

ARISTEIDÉS ELVESZETT *APOLOGIÁJÁNAK* GÖRÖG ÉS ÓFRANCIA ÁTIRATA AZ IVIRONI *BARLÁM*-KÉZIRATBAN (COD. ATHON. IVIRON 463)

EGEDI-KOVÁCS EMESE*

ELTE Eötvös József Collegium Byzantium Központ, Magyarország

Beérkezett: 2021. október 30. • Elfogadva: 2021. november 11.

© 2022 A szerző(k)



ABSZTRAKT

A *Barlám és Jozafát* regény 26-27. fejezetében Nákhor ál-tanúságtétele nem más, mint Aristeidés el-tűntnek hitt *Apologiájának* átírata. A tanulmány az *Apologia* utóéletének áttekintése, és a „kölcsonzott szöveg” elbeszélésen belüli szerepének vizsgálatán túl, a védőbeszéd Iviron kódexben megőrzött – ez-ig kiadatlan – görög és ófrancia nyelvű változatából is közöl részleteket.

KULCSSZAVAK

Cod. Athon. Iviron 463 (Lambros 4583), *Barlám és Jozafát*, görög változat, ófrancia fordítás, szentélet, Aristeidés: *Apologia*, Eusebios, Szent Jeromos

* Levelező szerző. E-mail: egedi-kovacs@caesar.elte.hu

A *Barlám és Jozafát* regény 26–27. fejezetében Abenér király, hogy fiát a keresztény hittől eltérítse, teológiai vitát szervez, amelyben az egyik résztvevő, Nákhor, Jozafát tanítómesterének, Barlámnak adja ki magát. A király terve szerint az „ál-Barlám” olyan rosszul beszél majd a kereszténységről, hogy a többi szónok könnyedén fölébe kerekedik, ennek hatására pedig Jozafát lemond majd hitéről. Ám Nákhor beszédével épp ellenkező hatást ér el: nem csupán Jozafátot nem győzi meg, de végül maga is keresztény hitre tér. A *Barlám*-regényben szereplő beszéd, Nákhor ál-tanúságtétele valójában nem más, mint Aristeidés korábban eltűntnek hitt *Apologiájának* átirata. Noha Eusebios és Szent Jeromos is említést tesznek a műről, a beszédet egészen 1878-ig elveszettként tartották számon. A XIX. században örmény és szír fordítások, valamint görög papirusztöredékek is napvilágra kerültek, amelyek szintén részleteket őriznek a beszéd eredeti szövegéből. A görög töredékek ismeretében nyilvánvalóvá vált, hogy a *Barlám és Jozafát* regényes szentélet szintén megőrizte a beszéd görög nyelvű metafrázisát. Az Ivron 463-as jelzetű kódex, amely a *Barlám*-regény görög nyelvű rövidített változatát tartalmazza, nem csupán az *Apologia* görög átiratát, de annak ófrancia fordítását is tartalmazza. A tanulmány az *Apologia* utóéletének áttekintése, és a „kölcsonzott szöveg” elbeszélésen belüli szerepének vizsgálatán túl, a védőbeszéd Ivron-kódexben megőrzött – ez ideig kiadatlan – görög és ófrancia nyelvű változatából is közöl részleteket.

A nyugaton keresztény legendaként számon tartott *Barlám és Jozafát* regényes szentélet eredeti változata Buddha életéről szóló szanszkrit elbeszélés lehetett. A történet arab, majd grúz közvetítéssel jutott el Bizáncba, ahol az időközben keresztény legendává formálódott elbeszélést görögre fordították. A korábbi hagyomány tévesen Damaszkuszi Szent Jánosnak tulajdonította a keresztény változat megírását, valószínűbb azonban, hogy a görög fordítás egy grúz szerzetes, Athósi Euthymios munkája.¹ A keresztény változat szerint Abenér, India pogány királya elszántan üldözi az új vallás, a kereszténység követőit. Fia, Jozafát születésekor azonban asztrológusok azt jósolják, hogy a gyermek felnővén maga is keresztény hitre tér majd. Abenér király, hogy megakadályozza a jóslat beteljesedését, fiát a külvilágtól gondosan elzárva tartja palotájában, hogy gyermeke soha ne ismerhesse meg a földi élet nyomorúságait. Minden elővigyázatossága ellenére azonban a fiú egy napon mégis szembesül a valósággal, majd találkozik egy Barlám nevű remetével, aki keresztény hitre téríti, s apja haragja és merkedései ellenére is mindvégig kitarit hite mellett.

A regény bevezetőben említett jelenetében (26–27. fejezet) Abenér király teológiai vitát szervez, azt remélve, hogy sikerül fiát a keresztény hittől eltéríteni. Tanácsadójával, Archisszel a következő tervet eszeli ki: az udvarba hozatják Nákhort, a pogány asztrológust, aki megszólalásig hasonlít Jozafát tanítómesterére, Barlámra. Tervük szerint a vita során az „ál-Barlám” a kereszténység védelmében szólal föl, ám olyan hatástalanul érvel majd, hogy a többi szónok könnyedén fölébe kerekedik. Ekkor Nákhor majd elismeri vereségét, visszavonja minden tanítását, Jozafát pedig visszatér ősei hitéhez. A vita kezdete előtt azonban isteni látomás figyelmezteti Jozafátot, aki – tudván, hogy nem tanítómestere áll előtte – fenyegető beszédet intéz az „ál-Barlámhoz”: ha azt a hitet, amelyre annak idején őt tanította, megvédi, a herceg a tanításban élete végéig megmarad. Ha azonban a hitszónok a rétorok által legyőzzetik, Jozafát szégyenét őrajta torolja meg, amiért királyi sarjat tévútra vezetett. Nákhor ezt hallván megretten, hiszen rájön, hogy saját csapdájába esett. Végül úgy dönt, jobban teszi, ha

¹ A szentélet szerzőjéről és a mű keletkezéséről bővebben lásd R. Volk: Einleitung. In: *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph. Die Schriften des Johannes von Damaskos*. VI/1. Berlin – New York (2006) *passim*.



inkább a herceg oldalára áll, ha el akarja kerülni a halálos veszedelmet. Beszédében ezért buzgón védelmébe veszi a keresztény hitet, és végül olyan meggyőzően szónokol, hogy a rétorok, válaszolni nem tudván, csak némán állnak. A király ekkor haragosan feloszlatja a gyűlést a folytatást elnapolva. Jozafát, miután kettesben marad Nákhhórral, elmondja, hogy mindvégig tudott a cselről, majd az igaz útról prédikál neki. Nákhhór a történet hatására maga is megtér, fölveszi a keresztiséget és a pusztába elvonulva remeteként él tovább. A király által szervezett teológiai vita és Nákhhór beszéde tehát épp ellenkező hatást vált ki: nem csupán Jozafátot nem téríti el hitétől, de hatására a pogány asztrológus maga is megtér. Nákhhór meggyőző érvelésének megírását a regény szerzője nem bízta a véletlenre: ahogyan azt már a bevezetőben is említettük, az ál-Barlám beszédéhez a II. századi filozófus és keresztény apologéta, az athéni Aristeidész *Apologiáját* használta fel, amely a korai feljegyzések tanúsága szerint a keresztény tanok melletti meggyőző erejű érvelés volt.

Aristeidész a hagyomány szerint védőbeszédét Hadrianus császárnak címezte, aki 125-ben tett látogatást Athénban. A források szerint Aristeidész ekkor adta át neki a keresztény egyházat méltató apologiáját. A védőbeszédet egészen 1878-ig elveszítettnek hitték. Néhány korai szerző tesz ugyan utalást a műre, a beszéd tartalmáról azonban részleteket nem közölnek. Egyikük a kaisareiai Eusebios (~ 260–339), aki *Egyháztörténetének* negyedik fejezetében (*HE IV, 3, 3*) említi az Aristeidésznek tulajdonított *Apologiát*, amelyet állítása szerint az athéni filozófus Hadrianus császárnak címzett, valamint arról is szót ejt, hogy a beszédet sokak megőrizték.² Eusebios *Krónikája*, amely örmény, illetve Jeromos révén latin fordításban maradt fenn (*Chron. ad ann. 125–126*), ugyancsak szűkszavúan fogalmaz a beszéddel kapcsolatban: csupán annyi olvasható ki belőle, hogy Aristeidész Hadrianus császárhoz fordult.³ Szent Jeromos (~350–420) két levelében is említi Aristeidész *Apologiáját* (*ad Magnum oratorem*, Ep. LXX, 4; *De viris illustribus*, Ep. XX):⁴ dicséri Aristeidész ékesszólását és tehetségét, a beszéddel kapcsolatban pedig megjegyzi, hogy bővelkedik filozófusoktól átvett idézetekben. A szöveg tartalmáról azonban további részleteket nem árul el. Jóllehet az *Apologiának* egyetlen latin fordítása sem ismert, egy korai római Martirologiumban szerepel Aristeidész apologéta neve: ünnepnapjának a naptár augusztus 31-ét jelöli meg.⁵ Meglepő ugyanakkor, hogy a görög Martirologiumokban nem találjuk Aristeidész nevét.⁶ Az *Apologia* utolsó középkori említését Vienne-i Ado (Ado Viennensis, IX. sz.) 858-ban írott Martirologiumában találjuk.⁷ Az *Apologiára* vonatkozó feljegyzéssel ezt követően csupán a XVI. században találkozhatunk

² Eusebius Werke: *II. Die Kirchengeschichte* (GCS 9,1). Ed. E. Schwartz. Leipzig (1903) 304, 3–6 (IV 3, 3); Aristide: *Apologie*. Introduction, textes critiques, traductions et commentaire par B. Pouderon et M.-J. Pierre, avec la collaboration de B. Outtier et M. Guiorgadzé. Paris (2003) 25; Volk: *i. m.* (1. j.) 123, 102. j.

³ Eusebius Werke: *V. Die Chronik aus dem Armenischen übersetzt* (GCS 20). Ed. J. Karst. Leipzig (1911) 220; Pouderon: *i. m.* (2. j.) 25–26; Volk: *i. m.* (1. j.) 123, 103. j.

⁴ *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*. 70, 4. Ed. I. Hilberg. Wien – Leipzig (1910) 704, 15 – 705, 7; Volk: *i. m.* (1. j.) 124, 105. j.; *Hieronymus, Liber de viris illustribus*. cap. 20. Ed. E. Cushing Richardson. Leipzig (1896) 20, 8–12; Volk: *i. m.* (1. j.) 124, 106. j.; Pouderon: *i. m.* (2. j.) 27.

⁵ *Le Martyrologe romain*. Mis en lumière par le commandement du Pape Grégoire XIII. Reveu et augmenté de l'autorité de Clement X. Lyon (1676) 274; Pouderon: *i. m.* (2. j.) 27.

⁶ A. von Harnack: *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. I. Die Überlieferung und der Bestand*. Leipzig (1893) 98; Pouderon: *i. m.* (2. j.) 27, 2. j.

⁷ *Martyrologe d'Adon, ses deux familles, ses trois recensions*. Eds. J. Dubois – G. Renaud. Paris (1984) 344; Pouderon: *i. m.* (2. j.) 28.



G. Witzel kiadójának írt levelében,⁸ majd a XVII. században Georges Guillet de Saint Georges művében, amely egy kortárs személyre hivatkozik, aki azzal kérkedik, hogy az *Apologia* az Athénhoz közeli Medelli kolostor könyvtárában megtalálható.⁹ Harnack szerint az illető csupán szélhámos irodalmár lehetett, aki állítását Vienne-i Ado azon megjegyzésére alapozta, miszerint „a legnagyobb tisztelet övezi Aristeidés művét a korabeli athéniak körében”.¹⁰ Volk ugyanakkor arra hívja fel a figyelmet, hogy Harnack idézett munkája még azon korból származik, amikor nem volt ismert, hogy Aristeidés szövegéből több görög nyelvű részlet is fennmaradt a *Barlám*-regényben, valamint papirusztöredékeken. Mindazonáltal Volk szerint más korabeli források is arra engednek következtetni, hogy az állítás valótlan lehetett, Aristeidés beszédének eredeti változata ekkor már valószínűsíthetően egyetlen Athén környéki kolostorban sem volt fellelhető.¹¹

Noha elvértve találunk tehát utalásokat az *Apologiára*, maga a szöveg, illetve annak fordításai és görög nyelvű töredékei csupán a XIX. században bukkannak föl. 1878-ban a velencei San Lazzaro kolostor Mechitarista szerzetesei Aristeidés *Apologiájának* örmény nyelvű töredékét adják közre.¹² 1889-ben J. Rendel Harris a beszéd szír változatára bukkan a Sinai Szent Katalin kolostorban, amelyet két év múlva tesz közzé. Mialatt a szöveg kiadásán dolgozik, eljuttat tudóstársához, Joseph Armitage Robinsonhoz néhány szövegrészletet, amelyek alapján Robinson kimutatja, hogy a beszéd görög változata valójában régóta ismert, hiszen a *Barlám és Jozafát* regényes szentélet egyik epizódjában szerepel.¹³ Ezzel egy időben grúz tudósoknak is sikerül kimutatniuk, hogy egy VI. századi grúz mű (*Martyre d'Eustathe de Mzchetha*) ismeretlen szerzője szintén beillesztett elbeszélésébe néhány részletet az *Apologiából*.¹⁴ Nem sokkal később az eredeti görög változathoz is előkerülnek papiruszokon töredékek.¹⁵

Az Athós-hegyen őrzött Ivron 463-as jelzetű kódex egyike azon kéziratoknak, amelyek a *Barlám és Jozafát* görög nyelvű rövidített változatát őrizték meg. A kézirat különlegessége, hogy a kézirat lapszélein, mind a 135 foliumon, szerepel a görög főszöveg ófrancia fordítása is, amely filológiai szempontból teljes mértékben eltér a regény ismert és kiadott ófrancia változataitól. Az ivroni kéziratban tehát nem csupán az *Apologia* görög metafrázisát, de annak eddig ismeretlen ófrancia fordítását is megtaláljuk. Noha Paul Meyer 1866. évi tanulmányá-

⁸ *Epistularum G. Wicelli libri quatuor*. Leipzig (1537) f. Qq² r^o-v^o; Pouderon: *i. m.* (2. j.) 24.

⁹ Sieur De la Guilletière: *Athènes ancienne et nouvelle et l'Etat present de l'empire des Turcs*. Paris (1676³) 145–146; A témáról bővebben lásd: *Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi IX*. Ed. J. K. Th. von Otto. Iena (1872) 343–344; Pouderon: *i. m.* (2. j.) 24; A. von Harnack: *Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der Alten Kirche und im Mittelalter*. Leipzig (1882), majd Berlin – Boston (1991) 106; Pouderon: *i. m.* (2. j.) 24; Volk: *i. m.* (1. j.) 124–128.

¹⁰ Harnack: *i. m.* (9. j.) 106; Volk: *i. m.* (1. j.) 125, 109. j.

¹¹ Volk: *i. m.* (1. j.) 125–128.

¹² Mechitaristae: *Sancti Aristidis philosophi Atheniensis sermones duo*. Venise (1878) In: *Marksteine aus der Weltliteratur in Originalschriften: zur Erinnerung an das fünfhundertjährige Geburtsfest des Altmeisters Johannes Gutenberg*. Ed. E. J. Baensch-Drugulin. Leipzig (1902) 8–9; Pouderon: *i. m.* (2. j.) 23.

¹³ Preface to first edition. In: J. R. Harris – J. A. Robinson: *The Apology of Aristides*. Cambridge (1893³).

¹⁴ Pouderon: *i. m.* (2. j.) 23–24; Volk: *i. m.* (1. j.) 131.

¹⁵ *P. Oxy.* XV, 1778; *P. Lit. Lond.* 223. Az újabban megtalált *Heidelberg inv.* G 1013 jelzetű töredék a korábban feltárt *P. Oxy.* XV, 1778 kiegészítése. Lásd: D. Hagedorn: Ein neues fragment zu P.Oxy. XV 1778 (Aristides, Apologie). *ZPE* 131 (2000) 40–44.



ban felhívta a figyelmet az ismeretlen szerzőtől származó ófrancia szövegre,¹⁶ a szakirodalom mindmáig kevés figyelmet szentelt a kódexnek, a szövegről átírás nem készült. A kézirat a legújabb kutatások szerint a XI. század végén (1075 tájékán) készülhetett a konstantinápolyi Lophadion kolostorban.¹⁷ A francia szöveget Meyer javaslata alapján a szakirodalom a XIII. század elejére datálja,¹⁸ a kézirattal kapcsolatos kutatási eredményeim azonban arra engednek következtetni, hogy a francia kézírás a korábban véltnél régebbi, a görög nyelvű kódex készítésével egy időben, vagy nem sokkal azután kerülhetett a lapszélékre. Kutatásaimmal a kézirat mindkét (görög – ófrancia) szövegének kritikai kiadását készítem elő.¹⁹ A kódex megrongálódása miatt töredékes állapotban ránk maradt ófrancia szöveg helyreállításához elengedhetetlen volt ugyanis a kódex görög szövegének átírása is. Jóllehet a görög *Barlám*-regény különféle szövegváltozatai a *Loeb Classical Library* sorozatban megjelent kötetnek,²⁰

¹⁶ P. Meyer: Fragments d'une ancienne traduction française de Barlaam et Joasaph faite sur le texte grec au commencement du treizième siècle. In: *Bibliothèque de l'École des chartes*. 27/2. Paris (1866) 313–334.

¹⁷ F. D'Auto: Su alcuni copisti di codici miniati mediobizantini. *Byzantion* 67 (1997) 5–59, *passim*. Az ivironi kódex datálásával kapcsolatban számos elmélet született (XII–XIV. sz.): S. Lambros: *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos II*. Cambridge (1895–1900) 149; N. P. Kondakov: *Pamjatniki Christianskago Iskusstva na Afone*. S.-Peterburg (1902) 292–294; S. Der Nersessian: *L'illustration du Roman de Barlaam et Joasaph*. Paris (1937) 24; F. Dölger: *Der griechische Barlaam-Roman. Ein Werk des Heiligen Johannes von Damaskos*. Ettal (1953) 5; K. Weitzmann: *Aus den Bibliotheken des Athos*. Hamburg (1963) 105–107; V. Lazarev: *Storia della Pittura Bizantina*. Torino (1967²) 282, 334, 47. j.; *The Treasures of Mount Athos, Illuminated Manuscripts*. Eds. S. M. Pelekanides – P. C. Christou – C. Tsoumis – S. N. Kadas. Athens (1975²) 308; I. Pérez-Martín: Apuntes sobre la historia del texto bizantino de la Historia edificante de Barlaam y Josafat. *Erytheia* 17 (1996) 176–177.

¹⁸ Az ófrancia kézírás keltezésével és a fordítás készítésének körülményeivel kapcsolatos korábbi feltevések mindegyikét Paul Meyer megállapításaiból indultak ki, aki az ivironi kézirat ófrancia szövegét a XIII. század kezdetére datálta (Pérez-Martín: *i. m.* [17. j.] 176–177; V. Agrigoroaei: Rara avis: la traduction française médiévale du *Barlaam et Joasaph* du Mont Athos. *Medioevo Romanzo* 38/1 [2014] 106–151, *passim*). Fontos azonban kiemelni, hogy a kiváló tudósnak a kézirat 270 oldalából csupán 19 tanulmányozására volt lehetősége és azokat is csak részben láthatta. Meyer tehát a teljes ófrancia szöveget, annak nyelvi és írásbeli sajátosságait, valamint az eredeti görög változattal való összefüggéseit nem ismerhette.

¹⁹ Az ivironi kódex kritikai kiadásának előkészületeiről lásd: E. Egedi-Kovács: La traduction française de la version grecque dite d'Ivion de *Barlaam et Joasaph*. À propos de l'édition critique en cours. In: *Investigatio Fontium*. Ed. L. Horváth. Budapest (2014) 83–94; Egedi-Kovács: Quelques remarques sur la langue de la traduction française dite d'Ivion de Barlaam et Josaphat (ms. Athon. Ivion 463). In: *Byzanz und das Abendland IV*. Ed. E. Juhász. Budapest (2016) 135–141; Egedi-Kovács: A *Barlám* és *Jozafát* Athosz-hegyi ófrancia fordításának nyelvi jelenségei (cod. athon. Ivion N^o. 463). In: *Klasszikus Ókor; Bizánc, Humanizmus*. A XII. Magyar Ókortudományi Konferencia előadásából. Szerk. Mészáros T. Budapest (2017) 159–162; Egedi-Kovács: Un trésor inexploré entre Constantinople, le Mont Athos et le monde franc. Le manuscrit Athon. Ivion 463. In: *Investigatio Fontium II*. Eds. L. Horváth – E. Juhász. Budapest (2017) 89–164; Egedi-Kovács: *A Barlám és Jozafát* regény kétnyelvű változata. Az Ivion 463-as jelzetű (ógörög–ófrancia) kézirat. *AntTan* 62 (2018) 55–80; Egedi-Kovács: Prolegomenes à l'édition critique de la version grecque du manuscrit d'Ivion de Barlaam et Joasaph (cod. athon. Ivion 463). *ZRVI* 55 (2018) 127–140; Egedi-Kovács: Prolegomena az Ivion 463-as jelzetű kézirat görög szövegének kritikai kiadásához. *AntTan* 62 (2019) 85–95; Egedi-Kovács: Interpretatio byzantino-gallica (*Barlaam et Joasaf*, cod. athon. Ivion 463). *AntTan* 63 (2019) 249–260; Egedi-Kovács: *A Barlám*-regény kódex-képei és címsorai (cod. athon. Ivion 463). *AntTan* 64 (2020) 203–226; Egedi-Kovács: Translation Mistakes? (*Barlaam et Joasaf*, cod. athon. Ivion 463). *ZRVI* 57 (2020) 103–115; Egedi-Kovács: Az ivironi *Barlám*-kézirat megrendelőjének kérdéséhez (cod. athon. Ivion 463). *AntTan* 65 (2021) 65–75; Egedi-Kovács: The Codex-Images and Captions of the *Barlaam*-Romance (cod. athon. Ivion 463 [Lambros 4583]). *ZRVI* 58 (2021) 117–147.

²⁰ John Damascene: *Barlaam and Joasaph*. With an english translation by G. R. Woodward and H. Mattingly. Ed. J. Henderson. Cambridge – Massachusetts – London 1967 (1914¹).



valamint a Robert Volk féle kritikai kiadásnak²¹ köszönhetően mára jól ismertek, az ivironi kódexben szereplő szövegváltozat egyedi olvasatai ezen kiadásokban nem szerepelnek, azokat korábban nem vizsgálták.

Az *Apologia* szerkezete viszonylag egyszerűen áttekinthető: rövid prológgussal kezdődik, amelyben a szónok Isten természetét határozza meg, majd az emberiséget vallási szempontból csoportokra bontja, a beszéd további részében ezután részletesen is szó esik az említett népekről és vallási kultuszaikról, a szerző értékelése szerinti sorrendben, amelyet a keresztényekről szóló leírás, valamint rövid következtetés zár.²² Az *Apologia* fennmaradt különféle változataiban eltérő felosztást találunk. A szír fordításban négy csoport különül el: barbárok, görögök, zsidók és keresztények. A *Barlám* regényben szereplő görög változatban ezzel szemben az emberiség három csoportra van osztva: hamis istenek imádói (ezen belül három nép van megemlítve: kaldeusok, görögök és egyiptomiak), zsidók és keresztények.²³ A *Barlám*-regényben szereplő görög nyelvű metafrázis Aristeidés eredeti beszédéhez képest – ahogyan az a szír változat alapján rekonstruálható²⁴ – minden bizonnyal rövidebb: a szentélet szerzője láthatóan igyekezett a szöveget az elbeszélés kontextusához illeszteni, néhány helyen lerövidítve azt, hogy felesleges részletekkel ne terhelje az olvasót, bizonyos részeken viszont a cselekmény szempontjából releváns utalásokkal egészítette ki az érvelést.²⁵ A beszédben elsőként a kaldeusokról és tévútra vezető fetisizmusukról hallhatunk: ők ugyanis az elemeket imádták és a teremtő helyett a teremtményeket szolgálták. Ezután a görögökről esik szó, akiknek mítoszait bírálja a keresztény hitszónok, hosszasan kitérve a görög istenek „viselt dolgaira”. Szerinte a görögök által elképzelt nevetséges és örült istenek gazzettei csupán menteségül szolgálnak a hasonlóan bűnös tetteket elkövető emberek számára. Sajnálatos módon épp ez a rész a *Barlám*-regény rövidített változatából – így az ivironi kódexből is – kimarad, csupán Kronos és Zeus van megemlítve. Az *Apologia* az egyiptomiakról is elítélően nyilatkozik, akik a szónok állítása szerint még a görögöknél is esztelenebbek és ostobábbak voltak, és az összes nép közül a leginkább tévedtek. A szónok ezután a zsidó népre tér ki röviden. Méltatja egy Istenben való hitüket, ám felrója nekik tudatlanságukat és hálátlanságukat, mivel „sokszor szolgálták a pogány kultuszokat, a hozzájuk küldött prófétákat és igazakat pedig megölték”.²⁶ A védőbeszéd utolsó és egyben legfontosabb részében a szónok végül a keresztényeket méltatja, akik szerinte a legközelebb állnak az igazsághoz. Dicséri egyenességüket, visszafogottságukat, testvériességüket, könyörületességüket, jámborságukat, amit az „igazság útjaként” (ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας) határoz meg, amely „a rajta járókat elvezeti az örök királyságba” (ἡτις τοὺς ὀδεύοντας αὐτὴν εἰς τὴν αἰώνιον χειραγωγεῖ βασιλείαν).

Az Iviron 463-as jelzetű kódex a regény rövidített változatát őrizte meg, amelyben a kölcsönzött szöveg is rövidebb a *Barlám*-regény többi változatában szereplő beszédhez képest: a kéziratban az *Apologia* átírata – a regénybeli Nákhor beszédéeként – a kódex 7 foliumát tölti ki (f. 77v – f. 83v). A kézirat margóján szereplő ófrancia szöveg a görög főszöveg pon-

²¹ Volk: *i. m.* (1. j.) VI/1–2.

²² Pouderon: *i. m.* (2. j.) 173–177.

²³ Pouderon: *i. m.* (2. j.) 150–152.

²⁴ Pouderon: *i. m.* (2. j.) 144–149, 156–158, 171.

²⁵ Pouderon: *i. m.* (2. j.) 149.

²⁶ A görög szövegrészleteket Vanyó László fordításában idézem. *A II. századi görög apologéták*. Szerk. Vanyó László. Budapest 1984.



tos fordítása. Ugyanakkor megfigyelhető a két változat között stiláris eltérés: míg az igényes nyelvezetű görög szöveg bővelkedik klasszikus retorikai alakzatokban, ami nem meglepő egy II. századi athéni filozófus munkája esetében (Pouderon hangsúlyozza, hogy noha tartalmában a szír és örmény változat árul el a legtöbbit Aristeidés eredeti beszédének szövegéről, addig nyelvileg minden bizonnyal a *Barlám*-regényben szereplő görög változat áll az eredetihez legközelebb),²⁷ a francia szöveg valamivel egyszerűbb, mind lexikai, mind stilisztikai szempontból, ami elsősorban a kialakulóban lévő népnyelv kiforratlanságának tudható be. A beszéd görög változata szerkezetében és stílusát tekintve követi az ókori szónoki gyakorlatot: gondosan megszerkesztett, logikus érveléseket felvonultató, retorikai eszközökkel bőségesen élő szöveg. A szentélet görög szövegében többször találkozunk például a *figura etimologica* alakzattal:

καὶ ἤρξαντο σέβεσθαι τὴν **κτίσιν** παρὰ τὸν **κτίσαντα** αὐτοῦς

πᾶν τὸ **τηροῦν** μείζον τοῦ **τηρουμένου** ἐστὶ

καὶ ὁ **ποιῶν** μείζων τοῦ **ποιουμένου** ἐστὶ

Az ófrancia fordításban ugyanakkor az említett szöveghelyeknél a stilisztikai elem fokozatosan leegyszerűsödik, majd eltűnik. Az első esetben még megtaláljuk a görög alakzatnak megfelelő francia kifejezést:

... se [mirent] a servir les **cri[atunes]** ançois que le **cri[ator]** ...

a második szöveghelynél azonban az alakzat egyszerű ismétlésre redukálódik:

... que cil qui **voit** soit plus haus [qu]an qu'il **voit**.

majd a mondat második felében teljesen eltűnik:

... e que li **cri[ator]s** est plus grans que ce qui est fait.

A görög szövegnek tömörséget adó, szimmetrikusan elrendezett participiumokat is hiába keressük az ófrancia fordításban, ott csupán egyszerű mellérendelések szerepelnek:

... καὶ **συγκλείσαντες** ναοῖς προσκυνοῦσι θεοὺς **καλοῦντες**, οὗς καὶ τηροῦσιν ἀσφαλῶς, ἵνα μὴ κλαπῶσιν ὑπὸ ληστῶν.

... e lor fi[rent t]emples (= συγκλείσαντες ναοῖς) e les aoroi[ent e le]s nomoient dios (= θεοὺς καλοῦντες) [e g]uardent chie[rem]ent que li larrun [n']enblent.

A későbbiekben részletesen is elemzett két szöveghelyen szereplő, Isten természetét körülíró apophatikus jellegű felsorolás szintén elveszik az ófrancia fordításban. A görög szöveghez ha-

²⁷ Pouderon: *i. m.* (2. j.) 110, 149.



sonló, a felsorolásnak markáns jelleget kölcsönző fosztóképzős kifejezést csupán egy esetben találunk (*immortel*). Helyette hol a „sans” + főnév (*sans commencement, sans definement*), hol a „nient” + participium/melléknév szerkezet szerepel (*nient criés, nient formés, nient mesurés, nient enclos, nient veables, nient comprehensible, nient malesié*), ám arra is akad példa, hogy a fordító egyszerűen körülírja a fogalmat (*tos iors fu, tos iors sera*):

cod. Iviron 463, f. 24v:

Οὗτος οὖν ὁ ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν εἰς θεός, ἄναρχός ἐστιν καὶ ἀτελεύτητος, αἰώνιος τε καὶ αἰῶδιος, ἄκτιστος, ἄτρεπτός, ἀσώματος, ἀπερίγραπτος, ἀπερινόητος, ἀγαθὸς καὶ δίκαιος μόνος

Cis est [*de troi*]s persones uns [*sans c*]omencement est [*e sans*] definement [*tos*] iors fu e tos [*iors se*]ra. Il est ni[*ent c*]riés nient for[*més*] nient mesu[*rés*] nient enclo[*s*] nient veables [nien]t comprehenda[*ble b*]enignes e sols [d*roi*]turiers.

cod. Iviron 463, f. 78r:

Αὐτὸν οὖν λέγω εἶναι θεὸν, τὸν συστησάμενον τὰ πάντα καὶ διακρατοῦντα, ἄναρχον καὶ αἰῶδιον, ἀθάνατον καὶ ἀπροσδεῆ, ...

Ce] di ie deu q[ui tot es]tora e tot m[aintint.] Qui est san[s comen]cement e sa[ns de]fine]ment e in[mortel] e nient ma[lesié]...

A *Barlám és Jozafát* regényes szentéletben Aristeidés beszéde korántsem az egyetlen „kölcsonzott” szöveg: a történet számos keretes elbeszélésnek, parabolának ad helyet, a szerző láthatóan egész szövegrészeket vett át korábbi művekből. Hosszabb szöveghelyeket idéz az Ó- és Újszövetségből, amelyeket láthatóan nem emlékezetből ír le, hanem szó szerint idéz (vagy még inkább átmásol), de jócskán kölcsönöz az egyházatyáktól is: Nazianzi Szent Gergely vagy Nagy Szent Vazul szavai gyakran felbukkannak a szövegben, a mű szerves részeként.²⁹ A *Barlám és Jozafát* regényes szentélet jó példa a középkori kompiláció gyakorlatára, amelyet a középkori szerzők gyakran alkalmaztak, akiknek a szótárában – ahogyan azt Maurice Picard is megjegyzi – az „irodalmi tulajdon” és „plágium” szavak (tegyük hozzá, az utókor legnagyobb szerencséjére), még nem szerepeltek.³⁰ Az *Apologia Barlám*-regénybe való beillesztésével kapcsolatban ugyanakkor nem osztjuk Picard véleményét, aki szerint a szerző egyszerűen csak bemásolt egy szöveget, amely többé-kevésbé illeszkedett az elképzeléséhez. Még ha igaz is, hogy az indusok vallási tanainak cáfolata jobban illett volna a történetbe, és a VII. századi kereszténység legnagyobb riválisai nem a kaldeus, görög és egyiptomi vallási

²⁸ Az ivironi kézirat szövegéből minden bizonnyal másolói tévesztés miatt kimarad az „ἀόρατος” szó, amelynek a megfelelője azonban meglepő módon az ófrancia fordításban szerepel. Ezzel kapcsolatos megállapításaimat lásd: Egedi-Kovács: Un trésor inexploré. *i. m.* (19. j.) 123–124; Egedi-Kovács: Prolégomènes à l'édition critique. *i. m.* (19. j.) *passim*.

²⁹ M. Picard: *L'Apologie d'Aristide* (Thèse). Paris (1892) 18. A szentélet forrásaival kapcsolatban részletesen lásd: Volk: *i. m.* (1. j.) Die Quellen, 96–140.

³⁰ Picard: *i. m.* (28. j.) 20–21.



kultuszok voltak.³¹ (Bár jegyezzük meg: az ekkor még magukat „rhómaiói”, vagyis rómaiaknak tartó bizánciak számára a pogány jelentéstartalmú „hellén” örökség ambivalens érzéseket kelthetett, amelyhez maguk sem tudták még pontosan, hogyan viszonyuljanak. A görög mitológia keresztény szempontú kritikája biztosan nem volt tehát érdektelen a korabeli olvasó számára.) Az említett eljárás, hogy a regényszerző szinte változtatás nélkül emel át korábbi művekből részleteket, a középkorban nem volt ismeretlen jelenség. Példaként említhetjük a *Tyrosi Apollonius* regényének fennmaradt latin nyelvű változatát: az elbeszélés két pontján is szerepelnek rejtvények, amelyek a főhős szempontjából meghatározó felismeréshez vezetnek. A regény elején rejtvény segítségével tárja fel Apollonius a király vérfertőző kapcsolatát saját lányával, majd az elbeszélés végén is rejtvényeknek köszönhetően ismer rá halottnak hitt lányára.³² A filológia számára sokáig okozott fejtörést az említett szöveghelyek értelmezése, hiszen a rejtvények tartalma valójában kevésbé illeszkedik a történethez, a párhuzamok korántsem olyan egyértelműek, hogy hihető lenne: a főhóst rávezetik az igazságra. Mígnem sikerült kimutatni, hogy a második jelenetben szereplő rejtvények, amelyeket Apollonius lánya, Tarsia ad elő, valójában egy korabeli rejtvénygyűjteményből származnak: azokat az ismeretlen szerző, aki a latin fordítást (vagy inkább adaptációt / keresztény szemléletű kivonatot)³³ készítette, az afrikai származású költő, Symphosius kötetéből kölcsönözte, minden bizonnyal azért, hogy az eredeti görög szövegben szereplő nehezen lefordítható rejtvényeket azokkal helyettesítse.³⁴

A *Barlám*-regény esetében ezzel szemben a kölcsönzött szöveg korántsem tűnik „idegen testnek” az elbeszélésen belül, épp ellenkezőleg, ahhoz mind tartalmilag, mind narratológiai szempontból szervesen illeszkedik. Pouderon kiemeli, hogy a szentélet szerzője az *Apologia* szövegét kisebb-nagyobb rövidítésekkel és betoldásokkal igyekezett hozzáigazítani a kerettörténet kontextusához. Ugyanakkor további érdekes mozzanatra is szeretném felhívni a figyelmet: a szerző láthatóan nem csupán arra ügyelt, hogy a kölcsönzött szöveg tartalmilag illeszkedjen az említett epizódhoz. Az ál-Barlám/Nákhór beszédének gondos kiválasztása narratológiai megfontolásokat is tükröz. A keresztény tanok igazolását szolgáló szónoklat egyik legfontosabb eleme kétségkívül Isten természetének meghatározása, ami már a beszéd legelején, a bevezetőben elhangzik:

cod. Iviron 463, ff. 77v-78r: Ἐγώ, βασιλεῦ, προνοία θεοῦ ἦλθον εἰς τὸν κόσμον· καὶ θεωρήσας τὸν οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, ἦλιόν καὶ σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἐθαύμασα τὴν διακόσμησιν τούτων. Ἴδὼν δὲ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα ὅτι κατὰ ἀνάγκην κινεῖται, συνῆκα τὸν κινουῦντα καὶ διακρίνων τὸ εἶναι· πᾶν γὰρ τὸ κινουῦν ἰσχυρότερον τοῦ διακρατουμένου ἐστίν. Αὐτὸν οὖν λέγω εἶναι θεὸν, τὸν συστησάμενον τὰ πάντα καὶ διακρατοῦντα, ἄναρχον καὶ ἀϊδίον, ἀθάνατον καὶ ἀπροσδεῖ, ἀνώτερον πάντων τῶν παθῶν καὶ ἐλαττωμάτων, ὀργῆς τε καὶ λήθης καὶ ἀγνοίας καὶ τῶν λοιπῶν. Δι’ αὐτοῦ

³¹ Picard: *i. m.* (29. j.) 20.

³² É. Wolff: Le rôle de l'énigme dans l'Historia Apollonii regis Tyri. *RPh* 73 (1999) 279–288; Egedi-Kovács E.: *La « morte vivante » dans le récit français et occitan du Moyen Âge*. Budapest (2012) 69–72.

³³ Kortekaas amellett érvel, hogy a fennmaradt latin nyelvű regény egy korábbi, mára elveszett görög regény adaptációja lehet. Lásd: G. A. A. Kortekaas: *The Story of Apollonius, King of Tyre: A Study of Its Greek Origin and an Edition of the Two Oldest Latin Recensions*. Leiden (2004) *passim*.

³⁴ Wolff: *i. m.* (31. j.) 282.



δὲ τὰ πάντα συνέστηκεν. Οὐ χρήζει θυσίας καὶ σπονδάς, οὐδὲ πάντων τῶν φαινομένων πάντες δὲ αὐτοῦ χρήζουσι.

A továbbiakban is ez az alapgondolat jelenik meg újra és újra: a „mozgató” és a „mozgatott”, „teremtő” és „teremtett” közötti alá-főlé rendeltség, ami alapján Aristeidés Isten lényegét, alaptermészetét meghatározza („...az őket teremtő helyett a teremtést kezdték tisztelni”; „...aki őriz, az nagyobb az őrzőttnél, az alkotó nagyobb az alkotásnál”). A „szentlélek által” megihletett ál-Barlám Isten természetét meghatározó szavai ugyanakkor nem véletlenül tűnhetnek meggyőző erejűnek a kérdéses jelenetben, ami miatt hihető, hogy hatására még maga a szónok, Nákhor is megtér. A beszéd egyes elemei, szófordulatai ismerősen csenghetnek az olvasó számára: Barlám legelső, Jozafáthoz intézett prédikációjában, amellyel a herceget végérvényesen sikerül megnyernie a keresztény hit számára, Isten természetét hasonló módon határozza meg:

Barlám első prédikációja
(cod. Iviron 463, ff. 24r-24v)

Εἰ τὸν ἐμὸν βούλει δεσπότην μαθεῖν, ὁ κύριος ἐστὶν ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων, ὁ σὺν πατρὶ καὶ ἀγίῳ πνεύματι δοξαζόμενος. Οὐκ εἰμι γὰρ ἐγὼ τῶν τοὺς πολλοὺς καὶ ἀτάκτους ἀναγορευόντων θεοὺς καὶ τὰ ἄγλυκα ταῦτα καὶ κωφὰ σεβομένων εἰδῶλα, ἀλλ' ἓνα θεὸν γινώσκω καὶ ὁμολογῶ ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι δοξαζόμενον, πατρί, φημί, καὶ υἱῷ, καὶ ἀγίῳ πνεύματι, ἐν μιᾷ δὲ φύσει καὶ οὐσίᾳ, ἐν μιᾷ δόξῃ καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη. **Οὗτος οὖν ὁ ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν εἰς θεός, ἀναρχός ἐστὶν καὶ ἀτελεύτητος, αἰώνιος τε καὶ ἀίδιος, ἄκτιστος, ἄτρεπτός, ἀσώματος, ἀπερίγραφτος, ἀπερινόητος, ἀγαθός καὶ δίκαιος μόνος, ὁ τὰ πάντα ἐκ μὴ ὄντων συστησάμενος, τὰ τε ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα:** πρῶτον μὲν τὰς νοεράς δυνάμεις καὶ οὐρανίους, ἀναρίθμητὰ τινὰ πλήθη ἅλλά τε καὶ ἀσώματα, λειτουργικὰ πνεύματα τῆς τοῦ θεοῦ μεγαλειότητος: **ἔπειτα τὸν ὀρώμενον κόσμον τοῦτον, οὐρανὸν τε καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, οὐρανὸν μὲν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ τοῖς ἄστροις κατεκόσμησεν, γῆν δὲ παντοίοις βλαστήμασι καὶ διαφόροις ζώοις, τὴν τε θάλασσαν πάλιν τῷ παμπληθεῖ τῶν νηκτῶν γένει.** Ταῦτα πάντα αὐτὸς εἶπε καὶ ἐγεννήθησαν, αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν. (...)

„Pseudo-Barlám” (Nákhor) beszéde
(Aristeidés: *Apologia*)
(cod. Iviron 463, ff. 77v-78r)

Ἐγὼ, βασιλεῦ, προνοία θεοῦ ἦλθον εἰς τὸν κόσμον· καὶ **θεωρήσας τὸν οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, ἡλίον καὶ σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἐθαύμασα τὴν διακόσμησιν τοῦτον. Ἴδὼν δὲ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα ὅτι κατὰ ἀνάγκην κινεῖται, συνῆκα τὸν κινουῦντα καὶ διακρίνων τὸ εἶναι· πᾶν γὰρ τὸ κινουῦν ἰσχυρότερον τοῦ διακρατουμένου ἐστίν. Αὐτὸν οὖν λέγω εἶναι θεὸν, τὸν συστησάμενον τὰ πάντα καὶ διακρατοῦντα, ἀναρχον καὶ ἀίδιον, ἀθάνατον καὶ ἐλαττωμάτων, ὀργῆς τε καὶ λήθης καὶ ἀγνοίας καὶ τῶν λοιπῶν. Δι' αὐτοῦ δὲ τὰ πάντα συνέστηκεν. Οὐ χρήζει θυσίας καὶ σπονδάς, οὐδὲ πάντων τῶν φαινομένων πάντες δὲ αὐτοῦ χρήζουσι. (...)**



A két beszéd – noha szóról szóra nem egyezik – több hasonló mozzanatot tartalmaz: a teremtett világ látható elemeinek (föld, ég, víz, égitestek) felsorolása mellett figyelemre méltó Isten természetének apophatikus jellegű definiálása (ha mégoly elterjedt is volt ez a fajta meghatározás az apologetikus irodalomban),³⁵ amely a földi halandók számára felfoghatatlan és a tökéletes Isten valódi természetét fosztóképzős jelzőkkel képes csupán körülírni (ἄναρχον και ἄδιον, ἀθάνατον και ἀπροσδεῖη stb.). Tanulmányomnak nem tárgya az említett szöveghelyek forrásainak vizsgálata (vagy eddig feltáratlan, esetleges közös források kimutatása), csupán arra szeretnék rávilágítani, hogy a két beszédrészlet közötti hasonlóság nem a véletlen műve, épp ellenkezőleg: szerzői szándékra, és narratológiai szempontból is kielélt, tudatos történettségére vall, ami egyúttal mutatja a szentélet szerzőjének igényességét. Az egyébként számos beékelődő történettel és példabeszéddel megszakított, ezáltal néhol nehezen követhető elbeszélésnek megnyutató egységet kölcsönöz a két beszéd közötti összecsengés, a párhuzamos elemek egyértelmű kapcsolatot teremtenek a két szöveghely között. Ahogyan a regényben olvashatjuk, amint Nákhor szóra nyitotta száját, olyan beszédbe kezdett, ami őt magát is meglepte (Υπολαβὼν δὲ ὁ Ναχώρ τὸν μὲν ῥήτορα ἐκεῖνον οὐδ' ὄλωσ ἀποκρίσεως ἤξιωσε κατασεισας τὸ πλῆθος τῆ χειρὶ σιγᾶν, ἀνοιξας τὸ στόμα αὐτοῦ [...] ἃ οὐ προσέθετο εἰπεῖν, ἐκεῖνα λελάληκε). És valóban: a történetbeli ál-Barlám olyannyira átlényegül, hogy amint beszélni kezd, önkéntelenül is Jozafát igazi tanítómesterének, Barlámnak szavait idézi fel, méghozzá a keresztény tanító első prédikációjának épp azon részéből, amely Jozafát sorsát örökre megpecsételte. Nákhor szentlélek által ihletett tanúságtétele ezáltal válik hitelessé nem csupán a történetbeli teológiai vita hallgatósága előtt, de az olvasó számára is, aki az *Apologia* kölcsönzött szövegét nem véletlenszerűen beékelődő „idegen testként”, hanem az elbeszélés szerves részeként, a történet korábbi jelenetére analeptikus jelleggel visszautaló jelzéseként értelmezheti. Az *Apologia* további része ugyanakkor természetesen egészíti ki Barlám prédikációját: míg az igazi Barlám beszéde az emberiség keresztény szemléletű történetét tárgyalja a teremtéstől kezdve, az Édenkertből való kiűzetésen, az özönvíz és Noé bárkájának történetén, Ábrahám, Mózes és Áron említésén, valamint az egyiptomi kivonulás elbeszélésén keresztül egészen Krisztus történetéig, addig az ál-Barlám Aristeidéstől kölcsönzött beszéde az emberiség történetét vallási szempontból tekinti át, az egyes népeket Istenhez való viszonyulásuk, vallási kultuszaik szerint osztályozva.

A fent említettek szempontjából érdemes egy pillantást vetni az ófrancia fordításra is. Az ismeretlen francia szerző mint „korabeli olvasó” fordítása ugyanis szintén árulkodó.

Barlám első prédikációja
(cod. Iviron 463, ff. 24r-24v)

Vos volés ap[ren]dre de li mon si[gnor:] c'est li poestes [...] li seins filz de si[gn]neures. Li sols f[ils de] deus en tot e rien. Li rois de rois q[ui] est aorés avec l[i] pere e le seint [es]prit. Je ne sui pas de caus qui serve[nt] plusieurs faus deus qui sunt mort e as ydres qui sunt surdes. Mais un seuls deus [...] e regehis en trois per-

„Pseudo-Barlám”/Nákhor beszéde
(Aristeidés: *Apologia*)
(cod. Iviron 463, ff. 77v-78r)

Je sire rois par porvéance [de deu] sui venus es monde e ai esgardé le ciel e la terre e la mer le soleil e l[a lune] e les autres criatures en ie sui mervellés de lor creacium. E cant ie esguardai [le monde] e canqu'il i a[voit par] comandem[ens *unt mov*]esté si reco[nus *que*] le criatur es[t ..] par droit [...] tote criat[ur po]

³⁵ Pouderon: *i. m.* (2. j.) 78, 3. j.



sones qui regne glorieus, le pere e le fil e le seint esprit [en une] nature [en un]e sustan- ce [en un]e gloire [e regne] sans distin[cti]un. Cis est [*de* trois]s persones uns [**sans c]omencement est [e sans] definement [tos] iors fu e tos [iors se]ra. Il est ni[ent c]riés nient for[més] nient mesu[rés] nient enclo[s] nient veables [nien]t comprehenda[ble b]enignes e sols [droi]turiens. Qui [...]oc ses de nient [...] s fist e estora e [ce qu]e um voit e ce [que] um ne voit [pr]emiers les nient [vea]bles poestes e les [cel]estes esprits qui [su]nt sans numbre [e qu]i sunt devant [.. de]vant e sunt ..or [...]ebe sans carechan[...]eut e avant deu les armes esperitues [qui] loent les grandeces de deu. E puis cestui veable siecle, le ciel e la terre e la mer. Le ciel aorna du [sole]il e de la lune e des estoiles. En la terre fist toutes les naisances por sustenance dr[...].**

isans li cria[tures. Ce] di ie deu q[ui tot es-] tora e tot m[aintint.] Qui **est san[s comen-] cement e sa[ns define]ment** e in[mortel] e nient ma[lesié] si haus que [ne *pasium*] ne fauseté n[e coro]ce ne durté [ne nun]sachance n[e autre] chose qui de[stro]blent n'i poe[nt] *nuire*. De pa[r lui] sunt tuit c[onfir]mé. Il n'a be[soigne] de sacrefice n[e d'en]sens ne de rie[n que] nos veiuns m[ais nos] tuit avons b[esoigne] de lui.

A két szövegrész ófrancia változatának összehasonlításakor apró „tévesztésre” figyelhetünk fel, amely azt sejteti, hogy a fordító is érzékelhette a két szöveghely közötti áthallást. Az ófrancia fordításában az Isten természetét meghatározó felsorolás mindkét esetben ugyanazokkal a szavakkal kezdődik („sans comencement [est] e sans definement”), jóllehet a görög eredetiben a két szöveghelyen eltérő kifejezések szerepelnek. Az első esetben a fordítás helytálló, hiszen a francia kifejezések pontos megfelelői a görög szövegben szereplő jelzőknek:

[sans c]omencement est [e sans] definement
(ἀναρχός ἐστιν καὶ ἀτελεύτητος)

A második esetben azonban a fordítás pontatlannak vagy legalábbis következtetlennek tűnik, hiszen az *ἄϊδιον* szó fordításaként szintén a „definement” kifejezést találjuk:

est san[s comen]cement e sa[ns define]ment
(ἀναρχον καὶ ἄϊδιον)

Pontosabb lenne az „eternel” vagy „perpetuel” jelző, lehetséges azonban, hogy ezek a szavak a francia lexikában ekkor még nem rögzültek. Az ivironi kódex ófrancia szövegében másutt sem találkozunk ezen kifejezésekkel. Az első szöveghely (Barlám prédikációja) folytatásában az *ἄϊδιον* szó a francia szövegben körülírással szerepel:

[tos] iors fu e tos [iors se]ra
(αἰώνιος τε καὶ ἄϊδιος)



A fordítás apró „kisiklása” jól mutatja ugyanakkor, hogy a fordító – akár tudatosan, akár tudat alatt – a két beszédet fejben összekapcsolta, a két szöveghely meghatározó mozzanatát, az Isten természetére vonatkozó felsorolást, még ha a görög szövegben másképp is szerepelt, ugyanazon kifejezésekkel indította. A fent vázolt elgondolás tehát nem tűnik alaptalannak, a két beszéd közötti párhuzam biztosan nem a véletlen műve. Tudatos elgondolásra vall a szerző részéről, aki egyfelől így próbálta hitelessé tenni Nákhor, az ál-Barlám szentlélek által sugalmazott szónoklatát, amelynek hatása alól nem csupán a szónok maga és hallgatósága (mindenekelőtt az elnémuló rétorok), de a korabeli olvasó sem vonhatta ki magát, másfelől Aristeidés *Apológiájának* kölcsönzött szövegét a Barlám-féle prédikációval való áthallások révén narratológiai szempontból is szerves részévé tette az elbeszélésnek.

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

A tanulmány az NKFIH NN 124539 számú, „Társadalmi kontextus a szövegkritika tükrében: Bizánccon innen és túl” című pályázat támogatásával készült.

SUMMARY

The speech in the *Barlaam and Josaphat* novel, Nachor’s pseudo-testimony, is in fact a transcription of Aristides’ *Apology*, previously thought to be lost. Although it is mentioned by Eusebius and St. Jerome, the sermon was considered lost until 1878. In the 19th century, Armenian and Syriac translations came to light, as well as Greek papyrus fragments, also preserving excerpts from the original text of the sermon. In the light of the Greek fragments, it became clear that the romanced saint’s biography *Barlaam and Josaphat* also preserved a metaphor of the sermon in Greek. Codex Iviron 463, which contains the Greek abridged version of the *Barlaam* novel, includes not only the Greek transcription of the *Apology*, but also its Old French translation. In addition to an overview of the afterlife of the *Apology* and an examination of the role of the “loaned text” within the narrative, this paper will also provide extracts from the heretofore unpublished Greek and Old French versions of the apology preserved in the Iviron codex.

Keywords: Cod. Athon. Iviron 463 (Lambros 4583), *Barlaam and Josaphat*, Greek version, Old French translation, hagiography, Aristides’ *Apology*, Eusebius, St. Jerome

Open Access. A cikk a Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>) feltételei szerint publikált Open Access közlemény, melynek szellemében a cikk bármilyen médiumban szabadon felhasználható, megosztható és újraközölhető, feltéve, hogy az eredeti szerző és a közlés helye, illetve a CC License linkje és az esetlegesen végrehajtott módosítások feltüntetésre kerülnek. (SID_1)

