

ADORJÁNI ZSOLT

## ISTENSÉG ÉS KIRÁLY MEGJEGYZÉSEK PINDAROSHOZ, KALLIMACHOSHOZ, CICERÓHOZ ÉS AZ ÚJPYTHAGOREUSOKHOZ\*

Az alábbi tanulmányban arra teszek kísérletet, hogy olyan irodalmi és filozófiai szövegeket hozzak összefüggésbe, melyek a jó uralkodó és az istenség kapcsolatáról szólnak. Igyekszem kimutatni, hogy ezen művekben az időbeli és műfaji különbségeken túl feltűnő a tartalmi-motivikus anyag hasonlósága. Az egyik ilyen a jóindulatú tekintet motívuma, mely akár termékenységét is hozhat az országra és népére, a másik a metempsychosis tana, mely a király jövetele és az égi birodalomba való visszatérése mögött felsejlik. Úgy vélem, hogy a hasonlóság pusztán véletlen vagy topikus egybeesés alapján nem magyarázható, így inkább valamely folyamatos hagyományt kell feltételezni. Ennek gyökerét a pythagoreus politikai elméletben látom, mely bizonyos, már Homérosból ismert elképzelésekkel keveredett. Kitekintésképpen a kérdéskör latin irodalmi utóéletét is vázolom.

**Kulcsszavak:** Pindaros, Kallimachos, Cicero, újpythagoreusok (Ekphantos és Diótozenés), a királyság elmélete, metempsychosis

Az a gondolat, hogy a király az istenség képviselője a földön, s így az isten tevékenysége a királyéban tükröződik vissza, mélyen az antik görögség tudatában gyökerezik, és már irodalmuk kezdetén kimutatható. Ez az összetett motívum, melyet az egyszerűség kedvéért az alábbi oldalakon leginkább „isten(ség) és király párhuzama”-ként emlegetek, számos változáson ment keresztül szerzőtől, műfajtól és történelmi-kulturális környezettől függően. E tanulmány célja, hogy felmutassa a motívum néhány sajátosságát, melyek a változó körülmények dacára meglehetősen állandó hagyomány természetéről vallanak, amivel még a latin szerzőket is bűvkörükbe vonták. Ehhez különböző auctorokat és szöveghelyeket fogunk szemügyre venni, melyeket eddig nem vetettek alá ehhez hasonló szinoptikus elemzésnek. Ezzel leginkább a motívum történetének megértéséhez jutunk közel, jóllehet reményeim szerint a szerzők szövegének árnyaltabb értékelésével is gazdagodni fogunk. Két lehetséges kifogással szemben tanácsos mindjárt az elején állást foglalnunk: (1) A „motívum” kifejezés esetleg túl közvetlennek és elméleti megalapozást nélkülözőnek tűnhet. Ám az itt tárgyalandó eszméi és képi komplexum tartalmát és megjelenési formáit illetően meglehetősen világosan kirajzolódik, ami az egyértelmű szóhasználatot nemhogy nem akadályozza meg, hanem kifejezetten támogatni látszik. (2) Némi joggal várná el az olvasó, hogy az idézett szöveggyűjteményeket a kortárs történelmi és kulturális valóságban jobban lehorgonyozzuk. Ám ne felejtjük el, hogy célom a motívum nyomon követése volt, viszonylag hosszú időtávon belül – a vizsgálat újszerűsége éppen ebben áll –, nem pedig egyes állomások megkülönböztető vonásainak jellemzése.

\* A munka során az MTA Bolyai János Kutatói Ösztöndíja és a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj támogatását élveztem.

## 1. Homérosi-hésiodosi előzmények

Lássuk először a klasszikus homérosi és hésiodosi helyeket, hiszen a görög irodalom két alapító atya ezen a téren is hagyományteremtőnek bizonyult. Homéros mindjárt az *Ilias* első énekében céloz a király elsőbbségére az Achilleus és Agamemnón között kibontakozó vita kapcsán (278–279): Nestór szerint a királynak maga Zeus adta a dicsőséget/tisztséget (278: κῦδος). Korábban maga Agamemnón utalt arra, hogy őt Zeus is becsben tartja (174–175). A királyság tehát isten ajándékeként jelenik meg, anélkül, hogy a király az istennel párhuzamba kerülne.<sup>1</sup> A διοτρεφής *epitheton ornans*, mely a 176. sorban bukkan fel először a βασιλεὺς mellett, képzése szerint 'Zeus által táplált'-at jelent, ami az isten és király közötti igen szoros, szinte atya-fiúi kapcsolatot teremt. Ám Homéros láthatólag nem adott sokat erre az összefüggésre, mivel Agamemnón a διοτρεφές βασιλῆς kifejezést a görög sereg többi vezérére vonatkoztatja (további előfordulásai is ebben a körben mozognak), miután egy sorral korábban (175) saját magát léptette fel Zeus által hitelesített uralkodóként. A görög despota nem akarhatja saját elsőbbségét kétségbe vonni, így a többiekre vonatkozó jelző csak gyengített jelentést kaphat.<sup>2</sup> Ez viszont azt jelenti, hogy eredetileg teljes értékű lehetett.

Az *Odysseia* is tartalmaz egy epikus hasonlatot Pénélopé lényének megvilágítására (τ 109–114), mely az istenfő (109: θεοῦδης) király ősi képét őrizte meg,<sup>3</sup> aki istennek tetsző és igazságos vezetésével (111: εὐδικίας; 114: ἐξ εὐηγεσίας) a föld, a fák és az állatok termékenységét garantálja, gazdag halzsákmányt biztosít, és gondoskodik a nép jólétéről (114: ἀρετῶσι). A kapcsolat a király erénye és országa vegetatív gazdagsága között meglehetősen kézenfekvő.<sup>4</sup> Még lesz dolgunk ezzel a motívummal, itt elég csak annyit megjegyeznünk, hogy az isten és uralkodó szoros kapcsolata ezekben a sorokban csupán az „istenfő király” alakját színezi. Kettejük párhuzama az *Ilias* θεὸν ὥς fordulatában ölt egyértelmű alakot (legelőször Agamemnón kérésében Achilleusra vonatkoz-

<sup>1</sup> Vö. még B 196–197 és 204–206. Rövid áttekintést nyújt F. W. Walbank: Könige als Götter. Überlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus. Chiron 17 (1987) 371 sk. (Homérosztól a hellénisztikus korig) az isten és az ember között húzódó határ átjárhatóságáról.

<sup>2</sup> O. Weinreich: Antikes Gottmenschen. In: Ausgewählte Schriften II. Hg. G. Wille. Amsterdam 1973. 175 (epischer Zierrat).

<sup>3</sup> Az epikus hasonlat jellegzetességéről, hogy valami őseredeti, ám időközben elhomályosult, ezért hasonlattá stilizált elemet fejezzen ki, vö. E. Norden: P. Vergilius Maro: Aeneis Buch VI. Stuttgart – Leipzig 1927<sup>3</sup>. 162 skk. (*Aen.* VI, 205–209: aranyág és fagyöngy-hasonlat).

<sup>4</sup> Vö. még Hes. *erg.* 225–237 (itt többes számú βασιλῆς). A homérosi és hésiodosi helyet egymás mellett idézi Platón *rep.* 363B–C. A hitvány uralkodó és a bajoktól sújtott nép képéhez vö. még Hes. *erg.* 238–247 (itt a többes számú megfogalmazásba egyes számú [240–241] ékelődik), Sophoklés *Oidipus királyának* bevezető jelenetét, valamint a halászkirály legendáját mint recepciósi példát. Ezen párhuzamokhoz (Homéros, Hésiodos, Sophoklés, kitekintéssel az egyiptomi kultúrára) vö. M. Erler: Das Recht (ΔΙΚΗ) als Segensbringerin für die Polis. Die Verwandlung eines Motivs von Hesiod zu Kallimachos. SIFC 80 (1987) 16 skk., illetve M. Fantuzzi – R. Hunter: Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry. Cambridge 2004. 351.

tatva [I 155], aztán többször is mindkét eposzban).<sup>5</sup> Ám a hasonlító forma itt is lazít a kapcsolaton, és a viszonyt a képletes-nem valóságos világába utalja.<sup>6</sup>

Ha most Hésiodoszhoz fordulunk, mindenekelőtt a *Theogoniát* kell szemügyre vennünk, melyben a királyok a Múzsák kegyeltjeiként jelennek meg (81–93). Jóllehet a Múzsák körülírása *Διὸς κοῦραι μέγαλοιο* (81), nincs szó valódi kapcsolatról az istennők ajándéka és a Zeustól származó áldás között (82: *διοτρεφέων βασιλῆων*). Ez nem is volna kíváncsi, mivel a 96. sorban Zeus és a Múzsák egyértelműen elkülönülnek egymástól: a királyoknak mind Zeus, mind a Múzsák ajándéka osztályrészül jutott. Azt mondhatjuk tehát, hogy a 81–93. sorokban a királyok általában mint az olimposiak kedvencei jelennek meg. Az új motívum, melyet Hésiodosz vezet be, és amely befolyásosnak bizonyul a motívum történetében, a tekintet. A Múzsák ékesszólást közvetítő hatása ugyanis tekintetükben fejeződik ki, melyet az istennők a születő királyra derítenek (82: *γενόμενόν τ' ἐσιδῶσι*). A Múzsák tekintetével a nép áll szemben (84–85: *οἱ δὲ τε λαοὶ / πάντες ἐς αὐτὸν ὀρῶσι*), amely áhítattal tekint az igazságosan ítélkező királyra. Isteni és emberi szféra tehát a tekintet mozzanatában kapcsolódik össze egymással. A nép királyra iránt tanúsított tiszteletének további jele, hogy istenként hódol neki (91: *θεὸν ὥς*), miközben alakja szebbként és nagyobbként ragyog ki környezetéből (92: *μετὰ δὲ πρέπει*). Ezen utolsó, vizuális kép a Múzsák tekintetének utózóngéje, az istenhez való hasonlatosság pedig már megjelent Homérosnál.<sup>7</sup>

Szállóigéhez fogható népszerűsége tette később az *ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆς* (96) fordulat.<sup>8</sup> A szövegösszefüggésben azt fejezi ki, hogy a Múzsák királyokra szálló áldása némileg szokatlan, mivel elsősorban a költők a Múzsák és Apollón kegyencei, míg a királyok Zeus pártfogása alatt állnak, mégsem nélkülözheti egyik „céh” sem a Múzsák kegyét, ha valóban az ὀλβιοι címre pályáznak. Az *ἐκ* prepozíció tökéletes választás, mivel függőben hagyja, vajon a királyok ténylegesen Zeustól jönnek, esetleg tőle származnak, vagy csupán képletesen részesülnek az isten hatalmából. Ennek fényében megfontolandó, hogy Hésiodosz a *διοτρεφής* jelzőt a *βασιλεύς* (82) mellett nem újra eredeti jelentésében használja-e. Figyelmet érdemel továbbá az *Erga* egyik passzusa, mely az arany nemzetség túlvilági jövőjét vázolja, miután az kiveszett a világból:

τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς  
ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,  
(...)  
πλουτοδοταὶ καὶ τοῦτο γέρας βασιλῆιον ἔσχον (122–126)

<sup>5</sup> Vö. I 302, N 218, X 434; η 11, 71, ξ 205.

<sup>6</sup> Vö. F. Taeger: *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes* I. Stuttgart 1957. 59 sk., illetve H. S. Lund: *Lysimachus. A Study in Early Hellenistic Kingship*. London – New York 1992. 170.

<sup>7</sup> A homérosi dublett (θ 170–173) és viszonya Hésiodoszhoz ebben az összefüggésben figyelmen kívül hagyható, mivel ott a leírás nem a királyra vonatkozik. Az epikus formanyelv mindenesetre ismerhette a θεῖος ἄνθρωπος kiválóságai méltatásának hagyományos formáját, melyet Homéros az általános formában vett át, míg Hésiodosz hatókörét a királyra szűkítette le.

<sup>8</sup> Vö. Kall. h. 1, 79 (a részleteket lásd alant).

E nemzetség tagjai átlényegülésük után boldog *daimón*-létet folytatnak, mely lehetővé teszi számukra, hogy a halandókon őrangyalokként (φύλακες) segítsenek. A királyokkal vont párhuzam ezen a ponton némileg vitatott, mert jelentheti azt is, hogy az őrzés olyan feladat, melyet e szellemek a királyokhoz hasonlóan gyakorolnak, vagy maga a túlvilági létforma lehet közös a királyokkal, akik hērōsi minőségben élnek tovább.<sup>9</sup> Mindenesetre a királyság és az isteni szféra egyértelműen összefonódik Hésiodosnál.<sup>10</sup>

E rövid bevezetőből annyit érdemes kiemelni, hogy Homéros és Hésiodos istenség és király párhuzamát ismerik, jóllehet nem adnak neki kifejtett megfogalmazást. Most viszont ideje izgalmasabb, ám veszélyesebb partszakaszok fele irányítani sajkánkat.

## 2. Empedoklés és a metempsychósis

A szóban forgó motívum kézzelfogható megjelenésének előfeltétele a lélekvándorlás tana, mely megszünteti a határt különböző létformák között. Így lesz a király léte is részévé annak a teleológiai rendszernek, mely isteni és emberi szféra között ingázik. A lélekvándorlás tanát meghonosító Pythagoras<sup>11</sup> úgy tűnik, ehhez az elképzeléshez is hozzájárult. Az egyik *Ilias*-scholion (A 340b) arra hívja fel a figyelmet egy isteneket, embereket és királyokat együttesen idéző eskü-forma kapcsán, hogy Pythagoras a királyoknak az istenek és emberek közötti köztes létmódot jelölte ki.<sup>12</sup> Ha Pythagoras királyságról vallott felfogását jobban meg akarjuk érteni, kénytelenek vagyunk más tanítványokat is segítségül hívni – jóllehet tudásunk így is töredékes és sok szempontból bizonytalan marad.

Empedoklés láthatólag továbbgondolta a lélekvándorlás tanát, és rendszerében különös figyelmet szentelt a királyoknak. Két, nagy valószínűséggel összetartozó töredékben a következőt olvassuk:

<sup>9</sup> Vö. *M. L. West: Hesiod: Works and Days. Edited with Prolegomena and Commentary. Oxford 1978. 183 ad loc.*

<sup>10</sup> Érdekes módon a hésiodosi helyet Macrobius (*comm. in Somn. Scip.* 1, 9, 6–7. Willis) ama cicerói magyarázatát idézi, amelyről hamarosan még szó lesz. Itt Hésiodos δαίμων-jai, a hajdani aranynemzetség tagjai gyakorlatilag azonosak a királyokkal.

<sup>11</sup> Vö. *K. von Fritz: Pythagoras. In: RE 47 (1963) 187 skk.* (utalva Pindarosra és Empedoklésre, akik Pythagorastól kölcsönözték a gondolatot).

<sup>12</sup> Σ A 339 Erbse (πρότερος τῶν Πυθαγορικῶν Ὅμηρος μέσην ἀνθρώπου καὶ θεοῦ φύσιν βασιλικὴν τέθεικε· τὸν μὲν γὰρ ἀπλῶς ἀνθρώπον τοῦ βασιλέως κατ' ἀμφοτέρᾳ φησι ἐλάττωνα, καίπερ ἀνθρώπου καὶ αὐτοῦ ὄντος· θεοῦ δὲ ἦτονα τὸν βασιλέα εἶναι φησί διὰ τὸ φθαρτόν) és 340b (οἱ Πυθαγόρειοι κατὰ θεὸν καὶ κατὰ ἀνθρώπειον γένος ὄλον τρίτον ἐτίθεντο σεβάσμιον τὸν βασιλέα ἢ σοφὸν ἄνδρα Ὀμήρου πρῶτον μεταξὺ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων θέντος τὸν βασιλέα [...]); Erbse ez utóbbit nem hozza, számomra *P. Boyancé: Études sur le songe de Scipion. Essais d'histoire et de psychologie religieuse. Limoges 1936. 144, 6. jegyz.* alapján ismert. Vö. még *L. Delatte: Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas. Paris 1942. 163*, aki szerint ezek a feltehetőleg Porphyrios kommentárjából származó scholionbejegyzések a hamarosan tárgyalandó újpythagoreusok hatása alatt születtek, és ezért e traktátusoknak a scholionok előtt kellett születniük. Ám a scholionok elvileg megőrizhettek eredeti pythagoreus tanítást (függetlenül az újpythagoreus fejleményektől).

εἰς δὲ τέλος μάντιες τε καὶ ὕμνοπόλοι καὶ ἱητροὶ  
καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται,  
ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇσι φέριστοι (fr. 146)

ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι  
ἔόντες, ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροὶ, ἀτειρεῖς (fr. 147)

Itt a földi előjárók (πρόμοι ~ βασιλεῖς) más isteni férfiak társaságában azok közé tartoznak, akik haláluk után az istenek lakó- és asztaltársaivá (ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι) lépnek elő, mi több maguk is istenek (θεοὶ) lesznek. Mivel – eschatológiai gondolkodásról lévén szó – a folyamatot időben zajló jelenségként kell felfogni, az istenség és király párhuzama kettőt is jelenthet: vagy az isten lett király,<sup>13</sup> vagy a király lesz isten. A két aspektus (múltbéli vagy jövődő megistenülés) valójában komplementer viszonyban állnak egymással, úgyhogy a kettő egymástól függetlenül vagy egymás fejleményeként is szemlélhető: a király az istenségtől érkezik, és az istenséghez tér vissza. Az Empedoklés-hagyomány töredékessége miatt nem dönthetjük el egyértelműen, milyen eschatologikus vízió lebegett a filozófus szeme előtt (mindenesetre a τέλος kifejezés a fr. 146 elején korábbi generációk hosszú sorára látszik utalni, melyek a felsorolt foglalkozásokban nyerik el végső lélcéljukat). A vizsgált motívumból azonban az következik, hogy a király *ab ovo* isteni lényként jelenik meg, hiszen csak így jöhet az istentől és járulhat az isten elé.<sup>14</sup>

### 3. Régi és új Ekphantosnál és Diótoгенésnél

Isten és király párhuzama legelőször az újpythagoreus Ekphantosnál és Diótoгенésnél körvonalazódik világosan. Ez az oka, hogy a kronologikus tárgyalási módot rövid időre fel kell függesztenünk. Az értekezések datálása erőteljesen vitatott, és szólnak érvek a hellénisztikus kor (Kr. e. III. század közepe) valamint a római császárkor (Kr. u. III.

<sup>13</sup> Empedoklés egy másik töredékében (fr. 115) a bukott δαίμων-okról olvasunk, akik arra kényszerülnek, hogy különböző szférákban különböző létformákban keressenek menedéket. Maga a költő is egy közülük (7: τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι), ám a királyok is ide tartozhattak, ahogy a fr. 146. 1 sk. is több hivatást sorol fel. A Κόρη κόσμου (= Stob. I, 45 [408 Wachsmuth]) hermetikus írás – valószínűleg az empedoklési 115., 146. és 147. töredékek hatására – tesz különbséget azon lelkek között, akik a királyi tisztséget az előttük álló megistenülés előszobájaként gyakorolják, és kisebb vétkeik miatt királyként bűnhődnek a földön. Ebben az írásban egyébként a királyok ugyanúgy közvetítő szerepkörben jelennek meg, mint a Homéros-scholionokban: καὶ ὁ μὲν βασιλεὺς τῶν μὲν ἄλλων θεῶν ἐστὶν ἔσχατος, πρῶτος δὲ ἀνθρώπων. Minél közelebb állnak az istenekhez, annál tisztábban képviselik a királyság ideálját (407 sk. Wachsmuth). Vö. E. R. Goodenough: *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*. YCS 1 (1928) 79 sk. és Delatte: i. m. (12. jegyz.) 154 skk. (Empedoklésra utalva).

<sup>14</sup> A király metempsychósisa Lucanusnál is fontos szerepet játszik Pompeius megistenülésében (IX, 1–18): a nagyra értékelt hadvezér és államférfi lelke először a Hold körébe emelkedik a *semidei manes* közé (5–7), ahonnan a bolygók és állócsillagok rendjét megcsodálva és a földi dolgok (többek között saját sorsa, *sui ludibria trunci* [14]) jelentéktelenségét felismerve (11–14; a földi értékrend átértékeléséhez lásd alant a *Somnium Scipionis* tárgyalását) visszatér a földre, és Brutus, valamint Cato lelkében foglal szállást (15–18).

század második fele előtt) mellett is.<sup>15</sup> Jóllehet magam a hellénisztikus datálás felé hajlom, melyet a Cicerónál és Kallimachosnál felfedezhető párhuzamok támogatnak, mégsem szeretnék egyértelműen állást foglalni a kérdésben, hiszen a pythagoreus eszmék Kallimachosnál és Cicerónál magyarázhatók valamilyen elveszett köztes forrás alapján akkor is, ha Ekphantost és Diótoгенést császárkoriaknak feltételezzük.

Ekphantos szerint a földi király ideális képe az égi királynak: κατασκευασμα δι' ὧν ὁ βασιλεὺς ἐν καὶ μόνον ἐννοητικὸν τῷ ἀνωτέρῳ βασιλέως (VII 64 [272. 14–15]).<sup>16</sup> Szerzőnk ugyan kerüli a lélekvándorlásra tett egyértelmű utalást, egyik állítása mégis nehezen értelmezhető nélkül: (...) αὐτὸς ἀποδάμιον τί ἐντι χρῆμα καὶ ξένον ἐκεῖθεν ἀφιγμένον πρὸς ἀνθρώπως (VII 64 [275. 1–3]). A király eszerint (isten) küldötte és vendég az emberek körében.<sup>17</sup> E kettő („istenarcúság” és „isteni származás”) jól ismert gondolatok, melyek azonban itt jelentkeznek először kifejtett formában. További figyelemre méltó elem a fény és a tekintet motívuma. Egyfelől a király felismeri a világrendből sugárzó isteni szépségű fényt, és saját tetteivel követi e rendet:<sup>18</sup> ἐκλάμπει (...) αὐτὰς [sc. εὐκοσμίας] εὐθὺ τὸ καλόν· ἂν ὁ μιμασάμενος δι' ἀρετὰν αὐτῷ τε φίλος ὁ μεμίμαται καὶ πολὺ πλεόν

<sup>15</sup> A korai datálást Goodenough: i. m. (13. jegyz.) passim képviselte. A kései datáláshoz vö. Delatte: i. m. (12. jegyz.) 285, illetve W. Burkert: Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon. Nürnberg 1962. 53 skk. (Severusok kora, Iulia Domna szellemi környezete). Delatte fölött kritikát gyakorol, és visszatérne Goodenough nézetéhez H. Thesleff: An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period. Åbo 1961. 65 skk. A vita összefoglalásához lásd G. F. Chesnut: The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy. In: ANRW 1978, II 16. 2. 1313 skk. Kompromisszumos megoldást javasol a két szélsőség között A. Squilloni: Il concetto di 'regno' nel pensiero dello Ps. Ecfanto. Le fonti e i trattati IEPi BΑΣΙΛΕΙΑΣ. Firenze 1991. 43 skk., aki a Kr. u. I–II. századra és a középplatonizmus szellemi hatására gondol. Őt követi M. Schofield: Social and Political Thought. In: The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. Eds. K. Algra – J. Barnes – J. Mansfeld – M. Schofield. Cambridge 1999. 742. Ám Squilloni fejtegetései nem feltétlenül helytállóak: a tagadhatatlan platóni elemek nem játszhatók ki a pythagoreus hatások ellenében, hiszen a két oldal inkább kiegészíti egymást. Squilloninak igaza lehet a datálásban és a platóni allúziókban, a pythagoreus magot mindez nem érinti. Míg a kutató platóni alapszerkezet mellett érvel pythagoreus mázzal, a traktátusok töredékeiben én pythagoreus szubsztrátumot vélek felfedezni platóni díszítményekkel.

<sup>16</sup> Az újpythagoreus töredékeket Delatte: i. m. (12. jegyz.) szerint idézem, és zárójelben Hense Stobaios-kiadását is feltüntettem (minden esetben az Anthologia második kötetéről van szó). Vö. még Diótoгенés VII, 61 (265. 6–8): ἔχει δὲ καὶ ὡς θεὸς ποτὶ κόσμον βασιλεὺς ποτὶ πόλιν· καὶ ὡς πόλις ποτὶ κόσμον βασιλεὺς ποτὶ θεόν. Delatte: i. m. (12. jegyz.) 254 az „isten ~ világ : király ~ város” és „város ~ világ : király ~ isten” aránypárokból joggal sejt valódi pythagoreus politikai ideológiát. Vö. még a ὕμνοια (265. 9 és 268. 12) fogalmát Goodenough: i. m. (13. jegyz.) 68 magyarázataival. Ehhez hasonló arány (isten ~ király ~ világ) Horatiusnál *carm.* 3. 1. 5–6: *Regum timendorum in proprios greges, / reges in ipsos imperium est Iovis (...).*

<sup>17</sup> Ez a gondolat óhatatlanul Empedoklés φυγὰς θεοῦ καὶ ἀλήτης (*fr.* 115. 7) kifejezésére emlékeztet. Squilloni: i. m. (15. jegyz.) platóni reminiscenciái (102: utalás a *Phaidrosra* és az *anamnézis*-tanra) csupán egyik aspektusa a rendszer egészének. W. Burkert: Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica. In: Pseudoepigrapha I. Hg. K. von Fritz. Vandœuvres–Genève 1972. 51 helyesen jegyzi meg, hogy jóllehet explicit lélekvándorlástanról nem beszélhetünk, a megfogalmazás a metempsychosis gondolatából származhat.

<sup>18</sup> Ebbe az elképzelésbe a keleti χϋαρονah fogalma is belejátszhat. Vö. Goodenough: i. m. (13. jegyz.) 78 skk., illetve Delatte: i. m. (12. jegyz.) 201 skk. A királyi fény utóéletéhez vö. Adorjáni Zs.: Perseus ragyogása. Megjegyzés Simónidés Danaé-töredékéhez (*fr.* 543. 11 PMG). *AntTan* 58 (2014) 93 skk.

τοῖς ὑπ' αὐτὸν τεταγμένοις (VII 64 [274. 13–16]). Másfelől az istenség a királyi tekintetben nyilvánul meg, mely jótékonyan hat környezetére, és az alattvalók tekintetét is önkéntelenül magára vonja.<sup>19</sup> Ennek szemléltetésére álljon itt egy idézet a másik traktátusból, melynek szerzője Diótiogenész:<sup>20</sup>

(...) τοιαύταν αὐτῷ ἐπιπρέπῃαν καὶ προστασίαν ἀμφιβαλλόμενον καὶ καττὰν ὄψιν [megjelenés] καὶ καττῶς λογισμῶς καὶ καττὰ ἐνθυμήματα καὶ καττὸ ἦθος τὰς ψυχὰς καὶ καττὰς πράξιαι καὶ καττὰν κίναςιν καὶ καττὰν θέσιν τῷ σώματος, ὥστε τῶς ποταυγασμένως [a szemléldöket] αὐτὸν κατακοσμηθῆμεν καταπεπλαγμένως αἰδοῖ καὶ σωφροσύνᾳ διαθέσει τε τὰ περὶ τὰν ἐπιπρέπῃαν. οὐ γὰρ μῆλον αὐλῶ καὶ ἀρμονίας <ᾧ> τῷ ἀγαθῷ βασιλέως ποταύγασις [tekintet/látvány] ὀφείλει τρέπεν τὰς ψυχὰς τῶν ποταυγασμένων (VII 62 [268. 5–14])

Figyeljük meg, hogy a ποταύγασις kifejezés kétértelmű, jöllehet a fordítók hajlanak passzív jelentést ('látvány') adni neki (mellette a βασιλέως-szal mint *gen. objectivus*-szal).<sup>21</sup> Lehet azonban aktív értelmű 'tekintet' is (a βασιλέως-szal mint *gen. subjectivus*-szal), amit a ποτιβλέψις (VII 62 [267. 8]) párhuzamos kifejezése támogat, egyértelműen a 'király tekintete' jelentésben.<sup>22</sup> A kétértelműség valószínűleg tudatos fogás. Az uralkodói tekintet és alattvalói rátekintés összefüggése Hésiodosra emlékeztet (*theog.* 82: „Múzsák tekintete” és 85: „halandók tekintete”), az αἰδοῖ pedig mint a király jelenlétének kisugárzása a környezetére szintén az epikus elődöt idézi (Hes. *theog.* 92: αἰδοῖ μελιχίη). Könnyen lehet, hogy ezek a képek nem tudatos allúzióként, hanem topikus előfordulásuknak köszönhetően lebegtek a filozófus szeme előtt. Mindenesetre a király ragyogó tekintetét és a belőle sugárzó áldást a későbbiekben még viszontlátjuk.

<sup>19</sup> A kép mögött meghúzódó fényemissziós elmélethez, mely a szem közvetlen fizikai hatását leginkább magyarázza, vö. *Adorjáni Zs.*: Szem és tekintet Pindaros költészetében. Budapest 2014, mindenekeelőtt 13 sk. további irodalommal. Vö. még a párhuzamos helyek bőséges gyűjteményét: *W. Headlam*: Herodas. The Mimes and Fragments. Ed. A. D. Knox. Cambridge 1922. 4, 73.

<sup>20</sup> Ekphantosnál hasonló megfogalmazás: ὡς ἐν φωτὶ τῇ βασιλείᾳ βλέπόμενον (sc. βασιλεὺς mint κατασκευασμα), ahol fény és királyság egymás mellé rendelődik és a tekintet motívumával (passzív) kapcsolódik össze (VII, 64 [273. 1–2]). Ez utóbbi helyen (273, 1–4) ráadásul a látással történő megismerés három fokozatáról van szó: Isten mint teremtő megismeri a királyt (1), a királynak meg kell ismernie az istent mint a fény forrását (2), hogy alattvalói őt magát is a fény hordozójaként csodálják és ismerjék el (3). Igen szoros párhuzamot kínál Aischylos, aki szintén egyetlen képbe kovácsolja az isten tekintetét, a fényt és a királyi méltóságot: ἄλλ' ἦδε θεῶν ἴσον ὀφθαλμοῖς / φάος ὀρμαῖται μήτηρ βασιλέως (*Pers.* 150–151: „miként a fény az istenek tekintetéből, úgy tűnik fel a király anyja” [a φάος appozíció a μήτηρ mellett]). Ehhez vö. *Taeger*: i. m. (6. jegyz.) 93 sk. (epikus előkép gyanújával), illetve *Adorjáni*: i. m. (19. jegyz.) 110.

<sup>21</sup> *Goodenough*: i. m. (13. jegyz.) 72: „to look upon the good king”; *Delatte*: i. m. (12. jegyz.) 55: „la contemplation du bon roi”; LSJ s. v.: „gazing at”.

<sup>22</sup> Helyesen *Delatte*: i. m. (12. jegyz.) 95 (utalva a két sorral korábbi, passzív jelentésű ιδῶν [VII, 62 (267, 15)] és a ποτιβλέψιος ellentétére), jöllehet ő a ποταύγασις kifejezést egyértelműen passzív szemléletűnek fogja fel (lásd 21. jegyz.). A királyi tekintet feltételezett passzivitása Squilloni (15. jegyz. 79) megalapozatlan következtetésekre ragadtatja.

Felmerülhet, hogy a két filozófus nem valódi pythagoreus tanítást ad elő, hanem a hellénisztikus monarchiák hivatalos politikai ideológiáját pythagoreus köntösben.<sup>23</sup> Hogy ez nem így van, hanem a traktátusok eredeti pythagorasi gondolatíságot is megöriztek,<sup>24</sup> Pindaros második olympiai ódájának eschatologikus mítoszából fog kiderülni, melyet most szemügyre veszünk.

#### 4. Pindaros és a királyság

Nem fér kétség hozzá, hogy a túlvilágleírás, mely az akragasi uralkodóhoz, Thérónhoz címzett második olympiai óda mítoszszelbeszélésének helyén áll (56–83), a pythagoreus lélekvándorlás-tan bizonyos elemeit tartalmazza, mely a szicíliai Akragasban, Empedoklés városában minden bizonnyal népszerűségnek örvendett.<sup>25</sup> Ezt a filozófiai rendszert ötvözte Pindaros mitikus motívumokkal úgy, hogy a tanítás nem átvételnek, hanem szemléletmódja félreismerhetetlen jegyét viselő művészi egésznek hat. A költemény belső egysége most nem foglalkoztat minket,<sup>26</sup> csupán az a mozzanat, hogy a tökéletesen tiszták három kifogástalan élet után a boldogok szigetére jutnak a mitikus hősök társaságába (68–83). Kire vonatkozik, és milyen üzenetet hordoz ez a transzcendens végkifejletű mítosz? Ezzel mindjárt a költemény és címzettje bonyolult viszonyát feszegetjük. A mítosznak, melynek szerepét ezúttal a túlvilágleírás veszi át, tulajdonképpen az óda címzettjét kellene megszólítania annak sajátos élethelyzetével együtt. Ezt az elvárását a második olympiai óda is teljesíti. Már a prológus is olvasható úgy, mint Thérón viszontagságos családi történetének általános-gnómius megidézése, és ez az aktuális vonatkozás a „mítoszig” végigkövethető. Az atlétikai sikerekre, a versenyző gazdagságára és kifogástalan jellemére tett utalás közvetlenül a mítosz bevezetéseképpen (46–56) Thérón nevesítésével (46: τὸν Αἰνησιδῶμου) egyértelműen azt szorgalmazza, hogy magát a mítoszt is az óda címzettjére vonatkoztassuk, vagyis a vers az akragasi uralkodó megistenülését helyezi kilátásba nagyszerű tettei és királyi bőkezűsége jutalmaként.<sup>27</sup> Norden réges-rég a gazdagsággal összekovácsolt erény motívumát (53: πλοῦτος ἀρεταῖς δεδαϊδαλμένος) orphikus örökségnek tekintette, különös tekintettel az önzetlen jótettek-re (93: ἄνδρα (...) / εὐεργέταν) és a fény motívumára (55–56: ἐτυμώτατον / ἀνδρὶ φέγγος),

<sup>23</sup> Goodenough: i. m. (13. jegyz.) 102 (the official political philosophy of the Hellenistic age).

<sup>24</sup> Ha nincs ellenünk a konjekturális megoldás, a befolyásos nézet eredetét talán valamely pythagorasi σύμβολον-ban kell keresnünk (e. g. <τὸν βασιλεῖα καλεῖ Διὸς ὀφθαλμόν>.), olyan kenning-szerű kifejezések mintájára, mint „medvék mint Rheia keze”, „Pleiádok mint a Múzsák lantja”, „bolygók mint Persephoné kutyái” (fr. 45 C2 D–K).

<sup>25</sup> Pindaros kapcsolatához Empedoklésszal és tanításuk akragasi háttéréhez mint a pythagoreizmus sajátosan helyi színezetű változatához vö. *U. von Wilamowitz-Moellendorf*: Pindaros. Berlin 1922. 251; *Fritz*: i. m. (11. jegyz.) 189 sk.; *N. Demand*: Pindar's Olympian 2, Theron's Faith, and Empedocles' *Katharmoi*. GRBS 16 (1975) 355 skk., illetve *R. D. Griffith*: Oedipus's Bloodthirsty Sons: Love and Strife in Pindar's Second Olympian Ode. *ClAnt* 10 (1991) 54 skk.

<sup>26</sup> Az óda átfogó értelmezéséhez és a részletkérdésekhez, melyeket itt csak érinteni tudunk, további irodalommal vö. *Adorjáni*: i. m. (19. jegyz.) 154 skk.

<sup>27</sup> Ehhez az értelmezéshez és képviselőihez vö. *Adorjáni*: i. m. (19. jegyz.) 164.



mely a túlvilági megistenülést vetíti előre.<sup>28</sup> Ám mivel az „orphikus” jelző igen vitatott, és jelen esetben nem jelent előrelépést, mivel gazdagság és ευεργεσία az uralkodó-enkómionokban hagyományos motívumoknak számítanak,<sup>29</sup> az orphikus örökséget és viszonyát a pythagorasi tanításhoz jelen tanulmány keretei között figyelmen kívül hagyjuk.<sup>30</sup>

A lélekvándorlás, a fény és tekintet viszont olyan motívumok, melyek a két újpythagoreus traktátusból is élesen kirajzolódtak. Istenség és király lényegi hasonlósága olyan gondolat, mely közös az újpythagoreus és a pindarosi felfogásban. Amit azonban az újpythagoreusok némileg tompított „istentől jönni, tőle megvilágosodást nyerni és őt utánozni” formában adnak elő, az Pindarosnál még eredeti, erőteljesebb hangsúlyával érvényesül: a király valódi megistenülésének ígérete. E különbséget elfedi a hangvétel hasonlósága (a kézenfekvő műfaji különbségektől itt eltekintünk): egyfelől filozófiai diskurzusba bújtatott λόγος προτρεπτικός (a περί βασιλείας jellegű munkák rendszerint egy bizonyos uralkodóhoz szólnak, és ez a mi szövegeinknél vagy előképeinknél sem lehetett másként, csak később az eredeti keret feledésbe merült<sup>31</sup>), másfelől etikai példázat mitikus köntösben, a bölcs tanácsa a hatalmasnak.

A fény és a fénylő tekintet is összekötő kapocs Pindaros és a pythagoreusok között. Mindazonáltal a Norden által kiemelt kifejezés (55–56: ἀστὴρ ἀρίζηλος, ἐτυμώτατον / ἀνδρὶ φέγγος) nem jön számításba, mert az egyértelműen a gazdagságra (53: πλοῦτος ἀρεταῖς δεδαιδαλμένος) vonatkozó értelmező.<sup>32</sup> Az élysioni boldogságot kifejező nap-éj

<sup>28</sup> Norden: i. m. (3. jegyz.) 38 skk. („Exkurs über die Apokalypse in Pindars zweiter olympischer Ode”), mindenekelőtt 39: „Wenn es richtig ist, daß der in der Einleitung und dem Schluss hervorgehobene Begriff des irdischen »Segens« (πλοῦτος) den Schlüssel zum Verständnis der segenverheißenden Offenbarungen der Eschatologie gibt, so begreifen wir wohl auch, weshalb der Dichter den πλοῦτος in der Einleitung unmittelbar vor Beginn des Themas, mit Attributen versieht, die (...) sich deutlich an die Mysteriensprache anlehnen.”

<sup>29</sup> A királyhoz mint jótevőhöz vö. Diotogenes VII, 61 (264, 19) és VII, 62 (265, 21; 267, 8 és 270, 5). A gazdagság azért nem áll ezen értekezések homloklaterében, mert igyekeztük a királyság filozófiai megalapozásának szólni, melynek az anyagi javak közbömbösek. A jótékonság uralkodói erényéhez, melyben eredetileg az isten és ember viszonyát meghatározó *do ut des* principiuma érvényesül, vö. Lund: i. m. (6. jegyz.) 165 skk. Vö. még S. A. Stephens: Seeing Double. Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria. Berkeley – Los Angeles 2003. 145 sk. (Héraklés alakja kapcsán Theokritosnál).

<sup>30</sup> Vö. Burkert: i. m. (15. jegyz.) 109: „Im ganzen gibt die Überlieferung mehr Anlass, von Pythagoreismus zu sprechen als von Orphik in bezug auf die Seelenwanderungslehre bei Pindar, Herodot, Platon und insbesondere Empedokles.”

<sup>31</sup> Squilloni: i. m. (15. jegyz.) 50 szerint az értekezések nem egy bizonyos uralkodóhoz köthetők.

<sup>32</sup> Ennek ellenére a csillag mint égitest és fényforrás nem érdektelen a király isteni természete szemszögéből. Vergiliusnál olvassuk a csillaggá változott Caesarról: *ecce Dionaei processit Caesaris astrum, / astrum, quo segetes gauderent frugibus et quo / duceret apricibus in collibus uva colorem* (ecl. 9. 47–49). Vö. Taeger: i. m. (6. jegyz.) 1960, II 163. A fény felelős a vetés és a szőlő gazdag terméséért (az uralkodó termékenységhozzához szerepköréhez vö. Hom. τ 109–114 fentebb és a megjegyzéseket Kallimachos és Horatius egyes helyeirez alatt). Vö. még Verg. *Aen.* VIII, 680: *stans celsa in puppi* [sc. Augustus], *geminas cui tempora flammis / laeta* [a vegetatív metaforikához lásd alant] *vomunt patriumque aperitur vertice sidus* (idézi Delatte: i. m. [12. jegyz.] 201). Ehhez a képzetkörhöz tartozik Ekphantos „naphasonlata” is (VII, 64 [273, 2–6]): a királyság napfényserűsége próbára teszi birtokosát, ahogy a sasfiókák a nap fényénél edződnek. A Κόρη κόσμου (= Stob. I, 45 [407–408 Wachsmuth]) hermetikus írásban is a legkiválóbb királyok az aithérral és az állócsillagokat irányító Hélios szal rokon lelkek. Az uralkodóra vonatkozó csillag- és naphasonlathoz vö. még Weinreich: i. m. (2. jegyz.) 191 sk. Érdekes párhuzamot kínálnak az *Athéniai*k ithyphallosai Démétrios Poliorkétész tiszteletére (szerzőjük a kyzikosi Hermoklés?) a Kr. e. 291. évből (173–175 Powell): a 9–12. sorokban az uralkodó a nap-  
pal, az udvaroncok az öt körülvevő csillagokkal állnak párhuzamban.

egyenlőség (61–62) sem az igazi, sem a tiszta aranytól ragyogó boldogok szigete (72–73). Thérón tekintete azonban, melyet az igazságos a vendégarátokra függeszt, és amely megszólítását követő dicsérő jelzői között előkelő helyet foglal el (6: ὅπι δίκαιον ξένων), okkal-joggal kerülhet Dióto-genés ποτίβλεψις (VII 62 [267. 8]) és ποταύγαις (VII 62 [268. 13]) kifejezései mellé. Ugyanezt a metaforát módosítja a költő néhány sorral később Thérón elődeinek javára: Σικελίας (...) ἔσαν / ὀφθαλμός (9–10).<sup>33</sup> Itt megtalálható a teljes újpythagoreus konnotációs skála: az Emmenidák szimbóluma olyan áldást osztó szem, mely bárhova tekint, óv és felel. A képet természetesen máshonnan is levezethetjük, de nagy a kísértés, hogy ezt is pythagoreus hatással magyarázzuk. Később Pindaros ugyanezt a metaforát – valószínűleg tudatosan első előfordulásához nyúlva vissza – ugyanazon tartalommal egy másik uralkodóra, IV. Arkesila(o)sra vonatkoztatja:

μεγαλᾶν πολίων  
(...) συγγενῆς  
ὀφθαλμός (P. 5. 16–18)<sup>34</sup>

A vers folyamán itt is továbbfejlődik a kép:

ὄμμα (...) φαεινότατον  
ξένοισι (56–57)

A szem fénykibocsátó képességét a φαεινότατον jelző teszi nyilvánvalóvá.

Végezetül az egyik thrénos-töredék (*fr.* 133) érdemel még figyelmet, mely a lélek-vándorlás tanához s ezzel a második olympiai óda témájához kanyarodik vissza, miközben a király ἀφηρωϊσμός-át is egyértelműen tanúsítja. Itt azt olvassuk, hogy néhány bűneitől megtisztult lélek többek között (sportolók/harcosok és költők/filozófusok mellett) királyként tér vissza a földre, később pedig szent hérósnak nevezik és ehhez méltó módon tisztelik őket:

οἷς δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος  
δέξεται, ἐς τὸν ὑπερθεῖν ἄλιον κείνων ἐνάτω ἔτει  
ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τᾶν βασιλῆς ἀγαυοί  
καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίᾳ τε μέγιστοι  
ἄνδρες αὖξοντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες ἀγνοὶ πρὸς  
ἀνθρώπων καλ<έον>ται.

<sup>33</sup> Az ὅπις és az ὀφθαλμός szerepéhez ebben a versben vö. *Adorjáni*: i. m. (19. jegyz.) 111 sk. Egy másik pindarosi helyen (P. 8, 67–72) az ὅπις az istenek tekintetét jelenti, és érdekes módon – hasonlóan Dióto-genés szövegéhez (VII, 62 [268, 12–13]) – a ἀρμονία-val kapcsolódik össze, amely itt Apollón támogató pillantására vonatkozik.

<sup>34</sup> A vitatott értelmezésű passzushoz vö. *Adorjáni*: i. m. (19. jegyz.) 112 skk.

A gondolat nagy hasonlóságot és némi különbséget is mutat a korábban tárgyalt Empedoklés-töredékekkel. Ahogy a 115-ös fragmentumban, itt is olyan lelkekről van szó, akik más létformákat öltenek, csak éppen a királyság nem büntetés, hanem Persephoné kibékülésüket megpecsételő ajándéka. És miként a 146–147. töredékekben, haláluk után a királyok itt is másik létszférába lépnek át. Pindarosnál ez a hősök létformája, Empedoklésnél az isteneké.<sup>35</sup> Ha azonban ez utóbbi töredékeket az olympiai óda túlvilágképével hasonlítjuk össze, teljes összhangot állapíthatunk meg a két világ között: Empedoklésnél a bűntől megtisztult lelkek királyokká lépnek elő, Pindarosnál egy királynak jutalomképpen a boldogok szigetét helyezik kilátásba.

A fentiekből a következő megállapítások adódnak Pindaros pythagoreizmusát illetően: valóban hatott rá Pythagoras tanítása, és e tan döntő kérdésekben hasonló ahhoz, melyet az újpythagoreusok közölnek, akik következőképpen *περι βασιλείας* az eredeti, pythagorasi tanítást őrizték meg. A vizsgált Pindaros-helyek a pythagoreus politikai elméletet látványosan hirdető versek közé tartoznak. Ám a költő az isten és király párhuzamát mélyen átérezte, és kifejezésére olyan formákat talált, melyek alig árulnak el valamit filozófiai előzményeiről. Ilyen például az első pythói óda, melyben – mindenki egyetért – I. Hierón, a költemény címzettje Apollónnal és Zeusszal, az égi harmónia leteleményeseivel áll párhuzamban, mivel ő is ugyanazon összhang földi megvalósítására törekszik (70: *ᾄδμον γεραίρων τράποι σύμφωνον ἐς ἡσυχίαν*).

## 5. Kallimachos és az isteni Ptolemaiosok dicsérete

Most Kallimachost fogjuk vallatóra, mivel a hellénisztikus költő nem egy versében utal a Ptolemaida uralkodócsaládra, ami hasonló megközelítést tesz lehetővé, mint amit Pindaros második olympiai ódájánál alkalmaztunk. Néhány költeményben az aulikus vonatkozás kézenfekvő, sokszor valamiféle udvari alkalom adja a vers kontextusát. Itt elsősorban olyan versekre kell gondolni, mint a *Coma Berenices* (fr. 110), melyből az *Aitia* negyedik könyvének záródarabja lett, vagy az *Ectheosis Arsinoes* (fr. 228) mint önálló alkalmi vers. Mindkettő utal a Ptolemaida uralkodónők megistenülésére, vagyis a versek szemléleti alapja az isten és a király(nő) párhuzama. Az előbbi esetben II. Bereniké hajfűrtjének csillaggá válása áll a középpontban (59–64) az időközben megistenült és Aphrodité Zephyritisként tisztelt II. Arsinoé közreműködésével, az utóbbiban ugyanezen Arsinoé felemelkedése a hold szférájába (5–6). Kallimachos tehát egyértelműen

<sup>35</sup> A Pindaros- és Empedoklés-töredékek synoptikus vizsgálatához a pythagoreus rendszer szemszögéből vö. *Delatte*: i. m. (12. jegyz.) 127 sk., illetve *H. J. Rose*: *The Ancient Grief. A Study of Pindar, Fragment 133* (Bergk), 127 (Bowra). In: *Greek Poetry and Life. Studies Presented to Gilbert Murray on His Seventieth Birthday*. Eds. *C. Bailey – C. M. Bowra – E. A. Barber – J. D. Denniston – D. L. Page*. Oxford 1936. 91 sk. mindkét szöveget összehasonlítja, ám elsősorban a különbségekre hívja fel a figyelmet, mivel a 133. töredéket, szemben a pythagoreus befolyást tükröző olympiai ódával, orphikus hatás alatt állónak gondolja. Az orphikus háttér ellen érvel újabban *J. Holzhausen*: *Pindar und die Orphik*. Zu Frg. 133 Snell/Maehler. *Hermes* 132 (2004) 20 skk.

sugallja az eschatológiai szemléletből következő felmagasztosulást az istenekhez avagy az isteni szférába, amit a csillagos égbolt jelképez. Hogy ez ugyanakkor visszatérést is jelent-e, vagyis hogy a királynők eleve isteniek, mert az istenektől jönnek, az nem bizonyos, de talán nem áll távol Kallimachos felfogásától. A kultikus gyakorlatban a királynők (II. Arsinoé mindenképpen) már életükben isteneknek számíthattak,<sup>36</sup> ugyanakkor kultusz és irodalmi ábrázolás sohasem esnek egybe.<sup>37</sup>

Más esetekben az alkalmi vonatkozás műfaji okoknál fogva nem szerves része a műnek, így ennek kiegészítése csak konjekturális javaslat lehet, ami többé-kevésbé valószínű, de sohasem kötelező érvényű eredményeket szül.<sup>38</sup> Ám a kallimachosi életmű ezen darabjai is tartalmaznak félreérthetetlen utalásokat az alexandriai udvarra, melyek az esetleges alkalmi körülményektől függetlenül is megállják helyüket. A himnuszok könyve jó példa erre. Az összesen hat költemény közül a négy első szigorú egységet alkot, mely abban is megnyilvánul, hogy mindegyiknek van valami bennfoglalt vagy kifejtett kapcsolata a Ptolemaida udvarral.<sup>39</sup> A következőkben ezekből csak néhány szöveghelyet emelek ki, amelyek az isten és uralkodó párhuzamát különösen jól megvilágítják.

Az első himnusz (Zeushoz) a király (nagy valószínűséggel II. Ptolemaios) és Zeus hatókörének analógiáját<sup>40</sup> bőségesen megmagyarázza a főisten döntésével, aki a királyokat mint hozzá legközelebb állókat személyesen választotta ki (70–80). Ez az isteni döntés ugyanakkor megerősítést nyer Hésiodos híres *dictum*-ában is: ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆς (79 = *theog.* 96). Míg azonban ott – ha a 94–95. sort is figyelembe vesszük – a királyok és dalnokok mint a Múzsák kegyeltjei azonos rangszinten állnak, itt a királyok egyértelműen előnyt élveznek, miközben a költők, jóllehet Apollón felügyelete alá tartoznak (78: Φοῖβου δὲ λῦρης εὖ εἰδότης οἴμους), alárendelt szerepet játszanak mint másodlagos

<sup>36</sup> Vö. P. M. Fraser: Ptolemaic Alexandria. II: Notes. Oxford 1972. 367, 228. jegyz.

<sup>37</sup> Vö. P. Bing: The Well-Read Muse. Present and Past in Callimachus and the Hellenistic Poets. Göttingen 1988. 92, 3. jegyz.

<sup>38</sup> Példaértékű ebből a szempontból a *Zeus-himnusz*. Vö. J. J. Clauss: Lies and Allusions: The Addressee and Date of Callimachus' Hymn to Zeus. *ClAnt* 5 (1986) 155 skk. meggyőző feltételezéseit a vers születési körülményeiről.

<sup>39</sup> Az 5. és 6. himnusz önálló egységet alkotnak, és mimetikus jellegükkel (melyet a második, Apollónnak szóló himnusz megelőlegez) alkalomhoz kötött vagy azt imitáló kultikus vonatkozást jelenítenek meg. A negyedik és ötödik himnusz közötti cezúrát a Λοῦτρα elégius versmértéke is elmélyíti.

<sup>40</sup> Vö. Kall. *h.* 1, 58–65 és 86 (ἡμετέρῳ μεδέοντι) (ehhez vö. még Clauss: i. m. [38. jegyz.] 158 sk.) az utóbbihoz szóló scholionokkal (R. Pfeiffer: Callimachus II: Hymni et Epigrammata. Oxford 1953. 45 ad loc.: περὶ τοῦ Πτολεμαίου ταῦτα λέγει), valamint Σ 90ab, ahol az αὐτός névmás egyszer (a) Ptolemaiosra, egyszer (b) Zeusra vonatkozik. A „Zeus, a földi uralkodók fölötti úr” tematika kapcsolatához a prooimion himnikus kijelentésével (3: „Sárszülettek ura és égiek bírása”) vö. A. Köhnken: Πηλογόνοιο ἑλπίη. Kallimachos, Zeushymnos V. 3. *Hermes* 112 (1984) 444 sk. Ch. Pietsch: Die Argonautika des Apollonios von Rhodos. Untersuchungen zum Problem der einheitlichen Konzeption des Inhalts. Stuttgart 1999. 18 is kiemeli az isteni és emberi párhuzamát, de csak azért, hogy a politikai értelmezés elsőbbségét kétségbe vonja. Ugyanakkor nem veszi figyelembe, hogy az általános-teológiai eszméket a költő a politikai mondanivalónak megfelelően dolgozza fel.

λάξις. Világos, hogy ez a hangsúlyeltolódás a hellénisztikus monarchiának kedvez.<sup>41</sup> Ám talán ennél többet és pontosabbat is tudunk mondani a kérdésről. A folytatás (79: ἐπεὶ Διὸς οὐδὲν ἀνάκτων / θειότερον) mintha értelmezné a hésiodosi idézetet, fenntartva az ek prepozíció korábban megfigyelt többértelműségét: a Διὸς (...) ἀνάκτων kifejezés egyszerre jelöl leszármazást („Zeustól eredő királyok”) és hatalmi közösséget („Zeus hatalmával felruházott királyok”). A θειότερον viszont túl is mutat Hésiodoson, és láthatólag fontos üzenetet hordoz. Kirichenko azt feltételezi, hogy mögötte az általunk is elemzett περὶ βασιλείας hellénisztikus traktátusok istenfogalma áll.<sup>42</sup> A pythagoreusok politikai tanításának folyamatosságát figyelembe véve ez igencsak valószínű. Azt is meggyőzően állapítja meg, hogy a himnusz egészét parainetikus-protreptikus hangvétel hatja át, melynek címzettje az uralkodó.<sup>43</sup> Egy okkal több, hogy a himnuszt Pindaros uralkodó-ódáival, mindenekelőtt a fentebb elemzett második olympiaival összehasonlítsuk, hiszen mindkettő az uralkodó erényességére, sőt isteni mivoltára utalva közvetíti a címzettnek a rejtett üzenetet: „Légy méltó a királyok isteni hivatására!”

Figyeljük meg, hogy a 82–90. sorok szerint a királyok igazságosság, gazdagság és szellemi javak tekintetében különböznek egymástól. Eltérő fokozatok léteznek tehát, ám Ptolemaios nyilvánvalóan a legfőbb kiválóságot képviseli, ami egyszerre dicséret és buzdítás.<sup>44</sup> A következő verssorok

δῶκας δὲ πολίεθρα φυλασσέμεν, ἴζο δ' αὐτός  
ἄκρησ' ἐν πολίεσσιν, ἐπόψιος οἱ τε δίκησι  
λαὸν ὑπὸ σκολιῇσ' οἱ τ' ἔμπαλιν ἰθύνουσιν (81–83)

<sup>41</sup> Vö. K. Ziegler: Zum Zeushymnus des Kallimachos. RhM 68 (1913) 337 skk., illetve Bing: i. m. (37. jegyz.) 78 skk. (mindenekelőtt 78: „[...] the Hesiodic vision of ideal similarity and a special bond between earthly and heavenly kingship was bound to strike an especially resonant chord. Call. could hardly have enlisted a bigger gun in the service of royal praise”). A. Cameron: Callimachus and His Critics. Princeton 1995. 12 hiányolja a király istenségére való egyértelmű utalást a *Zeus-himnusz*ban, de a Hésiodos-idézet meglehetősen erőteljes sugallat. Egyébként Cameron okkal-joggal hangsúlyozza az uralkodó és a költő viszonyának nem minden humortól mentes, könnyed természetét (11–23). Az alexandriai költő „szólásszabadságához” vö. még G. Weber: Dichtung und höfische Gesellschaft. Die Rezeption von Zeitgeschichte am Hof der ersten Ptolemäer. Stuttgart 1993. 16 sk., illetve Stephens: i. m. (29. jegyz.) 74 sk. Ám még ha a király istensége *cum grano salis* értendő is, az isten és király párhuzama mint irodalmi toposz komolyan veendő realitás.

<sup>42</sup> A. Kirichenko: Nothing to do with Zeus? The Old and New in Callimachus' First Hymn. In: Gods and Religion in Hellenistic Poetry. Eds. M. A. Harder – R. F. Regtuit – G. C. Wakker. Leuven – Paris 2012. 198. Vö. még J. D. Michalopoulos: Le dieu, le souverain et le poète: Callimaque et la philosophie politique. In: Mythe et pouvoir à l'époque hellénistique. Éd. Ch. Cusset – N. Le Meur-Weissman – F. Levin. Leuven – Paris 2012. 378 sk. és 384, aki hasonlóan a királyságról szóló hellénisztikus filozófiai hagyomány hatására hívja fel a figyelmet, ám állításai kissé kidolgozatlanul hatnak.

<sup>43</sup> Kirichenko: i. m. (42. jegyz.) 199. A *Zeus-himnusz* protreptikus jellegéhez vö. még M. Cuypers: Prince and Principle: The Philosophy of Callimachus' Hymn to Zeus. In: Callimachus II. Eds. M. A. Harder – R. F. Regtuit – G. C. Wakker. Leuven – Paris 2004. 106 skk.

<sup>44</sup> A rejtett üzenetet H. Reinsch-Werner: Callimachus Hesiodicus. Die Rezeption der hesiodeischen Dichtung durch Kallimachos von Kyrene. Berlin 1976. 66 is észleli.

további hésiodosi reminiscenciákat hordoznak: a királyok védelmező jelenléte (φυλασσέμεν) és Zeus ἐπόπιος felügyelete az egyenes és görbe ítéletek fölött az isten halhatatlan őreire emlékeztet (erg. 253: φύλακες), és felidézi az isten szemét is (erg. 267),<sup>45</sup> mely előtt semmilyen jogcsorbítás nem maradhat rejtve.<sup>46</sup> Ugyanakkor ezen vizuális képek talán pythagoreus felhangoktól sem mentesek. Ha Zeus kegyesen tekint a városra, úgy valószínűleg a királynak is tekintete van, amennyiben az istenség és az uralkodó párhuzamát szigorúan vesszük. Isten és király oltalmazó tekintete pedig olyan motívum, mellyel az újpythagoreusoknál találkoztunk. Stephens a Zeus által biztosított gazdagságban is (84: ἐν δὲ ῥυηφενίην ἔβαλές σφισιν, ἐν δ' ἄλκις ὄλβον) a király (= Ptolemaios) áldásos működésének hatását látja, és a Zeus születésével megszűnő árkádiai aszályal állítja párhuzamba (19–21).<sup>47</sup> A termékenység motívuma azonban a második és harmadik himnuszban tesz szert különleges jelentőségre, ahol visszatérünk rá.

A második himnusz (Apollónhoz) istene a 26–27. sorban

ὃς μάχεται μακάρεσσιν, ἐμῷ βασιλῆϊ μάχοιτο  
ὅστις ἐμῷ βασιλῆϊ, καὶ Ἀπόλλωνι μάχοιτο

ismét a Ptolemaida uralkodóval kerül együttállásba. Ám Apollón nem utolsósorban múzsai isten, aki a költő esztétikai programját a vers epilógusában támogatásáról biztosítja (105–112).<sup>48</sup> Hogy az alexandriai uralkodó királyi (~ *Zeus-himnusz*) és múzsai (~ *Apollón-himnusz*) berkekben is otthon van,<sup>49</sup> korábbi fejtegetéseink fényében a hésiodosi hely (*theog.* 94–96) újraértelmezésének tekinthető, melynek első felét a *Zeus-himnusz* idézte (79: ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες). Most kiderül, hogy a király a költő státuszára is jó eséllyel pályázik. Olybá tűnik tehát, mintha Kallimachos *Apollón-himnusz*a mottójául

<sup>45</sup> Az ἐπόπιος kifejezéshez vö. még *fr.* 85. 14–15 (a bűnös lokrisiakra sújtó isten, Zeus vagy Apollón, figyelő tekintetéről). Vö. *Reinsch-Werner*: i. m. (44. jegyz.) 277 sk.

<sup>46</sup> Vö. *Reinsch-Werner*: i. m. (44. jegyz.) 64 skk. a *theog.* 84–88 (a nép tekintete Hésiodosnál, Zeuszé Kallimachosnál), valamint az *erg.* 7–9 és 248–269 párhuzamával. Érdekes a Διὸς ὀφθαλμός (267) mellett az ὅπις (251) szót is kiemelni (vö. *Adorjáni*: i. m. [19. jegyz.] 139 sk.).

<sup>47</sup> *Stephens*: i. m. (29. jegyz.) 111 sk. (vö. még 110). A ῥυηφενίη (84) kapcsán gondolhatunk a Nílus áradásaira (~ „áramló gazdagság”) (vö. *S. A. Stephens*: Callimachus at Court. In: *Genre in Hellenistic Poetry*. Eds. *M. A. Harder – R. F. Regtuit – G. C. Wakker*. Groningen 1998. 176 sk.: ἄβροχος mint az alacsony vízállás „terminusa” Egyiptomban), ám nem kötelező, mivel a víz egyetemes termékenységi szimbólum. Az „egyiptomi” értelmezés buktatóihoz vö. alant 65. jegyz.

<sup>48</sup> A 26–27. sorban említett ellenállás Apollónnal és az uralkodóval szemben metapoétikus tartalmat hordozhat, mivel a theomachiát a Niobé-történet szemlélteti (22–24), melyben a „sok”–„kevés” kallimachosi ellentéte is megjelenik, hiszen Létó két gyermeke felsőbbrendűnek bizonyul Niobé népes családjával szemben. A Niobé-történet metapoétikus értelmezéséhez vö. *Bing*: i. m. (37. jegyz.) 117 (*h.* 4, 96–97 kapcsán). Vö. még *M. Fantuzzi*: Speaking with Authority: Polyphony in Callimachus’ Hymn. In: *Brill’s Companion to Callimachus*. Eds. *B. Acosta-Hughes – L. Lehman – S. Stephens*. Leiden – Boston 2011. 435.

<sup>49</sup> Vö. Ptolemaios Philadelphos φιλόμουσος jelzőjét Theokritosnál (14, 61), valamint *Bing*: i. m. (37. jegyz.) 135, 84. jegyz.: „Like Apollo, Philadelphus was characterized by his love for music (Theokritos calls him φιλόμουσος, 14, 62, which is hardly surprising since the king was a student of Philetas of Cos), while Keraunos was headstrong and contentious, like Ares.”

a Hésiodosz-idézet első felét választotta volna (94–95: a dalnokok a Múzsáktól és Apollóntól származnak) azzal a leírással együtt (81–93), melyet a boiót költő a Múzsák által pártfogolt királyról ad.<sup>50</sup> Így tulajdonképpen a múzsai művészetet Kallimachos is számon tartja a királyi kompetenciák között: Ptolemaios nem csupán Zeus, hanem Apollón földi helytartója is.<sup>51</sup> Ezzel az isten és a király párhuzama az *Apollón-himnuszban* is megjelenik. Érdekes módon itt is felbukkan az isteni tekintet motívuma:

ῥεῖ᾽ αὖ κε βουβόσιον τελέθει πλέον, οὐδέ κεν αἶγες  
 δεύοιντο βρεφῶν ἐπιμηλάδες, ἦσιν Ἀπόλλων  
 βοσκομένησ' ὄφθαλμὸν ἐπήγαγε· (50–52)

Az a gondolati alakzat, mely a *Zeus-himnuszban* az isten tekintetének az uralkodó-ét rendelte alá, itt is érvényesül, hiszen Apollón és Ptolemaios ugyanolyan szoros kapcsolatban állnak, mint Zeus és Ptolemaios. A tekintet ezúttal viszont nem a πόλις etikai normáival, hanem az állatok szaporaságával áll összefüggésben. Ez a kép valójában igen meglepő, mivel a homérosi eposzokban és himnuszokban, ahol az istenek természetesen nézhetnek oltalmazólag vagy büntetőleg, tekintetük sohasem közvetít termékenyítő erőt.<sup>52</sup> Ezért Kallimachosnál is helyesebb a szakrális királyság koncepciójának hatását sejteni, melyet a költő (valószínűleg a tekintet motívuma mellett) a pythagoreus hagyományban fedezhetett fel, és a homérosi hasonlat anyagával ötvözőtt (τ 109–114: a ki-

<sup>50</sup> Ugyanerre a hésiódosi helyre utal Theokritos is (17, 73–75: Zeus gondját viseli a királyoknak, ὃ δ' ἔξοχος ὢν κε φιλήσῃ / γεινόμενον τὰ πρῶτα), miközben Ptolemaios Philadelphos Apollónnal (58–70: az uralkodó kósi születése Apollón délosi világrajöttével áll párhuzamban) és Zeusszal is (71–73) szoros kapcsolatot ápol. A költemény elején (1–4) Zeus és Ptolemaios analógiája a himnikus magasztalást indokolja.

<sup>51</sup> A múzsai és uralkodói szerepkör keveredésére Pindaros első pythói ódájának prooimionja is hathatott, mely Zeust, Apollónt és az uralkodót (I. Hierón) sajátos együttállásban láttatja, miközben megjelenik az apollói zenének és az olymposi rendnek ellenszegülő nyers erő is (13–28: Typhós-paradigma). A küzdelem mozzanatát Kallimachos is kiemeli (*h.* 2, 26–27: μάχεται (...) μάχοιτο / (...) μάχοιτο). Vö. *R. Hunter – Th. Fuhrer: Imaginary Gods? Poetic Theology in the Hymns of Callimachus.* In: Callimaque. Eds. *F. Montinari – L. Lehms.* Vandœuvres–Genève 2002. 168.

<sup>52</sup> Az istenek figyelő tekintetéhez Homérosnál és Hésiodosnál vö. *Adorjáni:* i. m. (19. jegyz.) 139–143. Egyedülálló az Eumenisek termékenységhező képességének ábrázolása Aischylosnál (*Eum.* 938–948), de itt a felelős istenségek chthonikus természetűek, míg Kallimachosnál nem tagadják meg olymposi eredetüket. Éppen a chthonikus vonás lehet az oka, hogy az olymposi isteneket nem jellemzi vegetatív jólétet előidéző tekintet. Pindaros 153. töredéke (1–2: δεινδρέων δὲ νομὸν Διώνυσος πολυγαθῆς αἰξάνοι, / ἄγρὸν φέγγος ὀπώρας) kivételt képezhetne, amennyiben Dionysost vegetációs istenség minőségében megtermékenyítő fénnel (~ tekintettel) ábrázolja (feltéve, hogy a ἄγρὸν φέγγος ὀπώρας rá vontakozik, és nem – ami szintén elképzelhető volna – a νομὸν tárgyra), ám a kontextus hiánya és a mondatszerkesztés bizonytalansága óvatosságra int.

rályi tekintet motívuma nélkül).<sup>53</sup> Később a himnuszban a képi logikának megfelelően az isten tekintete a Battiadákat oltalmazó erőként jelenik meg (90: τοὺς μὲν ἄναξ ἴδεν αὐτός),<sup>54</sup> ahol az ἄναξ kifejezés egyszerre utalhat isteni és királyi letekintésre.

A harmadik himnusz (Artemishez) történelmi vonatkozásait felfedni nehezebb vállalkozás, mert ebben nem szerepelnek Ptolemaida uralkodókra tett utalások. Ugyanakkor a költemény az *Apollón-himnusz* párjaként íródott, ami Artemis és II. Arsinoé, II. Ptolemaios Philadelphos nővére és hitvese párhuzamát látszik támogatni.<sup>55</sup> Miként Apollón-Philadelphos, úgy Artemis-Arsinoé is urbánus Múzsává lényegül (136–141), s miként a testvéristen tekintete, úgy az övé is a földek és az állatok termékenységéért felelős:

οἷς δέ κεν εὐμειδῆς τε καὶ ἴλαος αὐγάσσειαι,  
κεῖνοις εὖ μὲν ἄρουρα φέρει στάχυν, εὖ δὲ γενέθλη  
τετραπόδων, εὖ δ' οἶκος ἀέξεται· (129–131)<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Vö. Weinreich: i. m. (2. jegyz.) 194 („die lebendige Religiosität des Hellenismus hat wieder Wirklichkeit werden lassen, was bei Homer selbst nur noch in einem Gleichnis verwertet ist”); R. Merkelbach: Das Königtum der Ptolemäer und die hellenistischen Dichter. In: Alexandrien. Kulturbegegnungen dreier Jahrtausende im Schmelztiegel einer mediterranen Großstadt. Hg. N. Hinske. Mainz 1981. 31, illetve Erler: i. m. (4. jegyz.) 25 skk. (Kallimachos visszatálálása a szakrális királyság Homéros és Hésiodos előtti eszméjéhez). Ha F. Williams: Callimachus Hymn to Apollo. A Commentary. Oxford 1978. 52 sk. ad 51 sk. joggal sejtí Apollón ábrázolása mögött a Nap alakját, úgy a „napkirállyal” való azonosítás még nyomatékosabb. Propertius egyik sora (IV, 6, 76: *Bacche, soles Phoebo fertilis esse tuo*) is Apollón kettős személyazonosságával (Nap- és Múzszaisten) játszik: a Napisten vegetatív hatását (a szőlő Phoibos fényének köszönhetően [*abl. causae*] hoz termést) szellemi természeti ellenpontozza (a borivók symposionja a Múzszaistennek [*dat. commodi*] gazdag termést hoz). J. D. Reed: Arsinoë's Adonis and the Poetics of Ptolemaic Imperialism. TAPhA 130 (2000) 322 a II. Arsinoé által kultivált Adónis-ünnep vegetatív és kulináris bőségére hívja fel a figyelmet Theokritosnál (14, 112–122). A gazdagság az uralkodó személyétől is függ, aki az ünnep és az ország fölött egyaránt befolyást gyakorol.

<sup>54</sup> Ehhez az egyszerű ige által kifejezett nyomatékos pillantáshoz vö. Pind. *I. 2*, 18: εἶδ' Ἀπόλλωνιν [Xenokratés] πῶπε τ' ἀγλαΐαν (itt szintén Apollón tekintetéről van szó, aki győzelemhez juttatja a címzettet). Vö. még G. Giangrande: Das Dichten des Kallimachos im mittleren und hohen Alter. Hermes 96 (1968) 712 skk. (a tekintet a kontextustól függően rendelkezik jó vagy rossz hatással). Az isten „jelöletlen”, mégis hatékony pillantásához politikai színezettel vö. Hor. *c. s.* 65–68 (himnikus/faktuális feltételes mondat: Apollón letekint [65: *videt*] az oltárookra a *mons Palatinus*on, és ezzel az egész római birodalomra).

<sup>55</sup> Ezen állítás részletes indoklásához lásd tanulmányomat: Artemis und Arsinoë: Zeitlosigkeit und Zeitbezug im Artemis-Hymnos des Kallimachos. Hermes 45 (2017) 61–78.

<sup>56</sup> Vö. Artemis tekintetét Anakreónnál, melyet az istennő Magnésia városára irányít (*fr.* 348. 6: ἐσκαθορᾷς πόλιν), amely viszont helyi kultusznevével (Leukophryéné) áll összefüggésben. A ποιμαίνεις (8) ige metaforája Magnésia városvédő Artemisét az istennő vegetatív funkcióival igyekszik összhangba hozni, melyekből a πόντια θηρῶν homérosi alakja fejlődött ki. Vö. I. Petrovic: Transforming Artemis: From the Goddess of the Outdoors to City Goddess. In: The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations. Eds. J. N. Bremmer – A. Erskine. Edinburgh 2010. 220. Az *Artemis-himnusz* szóban forgó helyének (129–131) hasonló értelmezését azonban (Artemis πολιάς kortárs-hellenisztikus alakjának összekapcsolása az istennő természeti karakterével) az *Apollón-himnusz* Apollón-portréja akadályozza meg, aki szintén termékenység-hozó tekintettel van felruházva (*h.* 2, 50–52). A két ábrázolás számára közös nevezőt kell találni, miközben a testvérrivalitás motívumát is figyelembe vesszük (Artemis városiasodásával igyekszik Apollónon is túltenni). Ez a közös alap a királyi tekintet lehet, hiszen mindkét istenalaknak erőteljes Ptolemaida kötődése van.



Ez a hely az igazságos és boldog város leírását vezeti be (129–135), mely az istennő haragjától sújtott igazságtalan város sorsával (122–128) alkot ellentétpárt. A leírás végül az istennő invokációjába torkollik (136–141). A hésiodosi háttér ismét vitathatatlan (erg. 225–247: igazságos és igazságtalan város fordított sorrendben).<sup>57</sup> Mivel azonban Arsinoé alakja mindig hozzágondolható Artemiséhez, az isteni tekintettől nem választható el a királynőé.<sup>58</sup> Ezenkívül figyelmet érdemel, hogy a „látás”-ra használt ige (129: αὐγάσσειν) ugyanabból a töből származik mint a ποταύγαις (VII, 62 [268, 13]) Dióto-genésnél (a király tekintetéről).<sup>59</sup> Ám ez lehet véletlen egybeesés műve is. Nem vehető biztosra, hogy ugyanez a kifejezés szerepelt a Kallimachos által ismert traktátusban is, és az ige a költőnél máshol is előfordul az isteni tekintet kifejezésére, ahol a királyról nincsen szó.<sup>60</sup>

A Ptolemaios-vonatkozás a negyedik himnuszban (Déloszhoz) a legkifejtettebb, így aztán a részletes tárgyalástól eltekinthetünk. Kulcsszerepet játszanak a 162–195. sorok, melyek a meg nem született Apollón jóslatát tartalmazzák Létó méhéből, aki azzal tanácsolja el az istennőt Kós szigetéről, hogy az egy másik istennek (165: θεὸς ἄλλος) van fenntartva, akiről később kiderül, hogy nem más, mint Ptolemaios Philadelphos (188: ἐσσόμενε Πτολεμαίῳ). A jóslat maga, mely Apollón beszédének központi részét teszi ki, az isten és a király párhuzamán alapul, melyet történelmi fikció táplál. Kihasználva azt a tényt, hogy Ptolemaios Brennus kelta hordái fölött megsemmisítő győzelmet aratott (Kr. e. 274), akik korábban Delphoit ki akarták fosztani (Kr. e. 279), Kallimachos a syntagmatikus eseményeket paradigmatis viszonyba állítja azáltal, hogy Ptolemaios Apollón fegyvertársaként ábrázolja a galaták ellen folytatott küzdelemben. Még egy fordulat érdemel itt figyelmet, mely talán kapcsolatba hozható a királyi ideológiával is.

<sup>57</sup> Vö. Reinsch-Werner: i. m. (44. jegyz.) 81.

<sup>58</sup> A királyi szempár szimbolikája a Ptolemaiosok ikonográfiai ábrázolásával is igazolható, ahol a szemek jellegzetesen nagyok (szinte duzzadtak a dagadó szemöldökcsonk alatt). Vö. L. Koenen: The Ptolemaic King as a Religious Figure. In: Images and Ideologies. Self-Definition in the Hellenistic World. Eds. A. Bulloch – E. S. Gruen – A. A. Long – A. Steward. Berkeley – Los Angeles – London 1993. 27 („She has large eyes as the Ptolemies usually do, thus expressing her superhuman nature”), illetve S. Müller: Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation. Ptolemaios II und Arsinoe II. Berlin – New York 2009. 347 (kép a 452. oldalon) utalva II. Ptolemaios és Arsinoé ún. leoninus arcélére („Das große Auge deutet Strahlkraft, Weitsicht und göttliche Nähe an”). Erler: i. m. (4. jegyz.) 35 Artemis termékenységhezó mivoltát (a tekintet motívumával nem foglalkozik) Isis alakjának hatásával magyarázza, aki az egyiptomi vallásban a királynőnek felelt meg, és természete szerint a termékenységért felelős (innen azonosítása Démétérrel az *interpretatio Graeca* keretében). De ezt a megfeleltetést is másodlagosnak kell tekintenünk, mivel Apollón is hasonló szerepkörben jelenik meg (h. 2, 50–52), aki viszont nem azonos Isisszel. Vö. még Fantuzzi–Hunter: i. m. (4. jegyz.) 351 skk., ahol Artemis, Déméter és Isis szinkretizmusához Isidóros harmadik *Isis-himnusza* (Kr. e. I. század) szolgál viszonyítási pontként. Jóllehet a költemény Kallimachostól időben távoli, és talán himnuszsköltészete hatása alatt is áll, jól mutatja, miként él tovább toposzként Hésiodos (*theog.* 81–93) és Homéros (τ 109–114) elképzelése a jó királyról.

<sup>59</sup> Mivel az αὐγ- tö valami ragyogót jelent, a szó etimológiájában szépen kifejezésre jut a látás és a fény analógiája (vö. P. Chantraine: Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Histoire de mots I. Paris 1968. 137 s. v. αὐγή és alatt a szemantikailag azonos szerkezetű *lument* Cicerónál).

<sup>60</sup> Fr. 85. 15 (aktívum). Vö. fentebb 45. jegyz.

Ptolemaios hatalmas kiterjedésű birodalma keleti határát jelzi Hélios lovas fogatával, majd ezt olvassuk: ὁ δ' εἴσεται ἦθρα πατρός (170). Az, hogy az alexandriai király a napsíten fiaként jelenik meg (πατρός = Hélios), azzal az ősi képpel hozható kapcsolatba, mely az uralkodóban az isteni fény reflexét látja.<sup>61</sup>

Ami tehát Kallimachost illeti, a fenti tárgyalás három fontosabb eredményt hozott: (1) a himnuszokban ugyanúgy megfigyelhető a korpolitikai érdeklődés, mint az *Aitia* könyveiben. Míg azonban az eredetelégiákat teleológiai gondolkodásmód jellemzi, amennyiben a ptolemaios jelent a múltból magyarázzák, és a jelen a mű végére a jövő, Bereniké megistenülése felé kinyílik,<sup>62</sup> addig a himnuszok az isteni világot örökkévaló, az időbeliségnek alá nem vetett szféraként ábrázolják. Ennek megfelelően az alexandriai Ptolemaiosok és az olimposzi istenek úgy lépnek együttállásba, hogy hatásuk az időtől függetlenül érvényesül, és maguk időtlen hatalomként nyilvánulnak meg. (2) Ebből a szemléletmódból az irodalmi ábrázolás is következik. Kallimachos olyan mozzanatokot választ ki, melyekkel a cselekvő istent és a királyt egyenrangú felekként képes ábrázolni. A fentiekben olyan példákat vettünk szemügyre, melyekben a költő az irodalmi-himnikus valamint filozófiai-pythagoreus hagyományból ihletődött,<sup>63</sup> hogy a transzcendens és

<sup>61</sup> Vö. fentebb a pythagoreusok tárgyalását és a 32. jegyzetet (Nap és csillagok). A fordulat egyiptomi értelmezéséhez vö. *Merkelbach*: i. m. (53. jegyz.) 33. A híres-hírhedt ἀμφοτέρῃ μεσότης (168) közvetlenül megelőzi ezt a passzust. Egészen más értelmet ad a kifejezésnek *W. H. Mineur*: Callimachus. Hymn to Delos. Introduction and Commentary. Leiden 1984. 167 sk. ad loc. (ἦθρα = lelkiület, πατρός = Ptolemaios Sótér). A két értelmezés viszont nem feltétlenül zárja ki egymást, amennyiben a πατρός elsősorban Héliosra vonatkoznék, ám egyúttal a természet szerinti apát is jelentené, aki szimbolikus értelemben a Nappal lenne azonos. A kétértelműséghez vö. *L. Koenen*: Die Adaptation ägyptischer Königsideologie am Ptolemäerhof. In: *Egypt and the Hellenistic World*. Hg. *E. van't Dack – P. van Dessel – W. van Gucht*. Leuven 1983. 188. *Weber*: i. m. (41. jegyz.) 378, aki nem szimpatizál az egyiptomi értelmezéssel, Hélios szekerének toposzát sejtí a kép mögött. Ám még ha így volna is, a hangsúly nem ezen van, hanem azon, hogy Hélios apai szerepkörben jelenik meg.

<sup>62</sup> Sokat elmond erről a teleológiai perspektíváról, hogy az *Aitia* első két könyvének keretet adó Múzsákat a 3–4. könyvben II. Bereniké váltja fel. Vö. *P. J. Parsons*: Callimachus: Victoria Berenices. ZPE 25 (1977) 50, illetve *A. D. Morrison*: The Narrator in Archaic Greek and Hellenistic Poetry. Cambridge 2007. 196. Némi-meg másként *Koenen*: i. m. (58. jegyz.) 93 sk. (a Múzsák és Arsinoé párhuzama ugyanúgy jellemzi az 1–2. könyvet, mint Bereniké és a Múzsák párhuzama a 3–4.-et).

<sup>63</sup> Ahogy *Kirichenko*: i. m. (42. jegyz.) 197 sk. megjegyzi, az újpythagoreus traktátusok némileg később születhettek, mint Kallimachos működési ideje. Ám nincs akadálya, hogy valamely közös előképet feltételezzünk, melyet Kallimachos is ismerhetett. *M. Asper*: Onomata Allotria. Zur Genese, Struktur und Funktion poetologischer Metaphern bei Kallimachos. Stuttgart 1997. 75–94 hasonló módon feltételez pythagoreus-misztériumvallási hátteret az *Aitia*-prológus út- és kocsí-metaforái mögött (*fr.* 1. 25–29). Azt az összekötő szerepet, melyet ebben az összefüggésben pythagoreus ἀκούσματα, orphikus szövegek és hellénisztikus ἱεροὶ λόγοι játszanak, a mi esetünkben az újpythagoreus értekezések töltik be. Függetlenül keletkezési időpontjuk-tól e szövegek olyan hagyományra utalnak, mely Kallimachos számára ismert lehetett, és képi nyelvet gazdagíthatta.

földi hatalom analógiáját érzékeltesse.<sup>64</sup> (3) Végezetül az előbbi pontból az is következik, hogy Kallimachos állítólagos engedményei az egyiptomi királyi ideológia javára a görög hagyomány alapján is maradéktalanul értelmezhetőek. Nem is engedményről van tehát szó, hanem egyfajta „bűvészmutatványról”, mely olyan királyképet varázsol elő, amely az őslakosok szemében is megszokott lehetett.<sup>65</sup> Az isten és király párhuzama lényegi eleme ennek a képnek, hiszen az isteni királyság mindkét nép kultúrájában megtalálható párhuzamos, ám egymástól függetlenül fejlődött motívum, amit leginkább egyfajta kulturális „homonímiának” tekinthetünk.

## 6. Cicero és az államférfiak megdicsőülése

Nem minden haszon nélkül való egy latin auktort is bevonni a vizsgálat körébe, aki láthatólag szintén ihletet merített a királyságról szóló pythagoreus tanításból. Cicero, aki a *De republica* korábbi könyveiben helytel-közzel utal az államférfi isteni mivoltára,<sup>66</sup> a művet lezáró *Somnium Scipionis* című részben már az idős Scipio Africanusszal mondatja el az ámuló unoka, Scipio Aemilianus füle hallatára az államférfiak megistenedüléséről szóló tanítást:

<sup>64</sup> Jóllehet *Hunter–Fuhrer*: i. m. (51. jegyz.) 168 helyesen állítják: „The analogy between the master of Olympus and the great king on earth became a commonplace of Hellenistic kingship theory”, és utalnak a hellénisztikus politikai elmélet mellett Hésiodosra és Pindaros első pythói ódájára, a *commonplace* kifejezés félrevezető, mert olyat jelöl, ami magától értetődő, anélkül hogy reflektálni kellene rá. Ezzel szemben Kallimachos fontos szerepkört bíz a toposzra, és művészien kidolgozza. Ez a kifogás vonatkozik *Reinsch-Werner*: i. m. (44. jegyz.) 81 kijelentésére is: „Die magische Fertigkeit, durch einen Blick Glück oder Unglück zu bewirken, ist nicht nur der Artemis eigen, sondern so vielen Göttern, daß man von einem Topos sprechen kann, der als Symbol für die göttliche Macht gilt.”

<sup>65</sup> Vö. *Merkelbach*: i. m. (53. jegyz.) 32, illetve *Bing*: i. m. (37. jegyz.) 132 sk. (a király mint Apollón-Hórus a *Délos-himnuszban*) a következő konklúzióval: „Thus, in his story of Delos, Callimachus once again disposes his myth in such a way that it is meaningful both from the standpoint of Egyptian kingship practices as well as from Greek perspective” (138). A két kultúra hasonlóságához a király istenségét és a *χvarənah* motívumát illetően vö. *P. Herz*: Hellenistische Könige. Zwischen griechischen Vorstellungen vom Königtum und Vorstellungen ihrer einheimischen Untertanen. In: *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*. Ed. A. Small. *Journal of Roman Archaeology*, Suppl. 17 1996. 31 skk., mindenekelőtt 34 sk. Ám míg *Koenen*: i. m. (58. jegyz.) 81 görög felszínről beszél egyiptomi mélyszerkezettel, én inkább a görög magot hangsúlyoznám. Ez azt is jelenti, hogy az egyiptomi képzetek hellénizációja helyett helyesebb a két kultúra közötti pontszerű érintkezésekről beszélni. A királyságról szóló görög hagyomány töretlen egységét hangsúlyozza *M. Asper*: Gruppen und Dichter: Zu Programmatik und Adressatenbezug bei Kallimachos. *A&A* 47 (2001) 103, illetve *Müller*: i. m. (58. jegyz.) 210 is.

<sup>66</sup> *De re publ.* 1, 7, 12: *neque enim est ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas*. Romulus megistenedülésének (2, 10, 17–20) és a *Somnium* eschatológiájának összefüggéséhez vö. *K. Büchner*: *Somnium Scipionis*. Quellen Gestalt Sinn. Wiesbaden 1976. 25.

*nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat acceptius, quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appelluntur; harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur* (6, 13)

Természetesen a régi monarchikus elméleten néhány kisebb változtatást kellett eszközölni, hogy a republikánus lelkülettel összeegyeztethető legyen: *reges* helyett *rectores et conservatores*, a *civitates* megkülönböztető jegye, hogy *iure sociati*,<sup>67</sup> és a *principes rei publicae* isteni mivolta abból a platóni elméletből táplálkozik, amely *minden* léleknek halhatatlanságot juttat.<sup>68</sup> Ám mindez nem változtat azon a tényen, hogy az istentől érkező és hozzá visszatérő államférfiak metempsychósisa változatlanul a régi. Ezenkívül Cicero az isten (*principi deo*) és a *rectores et conservatores* közötti összhangot (*acceptius*), valamint az abból származó szimmetriaviszonyt is hangsúlyozza: miként az isten a világot, úgy vezérli az államférfi a városokat (*civitates*), ami a *principes* elnevezést mindkettőjük számára találóvá teszi.

A Cicero életművében egyedülálló tanítás forrásai (miként az egész *Somniumé*, különös tekintettel a kosmoslátásra és a hírnév lekicsinylésére) hosszú ideig heves vita tárgyát képezték. Közben a Norden által képviselt poseidonioszi hatás elméletétől megvált a kutatás,<sup>69</sup> és inkább Platón,<sup>70</sup> majd Aristotelész<sup>71</sup> befolyását valószínűsítette, Boyancét illeti az érdem, hogy Pythagoras befolyására is felhívta a figyelmet, ami leginkább a nap kozmikus vezető szerepében (6, 17),<sup>72</sup> a szférák harmóniájában (6, 18–19),<sup>73</sup> és nem utolsósorban a *res publica* jótevőinek isteni mivoltában nyilvánul meg.<sup>74</sup> Ő utal egyedül név szerint a két újpythagoreus szerzőre (és rajtuk kívül Sthenidasra is).<sup>75</sup> Másfelől e traktátusok máig mértékadó, kommentált kiadásában Delatte a Cicero-helyet (6, 13) párhuzamként hozza.<sup>76</sup>

<sup>67</sup> Vö. *De re publ.* 1, 25, 39 (*coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*).

<sup>68</sup> Vö. *De re publ.* 6, 24–28, illetve Büchner: i. m. (66. jegyz.) 76 skk. Boyancé: i. m. (12. jegyz.) 146 ugyanakkor egy másik helyre hívja fel a figyelmet (*de leg.* 2, 11, 27 sk.), ahol Cicero különbséget tesz az *animi immortales* (platóni lélektan) és a *divini* (isteni kiválasztottság) között.

<sup>69</sup> E. Norden: *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Leipzig – Berlin 1913. 24 skk., 99, 105 skk., valamint Norden: i. m. (3. jegyz.) 24. Kritikájához vö. Boyancé: i. m. (12. jegyz.) 173.

<sup>70</sup> R. Harder: *Über Ciceros Somnium Scipionis*. Halle 1929. 5 sk. (= 119 sk.), illetve 8 sk. (122 sk.).

<sup>71</sup> Büchner: i. m. (66. jegyz.) 52 skk.

<sup>72</sup> Boyancé: i. m. (12. jegyz.) 102 skk. Vö. különösképpen az alábbi megfogalmazást: *Sol (...) dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio*, továbbá megjegyzéseimet a Nappal és csillagokkal kapcsolatos metaforikához (32. jegyz.).

<sup>73</sup> Boyancé: i. m. (12. jegyz.) 105 skk. Vö. még Büchner: i. m. (66. jegyz.) 69 sk. Figyelemre méltó gondolat a szférák harmóniájának zenei kifejeződése, valamint a (pythagoreus) zenészek és más σοφοί visszatérése az égi körökből: *quod docti homines nervis imitati atque cantibus aperuerunt sibi reditum in hunc locum, sicut alii, qui praestantibus ingenii in vita humana divina studia coluerunt* (18).

<sup>74</sup> Boyancé: i. m. (12. jegyz.) 144 (aki a hellénisztikus εὐεργέτης-kultuszban a görög filozófiai hagyomány[ok] folytatását látja). A *Somnium* további pythagoreus kötődéséhez vö. A. J. Festugière: *Les thèmes du Songe de Scipion*. Eranos 44 (1946) 371 (a Tejút mint a lelkek tartózkodási helye), valamint A. Ronconi: *Cicerone: Somnium Scipionis. Introduzione e commento*. Firenze 1966<sup>2</sup>. 26, 78 és 104.

<sup>75</sup> Boyancé: i. m. (12. jegyz.) 143 sk. és 144, 6. jegyz.

<sup>76</sup> Delatte: i. m. (12. jegyz.) 143 (Empedoklés és Pindaros).

Mindehhez két kiegészítő megjegyzést érdemes fűznünk, melyek a pythagoreus hatást igazolják Cicerónál. Miután Ekphantos a király próbatételét a naphasonlattal írta körül, még hozzáfűzi, hogy a tisztségre alkalmatlanok képtelenek a napba tekinteni: μαρμαρυγαὶ τε γὰρ πολλαὶ καὶ σκοτοδινιάσεις ὥς ἐφ' ὕψος ὀθνεῖον ἐπιβάντας τῶς νόθως ἀπὸ λῆγξαν (VII, 64 [273, 6–8]). Ez a hely – a platóni fényszimbolika mellett – hathatott Ciceróra, amikor a szférák (pythagoreus!) zenéjének befogadására erőtlen halandókat vizuális kép segítségével jellemzi: (...) *sicut intueri solem adversum nequitis, eiusque radiis acies vestra sensusque vincitur* (6, 19). Továbbá az álmódialógus azon szakaszára érdemes utalnunk, ahol Scipio az unokájára váró megpróbáltatások fényében inti is, buzdítja is őt:

*hic tu Africane ostendas oportebit patriae lumen animi ingenii tui consiliiue. (...) in te unum atque in tuum nomen se tota convertet civitas, te senatus, te omnes boni, te socii, te Latini intuebuntur, tu eris unus in quo nitatur civitatis salus (...) (6, 12).*

A passzust hatásos fénymetaforika jellemzi: egyfelől Scipiót tünteti ki az a belülről (*animi*) sugárzó misztikus fény, mely a tekintetben nyilvánul meg (a *lumen* fényt és tekintetet egyformán jelent) – figyeljük meg a birtokos jelzők hatásos trikólonját is: *animi ingenii tui consiliiue* –, másfelől az emberek tekintenek áhítattal megmentőjükre (a *tu* névmás alany- és tárgyasetének himnikus anaforájával megerősítve). Jóllehet a *lumen* a 'lélek fénye' értelemben<sup>77</sup> és a kivételes államférfi jellemzésére<sup>78</sup> többször előfordul Cicerónál, a *princeps* fényének/tekintetének ilyen feltűnő összekapcsolása a *cives* vizuális természetű csodálatával – Hésiodos *theog.* 84–85. (οἱ δὲ τε λαοὶ / πάντες ἐς αὐτὸν ὁρῶσι) helyén túl – a diótoгенési ποταύγαις (VII 62 [268. 13]) kettős értelmére emlékeztet.<sup>79</sup>

Végezetül még egy szó a *Somnium Scipionis* egészéhez: a szöveg szeretettel vigasztaló, bátorító és buzdító jellege a drámai helyzettel adott, és az írás pragmatikus

<sup>77</sup> *Lael.* 27, 100 (itt is az *ostendere* közelében).

<sup>78</sup> Vö. *Philipp.* 2, 37, 54; 5, 39 (az utóbbi két hely Pompeiusra vonatkozik).

<sup>79</sup> Hasonló képzethez vö. *de imp. Cn. Pomp.* 14, 41: *Itaque omnes nunc in eis locis Cn. Pompeium sicut aliquem non ex hac urbe missum, sed de caelo delapsum intuentur.* (...) *Nunc imperi vestri splendor illis gentibus lucem adferre coepit.* Itt a *splendor* és a *lux* Pompeius égi származásával (*de caelo delapsus*) függnék össze. A nép bálmulatának vizuális kifejezése is megegyezik (*intuentur*). Romulus méltatása Enniusnál a rá emlékező anonim kommentár révén szintén releváns (*fr.* 61 [105–109] Skutsch: *o Romule, Romule die, / qualem te patriae custodem di genuerunt! / O pater o genitor o sanguen dis oriundum, / tu produxisti nos intra luminis oras. / Romulus in caelo cum dis genitalibus aevum / degit*): Romulus az istenektől származik, és genitorként a rómaiakat a fény világába vezeti be (a *luminis oras* kifejezéshez vö. *Lucr.* 1. 22), majd dolga végeztével visszatér az istenekhez. O. Skutsch: *The Annals of Quintus Ennius*. Edited with Introduction and Commentary. Oxford 1986. 260 ad 109 igen találóan idézi Pindarost: *O. 5, 14* (Psaumis ἄγων ἐς φάος τόνδε δᾶμον ἀστῶν). K. Ziegler: *Das hellenistische Epos. Ein vergessenes Kapitel griechischer Dichtung*. Leipzig 1966<sup>2</sup>. 66 sk. fejeán találja a szöveget, amikor az Ennius-helyet a korabeli uralkodó-kultusz hatása alatt álló király-enkómionok leszármazottjának tekinti, melyek az egyébként elvesztett hellénisztikus kori történelmi epikában örvendhettek nagy népszerűségnek. Ugyanakkor a motívum régebbi keletű, ahogy azt a fentiek megmutatták. Jellemző, hogy Cicero az Ennius-helyet *de republica* (1, 64) művében idézi, amelyben a királyi ideológia más elemeit is felhasználta.

célzatának is megfelel. A vége felé olvasható az idős államférfi rétorikailag igen hatásos felszólítása az ifjúhoz:

*hanc [sc. vim animi] tu exerce in optimis rebus! sunt autem optimae curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit, idque ocius faciet, si iam tum, cum erit inclusus in corpore, eminebit foras, et ea, quae extra erunt, contemplans quam maxime se a corpore abstrahet* (29)

Ugyanezt a parainetikus hangot hallottuk Pindaros második olympiai ódájától Kallimachos *Zeus-himnusz*án át az újpythagoreus értekezésekig vezető utunkon.

## 7. Kitekintés az Augustus korabeli költőkre

Végezetül hadd irányítsuk figyelmünket futólag néhány beszédes helyre az aranykori latin költészetből. Ebben az összefüggésben nem célozom újat mondani ezekről a jól ismert helyekről, csupán a tárgyalt görög vonatkozású motívum látványos utóéletéből szeretnék ízelítőt nyújtani. Külön tanulmányt igényelne a forráskérdés tisztázása, melyet itt nem akarunk megoldani. Mindenesetre a pythagoreus rendszer közvetlen hatása ezeknél a szerzőknél kevésbé valószínű, hiszen az uralkodói kultusz, melyet e versek tükröznek, a római császárkultuszban gyökerezik, mely a hellénisztikus gyakorlat sajátos fejlődési ágát képviseli. Ettől függetlenül a tárgyalt filozófiai gondolatok és képek toposzként tovább élnek, anélkül hogy eredetük utóéletükben szerepet játszana. A *Georgica* invokációs részében Vergilius utolsó *numen*ként a császárt idézi, miközben azt mérlegeli, vajon megistenülése után a föld, a tenger vagy az ég jut-e neki osztályrészül. Az első lehetőségnél az uralkodó termékenységhezó képessége kerül előtérbe, mely a városok fölött gyakorolt vizuális természetű felügyelettel áll ok-okozati kapcsolatban:

*(...) incertum est, urbisne invisere, Caesar  
terrarumque velis curam, et te maximus orbis  
auctorem frugum tempestatumque potentem  
accipiat cingens materna tempora myrto* (I, 25–28).<sup>80</sup>

Horatius az első ódakönyv Augustust megidéző második költeményében a himnikus formának megfelelően az uralkodó három lehetséges hypostasisával egy negyediket

<sup>80</sup> Az uralkodó képéhez mint *πολιούχος*-hoz és Menandros Rhétór egyik helyéhez (377 Spengel), aki a βασιλικὸς λόγος esetében a termékenységet biztosító igazságos uralkodó képét ajánlja a szónoknak, vö. R. A. B. Mynors: Virgil: Georgics. Oxford 1990. 8 ad loc. A Menandros-párhuzamhoz vö. még A. Kiessling – R. Heinze: Q. Horatius Flaccus: Oden und Epoden. Berlin 1917<sup>6</sup>. 425 ad Hor. *carm.* IV, 5.

állít szembe:<sup>81</sup> a földön mint *deus praesens* időző Mercurius alakját.<sup>82</sup> Ezt követi a kérés: lehetőleg minél későbbi visszatérés az égbe és áldáshozó jelenlét a földön:

*sive mutata iuvenem figura  
ales in terris imitatis, almae  
filius Maiæ patiens vocari  
Caesaris ultor,*

*serus in caelum redeas diuque  
laetus intersis populo Quirini,  
neve te nostris vitiis iniquum  
ocior aura*

*tollat* (I, 2, 41–49)

A *laetus* attributum praedicativum a király ősi képességére utal, hogy országa vegetatív virágzását biztosítsa,<sup>83</sup> s így az *almae* jelző is megőrzi eredeti, növekedéssel kapcsolatos értelmét (az *alere* igéből).<sup>84</sup> A termékenység motívuma más helyütt (*carm.* IV, 15, 4–5: *tua, Caesar, aetas / fruges et agris rettulit uberes*) is felbukkan, és a vers végén keretet alkotva nyomatékosított jelzővel (31: *almae / progeniem Veneris* = Augustus) visszatér. Augustus újfent himnikus invokációja a *carm.* 4. 5. 1–8 elején a császárt olyan fényforrásként tünteti fel, akinek visszatértét alattvalói epedve várják:

*Divis orte bonis, optume Romulae  
custos gentis, abes iam nimium diu;  
maturum reditum pollicitus patrum  
sancto consilio redi.*

*Lucem redde tuae, dux bone, patriae;  
instar veris enim voltus ubi tuus  
adfulsit populo, gratior it dies  
et soles melius nitent.*<sup>85</sup>

<sup>81</sup> Norden: i. m. (69. jegyz.) 173 (részletesen a *carm.* III, 21 alapján a 143–163. oldalon).

<sup>82</sup> Zeus és Augustus megfeleltetéséhez vö. *carm.* III, 5, 1–3: *Caelo tonantem credidimus Iovem / regnare: praesens divus habebitur / Augustus (...)*. Vö. még Prop. IV, 6, 13: *Caesar / dum canitur, quaeso, Iuppiter ipse vaces*.

<sup>83</sup> Ahogy erre *Borzásák I.*: Horatius: Odák és Epódosok. Budapest 1975. 37 sk. ad loc. kommentárjában felhívja a figyelmet. Vö. még K. J. McKay: Door Magic and the Epiphany Hymn. CQ 17 (1967) 185 (Verg. *ecl.* 7, 60). A tekintet motívuma a tárgyalt versben később is megjelenik (36: *respicis*) a császár (Apollón/Mars) numinózus jelenlétére utalva.

<sup>84</sup> A szójátékhoz vö. még *carm.* III, 4, 37: *Caesarem altum ~ 42: almae* (sc. *Musae*). A Múzsák a táplálók, Augustus a táplált.

<sup>85</sup> Az enniusi allúzió (fr. 61; vö. 79. jegyz.) kézenfekvő. Vö. Kiessling–Heinze: i. m. (80. jegyz.) 424.

A 18. sorban a föld termékenysége kerül ismét előtérbe a *pax Romana* elemeként, vagyis az uralkodó jelenléte által biztosított prosperálás akkor sem szűnik meg, amikor okozója a távolban időzik. Az isten és a király hatalma közötti szoros párhuzam jelenik meg *carm.* I, 12, 49–60:

*Gentis humanae pater atque custos,  
orte Saturno, tibi cura magni  
Caesaris fatis data: tu secundo  
Caesare regnes.*

*ille seu Parthos Latio imminentis  
egerit iusto domitos triumpho  
sive subiectos Orientis orae  
Seras et Indos,*

*te minor laetum<sup>86</sup> reget aequus orbem:  
tu gravi curru quaties Olympum,  
tu parum castis inimica mittes  
fulmina lucis.<sup>87</sup>*

Végül nem maradhat említés nélkül *carm.* IV, 14, 41–44:

*te Cantaber non ante domabilis  
Medusque et Indus, te profugus Scythes  
miratur, o tutela praesens  
Italiae dominaeque Romae*

Egyértelműen a kettős tekintet motívuma bukkan fel itt: a leigázott népek tiszteletteljes csodálattal (*miratur*) tekintenek az uralkodóra,<sup>88</sup> aki maga is tekintetével (*tutela* a *tueri* igéből) fejezi ki áldásos jelenlétét (*praesens*) és felügyeletét birodalma fölött.

Ovidius is felhasznál néhány fontos motívumot Caesar apoteózisához a *Metamorphoses* utolsó könyvében. Caesar lelkének csillagként az égboltra kell kerülnie, hogy onnan tekinthessen le a földre:

<sup>86</sup> A *laetus* jelzőhöz vö. fentebb *carm.* I, 2, 46 és Verg. *Aen.* VIII, 681 (32. jegyz.).

<sup>87</sup> A „Iuppiter ~ Caesar” párhuzam a *carm.* III, 4 második felében is vezérmotívum (37–80), melyre – E. Fraenkel: Horace. Oxford 1957. 276 skk. klasszikus érvelése alapján – Pindaros első pythói ódája gyakorolta a legnagyobb hatást. W. Theiler: Das Musengedicht des Horaz. Halle 1935. 16 a költemény elemzésében idézi Diótogenész helyét, mely tartalmazza „die hellenistische Theorie, die Staat und König neben Kosmos und Zeus wie Abbild neben Urbild stellt”.

<sup>88</sup> A *miratur* fordulatot a *spectandus* előlegezi meg (17: Tiberiusra vonatkoztatva, aki Augustus személynének súlyát váltja katonai tettekre).



*hanc animam interea caeso de corpore raptam  
fac iubar, ut semper Capitolia nostra forumque  
divus ab excelsa prospectet Iulius aede!* (XV, 840–842)

Az elragadást *alma Venus* azonnal foganatosítja is, miközben Caesar lelke – ebben nyilvánul meg az átalakulás mozzanata – áttüzesedik és vakító fénnel ragyogni kezd:

*dumque tulit, lumen capere atque ignescere sensit  
emisitque sinu: luna volat altius illa  
flammiferumque trahens spatioso limite crinem  
stella micat* (XV, 847–850)

Mindeközben a földön Augustus uralkodik, és uralma Zeus hatalmának tükörképe:

*Iuppiter arces  
temperat aetherias et mundi regna triformis,  
terra sub Augusto est; pater est et rector uterque* (XV, 858–860)

Végezetül elhangzik a jól ismert óhaj: későn jöjjön el az a nap, amikor a földi isten égi otthonába visszatér, és csak mint *absens* oltalmazza országát:

*tarda sit illa dies et nostro senior aevo,  
qua caput Augustum, quem temperat, orbe relicto  
accedat caelo faveatque precantibus absens!* (XV, 868–870)

Végkövetkeztetésként megállapíthatjuk, hogy az istenség és király párhuzamát a görög irodalmi hagyományban néhány olyan motívum kíséri (égi eredet és visszatérés az istenek szférájába, fénymetaforika, szem és tekintet, termékenység), melyek figyelemre méltó folyamatosságot mutatnak, úgyhogy még a latin költők sem vonhatták ki magukat hatásuk alól. A vizsgált szövegek megadták a szükséges útmutatást, hogy a motívum eredetét (mindenekelőtt ami a metempsychósist és a vizuális metaforikát illeti) a királyságról szóló pythagoreus tanításban keressük. A rendszer azon formáját, melyet az újpythagoreus Ekphantos és Diótogenész megőriztek, egészen a Kr. e. V. század első feléig (Empedoklésis és Pindarosig) sikerült visszavezetni. Az eredeti pythagoreus tan mögött azonban (kivált a termékenység-vonatkozás tekintetében) igen ősi szemléletmód rajzolódik ki, mely Homéroszon és Hésiodoson is túl a görögség legősibb képzeit tükrözheti isten és király kapcsolatáról.

## SUMMARY

It is my endeavour in this paper to connect literary and philosophical texts with each other which all articulate the relation of the good sovereign to the supreme god. I try to show that despite the difference in age and genre these texts have some traits in common: the motif of eye looking benignly upon and/or bringing fertility to land and people, and the metempsychosis with the arrival of the king from the god and/or his return to the divine sphere. I suggest that the recurrence of these motifs cannot be accidental and might reveal some continuity of tradition. Although the nature of such conceptual development is bound to be very complex and its starting point hard to trace, I nevertheless argue for a Pythagorean origin for the metempsychosis and the eye of the king, attested by Empedocles and Pindar, which mixed with the old belief of the king assuring fertility, as evidenced in Homer. Finally some parallels from Latin literature are highlighted to show the persistence of the concept.

**Keywords:** Pindar, Callimachus, Cicero, New Pythagoreism (Ekphantos and Diotogenes), theory of kingship, eye of the king, metempsychosis

Adorjáni Zsolt  
PPKE BTK Klasszika Filológia Tanszék  
adorjanizs@gmail.com