcadas ac minima contentos nocte Britannos, sed quae nunc populi fiunt uictoris in urbe non faciunt illi quos uicimus. 'et tamen unus Armenius Zalaces cunctis narratur ephebis mollior ardenti sese indulsisse tribuno.'	165
aspice quid faciant commercia: uenerat obses, hic fiunt homines. nam si mora longior urbem tindulsitt pueris, non umquam derit amator. mittentur braciae, cultelli, frena, flagellum: sic praetextatos referunt Artaxata mores.	170

⁴¹ A 8. szatírában szintén megjelenik a gladiátorként parádézó Gracchus, ott ráadásul szakrális viseletét is megemlíti.

⁴² Domitianus, akinek családja, a Flavius-dinasztia Suetonius tanúsága szerint homályos eredetű és nem büszkélkedhetnek őseik szobraival.

⁴³ A legfiatalabbak ingyen mehettek be a nyilvános fürdőkhöz.

⁴⁴ A felsorolás az *Aeneis* alvilágjárását idézi, ahol három soron belül (843–845) említi Camillus, a Scipiók, Fabricius és a Camillusok árnyait.

⁴⁵ A Veii elleni küzdelemben elesett 306 Fabius.

[143] Sőt, ezen a rémségen is túltett a tunikás Gracchus szigonya,⁴¹ amikor gladiátorként pucolt végig az aréna közepén, pedig előkelőbb a Capitolinusoknál és Marcellusoknál, meg a Catulusok és Paulusok utódainál, de még a Fabiusoknál is, mindenkinél, akik az első sorból nézik, sőt ezekhez nyugodtan hozzáveheted őt magát is, kinek játékain hálóját kivetette.⁴²

[149] Hogy léteznek az árnyak és az alvilági birodalom, a Cocytus meg a fekete békák a Styx örvényeiben, s hogy egy sajkában árnyak ezrei szelik át a vizet, már a gyerekek sem hiszik, legföljebb azok, akik még ingyen fürödhetnek.⁴³ De tegyük fel, hogy igaz! Mit érez Curius és a két Scipio, mit érez Fabricius és Camillus árnya,⁴⁴ mit érez a cremerai legio,⁴⁵ s a Cannae-ban elemésztett ifjúság,⁴⁶ megannyi háború halott lelkei, valahányszor tőlünk egy ilyen árny érkezik hozzájuk? Tisztulni akarnának, ha lenne ott gyanta és kén, ha akadna nedves babérág.⁴⁷

[159] Jaj nekünk, hogy minket is odavezetnek! Túl vittük seregeink Iuvena partjain,⁴⁸ a minap meghódított Orkádokon,⁴⁹ s a roppant rövid éjszakával is beérő britannusokon,⁵⁰ de ami most a győztesek városában zajlik, olyat egyetlen leigázott nép sem tesz. „Dehogynem! Egy bizonyos armeniai Zalacesről, ki minden ifjúnál nőiesebb, úgy hírlik, hogy egy felajzott tribunus kedvére tett.”⁵¹ Nézd, ez a kereskedelem hatása! Tűszként érkeztek, itt ember lesz belőlük. Ugyanis ha elég időt kapnak a fiúk a városban, sosem hiányzik majd a szerető. Nem kell nekik nadrág, kés, zabla és ostor: így viszik haza a bíborszegélyű erkölcsöket Artaxatába.⁵²

⁴⁶ A Hannibál ellen Kr. e. 216-ban megvívott cannae-i ütközetben nagyjából 50 ezer római katona esett el.

⁴⁷ Tisztító szertartások eszközei.

⁴⁸ Az Ír-sziget.

⁴⁹ Az Orkney-szigeteket Agricola foglalta el Kr. u. 84-ben.

⁵⁰ Egyértelmű túlzás: a Brit-szigetek nincsenek annyira északon, hogy ez extrém rövid éjszakákat okozzon.

⁵¹ Clausen kiadásától eltérően e mondatot *interlocutori* megszólalásnak tekintem.

⁵² Armenia fővárosa.

HAJDÚ ATTILA

Alios Aristeidés Athéna istennőhöz írt prózahimnusza (Or. 37.)

Alios Aristeidés a második szofisztika egyik legsokoldalúbb prózairója. Jelen kötetben az Athénához írt prózahimnuszának magyar fordítását tesszük közzé.¹

Kulcsszavak: Alios Aristeidés, prózahimnus, Athéna, vallástörténet, második szofisztika

A Platón *Lakomájában* olvasható Erós-*enkómion*tól eltekintve Alios Aristeidés prózahimnusza az elsők, amelyek teljes egészében fennmaradtak a kéziratos hagyományban, s a későbbi szónokok – különösen Menandros Rhétór – méltatásának köszönhetően a műfaj kanonikus mintapéldányaivá váltak. Az, hogy Aristeidés a költői *hymnosok* helyébe prózai 'hitszónoklat' gyanánt az isteneket magasztaló beszédet állította, a korszakban nem értékelhető egyedülálló és teljesen formabontó vállalkozásnak. Már a hellénisztikus korból ismerünk olyan, az istenségről, attribútumairól és tetteiről szóló prózai *aretalogiákat*, amelyek a retorika hagyományainak megfelelően az *enkómion* műfajába sorolhatók.²

A prózai dicshimnuszok és a retorika szoros kapcsolatára utalhat az is, hogy a római szónoklattan nagymestere, Quintilianus az *Institutio Oratoria 'de laude et vituperatione'* ('Dicséret és feddés') fejezetében már

¹ A publikáció elkészítését az MTA-SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatta.

² Ld. pl. Isis *aretalogiáját* a thrák Maróneiából: PAPANIKOLAOU (2009: 59–70).

egy évszázaddal Aristeidés működése előtt, tanácsokkal látja el olvasóit arra vonatkozóan, hogyan is lehet jól beszélni az istenségről.³

Az istenek prózai magasztálásának topikája egy bizonyos Alexandros rhétort is foglalkoztatta, aki valószínűleg már Aristeidés kortársa volt. Alexandros *περὶ ῥητορικῶν ἀφορμῶν* c. művének egyik töredéke (ΑΠΟ ΠΟΣΩΝ ΔΕΙ ΤΗΕΟΝ ΕΠΑΙΝΕΙΝ) sorra veszi azokat a szempontokat, amelyek alapján dicsőíteni kell az istenséget. Alexandros javaslatai a következők: az isten születése és életkora, az őt tisztelő népek száma, az isten típusa – hogy égi, asztrális vagy tengeri istenről van-e szó –, a kultusza helyszínei, a védnöki szerepköre, a találmányai, a tettei, az istenek körében elfogalt státusza, valamint az emberiséghez fűződő viszonya – különösen a *philanthrópiája*.⁴

A Kr. u. 2. század közepén működő Ailios Aristeidés tíz fennmaradt prózahimnuszát (*Or.* 37–46) élete különböző szakaszaiban alkotta: nyolcat egy-egy istenhez – Athénához, Hérakléshez, Dionysoshoz, Zeushoz, Sarapishoz, Poseidónhoz, Asklépioshoz és annak fiaihoz címezte, a további kettőt pedig szakrális és szent helyszíneknek – az Asklépios szentélynél csörgedező forrásnak és az Égei-tengernek szentelte.

Hogy vallásos témájú beszédei az említett Menandros Rhétór mellett Libanios és Iulianos számára is mintaadóvá válhattak és csodálókra találtak bennük, egyrészt a második szofisztika közegének, a szerző klasszikus irodalom alapos ismeretére épülő műveltségének, másrészt a *Sarapis-himnusz* elején megfogalmazott módszertani *prooimionjának* (*Or.* 45, 1–13.) volt köszönhető. Ebben fejt ki részletesen, hogy miért alkalmasabb az istenek dicsőítésére a próza a költészetnél –

³ Quint. *Inst.* 3, 7, 7–9: *Verum in deis generaliter primum maiestatem ipsius eorum naturae venerabimur, deinde proprie vim cuiusque et inventa quae utile aliquid hominibus attulerint. Vis ostendetur, ut in Iove regendorum omnium, in Marte belli, in Neptuno maris: inventa, ut artium in Minerva, Mercurio litterarum, medicinae Apolline, Cerere frugum, Libero vini. Tum si qua ab iis acta vetustas tradidit, commemoranda. Addunt etiam dis honorem parentes, ut si quis sit filius Iovis, addit antiquitas, ut iis qui sunt ex Chao, progenies quoque, ut Apollo ac Diana Latonae. Laudandum in quibusdam quod geniti immortales, quibusdam quod immortalitatem virtute sint consecuti: quod pietas principis nostri praesentium quoque temporum decus fecit.*

⁴ PARKER (2016: 69, 8. jz.)

mindezt úgy, hogy a költészet tagadhatatlan érdemeit sem vitatja. Így amikor a mysiai rhétor prózahimnuszaiban a saját vallásos meggyőződését hangoztatja és az istenek és az emberek között közvetítő/prófétikus szerepben mutatja magát, egyúttal a hosszú múltra visszatekintő, 'istení' és 'költői' közötti polémiában is állást kívánt foglalni. Beszédei formailag az *enkómion*okat, szerkesztésükben a költői himnuszokat követik. Nem véletlen, hogy a szerző prózahimnuszaira egyidejűleg használja a *logos*, a *hymnos* és az *enkómion* megnevezéseket.

Az aristeidési prózahimnuszok további közös jellemzője az egy- és többistenhit határán mozgó *henoteizmus*: Aristeidés az összes többi isten fölé helyezi azt az istenséget, akit éppen dicsér. Lenz találó felvetése szerint Aristeidés saját korának új hihívásaira, – többek között a már ébredező kereszténységre – reagált ezekben a himnuszokban. Nézete szerint bár Aristeidés nem utal *expressis verbis* a kereszténységre, Athénához írott himnuszában legszembeűnőbb a kereszténységgel szembeni fellépése. Aristeidés a pogány isteneket az *egy* isten szerepeiben ábrázolja, hogy alássa a kereszténység monoteizmusának 'újszerűségét'.⁵

Mindennek köszönhető, hogy az Athéna-himnusz tankönyvszerű tömörséggel foglalja össze az istennővel kapcsolatos irodalmi, mitológiai és filozófiatörténeti hagyományt. A következőkben a himnusz fordítását adom közre magyarázó jegyzetekkel⁶. A fordítás a lipcsei kiadás alapján készült.⁷ A klasszikus szerzők és műveik esetében az LSJ (*Liddell–Scott–Jones, A Greek–English Lexicon*) és az OLD (*Oxford Latin Dictionary*) rövidítésrendszerét, egyes szerzőknél a szakirodalomban bevett rövidítéseket követtem. A fordítás ellenőrzéséért és értékes javaslataiért Nagyillés Jánosnak tartozom köszönettel.

Források

DINDORF 1829 = W. DINDORF, *Aristides, vol. 1*, Leipzig, 1829.

⁵ LENZ (1963: 329–347).

⁶ A jegyzetek írásánál KEIL (1898), GOEKEN (2012) és JÖHRENS (1981, 1. kötet) kommentárjára támaszkodtam.

⁷ DINDORF (1829: 12–28).

Felhasznált irodalom

- BAUMGART 1874 H. BAUMGART, *Aelius Aristides als Repräsentant der Sophistischen Rhetorik des Zweiten Jahrhunderts der Kaiserzeit*, Leipzig, 1874.
- GOEKEN 2012 J. GOEKEN, *Aelius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose*, Turnhout, 2012.
- JÖHRENS 1981 G. JÖHRENS, *Aelius Aristides, Der Athenahymnus des Ailios Aristeides: Mit einem Anhang zum Höhenkult der Athena und Testimonien zur Allegorischen Deutung der Athena*, 1–2. Band, Bonn, 1981.
- KEIL 1898 B. KEIL, *Aelius Aristides, Aelii Aristidis Smyrnaei Quae Supersunt Omnia*, Berolini, 1898.
- LENZ 1963 F. W. LENZ, *Der Athenahymnos des Aristides*, *Rivista di cultura classica e medievale*, 5 (1963), 329–347.
- PAPANIKOLAOU 2009 D. PAPANIKOLAOU, *The Aretalogy of Isis from Maroneia and the Question of Hellenistic "asianism,"* *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 168 (2009), 59–70.
- PARKER 2016 R. PARKER, *Religion in the Prose Hymns*, in: H. Nesselrath H – D. Russell – M. Trapp (eds.), *In Praise of Asclepius: Aelius Aristides, Selected Prose Hymns*, Tübingen, 2016, 67–88.
- PERNOT 2007 L. PERNOT, *Le livre grec au IIe siècle ap. J.-C. à partir de l'œuvre d'Ælius Aristide*, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 151 (2007), 933–965.
- ROBERT 1969 L. ROBERT, *Εισαγωγὴ εὐδύς*, in: *O.M.S. II* (1969), 1106–1108.

ΑΘΗΝΑ

(1) Ἐστω τοίνυν ἡμῖν ὕπαρ τὸ ὄναρ· σὺ δ', ὦ δέσποινα Ἀθηνᾶ, τὴν τε ἄλλην δίδου τύχην καὶ χάριν καὶ τοῦ παρόντος ἔφρασαι λόγου, τὰ τε φανθέντα τέλει πρὸς τὴν ἀξίαν, ὡς ἐναργῆ τῆς νυκτὸς ἐδείκνυτο· ὡς δὲ καὶ ἔργω συμβῆναι σαφῆ καὶ βέβαια, ὅδε σοὶ λόγος ἔσται μικτὸς εὐχῆς τε καὶ ὕμνου τὰ νῦν.

(2) πάντα μὲν οὖν τὰ κάλλιστα περὶ Ἀθηνᾶν τε καὶ ἐξ Ἀθηνᾶς, ἐν δὲ τοῖς ἀξιολογώτατον αἰ γοναὶ τῆς θεοῦ, κεφάλαιον μὲν εἶπειν ὅτι τοῦ πάντων δημιουργοῦ καὶ βασιλέως παῖς ἐστὶ μόνη δὴ μόνου. οὐ γὰρ εἶχεν ἐξ ὅτου ὁμοτίμου ποιήσειεν αὐτὴν, ἀλλ' ἀναχωρήσας αὐτὸς εἰς αὐτὸν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ γεννᾶ τε καὶ τίκτει τὴν θεόν· ὥστε ἐστὶ μόνη βεβαίως γνησία τοῦ πατρὸς, ἐξ ἴσου καὶ ὁμολογοῦντος ἑαυτῷ τοῦ γένους γενομένη.

¹ Számos kéziratban az Athéna-himnusz a ΜΑΝΤΕΥΤΟΙ („Látnoki” / „jóslás útján elrendelt beszédek”) cím előzi meg, amely Aristeidész e prózahimnuszokat tartalmazó kötetét jelölte. Ezt az megnevezést Menandros Rhétor is igazolja: ἐν τοῖς Μαντευτοῖς Ἀριστείδης (Men.Rh. 344, 2), ehhez ld. PERNOT (2007: 956–957).

² A bevezető mondat félreérthetetlenül arra utal, hogy egy álom inspirálta Aristeidész Athéna-himnuszát. A szónok Athéna istennő álomlátására is hivatkozik (ld. a 29-es *caputot*: ἃ νύκτωρ μοι προῦφαινες). Az álmot maga az istennő idézhette elő, a beszéd is az ő megrendelése készült, amelyet a szónok már álmában is előadhatott. Aristeidésznél az álombeli látomásokra való hivatkozás nem pusztán retorikai fogás: a *Ἰεροὶ λόγοι*, hat könyvből álló című műve jól illusztrálja, hogy a folytonosan betegeskedő szónok – felépülése reményében – milyen fontos szerepet tulajdonított az álmoknak és Asklepios álombeli sugallatainak.

Az ókori irodalom áttekintése után kiderül, hogy Athénát nem sorolhatjuk a tipikus álomistenségek közé – egy kivétel mégis akad: Pindarosnál Athéna Bellerophón álmában megjelenő jósisstennő (Pi. O. 13, 64). Miután Bellerophón az istennő oltáránál töltötte az éjszakát (*incubatio*), álmában gyeplőt kapott, amivel megszelídítheti Pégasost. (Pi. O. 13, 75 skk: ὡς τ' ἀνὰ βωμῷ θεᾶς /κοιτάξατο νύκτ' ἀπὸ κεί /νου χρήσιος, ὡς τέ οἱ αὐτὰ / Ζηνὸς ἐγχεικεραύνου παῖς ἔπορεν / δαμασίφ' ῥονα χρυσόν.) Az álom teljesen valóságosnak hatott (ἐξ ὄνειρου δ' αὐτίκα / ἦν ὕπαρ), mert Bellerophón, miután felébredt, a zablát maga mellett találta. Ezután hálából oltárt emelt Athéna Hippiá tiszteletére.

További szöveghelyek Athéna álombeli feltűnéséhez 1) védő, segítő és támogatást adó szerepben: pl. a fiáért aggódó Pénélopénak Iphthimé alakjában képmást küldött, hogy enyhítse Pénélopé bánatát: Hom. *Od.* 4, 796sk., Nausikaa előtti *epifániája* *Od.* 6, 22 skk. ; 2) Athénnal kapcsolatos történetekben: pl. Athéna Hygieia szobrának felállítása az athéni Akropolison szintén egy, Athéna által küldött álomra vezethető vissza: Plu. *Per.* 13, 7.; 3) Törvényhozó istennő szerepkörben: Athéna a dél-itáliai Lokroi törvényhozójának, Zaleukosnak álmában fedte fel a törvényeket (Schol. Pi. O. 10, 17). Athéna további álombeli szerepéhez ld. részletesebben JÖHRENS (1981, 1 kötet: 31–37).

ATHÉNA¹

[*Prooimion*] (1) Nosza, az álmunk legyen immáron valóság!² Ó Athéna úrnő, adj még szerencsét és kegyet is, fordulj mostani beszédemhez,³ s érdeme szerint váltsd valóra a látomásokat úgy, ahogy elevenen feltárulkoztak az éjszaka során. Hogy ez valóban világosan és biztosan végbemenjen, legyen itt e beszéd számodra, mely az imádság és a himnusz elegye.⁴

[Athéna születése] (2) Noha minden gyönyörű, ami Athénát érinti és Athénától ered, mégis a leginkább figyelemre méltó az istennő születése. Legfőképpen⁵ azért, mert Athéna minden dolog megalkotójának⁶ és királyának⁷ egyetlen lánygyermeké, aki egyedül tőle származik.⁸ Valójában nem akadt senki [vele] rangban egyenlő, akiből megalkothatta volna az istennőt, így hát elvonult magába,⁹ hogy saját magából megalkossa és világra hozza az istennőt. Athéna tehát az egyedüli törvényes lánya apjának, származása apjáéval azonos és megegyező volt.

³ Aristeidés prózahimnuszt leggyakrabban *logosznak* nevezi.

⁴ BAUMGART (1874: 80–81, 71. jz) szerint Aristeidés *hymnoszt* az istennőhöz intézett dicsőítő beszédre, míg az *euchét* a beszéd bevezetőjébe és zárszavába belefoglalt könyörgésekre használja.

⁵ A κεφάλαιος szójáték, utalás Zeus fejére, ahonnan Athéna megszületik.

⁶ A mesterembert, kézművest jelölő δημιουργός-t mint a 'látható világ Teremtőjét' először Platón használja: Pl. *Ti.* 28 a.

⁷ Vagyis Zeustól, vö. Hom. *Il.* 5, 880.

⁸ A μόνος/μόνη gyakori használata az orphikus himnuszok költészet aristeidészi himnuszokra gyakorolt hatását mutatja.

⁹ A sztoikus tanítás szerint az istenség magába vonul vissza az *ekpyrósisis* során Vö. Chrysipp. *Stoic. fr.* 1064. és 1065.

(3) τὸ δὲ ἔτι τούτου μεῖζον, ὅτι καὶ ἐκ τοῦ καλλίστου τῶν ἑαυτοῦ, ἐκ τῆς κεφαλῆς, ἀνήκεν αὐτὴν, ὡς ἄρα οὔτε ἐκ τῆς ἐκείνου κεφαλῆς κάλλιον ἦν ἀνελθεῖν οὐδὲν οὔτε Ἀθηνᾶ τόπος βελτίων ἀνασχεῖν· ἀλλὰ κατ' ἀξίαν ἄμφω συνέβαινε. γενομένη δ' ἐκ Διὸς καὶ μόνου καὶ ἐκ τῆς κεφαλῆς οὐχ ἦττον τούτων θαυμαστόν τὸ τέταρτον ἐφείλκετο, ὃ δὴ φασι συμβῆναι περὶ τὸ χάσμα τῆς κεφαλῆς τοῦ θεοῦ φάσμα· ἀνήει γὰρ εὐθύς ἔνοπλος, ὡσπερ ἥλιος ἀνίσχων ὁμοῦ ταῖς ἀκτίσιν, ἔνδοθεν κοσμηθεῖσα ὑπὸ πατρὸς.

(4) διὸ δὴ καὶ οὐ θέμις οὐδέποτε αὐτὴν καταλιπεῖν τὸν πατέρα, ἀλλ' αἰεὶ πάρεστί τε καὶ συνδιαιτᾶται, καθάπερ συμπεφυκυῖα, ἀναπνεῖ τε εἰς αὐτὸν καὶ σύννεστι μόνῃ μόνῳ τῆς γενέσεως μεμνημένη, καὶ τῶν ὠδίνων ἀποδιδουῖσα πρέποντα τὸν μισθόν. (5) δοκεῖ δέ μοι καὶ πρεσβυτάτη θεῶν φῦναι, ἢ κομιδῇ τινῶν εὐαριθμήτων καὶ τῶν πρώτων ὄντων ἐν τῷ τότε· οὐ γὰρ ἂν ἄλλως ἕκαστα ὁ Ζεὺς διεῖλεν, εἰ μὴ παρέδρόν τε καὶ σύμβουλον τὴν Ἀθηνᾶν παρεκαθίσατο.

¹⁰ Homéros nem szól részletesen az istennő születésének körülményeiről, Athénát egyszerűen Zeus lányának nevezi: Vö. Hom. *Il.* 5, 880; Hésiodos szerint Uranos és Gaia tanácsára Zeus lenyelte első hitvesét, Métist, még mielőtt megszülhette volna Athénát, aki ezután a főisten fejéből kiszökkenve született meg: Hes. *Th.* 886–900, 924–926. A mítosz másik változata szerint Héphaistos fejével felhasította Zeus fejét, hogy Athéna megszülethessen. Ez a változat Pindarosnál olvasható először (Pi. *O.* 7, 35 skk.), de az ábrázoló művészetben már a Kr. e. 7. század végétől ismert. Athéna születésének témája a vázafestészetben különösen a Kr. e. 6. század második negyedétől adatolható, és a Kr. e. 5. század elejéig számított népszerűnek. Ezekon az ábrázolásokon többnyire Zeus, a főisten fejéből pajzssal, lándzsával és sisakban előugró Athéna, kettő Eileithyia és kettős bárdal Héphaistos látható. A Parthenón keleti oromcsoportján az olymposi istenek társaságában a trónoló Zeus és az éppen megszületett, de már felnőtt Athéna áll. Meglepő módon a Kr. e. 5. századi athéni vörösalakos vázafestészetben nem találunk példát Athéna születésének ábrázolására, majd a Kr. e. 4. századi etruszk tükrök díszítésénél előszeretettel nyúlnak vissza a témához.

¹¹ A pythagoreusoknál a négy az igazságosság, a *tetraktys* (az első négy szám együttese) a pythagoreus bölcsesség lényege, az örökké tartó természet forrása (*Carm. Aur.* 48), vö. Pl. *Prt.* 339 b.

¹² Athéna fegyverzetben történő születése először Stésichorosnál bukkan fel: ld. Scol. A. R. 4, 1310. Továbbá: Hom. *Hymni*, 28, 4–6: „maga a bölcs Zeus szülte nemes fejéből, harci fegyverzetet viselt, mely aranytól fénylett.” (αὐτὸς ἐγεῖναιτο μητίετα Ζεὺς / σεμνῆς ἐκ κεφαλῆς πολεμῆϊα τεύχε' / ἔχουσαν χρύσεια παμφανώωντα).

(3) Ennél is fontosabb, hogy apa a legszebb részéből, a fejből teremtette meg az istennőt. Sem szebb nem tudott volna fejből kipattanni, sem Athénának nem lehetett volna nemesebb hely, ahonnan előszökkenjen. Csakhogy mindkettő így ment végbe, ahogy az az istennőt meg is illeti: Zeusból született, egyedül belőle, mégpedig a fejből.¹⁰ Még egy negyedik¹¹ csodát is előidézett, mely nem marad el a többitől. Azt beszélnek, hogy ez az istennő látványa, amikor apja feje megnyílt, hiszen onnan rögvest teljes fegyverzetben¹² emelkedett ki, mint a sugaraival együtt felkelő nap,¹³ ahogy apja még odabent ékesítette fel. (4) Ezért nem szabad sohasem elhagynia apját. Épp ellenkezőleg: folyton mellette van és együtt él vele, mintha összenőttek volna.¹⁴ Apjával egy ütemben lélegzik és egyedül ő az, aki csak vele áll kapcsolatban, mert emlékezik születésére, s illő bért fizet neki az azzal járó fájdalmaért.

[Az istennő tisztelete és hatalma] (5) Nézetem szerint a legidősebb¹⁵ is az istenek között, vagy legalábbis azon kevesek egyike, akik hajdanán az elsők között éltek. Máskülönben Zeus nem tudott volna szétválasztani minden egyet, ha nem Athéna ült volna az oldalán segítőként¹⁶ és tanácsadóként.

Pallas mellékneve a *πάλλειν* „ugrani” és „meglendíteni” (Pl. *Cra.* 407a), igével is összefüggésbe hozható, *epiklésise* tehát apja fejből való előugrásból és fegyvereinek meglengetéséből is levezethető. Az ábrázoló művészetben a teljes fegyverzetben megszülető Athéna legkorábbi példája minden valószínűség szerint egy, a tenosi Xoborgóból előkerült kykládikus *pithos* domborművén látható (Kr. e. 680/670 k.).

¹³ Összevetés a Nap sugaraival: az *epiphania* során gyakran említik a fény- vagy napsugarakat, ld. Hom. *Il.* 6, 513; 19, 398.

¹⁴ Zeus sosincs egyedül, közvetlen környezetében időzik Kratos, Bia, Niké és Zélos vö. Hes. *Th.* 386.

¹⁵ Az életkorra való hivatkozás a himnuszokban szinte mindig előkerül (Quint. *Inst.* Or. 3, 7, 8: *honorem ...addit antiquitas*). Vö. az orphizmusban Dionysost életkora miatt dicsérik: Orph. *H.* 52, 6 (θεῶν πάτερ: az istenek atyja), Erós Platón *Lakomájában* (Pl. *Smp.* 178 c) a legidősebb isten és minden jónak előidézője (ὁ Ἐρως ἐν τοῖς πρεσβύτατος εἶναι. πρεσβύτατος δὲ ὢν μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἰτιός ἐστιν.), Isis az *Aretalogiában*: ἐγὼ εἰμι Κρόνου θυγάτηρ πρεσβυτάτη (*Ἐν vagyok Kronos legidősebb lánya: Aret.* 5).

¹⁶ Athéna Zeus tanácsadója, mindig a közelében van. Vö. *Sap* 9, 9: a bölcsesség – („a bölcsesség... jelen volt, amikor megalkottad a világot”: ἡ σοφία ... παροῦσα, ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον) – is éppúgy az istenség tanácsadója (9,4: „Add nekem azt a bölcsességet, mely trónusod mellett ül”: δός μοι τὴν τῶν σῶν θεῶν πάρεδρον σοφίαν). Zeus mellett a tanácsadói szerepkört Themis (Pi. *O.* 8, 22,) és Diké (Plu. *Alex.* 52.) érdemelte ki.

καὶ γάρ τοι μόνη μὲν τὴν αἰγίδα δι' αἰῶνος φορεῖ, μόνη δὲ τοῖς τοῦ πατρὸς ὄπλοις εἰς τὸν Ὀμηρικὸν πόλεμον κοσμεῖται· οἷα δὲ ἐν αὐτῇ θαυματοποιῶν ἅμα τοῖς αὐτοῖς ὃ τε Ζεὺς καὶ ἡ θεὸς χρῆται.

(6) οὕτως δ' ἐστὶν αἰδέσιμος τῷ πατρὶ καὶ πάντων κεκοινώνηκε καὶ τὰ πρεσβεῖα μόνη κατέληφεν, ὥστε καὶ τῶν ποιητῶν οὐς ἂν μάλιστα τις εἴποι τυχεῖν τῆς θεοῦ, Ὅμηρος μὲν τῆς αἰγίδος αὐτῆς μνησθεὶς καὶ τοῦ τρωῶσαι δαίμονος ἐπιχειρήσαντος λέγει

Σμερδαλέην, ἣν οὐδὲ Διὸς δάμνησι κεραυνὸς,

λέγων ἀσφαλῶς, ἐπειδὴ γε καὶ τῷ Διὶ τῶν σκηπτῶν καὶ κεραυνῶν πλείονος ἄξια τὰ παρὰ τῆς Ἀθηνᾶς. Πίνδαρος δ' αὖ φησι δεξιὰν κατὰ χεῖρα τοῦ πατρὸς αὐτὴν καθεζομένην τὰς ἐντολὰς τοῖς θεοῖς ἀποδέχεσθαι. (7) ἀγγέλου μὲν γάρ ἐστι μείζων, ἣ γε τῶν ἀγγέλων ἄλλοις ἄλλα ἐπιτάττει πρώτη παρὰ τοῦ πατρὸς παραλαμβάνουσα, ἀντ' ἐξηγητοῦ τινος οὕσα τοῖς θεοῖς [καὶ εἰσαγωγέως, ὅταν καὶ τούτου δέη].

¹⁷ Homérosnál Zeus Aigiochos mellett csak két isten viseli az *Aigist*: az egyik Athéna (Hom. *Il.* 21, 400), akit a képzőművészeti ábrázolásokon is csaknem mindig *Aigisban* látunk. A másik Apollón, aki szintén használja azt, ám csak Zeus megbízásából vö. Hom. *Il.* 15, 229–230.

¹⁸ Vö. Hom. *Il.* 387–388: „S fellegtorlaszoló Zeusz ércingét felövezve, / fegyveresen készült könnyontó háboruságra.” (Ford. DEVECSERI G.) (ἦ δὲ χιτῶν' ἐνδύσα Διὸς νεφεληγερέταο / τεύχεσιν ἐς πόλεμον θωρήσσετο δακρυόεντα.)

¹⁹ A θαυματοποιός különféle népszerű művészt, cirkuszi mutatványost jelölhet a bűvésztől és zsonglőrtől egészen a bábjátékosig (Pl. *Sph.* 235 d; *R.* 514 b; *D.* 2, 19). Itt Aristeidés összeveti Zeust egy nagy csodatévővel (talán Asklepioszal vö. *Or.* 39, 14.), Athénát annak segítőjével, akinek átadja bizonyos attribútumait és erejét. Továbbá a „csodatévő” a teremtés kontextusában, kozmológiai síkon is értelmezhető. Hom. *Od.* 4, 74 (Ζηνός... αὐλή) alapján az αὐλή az Olympost jelöli.

²⁰ Arés, aki az *Iliasban* megtámadta az istennőt: Hom. *Il.* 21, 391 skk. Aristeidés egyszerűen csak *daimónnak* aposztrofálja Arést.

²¹ Hom. *Il.* 21, 401. Ford. DEVECSERI G.

Ő az egyetlen istennő, aki örökké *Aigist* visel,¹⁷ egyedül ő szerelkezik fel a homérosi harchoz apja fegyvereivel,¹⁸ és, akárcsak a csodatévők udvarában,¹⁹ Zeus és az istennő egyszerre használják azokat.

(6) Egyszóval Athéna apja szemében különösen tiszteletre méltó. Mindenben osztozott vele és egyedül ő nyerte el az elsősülöttséggel járó előjogokat olyannyira, hogy a költők közül – akikről leginkább elmondható, hogy az istennő jóindulatában részesültek – Homéros, miután felidézte az istennő *Aigis*át és azt az istent,²⁰ aki megpróbálta megsebezni Athénát, azt mondta:

„a félelemkeltőt, amit még Zeus villáma sem ver le.”²¹

Homéros helyesen állítja ezt, mert még Zeus szemében is többet ér a mennydörgésnél és villámoknál²² is mindaz, ami Athénától ered.²³ Eközben Pindaros azt mondja, hogy Athéna apja jobbján²⁴ ül és az isteneknek címzett parancsokat veszi át. (7) Athéna ugyanis fontosabb egy hírnöknél. Ő az, aki hírnököknek egyszer ezt, máskor azt a parancsot adja. Ezeket első kézből kapja apjától. Egyfajta tolmácsa²⁵ az isteneknek és a [beavató]²⁶ szerepét is betölti, [ha a szükség úgy hozza].

²² A mennydörgés és a villám Zeus attribútumai: Vö. Hes. *Th.* 504–506.

²³ Tudniillik az istennő bölcsessége többet ér, mint az erőszakot jelképező villámlás és mennydörgés. A motívumhoz ld. A. *Pr.* 211sk és 915skk.

²⁴ Pi. *fr.* 146. Aristeidés ezzel voltaképp egy új rangsort állít fel az Olymposon. A főisten közelében tartózkodáshoz: Hom. *Il.* 24, 100: „Zeusz atya mellé ült; Pallasz helyet adva odébbment.” (Ford. DEVECSERI G.) (ἦ δ' ἄρα παρὰ Διὶ πατρὶ καθέζετο, εἶξε δ' Ἀθήνη). Athéna kitüntetett helyzetéhez ld. még Hor. *C.* 1, 17, 12: *unde nil maius generatur ipso / nec viget quidquam simile aut secundum. / proximos illi tamen occupavit / Pallas honores (...).*

²⁵ Az ἐξηγητής a szakrális jogból kölcsönzött kifejezés. A szöveghelyhez ld. Apollón funkcióját Iulianusnál (Jul. *Or.* 4, 144 a): „Apollón tolmácsolja számunkra a legszebb gondolatokat, amelyeket az istennél lelhetünk fel”: ἐξηγητής ἡμῖν ἐστι τῶν ἐπὶ τοῦ θεοῦ καλλίστων διανοημάτων.

²⁶ Az εἰσαγωγεὺς jogi *terminus*: azt a személyt jelölte, aki a bíróságon előterjesztette a vádat. A kifejezés a Kr. u. 1–2. század fordulóján lépett ki a jogi és államjogi szférából. Itt Aristeidés Héraklésnek az Olymposra történő bevezetésére utal. A kifejezéshez ld. még a kis-ázsiai feliratos anyagot is, ahol a versenybe bevezető személyt jelöli: ld. ROBERT (1969: 1106–1108).

ἄτε δὲ ἐν κορυφῇ τε τοῦ Ὀλύμπου καὶ ἐκ κορυφῆς τοῦ Διὸς γενομένη πόλεων τε πασῶν τὰς κορυφὰς ἔχει κατὰ κράτος ὡς ἀληθῶς ἡρηκυῖα καὶ τῶν ἀνθρώπων ὅσοι θεοφιλεῖς οὐκ ἄτη πατεῖ τὰς κεφαλὰς, Ἀθηναῖ δὲ ἀνέχει καὶ ἐμβατεύει, τηροῦσα τὸ σύμβολον τῆς αὐτῆς γενέσεως. (8) Τὸ μὲν δὴ κράτος τῆς θεοῦ τοσοῦτον ἐν οὐρανῷ καὶ γῆ. ὅσου δὲ ἀξία θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις ἐστί τε καὶ γεγένηται καὶ γενήσεται θεῶν μὲν ἂν παῖδες ἄμεινον εἶποιεν ὅσοι χορευταὶ τῆς Ἀθηναῖς, πειρατέον δὲ καὶ ἡμῖν ἀμωσγέπως εἰπεῖν, ποιηταῖς τε ἄχρι τοῦ μετρίου προσχρωμένους καὶ τῷ λόγῳ τοσοῦτον ἐφιέντας, ὡς μὴ πολὺ τι παρενεγκεῖν ἢ τὸν πάντα ἰσομέτρητον συμβῆναι τῷ ὀνειράτι.

(9) λέγεται γὰρ ὡς ἐπειδὴ οἱ Γίγαντες παρετάξαντο ἐν τῇ Φλέγρα, Ἐγκέλαδον μὲν καὶ τοὺς ἠγουμένους αὐτῶν κτείνει ἢ θεὸς, τοῖς δ' ἄλλοις θεοῖς ὀλίγον τὸ ἔργον γίγνεται, ἐπεὶ καὶ τῶν ἄλλων Γιγάντων ὅσον ἦν κράτιστον κτείνει ἢ θεὸς, ἄτε καὶ φύσει πολεμίους ὄντας ἑαυτῇ διαφερόντως ἀμυνομένη· ἦσαν γὰρ ἀπ' ἐναντίου τοῦ γένους αὐτῆ. οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῶν κοίλων τῆς γῆς ἐπεφύκεσαν καὶ τῶν ἀλογωτάτων, ἢ δὲ ἐκ τοῦ καθαρωτάτου τῶν ἐν τῷ αἰθέρι.

²⁷ Játék a κορυφή „hegytető” és „fejtető” jelentéseivel.

²⁸ Az istennő születésének és az Akropolisokon kialakult tiszteletének összekapcsolása. Az irodalmi források és a feliratos anyag bevonásával ld. JÖHRENS (1981, 1. kötet: 70–71) és JÖHRENS (1981, 2. kötet: 359–390) részletes katalógusát.

²⁹ Hes. Th. 96: „boldog, akit a Múzsák szeretnek” (ὁ δ' ὄλβιος, ὄντινα Μοῦσαι φίλωνται); Hom. *Hymni* 2, 486sk: „boldog nagyon az, akit ezek jóindulatúan kedvelnek a földi halandók közül” (μέγ' ὄλβιος ὄν τιν' ἐκεῖναι / προφρονέως φίλωνται ἐπιχθονίων ἀνθρώπων).

³⁰ Até a baj, a téveszme, pusztulás és az ostobaság istennője a görög mitológiában: Hom. *Il.* 19, 91–94: „Zeusznak lánya az Ártás, ő árt mindegyikünknek, / tisztelt, ám vészes; puha lábon jár, nem a földön / lép ugyanis, de fején a halandó földilakóknak, / s árt nékik: mindig van, akit beleránt a gonoszba.” (Ford. DEVECSERI G.) (πρόσβα Διὸς θυγάτηρ ἄτη, ἢ πάντας ἀἴται, / οὐλομένη· τῇ μὲν θ' ἀπαλοὶ πόδες· οὐ γὰρ ἐπ' οὔδει >/ πάλνεται, ἀλλ' ἄρα ἢ γε κατ' ἀνδρῶν κράατα βαίνει / βλάπτουσ' ἀνθρώπους· κατὰ δ' οὖν ἕτερόν γε πέδησε.)

³¹ A védőisten összefüggésében az ἐμβατεύω („belép”, „gyakran megfordul”): A. *Pers.* 449 és Cratin. 321 (LIDDELL–SCOTT–JONES alapján)

³² A δύναμις és az ἀρετή mellett a κράτος a himnuszokban gyakran használt *terminus technicus*, amellyel az istenség hatalmát fejezik ki.

Mivel Athéna az Olympos csúcsán és Zeus fejéből született,²⁷ mintha csak bevette volna, valamennyi város magaslátát birtokba veszi erejével.²⁸ Ami pedig az istenek szemében kedves embereket illeti,²⁹ nem Até³⁰ hág a fejükre, hanem Athéna emeli magasba őket, és mint védőisten³¹ lép beléjük, híven születésének ismertetőjegyéhez.

[Az istennő magasztalása a tettei alapján] (8) Ebben áll az istennő égi és földi hatalma.³² Hogy mennyit ért, ér és fog érni az emberek és istenek szemében, arról az istenek gyermekei, Athéna karának tagjai jobban tudnának nyilatkozni,³³ mégis meg kell próbálnunk valahogyan elmondani a megfelelő mértékig felhasználva a költőket³⁴ és csak annyira engedni a beszédnek, hogy ne különbözzék sokban az álomtól, vagy pontosan egyezzen meg vele.

[*Gigantomachia*: Az istenek iránti jócselekedete] (9) Azt mondják, miután a gigások Phlegrában³⁵ csatarendbe álltak, az istennő megölte Enkeladost³⁶ és a gigások vezetőit. A többi istennek kevés teendőt hagyott, mert az istennő megölte a többi gigas közül a legerősebbet is, kiváltképpen azokat pusztította el, akik a természet szerint ellenségei voltak, mert az övével ellentétes fajból származtak. Ezek a föld üregeiből és a lehető legképtelenebb helyekről sarjadtak, míg az istennő az *aithér* a legtisztább részéből.

³³ Vö. P. Ti: 40d 9: „lehetetlen nem hinni az istenek gyermekeinek” (ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν). Az istenek gyermekei a költőket jelenti. Aristeidés kiegészíti a platóni képet azzal, hogy párhuzamot von a költők és az istennő és a kartagok és karvezető között.

³⁴ Ez szorosan összefügg a szónok mítoszokkal szembeni szkepszisével, erről ld. részletesebben GOEKEN (2012: 277–283).

³⁵ Phlegra a *gigantomachia* mitikus helyszíne. Pl. A. *Eum.* 295, Pi. N. 1, 67 skk. Az orphikus himnuszokban Athéna a *phlegrai gigások elpusztítója* (Φλεγραίων ὀλέτειρα Γύγαντων: Orph. H. 32, 12). A mitikus Phlegra a Chalkidiké-félszigeten Pallénére lokalizálható, vö. Hdt. 7, 123.

³⁶ Az attikai mítoszváltozatban Enkelados Athéna ellenfele: ld. pl. E. *Heracl.* 908. ill. az attikai vázákon olvasható kísérfeliratokat. A legkorábbi darab egy, kb. a Kr. e. 6. század közepére datálható kismester-csésze, amelyen Athéna kerek pajzssal, jobbában lándzsával harcol Enkeladossal. A gigas nevét felirat jelzi, amelyet a sisakforgó felső részére írtak. A gigások elleni harcban Athéna ellenfelei még pl. Berektas és Laertas: ehhez ld. a delphoi siphnosi kincstár frízét. Athéna ellenfelének azonosítása a pergamoni Zeus-oltár frízén vitatott.

πρὸς οὖν τοὺς ἐκείνων ὄφεις συμφύτους καὶ τᾶλλα ὅσα τῆς γῆς ἐφείλκοντο τὸν αὐτῆ συμφύτον κόσμον καὶ τὸ παρ' αὐτῆς ἀντεπήγαγε πῦρ, ἕως ἐξέκαυσε καὶ ἐξείλε τὸ γένος. τότε μὲν τὸ ἔργον αὐτῆς ὑπὲρ θεῶν τε καὶ τῆς θείας φύσεως ἀπάσης ἄδεται καταπραχθέν. τὴν δὲ Τιτάνων καὶ τῶν Ὀλυμπίων θεῶν κληθέντων μάχην οὐχ ἥδιον ἐμοὶ γοῦν λέγειν. (10) ἀλλὰ μὴν εἰς γε τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα ὅσας εὐεργεσίας κατέθετο ἐνθυμηθῆναι ῥᾶον ἢ διελθεῖν λόγῳ. ἢ μὲν οὖν μεγίστη τῶν εὐεργεσιῶν καὶ διὰ πάντων τῶν γιγνομένων διήκουσα καὶ παρατείνουσα πάντας χρόνους καὶ τόπους, ὅτι Ἀθηνᾶς ἡγουμένης οὐδὲν πώποτε ἀνθρώποις ἡμαρτήθη, οὐδ' αὖ πράξουσι ποτε χρηστὸν οὐδὲν ἄνευ τῆς Ἀθηνᾶς.

(11) εἰ δὲ δεῖ καὶ τῶν ἐν μέρει μνησθῆναι καὶ τοὺς μύθους μὴ ἀτιμάσαι, προσθῶμεν ἔλαιον ὑγιείας φάρμακον φανθὲν ὑπ' αὐτῆς, καὶ ἐσθῆτα, ὁμοῦ μὲν κόσμον τῷ σώματι, ὁμοῦ δὲ τῆς αὐτῆς ὑγιείας φάρμακον. (12) ἀλλὰ μὴν ἀμφοτέρῳ γε τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἐπίκουρος γεγένηται, γυναιξὶ μὲν ταλασίαν παραδοῦσα, ἀνδράσι δὲ ὄπλων χρῆσιν ἀναθεῖσα ἀμφοτέρων αὖ τῶν καιρῶν ἐπεμελήθη, πολέμου καὶ εἰρήνης, δι' ὄπλων καὶ νόμων. διχῆ δ' αὖ καὶ τούτων ἑκατέρῳ προσηνέχθη. (13) πρῶτον μὲν γὰρ τῆς ὀρείου καὶ καθ' ἑκάστους διαίτης ἀπαλλαγῆναι καὶ συνελθόντας οἰκεῖν ἐν ταυτῷ μίαν συνοικίαν κοινήν περιβαλλομένους ἥδ' ἐστὶν ἡ πείσασα, καὶ εἰσὶν αἱ πόλεις δῶρα Ἀθηνᾶς· ὅθεν δὴ καὶ πολιοῦχος ἅπασι κέκληται.

³⁷ Mind az irodalomban (Hes. Th. 186), mind a képzőművészetben a gigasokat először emberi alakban, *hoplitákként* ábrázolják. Kígyólábakkal – Typhón *szkhémája* nyomán – először a Kr. e. 4. század vázafestészet ábrázolásain tűnnek fel.

³⁸ Egyrészt Athéna dísze (vö. 3. caput: *κοσμηθεῖσα*), azaz vele született fegyverei, másrészt az Athéna által képviselt Rend áll szemben a gigasok által előidézett rendezetlenséggel.

³⁹ A gigasokat a tűz pusztítja el, éppúgy, mint Typhónt (Hes. Th. 853skk). A tűz összefügg az *ekpyrós*is sztoikus tanával is, azaz az eredeti tüzes állapotba való visszatéréssel.

⁴⁰ A titánok felett aratott győzelem alapozta meg Zeus uralmát (Hes. Th. 624skk és 711skk). Athéna ehhez a harchoz nem tudott csatlakozni, hiszen még meg sem született.

⁴¹ Az istenség emberszeretete megint a himnuszok elmaradhatatlan eleme. Aristeidés is kitér erre a pontra valamennyi himnuszában.

⁴² Itt Aristeidés a *διήκουσα*... *πάντας* sztoikus formulát alkalmazza, hogy kifejezhesse Athéna egész emberi világot és történelmet érintő jócselekedetét. Allegorikus jelentésben Athéna mint *phronésis* („okosság”, „bölcesség”) áthatol mindenben (Athenagoras, *Leg.*: *περι τῆς Ἀθηνᾶς, ἦν φρόνησιν διὰ πάντων διήκουσάν φασιν*).

⁴³ Hes. Th. 429skk.

Kígyólábaik³⁷ és más, a földből magukkal hozott tulajdonságaik ellen Athéna a veleszületett ékességét³⁸ és belőle áradó tüzet³⁹ vetette be, amíg el nem égette és el nem pusztította e fajt. Megénekelték, hogy ezt a tettét az istenek és az egész isteni természet érdekében vitte véghez. Ezzel szemben a titánok és az úgynevezett olymposi istenek között dúló harc elbeszélése nem valami kellemes, legalábbis nekem.⁴⁰

[Athéna jótéteményei az emberek irányában] (10) Az emberek életét érintő jótetteit⁴¹ könnyebb elképzelni, mint részletesen tárgyalni. A legnagyobb jótéteménye, mely kiterjed mindenre,⁴² ami csak megszületik, és minden időn és helyen átível, kétségkívül abban áll, hogy Athéna vezetése alatt az emberek vétkes dolgot nem műveltek sohasem, sem hasznos dolgot nem tesznek nélküle.⁴³ (11) Ha a mítoszokat sem mellőzve részletekbe kell bocsátkoznunk, említsük meg az olajat⁴⁴ mint az istennő által teremtett egészségmegőrző gyógyszert, és a ruházatot, mely egyszerre dísz a testnek és játszik szerepet az egészség megóvásában.⁴⁵ (12) Mindkét emberi nemnek a támasza volt: az asszonyoknak a gyapjúfonást⁴⁶ adta át, a férfiakra a fegyverek használatát bízta. A fegyverek és a törvények útján gondja volt mindkét állapotra – háborúra és békére egyaránt. Mindkét területnek kétféle módon is hasznára volt. (13) Athéna volt az első, aki meggyőzte az embereket, hogy hagyjanak fel az elszigetelt hegyi életvitellel, hogy gyűljenek egybe és éljenek ugyanazon a helyen, s hogy egyetlen közös településsel védelmezzék magukat.⁴⁷ A városok tehát Athéna ajándékai, ezért nevezte mindenki „Városvédőnek”⁴⁸ az istennőt.

⁴⁴ Az istennő Attika birtoklásáért Poseidónnal folytatott viszálykodása során nemesítette az olajfát. Az olaj egészségóvó szerepéhez ld. Pl. Mx. 238 a; Pi. P. 221skk.

⁴⁵ A ruha mint *pharmakon*: védi és befedi a csupasz testet. Ld. Pi. O. 9, 97sk.; Pl. Plt. 279e; Ph. Ex. 22, 25.

⁴⁶ Már a homéroszi eposzokban ebben a minőségben tűnik fel – *peplos*át is maga szövö: Hom. Il. 734sk. Athéna tanította szőni Pandórárt is (Hes. Op.63sk.). A phaiák asszonyok a szövőszéken végzett munkájukról voltak híresek (Od. 7, 110sk.).

⁴⁷ A primitív, kezdetleges életforma negatívan jelenik meg. Aristeidés számára a civilizáció a *synoikismosszal* és az azzal járó társadalmi kapcsolatokkal kezdődik. Athéna volt az első, aki meggyőzte az embereket, hogy gyűljenek össze és alapítsanak városokat.

⁴⁸ Athénát, a *polisok* védelmezőjét Athéna Polias, Poliatis, Politis, Poliouchos mellékneveken tisztelték. A Poliouchos azt a személyt jelöli, aki fellegrát uralja, megtartja, egy istenséggel kapcsolatban állva védelmezi azt. Athénát megilleti a Poliouchos jelző, hiszen ő adományozta az embereknek a városokat. Trója védőistennője már a homéroszi eposzokban is felbukkan (Hom. Il. 6, 269skk.).

τὰς δὲ ἀκροπόλεις ἐξεῖλον αὐτῇ δικαίως, ἅμα μὲν σύμβολον τῆς γενέσεως, ἅμα δὲ ὥσπερ τοῖς βασιλεῦσι καὶ ἡγεμόσι τεμένη καὶ χώρους ἐξαιροῦσιν, οὕτω τῇ τοῦ παντός ἡγησαμένη θεῷ τὰ ἐπικαιρότατα ἐξεῖλον. ἐν μὲν δὴ τοῦτο λέγω κοινὸν εὐεργέτημα τῆς θεοῦ, πρὸς τὴν καθ' ἡμέραν δίαιταν, πολιτείαν καὶ νόμους, ἕτερον δὲ τὰς ἐμπύρους τε καὶ ἀπύρους τέχνας, ἃς τοῖς καθ' ἑκάστους διεῖλέ τε καὶ διαιρεῖ (14) μόνη γὰρ ἀπάσης σοφίας ἡγεμών ἐστι. καὶ μὴν τῶν γε πρὸς τὸν πόλεμον συστημάτων τὰ πρωτεύοντα δὴ ἐξεῦρέ τε καὶ κατεσκευάσατο· ὀπλίται γὰρ καὶ ἵππεῖς τῶν Ἀθηνᾶς εὐρημάτων εἰσί. διττὰ δὲ ἑκατέρου μαρτύρια· τῶν μὲν ὀπλιτικῶν Αἰγύπτιοι μὲν τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν, οἱ δὲ ἐπώνυμοι τῆς θεοῦ τῶν ἐπὶ τῆς Εὐρώπης πρῶτοι προβαλλόμενοι τὴν ἀσπίδα· ἔστι γὰρ καὶ κατ' Αἴγυπτον Ἀθηνᾶς νομὸς ἱερός, ᾧ ταῦτα ἀνάκειται. παραπλησίως δὲ καὶ περὶ τῆς ἵππικῆς. λέγεται γὰρ Ἐριχθόνιον μὲν τὸν τῆς θεοῦ τρόφιμον πρῶτον ἀνθρώπων ἄρμα ζευξαι ἵππων· Βελλεροφόντη δὲ αὖ πρὸς τὸν κέλητα γενέσθαι χαλινὸν παρὰ τῆς Ἀθηνᾶς. Τριπτόλεμος δὲ Ἐριχθονίου νεώτερος· εἶθ' ἂν καὶ τούτω τὰ μὲν σπέρματα παρὰ τῆς Δήμητρος, τὸ δὲ ἄρμα παρὰ τῆς Ἀθηνᾶς.

⁴⁹ A *temenos* a homérosi eposzokban az istenség (Hom. *Il.* 2, 696; 8, 48; 23, 148) vagy *hérós*, uralkodó (Hom. *Il.* 6, 194; 9, 574skk) számára a közbirtokból sorsolás útján kiharított rész. Később a „szent terület” jelentése válik elterjedté. Az aristeidési szövegben a *temenos* voltaképpen a királyoknak és hősöknek kijáró dízsír, ehhez ld. Hdt. 4, 161, 3.

⁵⁰ Vö. Pl. *Grg.* 450 c. és Pl. *Prt.* 321e 1–2.

⁵¹ A *hopliták* felszerelését – a sisakot, pajzsot és a lándzsát – viselte Athéna is születése pillanatában.

⁵² Az athéniak, vö. Pl. *Tim.* 24 b 7.

⁵³ Egyiptom Ázsiához sorolását és a világ kettéosztását (Ázsia, Európa) például Isokratésnél is megtaláljuk (Isoc. *Paneg.* 179).

⁵⁴ ταῦτα ti. συστήματα (a *hopliták* művészete).

⁵⁵ Ehhez ld. Pl. *Tim.* 21 e. A Nílus nyugati deltájánál fekvő Sais főistene Neith, akit Athénával azonosítanak. Vö. Hdt 2, 169–170.

⁵⁶ Erichthonios, Athén mitikus királya. Bizonyos mítoszvariáns szerint αὐτόχθων („földből született”, ld. Pi. *fr.* 253: Ἐριχθόνιον ἐκ γῆς φανῆναι.), akit Athéna nevelt fel (Apollod. 3, 14, 6). A Kr. e. 5. századi attikai vázafestészetben közkedvelt az a jelenet, amikor Gé átnyújtja Athénának a csecsemő Erichthonioszt.

Aristeidés nem említi, hogy Erichthonios Héphaistos fia. Héphaistos ugyanis megpróbálta megerőszkolni Athénát. Ám az istennő ellenállt, s dulakodásuk folyamán Héphaistos spermája Athéna combjára cseppent, aki undorodva letörölte egy gyapjúcsomóval (ἔριον) és a földre hajította (χθών) azt. Erichthonios tehát a Földre csöppenő spermából született.

Joggal szentelték neki az Akropolisokat, hiszen ez születésének szimbóluma, másrészt, ahogyan királyoknak és vezetőknek választják ki a szent körzeteket és helyeket,⁴⁹ ugyanúgy szemelték ki a legalkalmasabb helyet a mindenség felett uralkodó istennőnek is. Szóval ezt tartom az istennő első közös jócselekedetének, ami a mindennapi életre vonatkozik – pontosabban az államrendre és a törvényekre. A második a tűzzel összefüggő és tűz nélküli mesterségekkel kapcsolatos.⁵⁰ Ezeket az embereknek egyénileg osztotta szét és osztja még most is, mert egyedül ő a vezetője a bölcsesség egészének.

(14) Valójában a katonai alakulatuk közül az első kettőt is ő találta fel, majd szervezte meg: a *hopliták*⁵¹ és lovasság ugyanis Athéna találmányaihoz tartozik. Két bizonyítékot is találni erre. Ami a *hoplitákat* illeti, Ázsia népei közül az egyiptomiak, Európában az istennő után elnevezett város lakói⁵² voltak az elsők,⁵³ akik maguk előtt pajzsot tartottak. Ráadásul Egyiptomban van egy Athénának szentelt szent tartomány is, melyhez ez a harci művészet⁵⁴ fűződik.⁵⁵ Hasonló a helyzet a lovassággal is. Úgy beszélnek, hogy az istennő első neveltje, Erichthonios⁵⁶ az első ember, aki kocsi elé fogta a lovakat.⁵⁷ A hátszlóhoz Bellerophón Athénától kapta a zablát.⁵⁸ Triptolemos, aki Erichthoniosnál fiatalabb, a magvakhoz Démétér, de a kocsihoz Athéna révén jutott.⁵⁹

⁵⁷ Athéna találta fel a harcokocsi. Hom. *Hymni* 5, 12sk: „elsőként tanította az ácsokat a földön harci kocsit és szekeret készíteni, ércel kimunkáltat” (πρώτη τέκτονας ἀνδρας ἐπιχθονίους ἐδίδαξε / ποιῆσαι σατίνας καὶ ἄρματα ποικίλα χαλκῶ) és a négyesfogatot is (Cic. *ND* 3, 59: *quadrigarum inventricem*).

⁵⁸ Pi. O. 13: Athéna kantárjának köszönhetően Bellerophónnak sikerült befognia Pégasost, majd a hátszló segítségével megölnie Chimairát. Pausanias arról számol be [Paus. 2, 4, 1], hogy „az istenek közül Athéna nyújtotta a legtöbb segítséget Bellerophontésznek, sőt állítólag ő adta neki a Pégaszoszt is: ő törte be a paripát, és saját kezével rakta rá a zablát (*khalinosz*)” (Ford. MURAKÖZY Gy.) (Ἀθηνᾶν γὰρ θεῶν μάλιστα συγκατεργάσασθαι τὰ τε ἄλλα Βελλεροφόντη φασὶ καὶ ὡς τὸν Πήγασόν οἱ παραδοίῃ χειρωσαμένην τε καὶ ἐνθεῖσα αὐτῇ τῶ ἵππῳ χαλινόν).

⁵⁹ Démétér Triptolemost választotta, hogy az embereket megtanítsa a földművelésre. Aristeidésnél Triptolemos csak az Athéna által feltalált kocsi révén tudta beutazni a világot. Démétér ajándékára csak Athéna adománya révén tehetett szert, a mezőgazdaság elterjedése tehát éppúgy Athénának is köszönhető.

ὥστε νομίζειν χρὴ τοιαῦτ' εἶναι πάντα τὰ δῶρα τῆς Ἀθηνᾶς τοῖς ἀνθρώποις, οἷα πρὸς τοὺς πολέμους ἐστίν, ὀπλιτῶν φάλαγξ καὶ τάξις ἰππέων. (15) ἔοικα δὲ προσθήσειν ὃ με ἀρτίως διέφυγεν, ὅτι καὶ τὰ ναυτικὰ Ἀθηνᾶς ἦν. ἐχέτω δὲ χώραν διττὴν τῷ λόγῳ. πρὸς τε γὰρ τοὺς πολέμους, εἴ τις καὶ οὕτω διχῆ διαιροῖτο τῶν κατ' ἡπειρον καὶ τῶν ἐν θαλάττῃ, δείξει προνοηθεῖσαν τὴν θεόν· εἰ καὶ διχῆ πάλιν τῶν κατ' ἡπειρον, ἔν τε τὸ αὐτὸ τὸ τῶν ναυτικῶν εἰς ἄμφω τείνει· εἰρηναῖον μὲν τὰς ὀλκάδας καὶ τὴν διὰ τούτων ἐμπορίαν, πολεμιστήριον δὲ τὰς τριήρεις, ὥσπερ ἄρμα ἀμιλλητήριον καὶ πολεμιστήριον· περιδέξιος γὰρ ἡ θεὸς αὐτὴ τε καὶ τὰ δῶρα αὐτῆς. (16) ἔοικα δὲ σμῆνος ἐπεγείρειν, καὶ μοι σύνδυο ἐφήσιν ἡ θεός. ἐνιδῶν γὰρ ἐμπορία τε καὶ ναυμαχία τῆς Ἀθηνᾶς οὖσιν ἀμφοτέροις, ἐνεῖδον γεωργία τε καὶ ἐμπορία τῆς Ἀθηνᾶς οὖσιν ἀμφοτέροις, καὶ Βουζύγης τις ὑπῆλθέ με τῶν ἐξ ἀκροπόλεως, καὶ ὡς οὐκ ἦν τῷ γεωργῷ οὔτε τὸ ἄροτρον οὔτ', ἐπειδὴ καὶ τὸ ἄροτρον, τό γε ζευῆσαι τὰς βοῦς,

εἰ μὴ ἐπιπροσύνην δῶκε γλαυκῶπις Ἀθήνη,

δι' ἧς ἄροτρον μὲν καὶ ναῦς ἐδημιουργήθη, ἐξεύχθησαν δὲ ἵπποι καὶ βόες. (17) Φιλανθρωποτάτη δὲ ἡ αὐτὴ καὶ δυνατωτάτη. τῆς μὲν οὖν δυνάμεως τί χρὴ μεῖζον εἰπεῖν σημεῖον ἢ τὸ νικᾶν πανταχοῦ; οὐ γὰρ ἐστὶν Ἀθηνᾶς νίκη κυρία, ἀλλ' Ἀθηνᾶ νίκης ἀεὶ

⁶⁰ Athéna kapcsolata a tengeri utazással és hajóval: a hajóépítés védnöknője (Hom. *Il.* 15, 410skk): „Ámde miként a zsinór megméri a gályagerendát / értő ács keze közt, aki mestersége tudását / bírja egészen, mert Pallas tanította meg arra.” (Ford. DEVECSERI G.). (ἀλλ' ὡς τε στάθμη δόρου νῆϊον ἐξιθύνει / τέκτονος ἐν παλάμῃσι δαήμονος, ὅς ῥά τε πάσης > / εὖ εἰδῆ σοφίης ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης). Pártfogloltjainak segít a tengeri utazások során: Hom. *Od.* 2, 420: Jó szelet is küldött nekik a bagolyszemű Pallas (τοῖσιν δ' ἔκμενον οὖρον ἴει γλαυκῶπις Ἀθήνη); 15, 212. Az Argó építéséhez: FGrH 12 F 31: Apoll. *Rhod.* 1, 18sk és 1, 111. Danaosnak a hajóépítésben nyújtott segítségéhez ld. Apollod. 2, 1, 4.

⁶¹ A *holkas* vontatott hajó. A nyúlánk *triérésszel* ellentétben ez a hajótípus szélesebb és mélyebb. A kereskedelemben betöltött szerepe mellett csapatszállításra és utánpótlás biztosítására is használták.

⁶² A *triérés* a Kr. e. 7. sz.-tól egészen a római korig használt harci evezős hajó. A korinthosziak legfontosabb találmánya: Th. 1, 13, 2.

⁶³ Utalás Sókratés egyik megnyilvánulására (Pl. *Rep.* 5, 450 b2).

⁶⁴ Athéni *hérós*, aki elsőként fogott be ökröket a szántáshoz. Azt is beszélik róla, hogy megszelídítette és kocsí elé fogta a bikákat. Ekéjét az Akropolison állították ki: *Schol. ad. Aeschin.* 2, 82.

⁶⁵ Hom. *Od.* 5, 437.

⁶⁶ Hes. *Th.* 383.

Ezen a ponton meg kell jegyeznünk, hogy Athéna embereknek szánt összes ajándékai ilyesfélék – a háborúhoz köthetők, mint a *hoplita phalanx* és a lovascsapat. (15) Úgy gondolom, kiegészítem azzal, amit eddig nem érintettem, tudniillik, hogy Athénának köszönhetően tettünk szert a hajózásra is.⁶⁰ Ennek kétszeresen is helyet kell kapnia beszédemben: egyrészt mert fel fogja tárni, hogy az istennőnek gondja volt a háborúkra is, mégpedig ha ezt is további két részre osztjuk szárazon és vízen is. Bár a szárazföldi is kétfelé osztható, egy és ugyanaz a helyzet a hajózással, mely két területet ölel fel: békeidőben a vontatott teherhajót⁶¹ és az ezzel folytatott kereskedelmet, míg háború idején a *triéreseket*,⁶² éppen úgy, ahogy a verseny- és harci kocsik is két területet képviselnek. Az istennő éppoly leleményes, mint az ajándékai.

(16) Mintha csak méhkas bolydult volna fel,⁶³ s ráadásul az istennő kettőt is küld nekem. Miután felismertem, hogy mind a (tengeri) kereskedelem, mind a tengeri hadviselés Athénától származik, majd beláttam, hogy a földművelés és a kereskedelem is Athénától származik, s egy bizonyos Bouzygés⁶⁴ jutott eszembe, egyike az Akropolisról származóknak, s hogy a földművesnek sem lett volna ekéje, de ha lett is volna, nem tudta volna befogni őket,

„ha nem adott volna bölcsességet a ragyogószemű Athéna.”⁶⁵

Neki köszönhetően készült az eke és a hajó, s fogták igába a lovakat és az ökröket.

[Athéna emberszeretete és hatalma] (17) Athéna a lehető legemberszeretőbb és leghatalmasabb istennő. Szükséges-e annál nagyobb bizonyítékot említeni hatalmát illetően, minthogy mindenhol győzedelmeskedik? Mert nem a Győzelem⁶⁶ Athéna úrnője, hanem Athéna áll mindig a Győzelem felett.⁶⁷

⁶⁰ Ld. a himnusz 26-os *caputját*: „Nincs más az égilakók között, de egyáltalán a világon sem, akinek nevéhez nemcsak hozzájárul a győzelem, hanem neve egyenesen azonos azzal.”

Athéna Niké kultusza leginkább Athénben ismert, kultusza Kr. e. 566-ig nyúlik vissza. Az Akropolison Kr. e. 420 körül épült meg Athéna Niké ión stílusú temploma (Vö. Pausanias pontatlanságával [Paus. 1, 22, 4]: ő ugyanis Niké Apteros, a Szárnyatlan Győzelem templomának nevezi). Kultusza Attika mellett Megarában (Paus. 1, 42, 4), a régészeti adatok alapján Rhodoson és Erythraiban is dokumentált. Pergamonban Athéna a háború istennője, aki szavatolja a győzelmet, *epiklésise* Niképhoros („Győzelemhozó”). A Niképhoros melléknév nem ősi kultusznev, hanem egy klasszikus műalkotásra, Pheidias Athéna Parthenos szobrára utal, ami jobb kezében a Győzelemistennőt tartotta.

τὴν δὲ φιλανθρωπίαν οἱ περὶ Ὀρέστην λόγοι μαρτύρονται. ὄνφυγόντα μὲν ἐξ Ἄργους Ἀθήναζε, φεύγοντα δ' Ἀθήνησι δίκην ὑπ' Εὐμενίδων, ἴσων τῶν ψήφων γενομένων, προσθεμένη τὴν παρ' αὐτῆς σώζει. καὶ τοίνυν ἔτι νῦν σώζει πάντας, ἔαν ἴσαι γένωνται ἔδοξε γὰρ ἐξ ἐκείνου ταῖς ἴσαις προστιθέναι τὴν παρὰ τῆς Ἀθηνᾶς ἀφιεῖσαν. (18) ἐπεὶ δὲ ἔδει παρθένον εἶναι δι' αἰῶνος τὴν Ἀθηνᾶν καὶ μηδένα μήτε θεῶν μήτε ἀνθρώπων ψαῦσαι κατὰ τὸν τῆς πανδήμου νόμον, θαυμαστὰ οἷα κἀνταῦθα εὐρίσκεται παρὰ τοῦ πατρός· τὰ γὰρ τῆς καλλιτέκνου γέρα λαμβάνει. τῇ γὰρ Λητοῖ πλανωμένη διὰ πάσης γῆς καὶ θαλάττης ἠγεῖται πρὸς τὸν τόπον ὅπου εἰμαρμένον ἦν αὐτῇ τεκεῖν. ἐπειδὴ ἔτικτε, μαιουταί τε καὶ δέχεται τοὺς παῖδας, καὶ στεφανοῖ τὸν Ἀπόλλω κατὰ τὸν τῶν Ἑλλήνων παιᾶνα· ὥστε ἡ μὲν Ἄρτεμις λοχία ταῖς ἄλλαις ἐστίν, αὕτη δὲ τῇ Ἀρτέμιδι λοχία πρὸς τὰς γονὰς ἡ θεὸς γεγένηται.

⁶⁸ Aristeidés az aischylosi dráma változatát követi. Az *Eumenisekben* Orestést Athéna szavazatával fel is mentik a bűnösség alól: A. *Eu.* 734skk.

⁶⁹ Athénát Sóteira („Megmentő”) melléknévvvel is tisztelték. Vö. A. *Eu.* 754: „Ὁ Πάλλας, ἠώσασα τοὺς ἐμοὺς δόμους).

⁷⁰ A Parthenos jelzőhöz: Hom. *Hymni* 28, 3: „ἐρίτηθεν σζύζ” (παρθένον αἰδοῖην), E. *Tro.* 971: παρθένον τε Παλλάδα. Aphrodité – Artemis és Hestia mellett – Athénát se tudja meggyőzni, se megtéveszteni (οὐ δύναται πεπιθεῖν φρένας οὐδ' ἀπατήσαι). Hom. *Hymni* 5, 7 skk.

⁷¹ Pandémos: „egész népet érintő”, „általános.” Aphrodité *epiklésise*, a testi örömek istennője. Ehhez ld. Pl. *Smp.* 180 e, 1: a platóni *Lakomában* Pausanias Aphrodité Urania, az „Égi” Aphrodité és a testi örömeket megtettesítő Aphrodité Pandémos (lat. Venus *Vulgivaga* vagy *Popularis*) között tesz különbséget. Élisben felállított kultuszszobraihoz ld. Pausanias leírását (Paus. 6, 25, 1): „A templomban lévő istenszobor Pheidiasz alkotása, és Aphrodité Urániának nevezik. Elefántcsontból és aranyból készült, s egyik lábával egy teknősbékán áll. Aphrodité területe fallal van körülvéve, benne egy talapzatot emeltek, ezen áll Aphrodité bronzszobra egy bronzból készült kecskebakon. Ez Szkopasz műve, és Aphrodité Pandémosznak nevezik.” Ford. MURAKÖZY Gy. (καὶ τὴν μὲν ἐν τῷ ναῶ καλοῦσιν Οὐρανίαν, ἐλέφαντος δὲ ἐστὶ καὶ χρυσοῦ, τέχνη <Φειδίου>, τῷ δὲ ἐτέρῳ ποδὶ ἐπὶ χελώνης βέβηκε· τῆς δὲ περιέχεται μὲν τὸ τέμενος θριγκῶ, κρηπὶς δὲ ἐντὸς τοῦ τεμένους πεποιήται καὶ ἐπὶ τῇ κρηπιδὶ ἄγαλμα Ἀφροδίτης χαλκοῦν ἐπὶ τράγῳ κάθηται χαλκῶ <Σκόπα> τοῦτο ἔργον, Ἀφροδίτην δὲ Πάνδημον ὀνομάζουσι.) A melléknév eredetileg politikai jelentéssel is bírt, mert Aphrodité Pandémos a *polis* lakosságát egy társadalmi és politikai közösséggé is kovácsolja. Temploma az athéni agorán állt, a hagyomány szerint Solón építette a hetairák pénzéből (Paus. 1, 22, 3.) Aphrodité Pandémos kultusza Arkádiában és Thébaiban is közzismert volt.

Az istennő emberszeretetéről az Orestésről szóló beszámoló⁶⁸ tanúskodik: miután Orestés Argosból Athénba menekült, Athénban az Eumenisek bevádolták. Ám a szavazás eredménye döntetlen lett, és az istennő, hogy megmenthesse,⁶⁹ Orestésre szavazott. Egyébiránt Athéna még most is mindenkit megóv, ha a szavazatok száma döntetlen, mert attól fogva határoztak úgy, hogy azonos szavazatszámok esetén bevezetik az Athénától érkező felmentést.

[Athéna kapcsolata a többi istennel] (18) És mivel Athénának örökké tartó szüzességet⁷⁰ kellett fogadnia, Pandémos⁷¹ törvénye értelmében sem isten, sem ember nem érinthette. Ebben a helyzetben apja miféle csodát eszelt ki! Athéna a szép gyermekkel megáldott istennő előjogait kapja meg. A minden földet és tengert bebolyongó Létót Athéna vezette arra a helyre, ahol a sors elrendelte neki a szülést.⁷² A szülésnél Athéna bábáskodott, s örömmel fogadta a gyermekeket, sőt meg is koszorúzza Apollónt a hellének *paianjának*⁷³ megfelelően. Artemis felügyeli mások születését,⁷⁴ a mi istennőnk pedig Artemis születésénél volt segítő.⁷⁵

⁷² Létó bolyongásához és Apollón születéséhez Déloson: Hom. *Hymni* 3, 31skk., 91skk.; Pi. *Pae.* 12 8skk és Call. *Del.* 55skk.

⁷³ A *παιᾶν* Apollónnak szánt hálaadó vagy győzelmi ének (Hom. *Il.* 22, 391skk.). Homéros szerint az istenek orvosának a neve (Hom. *Il.* 5, 401, 899; vö. Pi. P. 4, 270). A τῶν Ἑλλήνων παιᾶνα helyett a WILAMOWITZ által javasolt konjektúra: τὸν Ὠλήνος παιᾶνα. A mitikus lykiai költőhöz, Ólén alakjához ld. Hdt. 4, 35, 1.

⁷⁴ Artemis Lochia: Artemis a legfontosabb születésistennő Eileithyia mellett. A születéssel kapcsolatos melléknevei: Lochia, Lechó, Eileithyia. Ld. Pl. *Tht.* 149 b: Αἰτίαν δέ γε τούτου φασὶν εἶναι τὴν Ἄρτεμιν, ὅτι ἄλοχος οὖσα τὴν λοχεῖαν εἴληχε. „Azt beszélnek, hogy ennek az oka Artemis, mert osztályrésze a bábáskodás, noha ő maga nem szül.”

⁷⁵ A szűz Athéna összekapcsolása a szüléssel és a házassággal nem gyakori. Ld. pl. Athéna Anya (*Métér*) templomát Élisben (Paus. 5, 3, 2); a troizéni hajadonok házasságuk előtt övüket Athéna Apatouríának ajánlották fel (Paus. 2, 33, 1). Erichthonios dajkájaként és az istennőt sikertelenül ostromló Héphaistosról ld. 56. jegyzetet. Ezenkívül ld. Cic. ND 3, 55.: Apollón Patróos szülei Athéna és Héphaistos (*Volcani item complures: primus Caelo natus, ex quo et Minerva Apollinem eum cuius in tutela Athenas antiqui historici esse voluerunt*).

καὶ ἔοικεν ἀμφοτέρων διδάσκαλος αὐτὴ καταστῆναι, τῆς τέχνης καὶ τῆς προαιρέσεως. παρθένος γὰρ ἔστι μετ' Ἀθηνᾶν μόνη. εἰ τοίνυν κάλλη θαυμαστὰ Ἀπόλλων καὶ Ἄρτεμις, τὴν πρόνοιαν Ἀθηνᾶν ἔχου τις ἂν αἰτιάσασθαι. (19) καίτοι εἰ καὶ θεοὺς ὑπὲρ αὐτῶν χάριν εἰκὸς ἔχειν, πῶς οὐχ ἡμᾶς γε εἰκὸς ὑπὲρ τῶν θεῶν, ὅτι πλείους ἡμῖν τοὺς εὐεργέτας προὔξενησε; θῆραι τοίνυν καὶ κυνηγέσια ἔστι μὲν Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος παιδιὰ, καθίσταται δ' εἰς τὸ προσήκειν τῇ θεῷ, δι' ἔν μὲν ὅτι τῆς πολεμικῆς μόριον τέχνης ἔστι, μᾶλλον δὲ εἰκῶν. ταῦτα δὲ Ἀθηνᾶ μέλειν φασίν, ἕτερον δ' ὅτι καὶ αὐτοῖς τοῖς ἐπωνύμοις αὐτῶν ὅπως ἔσσονται προσεξεῦρε. (20) προσήκοι δ' ἂν ταύτη καὶ τῷ Ἀσκληπιῷ μεγάλῳ μέρει τοῦ παντός. Ἀθηναίων δὲ οἱ πρεσβύτατοι καὶ ὑγείας Ἀθηνᾶς βωμὸν ἰδρύσαντο. εἰ δὲ ἐκείνων ὀρθὴ ψῆφος, τί χρὴ μείζον εὐρεῖν εἰς τὴν Ἀσκληπιοῦ καὶ Ἀθηνᾶς συμφωνίαν; μετέχει δὲ καὶ τῷ Ποσειδῶνι τῶν ἔργων, τῷ τε ἰππίῳ καὶ τῷ ποντίῳ, πρῶτη μὲν τὸν χαλινὸν εὐροῦσα, πηξαμένη δὲ τὴν πρῶτην ναῦν.

⁷⁶ Artemis gondolkodásmódjáról: Alc. fg. 44a: „Artemis az istenek nagy esküjét tette: a fejed (ti. Zeusé) a tanúm: örökké hajadon maradok.” (Ἄρτεμις δὲ θεῶν] μέγαν ὄρκον ἀπάμοσε· / 'νή τὰν σὰν κεφάλαν, ἃῖ πάρθενος ἔσσομαι.'). Az arja ölében ülő gyermek Artemis kérése: Call. Dian. 6.: „Ó papa, hadd ὄρizzem meg hajadonságotat az örök időkre!” (‘δός μοι παρθενίην αἰώνιον, ἄππα, φυλάσσειν).

⁷⁷ Az istennő Pronoia epiklészise Létó gyermekeiről való gondoskodással függ össze. Vö. Suda s.v. Athéna Pronoia: „egyesek (szerint azért nevezték így), mert delphoi temploma előtt állt (Pronoia: pro = előtt + naos = templom), míg mások szerint azért, mert megjósolta előre (pronoéo), hogy Létó szülni fog.” (Πρόνοια Ἀθηνᾶ: οἱ μὲν διὰ τὸ πρὸ τοῦ ναοῦ τοῦ ἐν Δελφοῖς ἐστάναι αὐτήν, οἱ δὲ ὅτι προϋνόησεν, ὅπως τέκη ἡ Λητώ.)

⁷⁸ Athéna azáltal, hogy Apollón születésénél segédkezett, az isten fiához, Asklepioshoz is kötődik. Athéna kultusza Tegeában kapcsolódik össze Asklepioszsal és Hygieiával: ld. Paus. 8, 47, 1. Az istennő Asklepios iránti rokonszervéhez, tudniillik, hogy neki ajándékozta a Gorgó ereiből kifolyt vért ld. az Apollodórosnál fennmaradt hagyományt (Apollod. 3, 10).

Úgy tűnik, két dolgot is megtanított Artemisnek – a művészetét és a gondolkodásmódját,⁷⁶ hiszen Artemis Athéné után az egyedüli szűz istennő. Ha tehát Apollón és Artemis a szépség csodái, ezt egyedül a „Gondviselő” Athénának tulajdoníthatjuk.⁷⁷

(19) Ha még az isteneknek is természetes, hogy köszönetet mondanak, amiért ők tartoznak az istennőnek, hogy ne lenne természetes nekünk az istenek irányába megtenni ugyanezt, hiszen a legtöbb jótévőt Athéna biztosította számunkra? Ugyan a hajsza és a vadászat Apollón és Artemis időtöltése, mégis Athénához vezethető vissza, mert része, jobban mondva mása a háború művészetének. Márpedig az elbeszélések szerint ezek Athéna hatókörébe tartoznak, másrészt még azt is az istennő találta ki, hogy az ő nevük fogja fémjelezni e tevékenységeket.

(20) Ekképpen Asklépioshoz is nagymértékben kapcsolható.⁷⁸ Athén legősibb lakói Athéna Hygieiának is oltárt emeltek.⁷⁹ Ha elgondolásuk helyes, kell-e erősebb bizonyíték Asklépios és Athéna kapcsolatára? Az istennő azonban kiveszi a részét Poseidón, a lovak és tenger istenének munkáiból is, hiszen Athéna az első, aki feltalálta a zablát és megépítette az első hajót.⁸⁰

⁷⁹ Athéna Hygieia athéni kultusza a Kr. e. 5. sz. második negyedig nyúlik vissza: ld. Pl. *Per.* 13, továbbá a Propylaia mellett talált bázison olvasható feliratot: „Az athéniak Athéna Hygieia számára. / Az athéni Pyrrhos készítette.” [Ἀθηναῖοι τῆι Ἀθηναίαι τῆι Ὑγιείαι./ Πύρρος ἐποίησεν Ἀθηναῖος. (IG I³506)]. Pyrrhos szobráról Plinius is beszámol (*HN* 34, 80): *Pyrrhus Hygiam et Minervam* (...).

⁸⁰ Athéna kiveszi a részét Poseidón Hippias és Pontios tevékenységeiből is (vö. Hom. *Hymni.* 21, 4sk: „Ó Földrázó, kettős tisztet adtak az istenek / hogy lovakat szelídíts meg, s hajókat ments meg”: διχθὰ τοι Ἐννοσίγαιε θεοὶ τιμὴν ἐδάσαντο / ἵππων τε δμητῆρ' ἔμεναι σωτῆρά τε νηῶν). Az istennő biztosítja a „technikai” hátteret: megtanította Erichthoniosnak befogni a lovakat, Bellerophónnak zablát adott Pégasos megszelídítéséhez (ld. a himnusz 14. *caputját*); a tengerhez pedig a hajóépítés révén kötődik (ld. 15. *caputot*).

(21) ἀλλὰ μὴν ἢ γε πρὸς Ἑρμῆν κοινωνία τῆς θεοῦ παντὶ δήλη, ὅστις Ἑρμῆν καλεῖ λόγιον καὶ ἀγοραῖον καὶ ἐμπολαῖον· ἐναγωνίῳ δὲ καὶ ἀντιχορηγοῦ καθέστηκεν. Ὅμηρος μὲν γὰρ καὶ ἀντικρὺς αὐτὴν ἐναγώνιον ἀποφαίνει· τὰ γὰρ ἄθλα κρίνει δι' αὐτῆς. ἀλφιδίαν τοίνυν καὶ λυρωδίαν καὶ κιθαρωδίαν ἐξευροῦσα, τὴν μὲν τῶν Μουσῶν μιᾷ δωρεῖται, τὴν δ' Ἑρμῆ, τὴν δ' Ἀπόλλωνι. (22) οὕτω δὲ πανταχοῦ χώραν ἔχει ὥστε ὁ μὲν Ἄρης παῖς ἐστὶ πρὸς αὐτὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ἑαυτοῦ πράγμασιν, ὁ δ' Ἀπόλλων τῶν αὐτοῦ χρησμοδίων ταύτην προὔστησατο καὶ προθύειν ἐπέταξεν. Ἡφαιστος δὲ ὑπὸ μὲν τοῦ ἔρωτος ἀναγκάζεται φιλοτεχνεῖν, ἡ δὲ φύσις λείπεται. Χάριτες δ' αὐτῆς περὶ χειρᾶς ἴστανται. Διόσκουροι δ' ὑπ' αὐτῆ πυρριχίζουσιν. Ἴακχος δὲ καὶ αἱ Ἑλευσίνιαι τοὺς τῆς θεοῦ χοροὺς διώκουσι, Ποσειδῶν δὲ συνεχώρησεν ἠττώμενος.

⁸¹ Hermés Logios: Pl. Cra. 408b: „a Hermés név valamiképpen a beszédre kell hogy vonatkozzék ... neveztétek azt, aki a beszédet kitalálta (*eirein emészato*), Eiremésznek.” (Ford. SZABÓ Á.) (περὶ λόγον τι εἶναι ὁ “Ἑρμῆς,” ... ὅς τὸ <εἶρειν ἐμήσατο>, δικαίως ἂν καλοῖτο ὑπὸ ὑμῶν <Εἰρέμης>). Cornutus sztoikus teológiai könyvében (Corn. ND 16) azt írja, hogy Hermés a Logos (Ἔρτεlem, Ἔsz), „akit az istenek küldtek hozzánk az égéből” (ἀπέστειλαν πρὸς ἡμᾶς ἐξ οὐρανοῦ οἱ θεοί).

⁸² Az Agoraios vagy Agoraia *epiklészist* Athéna mellett Artemis, Aphrodité, Themis, de a leggyakrabban Zeus és Hermés viseli. Hermés Agoraios bronzszobra az athéni agorán állt a Stoa Poikilé nyugati oldala előtt (Paus. 1, 15, 1). Athén mellett Sikyónban (Paus. 2, 9, 8), Spártában (Paus. 3, 11, 11), Thébaiban és Boiótiában (Paus. 2, 9, 8), az achaiai Pharaiban (Paus. 7, 22, 2), a feliratos emlékek alapján többek között Déloson, Imbroson és Erythraiban is ismert volt.

⁸³ Az Empolaios melléknévhez ld. Ar. *Ach.* 816; Pl. 1155. Kultusza Rhodoson is ismert, amelyet Gorgón tévesen Epipoliaiosnak nevezett (Hesch. s. v. <Ἐπιπολίαιος> Ἑρμῆς ἐν Ρόδῳ, ὡς Γόργων ἱστορεῖ).

⁸⁴ Athéna karvezetővel való azonosításához ld. előzményként az isteni kar élén álló Zeust (Pl. *Phdr.* 246e).

⁸⁵ Enagónios, Agónios („Versengő”): Hermés a zenei és sportversenyek védelmezője. A legkorábbi, Hermés Enagóniosra vonatkozó adat egy eleusisi feliraton olvasható a Kr. e. 5. század elejéről. Az olympiai stadion bejáratánál állt az oltára.

⁸⁶ Vö. Hom. *Od.* 8, 193–198

⁸⁷ Talán Euterpe vö. Hor. C. 1, 1, 32–33: *si neque tibias / Euterpe cohibet.*

⁸⁸ Egy boiót legenda szerint Athéna találta fel a fuvolát. Pindaros (Pi. P. 12, 6skk és 19) úgy mondja el, hogy Athéna lemásolva a Gorgók jajgatását találta fel az *auloit* (Παλλὰς ἐφεῦρε θρασειᾶν <Γοργόνων> / οὐλίον θρηῆνον διαπ' λέξαισ' Ἀθάνα. (...)) ἔρρῦσατο παρθένος αὐλῶν τεῦχε πάμφωνον μέλος), találmányát átadta az embereknek és elnevezte „sokfejű dálnak” (Pi. P. 22sk.: εὔρεν θεός· ἀλλὰ νιν εὔροισ' ἀνδράσι θ'νατοῖς ἔχειν, / ὠνύμασεν κεφαλαῶν πολλῶν νόμον). Athéna tanította meg Apollónnak a fuvolajátékot is (Corinn. *fr.* 17).

[Athéna szerepe a költőknél] (21) Továbbá az Athéna és Hermés közötti kapcsolat is mindenki előtt világos, aki csak Hermést az „Ékesszó”,⁸¹ „Vásárt védő”⁸² és a „Kereskedést kedvelő”⁸³ jelzővel illeti: az istennő mint *chorégos*⁸⁴ is feltűnik, amikor Hermés a versenyjátékokat felügyeli.⁸⁵ Homéros egyenesen Athénát a versenyek védőistennőjeként nevezi, mert Hermés a versenyeket az istennőnek köszönhetően bírálja.⁸⁶ A fuvola-, *lyra*- és *kitharakísérettel* előadott dalt is Athéna találta fel: ezeket a múzsák egyikének,⁸⁷ Hermésnek, s Apollónnak ajánlotta fel.⁸⁸ (22) Olyannyira megvan a helye mindenhol, hogy Arés csak gyermek hozzá képest még a harci tetteiben is.⁸⁹ Apollón saját jósdája védelmezőjévé tette az istennőt és meghagyta, hogy legelőbb az ő tiszteletére mutassanak be áldozatot.⁹⁰ Héphaistost iránta érzett vágya veszi rá, hogy szeresse művelni művészetét: természete ugyanis alacsonyabb rendű.⁹¹ A Charisok⁹² Athéna keze intésére állnak körbe, a Dioskourosok⁹³ az ő vezetésével járják harci táncukat. Tiszteletére Iakchos⁹⁴ az eleusisi istennőkkel körtáncot lejt, de még Poseidón is elismerte az istennőt, bár alulmaradt vele szemben.⁹⁵

Ezenfelül Apollod. 1, 4, 2: Marsyas, miután megtalálta azt a sípot, amit Athéna dobott el, zenei versenyre kelt Apollónnal, e jelenetnek a képzőművészetben való megjelenéséhez ld. a Myrón által készített Athéna–Marsyas szoborcsoportot (Paus. 1, 24; Plin. *HN* 34, 57).

⁸⁹ Aristeidés alig méltatja Arést, vö. 6. *caputtal*.

⁹⁰ Athéna Pronoia temploma Delphoiban: Hdt. 1, 92, 1; 8, 37, 2. A Pronoia magyarázatához ld. a *Suda*-lexikon szócikkét a 77. jegyzetben.

⁹¹ Aréshez hasonlóan Héphaistos is alacsonyabb rendű az aristeidési *pantheonban*. Az ἔρωτος finoman utal Athéna megerőszkolásának tervére is. A φιλοτεχνέω-hoz. ld. Pl. *Prt.* 321d: „Athéna és Héphaistos közös lakába, ahol ezek ketten együtt gyakorolják szeretett mesterségüket.” (δὲ τὸ τῆς Ἀθηνᾶς καὶ Ἡφαίστου οἴκημα τὸ κοινόν, ἐν ᾧ ἐφιλοτεχνεῖτην)

⁹² A Charisokat az istennővel Athénben, Boiótiában, Erythraiban és Kyzikosban hozták kapcsolatba. Athén vonatkozásában: Paus. 1, 22, 8; 9, 35, 2. A Gráciák felemlegetésével egy kevésbé zord kép bontakozik ki az istennőről.

⁹³ A Dioskourosok is engedelmessé válnak Athénának. A halikarnassosi Dionysios által megőrzött hagyomány szerint a πυρρίχη-t először maga Athéna táncolta a titánok (valójában a gigasok) feletti győzelem során, vö. D. H. 7, 72, 7.

⁹⁴ Démétér kísérője, az eleusisi misztériumok egyik istensége. Szorosan kapcsolódik a *mysté*sek Athénból Eleusisba tartó *processió*jához, különösen a körmenet résztvevőinek rituális síráshoz (ἰαχή). Iakchos általában fiatalemberként, a kettős fákláját tartva, Démétér, Persephoné, Hekaté és más eleusisi istenség társaságában ábrázolják. Iakchos Dionysos istennel is azonosították – különösen a tragikusok: ld. S. *Ant.* 1152; E. *Ion* 1074–1077.

⁹⁵ Utalás az Athéna és Poseidón Athén birtoklásáért folyó vetélkedésére. A legkorábbi irodalmi beszámoló ld. Hdt. 8, 55. A legkorábbi képzőművészeti ábrázoláshoz ld. a Parthenón nyugati oromcsoportját.

ή δὲ ὑπερβολή τοῦ κράτους ὅτι καὶ τὸ φυτὸν κατεδείχθη νίκης εἶναι σύμβολον, ὡς οὐ μόνον αὐτῇ θεμιτὸν ὄν νικᾶν, ἀλλὰ καὶ τοὺς νικῶντας στεφανοῦν. (23) καὶ γὰρ τοὶ πάντα μὲν τὰ ἀπορώτα οἱ ποιηταὶ ταύτη προστιθέασιν, ἐπειδὴν πόριμα καὶ δυνατὰ ἀποφῆναι βούλωνται, Ὀδυσσεῆας τε νηχομένους ἐν μέσοις τοῖς ἐρήμοις πελάγεσι καὶ νέους ἐκ γερόντων καὶ καλοὺς ἐξ οὐ καλῶν γιγνομένους, καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν μνηστῆρας ἀπολλύντας ἀπὸ φαύλου καὶ γελοίου τοῦ ἐπικουρικοῦ μειρακίου καὶ νομέοιν δυοῖν, καὶ ἕτερα τούτων ἀτοπώτερα. (24) φασὶ γὰρ Βελλεροφόντην μὲν ἐπὶ πτηνοῦ τοῦ Πηγᾶσου φέρεσθαι ἐχόμενον τοῦ δώρου τῆς Ἀθηνᾶς καὶ καταπρᾶξαι ἄλλα τε καὶ τὴν Χίμαιραν χειρώσασθαι, ἔξω βέλους ὄντα αὐτῇ τοῦ παρ' αὐτῆς πυρός· Περσέα δὲ αὐτόπτερον εἰς Γοργόνων χώρους κομισθῆναι τῆς Ἀθηνᾶς προπεμπούσης, καὶ οὔτε ἀλῶναι τῇ θεᾷ καὶ ὡς ἀπέτεμε τὴν κεφαλὴν κομίσαντα ὀπίσω τοὺς μὲν σὺν ὕβρει ταῦτα ἐπιτάξαντας καὶ τὸ πολὺ τοῦ δήμου λίθους ποιῆσαι, αὐτὸν δ' ἀπαθῆ διαφυγεῖν εἰς τέλος, ἀλεξιφάρμακον τὴν τῆς Ἀθηνᾶς ἔχοντα παρουσίαν εἰς ἅπαντα. (25) ἀκόλουθα δὲ καὶ ἔτι μείζω τούτων τὰ πρὸς Ἡρακλέα. φαίνεται γὰρ αὕτη καταλεξαμένη θεὸν εἰς θεοὺς αὐτὸν, εἰ δὴ καὶ ὅτε ἦν ἐν ἀνθρώποις, εἰς ἅπαντας ἠγεῖτο τοὺς ἄθλους αὐτῶ. καὶ τοῦτο μὲν εἰς Αἶδου ζῶντα κομίσασα ζῶντα ἐξήγαγε, κρατήσαντα τοῦ Κερβέρου, καὶ τοσοῦτον παρὰ τὸ εἰκὸς ἐξελθόντα, ὥστε καὶ ἕτερον τῶν ἐπιτηδείων πρὸ ὥρας ἀυλιζόμενον αὐτόθι λῦσαι καὶ συνεξαγαγεῖν μεθ' ἑαυτοῦ, τοῦτο δ' ὄσαχοῦ τοῖς ἀντιπράττουσι τῶν δαιμόνων ἐναντίον ἔδει τὸ τόξον ἄρασθαι, τῆς Ἀθηνᾶς παρουσίας ἐθάρρει.

⁹⁶ Olajfa ágaiból font koszorúval jutalmzták az olympiai versenyszámok győzteseit. Vö. Ar. *Pl.* 585.sk

⁹⁷ Vö. Hom. *Od.* 5, 374–425: Inó-Leukothea fátyollal segít a tengeren hánykódó Odysseusnak.

⁹⁸ Vö. Hom. *Od.* 6, 229–237: Athéna erőt és dalias külsőt ad Odysseusnak; 16, 172–176: Athéna, megérintve aranypálcájával, *charisszal* övezi körbe Odysseust.

⁹⁹ Vö. Hom. *Od.* 22, 1–329: A kérők megölésében Odysseust fia, Télémachos és két pásztor – Eumaios és Philoitios – segítette.

¹⁰⁰ Pontosabban Pégasos megszelídítéshez a kantárt, amit a szerző már a 14. és 20. caputban is említett.

¹⁰¹ Chimairához ld. Hom. *Il.* 6, 181sk.; Hes. *Th.* 319; Pi. *O.* 13, 90.

¹⁰² Az αὐτόπτερος *hapax legomenon*. Míg Bellerophón a szárnyas Pégasoson sietett tova, Perseusnak szárnyas saruja volt. Vö. Luc. *DMar.* 14, 2: a hős Athénától kapja a szárnyas sarut (ὑπόπτερον γὰρ αὐτὸν ἢ Ἀθηνᾶ ἔθηκεν).

Mérhetetlen hatalma megnyilvánul abban, hogy még növényét is a győzelem jeleként ismerték el, mert az isteni törvény nem csupán a győzelmet rendelte hozzá, hanem a győztesek megkoszorúzását is.⁹⁶ (23) S a költők is, amikor a lehető legkilátástalanabb helyzeteket megoldhatónak és lehetségesnek akarják beállítani, az istennőre bízzák: akadnak náluk Odysseusok, akik az elhagyatott tenger kellős közepén úsznak;⁹⁷ az öregből ifjúvá, rútból daliássá változnak,⁹⁸ megölik az idegen kérőket egy serdülő ifjú és két pásztor nevetségesen csekély segítségével, és más, ezeknél is abszurdabb helyzetek.⁹⁹

(24) Azt mesélik, hogy Bellerophónt a szárnyas Pégasos vitte, amit Athéna ajándékkul szánt neki,¹⁰⁰ egyebek mellett még Chimairát is legyőzte, mert kívül esett tüzének hatótávolságán.¹⁰¹ Perseus pedig saját szárnyain¹⁰² ment a Gorgók földjére Athéna kíséretében,¹⁰³ kitért Medúza tekintete elől,¹⁰⁴ s miután levágta fejét, visszavitte és kővé dermedtette a gonosz parancsosztókat és a nép nagy részét,¹⁰⁵ és végül épségben megmenekült, mert Athéna jelenléte minden helyzetben oltalmat biztosított számára.¹⁰⁶

(25) Nem marad el emögött, sőt még figyelemre méltóbb, ahogy Héraklésszel bánik. Nyilvánvaló, hogy ez az istennő volt, aki felvette Héraklést az istenek közé, hiszen amíg az emberek között időzött, addig is Athéna vezette valamennyi munkájánál.¹⁰⁷ Egyrészt élve levitte Hadésba, s a Kerberos legyőzése után ugyanúgy ki is vezette onnan – sőt mi több, egyik társát,¹⁰⁸ aki idő előtt került oda, megszabadította és magával vitte. Másrészt Athéna a jelenlétével bátorította, valahányszor íjat kellett emelnie azon istenségekre, akik ellene akartak tenni.

¹⁰³ A Gorgók lakhelyének pontos lokalizálásához ld. pl. Hes. *Th.* 274sk, Apollod. 2, 4, 2; Hdt. 2, 91,6.

¹⁰⁴ A Gorgók kővé dermedtik, aki csak rájuk pillant. Perseus a pajzsát használta, hogy kitérjen Medúza tekintete elől, így sikerült végeznie vele.

¹⁰⁵ Polydektés, Seriphos királya, Perseustól Medúza fejét követelte ajándékként, mert Hippodameiával, Oinomaos leányával készül menyegzőt tartani. A *hérós* engedelmeskedett neki, de visszatérve a levágott Gorgó-fővel kővé változtatta a királyt és a seriphosiakat (Apollod. 2, 4, 2).

¹⁰⁶ Az *ἀλεξιφάρμακος* mint *apotropaion* (bajt elhárító kép) célozhat az Athéna *Aigisán* látható Gorgó-főre is: Hom. *Il.* 5, 741.

¹⁰⁷ Athéna már Homérosnál is segíti Héraklést: Hom. *Il.* 8, 362.

¹⁰⁸ Utalás Théseusra. Vö. Verg. *Aen.* 6, 617 sk: *sedet aeternumque sedebit / infelix Theseus (...)*.

ὥστ' ἔμοι μὲν οὐδὲν ἄλλο ἐκ τούτων ἢ γνώμην εἰπεῖν Ἀθηνᾶ δοκεῖ πρὸς τοὺς θεοὺς, Ἡρακλέα θεὸν εἶναι ψηφίσασθαι· οἱ δ' ὥσπερ ἂν εἰ ὁ Ζεὺς αὐτὸς εἰσηγεῖτο, δέξασθαι. φαίνεται τοίνυν Ἀπόλλωνος μὲν καὶ Ἀρτέμιδος προνοηθεῖσα ὅπως ἔσονται, Ἡρακλέους δὲ ὅπως ἔσται θεός· ταῦτα δὴ καὶ ὁ Ἀπόλλων συνειδὼς τοῖς μὲν ἄλλοις αὐτὸς ἐστὶ προπύλαιος, αὐτοῦ δὲ τὴν Ἀθηνᾶν πεποιήται. (26) Ἀλλὰ γὰρ τίνι τῶν πάντων οὐ λυσιτελεῖς ἢ θεός; ἢ τίς ἀσφαλεστέρα κοινωνός; ἢ ποῖον πῦρ ἄφυκτον ταύτης οὐχ ἐπομένης, ἀλλ' ἠγουμένης; ἢ μόνη μὲν ἀπάντων θεῶν, ὁμοίως δὲ πασῶν, οὐκ ἐπώνυμος τῆς νίκης ἐστίν, ἀλλ' ὁμώνυμος. μόνη δ' ἐργάνη καὶ πρόνοια κέκληται, τὰς τοῦ σώζειν ἅπαντα τὸν θεσμόν ἐπώνυμίας ἀνηρημένη. προφηταὶ δὲ καὶ ἱερεῖς καθάρσιον αὐτὴν ἐπικαλοῦνται καὶ ἀλεξίκακον καὶ τῶν τελεωτάτων ἔφορον καθαρῶν· εἰκότως. (27) εἰ γὰρ δεῖ καταλύσαντα τοὺς μύθους εἰπεῖν εἰς τὸ μέσον τὰ τῆς θεοῦ, ἢ δ' ἐστὶν ἢ τοὺς ὡς ἀληθῶς καὶ κοινούς πολεμίους ἡμῶν ἀπειργουσα, καὶ τὸν οἰκεῖον ἐκάστου πόλεμον εὖ τιθεμένη, τοὺς συνεχεῖς καὶ συμφύτους ἐχθροὺς ἀπαλλάττουσα, ὑφ' ὧν καὶ οἴκοι καὶ πόλεις ἀνάστατοι γίνονται πρὶν σάλπιγγος ἀκοῦσαι, φαίη τις ἂν, καὶ τὴν ἀληθῆ καὶ κυρίαν νίκην ἐκάστῳ διδοῦσα πολὺ τῆς Καδμείας κεχωρισμένην καὶ τῷ ὄντι Ὀλυμπικὴν.

¹⁰⁹ Héraklés Olymposra való felvételét ábrázolták az athéni Akropolis régi Athénatemplomának keleti oromzatán is. Továbbá ld. az amyklai-i Apollón trónusát Paus. 3, 18, 11 és 19, 5.

¹¹⁰ A Theos Propylaios funkciója a szentélyek, házak és városkapuk védelme. Apollón kívül a Propylaios/Propylaia jelzőt Hermés, Hekaté, Artemis, Poseidón, Athéna viseli.

¹¹¹ Utalás a tüzet okádó Chimairára vagy KEIL olvasatában a tűz itt a *summum malumot* jelöli. Vö. az ἐκ πυρὸς σώζειν („a veszélyből/bajból kimenteni”) közmondással. Továbbá ld. Paus. Gr. „tüzet tűzre (hordani): közmondás, amiről Platón is megemlékezik, azaz bajt bajra” (πῦρ ἐπὶ πυρὶ· παροιμία, ἧς μέμνηται καὶ Πλάτων (Pl. Lg. 666 a)· κακὸν ἐπὶ κακῷ.).

¹¹² Ergané: a mesterségbeli tudás és mesterségek védelmezője. Ebből kiindulva Ergatis, Machanitis, Ergoponos, Polyergos nevekkel is illeték. Tiszteletéhez ld. pl. Paus. 1. 24 és 3, 3, 17,4. Továbbá *Suda* s.v. *Ergané*: „Athéna jelzője abban a tekintetben, hogy ő felügyeli a nők munkáját. Így hívják őt az athéniak és samosiak is. A szó még a munkát is jelöli.” (Εργάνη: ἡ Ἀθηνᾶ, παρ' ὅσον ἔφορός ἐστι τῆς τῶν γυναικῶν ἐργασίας, ταύτη παρὰ Ἀθηναίοις καὶ Σαμίοις εἴρηται. σημαίνει δὲ καὶ τὴν ἐργασίαν.)

¹¹³ Utalás Athéna Sóteirára, ld. 69. jegyzetet.

¹¹⁴ Azaz a költők, vö. Aristid. *Or.* 45, 4.

Ebből nem tudok másra következtetni, mint hogy Athéna indítványozta, hogy az istenek szavazzák meg Héraklés megistenülését.¹⁰⁹ Ők pedig, mintha maga Zeus javasolta volna, bele is egyeztek. Úgy tűnik tehát, hogy amint előre kigondolta Artemis és Apollón majdani születését, úgy Héraklés jövőbeni istenné válását is. Ezt Apollón is jól tudta, s ahogy más istenek szempontjából ő a „Kapu előtt álló”,¹¹⁰ úgy a maga előtt Athénát tette azzá.

[Athéna melléknevei] (26) Ugyan kinek nem válik hasznára ez az istennő? Akad-e nála megbízhatóbb segítőtárs? Ha Athéna nem csupán kísérő, hanem vezet is, van-e tűz, amelyből lehetetlen szabadulni?¹¹¹ Nincs más az égilakók között, de egyáltalán a világon sem, akinek nevéhez nemcsak hozzájárul a Győzelem, hanem neve egyenesen azonos azzal. Egyedül őt illették a „Dolgozó”¹¹² és a „Gondoskodó” nevekkal, megkapott minden, az isteni rend megőrzésével¹¹³ kapcsolatos melléknevet is. A jósök¹¹⁴ és a papok „Megtisztító”¹¹⁵ és „Bajelhárító”,¹¹⁶ a „Legteljesebb megtisztulás öre” jelzőkkel is illetik. Teljes joggal.

[Athéna szimbolikus értelmezése] (27) Ha a mítoszok mellőzésével kell feltárnom az istennő lényegét,¹¹⁷ akkor ő az, aki távol tartja tőlünk valódi közös ellenségeinket, elcsitít minden belső háborút is, elűzi a köröttünk sűrűn támadó ellenségeinket, akik feldúlják otthonainkat és városainkat: mondhatni már mielőtt felharsannak a harci kürtök,¹¹⁸ Athéna mindenkinek valódi, s a Kadmoséra még csak hírből sem emlékeztető győzelmet oszt,¹¹⁹ mely valóban olymosinak nevezhető.

¹¹⁵ A Katharsios melléknév egyedül itt fordul elő az istennővel kapcsolatban, amely Orestés megmentésére és bűntől való megtisztítására vonatkozik. Az Alexikakos melléknévvel együtt apotropaikus funkciója van.

¹¹⁶ Aristeidésnél az Alexikakos jelzőt elsősorban Héraklés viseli: Aristid. Or. 40, 15. Athéna Alexikakoshoz ld. a 106. jz-et, továbbá Athéna Apotropaia és Zeus Apotropaios kultuszát Lindoson, Erythraiban, továbbá a *Forum Romanum* egyik sztéléjét a következő felirattal: Ἀθάναι Ἀποτροπαίαι.

¹¹⁷ Aristeidés inentől elhagyja a mítoszok világát, a költői beszámolókat, és Athéna szimbolikus értelmezésére tér rá.

¹¹⁸ A csatákban a *salpinx* megfújásával adtak jelt a támadásra: Hom. Il. 18, 219.

¹¹⁹ A „kadmosi győzelem” – a pyrrhosi győzelemhez hasonlóan – kárba veszett, haszontalan győzelemre vonatkozik, amely a győzteseknek több veszteséget okoz, mint maguknak a legyőzötteknek Hdt. 1, 166,2.

δι' ἣν ἀφροσύνη μὲν καὶ ἀσέλγεια καὶ δειλία καὶ ἀταξία καὶ στάσις καὶ ὕβρις καὶ ὑπερηφανία θεῶν καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτ' ἂν εἴποι τις ἐκχωρεῖ· φρόνησις δὲ καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ ὁμόνοια καὶ εὐταξία καὶ εὐπραγία καὶ τιμὴ θεῶν τε καὶ ἐκ θεῶν ἀντεισέρχεται. ὡς δ' εἰπεῖν ἐν κεφαλαίῳ, τὸ τῆς Ἀθηνᾶς μέρος ἢ θεῶν ἀγορὰ πάντ' ἐστὶ τὰ πράγματα. ταῦτ' ἄρα καὶ τοῦ Διὸς ἐστὶν ἐγγυτάτω καὶ περὶ παντὸς ἀεὶ ταυτὸν ἐν ἀμφοῖν δοκεῖ.

(28) κάμοι πεπαῦσθαι καλὸν ἐνταῦθά που. ἀνελήλυθε γὰρ εἰς τὴν ἀρχὴν ὁ λόγος, μᾶλλον δὲ ἐλήλυθε πρὸς αὐτὸ τὸ ἔσχατον. σχεδὸν γὰρ δύνάμιν τοῦ Διὸς εἶναι λέγων τις αὐτὴν ἐκ τούτων οὐκ ἂν ἁμαρτάνοι. ὥστε τί δεῖ μικρολογεῖσθαι τὰς ἐν μέρει πράξεις αὐτῆς διηγούμενον, ὅπότε' ἔξεστι τὰ τοῦ Διὸς ἔργα κοινὰ τοῦ Διὸς εἶναι φῆσαι καὶ τῆς Ἀθηνᾶς. (29) ἀλλ' ὦ τῶν βασιλείων πρόδρομος μελάθρων, Αἰσχύλῳ χορὸς ἦσε, τῶν τε οὐρανίων καὶ πατρῶων καὶ τῶν ἐν τῇ ἡμετέρῃ μεγίστων, ἅ νύκτωρ μοι προῦφαινες, δίδου μὲν τιμὰς παρ' ἀμφοτέρων τῶν βασιλέων, δίδου δὲ ἄκρον εἶναι φρονεῖν καὶ λέγειν. ὅστις δ' ἐμοὶ τάναντία λέγοι, τούτῳ μεταμέλοι. νικῶμι δὲ ὅσον βούλομαι· ἐν αὐτῷ δ' ἐμοὶ πρώτῳ νικῶ τὰ βελτίω.

¹²⁰ Aristeidés *dynamis*-fogalma a sztoikus tanításból táplálkozik. A Stoában a *dynamis* fogalmával az „egy” istenség különféle aspektusai írhatók le. Vö. Pl. Corn. ND 20: „Athéna Zeus intelligenciája, ugyanolyan, mint az istenben lakozó gondviselés” (Ἡ δὲ <Ἀθηνᾶ> ἐστὶν ἢ τοῦ Διὸς σύνεσις, ἢ αὐτὴ οὕσα τῇ ἐν αὐτῷ προνοίᾳ). További párhuzamokhoz: JÖHRENS (1981, 1 kötet: 185–188).

¹²¹ Aischylos egy nem azonosítható tragédiában nevezte így Hekatét: Schol. Theoc. 2, 36 (fr. 388)

¹²² Itt egyértelművé válik Athéna álmokat adó szerepe, vö. az 1. *caputtal*.

Neki köszönhetően szűnik meg az esztelenség, a féktelenség, a gyávaság, a rendtelenség, a viszály, a gőgösség, az istenekkel szembeni önteltség és még hosszan sorolhatnánk. Helyükbe lép a bölcsesség, a higgadtság, a bátorság, az egyetértés, a rend, a jó cselekvés és a tisztelet mind az istenek irányába, mind a részükről. Röviden: Athéna érdeme, hogy az istenek gyűlésének mindenre kiterjedő befolyása van. Éppen ezért áll Athéna a legközelebb Zeushoz, s ez mindkettejük esetében mindennel kapcsolatban kitűnik.

[Athéna mint Zeus ereje] (28) Jó, ha valahol itt állok meg, hiszen gondolatmenetem visszakanyarodott a kiindulópontjához vagy inkább a végéhez ért. Ha valaki ezekből a magyarázatokból arra a következtetésre jutna, hogy többé-kevésbé Athéna Zeus ereje¹²⁰ – egyáltalán nem tévedne. Miért kell tetteit részletesen megvizsgálni és sorban előadni, ha kijelenthetjük, hogy Zeus tettei egyúttal Zeus és Athéna közös tettei?

[Záró könyörgés] (29) Ámde „ó előfutára királyi palotáknak,”¹²¹ miként a kar Aischylosnál énekelte, melyek az égiek, ősiek, s e mostaniak közt a legnagyobbak, add meg nekem azt, amit az éjjel megmutattál:¹²² megbecsülést mindkét császártól,¹²³ adj kimagasló bölcsességet és ékesszólást! Bánja meg, aki ellentmond nekem! Győzzek, valahányszor akarok, de elsőként bennem magamban győzzön a jobb.¹²⁴

¹²³ A két császár Antoninus Pius és Marcus Aurelius, mivel a beszéd Kr. u. 152. decemberében vagy 153. januárjában keletkezett, erről ld. GOEKEN (2012: 347–348).

¹²⁴ Egyes kéziratokban a himnusz szövege a következő *subscriptio*val végződik: „Aristeidéstől Athéna istennőnek, Barisban Severus proconsulsága alatt, 35 éves és 1 hónapos életkorában.” (ἀριστείδου ἀθηνᾶι ἐν βάρει ἐπὶ σευήρου ἡγεμόνος. ἐτῶν ὑπάρχοντος λε καὶ μηνός.)

NAGYILLÉS JÁNOS

Anna Maria van Schurman latin nyelvű költeményei az *Opuscula* 1652-es kiadásában

Anna Maria van Schurman (1607. november 5. – 1678. május 4.) a 17. század szellemi életének egyik legsokoldalúbb és legkiemelkedőbb alakja. Latin nyelvű költeményeinek 1652-es gyűjteményét tesszük itt közzé kétnyelvű kiadásban.¹

Kulcsszavak: Anna Maria van Schurman, 17. századi költészet, női költészet, női költők

A versek itteni a sorrendje az alapul vett 1652-es harmadik, bővített és javított kiadás verssorrendjét követi (adatai a versek után). Az eredeti címeket, amelyek a kor szokásához híven inkább címzések és témamegjelölések, természetesen megtartottuk, az előttük lévő, szögletes zárójelbe tett arab szám az adott vers sorszáma az 1652-es kiadásban. A hiányzó számok magyarázata, hogy ott a kiadásokban Van Schurman egy-egy francia nyelvű költeménye van beillesztve. A versek után található lista a versek szóban forgó kiadásban való helyéről tájékoztat.

¹ A publikáció az MTA-SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatásával jelent meg.

[1] **Amplissimo Doctissimoque Viro D. Jacobo Catzio**

Vt cygnum resides perhibent intendere voces,
 Cum Zephyri albentes attigit aura sinus;
 Vtque avis innumeros modulatur gutture cantus
 Mirans laeta novum solis in orbe jubar;
 Sic tua torpentem laxavit Epistola venam 5
 Pectus ubi afflavit suada diserta meum.
 Ast minus hinc justas subeunt mea carmina leges
 Dum sponte innumeros non remoranda ruunt.
 Iam feror Icariis ignota per aethera pennis,
 Fidere non tutis viribus ausa meis, 10
 Mox pavidi devexa subit Phaëthontis imago
 Tentans praecipiti carminis ire via.
 At meritos virtute tuos mea tangat honores
 Pagina, sit laudis pars quotacunque tuae.
 Quis, licet ingentis succumbam pondere molis 15
 Obruta, non votis annuat ergo meis?
 Hic mecum reliquas sistens Hollandia curas,
 Gestiet applausus ingeminasse tibi;
 Qualiter exceptus communi Tullius ore
 Cum streperet toto mota corona foro. 20
 Quid ni? hoc ingenium, mores, facundia suadent
 Et fortuna notas reddit ubique pares.
 Hic igitur patrio, vel solum gratulor orbi,
 Dum sibi vult plus quam consuluisse tibi;
 Nam si tanta premant divinos Munera cantus, 25
 Quid, damna ut reparaet, culmen honoris habet?
 Si tot delicias perimant sanctosque furores,
 Pectora quo vatium fonte scatere solent:
 Nonne hic vel gemino tibi Munere gratuler aucto.
 Quid vis ingenii par sit utrique tui. 30

[1] A méltóságos és tudós Jacob Catz Úrhoz

Hírlik, a hattyú olyankor hallatja ritka dalát, ha a Zefír fuvalma fehér testét éri: torka számtalan dalt zeng ilyenkor, míg boldogan csodálja az égen a nap első sugarát – így ütött szíven leveled ékesszóló bája s lódtította meg vérem lomha áramát. Ám épp ezért nem vetette alá magát versem a kellő szabályoknak: szabadon árad számtalanul s féktelenül. Máris Ikarusz szárnyán suhanok az ismeretlen légben, s bár még bizonytalan, saját erőmre merem magam bízni. De már eszembe is ötlük a rémült Phaëthon alábucskázó képe, míg a költészet nyaktörő útját kísértem. Csak érjen fel versem szépsége megszolgált hírneveddel, bármennyit is kapna csak a te dicsőségedből! Lehet, hogy az irdatlan teher súlya maga alá temet, törekvésemért mégsem kárhoztathat senki. Hollandia most velem együtt feledi többi gondját, s ujjong, hogy kétszeresen zúghat tapsa neked. Tulliust fogadták így hajdan, s beszéltek szerint s tova róla, s csak úgy zúgott az egész Forum a köré özönlő tömegtől. S hogy is lenne másképp? A tehetség, jellem, ékesszólás hatása még mindig ugyanaz, s a sors mindenütt ugyanolyan jeleket ad. Most hát, hogy jobban törődik magával, mint veled, együtt örülök hazámmal, vagy akár az egész világgal, mert ha hatalmas megtiszteltetése elfojtaná is isteni dalod, mi minden van a megbecsülés e csúcsán, ami helyrehozza e kárt? Ha kiapasztanák a megannyi gyönyör s szent hevület forrását, mely a költők szívében fel szokott buzogni, nem örvendeznék-e veled éppúgy azon, hogy megbecsülésed kétszeresére nőtt? Ugyan mi érhet fel mindkét féle tehetségeddel?

O donata tuis felicibus otia amicis
 quae Patriae curis, nec sine laude, vacant.
 Hinc mecum Batavae veneratur numina Musae
 Virgineus, studiis aequior ille chorus:
 Hinc, cui nota, venus, vel amoeni gratia dicti 35
 Catziadae tantum fas putat ore loqui,
 Huc progressa velut modulis exterrita raucis
 Musa, fatigatos linquit in ore sonos,
 Vixque repercussis superat vox ultima chordis;
 O Patriae et Musis, Vir Venerande, Vale. 40

[2] Ad D. Barlaeum

Quas ego pro tanto persolvam Munere grates?
 Anne tuis referam carmina carminibus?
 Ast mea fama jubet, falsae si parcere fas est,
 Scribere Barlaeo nil, nisi scribo nihil,

Neque silens neque respondens
 A.M.S.

[3] Clarissimo Viro, D. Andreae Riveto s.

Tanta tuae, Rivete, viget vox inclyta famae,
 Vt solam invidiam velle silere putem.
 Si memorare tuas laudes vel convenit hosti,
 Conciliet tantum te mihi purus amor.
 Ecce igitur properam quam parvula charta salutem 5
 Dicit, Amicitiae candida signa meae.

Cui nihil tuis virtutibus amabilius

Ó, mi boldogok barátaid, hogy minden idő, mely a haza gondjaival való dicséretes törődés után marad, nekik szenteled! Mostantól a híres szűzi kar velem tiszteli Batavia Múzsájának erejét, s persze nálam inkább felér tudásodhoz; mostantól, ki tudja, mi a báj, mi kellem van az édes szóban, úgy gondolja, csak Katz nyelvén szólhat. Eddig tartott velem a Múzsza, mintha rekedt hangom megrémítette volna, hangja kimerült s elhal ajkán, s utolsó hangja bágyadtan csendül megpendített húrjaimon: Isten hozzád, Hazánktól és a Múzsáktól tisztelt férfiú!

[2] [Caspar van] Baerle Úrhoz

Hogy törlesszem hálám ekkora ajándékért? Tán verseidért verseim adjam cserébe? Csakhogy a hírem – már ha alaptalan hírt érdemes kímélni – azt parancsolja, egy Barlaeusnak ne írjak semmit, csak tényleg a 'semmi'-t.

Nem is hallgattam, s nem is válaszoltam,
A.M.S.

[3] Üdvözlét a hírneves André Rivet Úrnak

Híred ismert hangja oly hatalmasan zeng, Rivetus – vélem, csak valami irigy akarhatja, hogy hallgasson el. Ha még ellenséged is csak dicsőségedről tudósíthat, hozzám a színtiszta szeretet kössön. Lám, e mégoly apró lapocska sietve mond üdvöt, s mégis fénylő jele barátságomnak.

Kinek erényeidnél semmi sem kedvesebb

[4] [hozzá szóló]**Annae Mariae a Schurmans Unioni. Ut minus lateat.**

Quo te, Nympha, cui tam custodita, quousque
 Subtrahis, et muta laude sepulta lates?
 Caelatae virtutis onus fit inertia, fit nox,
 Fit gravis aeternae mortis imago quies.
 Prodi parca Venus, partuque Batava marino
 De tot virtutum nascere, diva, mari.
 Sol in virgine plus satis est; in Sole rogamus
 Virgo sit, accendas orta, fugesque diem.

5

**[5] Ad occultum Apollinis cujusdam ad lucem me provocantis
 Oraculum Responsio.**

Magnum Musa virum sonat; utque ego sim quoque vates,
 Ingenium Constans da mihi Phoebe tuum.
 Ast quo jure meum poscit clarescere nomen,
 Cum pro me causam, qui latet, Autor agat.

**[6] A. Mariae a Schurm. Epigramma in Nobilissimi praestantis-
 simique Viri, D. Constantini Hugonii Opus – Diurnum. Quod
 in gratiam lectissimae suae quondam Conjugis Dnae. Susannae
 a Baerle conscripsit.**

Quaeris an haec claram mereantur carmina lucem,
 Quis neget? Hanc poscit Nobilis UMBRA sibi.
 Nec, si forte velis, potes occultare diurnum,
 Cum natura tibi Phoebe, repugnet, Opus.

[7] Ad Illustrem Virum Zulichemii Dominum.

Cur me mortalem poscunt tua carmina testem,
 Quae testes Clarias promeruerunt Deas?
 Sed tua jure meas poscunt sibi munera grates,
 Quas tibi cum nequeam reddere, nomen habe.

[4] Anna Maria van Schurmanhoz, a Gyöngyszemhez. Hogy ne rejtőzködjék.

Hová s még meddig vonulsz el, Nimfa? Mi tart fogva téged? Miért tetemkezel néma dicsőségbe? Még a kőbe vésett erénynek is árt a tétlenség, árt az éj, a pihenés az örök halál nyomasztó képmása. Állj elő, szerény Vénusz, szüless meg a tengerből, bataviai istennő, megannyi erényed tengeréből! E hajadonban túl rég ragyog nap, kérjük, hogy ő ragyogjon a napon: kelj fel, gyűjtsd meg s ragyogd túl a napvilágot.

[5] Válaszom egy bizonyos Apolló fényre csalogató homályos jósszavára.

Nagyszerű férfira vall a Múzsza zengő szava; Állhatatos Apolló, add nekem tehetséged, hogy vátésszé lehessen én is! Ám mi joga követeli szerzője, hogy nevem hírre kapjon, ha maga is névtelenül képviseli ügyemet?

[6] Anna Maria van Schurman epigrammája a nemes és előkelő Férfiú, Constantijn Huygens Úr művére, a *Diurnumra*. Írta kiváló néhai hitvese, Susanna van Baerle kedvére.

Azt kérded, e versek megérdemlik-e a fényes napvilágot. Ki tagadná? Ezt követeli magának a nemes árny. S még ha akarnád, sem tudnád rejtetni napi munkád, Phoebus: természeted szegülne ellened.

[7] Zuilichem Méltóságos Urához

Mért hívnak engem, halandót tanúul verseid, holott kiérdemelték a klároszi istennők tanúságát? Jótetteid mégis joggal kívánják hálám – s mert a viszonzásra képtelen vagyok, hálaszóm legyen tiéd!

[8] A. M. a SCHURMAN.

**Ad Epigramma Viri םשח D. Constantini Hugonii Zulichemi
Toparchae quod sic habet.¹**

Nomen habe, Schurmanna canit. Lepidissima virgo!

Nomen habes nequii dicere, dixit habe.

O si ridenti potis esset dicere verum,

Si, quod habet, dando nomen habere daret!

[9] Responsio Annae Mariae a Schurman.

Hugenio cum non sit, nomine, clarior alter,

Quis melius, dando nomen habere, daret?

[10] ALIUD.

Anne bonum credat, nequeam cum solvere, nomen?

Quis dare, quaeso, bonum, quo caret ipse, potest?

[11] ALIUD.

Quare tuum, Constans, nostro vis cedere nomen?

Sic mihi, mutato nomine, nomen eris?

**[12] Ad serenissimam Angliae Reginam e puerperio nuper
egressam A. CID ID XXXV. tempore hyberno
ECHO. Alludens ad insignia REGNI BRITANNI tribus rosis
figurata.**

Quae tibi nunc gelido miracula nata Decembri

Quippe moras steriles Flora perosa? Rosa.

Sortem vicisti communem: Anglisque perennis

Arridet veris spes generosa. Rosa.

Sic genitrix sis saepe Deum. Sors statque caditque

5

Dum paris, aut cessas Diva operosa. Rosa.

¹ 'ansey hasem' (héber) = Isten embere. A héber fordulat első szavát van Schurman latinra fordítva, *vir*i-vel visszaadva használja. A kifejezés megfejtéséért Bar Leshemnek (Ben-Gurion University of the Negev – בניגב גוריון-בן אוניברסיטת) tartozom köszönettel.

[8] Anna Maria van Schurman

Constantijn Huygens Úr, Zuilichem Ura epigrammájára, mely így szól.

Schurman dala így szól: *Légy hírneves!* Finom műveltségű hajadon! Azt hogy, *Hírneves vagy*, nem mondhatta – így mondta hát: „*Légy!*” az. Ó, ha nevetve kimondhatnók az igazságot, s ha azt adva oda, ami nekünk már van, másnak is adhatnánk nevet!

[9] Anna Maria van Schurman válasza.

Bár, nincs, kinek neve Hugeniúsénál jobban ragyogna, jobbat ki adhatna annál, ha azzal, hogy ad, nevet adhat?

[10] Másik.

Úgy hiszi hát, jó a nevem, bár meg sem fizethetem? Mégis ugyan ki adhatna másnak olyan javakat, melyeknek maga híján van?

[11] Másik.

Miért teszel úgy, Constans, mintha neved nem érne fel az enyémmel? Így, ha nevet cserélünk, az én nevem leszel?

[12] Anglia Felséges Királynőjének, aki nemrég jutott túl a gyermekágyon 1635 telén

Visszhang, mely a Brit Királyság három rózsát ábrázoló címerére utal

Zord december idején született csodás gyermeked – Tán Flora gyűlöli a terméketlen tétlenséget? – Rózsa. Legyőzted a közös emberi sorsot – az angolokra az örök tavasz nemes reménye mosolyog. Rózsa. Légy hát még sokszor Istenek szülője. A sors hol kegyel, hol nem, míg szülsz vagy míg pihensz, serény istennő. Rózsa.

**[13] Inclytae et antiquae urbi Trajectinae Nova Academia
nuperrime donatae gratulatur. Anna Maria a Schurman.**

Tu quae lege potens agris dominaris, et altis
Moenibus, et moles tollis ad astra tuas.
Cui prior est cura ingeniis clarescere, et armos
Palladis ignavam pellere Barbariem.
Nil te cornigeri moveant dispendia Rheni.
Quodque ingrata Lares liqueris² unda tuos.
Nil moveant suspensa avidae commercia turbae,
Quaeque dabat volucres sors vaga divitias.
En subeunt refugo potiores flumine lymphae,
Vt tua perpetuis fontibus arva rigent.
Omnia laeta vides nitido splendescere vultu,
Et jam deliciis sistere vota suis:
Quippe novos facilis reserat tibi Pegasus amnes
Blandaue Castalias Musa ministrat aquas.
Hinc bibet indigena, et sitientes Nectara Belgae,
Hinc bibet et geminus qua patet usque Polus.
Hinc quoque Mysterum facunda per ora Minervae
TRAJICIES placidas (munera mentis) opes.
Ast quae (forte rogas) agitant tua pectora curae?
Non haec Virgineis pervia Sacra choris.
Omnibus hic seritur, metiturque, ut amica quieti
Alma Themis discors arceat Orbe Chaos,
Vtque pio irradiet divina Scientia cultu,
Et caleat summo qualibet Ara Deo.
Hic scopus, hic sisto; satis inter publica Mundi
Gaudia laetitiae signa dedisse suae.
Salve o spes Populi, Generis melioris origo,
Cui Sol Iustitiae Lumina prima dedit:
Salve iterum attonitis Lux orta novissima seclis
Ne Sol Iustitiae vergat ad ima tibi.

² jav. <liquerit>

[13] Köszönti Utrecht híres és ősi városát, mely nemrég új Akadémiát kapott. Anna Maria van Schurman

Törvényeid erejével uralod földjeid s magas falaid, s épületeid égis érnek. Legfőbb gondod, hogy tehetségeid ragyogjanak, s hogy Pallas keze elűzze a tunya Barbárságot. Ne bánd, hogy neked nem hajt hasznot a szarvas Rajna, s hogy Lárjaidat hálátlan habja cserben hagyja. Ne bánd, hogy a kapzsi csőcselék itt felfüggeszti a kereskedelmet, s hogy a szeszélyes sors neked tovatűnő gazdagságot ad. Nézd csak: a folyó visszafordul, erősebb víz árad amaz helyébe, s örök forrásaival öntözi szántóidat. Látod, minden boldog, ragyogó orcája fénylik, s vágyaik örömükbe fordulnak, hisz a könnyűléptű Pegasus új folyamokat fakaszt neked, s a nyájas Múza ontja Castalia vizét. Isznak belőle honfitársaink s a nektárt szomjazó Belgák, iszik belőle mindenki, ahol csak laknak Északon s Délen, s innen HOZOD ÁT Minerva beavatottjai ékesen szóló ajkán szelíd hatalmad, a szellem ajándékát. S ha tán kérded, miféle gond gyötri mégis a szíved: az, hogy a szentélybe nem léphet a Hajadonok Kara. Mindenkinek vetnek itt, s mindenkinek aratnak, hogy a tápláló Themis, a béke barátja tovaűzze a világról a viszálykodó Zűrzavart, s hogy felragyogjon az isteni Tudomány odaadó művelése, s lobogjon a tűz a Leghatalmasabb Isten oltárán. Célhoz értem, itt megállok – saját boldogságának már eléggé hangot adott a világ öröme közepette. Légy üdvöz, népünk reménysége, egy jobb nemzedék kezdete, melyre az igazság Napja első sugarait vetette, légy újra üdvöz, kábult századokra újonnan virradó Világosság, soha le ne áldozzon egedről az igazság Napja.

**[15] Magni ac generosi animi HEROINAE GORNACENSI, Causam
sexus nostri fortiter defendenti gratulatur Anna Maria a Schurman.**

Palladis arma geris, bellis animosa virago;
 Utque geras lauros, Palladis arma geris.
 Sic decet innocui causam te dicere sexus,
 Et propria in sontes vertere tela viros.
 I prae Gornacense decus, tua signa sequemur: 5
 Quippe tibi potior, robore, causa praeit.

[16] In symbolum suum Ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται

Quis non sollicito Christum veneretur amore?
 Quem simul Echo omnis conscia clamat. **Amat.**
 Hic nos solus amat qui sanguine pascit amantes;
 Tartaraque edomuit qui **moriens. Oriens.**
 Hunc igitur sapiens casta pete mente puella, 5
 Nitere hoc sponso, nec tibi **fide. Fide.**
 A.M.a SCHURMAN

**[17] A. Mariae Schurman AD ΗΧΟΥΣ ΔΟΥΣΙΚΑΣ Provocatio –
Num a Nobilissimo Viro D. Dousa provocata, in lucem prodire
debeat, necne?**

O Vos Dousarum resonantes Carmina Nymphae,
 Ne, quid me deceat, dissimulate; **Late.**

[18] Clarissimo Ornatissimoque Viro, D. G. Staackmanno.

Si veneranda docet frontem obvelare vetustas,
 Et fugere ignotum virginis ora forum:
 Cur alia est animi natura bonis, hominum quae
 Arbitrium fugiunt, sufficiuntque sibi?
 A.M. a SCHURMAN

[15] Anna Maria van Schurman üdvözli a nagy- és nemeslelkű [Marie] de Gournay hősnőt, nemünk ügyének bátor védelmezőjét

Pallas fegyverzetét viseled, harcedzett hajadon, s bár babérkoszorúsan, Pallas fegyverzetét viseled. Illő, hogy így képviseld ártatlan nemünk ügyét, s fordítsd saját fegyvereit a bűnös férfiak ellen. Járj az élen, Gournay ékessége, s zászlód követni fogjuk, mert előtted meg az ügy jár, mely még nálad is erősebb.

[16] Saját mottójára: Szeretetem keresztre feszítve

Ki ne tisztelné Krisztust aggályos szeretettel? Minden Echo őt kiáltja ennek tudatában: SZERET. Csakis ő szeret minket, ki vérével táplálja az őt szeretőket, s ki leigázta a poklot halálával. Ő NAPKELETÜNK. Tiszta szíved fordítsd hát felé, bölcs leány, rá mint jegyessedre bízd magad, s ne magadban higgy. HIGGY.

[17] A. Maria Schurman kihívása [Dirk Van der] Does ekhóira – Nyilvánosság elé álljon-e a Nemes D. Dousa Úr kihívására, vagy ne?

Ó ti nimfák, ki Dousa dalait visszhangozzátok: ne titkoljátok, mit illendő tennem! *Rejtőzz!*

[18] G. Staackmann Úrnak, a nevezetes és jeles férfiúnak

Ha tiszteletreméltó őseink arra tanítanak, hogy leplezzük érzéseinket, s hogy egy hajadon orcája kerülje az ismeretlen társaságot, miért más egyes derék hölgyek lelki alkata, akik nem törődnek az emberek megítélésével, s megelégednek önmagukkal?

A.M. van Schurman

[19] Apologia Annae Mariae a Schurman

Contra erroneos quosdam rumores, quibus propter nominis Schurmanni homonymiam, Astraeam d'Urse e Gallico in Belgicum sermonem vertisse creditur.

Cur mea lascivis praetexi nomina chartis
 Fama est? Cur meruit fama sinistra fidem?
 An dubiae tantum poterit fallacia vocis,
 Credar ut ingenium deseruisse meum?
 Haud eandem curant omnes. Et myrteaserta 5
 Quae nunquam merui, tale meretur opus.
 Non dominae invideo, grati ferat ipsa laboris
 Praemia: diversae nos tenet artis amor.
 Id monuisse juvat; ne me misisse Camoenas
 Iactitet invictas sub sua sceptrata Venus. 10
 Nec violasse tuas leges Astraea putabor:
 Quippe suum tribui cuilibet ipsa jubes.

[20] Epigramma in *Historiam Gelricam* Clarissimi Viri, Joh. Isaaci Pontani.

Palladias artes quondam coluere Sicambri,
 Et sors clara toga, claraque Marte fuit,
 Sed jam Lethaeis ingrato tempore lymphis
 Mersa fere antiquae gloria gentis erat.
 Hanc pius immemori revocat Pontanus ab orco, 5
 Et reddit patrio lumina tanta solo.
 Hic sacra consilia, et magnorum effata virorum,
 Gestaque Francorum nomine digna refert:
 Quaeque olim magnis animis dedit aequa vetustas
 Praemia mirari secula nostra facit. 10
 Sic simul aeternos virtuti jure triumphos
 Vindicat, et populo prisca trophaea suo.
 Annon qui toto parat haec spectacula mundo,
 Dignus ut applausus hinc prior ipse ferat?
 A.M. a Schurman

[19] Anna Maria van Schurman apológiája

bizonyos téves híresztelésekkel szemben, melyek szerint a Schurmann név azonossága miatt azt hiszik, ő fordította franciáról flamand nyelvre d'Urse *Astraeáját*.

Miért kapott szárnyra a hír, hogy nevem egy pajkos könyv címlapján szerepel? Miért hittek e sanda hírnek? Tényleg el tudja még érní egy kétes hang csalárdsága, hogy elhiggyék, faképnél hagytam tehetségemet? De nem mindenki törődik vele. S egy ilyen mű mirtuszkoszorút ér, melyet én soha nem érdemeltem ki. Nem irigykedem erre a hölgyre, vigye csak kedves munkája jutalmát: én másféle művészetet szeretek. Jónak látom, hogy emlékeztesselek: még majd Venus elhencegne vele, hogy legyőzhetetlen Camoenáimat átengedtem az ő hatalmának. Nem is hiszik majd, *Astraea*, hogy megszegttem törvényeidet, hiszen te magad parancsolod, hogy mindenkinek meg kell adni, ami jár neki.

[20] Epigramma a nevezetes férfiú, Johannes Isacus Pontanus *Guelders történetére*

Hajdan a sicamberek Pallas művészetét úzték, s dicső volt sorsuk békében s háborúban, de hálátlan korunkban ez ősi nép dicsősége már szinte a Léthe vizébe vészett. Ezt idézi meg a jámbor Pontanus az alvilági feledésből, s szülőföldjét újra ragyogó fénybe borítja. Nagyszerű férfiak szent szándékait s szavait s a frankok említésre méltó tetteit tárja fel, hogy amit hajdan nagy lelkeknek szánt a méltányos régmúlt, jutalomként csodálja a mi korunk. Épp így ő is joggal követel az erénynek örök diadalt s népének ősi dicsőséget. Vagy tán nem lenne méltó rá, hogy előbb maga arasson tetszést abból, hogy az egész világnak elkészíti e látványosságokat?

[21] Memoriae Celeberrimi Historici et Jurisconsulti Arnoldi Buchelii Eruditissimas Notas in Historiam Ultrajectinam Una cum vita finientis.

Gratia dum doctae fuerit mihi grata Minervae,
 Et tua, Bucheli, gratia dulcis erit.
 Nam quae mors homines inter commercia tollit,
 Vivere te memori pectore nulla vetat.
 Vt fueras quondam priscae virtutis imago: 5
 Sic mihi jam virtus semper imago tui est.
 Non ego tam celebris laudes meditabor amici.
 En claret propriis, quas dedit ipse, Notis.
 Qui vitam patriae et perituris addidit annis,
 Is meruit nunquam, post sua fata, mori. 10
 A.M. a Schurman

[22] In Reverendi, Nobilis Doctissimique Viri, D. Andreae Riveti S.S. Theologiae Doctoris Vindicias Mariae matris Domini.

Omnia sacrilegus tandem pervaserat error,
 Et jam Roma potens terram miscebat Olympo:
 Nec quaenam facies venerandae Virginis esset
 Dignosci poterat: vultusque erat unus utrique
 Et Matri et Soboli, similisque per omnia cultus. 5
 Viderat haec ardens animis Rivetus, et una
 Detrahit has larvas, propriisque coloribus ornat
 Virgineam frontem, primo de fonte petitis.
 Quin male conficti subvertit numinis aras,
 Et meritos (quales genuina modestia suadet) 10
 Restituit mundo magnae genetricis honores.
 Hic, si forte placet nitidis depicta tabellis
 Simplicitas, autor toto celebrabitur orbe.
 A.M. a Schurman

[21] A hírneves történetíró és jogtudós, Aernout van Buchel emlékének, aki tudós *Jegyzeteit Utrecht történetéhez* életével együtt fejezte be

Míg kedves lesz nekem a tudós Minerva kegye, a te kegyed is kedves lesz nekem, Buchelius. Mert bár a halál elszólíthatott az emberi világból, nem tilthatja meg, hogy élj nem feledő szívemben. Mint te voltál hajdan a régi erény mintaképe, úgy az erény bennem immár mindig a te képedet idézi fel. Nem is írok én himnuszt ily híres barátról – tegyék híressé, melyeket ő írt, saját *Jegyzetei*. Életét hazájának s a múltó éveknek szentelte, s kiérdemelte vele, hogy, ha végzete beteljesedett is, soha ne haljon meg.

A.M. van Schurman

[22] A tisztelendő, nemes és tudós André Rivet Úr, teológiai doktor *Az Úr anyja, Mária védelme* című művére

Végül az istentelen tévelygés mindenüvé elhatolt, s már a hatalmas Róma is összekeverte a földet és a mennyet, s nem lehetett már felismerni a tiszteletreméltó Szűz orcáját, egy volt már arca az Anyának és Fiának, s mindenben hasonló volt tiszteletük. Látta ezt a lánglelkű Rivetus, lerántotta róluk az álorcát, s hozzá illő színekkel festette a Szűz arcát, éspedig az első forrásból merítette őket. Mi több, felforgatta a hamisan kigondolt isten oltárait, s visszaadta a világnak az Istenszülő méltó tiszteletét, melyet igaz szerénysége sugallt. Mindennek véghezvivőjeként az egész világ ünnepelni fogja, ha tetszésre lel, ahogy ragyogó lapjain festi az egyszerűséget.

A.M. van Schurman

**[23] Nobilissimo Doctissimoque Heroum D. Claudio Salmasio
Felicem e Galliis redditum gratulatur Anna Maria a Schurman.**

Hospes ave Batavis jam tandem reddite terris:
 Quin orbis resonet: Battavus Hospes ave.
 Quem Regum illecebrae, quem tot promissa Potentum
 Reddere vel patrio non potuere solo.
 Hinc tibi, Salmasi, quos non referemus honores? 5
 Qui nos praetuleris gratis honore tuis.
 Nunc quoque te fama est, pro nostris fortiter aris,
 Moliri summum Relligionis opus.
 Pessimus interpres veteris Baronius aevi
 Protinus ultrices sensit adesse minas. 10
 Et licet ingentes imitetur mole gigantes,
 Crede mihi, calamo mox cadet ille tuo.
 Quid ni? cum septem geminae praecordia Lernae
 Vix animam, ante tuo fulmine tacta, trahant.
 Hoc tibi certamen merito decernit Olympus, 15
 Ut paret Alcidi digna trophaea suo.
 Quod si vota mei non dedignabere sexus,
 Is quoque grata tibi praemia sponte feret.
 Blanda puellarum comitabitur aura triumphos;
 Virgineusque canet carmina laete chorus. 20
 Haec agitanda viris potius si cura videtur,
 Est tamen a nostro non aliena foro.
 Proque Lupa Caesar, cum tu pro virgine certes,
 Cur non virgo tibi laureaserta daret?

Ultrajecti III. Non. Jan. MD[C]XLIV

[23] A hősök legnemesebbikének s legtudósabbikának, Claude Saumaise Úrnak Anna Maria van Schurman szerencsét kíván abból az alkalomból, hogy hazatért Franciaországból

Légy üdvöz, vendég, végre-valahára visszaadva Batavia földjének – sőt zengje az egész világ: Légy üdvöz, bataviai vendég. Még hazád földjére sem téríthettek vissza sem királyok csábítása, sem hatalmasok ígéretei. Van-e olyan megbecsülés, amit ne érdemeltél volna ki ezzel, Salmasius? Párját ritkító megbecsülés ez irántunk, Salmasius! Ellenszolgáltatás nélkül becsültél többre minket honfitársaidnál. Most is hírlik, bátran építéd oltárainkért a Hit hatalmas épületét. Baronius, a régi kor legsilányabb tolmácsa tüstént észlelte, hogy itt a fenyegető bosszú. Hadd idézze csak tömege az irdatlan gigászokat, hidd el, hamarosan tolladtól esik el. Már hogy ne esne el? Bárha keblében a hétfejű lernai szörny szíve dobogna is, lelkét aligha mentheti, ha mennyköved lesújt rá. Méltán adta neked a Menny e viadalt, hogy Herkuleshez méltó győzelmi jelet készítsen veled neked. Ha méltatlannak nem veszed nemem hő imáját, kedves lesz az a jutalom is, melyben az részesít. Diadalmeneted hajadonok lelkes csapata raja kíséri, s szúzi kar zengi majd boldog himnuszait. Ha meg úgy tetszik, ez inkább a férfiak dolga, akkor sem idegen az asszonyi körtől. Miért is ne nyújthatná neked egy hajadon a babérkoszorút egy kéjnő helyett, hiszen egy szűzért harcolsz.

Utrecht, 1644. január 4.

[24] Reverendo, Clarissimo, Doctissimoque Viro, D. Friderico
Spanhemio S.P.D. Anna Maria a Schurman

Quid me, Spanhemi, revocas Heliconis ad amnes,
 Neglectamque jubes sollicitare chelyn?
 Non mea, crede mihi, sublimi carmina cedro
 Nec sunt aspectus lumine digna tui.
 Attamen invitae minus est litare Minervae, 5
 Quam quae dona cupis parva negare tibi.
 Te duce sponte sequar; tua nam vestigia coeli
 Monstrabunt, veluti lactea signa, viam.
 Saepe olim veteris ego sum mirata Pelasgos,
 Queis data Musarum gloria prima fuit. 10
 Pulchrius Hesiodo, vel magno majus Homero,
 Iudice me, nullum viderat orbis opus.
 Iam mera credebam divina oracula voces,
 Quas celebrat septem Graecia docta virum.
 Iam mihi praeclaro radians Academia vultu, 15
 Vertice stelligerum tangere visa polum.
 Attica quid memorem, quid nomina magna Lycei?
 Illa salutiferi sideris instar erant.
 Quin Stoa invictae cultrix quondam inclyta mentis,
 Flexerat in cultum pectora nostra suum. 20
 Haec ego tum cura et studio jactabar inani,
 In medio quaerens littora tuta mari.
 Ast ubi dignata est divini gratia verbi
 Clarius in nostra spargere mente jubar:
 Protinus ut stellae pereunt Titanis ad ortum, 25
 Palladis obscurae sic periere faces.
 Scilicet augustos humana scientia fascas
 Non potuit tantae non subiisse Deae.
 Tum mea nectareo humectans praecordia succo,
 Coelestis visa est sic mihi Suada loqui: 30
 Quid facis, o demens Virgo, quid quaeris inani
 Guttur Tantaleos non saturanda dapes?

[24] Üdvözet a tisztelendő, nemes és tudós férfiúnak, Friedrich Spanheim Úrnak Anna Maria van Schurmantól

Spanhemius, miért hívsz vissza a Helikon árjához, hogy vegyem fel újra félretett lantomat? Hidd el, nem méltók dalaim az égbetörő cédrushoz, sem hogy szemeid illessék. Mégsem oly nagy fáradság áldoznom Minervának, még ha az nem is akarja, mint megtagadnom neked az apró ajándékot, amelyre vágysz. Örömet követem vezetésed, mert nyomaid, mint valami Tejút, az égbe vezető utat mutatják. Gyakran csodáltam régebben az ősi Pelasgokat, mert nekik jutott először a Múzsák dicsősége. Ítéletem szerint nem látott a föld sem szebb munkát Hésziodoszénál, sem nagyobbat Homéroszénál. Hittem, tiszta isteni igazság minden szó, melyet a tudós Görögország a hét bölcséként ünnepel. Úgy láttam, a sugárzó Akadémia ragyogó orcája a csillagos eget veri. Minek említsem Attikát, minek a Lyceum hatalmas neveit? Az Üdvösség csillagát jelentették nekem. S persze a Sztoa, a legyőzhetetlen elme híres művelője tiszteletet ébresztett szívemben. Akkoriban gondos, de hiábavaló tanulmányaim tárgya csak ez volt, s a nyílt tengeren kerestem biztonságos kikötőt. Ám mihelyt Isten ígéjének kegye méltónak talált, hogy elmémre szórja ragyogóbb sugarát, úgy hunytak ki mellettük Pallas fákllyái, ahogy a csillagok hunynak ki rögvest napkeltekor. Hogy is ne hódolt volna be az emberi tudás ekkora istennő fenséges hatalmának. S egyszer csak a mennyei Suada elárasztotta szívem nektárjával, s e szavakkal lépett elé: „Mit művelsz, esztelen Leány, miért óhajt torkod hiábavaló tantaloszi étkeket, melyektől soha jól nem lakhat?”

Crede mihi insipidas, quas tellus parturit, undas
 Non animi ardentem posse levare sitim.
 Quippe sui similis non est mortale quod optat 35
 Spiritus, hoc unum pagina sacra dabit.
 Haec docet immensum complecti mente Tonantem,
 Machina quem mundi non tamen ipsa capit.
 Hic veram invenies requiem, variasque potentis
 Fortunae poteris spernere tuta vices. 40
 Talia nec Samii docuere silentia Mystae,
 Nec placido Actaeus prodidit ore Senex:
 Non haec legiferi memorant effata Lycurgi,
 Nec sapit haec sapiens veridicusque Solon:
 Deficit hic acies divina Platonis; hebescit 45
 Magnum naturae lumen Aristoteles.
 Quin bona mortalis perituraque munera vitae
 Hi potius summo substituere bono.
 Et quoniam (ut perhibent) mors ultima linea rerum
 Mors merito hic summum creditur esse malum. 50
 O vitam miseram! brevior quam terminus aevi
 Claudit et aeterno nox premit atra jugo:
 Aut potius faustam! celeri devolvere fuso
 Stamina cui Lachesis non remoranda sinit.
 Aspice magnanimos Brutos, rigidosque Catones, 55
 Vt proprias armant in sua fata manus.
 Quis furor est voluisse viros, fortesque videri,
 Nec vitae ingratas sustinuisse moras?
 Quis furor hanc lucem toties dixisse beatam,
 Vivere si poena est, siqua perire salus? 60
 Desine mirari speciem virtutis honestam,
 Quae genium vitii splendidioris habet.
 Quod si Cecropiae possent a funere chartae
 Aurea discipulis secla referre suis:
 Et si lecta suo non illuisset amico 65
 Pagina, praecipiti quem dedit ipsa neci:

Higgy nekem, ízetlen a földből fakadt víz, nem enyhítheti a lélek tikkasztó szomjúságát. A lélek önmagához hasonlatos, amit óhajt, az sem halandó, s ezt az egyet a Szentírás adhatja csak meg neked. S ennek tanítása, hogy az elme, bármily mérhetetlen, befogadja Istent, ki az egész teremtett világban sem fér el. Itt lelsz igaz nyugalomra, s bizton feledheted a hatalmas Fortuna fordulatait. Ilyesmit nem tanítottak sem a szamoszi papok, sem az Attikai Vén szelíd ajka nem szólt róla, ilyet a törvényhozó Lycurgus szava sem említi, s ehhez az igazmondó bölcs Szolón sem ért. Itt vereséget szenved Platón mégoly isteni serege, s belesápad a természet ragyogó világa, Arisztotelész. Hiszen ők a véges élet múltó javait tették meg legfőbb jónak, s minthogy – úgy mondják – a halál a lét végső határvonala, méltán hitték ekkoriban, hogy a halál a legfőbb rossz. Milyen nyomorú az élet! A rövid idő határa zárja, s már rajta is a fekete éj örök igája. Vagy mégis inkább jó... Szála lefut sebesen pergő orsóján s Lachesis nem engedi tovább élni. Lám csak, nagylelkű Brutusok s szigorú Catók fegyverzik kezüket saját vesztükre. Mily esztelenség, hogy férfinak, s hozzá bátornak akarnak tűnni, s ha nem kedvükre való, eldobják az életet! Mily esztelenség, hogy annyiszor boldognak mondták ezt az árnyékvilágot, ha büntetés élni, s a boldogság a halál! Ne csodáld az erény e tisztos fáját, mert egy ragyogó bűn szelleme hatja át! Ó, ha Cecropia könyvei a halálból szólhatnának tanítványaiknak aranykorokról, s ha elolvasott lapjaik nem úznének tréfát barátjukból, akit maguk vettek rá az idő előtti halálra.

Quid praeter formas rerum exhibuisset inanes,
 Quas rata felices reddere posse rogos?
 Scilicet hoc primae latuit clementia causae,
 Vivere qua sine mors, qua duce vita mori. 70
 Sint porro Elysiis solatia dulcia campis,
 Misceat et Phrygius pocula laeta puer;
 Sitque ingens Heroum animis post fata voluptas,
 Sidera et aethereas pervolitare domos:
 Et quacunq̄ue levem ludat sub imagine turbam, 75
 Fac dare, quae fingit, Musa prophana queat:
 Quid nisi corporei meditetur gaudia sensus,
 Gaudia vel blandus qualia somnus habet?
 Mitto quod effraenes colat, ut sua Numina, mores,
 Sacrilega turpes dum facit arte Deos. 80
 At quae delapsa est alto Sapientia coelo,
 Altius humanis mentibus una sapit.
 Haec licet ingentes animos exuscitet; atqui
 Plura tamen votis conferet illa tuis.
 Nec jubet aeternam tantum sperare salutem; 85
 Sed potis ante atram quemque beare diem.
 Singula quid referam, quid tentem vocibus aures?
 Talia sentiri non nisi mente solent.
 Tunc ego, des veniam teneris placabilis annis,
 Diva precor, par est me tua jussa sequi. 90
 Ne te festines oculis subducere nostris,
 Neve tuum prima fronte referre gradum.
 Illa tamen contra, mea sors et origo morari
 Longius hac, inquit, me regione vetant.
 Sunt mihi non pauci rariae pietatis Alumni, 95
 Queis dedimus nostri pandere jura fori.
 Quod si sacra cupis tanti cognoscere regni,
 Et quae Lethaei non rapit unda lacus;
 Quaeque locis non sit frustra didicisse beatis
 Hos juvet in dubiis consuluisse viros. 100

Mi más kaphatna tőlük, mint a létezők üres formáit, s még úgy hiszi, hogy majd ezek teszik boldoggá a halált... Lám ennyire elrejtőzött az Első Ok kegyelme, mely nélkül élni halál, ám a halál élet, ha ez vezérel. És csak várjon édes vigasz az elíziumi mezőkön, s keverjen víg kupákat a fríg fiú, s hatalmasan gyönyörködjön a halál után a Hősök lelke, hogy röpködhet a csillagok és égi házak között, s játszódjék bármilyen szín alatt a lebegő tömeg, s tegyük fel, a földi Múzsza képes megadni mindazt, mit kitalál, de mi van, ha csupán földi örömeket önt dalba, vagy olyanokat, amelyek szép álmainkban léteznek? Azt nem rovom föl neki, hogy zabolátlan erkölcsöket tisztel isteneként, s közben szentségtörő művészete gyalázza az isteneket, ám a magas Mennyből alászállott Bölcsesség értelme egymaga mélyebbre hatol minden emberi tudásnál. Ő, ha mégoly magasztos lelkesedésre lobbant is, imáidnál mégis többet ad neked. Nemcsak az örök üdvösség reményét ébreszti fel benned, hanem van arra is ereje, hogy még gyásznapod előtt boldoggá tegyen. Minek mind felsorolnom, minek fárasszák szavaim füledet? Ilyesmit felfogni csak a lélek szokott. Kérlek is, istennő, légy elnéző, s bocsáss meg zsenge koromnak: úgy illő, hogy kövessem parancsaidat. Ám ne siess annyira, szem elől ne tévesszelek, s lépteid el ne tűnjenek előlem. Ő így válaszolt nekem: *„Sorsom s hazám sem hagy itt hosszan időzni, ám nem egy párját ritkító jámborsággal megáldott növendékem van, akinek megadtam, hogy világom szabályait feltárja. Ha vágyol megismerni hatalmas birodalmam szertartásait, s mindazt, amit nem ragad el a Léthé tavának habja, s mindazt, amit érdemes megtanulni, hogy a boldogok helyére érkezz, kételyeid közepette e férfiaknál keress eligazítást.”*

Dixerat, et stimulos acres in corde reliquit,
 Incenditque sacro pectus amore sui.
 Hinc, sibi praecipuos quos designarat amicos,
 Non potui summa non coluisse fide.
 Hos inter, stellas velut inter Luna minores, 105
 Eminent et Nomen sic, Frederice, tuum.
 Te praeunte canam majora, et forte cothurno
 Non indigna gravi, te praeunte, canam.
 Aemula ceu pulsus resonat convallibus Echo:
 Sic referam dociles ad tua verba modos. 110
 Gorgonei valeant fontes, doctaeque Sorores,
 Tu mihi Parnassus tu mihi Phoebus eris.

Ultrajecti XI. Kal. Febr. MDCXLIV

**[26] IN OBITUM Nobilissimi & Venerandi Theologi JOHANNIS
 POLYANDRI à KERCHOVEN.**

Fortunate Senex, quondam dum vita manebat
 Quae sors non votis risit amica tuis?
 Quis plures meritis dignos jactabit honores,
 Contulit in Myftas quos toga sacra suos?
 Quis natos vidit magni felicius aulam 5
 Principis officii consiliasse sibi?
 Attamen his unum deerat, quod longa senectus,
 Et gravis in terris cura negare solet:
 Scilicet hic quaerens sibi semper in orbe quietem,
 Posset ut a placida morte quiete frui. 10
 Dixeris hinc etiam merito post fata beatum,
 Omnia quae petiit si *Polyander* habet.
 Ut quondam felix memorabile nomen Achillis,
 Ejus Maeonide facta canente, fuit:
 Sic te felicem, memori *Spanhemius* aevo 15
 Dum cineres docto consecrat ore tuos.
 A.M. à SCHURMAN.

Így beszélt, s szavai nyomán szívemben heves vágy támadt, s keblemben fellobbant az iránta érzett szent szeretet lángja. Ettől kezdve képtelen voltam teljes bizalommal mást tanulmányozni, mint akiket különleges barátainak mondtam. Közülük úgy ragyog ki a te neved, Fredericus, mint a Hold a kisebb csillagok között. Te jársz előttem, s dalom nagyszerűbb lesz, tán a fennkölt tragédiával is felér, te jársz előttem, s dalom nagyszerűbb lesz, mint Echo visszhangozza versengve a völgyhátról visszavert hangot, tanulékony ritmusom úgy igazítom szavaidhoz. Csak csobogjon Pegasus forrása, s éljenek a tudós Nővérek, az én Parnassusom te leszel, az én Phoebusom te leszel.

Utrecht, 1644. január 22.

[26] A nemes és tiszteletreméltó teológus, Johannes Polyander van den Kerckhoven halálára

Szerencsés agg, míg életed tartott, mily sors nem mosolygott barátságosan vágyaidra? Ki dicsekedhet vele, hogy érdeménél is több megtisztetés érte, melyeket a tudósaira halmozhat a szent toga? Ki látta nagyobb szerencsével nálad, hogy fiai a hatalmas fejedelem hivatalaiban tanácskoznak? Egy híja volt csak, s ezt a hosszú aggkor s a súlyos gond meg szokta tagadni ezen a világon: mindig is nyugalmat kívánt magának a földön, hogy békében nyugodhasson a békés halál után. Mondhatnánk, Polyander még e tekintetben is boldog halála után, ha mindent megkapott, mit kért. Mint a boldog Achilles neve örök, mert Maeonides énekelte meg tetteit, úgy téged, te boldog, *Spanhemius* bízott az örök emlékezetre, míg hamvaid tudós ajka szentelte meg.

Anna Maria van Schurman

**[27] Sírvers a kiemelkedően jámbor és tudós hírneves férfiú,
Meinardus Schotanus úr halálára**

Ki ne sóhajtana fel, Schotanus, halálod hírére, s ki ne siratná hattyúi hangon végzetedet? Annyi meg annyi isteni adomány sugarától ragyogtál, mintha nem is magadnak, de értünk születnél volna. Halálotat sem restelted siettetni, hogy a halandóknak új életet adhass. Nem volt benned pénzéhség, nem törődtél evilág hozzád nem illő dolgaival, s nem fecsérelted időd nagyszerű lakomákkal. Csakhogy az égi hév, mely szívedet fűtötte, nem engedte, hogy sok-sok napot számlálj. Noha a mennyei tűz teljesen átjárt, e máglyán mégis mint Phoenix kelsz új életre. Míg él jámborság s a kedves arcú szerénység s a patyolattiszta egyszerűségben kedvét lelő becsület, s míg a vad szíveket megindítja, s megszelídíti az erény, nevedhez méltó dicsőséged is lesz. Nem a te sorsodon, hanem a magunkén kell keserű könnyeket ejtenünk, mert halálot nekünk, s nem neked volt büntetés. Lehet-e rá szó, micsoda kár e fő elvesztése – boruljon rá lepel inkább, mint Timanthes festményén? Mégis jól esik most, nemes halálotkor, hogy eszembe jut diadalod, a magas menny ajándéka, a boldogság. Édes most neked ott, ha visszaemlékszel hajdani fáradozásodra, ha ugyan nem fáradság az is, hogy rájuk emlékezzél. Boldog vagy, ki meg tudta vetni világunkat – a Mennyben minden megvan, ami csak boldoggá tehet. Mindaz az öröm, mit hön óhajtottál hajdan, már megadatott, mert szellemed csakis Istent szemléli. Örömet követünk hát, amerre nyomaid vezetnek: vágyad az, hogy csak így adózzunk emlékednek.

A.M. van Schurman

[28] **In obitum summi viri D. Andreae Riveti, a morte Patris sui, in locum ejusdem ἐνσπόνδως assumpti, EPICEDIUM.**

Dicite, Pierides, cur tanto pectora luctu
 Plangitis, et maestos funditis ore modos?
 Curque sedet pulla lugens sub veste Lyceum,
 Nostraque cur vultus Tempia dolentis habent?
 Gallia quem laetis surgentem vidit ab undis, 5
 Et patrio placidum spargere in orbe jubar,
 Hunc votis magnum venerata Batavia Solem,
 Huc contra solitum currere fecit iter.
 Hic modo Palladio, modo celsa fulsit in Aula;
 Et tam diversis par tamen unus erat. 10
 Vivida coelestis Doctrinae semina fovit,
 Foecundaque novos messe beavit agros.
 Et Romae coecas errorum dispulit umbras,
 Restituens summo debita jura Deo.
 Conspicuus semper Victor pugnavit in hostes, 15
 Lucifugas telis perdidit ille suis.
 Ipse sui similis, similisque per omnia Phoebos,
 Omnibus auxilio, praesidioque fuit.
 Nec tamen instabilem fas est dixisse Planetam,
 Semper enim recto gestiit ire gradu. 20
 Talis erat, misera quam flemus voce, Rivetus,
 Qui sua funestis lumina mersit aquis.
 Fallimur improvidae, non atris occidit undis,
 Sed superum exoriens clarus in orbe micat.
 Nec minus hic sanctae radiant vestigia vitae, 25
 Et radiat scriptis author ubique suis.
 Obstupui ad tristes, Musa referente, Cypressos;
 Vix potis haec querulis verba sonare modis:
 Siccine perpetuos patitur sors nostra regressus,
 Et nostro ancipites versat in orbe vices. 30
 Laetitiae finis dolor est; nihil usque beatum.
 Munera quae Coelum contulit, umbra rapit.
 Filia bis fueram felix: Horam ante supremam
 Denasci natam bis, mea fata ferunt.
 A.M. a Schurman

[28] Sírvers a kiváló férfiú, André Rivet Úr halálára, aki Atyja halála óta szerződés szerint az ő helyére vétetett

Mondjátok, Pieridák, miért gyászoltok ily jajveszékeléssel s miért ont ajkatok gyászdalokat? Miért ül lesújtva sötét ruhában a Lyceum, s Templomaink orcája miért oly fájdalmas? Gallia volt tanúja, hogy e Nap fölbukkant boldog habjaiból, s szülőföldjén szórta simogató sugarait, mikor felnőtt, hön tisztelte Batavia, majd a szokottól eltérő útra tért. Hol Pallas szentélyében, hol a magas Udvarnál tündökölt, s bármily különbözők ezek, egymaga éppúgy illett mindkettőhöz. A mennyei Tudomány eleven magvait melengette, s szántókat tört s bő aratással boldogított. Róma tévelygésének vak sötétjét elűzte, visszaadta Istennek az őt megillető hatalmat. Mindig győztesen tűnt ki, ha az ellenség ellen harcolt, s dárdái elpusztították a fénygyűlölőket. Önmaga volt, s egyben Phoebushoz mindenben hasonló, s mindenkit védett és oltalmazott. Égitestről mégsem mondhatjuk, hogy változékony – s neki is abban telt öröme, hogy egyenes úton járt. Ilyen volt Rivetus, kit most szánandó hangon siratunk, hogy fénye elmerült a halál tengerében. De mégsem: meggondolatlan tévedés ez, nem nyugodott le a fekete habokban, de fölkelte és szikrázva ragyog a Mennyeik Országában. S éppúgy ragyognak itt is szent életének emlékei, s mindig is ragyogni fog mint írásainak szerzője. Az én hangom fennakadt, csak Múzsám szól a gyászciprusoknál, de még ő is alig bírja versbe önteni panaszszavát. Hát csak ennyire túri sorsunk a szűnni nem akaró visszatérést, s így gondol az árnyékvilágban az élet változásaira? Az öröme fájdalom jön, nincs örök boldogság. Amivel elhalmoz az Ég, elorozza a sötétség. Én kétszeresen is boldog leányod voltam, s így sorsom, hogy már végórám előtt meghaljak én, aki kétszer születtem.

A.M. van Schurman

[29] In obitum Reverendi Clarissimique Viri, D. Caroli Dematii S. S. Theologiae in celeberrima Academia atque Eccles. Ultraject. Mystae fidelissimi.

Ultrajectinum, rogitas, lugere Lyceum
 Quid jubet, et nigra pulpita veste tegi?
 Hic Sophiae colitur, toto celeberrima mundo,
 Regia, quae geminum ditat utrimque Polum.
 Bis senis radiat sublimibus alta Columnis, 5
 Queis innixa jugis tendit ad astra suis.
 Has inter trinas sibi jure dicavit Olympus,
 In quibus insculpta est cernere jura Dei.
 Sed venit ex alto tempestas saeva Tonantis,
 Qua subito in praeceps de tribus una ruit. 10
 Materies adamantis erat; quadrique figura;
 Materiam summae vicerat artis opus.
 Sit nunc prima Deum crescentis cura laboris,
 Sacra ruat fulcro ne spoliata Domus.
 Atlanti similis veniat Dematius alter, 15
 Qui par sit tantas sustinuisse minas.
 A.M. a Schurman

**[29] A tiszteletre méltó és hírneves férfiú Carel de Maets halálára,
aki a Szent Teológia hű tudora volt az Utrechti Akadémián**

Azt kérded, miért gyászol az Utrechti Lyceum, s emelvényeit miért vonták be fekete kárpittal? Ez Sophia palotája, leghíresebb az egész földön, gazdagítja a világ mindkét égtáját. Hat-hat oszlopon tör az égbe és szórja sugarát, rájuk hágva saját ormain tör a csillagok felé. E hármasság közepette méltán szentelték maguknak a Mennyek, feliratuk ezt hirdeti: „*Nézd Isten törvényét!*” De egyszer csak Tonans iszonyú vihart támaszt, s a háromból egy földre omlik. Anyaga gyémánt, alakja négyszögű, s gyönyörű kivitele még anyagánál is szebb. Legyen az istenek első gondja növekvő aggodalmukban, hogy romba ne dőljön a Szent Palota megfosztva oszlopától. Jöjjön egy új Dematius, Atlaszhoz hasonló, ki képes lesz megszüntetni a fenyegető veszélyt.

A.M. van Schurman

A kiadás adatai:

Nobiliss. Virginis Annae Mariae a Schurman *Opuscula Hebraea, Graeca, Latina, Gallica, Prosaica et Metrica*, Editio tertia auctior et emendatior. Ex Officina Johannis a Waesberge, Trajecti ad Rhenum, 1652.

A versek ottani megjelenésének adatai

[1] Amplissimo Doctissimoque Viro D. Jacobo Catzio: 'Ut cygnum resides perhibent intendere voces' = *Opuscula* (1652), 294–5

[2] Ad D. Barlaeum: 'Quas ego pro tanto persolvam munere grates?' = *Opuscula* (1652) 296

[3] Clarissimo Viro, D. Andreae Riveto s.: 'Tanta tuae, Rivete, viget vox inclyta famae' = *Opuscula* (1652), 296

[4] [hozzá szóló] Annae Mariae a Schurmans Unioni. Ut minus lateat.: 'Quo te, Nympha, cui tam custodita, quousque' = *Opuscula* (1652), 297

[5] Ad occultum Apollinis cujusdam ad lucem me provocantis Oraculum Responsio: 'Magnum Musa virum sonat, utque ego sim quoque vates' = *Opuscula* (1652), 297

[6] A. Mariae a Schurm. Epigramma in Nobilissimi praestantissimique Viri, D. Constantini Hugeni Opus – Diurnum. Quod in gratiam lectissimae suae quondam Conjugis Dnae. Susannae a Baerle conscripsit.: 'Quaeris an haec claram mereantur carmina lucem' = *Opuscula* (1652), 298

[7] Ad Illustrem Virum Zulichemii Dominum.: 'Cur me mortalem poscunt tua carmina testem' = *Opuscula* (1652), 298

[8] A. M. a SCHURMAN. Ad Epigramma Viri [héber szó] D. Constantini Hugeni Zulichemi Toparchae quod sic habet.: 'Nomen habe, Schurmanni canit. Lepidissima virgo!' = *Opuscula* (1652), 299

[9] Responsio Annae Mariae a Schurman.: 'Hugenio cum non sit, nomine, clarior alter' = *Opuscula* (1652), 299

[10] ALIUD: 'Anne bonum credat, nequeam cum solvere, nomen?' = *Opuscula* (1652), 299

[11] ALIUD: 'Quare tuum Constans, nostro vis cedere nomen?' = *Opuscula* (1652), 299

[12] Ad serenissimam Angliae Reginam e puerperio nuper egressam A. CID ID XXXV. tempore hyberno: 'Quae tibi nunc gelido miracula nata Decembri' = *Opuscula* (1652), 300

[13] Inclytæ et antiquæ urbi Trajectinae Nova Academia nuperrime donatae gratulatur. Anna Maria a Schurman: 'Tu quae lege potens agris dominaris' = *Opuscula* (1652), 300

[15] Magni ac generosi animi HEROINAE GORNACENSI, Causam sexus nostri fortiter defendenti gratulatur Anna Maria a Schurman: 'Palladis arma geris, bellis animosa virago' = *Opuscula* (1652), 303

- [16] In symbolum suum Ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται: 'Quis non sollicito Christum veneretur amore?' = *Opuscula* (1652), 303
- [17] A. Mariae Schurman AD HXOYΣ DOUSICAS Provocatio – Num a Nobilissimo Viro D. Dousa provocata, in lucem prodire debeat, necne?: 'O Vos Dousarum resonantes Carmina Nymphae' = *Opuscula* (1652), 304
- [18] Clarissimo Ornatissimoque Viro, D. G. Staackmanno: 'Si veneranda docet frontem obvelare vetustas' = *Opuscula* (1652), 304
- [19] Apologia Annae Mariae a Schurman. Contra erroneos quosdam rumores, quibus propter nominis Schurmanni homonymiam, Astraeam d'Urse e Gallico in Belgicum sermonem vertisse creditur.: Cur mea lascivis praetexti nomina chartis = *Opuscula* (1652), 304–5
- [20] Epigramma in Historiam Gelricam Clarissimi Viri, Joh. Isaaci Pontani.: 'Palladius artes quondam coluere Sicambri' = *Opuscula* (1652), 305–6
- [21] Memoriae Celeberrimi Historici et Jurisconsulti Arnoldi Buchelii Eruditissimas Notas in Historiam Ultrajectinam Una cum vita finientis.: 'Gratia dum doctae fuerit mihi grata Minervae' = *Opuscula* (1652), 306
- [22] In Reverendi, Nobilis Doctissimique Viri, D. Andreae Riveti S.S. Theologiae Doctoris Vindicias Mariae matris Domini.: 'Omnia sacrilegus tandem pervaserat error' = *Opuscula* (1652), 307
- [23] Nobilissimo Doctissimoque Heroum D. Claudio Salmasio Felicem e Galliis redditum gratulatur Anna Maria a Schurman.: 'Hospes ave Batavis jam tandem reddite terris' = *Opuscula* (1652), 308
- [24] Reverendo, Clarissimo, Doctissimoque Viro, D. Friderico Spanhemio S.P.D. Anna Maria a Schurman: 'Quid me, Spanhemi, revocas Heliconis ad amnes' = *Opuscula* (1652), 309–12
- [26] IN OBITUM Nobilissimi & Venerandi Theologi JOHANNIS POLYANDRI à KERCHOVEN.: 'Fortunate Senex, quondam dum vita manebat' = *Opuscula* (1652), 314
- [27] Epicedium in obitum Doctrina et pietate Clarissimi Viri D. Meinardi Schotani: 'Qvis Schotane sibi te non suspiret ademptum' = *Opuscula* (1652), 315
- [28] In obitum summi viri D. Andreae Riveti, a morte Patris sui, in locum ejusdem ἐνσπόνδως assumpti, EPICEDIUM.: 'Dicite, Pierides, cur tanto pectora luctu' = *Opuscula* (1652), 316–7
- [29] In obitum Reverendi Clarissimique Viri, D. Caroli Dematii S. S. Theologiae in celeberrima Academia atque Eccles. Ultraject. Mystae fidelissimi.: Ultrajectinum, rogitas, lugere Lyceum = *Opuscula* (1652), 316–7