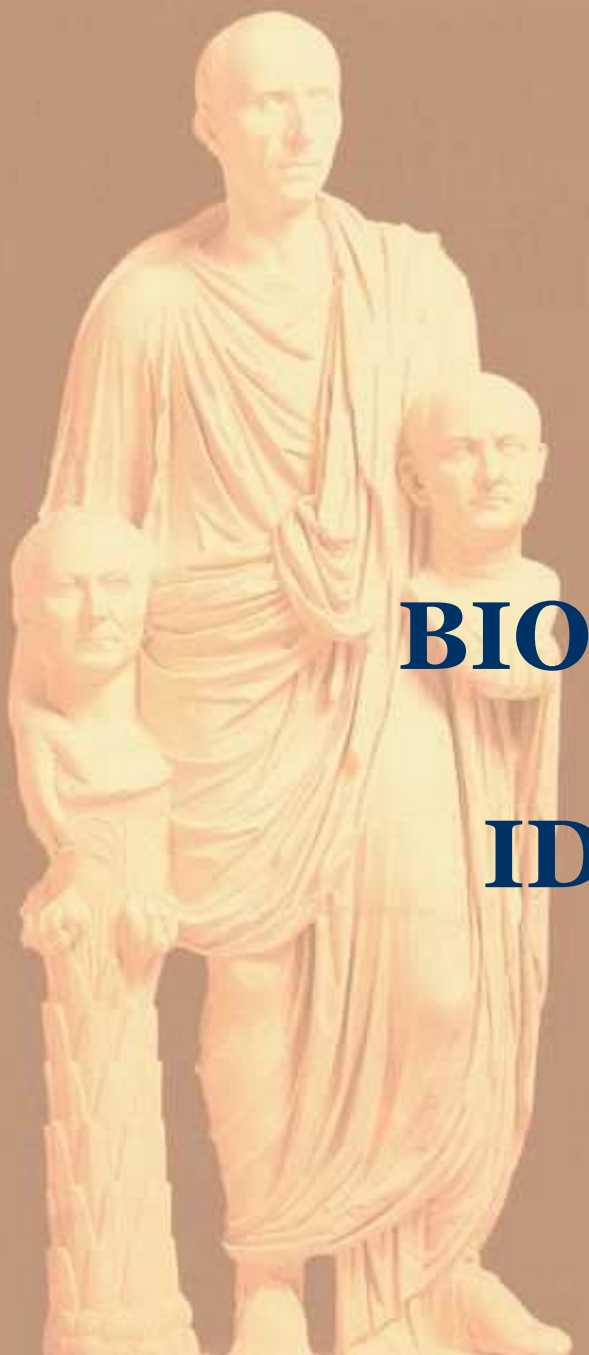


HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS VIII.



BIOGRÁFIA ÉS IDENTITÁS

**Debrecen
2020**

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS VIII.

BIOGRÁFIA ÉS IDENTITÁS

A DEBRECENI EGYETEM KLASSZIKA-FILOLÓGIAI ÉS
ÓKORTÖRTÉNETI TANSZÉKÉNEK KIADVÁNYA

Sorozatszerkesztők
TAKÁCS LÁSZLÓ – TÓTH ORSOLYA

A jelen kötetet szerkesztette
TÓTH ORSOLYA

Lektorálták
SZEKERES CSILLA
TAKÁCS LÁSZLÓ

ISSN 2064-9754
ISBN 978-963-490-171-6

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS VIII.

BIOGRÁFIA ÉS IDENTITÁS

DEBRECEN

2020

TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ	7
TEGYEY IMRE: Az identitás próbája. Az <i>anagnórisis</i> éthosza Menandros vígjátékaiban	9
MARÓTH MIKLÓS: Párhuzamos forrás a görög filozófusok életrajzához?	18
SIMON ATTILA: Próbátételek. Életidő és barátság az <i>Eudémosi etikában</i>	31
PATAKI ELVIRA: Töredékes életrajz (fiktív) anekdotákból: Ailianos Sókratése	45
ADORJÁNI ZSOLT: A biográfia diszkrét bája. Zsákutca az archaikus és hellenisztikus himnusz-költészet értelmezésében	70
BAJNOK DÁNIEL: Kései, bizonytalan?Az Aischinés-életrajzok forrásértéke	79
FORISEK PÉTER: Arrianos görög és római identitása a <i>Periplus Ponti Euxini</i> alapján	95
LINDNER GYULA: Párhuzamos identitások. Plutarchos és a második szofisztika kora	102
PATAY-HORVÁTH ANDRÁS: Kik állították az ún. akháj emlékművet?	120
SCHILLER VERA: Trója polgárainak önazonosságtudata	133

SZEKERES CSILLA: <i>Fama Scipionis</i>	146
SZABÓ FERENC KRISZTIÁN: Cornelius Nepos: „elismert szerző” vagy „értelmiségi törpe”?	164
DARAB ÁGNES: Performativitás és én-formálás az ifjabb Plinius <i>epistulái</i> ban (Plin. <i>Ep.</i> 6,16; 6,20)	181
CSÍZY KATALIN: Iulianus császár: pogány identitás a késő ókorban	196
D. TÓTH JUDIT: Pogány tanítványból csodatévő püspök. Thaumaturgos Szent Gergely keresztény identitása Nyssai Szent Gergely <i>Vitájában</i>	212
TAKÁCS LÁSZLÓ: Szent Patrik ifjúkori önarcképe a <i>Confessio</i> tükrében	235
LÁZÁR ISTVÁN DÁVID: Antonio Bonfini – Bonfini Antal: olasz humanista – magyar nemes (Bonfini és a magyarok)	245
CSAPÓ FANNI: Erdély népei egy osztrák humanista szemével	255
A KÖTET SZERZŐI	269

ELŐSZÓ

2018. november 28–29-én tartotta meg kutatócsoportunk hagyományos konferenciáját *Biográfia és identitás* címmel. A részvételre való felhívás megfogalmazásakor az a meggyőződés munkált bennünk, hogy az életrajz és az életünkre való folyamatos reflexió, annak állandó rekonstrukciója, értelmezése és újraértelmezése, az én történetének formálása mind olyan szabályok mentén történik, és olyan hagyományba épül bele, amely a klasszikus ókorban formálódott ki. A két nap során elhangzott előadások nem cáfolták ezt az előfeltevést (amellyel – bevallhatjuk, hiszen a korábbi konferenciák is erről győztek meg – oly nagy kockázatot nem vállaltunk), hanem gazdag változatosságban mutatták be a hívószavak köré gyűjtve azt, hogy a klasszikus ókor görög és római szerzői vagy az ebből a tradícióból táplálkozó humanista és kora újkori örökösei miként viszonyultak saját életükhöz, sorsukhoz, önmagukhoz, mit tekintettek abból meghatározónak, vagy olyannak, amelyet kiélesíteni, vagy elhalványítani szükséges. A *Hereditas Graeco-Latininitatis* immár nyolcadik köteteként az ezekre a kérdésekre központosító tanulmányokat adunk közre, bízva abban, hogy a széles spektrumú írások továbbgondolásra ösztönöznek és újabb kutatások számára jelentenek majd kiindulópontot.

2020. január 1.

Tóth Orsolya – Takács László

AZ IDENTITÁS PRÓBÁJA

AZ ANAGNÓRISIS ÉTHOSZA MENANDROS VÍGJÁTÉKAIBAN

TEGYEY IMRE

Menandros művészetének és a közönségnél elért példátlan sikerének titka azzal magyarázható, hogy az ókomédiából, a tragédiából és a közepkomédiából vagy a kortársi vígjátékokból örökölt művészi eszközöket, elsősorban a tipikus alakok egész sorát nemcsak az ismert jellemvonásaikkal vitte színre, hanem egyéni ábrázolással is gazdagította, sőt a hagyománynak egyenesen ellentmondó módon mutatta be. Ugyancsak novum nála a cselekményszövés és a jellemábrázolás összefonódása egymással, amiről később szólunk.

A hagyományosan ostobának, gyávának és önteltnek szinte karikatúraszerűen ábrázolt hetvenkedő katona ugyan nem hiányzik a költő vígjátékaiból, de meglepetésszerűen megjelennek olyan „hadfik” is, akiket közös emberségük felmutatásával vitt színre: az egyik csak azért vállalja a zsoldos szolgálatot, hogy megszerezze nővérének a hozományát, egy másiknak megvan minden képessége, hogy kiváló hadvezér legyen, a *Gyűlölt férfiú*ban pedig megismerünk egy gyámoltalan zsoldosvezért, aki beleszeret hadifoglyába, s mivel az visszautasítja, öngyilkosságot fontolgat.

A tipikus szakács kíváncsi, fecsegő, el van telve saját fontosságával, más kollégái azonban új színeket kapnak: a *Pajzs* konyhaművésze tele van panasszal: napok óta éheznek, s amikor munkát kapna egy lagzin, meghal a vőlegény, és felkopik az álla.

A szerelmes fiatalemberek általában célratörően viselkednek (gyakran rabszolgájuk segítségével), most megjelennek az udvarlás szövevényeitől elbizonytalanodott úrfiak is.

A költő sok nőalakját a megszokott kereteket túllépve rokonszenvesen ábrázolta, vagy leleményesnek mutatta őket, és így a sorsukat

a tényleges athéni helyzetnél kedvezőbbként tárta a nézők elé. Itt vannak mindenekelőtt a haszonleső, önző prostituált típusától eltérő szeretetre méltó jellemek: az *Epitrepontes* Habrotononja, saját fel-szabadításáról is lemondva segíti a bajba jutott Pamphilét, sőt ezen túl átveszi a cselszövő szolga szerepét is, amikor annak nincs arra bátorsága.¹

Nyomon szeretném követni, hogy a tradíció nyomán mi történik Menandrosznál az *anagnórisis*, a felismerés kezelésével: úgy vélem, Menandros itt is felhasználja az öröklött anyagot, de eredeti módon kezeli a ráismerés népszerű eszközét. Az *anagnórisist* Aristotelész foglalta rendszerbe a *Poétikában* – őt fajtáját különböztette meg. A felismerést használja például az epika is (Aristotelész az *Odysszeiára* hivatkozik), de a filozófus elsősorban a drámai művekre alkalmazva értelmezi a mozzanatot.²

Ami magát az *anagnórisist* illeti, az újkomédia „felismerési darabjai” egyike a leggyakoribb cselekményeknek e műfajban: a cse-csemőket elvesztik vagy kiteszik őket; gyakori, hogy megfosztják a szabadságuktól, fogságba kerülnek, és csak utolsó pillanatban válik ismertté identitásuk gyakran a velük együtt kitett „ismertetőjelek” révén.³

Úgy vélem, amivel költőnk túllépett a hagyományok kezelésén – az egy sor technikai változtatáson túl abban jelentkezik, hogy az *átalakulás folyamata* által bekövetkezett megrendülés elgondolkod-

¹ Vö. Tegyei I., *Menandrosz: A lenyírt hajú lány*, Budapest, 1986, 308–316; N. Zagagi, *The Comedy of Menander. Convention, Variation and Originality*, London, 1995, ch. I. „Convention and Variation”, 13–46.

² Vö. T. B. L. Webster, *Studies in Later Greek Comedy*, Manchester 1970², 114–117, 187, 194; J. MacFarlane, Aristotle’s Definition of *Anagnorisis*, *AJPh* 121, 2000, 367–383; a probléma Menandrost érintő kérdéseire vö. D. Munteanu, Types of Anagnorisis: Aristotle and Menander, A Self-Defining Comedy, *WS* 115, 2002, 111–127; S. S. Witzke, Gendered Differences in the Recognition Plot: Menander’s *Sikyonioi*, *EuGeStA* n.6, 2016, 41–46; W. G. Arnott, From Aristophanes to Menander, *Greece and Rome* 19, 1972, 65–80.

³ S. M. Goldberg, *The Making of Menander’s Comedy*, London 1980, 46–52; A. Blanchard, *Essai sur la composition des comédies de Ménandre*, Paris, 1983, 337–340; W. Stockerts, Metatheatralisches in Menander’s ‘Epitrepontes’, *WS* 115, 1997, 5–17; M. Fontane – A. C. Scafuro, *Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford, 2014, 218–239.

tatja az érintett szereplőt magatartásának megítélésében, sőt a felismerés megváltoztatja a szereplők magatartását is.

A szereplőknek ez az önmagukra ismerése a leghatásosabb eszköze a felismerésnek, de gyakran megtörténik, hogy csak a társszereplők vagy a közönség ismeri fel a változtatás szükségszerűségét, és ez indítja meg az átalakulás folyamatát.⁴

Egy rövid megjegyzés erejéig lássuk, milyen terjedelmű lehet a felismerés a vígjátékon belül: néhány darabban, például az *Eunuchus*ban – a mű Menandrosra visszamenő Terentius-fabula – a lehető legrövidebb: a lány, akinek a felismerése történik meg, nincs is jelen. A *Perikeiromenében* nagyobb terjedelmű, elfoglalja a 4. felvonás legnagyobb részét; az *Epitrepontes*ben számos jelenetre terjed ki, itt Menandros bámulatos változatossággal és ötletességgel bonyolítja az eseményeket.

A bemutatott jelenségek megvilágítására Menandros három vígjátékának részletesebb elemzésére térnek rá: sorra veszem az *Ítéletkérrőket*, *A lenyírt hajú lányt* és a *Samosi lányt* – e vígjátékokban költőnk az átörökölt tradíciót más és más módon alakítja újjá.

Az *Epitrepontes* azzal kezdődik,⁵ hogy a fiatal férj, Charísios szemmel láthatóan elhidegült a csak néhány hónapja feleségül vett Pamphilétől: elköltözött hazulról, hogy barátja szomszédos házában vigasztalja magát a napi 12 drachmáért bérbe vett hárfáslánnyal, Habrotononnal és egyúttal helyreállítsa – ahogy egy szociológus megfogalmazza – megsértett „maszkulinitását”. Igaz, hogy – a lány nagy bosszúságára – kapcsolatuk egyelőre platói marad. Charísios szolgájától, Onésimostól tudjuk meg az előzményeket: Pamphilé öt hónappal a menyegző után fiat szült, s amikor Charísios üzleti ügyben távol volt, a gyereket – dajkája segítségével – kitette. Onésimosnak tudomására jutott a dolog, és beárulta az ügyet gazdájának. A férj a hírre, hogy egy más férfitől teherbe ejtett nőt vett

⁴ L. mindenekelőtt: W. D. Furley dolgozatát, aki elsőnek tekintette a meglehetősen mechanikusan alkalmazott felismerési jelenetet a szereplő mélyebb átalakulása felszíni kísérőjének: *Aspects of Recognition in Perikeiromene and Other Plays*, in: A. H. Sommerstein (ed.), *Menander in Contexts*, New York, 2014, 106–115.

⁵ A vígjáték kezdete nem maradt ránk: az első összefüggő rész a 127. sorral kezdődik. Az előzmények néhány töredékből részben rekonstruálhatók.

feleségül, megdöbbenéssel és jogosnak látszó felháborodással válaszol, jó hírnevére hivatkozik. Az athéni néző egy számunkra elvesztett isten-prológosból értesülhetett a valódi tényállásról, tudniillik, hogy a gyermek apja nem más, mint maga Charísios, aki a Tauropolia ünnepen megerőszkolta későbbi feleségét.⁶

A felismerés akkor kezdődik, amikor a II. felvonásban az „ítéletkérő” jelenetben (391) Onésimos rászól a kitett gyermek ismertetőjelein vitatkozók közül a szénégetőre: ”Mutasd csak meg...” A következő állomás tanúi a III. felvonásban vagyunk, amikor Habrotonon, a Charísios által felfogadott hárfászlány kihallgatja Onésimos és Syriskos tárgyalását, és ez vezet a terv kifundáláshoz, ami végül a csecsemő azonosítását lehetővé teszi.⁷

A nyílt *anagnórisis* akkor történik, amikor Habrotonon – visszaemlékezve az ünnepi éjszakára – felismeri Pamphilét mint annak a

⁶ A vígjátékra vonatkozó szakirodalomból kiemeljük: D. Konstan, *Greek Comedy and Ideology*, New York–Oxford, 1995; A. Martina, *Epitrepontes*, Roma, 2000, kül. 291–6; továbbá: Tegyei I., Erwartungen und Enttäuschungen des Publikums von Menander, *Acta Antiqua* 48, 2008, 85; A. Traill, *Women and the Comic Plot in Menander*, Cambridge, 2008, 189–196, 223–234; Smikrinés és Pamphilé újonnan előkerült dialógusáról vö. C. Austin, Marriage on the Rocks: Pamphile in Menander’s *Epitrepontes*, in: D. L. Cairns – R. Knox (eds.), *Law, Rhetoric and Comedy in Classical Athens. Essays in Honour of D. M. MacDowell*, Swansea, 2004, 286–288; nélkülözhetetlen új kiadás R. G. Furley-é: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Suppl. 106, London, 2009. Jó áttekintést nyújt: R. L. Hunter, *The New Comedy of Greece and Rome*, Cambridge, 2013, 150–151 és 166, 10. j.; Charísios bűnbánatáról vö. A. Heap, Understanding the Men in Menander, in: L. Foxhall – J. Salmon (eds.), *Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*, Leicester, 1998, 30. jegyzet; a gyűrű kettős szerepéről vö. W. Doniger, The Rape of the Clever Wife, in: R. M. Kingn – L. Doherty, *Thinking the Greeks. A Volume in Honor of James Redfield*, New York, 2018; Tegyei I., Atykhéma (Menandros, *Epitr.* 914), Előadás a hetvenéves Szepešy Tibor tiszteletére az Eötvös Collegiumban rendezett konferencián (2009. január 16.), in: Idem, *Mykénétől Menandrosig*, Válogatott tanulmányok. Kézirat, Debrecen, 2015, 502–509. C. Austin, ‘My daughter and her dowry’: Smikrines in Menander’s *Epitrepontes*, in: D. Obbink – R. Rutherford (eds.), *Culture in pieces* (The Proceedings of a Conference in Honour of P. Parsons), Oxford, 2011, 160–174.

⁷ Menandrosnak a hagyományt átformáló művészetére jellemző, hogy e darabban az egyik felismerésnek a résztvevői nem a darab főszereplői (ahogy ez a tragédiában történik), az ismertetőjelek megvizsgálásakor sem Smikrinés, sem Charísios nincs jelen, hanem Onésimos, Charísios szolgálja tevékenykedik, vö. Goldberg (1980) 59–71; Zagagi (1995) 87–88; Munteanu (2002) 116–118.

gyermeknek az anyját, akit a karjában tart, és ezt meg is mondja Charísiosnak.

A lényeges, a valódi *anagnórisis*, amely – ahogy említettük – a szereplők lelkében játszódik le, akkor valósul meg, amikor Pamphilé, akit megaláztak, eltaszítottak, nem enged atyja, Smikrinés követelésének, hogy váljon el férjétől, Charísiostól. Charísios rádöbben arra, hogy „én, a hibátlan, a jóhírnév lesője, én, ki vizsgálgattam, mi nemes, mi a nemtelen, én büntelen, én feddhetetlen életű – no, most jól jártam, az istenség elbánt velem, én megmutattam, hogy ember vagyok.”⁸ – és így megy majd’ további 20 soron keresztül. De ez még nem minden. Az önvallomást megelőzi egy őrjöngési jelenet, amit Menandros decens színpadán meg sem lehet mutatni: csak Onésimos beszámolójából értesülünk, hogy Charísios „megbolondult, rohama van... sötét epe került a vérébe” (879–881), „gyalázza szörnyen önmagát...” (899)

És így megy tovább: az elsődleges *anagnórisis* a lelepleződések sorozatát indítja el: a gyűrű előbb a Pamphilé kitett csecsemőjének identitását igazolja, majd ugyanez a gyűrű vezet el a Tauropolián elkövetett támadás bűnöséhez, a gyerek atyjához. Onésimos, a „minden lében kanál” szolga is megkapja a magáét: kiderül, hogy eltúrte: gazdája adjon hitelt Habrotonon meséjének, hogy voltaképpen ő volt az ünnepen elkövetett erőszaktevésnek az áldozata, és ezért megérdemli, hogy felszabadítsák. Le is vonja a következtetést: „Hogyha bárki rajtakap, hogy más dolgába avatkozom, vagy fecsegek, az kivághatja a – fogamat” (574–76).

Érdemes felidézniünk Glykerának a sorsát a *Perikeiromenében*. A prológusból megtudjuk, hogy egy szegény asszony évekkel ezelőtt kitett ikerpárt talált. A lányt, Glykerát maga nevelte fel, és később egy magas rangú katonának, Polemónnak *pallaké*ként engedte át; a talált fiúgyermeket egy gazdag gyermektelen nőnek, Myrrhinének adta. (Fontos mozzanat, hogy ez a Glykerát felnevelő nő halála előtt beavatja származása titkába a lányt, aki így ismeri a szomszédos ifjú identitását.)

⁸ *Epitr.* 908–912.

Polemón és Myrrhiné háza egymás mellett fekszik, így eshet meg, hogy egy este az utcán Glykera és az ikerfivér, Moschión, összetalálkozik: Moschión megöleli, megcsókolja az útjába került szépséget. Myrrhiné nem avatkozik közbe – testvéri gyengédségnek minősíti az incidenst, és nem akarja az ifjú származását leleplezni. Ezzel persze nagy kockázatot vállal: a katona tudomást szerez a történekről, azt hiszi, megcsalta a szerelme, mire haragjában levágja a nő haját, majd dühében birtokára vonul vissza.⁹

A látszólag reménytelen helyzet azáltal válik még bonyolultabbá, hogy Glykera kétségbeesésében Myrrhiné házában kér menedéket. A feldühödött Polemón erre csapatot szervez, hogy ostrommal szerezze vissza a birtokában levő nőt. A végén persze következik a happy ending: a gazdag Pataikos, aki a katona barátjaként békíteni jött, felismeri Glykerában – az őt ért sorcsapások miatt – egykor kitett lányát: nagy hozományt ad neki, s így a nő számára megnyílik a polgári közösségbe vezető út.

Hogy a részletekbe menjünk: az *anagnórisis* ott veszi kezdetét, amikor a katona szolgálja előbb érkezik haza a hadjáratról, s így tanúja lehet Glykera és Moschión találkozásának. A látottakat jelenti urának. Ehhez járul hozzá, hogy a két szomszédos ház lakói a történetek nyomán szorosabb kapcsolatba kerülnek egymással, Pataikos a megrémült Polemónt bátoríthatja, betér a katona házába, és így lehetősége nyílik rábukkannia az ismertetőjelekre.

A költő a felismerési jelenetet egészen rövidre fogja, mert előzőleg Moschión – aki kihallgatja Glykera és Pataikos beszédét, nem tudja visszafogni érzelmeit, előlép rejtkehelyéről és bemutatkozik ikernővérenek.

Az *anagnórisis* valamennyi főszereplőt közelről érint: vannak egyaránt vesztesek és nyertesek is: a történeteknek legfőbb kárvallottja a katona, Polemón: az fenyegeti, hogy a gazdag családba került

⁹ W. W. Fortenbaugh, Menander's *Perikeiromene*: Misfortune, Vehemence, and Polemon, *Phoenix* 28, 1974, 430–443.; D. Konstan, Between Courtesan and Wife: Menander's *Perikeiromene*, *Phoenix* 41, 1987, 122–139; Konstan, (1995) 107–119; Ch. A. Cox, Women and Family in Menander, in: Sh. L. James – Sh. Dillon (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World* (Blackwell), Malden, 2015, 278–287, *passim*; Traill (2008) 33–46, 110–196; S. Halliwell, *Greek laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge, 2013.

Glykera, akit őszintén szeret, sohasem tér vissza hozzá. Miközben számba veszi, milyen kapcsolat fűzte Glykerához, panasza úgy kezdődik: „Legjobb, ha felkötöm magam” – a jelenet felidézi Charísios imént hallott őrvongását. Kárvallott még Moschión is, aki – a helyzetet teljesen félreismerve – nevelőanyjától remélte, hogy közben jár Glykeránál, de most udvarlóból degradálódott ikerfiverré, Glykera sem *pallakéja*, sem felesége nem lehet (ilyet látunk még a *Sikyóniosban* is!). Ő némán fogadja, amit a sors számára kimért.

Glykerának és Pataikosnak kedvezett a sors – lány és atyja talált annyi év után egymásra... Itt költönk nem szólaltatja meg szereplőit: arra számít, hogy közönsége számára felidézhesse az euripidés *Íphigeneia a taurosok között* jelenetét, ahol Orestés bebizonyíthatja identitását Íphigeneiának, és így tragikus kicsengést adhat a vígjátéki szcénának.

A *Samiában* a két egymással szomszédos ház urai, a gazdag Démeas és a szegény szomszéd, Nikératos egy hosszú külföldi út alatt elhatározták gyermekeik házasságát. Démeasnak egy örökbe fogadott fia volt, őt is Moschiónnak hívták, mint az előbb vizsgált darab egyik főszereplőjét, a másiknak egy leánya, Plangón. Amit az idős urak, akiket gyermekük véleménye a házasságról egyáltalán nem érdekelt, nem tudtak, az az volt, hogy Plangónnak már született egy gyermeke: ennek az atyja ki más lehetett, mint Moschión!

A darab másik vonulata egy hetairához, a samosi Chrysishez kötődik: Samos szigete, ahonnan származott, híres volt gyönyörű, de drága örömlányairól. Moschión a *prologosban* elmesélte, ő bátorította atyját, hogy hozza a házhoz Chrysis, aki hamarosan a *pallaké* rangjára emelkedett. Történetesen az egykori hetaira barátságot kötött Nikératos feleségével és lányával. A darab kezdete előtt kilenc hónappal történt, hogy amikor egy Adonis ünnepen Moschión teherbe ejtette Plangónt, Chrysis (aki nemrég vesztette el Démeastól származó újszülöttjét), magáénak vállalta el a megszületett csecsemőt: ami történt, azt el kellett titkolni mindkét távollévő atya előtt. A komplikációk a darabban, amelyek nem az *anagnórisis* megszokott

fordulataira épülnek, mind ebből a félreérthető helyzetből származnak.¹⁰

Démeas zordan fogadja, hogy Chrysist egy csecsemővel a karján találja: – a kor szokása szerint – tüstént el akarja távolítani a nőt gyermekével együtt, amiről Moschión természetesen igyekszik lebeszélni. Ezt az összecsapást háttérbe szorítja, hogy az öreg – fia ösztönzésére – sürgeti az esküvőt.

Az előkészületek során azonban Démeas meghallja fia egykori dajkának néhány szavát: „egykor Moschiónt tartottam karomban, most a gyermekét”: ebből arra következtet, hogy a csecsemő atyja fia, Moschión. Gyanúját megerősítik a veréssel megfenyegetett szolgálók. Ez egy *anagnórisis ek logismou*, hiszen valóban Moschión az apa. Ez az egyik *anagnórisis*. Amikor látta, hogy ágyasa táplálja a gyermeket, arra következtetett, hogy Chrysis az anya: ez *anagnórisis ek paralogismou*, tehát téves következtetés eredménye. Ha tudná az öreg, mi történt az éjszakai ünnepen, meg utána, felhagyhatna aggodalmaival, de ez csak később következik be (473–475), amikor egy harmadik felismerés végleg tisztázza a helyzetet.

Ám csak Démeas számára! A szomszéd öreg, Nikératos ugyanis közben meglátja, hogy Plangón, a lánya szoptatja a gyermeket: fékezhetetlen haragja Moschiónra irányul, miközben az immár negyedik *anagnórisis* során helyesen látja, hogy a lánya az anya.

A felismerések következményeként Démeas, aki a polgári világ egy szeletét bemutató darabban részben a szerelmes öreg, részben az *oikos* rendjét fenntartó családfő szerepében lépett fel, most az utóbbi feladatát látja fontosabbnak, és nem törődik többet Chrysisszel, akinek sorsáról nem tudunk meg semmit.

¹⁰ A régebbi monográfiákból kiemeljük: D. M. Bain, *Samia*, Westminster, 1989; vö. továbbá H. D. Blume, „*Samia*”. *Eine Interpretation*, Darmstadt, 1974; gondolatébresztő a szövegkiadás *Introduction*-a: A. H. Sommerstein (ed.), *Menander, Samia (The Woman from Samos)*, Cambridge, 2013, küll. 14–16; Idem, *The Third Father in Menander’s Samia*, in: G. Bastiani – W. Lipini – M. Tulli (eds.), *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, tom. II, Firenze, 2012. Az arisztotelési előzmények elemzésére vö. Munteanu (2002) 122–130; fontos a társadalmi összefüggések feltárására: Cox (2015); a *Samia* férfialakjait vizsgálja A. Heap (1998) 115–127; S. Lape, *Reproducing Athens. Menander’s Comedy, Democratic Culture, and the Hellenistic City*, Princeton, 2004, 140–147; Traill (2008) 86–117; Zagagi (1995) *passim*.

Moschión a *prologos*ban önmagát mutatja be: a személyes névmást az első 30 sorban hétszer használja: sikereivel dicsekszik: *phylarchés*, *chorégos* lehet, megszorult barátait segítő társ, lovakat, kutyákat tart – atyja jóvoltából: „őáltala voltam ember” (17) – teszi hozzá. Ha összevetjük jellemét az *Epitrepontes* Charísiosával (mindketten megerőszakoltak egy nőt) Moschiónt illeti a pálma: mindent megtesz, hogy feleségül vegye Plangónt; vegyük ehhez hozzá, hogy elszántan védelmezi Chrysis atyjával szemben. Amikor azonban atyja azzal vádolja, hogy elcsábította a samosi nőt, úgy érzi férfiasága sérült meg, ezért – bizonyára a többszörös felismerések hatására – meg kell büntetnie Démeast.¹¹ Nekibátorodva úgy határoz, elhagyja Athént és beáll katonának. Aztán Plangón miatt megalégszik azzal, hogy csak ráijeszt atyjára. Úgy tűnik Menandros sem veszi nagyon komolyan a dolgot: Démeas mentegetőzik, ráadásul komédiába fordul az ifjú fenyegetőzése: Nikératos, aki attól tart, hogy Moschión a házasság elől menekül, az ifjú letartóztatásával fenyegetőzik. A végén persze minden jóra fordul: elhangzanak a szokásos szavak: „Ím, tanúk előtt e lányt hozzád adom...” (726).

¹¹ Sommerstein (2013) 16, 68. j. felhívja a figyelmet M. jellemének egyes gyenge pontjaira: megretten Nikératostól, és kétszer is elmenekül előle; rabszolgájának kell figyelmeztetnie, hogy tartsa be Plangónnak eskü alatt tett ígéretét; maga sem tagadja, hogy „A bátorság inamba száll, amint a tennivaló közel jön.” (65–66); vö. még Zagagi (1995) 35–36, 63–64.

PÁRHUZAMOS FORRÁS A GÖRÖG FILOZÓFUSOK ÉLETRAJZÁHOZ?

MARÓTH MIKLÓS

Az iskolai bölcsesség szerint az arab filozófia gyökerei a görögökhöz nyúlnak vissza. Számos példa és forrás bizonyítja, hogy a keresztény arabok belső meggyőződésüktől vezettetve, a kalifák pedig tudatos megfontolásból fordították, illetve fordíttatták a görög filozófusok műveit görögből – sok esetben szír közbülső fordításon keresztül – arabra.¹ Az így létrejött arab nyelvű filozófiai irodalomnak sajátos területét jelentik azok a művek, amelyek a görög filozófusok, a Sókratés előttek és utániak bölcs mondásait tartalmazzák az életrajzukkal együtt. Ezek az életrajzok a közkeletű bölcsesség szerint Diogenés Laertios művére nyúlnak vissza, azaz forrásuk az a görög életrajzi hagyomány, amelyet korábban kimerítően földolgoztak.

Diogenés Laertios tudvalevőleg bőven merített korábbi életrajzi művekből, amelyek a biográfusok, az irodalomtörténészek, a chronográfusok és a *diadokhai philosophón* című műveket összeállító szerzők tevékenysége nyomán jöttek létre.²

Ha azonban a görög filozófusok arabul fennmaradt életrajzát olvassuk, akkor egyrészt a Diogenés Laertiosnál található görög, másrészt az arab művekben hagyományozott életrajzok között meglehetősen különbségeket figyelhetünk meg. Első példaként Sókratés életrajzára szeretnék hivatkozni.

¹ A kiterjedt irodalomból mindössze az egyik legkorábbi és legutóbbi (sok vitát gerjesztett) összefoglaló művére szeretnék hivatkozni: De Lacy O’Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, London, 1949; D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbāsīd Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, New York, 2005.

² K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, Berlin¹², 1926, 13–21.

Az első a híres orvosnak, Rhazesnak (854–925, Abū Bakr Moḥammad ibn Zakarijjā' al-Rāzī) *A filozófus életmód* című vitairata, amelyet az ismailita prédikátor és hittérítő Abū Ḥātim Aḥmad ibn Ḥamdān al-Rāzī (megh. 935) vádjaira írt válaszul, miszerint bár filozófusnak tartja magát, mégsem követi a filozófusok atyjának, Sókratésnak az életmódját. Sókratés ugyanis nem félt a királyoktól, sőt, megvetette őket, ha azok is megvetették őt. Nem evett finom ételeket, megelégedett a fűvekkel és a zöldségekkel. Kerülte a szórakozást, a húst és a bort, nem öltött díszes ruhákat, hanem csak szegényes, kopottas köpenyt. Kerülte a nőket és a velük való kapcsolatot, mint ahogyan kerülte a hatalmasságokat is.³

Ez a rövid leírás igen jól ráillik egy keresztény szerzetesre vagy muzulmán szúfíra (erre kevésbé, ugyanis ezek nősültek), de semmi képp sem az egykor valóban élt Sókratésra. Diogenész Laertios (Kr. u. 3. század első fele) ugyanis mindjárt az életrajza elején megjegyzi, hogy a hagyomány szerint Sókratés segítette Euripidést drámái megírásában, azaz nem tartotta magát távol a szórakozástól sem. (Bár azt nem tudhatjuk, hogy az arab szövegben említett „szórakozás, élvezet” [*lahw*] és a görög szövegben az Euripidész kapcsán említett *drama* jelentése pontosan hogyan viszonyul egymáshoz.⁴) Ez után Diogenész Laertios hivatkozik Alexandros *Diadokhai philosophón* című művére, amelyből megtudhatjuk, kinél tanult; majd Favorinus historiográfiai művére, amelyből megtudhatjuk, hogy elsőként ő tanított retorikát, és ő folytatott beszélgetéseket erkölcsstani kérdésekről.

Az életrajz továbbra is hasonló mederben folyik: Diogenész Laertios lépten-nyomon írott forrásokra hivatkozik. Ezek közt találjuk Aristotelész följegyzését is, miszerint Sókratésnak két felesége is volt: az első a híres-hírhedt Xanthippé, a második Myrtó. Az elsőől egy fia született (Lamproklész), a másodiktól kettő (Sóphroniskos és Menexenos).⁵ Ezt az állítást más források is megerősítik, bár egyesek a feleségek sorrendjét pont fordítva adják meg, de van olyan is,

³ Abi Bakr Mohammadi filii Zachariae Raghensis (Razis) *Opera philosophica fragmentaque quae supersunt*, ed. P. Kraus, Beirut, 1979, 97–111, különösképp 99.

⁴ Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. R. D. Hicks (Loeb Classical Library), Vol. I, Cambridge–Massachusetts–London, 1980, 148–176, különösképp 148.

⁵ Diog. Laert. 2,26.

amely a korabeli Athén viszonyaira hivatkozva úgy látja, hogy Sókratésnak egyszerre volt két felesége, mivel a sok háború következtében kevés volt a férfi a városban.

Ez a hír szöges ellentétben áll az idézett arab hagyománnyal. Ennek a Rhazesnál található hagyománynak az alapját találhatjuk meg Diogenész Laertios egyik megjegyzésében, miszerint Sókratész volt az első, aki erkölcsi kérdéseket boncolgatott. Az askéta Sókratész képét erősíthette az a hagyomány, amely egyrészt a korábbi,⁶ másrészt a későbbi, már a bizánci korban született gnóma-gyűjteményekben csapódott le, hiszen ezek rövid, bölcs mondások formájában igyekeztek erkölcsi tanítást adni, népszerűsítve az önmegtagadást, az önmérsékletet, a világ kínálta élvezetektől való elfordulást.⁷

Forduljunk ezek után az életrajzokat is tartalmazó arab gnóma-gyűjtemények felé! Egy filozófusok életének és mondásainak szentelt arab nyelvű könyvben Abū 'l-Wafā' al-Mubaššir ibn Fātik (megh. 1053)⁸ az „askéta Sókratész” (*Soqrāṭīs al-zāhid*) életének ismertetését nevének magyarázatával kezdi: *az igazság megőrzője*. A kiadó magyarázata szerint a név ugyanis a *sózein* ige tövéből képzett *σῶς* és a *κρότος* (?) szavakból van összetéve. A görög név magyarázata (még ha téves is) bizonyítja, hogy az arab szerző ismereteit görög forrásból merítette. Eztán megtudjuk, hogy apja neve Sóphroniskos volt, ő maga pedig Athénben született és élt.⁹ Három fia született, miután a bölcsek szokása szerint kénytelen volt megházasodni az utódok nemzése érdekében. Felesége ostoba volt, nem hasonlított hozzá, de ő így akarta gyakorolni a türelem erényét és a tömeg butaságának az elviselését. (Azaz házassága pusztán az askézis egy formája volt!) A bölcsességet nagyra becsülte, de ezzel utódainak sok bajt okozott. Véleménye szerint ugyanis a bölcsesség annyira magasztos dolog, hogy azt nem szabad papírra írni, hanem csakis tiszta emberi lelkekben szabad megőrizni. Ezért aztán maga sohasem írt, nem is diktált könyveket.¹⁰ Az életrajzot követően a szerző több lapon keresztül

⁶ Így például Menandro: *Sentenze*, ed. G. Pompella, Milano, 2001.

⁷ Ugyancsak példaként H. Chadwick, *The Sentences of Sextus*, Cambridge, 1959.

⁸ Abū 'l-Wafā' al-Mubaššir ibn Fātik, *Mukhtār al-ḥikam wa maḥāsini al-kilām*, ed.

⁹ Abdalrahmān al-Badawī, Beirūt, 1980.

⁹ Vö. Diog. Laert. 148.

¹⁰ Ibn Fātik (1980) 82–83.

sorolja Sókratés bölcs mondásait. Ezek egyike a következőképp szól: *Aki szeretné, hogy sikeres legyen a bölcsesség keresésében, az ne hagyja a nőt uralkodni a lelkén.*¹¹ Ez az arab szöveg összhangban áll Rhazes életrajzának szemléletével.

Abu 'l-Faṭḥ Moḥammad ibn 'Abdalkarīm ibn Abī Bakr Aḥmad al-Šahristānī (megh. 1153) a vallások és filozófiai iskolák tanítását röviden bemutató könyvében¹² szintén kitér Sókratésra, mégpedig a hét bölcs (Thalés, Anaxagoras, Anaximenés, Empedoklés, Pythagoras, Sókratés és Platón) egyikeként. A „hét bölcs” összeállítása különböző hagyományokban teljesen eltérő volt, az al-Šahristānīnál található a hagyományos ókori görög névsort módosítja a hatodik és a hetedik helyen.

Itt a következőket olvashatjuk: Sókratés apja Sóphroniskos volt, ő maga athéni bölcs és aszkéta volt. A bölcsességet Pythagorastól és Arselaostól (?) tanulta. Az aszkézisen és lelkének gyakorlásán kívül csak metafizikával és erkölcstannal, valamint erkölcsi javításával foglalkozott, elfordulva a világ kínálta élvezetektől. Elvonult a hegyek közé, és valamelyikük csúcsán töltötte életét. A korabeli királyokat óva intette a politeizmustól és bálványimádástól, ezért őket föllázították ellene az embereket, elfogták és mérget itattak vele.

Ezt a rövid életrajzot is Sókratés gnómái követik. Ez az életrajz is egy Rhazeséhez hasonló aszkétikus Sókratést állít elénk, kiegészítve az Ibn Fātik könyvében talált leírást azzal az utalással, amelyet Rhazesnél is láthattunk már: nem félt a királyoktól, sőt, oktatta őket.

Al-Šahristānī fiatalabb kortársa volt *Abū 'l-Farağ ibn Hindū*, akinek halálát 1019 és 1032 közé teszik. Ő a bölcsök mondásait tartalmazó művében¹³ Sókratésnak elsősorban olyan mondásokat tulajdonít, amelyek, a gnóma-gyűjtemények hagyományainak megfelelően, a világ örömeitől való elfordulást, a szerény életvitelt és adott körülményekkel való megelégedettséget dicsérik. Azaz összhangban van-

¹¹ Ibn Fātik (1980) 114. Ehhez hasonló értelmű számos bölcs mondás található már Menandros szentenciái között is.

¹² Abu 'l-Faṭḥ Moḥammad ibn 'Abdalkarīm ibn Abī Bakr Aḥmad al-Šahristānī, *al-Milal wa 'l-niḥal*, ed. Moḥammad Sajjīd Kīlānī, vol. II., Bairūt, 1975, 83–84.

¹³ Ibn Hindū, *al-Kalim al-rūḥānija fī al-ḥikam al-jūnānija*, Damascus (?) (Dār al-Taraqī), é.n., 78–90, az idézett hely: 78–79.

nak az aszkéta Sókratés képével. Életrajzot ebben a műben nem találhatunk.

Ha ezt a két utóbbi szerzőt vesszük figyelembe, akkor előttünk áll nagyjából az az aszkéta Sókratés, aki Abū Ḥātim al-Rāzī szavainak megfelel, és akinek a követésére felszólította a magát ugyancsak filozófusnak tekintő Abū Bakr al-Rāzīt. Az arab művekben leírt aszkéta Sókratés különbözik attól a hús-vér embertől, akit a klasszikus forrásokból ismerünk. Ugyanakkor szemmel láthatóan az aszkéta, isteni férfi alakja is görög forrásokból vált ismertté az arabok számára, bár a szövegek némileg át lettek értelmezve az iszlám szellemében (pl. Sókratés az egyistenhit bajnoka, elítéli a bálványimádást).

A kérdés az, hogy meg tudjuk-e találni ezeket a későbbi korokból származó görög forrásokat, vagy legalábbis ki tudjuk-e deríteni, milyen hagyománnyal kell ebben az esetben számolnunk.

Ha visszatérünk Ibn Fātik szövegéhez, és megnézzük, mit írt Platónról és Arisztotelészről, akkor ugyancsak meglepő dolgokat találhatunk nála. Mindkét esetben elmagyarázza a nevüket. Platónról tudja, hogy a nevének jelentése „széles”, Arisztotelésé „a legjobb, legkiválóbb”, sőt, Arisztotelés apjának neve, Nikomachos, „győztes harcost” jelent. Részben ezek a nyelvi magyarázatok, részben az életrajzi adatok is igazolják forrásainak görög voltát, de itt is mindkét életrajzban vannak szokatlan kitérők. Platón esetében megtudjuk, hogy mestere, Sókratés halála után hírt kapott egy Egyiptomban működő pythagoreus közösség létéről, ezért oda utazott tanulni.¹⁴ A gyakorlati tudományokban Hérakleitos, a fizikai léttel nem bíró dolgok tudományában pedig Pythagoras tanítványa lett. Diogenés Laertios is megemlíti, hogy Platón Itália után Egyiptomot is meglátogatta,¹⁵ de szerinte ott inkább az egyiptomi papok titkos tudományát tanulmányozta, nem pedig a filozófiát.

Arisztotelés életrajzában viszont aránytalanul hosszú rész szól arról, miként tanulmányozta a nyelvtant, a költészetet és az ékesszólást, valamint a logikát, miután apja Athénba vitte tanulni.¹⁶ Ezekről a tanulmányairól Diogenés Laertios nem tesz említést, ez az arab

¹⁴ Ibn Fātik (1980) 126–127.

¹⁵ Diog. Laert. 3,5–8: 280–282. lapok az idézett kiadásban.

¹⁶ Ibn Fātik (1980) 179–180.

életrajz új megállapítása, amelynek feltűnően nagy teret szentel. Ez a tény arra látszik utalni, hogy az arab életrajzok nem a filozófiai, hanem inkább rétoriskolai hagyományokból származhatnak. Az arab szöveg szerint Aristotelés Athénba érkezvén a Lykeionban tanult. Ez nyilvánvaló tévedés, mivel tudomásunk szerint ezt a filozófiai iskolát Aristotelés maga alapította meglett korában. Athénban először nyelvi képzést kapott szónokoktól, költőktől és a nyelvtan tudósaitól. A nyelvi képzés alapját az *óceán* (*muḥīṭ*) nevű tudomány jelentette, mivel, amint a szöveg mondja, ennek a tudománynak az elsajátítása az előfeltétele annak, hogy az ember eljuthasson a többi tudományhoz.¹⁷

Az életrajz folytatásából azonban megtudhatjuk, miként értesült Aristotelés arról, hogy a nyelvtan tanulása a gyermekek dolga, a költők viszont csak hiábavaló és hazug dolgokról írnak, a rétorok pedig a ravaszkodás, részrehajlás és a vitatkozás emberei. Szembefordult velük mondván, mindez haszontalan a tudományok szempontjából, amelynek eszköze a logika, márpedig ez különbözteti meg az embert az állatoktól. A szöveg nyitva hagyja azt a kérdést, hogy vajon Aristotelés készen találta-e a logikát, amikor feléje fordult, vagy a logika szerepének a fölismerésére más úton jutott-e el, és ha igen, mi volt az az út.¹⁸

Eztán a szöveg leírja, hogy Aristotelés befejezvén a foglalkozást a nyelvtannal, költészettel és retorikával előbb a praktikus tudományok (erkölctan, politika), majd a természettudomány és a matematika felé fordult. Mindez tizenhét éves korában történt, amikor Platón tanítványául szegődött az Akadémián.

Tudomásunk szerint Aristotelés idejében általában véve nem így működött az oktatás. Csak a későbbi időkben került a retorikai propeutika és maga a retorika az alap-, közép- és felsőfokú tanulmányok tengelyébe, amikor kiépült az ókorra jellemző oktatási rendszer.¹⁹ Pusztán ez az egy állítás is már az arab szöveg későbbi idők-

¹⁷ Ibn Fātik (1980) 179: وكان اسم هذا العلم عندهم المحيط ... لحاجة جميع الناس إليه لأنه الأداة والمراقبي إلى كل الحكمة

¹⁸ Ibn Fātik (1980) 179–180.

¹⁹ A vonatkozó tengernyi irodalomból Aristotelés életrajzának rövid ismertetéseként vö. M. Crubellier – P. Pellegrin, *Aristote*, Paris, 2002, 13–22; az oktatási rendszerről H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, tom. I., Paris, 1964.

ből való származtatásának szükségességére utal. Ugyancsak a szöveg forrásának késői datálását teszi szükségessé mindaz, amit a költészet-ről és a retorikáról olvashatunk. Ez ugyanis Aristotelés újplatonikus kommentátorainak a nézetét visszhangozza, akik ezt a két könyvet (*Poétika*, *Rétorika*) az *Organon*hoz kapcsolták mint a többnyire hamis, illetve a felében hamis és felében igaz szillogizmusok tudományát. Márpedig ez a nézet a késői kommentárok közhelye.

Ezzel szemben a folytatásban több közhelyszerű ismeretet találhatunk Aristotelés tevékenységével kapcsolatban. Megtudhatjuk, hogy Platón halála után elhagyván az Akadémiát átköltözött a Lykeionba, ahol járkálva tanított, emlékeztén Platónra, aki a testmozgást rendkívül fontosnak tartotta. Az arab szerzőnek nem tűnt föl, hogy az itteni szavai ellentétben állnak azokkal, amelyeket főntebb idéztünk, és amelyek szerint Athénba érkezvén a Lykeionba ment tanulni. Szemmel láthatóan Ibn Fātik a különböző forrásaiban talált ismereteket nem szembesítette, nem vetette kritikai vizsgálat alá, hanem úgy bánt velük, mint a vallástudósok a hadíszokkal: fősorolta az egyiket a másik után.

Ezek után következik Aristotelés életéből a Diogenés Laertios művéből is jól ismert eseményeknek a többé-kevésbé pontos leírása: útja Atarneusba, majd a makedón királyi udvarba, ahol Alexandrost nevelte, majd visszatérése az athéni Lykeionba, ahol újabb húsz éven keresztül tanított. A hagyományos, jól ismert életrajzi irodalomból merített adatok után ismét eddig ismeretlen oldaláról mutatja be a szöveg Aristotelést. A folytatás szerint ugyanis, miután Alexandros hadserege élén Ázsiába távozott, megszakadtak kapcsolatai a királyokkal és a politikával, így e terhek alól főlzabadulván a tanításon kívül elkezdett foglalkozni a szegények, elesettek és az árvák védelmével, valamint azokkal, akik a tudományt és a műveltséget (*al-‘ilm wa ‘l-ta‘addub*) keresték. Érdekelte, hogy kik voltak ezek, a műveltségnek (*adab*) és a tudománynak (*‘ilm*) melyik fajtáját keresték. Adományokat kezdett gyűjteni a szegények számára, továbbá nekilátott Steigeira, azaz a szülővárosa fejlesztésének és épületei restaurálásának, végül pedig törvényeket alkotott a polgárok számára.²⁰

²⁰ Ibn Fātik (1980) 182.

A jótékonykodó Aristotelés eddig ismeretlen képét egészíti ki a folytatás: a királyok (nem egy, hanem több) megbecsülését élvezhette, hiszen mindannyiuknál nagy becsben állt. Halála után hamvait egy rézedényben gyűjtötték össze, és egy jól ismert helyen temették el. Ha fontosabb ügyek kerültek terítékre, sírjánál összegyűltek a királyok, hogy csontjai közelében időzve azokat megbeszéljék.

Ugyancsak sírjánál gyűltek össze azok a tudósok is, akik valamilyen nehéz kérdés megoldásán fáradoztak, bármely tudomány, vagy éppen a metafizika kérdéséről legyen is szó. A tudósok sírja közelében leülve vitatták meg az őket foglalkoztató nehézségeket. Tapasztalatuk szerint ugyanis Aristotelés földi maradványainak közelsége serkentette értelmüket, helyes útra terelte gondolkodásukat és élesítette elméjüket. Ebből a szokásból azonban nemcsak hasznuk volt, hanem ezzel a hagyománnyal, amelynek az oka az elvesztése miatti szomorúság volt, egyszersmind tiszteletüket is kifejezték iránta.

Márpedig számos tanítványa tartozott e bölcsek közé, így például Eudemos és Theophrastos, de közöttük számos királyi családból származó ifjú is volt, aki maga is a trón várományosának számított, így Alexandros, Hermiás és Atarnés.

Tanítványain kívül nagyjából száz könyv maradt utána, de a most olvasotton kívül – mondja a szerző – nagyjából húsz ismert az emberek számára: ezek közül nyolc a logikát, egy az erkölccsant, egy a politikát, egy teológiának nevezett nagy könyv a metafizikát, egy az egyszerű gépeket ismerteti. Ugyancsak fennmaradtak levelei és szerződései, de könyvei többségét még nem tanulmányozták.²¹

Ha az életrajz hagyományos ismeretein kívüli megállapításait megvizsgáljuk, azonnal láthatjuk a célt: Aristotelést a szerző majdhogynem természetfölötti lénynek igyekszik beállítani. A hétköznapi emberek sorából eleve kiragadja őt azáltal, hogy királyi gyermekek nevelője, királyok társaságában intéz államügyeket, és így tovább. Ennél jelentősebb azonban a csodatevő képessége. Csontjainak az a csodás kisugárzása, amely a közelében tartózkodó embereket bölcsőbbé és jobbá teszi, természeti okokkal már nem magyarázható. Ez a törekvés, hogy az életrajz főhősét természetfölötti dimenzióba emeljék, amint azt majd alább megpróbálom kimutatni, nem a klasz-

²¹ Ibn Fätik (1980) 183–184.

szikus kor, hanem a késői antikvitás szerzőinek a jellemzője volt. Ugyancsak jellemző szóhasználat a tudomány és a műveltség (*ilm* és *adab*) együttes említése. Korábbi korokban ugyanis, amikor a műveltség (*παιδεία*) nem állt az iskolai oktatás tengelyében és nem jelentett nevelési ideált, az életrajzíróknak nem jutott eszébe Aristotelést ezzel a fogalommal kapcsolatba hozni.

Az életrajz végén áll Aristotelés külsejének a leírása, amely nincs teljes összhangban a hagyománnyal. Eszerint kissé kopasz, de szép termetű, erős csontú, kis és kékesfekete szemű és sasorrú férfi volt. Szája kicsi, melle széles, járása gyors volt, kivéve, ha tanított. Öltözködésben, evésben, ivásban mértékletes, kevés szavú, sokat olvasó és megfontolt ember létére szerette a dalokat, könnyen elismerte hibáit, kezében csillagászati eszközöket és órákat hordott. A leírás természetesen nem egyezik a ránk maradt szobor alapján alkotott képpel és más leírásokkal (pipaszár lába volt, recsegő hangja, nagy feje, stb.), és szemmel láthatóan a főtebb a későbbi hagyományban a matematikai és geometriai tudományok csoportjába sorolt, és tévesen neki tulajdonított mechanikai művek is szerepet játszottak megfogalmazásukban.

Az életrajzok mellett érdekes körülmény azonban az is, hogy az őket követő mondások szakaszában mind Platón, mind Aristotelés esetében több oldalnyi olyan anyagot találhatunk, amelyek szó szerint megvannak abban a görög rétoriskolában összeállított levélregényben, amely ugyan görögül elveszett, de arab fordításban megmaradt.²² A gyűjteményben szereplő gnómák egy része az *Aristotelés intelmei* (*Waşijjat Aristū*) című traktátusból,²³ más része a *Secreta secretorum* című műnek az ugyanitt szereplő első arab fordításából származik.²⁴ Mindkettő késői rétoriskolai termék, amelyeket utólag tulajdonítottak Aristotelésnek.

Az arab mű görög rétoriskolai származtatását erősíti az a tény is, hogy az egyes életrajzokat – kevés kivételtől eltekintve – mindig gnómák követik. Ha megvizsgáljuk a gnómákat, azt tapasztaljuk, hogy

²² M. Maróth, *The Correspondence Between Aristotle and Alexander the Great. An Anonymous Greek Novel in Letters and in Arabic Translation*, Piliscsaba, 2006, 97–98.

²³ Maróth (2006) 12–19.

²⁴ Maróth (2006) 25 skk.

azok majdnem mind ismeretlenek a görög filozófiai hagyományból. Márpedig gnómákat szerkeszteni, és azokat tekintéllyel rendelkező filozófusok szájába adni, a rétoriskolai gyakorlatok részét alkotta, és ismeretük általában véve is a késő ókorban a rétor-iskolákban kialakult hagyományos *paideia* (arabul *adab*) részét képezte.²⁵

Ha viszont a retorikai hagyományokban keressük az arab életrajzok forrásait, akkor célszerű a második szofisztika korszakáig visszamenni.²⁶ Elsőként említsük meg Philostratos (170–250) életrajzi művét, amely a korabeli második szofisztika kiemelkedő alakjainak életét és tevékenységét ismerteti. Az említett személyek mindannyian ennek a szellemi irányzatnak az emberei voltak, azaz rétorok, de mindannyian egyszeresmind „bölcsek”, azaz filozófusnak is minősültek a szerző szerint.²⁷ Egyesek közülük viszont valóban mindkét csoport tagjai voltak, mint például Themistios, aki híres szónok, és egyszeresmind kora jelentős filozófusa is volt.

Később Philostratos nyomát követte Eunapios (346–414 után) is, aki az előzőhöz hasonló című könyvben gyűjtötte össze kora szónokainak, azaz „bölcseinek” az életrajzát.²⁸ Ebben a művében ő is beszél rétorokról valamint filozófusokról (például Iamblichosról), anélkül, hogy a két szakmát elválasztaná egymástól. Sőt, művében még a kaldeusok titkos tudománya is nagy elismerést kap az egyik csodás életrajz ismertetésének keretében.

A rétorokról azonban, akik a kor értékítélete szerint a társadalom kiemelkedő tagjai voltak,²⁹ olyan túlzásokkal beszél, amelyek a korábbi korokban ismeretlenek voltak, és amelyek az életrajzaiban leírt személyeket kiemelik a természet rendjéből, és emberfeletti hősökké

²⁵ B. Colpi, *Die παιδεία des Themistios. Ein Beitrag zur Geschichte der Bildung im vierten Jahrhundert nach Christus (Europäische Hochschulschriften, Reihe XV, Klassische Sprachen und Literaturen, vol. 36)*, Bern–Frankfurt am Main–New York–Paris, 1987, 183–193.

²⁶ P. Zanker, *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in Antiquity*, Berkeley–Los Angeles–Oxford, 1995, VI. fejezet.

²⁷ Philostratos: *The Lives of the Sophists*, ed. and transl. W. C. Wright, London–New York, 1922, 1–315.

²⁸ Eunapius: *Lives of Philosophers and Sophists*, ed. and transl. W. C. Wright, London–New York, 1922, 342–565.

²⁹ O. Andersen, *Im Garten der Rhetorik. Die Kunst der Rede in der Antike*, Darmstadt, 2001, 255–275, 504–507.

teszik. Olyan emberekké, akik a társadalomban kiemelkedő szerepet játszanak, mert még a királyokat is képesek meggyőzni.

Eustathiosról beszélve például leírja, hogy amikor küldöttségben járt Perzsiában, úgy elbűvölte a perzsa királyt bölcsességével és ékesszólásával, hogy az megtette asztaltársasága tagjának, majd Eustathios hatására majdnem letette koronáját és bíborköpenyét, ékkövekkel díszített öltözetét, és maga is fölöltötte a filozófusok egyszerű köpenyét. Eustathios képes volt az elkényeztetett, luxusban élő és saját testüket szerető embereket elvezetni a legegyszerűbb, legnyomorultabb életformához.³⁰ A király eme változását a mágusok végül mégis megakadályozták.

Ha elolvassuk Eunapios e szavait, amelyek egy mesés elemekkel telt életrajzot írnak le, láthatjuk, hogy a leírásban tulajdonképpen a Rhazesnél leírt, a testi élvezetektől tartózkodó, egyszerű ruhát öltő, királyoktól sem félő Sókratéséhez hasonló alak áll előttünk. A szövegben másutt is azt látjuk, hogy a bölcsesség keresése a test megtagadásával jár együtt. Így például a fiatal Antoninus, aki Egyiptomba utazván megismerkedett az isteni dolgokkal és a bölcsességgel, az aszkéta életet választotta.³¹

Másutt a szövegben azt olvashatjuk, hogy Sósipatra ajándékba kapott bölcsességének a híre az égig, a csillagokig fog érni.³² A bölcseseknek ez a hétköznapi emberektől eltérő életmódja és a bölcsességnek ez az eltúlzott tisztelete, valamint a mesés elemekkel telt életrajzok jellemezték ezt a kort, és az arab szövegek ezt a szellemet tükrözik.

A másik jellemzője ezeknek a szövegeknek a titkos keleti bölcsesség elismerése. A most említett Sósipatrát az idegenek a kaldeusok tudományába vezették be, a fiatal Antoninus az egyiptomi papok

³⁰ Eunapius, 396: καὶ ὁμοτράπεζος ἐγένετο, καὶ κατεκράτει τῷ λόγῳ τοσοῦτον, ὥστε μικροῦ τινὸς ἐδέησε τὸν Περσῶν βασιλέα τὴν τε ὀρθὴν μεταβαλεῖν τιάραν καὶ τοὺς περιπορφύρους καὶ λιθοκολλήτους ἀποδύσαι κόσμους, καὶ τὸ τριβώνιον Εὐσταθίου μεταμφιάσασθαι. τοσαύτην τῆς τρυφῆς ἐποιήσατο καταδρομὴν καὶ τῶν περὶ σῶμα κόσμον, καὶ εἰς τοῦτο κακοδαίμονίαις τοὺς φιλοσωμάτους ἀνήγαγεν.

³¹ Eunapius, 418: ... ταχὺ μάλα πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ἐπέδωκε, σώματός τε περιφρονήσας καὶ τῶν περὶ τοῦτο ἡδονῶν ἀπολυθείς, σοφίαν τε ἄγνωστον τοῖς πολλοῖς ἐπιτηδεύς· περὶ οὗ προσήκε καὶ διὰ μακροτέρων εἰπεῖν.

³² Eunapius, 402: δῶρον οὐρανόμηκες καὶ τῶν ἀστέρων ἐφικνούμενον,...

bölcsességét sajátította el, az itt idézett arab szövegekben pedig Hermés szerepel az elismert görög filozófusok sorában.

Tudjuk azonban, hogy a görög szövegekben Hermés erre a kitüntetett helyre csak a hatodik században került. Ebből arra kell következtetnünk, hogy az arab gyűjtemények hatodik századi görög filozófus életrajzokra és gnóma gyűjteményekre nyúlhatnak vissza, amelyek számunkra ismeretlenek eredeti görög változatukban. Annyi azonban bizonyosnak látszik, hogy a Philostratos és Eunapios nevével jellemezhető hagyományt folytatták.

Milyen úton kerülhetett el az arabokhoz a görög *paideia* ismerete? Erre a kérdésre részleges választ kaphatunk maguknak az arab szövegeknek az olvasásából. Ha megfigyeljük ugyanis a görög szavak arab átírását, akkor a következő észrevételeket tehetjük: Akadémia = Aqāḍīmijā (اقاذيميا). Az arab szó betűhív átírása a szír alaknak, illetve annak kiejtésének: ܐܩܕܝܡܝܝܐ.³³ A 'd' hang kiejtése ugyanis a szírben magánhangzó után spirantizálódik, és az arab átírás ezt a kiejtésbeli sajáttságot tükrözi. Ugyancsak a görög szavak szír átírásának sajátása a rövid 'α' jelölése egy betoldott *aleph* segítségével. Ugyanezek az átírási szokások magyarázzák Makedónia Māqḍūnijā (ماقدونيا), vagy Eurymedón *Awrumāḍūn* módon való átírását.³⁴

Philippos király nevének *Filibus* formában való átírása³⁵ furcsa keverék, mivel az első rövid 'i' hosszú átírása szír hatásra látszik utalni, de a 'p' hang 'b'-vel történő átírása közvetlen görögből való átírások esetén volt szokásos. Ez a dilemmánk azonnal megszűnik, ha Epikuros és Pythagoras nevének arab alakját látjuk. Az első *Afīqūrus*, a másik *Fūṭīgūras* formában szerepel,³⁶ világosan a 'p' arabban szokásos 'b'-vel történő átírása helyett a szírre jellemző 'f'-fel való átírás alapján. Ugyancsak jellemző a 'g' szírben szokásos magánhangzó utáni spirantizálódását 'ḡ'-vel jelölő átírás, mint ahogyan a rövid 'a' jelöléseként említett betoldott *aleph* gyakran olvasható hosszú Ṭ'-vel.

³³ J. Brun, *Dictionarium Syriaco-Latinum*, Beryti Phoeniciorum (Typographia pp. Soc. Jesu), 1911, 27; Ibn Fātik (1980) 180, 182.

³⁴ Ibn Fātik (1980) 181, 182.

³⁵ Ibn Fātik (1980) 182.

³⁶ Ibn Fātik (1980) 179. A szövegkiadás lábjegyzete szerint itt inkább Protagorasról lenne szó.

A példákat még lehetne szaporítani, de a lényeg nem változik: az arabokat a görög *paideia* ebben az esetben szír közvetítéssel érte el.

E példánk is azt mutatja, hogy a görög forrásokon alapuló arab nyelvű művek bepillantást engednek számunkra a görög irodalom olyan késői korszakába, amelynek a dokumentumai eredeti változatukban elvesztek, de amelynek bizonyos vonásait a korábbi görög és a későbbi arab művek segítségével rekonstruálhatjuk. Az arab szöveg most is, mint sok más alkalommal, egyszersmind a közvetítés csatornáját is megmutatja.

PRÓBATÉTELEK

ÉLETIDŐ ÉS BARÁTSÁG AZ *EUDÉMOSI ETIKÁBAN*

SIMON ATTILA

Aristotelés szerint az igazi barátság kialakulása az együtt töltött idő függvénye.* E folyamat részletesebb megvilágítását az *Eudémosi etika* egy terjedelmes szakaszában kapjuk meg. Ez a mű ugyanis a barátságot tárgyaló hetedik könyvben kifejtetten és koncentráltan foglalkozik barátság és életidő viszonyával (EE 1237b7–1238a30). Dolgozatomban a *peira* (tapasztalat, próbatétel) fogalmán keresztül azt szeretném megmutatni, hogy Aristotelés miként ad számot az emberi élet identitásalkotó eseményeinek a barátság kialakulásában játszott szerepéről.

Az együtt töltött idő során a barátok összeszoknak, megismerik egymás jellemét, és bizonyosságot szereznek a másik megbízhatóságáról. Ez a három mozzanat elképzelhetetlen az idő dimenziója nélkül. Ezek az erkölcsi tényezők és folyamatok csakis az idők során alakulnak ki és mennek végbe. Az idő előzetességét vagy pusztá közegszerűségét sugalló megfogalmazás azonban csak azzal a megszorítással használható itt, ha figyelembe vesszük, hogy erkölcs és idő a barátság mint alakuló folyamat, keletkezésben levés során csakis egymást kölcsönösen meghatározóként fogható fel. A barátság ideje nem objektív és nem semleges: a baráti viszony szüntelen alakulása, fordulatok, váratlan életesemények tagolják, ritmizálják és szabják meg tempóját. Az idő, a barátság ideje csakis ezeken keresztül nyeri el „értelmét”, sőt egyáltalán megjelenését. Ebben az összefüggésben ezért nem egyszerűen időről, hanem életidőről fogok beszélni.

Barátság és életidő kapcsolatát az *Eudémosi etika* egy terjedelmes szakaszának figyelembevételével érdemes vizsgálni. Ez a mű ugyanis a barátságot tárgyaló hetedik könyvben a *Nikomachosi etikánál* kifejtettebben és koncentráltabban foglalkozik barátság és idő (élet-

idő) viszonyával (*EE* 1237b7–1238a30). Ebben a szakaszban a *Nikomachosi etikában* kulcsszerepet játszó *synétheia* (összeszokás, egymás kölcsönös megismerése) fogalma nem kerül elő. De az okfejtés háttérében – legalábbis ami a *synétheia* kettős jelentésének „ismerősség” mozzanatát illeti – itt is nyilvánvalóan ugyanaz az összefüggés áll, mint a *Nikomachosi etikában*: a közösen megélt, tartalmas idő során ismerik meg egymást igazán a barátok, s ez azt is magában foglalja, hogy kölcsönösen megbizonyosodnak a másik jellemének értéke és szilárdsága felől. Emellett szól az is, hogy a barátság és idő viszonyát taglaló szakaszt néhány sorral megelőzve (1237a25–26) viszont nagyon is hangsúlyos helyen előkerül a fogalom. Itt a hasonló jelleműek egymást megismerésére vonatkozik (vagy annak felismerésére, hogy a barátunkkal hasonló jelleműek vagyunk: αἱ τῶν συνήθων ἀναγνωρίσεις).

Az *Eudémosi etika* vonatkozó okfejtése szerint a derék emberek jellemén alapuló barátsága (az „első értelemben” vett barátság) „valami szilárd dolog (βέβαιον...τι)”. Ez összevethető azzal, ahogyan a *Nikomachosi etikában* a barátok közötti kapcsolat bizonyítékának szilárdságáról beszél Aristotelész: „az idő múlása is igen nagy és szilárd biztosítékot ad (δοκιμασία...βεβαιότητα)” (1162a14–15). Ezt a szilárdságot a megalapozott ítélet biztosítja, s helyes ítéletet, legalábbis a változékony és bonyolult emberi ügyekben, melyekben ráadásul érzelmileg is involválva vagyunk, akkor hozhatunk, ha nem gyorsan és könnyen változó tényezőkre alapozzuk (τὰ δὲ μὴ ταχὺ γινόμενα μηδὲ ῥαδίως [οὐ] ποιεῖ τὴν κρίσιν ὀρθήν). A bizalom, a *pistis* alapvető fontosságú a barátság szilárdsága-tartóssága szempontjából, s a bizalom csakis az idő múlásával alakulhat ki (οὐκ ἄνευ χρόνου).¹

¹ *EE* 1237b9–13: „Hiszen a barátság valami szilárd dolognak tűnik, de csupán az említett barátság [a derék emberek barátsága] szilárd. Mert amiről ítéletet alkottunk, az szilárd (τὸ γὰρ κεκριμένον βέβαιον), s az ítéletet a nem gyorsan és nem egykönnyen változó dolgok teszik helyessé (τὰ δὲ μὴ ταχὺ γινόμενα μηδὲ ῥαδίως [οὐ] ποιεῖ τὴν κρίσιν ὀρθήν). Bizalom nélkül (ἄνευ πίστεως) nincs szilárd barátság, viszont a bizalom csak idővel jön meg (οὐκ ἄνευ χρόνου), hiszen ki kell állnia a próbát (δεῖ γὰρ πείραν λαβεῖν).” (Steiger Kornél fordítását enyhén módosítottam; a következőkben az *Eudémosi etikából* vett idézeteknél mindig Steiger fordításából indulok ki, de többször módosítom azt, külön jelzés nélkül; lásd Arisztotelész, *Eudémosi etika. Nagy etika*. Ford. és jegyz.: Steiger K. Utószó: Heller Á., Budapest, 1975.)

Aristotelés itt nem beszél a közös neveltetés és a többi, a *Nikomachosi etika* sajátos összefüggésében fontos tényezőről. Annál jellemzőbb viszont az, hogy az élet fordulataiban a gyors kapcsolat-teremtésnek az óvatos kezelése lesz a fontos számára: megalapozott ítéletet csak számos életesemény, számos élethelyzet közös megélése nyomán hozhatunk a barátunkról. Az előbb idézett szakasz folytatásában éppen arról olvasunk, hogy a különböző, közösen megélt életesemények *egyedi jellege* is számít, a bizalom nem válik egykönnyen általános érvényűvé, hanem *bizonyos* próbatételek nyomán csakis *bizonyos* várható viselkedésekre korlátozódik: „akik [pusztán beállítódásuk alapján] készek ugyan barátkozni, de nem próbálták ki egymást (ἀνευ πείρας), ily módon könnyen felülnek a rágalmaknak. Olyan dolgokon, amelyekre nézve már bizonyosságot adtak egymásnak (πειραν δεδωकाσιν ἀλλήλοις), nem vesznek össze, de amelyekre nézve még nem, azokra vonatkozóan elhiszik a rágalmakat, melyeket az őket összeveszíteni szándékozők mondanak” (EE 1237b23–27).²

Az időtényező itt ismét konstitutívnek mutatkozik. Az együtt megélt, változatos közös tevékenységekkel eltöltött, változatos emberi helyzeteket konfiguráló idő nem egyszerűen kísérőjelensége a barátságnak, hanem az itteni megfogalmazás szerint is a tartós barátság kialakulásának feltétele. Ezt erősíti az is, hogy csakis az idő múlása garantálhatja, hogy a barátunk kiállta a próbát, egészen pontosan, hogy próbára tettük és ez alapján megbizonyosodtunk barátunk jellemének milyenségéről (δεῖ γὰρ πειραν λαβεῖν; πειραν δεδωκασιν ἀλλήλοις). A próba, kísérlet, tapasztalat (*peira*) többször előkerül az *Eudémosi etika* most tárgyalt szakaszában, a szilárdság (*bebaion*) fogalmi metaforája mellett ez a vezérmotívuma az itteni elemzésnek.³ Nem véletlenül: Aristotelés a barátok konkrét, faktikusan megélt közös életét, az abban bekövetkező, előálló (nem annyira „szerzett”, mint inkább „elszenvedett”, „megélt”) tapasztalatot, ennek emberi bizonyosságát hangsúlyozza általa.⁴

² De vö. *Nikomachosi etika* 1157a20–24-et, ahol Aristotelés nem teszi meg ezt a megszorítást, és a megszerzett bizalom általános érvényéről beszél.

³ Aristoteles, *Eudemische Ethik*, ford. Fr. Dirlmeier, Berlin, 1962, 400.

⁴ A tapasztalat fontosságát hangsúlyozza (az *Eudémosi etika*-helyek elemzése nélkül) J. M. Cooper, Aristotle on Friendship, in: A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley–Los Angeles–London, 1980, 301–340; itt: 323, és Aristote-

A tapasztalat fontossága, az, hogy a barátunk „kipróbált”, hogy a barátságunk már sok „próbát kiállt”, lesz a fő szempont annak az aristotelési barátság-koncepció egésze felől nézve is fontos kérdésnek az eldöntésében is, hogy milyen megfontolásokat kövessünk, amikor barátot választunk. Pontosabban amikor fölmerül a lehetőség vagy dilemma, hogy a régi barátunkat lecseréljük egy újra. Aristotelés a következőt javasolja:

„Aztán meg nem is lehet barátot ugyanúgy választani, mint köpenyt. Jóllehet minden embernél okosság jele, ha két dolog közül a jobbikat választja: és ha a rosszabbik darab már régóta van használatban, a jobbik meg még sose volt, ezt kell választani – de a régi barát helyett nem az újat kell választani, akiről nem tudjuk, ő-e a jobbik (οὐκ ἀντὶ τοῦ πάλαι φίλου τὸν ἀγνώστου εἰ βελτίων). Hiszen anélkül, hogy próbára tettük volna, senki sem barát, de akkor sem, ha egy nap óta az. Ehhez időre van szükség (οὐ γὰρ ἔστιν ἄνευ πείρας οὐδὲ μιᾶς ἡμέρας ὁ φίλος, ἀλλὰ χρόνου δεῖ)” (EE 1237b36–1238a2).

A kabát és a barát kiválasztása vagy lecserélése szempontjainak különbsége a tárgynak és az embernek arra a különbségére mutat vissza, hogy az ember „milyensége”, jellembéli tulajdonságai nem olvashatók le olyan könnyen, mint egy ruhadarab esetében. És az itt mondottak szerint nem egyszerűen azért nem, mert az ember komplexebb létező, hanem azért sem, mert az emberi lét időbelisége (ami nem azonos a tárgy időnbélüliségével⁵) a maga alakuló, nyitott jelle-

lés vonatkozó nézeteiről összefoglalóan megállapítja, hogy „a szilárd én-koncepció társas alapjainak (...) és annak a szerepnek a felismerése, amelyet a [barátok közötti] bensőséges ismerőség játszik az ehhez a szilárd én-koncepcióhoz szükséges eszközök biztosításában, jelentős vívmány.”

⁵ Martin Heidegger megkülönböztetése szerint az időbeliség (*Zeitlichkeit*) az emberi létezés mint „gond” ontológiai értelme. Az időbeliség nem „van” a tárgyias meglét módján, hanem „létrejön [zeitigt], mégpedig a maga lehetséges módjain. Ezek teszik lehetővé a jelenvalólét létmódjainak sokféleségét” M. Heidegger, *Lét és idő*, ford. Vajda M. és mások, második, javított kiadás, Budapest, 2001, 380. Az időnbélüliség (*Innerzeitigkeit*) viszont a dolgoknak mint világon belüli létezőknek az „időmeghatározottsága” (385). „A »nyilvános idő« annak az időnek bizonyul, »amelyben« kézhézalló és kéznéllevő a világon belül utunkba kerül. (...) ezt a nem-jelenvalólét-szerű létezőt *időnbélülinek* nevezzük” (472, kiemelések az eredetiben).

gével a másik ember megismerésének lehetőségét is kioldhatatlanul és megspórolhatatlanul az időbe ágyazza. A kabát minősége szakértő szem számára gyorsan és egykönnyen kiderül, viszont a jellem minőségének kifürkészése a változó élethelyzetek próbára tevő sorára van utalva. A potenciális új barátról nem *tudjuk* (τὸν ἀγνώτα), sőt, mint a következő mondatból kiderül, nem is *tudhatjuk*, hogy valóban jobb-e (εἰ βελτίων), ezért nem okos dolog előnyben részesíteni a régivel szemben (ἀντι τοῦ πάλαι φίλου), ahol a „rég” annyit jelent: „kipróbált”. Ezért hangsúlyozza tehát megint Aristotelész, *ex negativo*, a *peira*, a próbatétel fontosságát (ἄνευ πείρας), és ezért említi ugyanilyen módon az együtt töltött idő túlzott rövidségét mint a biztos ítéletet ellehetetlenítő másik tényezőt (οὐδὲ μῖς ἡμέρας), s emeli ki még egyszer, hogy a másik megismerése időt igényel (χρόνου δεῖ).

De mi is az pontosan, ami itt időt igényel? Az eddigi magyarázatom abban a horizontban maradt, amely kizárólag a megismerés, a másik meg- vagy kiismerése felől mutatta a problémát (τὸν ἀγνώτα εἰ βελτίων, még nem *tudjuk* az új emberről, még nem *ismerjük* őt, hogy eldönthessük, jobb-e). Ebben a horizontban a barát, bármennyire is éppen *szembeállítódik* a ruhadarabbal (vagy éppen azért, mert egy *ruhadarabbal* állítódik szembe), valamelyest mégiscsak tárgyasul: a kabát megítélésének szempontja rávetül, hiszen meg- vagy kiismerhető létezőként kerül elénk, objektumként, amellyel nincs egzisztenciális kapcsolatunk.

De ha jobban megnézzük, Aristotelész nem ebben a horizontban tárgyalja a kérdést, és voltaképpen nem ezt mondja, hanem ennél valami sokkal radikálisabbat. Idézem még egyszer a szakasz végét: „Hiszen anélkül, hogy próbára tettük volna, senki sem barátunk/nincsen barát, de akkor sem, ha egy nap óta az. Ehhez időre van szükség (οὐ γάρ ἐστιν ἄνευ πείρας οὐδὲ μῖς ἡμέρας ὁ φίλος, ἀλλὰ χρόνου δεῖ).” *Nincsen barát anélkül, hogy, vagy nem barátunk az, akit még nem tettünk próbára, és akkor sem barát valaki, ha csak egy nap óta a „barátunk”; mert ahhoz, hogy (a) barát legyen, vagy hogy az ő barát állítás igaz legyen rá, időre van szükség.* Látható, hogy Aristotelész egyáltalán nem kizárólag ismeretelméleti, hanem lételméleti horizontban érti, amit mond: a barátság ontológiájáról beszél (az ἐστιν itt nem pusztán kopulatív, hanem egzisztenciális értelemben is veendő). Nem egyszerűen az ismeret episztemológiai, s még csak

nem is a bizalom etikai közegében vagyunk: az idő, a próba, a másik jellemvonásainak életszerű megtapasztalása, kitapogatása egyáltalán a barátságnak (az első értelemben vett, jellemen alapuló barátságnak) a feltétele. Ennek a gondolatnak a háttérében pedig az áll, hogy Aristotelész magát a jellemet is olyasvalaminek tekinti, amit az idő múlása, illetve, megint csak pontosabban vagy tartalmasabban, az idők során végrehajtott cselekedetek és mutatott viselkedésmódok határoznak meg, annak értelmében, ahogyan Gadamer magyarázza az aristotelési *éthos*-fogalmat: „az ember csak tettei és viselkedésének módja révén válik olyanná, mint aki így keletkezve, azaz: így létezve, meghatározott módon viselkedik.”⁶

Ezt egyszerűbben úgy is mondhatjuk: Aristotelésnél itt nem arról van szó, hogy van először a barátság (valamilyen szintje), s aztán megismerjük a barátunkat, és ennek köszönhetően a barátságunk szorosabbá válik. Hanem arról, hogy a tökéletes barátság értelmében csakis akkor beszélhetünk barátságról, ha már megtapasztaltuk a másik jellemének kiválóságát, ha próbára tettük őt és ki is állta a próbát. Addig legfeljebb a hasonlóságon alapuló hajlamról, rokonszenvről, jóindulatról, a barátságra irányuló kívánságról és ennek érdekében tett szívességekről beszélhetünk (tehát nem a barátságra jellemző közös tevékenységről). Egy másik, az előzőt is megvilágító helyet idézve: „Bizonyos idő eltelte nélkül nincsen barát (οὐδ' ἄνευ χρόνου φίλος), addig csak kívánják, hogy barátok legyenek, és ez a beállítódás az, amely, teljességgel félrevezetően, barátságnak mutatja magát (καὶ μάλιστα λανθάνει ἡ τοιαύτη ἔξις ὡς φιλία). Mikor ugyanis vágnak arra, hogy barátok legyenek, és ezért mindenféle baráti szolgálatot tesznek egymásnak, úgy gondolják, hogy nem csak kívánnak barátkozni, hanem már barátok is (οἶονται οὐ βούλεσθαι φίλοι, ἀλλ' εἶναι φίλοι). Úgy van ez a barátság esetében is, ahogyan egyéb dolgokban. Hiszen ha valaki egészséges akar lenni, attól még nem lesz az; ugyanígy, ha barátok akarnak lenni, nem lesznek máris azok (οὐδ' εἰ φίλοι βούλονται, ἤδη καὶ φίλοι εἰσὶν)” (1237b17–23).⁷ *Akarni* barátoknak lenni és barátoknak *lenni* itt élesen elválik egymástól.

⁶ H.-G. Gadamer, *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai G., Budapest, 1984, 221.

⁷ Ez a gondolat pregnánsan van jelen a *Nikomachosi etika* elgondolásában is idő és barátság viszonyáról (1156b28–32).

A barátság számára konstitutív, annak létmódjához tartozik az együtt töltött idő, és ennek „tartalmaként” a közös cselekvés, az együttélés (ezt nevezi meg Aristotelés másutt a *symprattein*, *synergein*, *syzén* szavakkal).

Az sem mindegy, hogy milyen ez a közös tevékenységgel töltött idő. A *peira* fontosságának többszöri hangsúlyozása már előre jelezhetette, amit Aristotelés néhány sorral később kifejezetten is megfogalmaz: „És helyes az a megállapítás is, hogy az idő mutatja meg a barátot (*χρόνος λέγεται δεικνύναι τὸν φιλούμενον*), és hogy a viszonytagságok inkább, mint a jó sors (*καὶ αἱ ἀτυχίαι μᾶλλον τῶν εὐτυχίων*)” (EE 1238a14–16).

A közvetlen szövegösszefüggés alapján ez először is úgy értendő, hogy az idő a barát megbízhatóságát, jellemét mutatja meg: azt, hogy a másikat a barátja maga érdekli, nem pedig annak vagyona vagy valami hasonló, amiből haszna lehet (1238a16–20).

Másképp viszont arra is gondolhatunk, az egész szakaszt tartva szem előtt, hogy a *peira*, a próbatétel egyáltalában véve is nyilván hatékonyabb, ha kockázatos döntéseket igénylő nehéz helyzetekben tanúsíthatják a barátok elkötelezettségüket egymás iránt. A próbatételek egyáltalán a döntő, az egész életet meghatározó, a személy önazonosságát és egyediségét megalkotó eseményeket jelentik, s magától értődő, hogy életünk vészterhes fordulatai a mellettünk álló másik számára is nagyobb kihívást jelentenek, s elkötelezettségének szilárdabb bizonyítékát adják, ha ezek során is igazi társként viselkedik.

Talán még határozottabban utal erre egy megfogalmazás, amelynek bizonyító erejét azért nem csökkenti, hogy az *Eudémosi etika* barátság-könyvének dialektikus bevezetésében (VII,1) olvasható (vagyis Aristotelés által referált véleményről van szó, mellyel nem, vagy nem feltétlenül és nem minden árnyalatában ért egyet a későbbiekben), mert, mint az előző bekezdésben idézett szövegrészben láttuk, Aristotelés saját álláspontjának kifejtésekor ennek a nézetnek kifejezetten igazat ad („És helyes az a megállapítás is...”, 1238a14). Márpedig e vélemény szerint az *atychia* bekövetkezése egyenesen feltétele lesz a barát megismerésének, a megbizonyosodásnak arról, hogy igazi barátról van szó: „Továbbá némelyek úgy gondolják, könnyű barátot szerezni, mások meg úgy vélik, a legtrikább dolog,

hogy az ember megismer egy barátot és ez nem is lehetséges szerencsétlenség nélkül (σπανιώτατον γινῶναι, καὶ οὐκ ἐνδέχεσθαι ἄνευ ἀτυχίας); hiszen amíg valakinek jól megy sora, mindenki a barátjának akar látszani” (1235b6–9).

Ehhez tartozik még az is, hogy egyesek szerint (még mindig a dialektikus részben vagyunk) még a bajban mellettünk kitartó barátainkban sem lehetünk egészen bizonyosak, nem bízhatunk meg bennük (πιστεύειν) minden további nélkül, hiszen lehetnek közöttük olyanok is, akik csupán azért maradnak meg mellettünk a bajban, „hogy így szerezzék meg barátságunkat arra az időre, amikor megint jól megy sorunk” (1235b9–12). Aristotelés erre a bonyolult, számítóan színlelő magatartásra nem tér vissza később *expressis verbis*, de a barátság valóságáról történő megbizonyosodás nehézségének ismételt hangsúlyozása, s egyáltalán az óvatosság, amelyet a barátkozás során javasol és amellyel a jelenséget ő maga is kezeli, arra utal, hogy ezt ugyan lehetséges esetnek tartja, egyszersmind azonban olyannak, amely a próba, a megbizonyosodás és a balszerencse összekapcsolásában rejlő lényegyet legfeljebb csak árnyalja-bővíti.

Hasonló szempont, a *peira* fontossága érvényesül abban a tekintetben is, hogy a barátok számát korlátoznunk kell, hiszen sok ember között nem jöhet létre az első értelemben vett barátság. Ennek is az az oka, hogy „sok embert kipróbálni nehéz (χαλεπὸν πολλῶν πεῖραν λαβεῖν). Ehhez ugyanis mindegyikükkel együtt kellene élni (ἐκάστω γὰρ ἂν ἔδει συζῆσαι)” (1237b35–36). A tartós együttélésben, a szyzénben megvalósuló próbatétel(ek sorának) erős feltétele zárja ki, hogy egyidejűleg sok barátunk legyen.⁸

Végül az is említést érdemel, hogy sem a barát jó volta, sem az általa nyújtott öröm vagy élvezet (ami az elsődleges értelemben vett barátságnak is fontos alkotóeleme) nem azonosítható egykönnyen. Aristotelés az első értelemben vett barátságot úgy határozza meg, mint a feltétlenül (megkülönböztetés nélkül, *haplós*) jó és élvezetes kölcsönös választását:

„Ha a tevékeny és élvezettel kísért szeretet (τὸ κατ' ἐνέργειαν φιλεῖν μεθ' ἡδονῆς) az egymás megismerésére irányuló kölcsönös

⁸ Vö. EE 1238a8–10 és EN 1170b33–1171a8.

elhatározás (ἀντιπροαιρεσις τῆς ἀλλήλων γνωρίσεως),⁹ úgy nyilvánvaló, hogy az elsődleges értelemben vett barátság (φιλία) általában véve is a megkülönböztetés nélkül vett jó és élvezetes dolgoknak a kölcsönös választása, azért, mert ezek jók és élvezetek.” (EE 1237a30–33)

Ebben a szakaszban először is az igényel magyarázatot, hogy miért beszél itt Aristotelész arról, hogy a barátság alapjaként szolgáló szeretet arra irányuló kölcsönös elhatározás, hogy a barátok megismerjék egymást. Ez mégiscsak különös állítás. Hogy a barátságot a másik ember megismerésének vágya motiválná? Hogyan értsük ezt?

Fontos a szóhasználat által is jelzett terminológiai különbség: a φιλεῖν és a φιλία itt nem ugyanazt jelenti. A szeretet mint érzelmi vonzódás, attitűd (közel a beállítódáshoz, *hexis*hez, de természetesen azzal sem azonosítható minden további nélkül, mert inkább a *pathos*hoz áll közelebb¹⁰) még nem azonos a barátsággal (erről korábban már volt szó). Ha az idézett sorok közvetlen szövegkörnyezetét is bevonjuk az értelmezésbe, akkor úgy tűnik fel, mintha Aristotelész a következő sorrendet állítaná fel: először van a hasonlóság keltette kellemes érzésen alapuló (1237a26–30) vonzalom, a szeretet (*philein*). Ez után – az erre irányuló kölcsönös elhatározáson, *antiproairesis*en alapulva – következik a hasonló jelleműeknek az egymást megismerése a közös tevékenység során (vagy annak felis-

⁹ Steiger úgy fordítja: „az egymás megismerésén alapuló kölcsönös vonzalom”, ami grammatikailag éppen lehetséges, viszont a nyilvánvalóan terminusértékű *antiproairesis* nem terminusként fordítja, és ami a fontosabb, nem veszi figyelembe, hogy Aristotelész a következő szakaszban (főként: 1238a1–29) éppen arról beszél, hogy a szó teljes értelmében csak akkor beszélhetünk barátról, ha hosszú idő elteltével megismertük a rokonszenvvel figyelt másikat. Vö. Dirlmeier, Aristoteles, *Eudemische Ethik* (1962), 397 magyarázatát (és a fordítását: „das wechselseitige Wählen des Sich-einander-Erkennens”); Aristotle, *Eudemian Ethics*, (eds., transl.) B. Inwood – R. Wood, Cambridge, 2013 („a reciprocal decision about mutual recognition”); *The Eudemian Ethics of Aristotle*, (transl., comm.) P. L. P. Simpson, New Brunswick (New Jersey), 2013 („a mutual choosing, with pleasure, of knowing each other”).

¹⁰ Vö. EN 1157b28–31: „A szeretet érzelmhez hasonlít (ἔοικε δ' ἡ μὲν φίλησις πάθει), a barátság viszont beállítódáshoz (ἡ δὲ φιλία ἔξει). A szeretet ugyanis éppen annyira irányulhat élettelen dolgokra is, míg a kölcsönös szeretet elhatározáshoz van kötve (ἀντιφιλοῦσι δὲ μετὰ προαιρέσεως), az elhatározásnak pedig a beállítódás az alapja (ἡ δὲ προαιρέσις ἀφ' ἑξεως).”

merése, hogy a barátunkkal hasonló jelleműek vagyunk: αἱ τῶν συνήθων ἀναγνωρίσεις), ami ugyancsak élvezetes (1237a23–26). És végül, csakis ennek a megismerésnek az eredményeképpen, jön létre egyáltalán a barátság, a *philia*. Nancy Sherman felhívja a figyelmet a folyamat leírásában a(z *anti*)*proairesis* fontosságára: a *proairesis* – az elhatározás mint az élet berendezésének képessége bizonyos célokra tekintettel – a barátunk kiválasztásánál is jelen van, amennyiben a barátság helyes és szilárd ítéletet tükröz (1237b11–12), amely nem annyira előzetes ítélet (vagyis nem a kezdeti rokonszenvenvonzalmon, a hasonlóság még csak felületes érzésén alapul), hanem majd csak az idő és a bizalom szüli meg.¹¹

Ez a *philia* pedig, másodszor, a feltétlenül jónak és *ennyiben* élvezetesnek a választása; ez a választás (elhatározás, *proairesis*) a barátság esetében tehát mindenekelőtt az erényes baráttra, illetve a vele együtt töltött időre vonatkozik.¹² Ahhoz, hogy ezt a követelményt pontosan értsük, azt a különbséget kell figyelembe vennünk, amelyet Aristotelész az *egyáltalán vett* (*haplós*; a latinban *simpliciter*;

¹¹ N. Sherman, Aristotle on Friendship and the Shared Life, *Philosophy and Phenomenological Research* 47, 1987, 4. 589–613; itt: 597 (19. és 20. jegyzet). (A 9. lábjegyzetben elősorolt érvekhez is.) A *proairesis*en alapuló *antiphilésis*ről mint a barátság nélkülözhetetlen fogalmi komponenséről, a fentiekre is relevánsan lásd még Aristotle, *Nicomachean Ethics*, ford. és történeti bevezető: Ch. Rowe, filozófiai bevezető és kommentár: S. Broadie, Oxford, 2002, 411–412. Az *Eudémosi etika* egy helyén éppen az ezzel kapcsolatos képességre alapozza Aristotelész az elsődleges értelemben vett barátságra való képességet mint antropológiai differenciát: „Mindebből nyilvánvaló, hogy az elsődleges értelemben vett barátság a jó emberek kölcsönös szeretete és egymásra irányuló kölcsönös elhatározása (ἀντιφιλία καὶ ἀντιπροαίρεσις πρὸς ἀλλήλους). Mert aki valamit szeret, annak a számára kedves [baráti/szeretnivaló] az, amit szeret (φίλον μὲν γὰρ τὸ φιλούμενον τῷ φιλοῦντι), és a szeretett embernek is kedves [baráti/szeretnivaló] az, aki viszontszereti őt (φίλος δὲ τῷ φιλοῦμένῳ καὶ ἀντιφίλῳν). Mármint a barátságnak [szeretetnek] ez a fajtája csak az emberek között létezik, mert csak az ő számukra tudatosul a másik ember elhatározása [irántuk] (μὴ οὐ γὰρ αἰσθάνεται προαιρέσεως). A barátság egyéb formái viszont megvannak az állatoknál is” (1236b2–7). A felénk irányuló hajlandóság, választás/elhatározás (*proairesis*) „érzékelése” az, ami sajátosan emberi, s ez nyilván nem független attól, hogy csak az ember rendelkezik *proairesisszel*.

¹² Vö. 1236b27–32, ahol a megkülönböztetés nélkül vett jónak az a sajátossága, hogy önmagáért választjuk, összekapcsolódik az elsődleges értelemben vett barátságot meghatározó választással: a jót önmagáért választó barátot mi is önmagáért választjuk.

a német terminológiában *schlechthin*) vagy (az újabb angol terminológiát [*without distinction/qualification*] követve) *megkülönböztetés nélkül* vett jó és a *számunkra jó* között tesz meg ebben az összefüggésben. A barátnak ugyanis nemcsak megkülönböztetés nélkül jónak, hanem „számodra is (ἀλλὰ καὶ σοί)” jónak kell lennie, „ha a barát a te barátod lesz” (1238a3–4).¹³

Az *Eudémosi etika* ide kapcsolható okfejtése nem tárja fel kifejtett módon az itt szereplő megkülönböztetés pontos fogalmi hátterét. A képzetalkotás (*phantasia*) és a véleményalkotás (*doxa*) megkülönböztetése mindenestre – bár mind a *phantasia*, mind a *doxa* lehet téves – a lélek *logosszal* nem rendelkező és *logosszal* rendelkező részének megkülönböztetésére utal (1235b25–29). Legvalószínűbben arról lehet szó, hogy a képzetalkotás önmagában is képes beindítani a törekvést és a kívánást (*orexis* és *bulésis*), anélkül, hogy a törekvés és kívánás tárgyának valóságosan (megkülönböztetés nélkül) jó voltát a *logos* igazolná – ilyenkor a (csupán) látszólagos jó, a jó számunkra adódó (puszta) „megjelenése” adja a törekvés és kívánás tárgyát (1227a18–30, és hozzá 1236a7–10).¹⁴

Megkockáztatható, mivel az itt releváns fogalmi keret a két szövegben alapvetően megegyezik, hogy a *Nikomachosi etikából* ismert, a jó „megjelenése” kapcsán kifejtett megfontolás (III. 6–7) itt, az *Eudémosi etika* közegében is érvényesíthető; vagy legalábbis hogy ennek segítségével Aristotelés felfogásától nem teljesen idegen magyarázatot adhatunk a szóban forgó fenomenális tényállásra. Ezt az értelmezést világosan alátámasztja az *Eudémosi etikának* az a helye, ahol Aristotelés amellet érvel, hogy a megkülönböztetés nélkül jónak és élvezetesnek a választását kell az erény segítségével összhangba hoznunk a számunkra való jónak és élvezetesnek a választásával: „A megkülönböztetés nélkül vett jó az, ami választásra érde-

¹³ Az ide vonatkoztatható általános érvényű megfogalmazás az *Eudémosi etikából* így szól: „A javak közül egyesek megkülönböztetés nélkül jók, mások meg valakinek a számára jók, de nem megkülönböztetés nélkül azok. És a megkülönböztetés nélkül jók, meg a megkülönböztetés nélkül gyönyörködtetők ugyanazok a dolgok” (1235b30–32). Valamint: „az élvezetes egyrészt mint megkülönböztetés nélkül élvezetes megkülönböztetés nélkül jó is, másrészt mint valakinek a számára élvezetes: látszólagos jó” (1236a9–10).

¹⁴ Itt Dirlmeier, Aristoteles, *Eudemische Ethik* (1962), 377 magyarázatát követem.

mes, az egyes ember számára pedig az, ami az ő számára jó. Ezeknek összhangban kell lenniük, és ezt [az összhangba hozást] végzi el az erény” (1236b39–1237a2).¹⁵

Értelmezésem szerint ugyanezt mondja tehát, ám morálpeszichológiailag tagoltabb és kifejtettebb módon, a *Nikomachosi etika* is: eszerint a derék ember számára a valóban, megkülönböztetés nélküli értelemben vett jó jelenik meg jóként, s a jónak ennek a helyes, a kettőt azonosságban látó „érzékelésére” kell törekednünk.¹⁶ Pontosabban, Aristotelés nyelvhasználatához közelítve (aki itt nem beszél érzékelésről), az ezen a „megjelenésen” alapuló helyes „képzetalkotás” az, amire törekednünk kell, és amiért – Aristotelés némileg meglepő, ám a maga összefüggéseiben teljességgel konzekvens állítása szerint – ugyanúgy felelősek vagyunk, mint a jellemünkért (a görögben a „megjelenés” és „képzetalkotás” közötti összefüggés a nyelvi kapcsolatnak köszönhetően még világosabb: a *phainesthai*, *phantasia* kapcsolatáról van szó).¹⁷

¹⁵ Lásd még ehhez az ezt környező egész terjedelmes szövegrészt is: 1236b36–1237a18.

¹⁶ Vö. *EN* 1113a22–b1, a fontosabb részek kiemelésével: „Ha tehát ezekkel a véleményekkel nem értünk egyet, akkor ugye azt kell mondanunk, hogy ami megkülönböztetés nélkül és valóban kívánatos, az a jó, viszont az egyes embereknek az [kívánatos], ami nekik jónak látszik? *Tehát a derék embernek az, ami valóban kívánatos, a hitványnak viszont bármilyen tetszőleges dolog.* Ahogyan a testtel kapcsolatban is úgy van, hogy akik jó állapotban vannak, azoknak az az egészséges, ami valóban az, viszont akik betegek, azoknak valami más; és ugyanez vonatkozik a keserűre, az édesre, a melegre és a nehézsre, és minden egyébre is. *A derék ember ugyanis mindenről helyesen ítél, és neki mindenben az tűnik fel igazként, ami valóban az. Minden beállítódás viszonylatában megvan a rá sajátosan jellemző nemes és gyönyörteli, és a derék embernek minden bizonynyal az a leginkább megkülönböztető vonása, hogy ő mindenben meglátja az igazat, mivel ő a dolgoknak mintegy szabálya és mértéke.* A sokaságot ellenben, úgy tűnik, az élvezet vezeti félre, mivel ez jónak látszik, miközben nem az.”

¹⁷ *EN* 1114a31–b3: „Ha valaki azt mondaná, hogy mindenki arra törekszik, ami neki jónak látszik, márpedig a képzetalkotás nincs a hatalmunkban, hanem kinek-kinek olyannak látszik a cél, amilyen ő maga is, [akkor erre ezt válaszolhatjuk]: *ha valójában mindenki felelős valamiképpen a maga beállítódásáért* (εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἐαυτῷ τῆς ἔξεως ἐστὶ πῶς αἰτίος), *akkor valamiképpen a képzetalkotó tevékenységéért is ő lesz a felelős* (καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πῶς αὐτὸς αἰτίος).” Vagyis azért is, hogy miképpen (helyesen vagy helytelenül) jelenik meg neki a „jó”.

Ennek fényében visszatérve az *Eudemosi etikához*: a tökéletes barátságban a kétféle jó egybeesik vagy összhangban van egymással (συμφωνήσῃ τὰὐτ' ἅμω), vagyis ami valaki számára jó, annak egyzersmind megkülönböztetés nélkül is jónak kell lennie (1238a4–8). A barátság tényleges kialakulásának folyamatát tekintve a számunkra való jó megelőzi a megkülönböztetés nélkül való jót (éppen ellentétben az utóbbi ontológiai elsődlegességével).¹⁸ Ezen a ponton nemcsak az eddigi módokon, vagyis az egyedi élethelyzetekben tanúsított egyedi viselkedésmódok, az együtt töltött életidő egyedítő hatásainak s egymás megismerésének és az összecsiszolódnak az értelmében, hanem közvetlenül is megmutatkozik a barátok egyediségének fontossága Aristotelész számára. A barátságnak ugyanis a barát „számunkra jó” volta az előfeltétele. Ha a másik ember nem jó kifejezetten a mi számunkra, akkor nem lesz a barátunk – hiába jó (mint ember) megkülönböztetés nélküli értelemben.

Végül, harmadszor, ami a barát élvezetes voltát illeti, a következőket kell Aristotelésszel végiggondolnunk. Tegyük fel, hogy rokonszenvet érzünk valaki iránt, társasága kellemes számunkra. Ez nyilván lehet egy barátság kezdete. Azt gondolhatnánk, hogy egyéb tényezőket illetően, például a barátunk igazi jellemére (jó voltára) vonatkozóan, tévedhetünk, de ez a kellemesség-érzés, az, hogy a barátunk jelenléte örömmel tölt el bennünket, nem csalhat meg, ebben nem tévedhetünk. Csakhogy a kezdetben kellemes társaságot nyújtó barátról idővel kiderülhet, hogy kellemetlen alak (1238a20–25).

Ennek magyarázataként megint a *megkülönböztetés nélkül* vs. *számunkra* különbségét kell fölidéznünk: az utóbbira utal az élvezetesnek az a fajtája, amely *gyorsan* (ταχύ) megmutatkozik.¹⁹ (Emlékezzünk rá: ez a gyorsaság, egyáltalán a sebességviszonyok, érthető módon, már korábban is fontosak voltak idő és barátság viszonyának tárgyalásában.) Itt azt a hibát követhetjük el, hogy a számunkra (pillanatnyilag) kellemest általános érvényűnek (megkülönböztetés nélkülinek) vesszük, noha a kíváncsi az volna, ha az, ami számunkra kellemes, és az, ami megkülönböztetés nélkül ilyen, egybeesne. Bizony még magát a *hédoné* mozzanatot is, a valódi, *haplós hédy* ele-

¹⁸ Dirlmeier, Aristoteles, *Eudemische Ethik* (1962), 403–404.

¹⁹ Uo. 406.

met is, amely az első értelemben vett barátságnak is szükséges, a barátok jó voltával együtt járó fogalmi alkotóeleme, csak bizonyos idő elteltével tudjuk egy baráti kapcsolatban azonosítani.²⁰ „Azt ugyanis, hogy valami megkülönböztetés nélkül kellemes (τὸ ἀπλῶς ἡδὺ), a végén, vagyis valamennyi idő múltán kell meghatározni (τῷ τέλει ὁρίστέον καὶ τῷ χρόνῳ)” (1238a25–26). Mert az első benyomás nemcsak az általában vett, hanem a barátunk társasága nyújtotta élvezet esetében is képes megcsalni (ἐξαπατᾷ: 1238a29). Vagyis annak eldöntése is, hogy a baráttal való együttlét a valóban élvezetes dolgok közé tartozik-e, időt, türelmet és éberséget igényel.

Összefoglalásképpen azt mondhatjuk, hogy Aristotelész elgondolásában idő (életidő) és barátság között többször hangsúlyozott, szoros összefüggés van. A barátság szilárdsága megköveteli, hogy megbizonyosodjunk a másik jellemének kiválóságáról és irántunk való elkötelezettségéről. Erre a bizonyosságra próbatételek, a változatos életesemények közös megélése során tehetünk szert, s amíg ezzel nem rendelkezünk, nem is beszélhetünk a szó aristotelési értelmében barátságról. Az életesemények közül a balszerencsés fordulatok, szerencsétlenségek azok, amelyek a barát jellemét a maguk próbatételeszerűsége révén igazán feltárják. A másik megismerésének fontosságát mutatja az is, hogy Aristotelész a legutóbb tárgyalt helyen egyenesen ezt tekinti a kifejlődő barátság elsődleges céljának, ahogyan az is, hogy még a másik ember számunkra és megkülönböztetés nélkül vett kellemes voltának megtapasztalása is időt vesz igénybe.

²⁰ Uo. 407. Előzményként lásd Plat. *Prot.* 353c–354e.

TÖREDÉKES ÉLETRAJZ (FIKTÍV) ANEKDOTÁKBÓL: AILIANOS SÓKRATÉSE

PATAKI ELVIRA

1.

Köztudott, hogy a filozófia- és az irodalomtörténet Sókratés-képét leginkább két egykori tanítvány személyes tapasztalaton alapuló írásai határozzák meg; amint az is, hogy a mesterrel kapcsolatos kijelentések sem Platón dialógusaiban, sem Xenophónnál nem állnak össze egységes életrajzi narratívává. Az egymást kölcsönösen ignoráló tanítványok feljegyzéseinek ellentmondásai szintén jól ismertek, s az egymással versengő művekben (így a két *Symposion*-ban, a két *Apológiá*-ban) megjelenített Sókratés nevű, a történetiség és az irodalmi *persona* létmódja között vacilláló alak identitását évszázadok óta kutatók sokasága tette s teszi vizsgálata tárgyává.¹ E két alapvető forráscsoport mellett a filozófussal kapcsolatos adatok szempontjait, feldolgozásukat tekintve igen különböző *corpus*-ai olvashatók az elsődleges adatokat hol bővítő, hol meglepő kihagyásokkal tömörítő másodlagos hagyományban, a hellénizmus és a császárkor görög és latin szerzőinél, valamint az egyházatyáknál.²

A Sókratés-kutatásban elvétele kerülnek csak szóba a Kr. u. 2–3. századi Ailianos feljegyzései. Amennyire értéktelennek tűnik Ailia-

¹ Az újabb szakirodalomból l. Louis-André Dorion, *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, in: D. R. Morrison, *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, 2011, 1–23; G. Danzig – D. Johnson – D. Morrison, *Plato and Xenophon: Comparative Studies*, Leyden, 2018.

² Ezekről l. M. Trapp, *Beyond Plato and Xenophon*, in: M. Trapp, *Socrates from Antiquity to the Enlightenment*, Aldershot, 2007, 51–63. A Severusok korának Sókratés-képéről l. C. W. Taylor, *Socrates under the Severans*, in: S. Swain – S. Harrison – J. Elsner, *Severan Culture*, Cambridge, 2007, 496–507.

nos a filozófiatörténészek számára,³ olyannyira fontos az athéni bölcs a kettős kulturális identitású, magát művében nyíltan rómainak valló, azonban kizárólag letisztult atticizmussal író rétor számára. Kiváltképp igaz ez a 217 körül keletkezett, a politikusi, gondolkodói, művészi nagyság mibenlétét, a kiemelkedő személyiség és a tömeg viszonyát vizsgáló *Varia Historiára*. Sókratés alakja két kivétellel a mű 14 könyvének mindegyikében felbukkan, nevének 35 (gyakran eleve több anekdotát egymásba fonó) *caput*ban való előfordulásával⁴ ő a gyűjtemény második legtöbbet szerepeltetett történeti hitelű személyisége, akit a róla megemlékező szöveghelyek gyakoriságát tekintve csupán Nagy Sándor előz meg a maga 39 *caput*ban történő említésével. Mivel azonban a makedón uralkodónál a nagyságot a vétkek, jellemhibák sokasága ellenpontozza, nem túlzás azt állítani, hogy Ailianos számára a görög múlt legrokonszenvesebb alakja egyértelműen Sókratés. A filozófus a *Varia Historia* bemutatásában az Ailianos (és a második szofisztika számos más alkotója) által vallott alapvető erkölcsi értékek (a bátorság, a nagylelkűség, a józanság, az önfegyelem, a sorssal való megelégedés, a szerénység, a szelídség⁵) legfőbb megtestesítője, az *athéniek ékessége* (VH 2,13). A gazdag és sok tanulsággal szolgáló ailianosi Sókratés-*corpus* minden egyes alkotóelemének tüzetes vizsgálatáról terjedelmi okokból lemondó jelen munka kizárólagos célja a *Varia Historia* (és az azt bizonyos pontokon kiegészítő *De natura animalium*) adatsorából formálódó filozófusportré narratív sajátosságainak vázlatos bemutatása, különös tekintettel az életrajziség kérdésére.

A ránk kivonatban maradt, eredetileg is *excerptum*-jellegű két gyűjtemény rövidebb-hosszabb izolált egységek, egymást látszólag véletlenszerűen követő művelődéstörténeti érdekességek, természet-

³ Sokatmondó, hogy D. El Murr online Sókratés-bibliográfiájában nem szerepel Ailianossal kapcsolatos adat: https://www.academia.edu/31261144/Socrates_-_Classics_Oxford_Bibliographies_-_Oxford_University_Press_-_2016.

⁴ VH 1,16; 2,1; 2,6; 2,11; 2,13; 2,25; 2,30; (2, 36, a szöveg vitatott); 2,43; 3,17; 3,27; 3,28; 4,9; 4,11; 4,15; 4,16; 4,21; 7,10; 7,14; 8,1; 9,7; 9,29; 9,35; 10,14; 11,10; 11,12; 12,15; 12,25; 13, 27; 13,32; 14,15; 14,17; 14, 33; fr. 3–4 (az aláhúzott egységek több anekdotából álló sorozatok). A *De natura* Sókratés-emléktételei: 5,34; 6,43.

⁵ Ezekről általánosságban I. T. Morgan, *Popular Morality in the Early Roman Empire*, Cambridge, 2007, 131–138.

tudományos paradoxonok esetlegesnek tűnő tárháza. A két mű témáik sokfélesége révén a tarka változatosság (*poikilia*, *varietas*) retorikai, esztétikai elvének és az e típusú információknak keretet adó, a császárkorban különösen népszerű *miscellanea* műfajának⁶ jellegzetes képviselője. A befogadást segítő elő- vagy utószó, tárgymutató nélkül fennmaradt, belső utalásokat sem tartalmazó *Varia Historia* első pillantásra a félkész mivolt, a gondozatlanság érzetét kelti az olvasóban. Ailianos a kutatásban eleve megkérdőjelezett szerkesztői tevékenysége azonban, amint azt az alábbiakban igazolni szeretnénk, távolról sem korlátozódik az arra érdemesnek ítélt múltbéli adatok megőrzésére: a mechanikus információörögzítést kreatív aktussá változtatja a különböző eredetű ismeretpanelek változatos formában történő újraírása és rekonfigurációja, a műfaj megkövetelte tudatos rendszertelenség elvárásának megfelelő elbeszélői stratégia kialakítása.

A 19. század végére minden valaha volt tudományos hitelét elvesztő, következetlenségei, átláthatatlansága, a számos dublett jelenléte miatt esztétikailag igen kevésbé becsült (engedékenyebb megközelítésben befejezetlennek minősített) mű jelenleg is folyamatban lévő újraértékelése D. Johnson 1997-es disszertációjával vette kezdetét, amely mindenekelőtt a *poikilia*-gyűjtemények műfaji emancipálására tett kísérletet.⁷ Értelmezésében a *Varia Historia* jóval több, mint egyes, magasabb rendűnek tekintett szellemi tevékenységek (történetírás, filozófia) művelésére előkészítő, adattár szereppel bíró *propedeutika*. A reprodukív szövegformálási gyakorlatból önálló, kreatív műfajjá előlépő *poikilia* Johnson szerint maga a *paideia*, vagyis azon, a görög tradíció által meghatározott eszményi műveltség, amelynek éppoly alapvető része az enciklopedikus tájékozottság, a kifejezés civilizáltsága, mint a tanultak révén a befogadóban kialakuló, a helyes ítéletalkotást és cselekvést befolyásoló lelki, szellemi attitűd.

⁶ A műfajról újabban I. K. Oikonomopoulou „Miscellanies” fejezetét, in: D. S. Richter – W. A. Johnson, *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, Oxford, 2017, 447–461.

⁷ D. L. Johnson, *Claudius Aelianus' Varia Historia and the Tradition of Miscellany*, Columbia University, Diss. 1997.

Az ailianosi, tudatos, de nem nyílt vagy doktrínérjellegű műveltségközvetítés, ízlés- és értékrendformálás tipikus formája a szóbeliségből eredő, a második szofisztika korára azonban az írásbeliség bevett formájává váló anekdota. A többnyire heterogén tematikájú, laza szerkezetű gyűjteményekben megjelenő, azonban a társadalmi nyilvánosság egyes alkalmainak közvetítésével – így a *symposion* keretei között – a szóbeliség szférájába visszatérni képes anekdota történeti, művelődéstörténeti témájú rövid elbeszéléseivel a korszakra vonzerejét veszített mitikus elbeszélés helyére lép.⁸ E váltás a mitológiai történetet igen kis számban szerepeltető ailianosi mű tematikus arányaiban is világosan tetten érhető.

Ami a *Varia Historia* történeti adatainak hitelességét illeti, azok többnyire a görögség (s az annak Ailianos számára kvintesszenciáját jelentő athéniai) kollektív identitásának szempontjából meghatározó politikai konfliktusokhoz vezetnek vissza. Közöttük kiemelt fontosságú a görög-perzsa háború kora, Athén és Spárta szembenállása a peloponnésosi konfliktusban, majd Makedónia felemelkedése és Nagy Sándor uralma. Részletes és rendszeres, évszámokkal, távlati összefüggésekkel alátámasztott eseménytörténet helyett Ailianos az esetek többségében hol a jelentős történetek kevéssé ismert mellékalakjaira összpontosít, hol az események alakítóival, főszereplőivel kapcsolatos általános tudás fővonalából kimaradt apróságokra. Az anekdotákat a bennük szereplők tevékenységi körének megfelelően csoportosító Johnston felosztásában Sókratés a *paideia* legismertebb, kanonikus ikonjainak egyike, akiknek több forrásból merítő portréja gyakran egészül ki mesészerű, vagy épp komikumba hajló elemekkel.⁹

Az alábbiakban a Sókratéshez kapcsolódó történetek néhány legjellegzetesebbjének áttekintésével célunk a *Varia Historia* sajátos, a szakirodalomban ez idáig inkább csak jelzett, átfogó és részletes

⁸ S. Goldhill, *The Anecdote. Exploring the Boundaries between Oral and Literate Performance in the Second Sophistic*, in: W. A. Johnson – H. N. Parker, *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, Oxford, 2009, 96–113, 2009.

⁹ Johnston (1997) 199–210. Ailianos történelmi anekdotáinak legteljesebb elemzését (Sókratés alakjának önálló tárgyalása nélkül) L. Prandi nyújtja: *Memorie storiche dei greci in Claudio Eliano*, Roma, 2005.

vizsgálat tárgyát azonban nem képező történetmondói, szövegalkotói gyakorlatának vázolása. Ezen elbeszélői technika eredményeképp az egyszerre szerkesztői és (újra)írói szerepet betöltő Ailianos által tudatosan válogatott, átalakított és elrendezett adatokból a folyamatos olvasás során keletkező, indirekt jelentésrétegeket eredményező viszsza-csatolások, ismétlések, motívumegyezések és kontrasztok révén koherens, életrajzszerű narratíva bontakozhat ki a műben olvasottakat személyes tudásával összevető s ezek együttesét asszociációi révén újrarendező befogadó tudatában.¹⁰ (A folyamatos olvasás gyakorlatának feltételezése természetesen nem zárja ki a szöveget lazán szerkesztett kulturális enciklopédiaként használó, abba egy-egy konkrét adat kedvéért időnként beletekintő befogadási modellt sem.) Az persze nyilvánvaló, hogy az információegységeket egymástól szántszándékkal eltávolító, elszigetelt panelekből építkező, s így az egységes elbeszélés vörös fonaláról *per definitionem* lemondó¹¹ ailianosi gyűjteménynek nem célja hagyományos, történeti hitelű, megbízható kronológiájú Sókratész-életrajz megalkotása. Mindez azonban, amint az alábbiakban bizonyítani igyekszünk, nem zárja ki egy, a tradicionális toposzok mellett az ailianosi gyakorlatnak megfelelően számos fiktív elemet¹² is szerepeltető, látens, szegmentált biográfia, valamiféle személyes, alternatív Sókratész-kép létrehozásának lehetőségét. Az ailianosi adatok összeolvasásából kibontakozó életrajzi narratíva további sajátossága, hogy míg az antik költő- és filozófuséletrajzok többnyire az egyes alkotók műveiben fellelhető motívumoknak az adott szerző kevéssé ismert személyes történetére való kivetítésén alapulnak,¹³ a deklaráltan semmit nem író, kizárólag

¹⁰ Az olvasó szövegformálási együttműködésének feltételezése nem magától értetődő: a korábbi kutatás a *miscellanea* népszerűségének fő okát pontosan a szórakoztató jellegben, a szellemi erőfeszítést nem igénylő befogadhatóságban látta, vö. N. G. Wilson, *Aelian. Historical Miscellany*, Cambridge, MA – London, 1997, 2.

¹¹ Lényegében egyetlen ellenpéldaként a Johnston ([1997] 219–227) által kiterjesztett biografikus vázlatnak nevezett, az átlagosnál lényegesen hosszabb, önmagában zárt Aspasia-elbeszélés (12,1) hozható fel.

¹² A fikcionalitásról, különösképp az anakronizmus erőteljes és általános használatáról l. F. Larran, *Quand Thémistocle rencontre Pisistrate ou l’anachronisme comme outil à penser chez Élien*, *REA*, 115, 2013, 101–117.

¹³ Lásd mindenekelőtt M. R. Lefkowitz klasszikus munkáját: *The Lives of the Greek Poets*, Baltimore, 2012².

a szóbeli tudásközvetítést művelő Sókratés esetén nem beszélhetni ilyesfajta, az életműből eleve adott életrajzi vázról.

Noha az alábbi elemzés nem kívánja a császárkori alkotók relatív kronológiájának bizonytalansága miatt eleve problematikus ailianosi forráskutatás részét képezni, a szerző-összeállító adatkezelésének vázlatos, példáiban kizárólag a Sókratés-tematikára korlátozódó bemutatása elengedhetetlen. A feljegyzések többsége a közölt tény igazságtartalmát nem vitató kijelentés, legyen szó akár máshonnan egyáltalán nem ismert, teljességgel apokrif elbeszélésről (lásd például az éjszaka a filozófusra támadó álarcosok történetét, 2,13). A név szerint említett, szemtanúi mivoltukban megbízhatóként kezelt és a több történetben szereplő, de sosem idézett Platónnal szemben nyíltan hivatkozott források közül kiemelendő Xenophón (13,32) és a férfiaktól elhangzó *testimonium*okkal egyenrangú, hiteles, s a (férje minden körülmények között megőrzött lelki nyugalmaról nyilatkozva) feltűnően kimérten nyilatkozó Xanthippé (9,7). Magától értetődő a platóni, illetve az ókorban neki tulajdonított művek minden esetben látens, forráshivatkozást nélkülöző jelenléte is (erre jó példa a 8. könyv nyitófejezte, amely a pseudo-platóni *Theagés* alig módosított bevezetője).

Az ailianosi Sókratés-adatok jó néhány párhuzama megtalálható a császárkori görög *miscellanea* és a biografikus irodalom egyéb szerzőinél is. Athénaiost,¹⁴ az immár tudatosan életrajzot író Diogenés Laertios¹⁵ azonban név szerint sosem említi a *Varia Historia* szerzője, amint az általa bizonyíthatóan olvasott, de szintén nem hivatkozott Plutarchost¹⁶ sem. A személytelen tradícióra történő utalásokra ugyancsak akad példa, ezek megbízhatóságával kapcsolatban a szerző olykor kételyeit is kifejezi.¹⁷ A nevesített és személytelen hivatkozások egymásba építése (pl. a Platón által *állítólag* örjögő Sókratésnek nevezett Diogenés kapcsán, 14,33) a platóni dialógusok többszörös keretezését, a bizonytalansági faktor ottani legendaképző funkci-

¹⁴ Athénaios és Ailianos viszonyáról általában l. Prandi (2005) 176–189.

¹⁵ Ehhez l. G. Giannantoni, Socrate e i Socratici in Diogene Laerzio, *Elenchos*, 7, 1986, 185–216.

¹⁶ Plutarchos lehetséges forráskénti használatáról l. Prandi (2005) 161–169.

¹⁷ Cf. *VH* 2, 13: λέλεκται πάλαι; 2, 25: λέγουσιν; 3, 27: λόγος τις διεφοίτα λέγων); 14,15: πέπυσμαι καὶ τοῦτον τὸν λόγον: εἰ δὲ ἀληθὴς ἐστίν, οὐκ οἶδα.

óját idézi. A mű forráshasználatának, egyben szövegalkotó módszerének további jellemzője a modellszövegek új jelentést eredményező (kereszt)kontaminálása. Ennek jegyében a *Varia Historia* a Sókratés elleni perben felhangzó, Platón megfogalmazásában közismertté lett vádak (Apol. 18a) az azokat a vádlók megrendelésre elsőnek megfogalmazó és terjesztő aristophanési *Felhők*re vetíti vissza egy színházi anekdotákat összefűző sorozatban (2,13); míg ugyane komédia térképjelenete (Neph. 206–217) egy, a filozófust és Alkibiadést szerepeltető apokrif történet alapjául szolgál (3,28).

Ami e feltételezett, kronológiai rendet nélkülöző, lakúnákkal teli Sókratés-életrajz változatos terjedelmű alkotóegységeinek szerkezeti elhelyezkedését illeti, az információk a gyűjtemény legkülönbözőbb pontjain jelennek meg. Az adatok megformáltsága szintén nagy változatosságot mutat: az olykor több tucatnyi elemből álló katalógus részét képező egymondatos tényre éppúgy találni példát, mint anekdotapárookra, tematikus történetfűzésekre.¹⁸ Az alábbiakban először a történelmi hitelű Sókratésszal kapcsolatos lehetséges (és a filozófiatörténeti hagyományt ismerő császárkori olvasó által bizonyára elvárt) életrajzi adatok ailianosi jelenlétét, közlésmódját vizsgáljuk néhány kiragadott példán; majd, ezzel szoros összefüggésben, a gazdag adatsor első egysége (1,16) egyetlen, szerteágazó motívumát végigkövetve igyekszünk bemutatni a mű szövegépítésének jellegzetességeit.

2.

A ránk maradt mű kezdő- és végpontjai – az athéni bölcs fentebb jelzett kiemelt fontossága ellenére – egyáltalán nem Sókratésszal foglalkoznak. A *Varia Historia*, mintegy a *De natura animalium* szerves folytatásaként, zoológiai paradoxonok sorozatával indul (1,1–15), amelyek némelyikében, így mindenekelőtt a folyamatosan színét változtató, ezáltal önmaga variánsait létrehozó polipról szóló feljegyzésben (1,1) egyes értelmezők hajlamosak a *poikilia* képzetét

¹⁸ Katalógusok: 2,43; 3,17; 4,16; 12,15; 12,25; egymondatos állítás: 4,21; 14,33; anekdotapár: 2,30 + 3,27; anekdotafűzér: 2,13; 9,29.

megjelenítő, a mű egészéhez értelmezői kulcsot jelentő metapoetikus utalást látni.¹⁹

A legkülönbözőbb fajokat szerepeltető állatsorozat utolsó előtti helyén a hatyú muzikalitásával kapcsolatos feljegyzés (1,14) olvasható, amely esztétikai vonatkozásain túl a majdani Sókratés-narratíva szempontjából is kiemelt fontosságú. Ailianos szerint *a hatyú énekel, s azt mondják, éneke akkor a legdallamosabb, amikor élete végéhez közeledik*. A haldokló hatyú daláról beszámoló egység nem utal a jelenségről a görög irodalomban először beszámoló platóni dialógus, a *Phaidón* híres helyére (84e–85b), amely a halálra készülő, a börtönben eddigi gyakorlatától eltérően himnuszt költő, múzsai tevékenységet folytató Sókratést rokonítja a madárral. A platóni hely (cím, szerző nélküli) felidézésére a másik gyűjteményben, a *De natura animalium*ban került sor, ahol az elmúlástól nem félő, így a hétköznapi embernél bátrabb, nemesebb, a vég közeledtével nem siratót, hanem örömdalt zengő madár méltatásában Ailianos tudományos *auctorok* között hivatkozik Sókratésre (NA 5,34). Az apollóni madár és a filozófus platóni tradíciót követő rokonításának tudatosságát támasztja alá, hogy Ailianos a *De natura* egy korábbi fejezetében (3,7) egyetlen más forrásból sem ismert, fiktív (vagy eleve metaforikusnak szánt) adatként a hatyú számára halálos méregként említi a bürköt is.²⁰

A *Varia Historia* Sókratés nyílt említése nélkül megjelenő muzikális hatyúja az előkép tudatos elhallgatása, *aposiopésise* révén szemlátomást előkészíti a gyűjtemény első, az állatvilág tematikájával immár teljes egészében²¹ szakító feljegyzését (1,16), amely pusztán adatközlés helyett többszereplős, önálló elbeszéléssé formált, szintén a platonikus hagyományba illeszkedő anekdota. Az 1. könyv ezen egyetlen Sókratésszel kapcsolatos adata szerint, amelynek datálására

¹⁹ Erről l. D. Campanile, Eliano e la sua *Varia Historia*, in: E. Amato, *Approches de la Troisième Sophistique. Hommage à Jacques Schamp*, Bruxelles, 2006, 420–430.

²⁰ Ehhez l. O. Thévenaz, *Chants de cygnes et paroles de rhéteurs*, in: O. Bianchi – Ph. Mudry – O. Thévenaz, *Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique: actes du colloque international*, Lausanne, 20–22 mars 2003, Bern, 2004, 53–74, főként 59.

²¹ Az átmenetet az állatparadoxonok és a történeti anekdoták között a gazdáját rémálmából felébresztő kutya története képezi (1,13).

a témában tájékozott olvasónak természetesen nincs szüksége, a bölcs halála előtt a (tanítványok egyike által megjelenített) átlagember számára érthetetlen módon viselkedik. Cselekvése ezáltal a hétköznapi tapasztalat alapján vélelmezhetőn, megjósolhatón (*doxa*) túli, azaz paradoxon jelenséggént mutatja fel Sókratést, s ez az anekdota programszerű olvasatát teszi lehetővé: Ailianos számára a megszokottat, olykor a természeti törvényeket is felülíró, rendkívüli, csodás állati viselkedés megfelelője az emberi világban a filozófusi létmód képviselőinek különös fajánál keresendő.

A feljegyzés a bölcs halála előtti órákat eleveníti fel, egy, a *Phaidón*, a *Kritón* által nem hagyományozott részlet utólagos közreadásával. A hiánypótlás középpontjában egy ajándékba hozott, díszes köpeny és a hozzá illő alöltözet áll. A ruhadarabokat a tanítványok egyike, a tradícióból jól ismert, Ailianosnál csak itt szereplő Apollodóros²² kínálja fel a vallási okokból elnapolt kivégzésére²³ váró mesternek, mondván, ezeket felöltve nyilván szép temetésben részesül majd, *mert már maga a tény is, ily díszes öltözetben feküdni, igencsak tiszteletre méltó* (καὶ γὰρ οὖν καὶ προκεῖσθαι σὺν τῷ κόσμῳ τὸν νεκρὸν οὐ πάνυ τι ἀδόξως.) (Az eleganciának kijáró megbecsültség gondolatát a *litotés* még inkább kiemeli). A történet variánsa Diogenés Laertios életrajzában is olvasható, ahol a halálra készülő filozófus az új, drága holmit visszautasítva ragaszkodik saját viseletes ruhájához, mondván, *ha élni lehetett benne, nyilván meghalni is lehet.*²⁴ A *Varia Historia* változatában Apollodóros jóindulattal, a köznép tapasztalatán és értékrendjén alapuló ajánlatára Sókratés a szokott iróniával reagál (ennek jegyében nevezi például a méregpoharat az *athéniakkal való koccintásának*, ἐξ Ἀθηναίων φιλοτησία). A búcsújelenet ismert mellékszereplőihez, Phaidónhoz, Kritónhoz

²² Apollodóros a *Symposion* narrátora, a *Phaidón* szereplője, Sókratés naiv, de iránta teljes mértékben lojális követője. Róla és a tanítványokról bővebben I. D. Nails, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis–Cambridge, 2002.

²³ A szöveg időhatározó alárendelése – *amikor megérkezett Délosról a hajó* – a *Kritónt* evokálja (43c).

²⁴ Diog. Laert. VS 2,35: Μέλλοντί τε αὐτῷ τὸ κόνειον πῖεσθαι Ἀπολλόδορος ἰμάτιον ἐδίδου καλόν, ἣν' ἐκεῖνῳ ἐναποθάναι: καὶ ὅς, "τί δέ," ἔφη, "τὸ ἐμὸν ἰμάτιον ἐμβιῶναι μὲν ἐπιτήδειον, ἐναποθανεῖν δὲ οὐχί."

forduló Sókratés válaszát a szöveg példaadó tanításként közli: a mester visszautasítja az ajándékot, mondván, bizony *szépen vélekedik* (καλῶς δοξάζει) róla tanítványa, ha azt hiszi, a hamarosan lábai előtt heverő holttest azonos Sókratésszal. Ailianos változatában tehát nem ruhacseréről van szó, a régi / új ruha alternatívájának helyét a felöltözöttség és az élettelen, anyagi mivoltában személytelen test (ἐπριμμένον ἐν ποσὶ καὶ κεισόμενόν) szembeállítása veszi át. A *doxa* szó poliszémiáján (*tisztesség, megbecsülés / látszat*) alapuló, a lélek halhatatlanságának tanát evokáló anekdota egyrészt a Platón által kanonizált eseménysor indirekt kiegészítésére vállalkozik; másrészt elindítja a gyűjtemény Sókratésszal kapcsolatos adatsorát, mégpedig sajátos, fordított sorrendben, a születés helyett a főhős halálával kezdve az elbeszélést. A szöveg – amelyből az elbeszélő a méregpohár előtti fázisra és a még nem látható holttestre koncentrálni hagyja az elmúlás tulajdonképpeni pillanatát – emellett közvetetten utal az igazságtalanul kivégzett filozófus későbbi megdicsőülésére és kultuszára is, amelynek alakításában, őrzésében Ailianos maga is részt kíván venni.

Az első Sókratés-anekdota számos lehetséges elbeszélői utat nyit meg, amelyeknek a szöveg terében egymástól tudatosan eltávolított állomásai a folyamatos olvasás során önálló elbeszélésláncokká formálódnak: ezt látjuk az ajándék visszautasításának gesztusa, illetve a (Sókratés-kortárs szövegekben amúgy is a filozófus jellegzetes attribútumaként megjelenő²⁵) ruházat motívumának alább tárgyalandó ismétlődéseiben. Ennek bemutatása előtt azonban lássuk a történeti adatokra épülő lehetséges életrajz elemeinek megformálásbeli jellegzetességeit!

²⁵ Ameipsias 423-ban bemutatott *Konnos*ának Diogenész Laertios megőrizte töredékében (2,27) rongyos köpenyben lép színre a filozófus; az éhenkórász, pénztelen Sókratés az ugyanekkor írott aristophanészi *Nephelai* (177–179) tanúsága szerint a fürdőből körzövel lop köpenyt.

3.

Az ailianosi kvázi-életrajz legfőbb jellemzői a töredékesség és az idővel való rendkívül szabad bánásmód. A biográfia adatai a tényleges időrenddel való szakítás értelmében látszólag összevissza kapnak helyet a műben, amelynek eredményeképp a történeti és az elbeszélői idő rendre keresztezi egymást. Ennek jegyében a fentebb látott nyitójelenetet, Sókratés kivégzését csupán a következő könyvben követi majd a származás, a születés motívuma.

A szülők megnevezése ugyan mellékes információként, mégis kiemelt pozíciójú anekdotában, az új könyv első *caputjában* kap helyet. A 2. könyv xenophóni szöveghelyet átfoglalozó²⁶ bevezetése (2,1) szerint a nyilvánosság előtti beszédben járatlan, zöldfülű Alkibiadést²⁷ a filozófus a tímárok, kikiáltók, ponyvakészítők alkotta athéni tömeg megvetésére (καταφρονεῖν) buzdítja: ha az ifjú külön-külön lenézi a mestere által ujjal mutogatott, néven nevezett közembereket, abból logikusan következik, hogy ez a teendő a belőlük álló *démos* esetében is: εἰ τῶν καθ' ἓνα καταφρονεῖς, καταφρονητέον ἅρα καὶ τῶν ἡθροισμένων. A történetet az elbeszélő helyeslése követi: *nagyon is okosan tanítja ezt Sóphróniskos és Phainareté fia Kleinias és Deinomaché gyermekének* (μεγαλοφρόνως ταῦτα ὁ τοῦ Σωφρονίσκου καὶ τῆς Φαιναρέτης τὸν τοῦ Κλεινίου καὶ τῆς Δεινομάχης διδάσκων). A Sókratésnek tulajdonított elv illetén jóváhagyása nem csupán az Ailianosra erkölcsi és esztétikai kérdésekben egyaránt jellemző elitizmus miatt érdemel figyelmet. Az utolsó mondatban a beszélgetőtársak nevét elhallgató, azt *patronimicumok* használatával körülíró fogalmazásmód egyrészt a származás kötelező (jelen esetben kettős) életrajzi toposzát iktatja az anekdotába, amely Sókratésnél, éles váltással, a halál 1. könyv elején megidézett tényét a fogantatás origójával köti össze. Másrészt, a szöveg többretegű nyelvi játékra épül: a tömeg lenézését (καταφρονεῖν) és az erre tanító

²⁶ A *Memorabilia* szerint (3,7,3–5) Sókratés a nyilvánosság előtti szónoklástól szeméremből és megilletődöttségéből (αἰδῶ δὲ καὶ φόβον) visszarettenő Charmidést próbálja közszereplésre bírni, mondván, nem kell tartania az ostobák és a gyengék, azaz a gypajványolók, vargák, ácsok, parasztok, piaci árusok alkotta népgyűléstől.

²⁷ Alkibiadés többnyire Sókratés mellett jelenik meg a műben (kivéve 3,28; 11,7; 12,14; 13,38), ailianosi portréjáról l. Prandi (2005) 97–99.

módszer helyességét (μεγαλοφρόνως) jelentő szavak egyképp a gondolkodással, elmélkedéssel kapcsolatos φρονεῖν ige számazékai, miként ugyane többől ered Sókratés apjának józanságra (Sóphroniskos, vö. σωφροσύνη) utaló, kicsinyítő képzős²⁸ neve is. A gondolkodás különböző módozatainak mibenléte, a helyes és helytelen érvelés, meggyőzés elkülönítésének szükségessége Ailianos egyik központi témája. A két anya nevének említése fiaik életpályáját tekintve ugyancsak jelentéssel bír: Alkibiadés *harcban nagyszerű*, Sókratés viszont *erényt felmutató* asszony fia.

A filozófus születésének szintén megkerülhetetlen életrajzi adata az apa és az anya imént látott, *en passant* megnevezése után, tematikus listán bukkan fel a 2. könyv közepe táján (2,25). A szülőket és gyermekük világra jöttét mindazonáltal a *Varia Historia* leghosszabb, legtöbbet elemzett,²⁹ egészen más témájú Sókratés-adatsora választja el egymástól. Az itt részletesen nem tárgyalandó, a műre általánosan jellemző stilisztikai világossággal szemben feltűnően zaklatott, egyben terjedősen fogalmazó egység a Sókratés bevádolásával kapcsolatos, a régműltből származó hipotéziseket és azok egykori lehetséges következményeit ismerteti. Ailianos a filozófus 399-es elítélését és kivégzését ehelyütt egyöntetűen és lényegében kizárólag a 423-ban bemutatott, állítása szerint (az ókori és mai irodalomtörténeti konszenzussal szemben) hatalmas sikert arató, a természetüknél fogva irigy (φύσει φθονερούς ὄντας) athénieket végzetesen Sókratés

²⁸ A *diminutivum* használata esetleg az apában meglévő pozitív tulajdonság fiában történő kiteljesedésére is utalhat.

²⁹ A máig ellentmondásos kérdésről (kizárólag az utóbbi két évtized Ailianossal is foglalkozó szakirodalmából) l. D. Bouvier, Platon et les poètes comiques : peut-on rire de la mort de Socrate ? In: M.-L. Desclos, *Le rire des Grecs: anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, 2000, 425–440; P. Brown, The Comic Socrates, in: Trapp (2007) 1–16; K. Lapatin, Picturing Socrates, in: S. Ahbel-Rappe – R. Kamtekar, *A Companion to Socrates*, Malden–Oxford, 2006, 110–155; D. Konstan, Socrates in Aristophanes’ Clouds, in: D. R. Morrison, *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, 2011, 75–90; C. W. Marshall, Aelian and Comedy: Four Studies, in: C. W. Marshall – T. Hawkins, *Athenian Comedy in the Roman Empire*, London, 2016, 197–222; J. A. Bromberg, A Sage on the Stage: Socrates and Athenian Old Comedy, in: A. Stavru – Ch. Moore, *Socrates and the Socratic Dialogue*, Leiden, 2017, 31–63; A. Capra, Aristophanes’ Iconic Socrates, in: Stavru – Moore (2017) 64–83; A. Peterson, *Laughter on the Fringes: The Reception of Old Comedy in the Imperial Greek World*, Oxford, 2019, 20–21.

ellen hangoló, a korrupt Aristophanés által írott komédiára vezeti vissza (2,13). (Az anekdotasor további, csak Ailianostól ismert s emiatt gyakran fiktívnek tartott mozzanatai a filozófust megjelenítő színész által viselt élethű álarc motívuma, amely mindenekelőtt a vizuális Sókratés-ábrázolás története szempontjából igen fontos; illetve az előadást állva végignéző, magát a tömeg megvetésének emelt fővel kiszolgáltató Sókratés alakja.)

A születés adata tehát csupán ezen, a Sókratés-tradíció ismert személyiségein (Anytos, Aristophanés, Kritias mint ellenség; Alkibiadés mint egykori, később rossz útra tért tanítvány; Euripidés mint szövetséges) túl névtelen tömegszereplőket (a filozófusra támadó, színházi maszkot viselő banda, a Dionysia publikuma) is felviláglató, a dráma és a bölcs halálának tematikájára épülő anekdotasor után következik (2,25). A Thargélion hó 6. napján történt fontos, *nem csupán az athénieknek, de sokaknak másoknak is sok kedvező dolog okát / kezdetét* (πολλῶν καὶ ἀγαθῶν αἰτίαν) jelentő eseményeket soroló katalógus első helyén Sókratés e napra eső, évszám nélkül szerepeltetett születésnapja áll, amelyet a perzsák elleni győztes csaták,³⁰ valamint Nagy Sándor Ailianos által ugyane napra helyezett születésének és elhalálzásának említése követ. Sókratés és Alexandros földi megjelenésének (és utóbbi távozásának) évet nem jelölő közös dátuma a két nagyon is különböző, a műben azonban egyképp kitüntetett fontosságú férfiút a halhatatlanokhoz hasonlítja: az emberi történelem lineáris és irreverzibilis ideje helyett az évről évre visszatérő születésnap révén a ciklikus időhöz rendelve őket Ailianos a nem keletkezők és nem múló idótlenségével azonos természetet kölcsönöz a filozófusnak és az uralkodónak.

A szülők (2,1) és az évszázados, a görögség legfényesebb korszakát idéző történelmi kontextusba helyezett születésnap (2,25) halál-előzményekkel (2,13) megszakított, de egymáshoz mégis viszonylag közeli, azonos könyvön belüli szerepeltetése után az olvasó joggal remélhetné további életrajzi adatok közlését – a szerző azonban kijátssza ezen elvárást, miközben késleltetéssel tartja ébren a befogadó

³⁰ Ailianos (évszám nélkül) az Artemision (480), Plataia (479) és Mykalé (479) mellett vívott ütközeteket említi, majd ugyane konfliktus egy jóval későbbi eseményét, Alexandros Dareios feletti diadalát Gaugamelánál (331).

érdeklődését és az idősíkok váltogatásával teszi próbára annak figyelmét.

Sókratés életének felelevenítése feltűnő kihagyásokkal folytatódik: sem itt, sem a későbbiekben nem esik szó a bölcs gyerekkoráról, neveltetéséről, filozófiával való megismerkedéséről, mestereiről, családalapításáról: Ailianos ezeket vagy tudottnak veszi vagy érdektelennek tekinti. A filozófus érett férfikorát jelentő, a peloponnésosi háború időszakával egybeeső évek elsőnek egy számos nevet tartalmazó tematikus lista keretében idéződnek fel a 3. könyv elején (3,17). A gondolkodók legjava, állítja Ailianos, nem csendes visszavonultságban éli le életét, hanem közéleti szerepet vállal. A valós, történeti és az elbeszélői idő felcserélése itt is nyilvánvaló: a 24. történeti hitelű és legendából ismert nevet egyaránt tartalmazó lista a felsorolás 12. helyén, közvetlenül elismeréssel említett tanítványai (a zsoldostársait a messzeségből hazavezető Xenophón, a siracusai államreformmal kísérletező Platón) *után* és a szülővárosát megmentő Aristotelés, illetve az *athéniekre oly jellemző féltékenységből*³¹ onnan előzőtt Phaleróni Démétrios *előtt* említi Sókratést, aki tehát centrális pozíciót tudhat magáénak. Az egység a demokráciában az egyeduralom és a zsarnokság ismérveit felfedező Sókratés államelméleti meglátásaira utal először, majd néhány, évszámot, következetes időrendet ismét nélkülöző életrajzi adatot közöl. A filozófus eszerint nem szavazta meg a tíz generális halálos ítéletét (a 406-os arginusai tengeri csata után), s nem vállalt közösséget a (404-ben hatalomra jutó) Harmincak istenfélelmet nélkülöző (τῶν ἀσεβημάτων) tetteivel. (Utóbbiak törvénytelen uralmát Ailianos egy korábbi, Sókratés és Antisthenés tragédiáról folytatott beszélgetését egyetlen sókratési *bon mot*-ba foglaló *caput*-ban ítélte el [2,11], amely a már említett, a komédia gyilkos erejével foglalkozó, központi fontosságú anekdotasort [2,13] készíti elő.) Amikor azonban szavak helyett testi erejével kell harcolnia a hazáért, állítja a továbbiakban az elbeszélő, Sókratés minden habozás, kibúvókeresés nélkül (ἀπροφάσιςτος) vállalta a katonáskodást, s ott küzdött a délioni (424), az amphipolisi (422), a poteidaiai (432) ütközetben. Évszámok természetesen ezen események mellett sem szerepel-

³¹ Az athéniek velük született rosszindulatára korábban a 2,13 utalt.

nek, a felsorolás triadikus szerkezete³² a 2,25 perzsák elleni győzelmeinek listáját idézi vissza. Sókratés katonai helytállását (konkrét adatok nélküli katalógusegységként) egy későbbi fejezet (7,14) is említi majd.³³

Az athéni történelem egy szintén meghatározó eseménye, a 429-es pestis – minden földrajzi, időbeli konkrétum nélkül – Sókratés más forrásból is ismert fizikai erőnlétének, kitűnő kondíciójának említése kapcsán sejlik fel a mű egy igen távoli pontján, az utolsó előtti könyvben (13,27): a nagy járvány idején a filozófus szinte egyedüli a városban, akit nem veszélyeztet a ragály. A pestisnek köztudottan (a műben többször, de sosem Sókratés kapcsán említett³⁴) Periklés is áldozatul esik, a filozófus testi egészségének hangsúlyozása már emiatt is figyelmet érdemel. A fertőzésnek ellenállni képes Sókratés alakja emellett szerves része a mentális egészség, a józan gondolkodás művön végighúzóódó, itt nem elemzendő motívumsorának is. Ailianos többek között a *semmi egészségeset* (2,13: οὐδὲν ὑγιᾶς) nem tudó, nem hirdető szofisták, majd Aristophanés és a komédiája hatására esztét vesztő tömeg viselkedését (ibid: τῷ θεάτρῳ νοσῆσαι τὰς φρένας) minősíti betegesnek. Az elbeszélő másutt furcsa, utólagos átkot mond a Sókratésszel szakító egykori tanítványokra, az *öntelt* (ὀβριστης), többszörösen hazaárulóvá lett Alkibiadásra és a *véres kezű, zsarnok* (τυραννικώτατος καὶ φονικώτατος) Kritiasra: bárcsak betegedtek volna meg, hiszen önkényurak esetében az egészség elvesztése – amint azt számos, itt felsorolt történeti példa igazolja – a legjobb alkalom az önvizsgálatra, a múzsáivá és filozófussá válásra (4,15).

A valós történelmi eseményekhez kötődés eddig sem túlságosan erős igénye a továbbiakban egyáltalán nem mutatkozik meg. Ailianos (Plutarchoshoz hasonlóan, ebbéli szándékát azonban tőle eltérően nem hangoztatva) a jellemet, az egyéniséget igyekszik felmutatni annak megnyilvánulásaiban, gesztusaiban. Az anekdotákban sorra felbukkannak Sókratés életének meghatározó vagy kevésbé ismert szerep-

³² Ailianos kedvelt formájáról van szó, a *Varia Historiá*t nyitó állatparadoxon-sorozat ugyancsak hármasával tárgyalja a csodás zoológiai jelenségeket.

³³ Erről l. Prandi (2005) 18.

³⁴ Cf. VH 2,13; 3,17; 4,10; 4,23; 6,9; 9,6; 13,24.

lői, s néhány, a platóni, xenophóni tradícióban nem olvasható apokrif adat révén bepillantás nyerhető a hős hétköznapijaiba is.

Sókratés apaságáról, illetve személyisége *homo ludensi* oldaláról katalógusból értesülünk. A filozófus eszerint, csakúgy, mint Héraklés vagy a tarentumi törvényhozó, Archytas, rendszeresen játszik kisfiával (12,15) – a játék motívuma a filozófus ismeretlen gyerekkorának üresen maradt narratív helyét töltheti meg pótlólagos tartalommal, míg Héraklés említése a születésnap (2,25) kapcsán már látott, az isteni szférához való közelítés szándékát erősíti. A kicsikkel való törődés ezen egyetlen gesztusa a tanítványokkal való együttlét gyakran előkerülő kontextusában folytatódik.

Ugyancsak tömör információként szerepel Sókratés neve a (nem feltétlenül a legjobbakra oktató³⁵) legkiválóbb mesterek listáján: eszerint, ha valaki Alkibiadés tanítványának áll, a hízélgés tudományába nyer beavatást, Démostenésé a szónoklásba, míg a felsorolás betetőzéseként, utolsónak megnevezett Sókratés hívei bölcsek lesznek (4,16).³⁶ Egy későbbi, jóval terjedelmesebb, szintén a tanítással kapcsolatos lista a *Ki kinek miben használ?* fel nem tett kérdésére válaszolva említi Achilleus és Cheirón, Hierón és Simónidés és még tucatnyi mitológiai vagy történeti hitelű mester és tanítvány alkotta pár között Sókratést, aki mellett azonban nem jelenik meg konkrét személy neve. Az ismét a felsorolás közepén olvasható, az eddigi mechanikus, nominális listát megtörő, múltra vonatkozó irreális mondat értelmében *az athéniek mind boldogok s bölcsek lehettek volna*, ha az egyetemes tanítóként, jótevőként megjelenített *Sókratésre hallgattak volna* (12,25). A tudásátadás létesítette kapcsolat erotikus motívummal bővülő, extrém rövidségű variánsa a mindössze két földi *erastés-erómenos* párt szerepeltető felsorolás: Sókratés fiúszeretője Alkibiadés, Platóné a siracusai Dión volt, azonban csupán utóbbi számára járt valódi haszonnal, azaz erénybeli gyarapodással a mesterével való együttlét (4,21).

A Sókratés-tradíció legnagyobb hatású alakítójának 410 körüli tanítvánnyá szegődését elbeszélő, platóni reminiscenciákkal bővelkedő anekdotapárban különösen jól megmutatkozik részint a mű elsőd-

³⁵ A katalógusban iszákosok, ingyencek, derék hazafiak egyaránt szerepelnek.

³⁶ A lista történeti vonatkozásairól l. Prandi (2005) 21.

leges, általános szervezőerejét jelentő variációs szándék, részint pedig a fikció valószerűvé tételének tendenciája. Az anekdoták fontosságát jelzi, hogy a számos tanítványt szerepeltető ailianosi feljegyzések között – szemben a hasonló elbeszélések sokaságát megőrző tradícióval³⁷ – egyedül Platón elhívásának története szerepel. A két, kontextusbeli különbségeik miatt tartalmilag egymást kizáró anekdota közül az olvasó lényegében ízlésének megfelelően választhat, melyiket tekintí Sókratés és Platón első, sorsdöntő találkozása hiteles krónikájának.

Az első (2,30) elbeszélés szerint Aristón kezdetben irodalmi babérokra pályázó fia (akinek méhek közvetítette, égi eredetű ékesszólásáról jóval később két, a szöveg távoli pontjain olvasható anekdota számol be, 10,21 és 12,45) előbb eposszal próbálkozik, majd belátva Homérosszal szembeni örökös alulmaradását, tragédiákat kezd írni. A Dionysia közeledtével már ki is osztja a szerepeket, amikor – drámai fordulat – a színházba menet váratlanul összetalálkozik Sókratésszal, s *eme szirén által elragadva* (αἰρεθείς ὑπὸ τῆς ἐκεῖνου σειρήνος) nem csupán eláll az *agóntól*, *de egészében elveti a drámaírást és alámerül a filozófiában* (τελέως τὸ γράφειν τραγωδῶν ἀπερριψε, καὶ ἀπεδύσατο ἐπὶ φιλοσοφίαν). Ehhez hasonló elbeszélést hagyományoz Diogenés Laertios is, aki szerint a korábban dithyrambosokat, *melosokat* és tragédiát költő Platón pontosan a Dionysos-színház előtt találkozik Sókratésszal, akinek hatására, utolsó (bizonyára az életrajzíró költötte) verssorában Héphaistos segítségét kérve, tűzre veti addigi műveit.³⁸ Az ailianosi változat szövegformálásának erőteljes modellkövetése, homérizálása és mindenekelőtt platonizálása révén különbözik Diogenésétől. A nimfák általi megragadás, a köznapiságból való kiemeltetés *Phaidrosból* (238d) is ismert valláspi pszichológiai képzetén túl a háttérben – s szerencsés esetben az olvasó tudatában – felidéződik ugyanis ugyane dialógus homérosi előzményekre visszatekintő szirénképe (259a) is, amelyet azonban ellenkező előjelűre fordít Ailianos: a pusztító varázsének helyét az ifjút a

³⁷ A filozófusbeavatás témájáról általában l. O. Gigon, *Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie*, *MH*, 3, 1946, 1–21, Platónról: 16–18.

³⁸ Diog. Laert. 3,5: ἔπειτα μέντοι μέλλων ἀγωνιεῖσθαι τραγωδίᾳ πρὸ τοῦ Διονυσιακοῦ θεάτρου Σωκράτους ἀκούσας κατέφλεξε τὰ ποιήματα εἰπὼν: Ἥφαιστε, πρόμολ' ὦδε: Πλάτων νύ τι σεῖο χατίζει.

filozófiának megnyerő, mintegy új életre keltő jó Szirén alakja foglalja el. (Különösen érdekes e szempontból a mélységbe való lehúzásra, alámerülésre utaló ἀπεδύσατο alak, amelynek használata talán az apollónios rhodiosi, a dal hallgatóját a halálból az istenlétbe emelő sziréntörténetet is idézheti.³⁹) Az írás elvetésének motívuma ugyancsak a *Phaidrost* evokálja, hiszen a gondolatrögzítés Sókratész/Platón szemében egyértelműen káros találmányának eredetmítosza szintén e dialógusban olvasható (274d–275b).

Az anekdota alternatív változatában (3,27) a szegénysége miatt zsoldosnak állni kényszerülő Platón épp a fegyverek között válogat a piacon, mikor az arra ügyelgő Sókratész rátalál és beszédbe elegyed vele: a véletlen találkozás hatását az iménti αἰρεθείς alakkal párhuzamot alkotó, még inkább Sókratész nimfák általi elragadottságának a *Phaidrosból* ismert megfogalmazását (238d: νυμφόληπτος) idéző καταληφθείς *participium* érzékelteti. Azonos az ifjú megnyerését segítő eszköz, a szó ereje is: míg az első anekdota Sókratész (jóra vezető) sziréni vonzerejére utal, a másodikban a dialógus sokkalta racionálisabb fogalma jelenik meg (διαλεχθέντος αὐτῷ τοῦ Σωκράτους), amelyet azonban a vágy, az ösztönös készítés fogalmai egészítenek ki. Sókratész hatására Platón eláll eredeti szándékától (ἀνεστάλη τῆς ὁρμῆς) s hagyja, hogy annak rábeszélése felkeltse benne a filozófia utáni vágyakozást (πείσαντος φιλοσοφίας ἐπιθυμῆσαι). Ailianos alig néhány soros története szóválasztása révén miniatűrben a *Phaidros* első felének Erős-beszédeit képezi újra.

A két, egyenrangúként közölt történetváltozat hagyományozása több okból is figyelmet érdemel. Egyrészt, belőlük az olvasó tetszés szerint választhatja ki magának a neki igaznak megfelelőt, valódi és kitalált között ugyanis különbség nem tehető.⁴⁰ Másrészt, a két realista szcenikájú jelenet erősen különbözik a Diogenész Laertiosból ismert, természetfelettire épülő hagyománytól, amelynek értelmében a Platón érkezése előtti napon Sókratész álmot lát: édes szavú hattyú száll ölébe (3,5). Mint láttuk, a hattyú motívumát a *Varia Historia* a

³⁹ *Arg.* 4,885–921.

⁴⁰ Hasonlóra látni példát a Sókratész elleni vádak kapcsán: míg a 2,13 kizárólag az Anytos által felbérelt Aristophanész felelősségét hangoztatja, egy későbbi fejezet (11,10) Polykratést említi azok megfogalmazójaként.

platóni, írásos tradíciót követve a filozófus halálának összefüggésében alkalmazza.

Az utolsó könyvek Sókratés-adatait korábbi motívumok visszatérése, a keretes építkezés szándéka jellemzi: a 9. könyv három részből álló sorozatában (9,29) a színházi álarc tematikája (vö. 2,13) az aján-dék-visszautasítás gesztusával (vö. 1,16 és 11,12), illetve a vágyak elfojtásának tanával társul. A 10,14 külpolitikai kontextusú államel-méleti megjegyzése a szabadidő, a szabadság és a gazdasági aktivitás összefüggéséről az athéni demokráciával kapcsolatos elméleti állás-foglalást idézi (3,17).⁴¹ A következő könyv egy hitvány rétor portré-ját vázolja a Sókratés elleni vádakhöz (2,13) kötődő, mellékesen közölt új információt szerepeltet a vádirat megírójának kilétével kap-csolatban (11,10). A férjéről korábban higgadtan nyilatkozó Xanthip-pét (9,7) egy Alkibiadés kiváltotta féltékenységi rohamban látni vi-szont, amint éppen dühödten tapossa szét az ifjú által mesterének küldött, gyönyörűen dekorált tortát (amelyet a szövegben egyébként az elbeszélő által a történetbe épített homérosi allúzió is ékesít, 11,12).⁴² Nyíltan hivatkozott xenophóni helyet idézve, újabb nőalak is feltűnik a filozófus mellett: Theodoté, a hetéra Ailianos-Sókratés szerint nem képes elcsábítani a filozófust követő, vele az erény ma-gasa felé haladó tanítványokat (13,32).⁴³

A zárókönyv három feljegyzése közül az első a sókratési dialógu-sok jellegzetes stílusát, a megismerés, rávezetés metodológiáját sajátos képzőművészeti analógiával kívánja megvilágítani (14,15); a másokban a makedón uralkodó, a kora legjobb festőit alkalmazó Archelaos hiábavaló fényűzését bírálja a fontos és komoly dolgokra (σπουδαῖον) koncentráló filozófus (14,17). A mű utolsó Sókratés-emplítése a korábbi, Xanthippére hivatkozó szöveghely alapján min-den körülmények között józannak, önzonosnak megismert (vö. 9,7) mestert Diogenésszel összevető, utóbbit *örjögő Sókratésnek* nevező

⁴¹ Ehhez l. V. I. Anastasiadis, *Idealized Scholé and Disdain for Work: Aspects of Philosophy and Politics in Ancient Democracy*, CQ 54, 2004, 58–79.

⁴² Az Athénaiosnál (XIV 643f) és a tarsosi Antipatér *De irájában* is szereplő adatról l. Prandi (2005) 180, Trapp (2007) 57.

⁴³ A helyhez l. C. Lupo, *I dialoghi di Socrate con le etere*, in: F. de Luise – A. Stavru, *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin, 2013, 298–306.

platóni referencia (14,33). Az eddigieket lezáró, pontosabban, a bevezető Apollodóros-jelenet ismertében inkább az eddigieket keretező, a főhős halálával vagy posztumusz megbecsülésével kapcsolatos életrajzi adat nem kerül elő.

4.

A vizsgálat befejezéseképp az ailianosi motívumhasználat szövegalkotó funkcióját szemléltetve a *Varia Historia* a szöveg terében legelső, Sókratés életében legutolsó adatához, a börtönbeli jelenethez térünk vissza (1,16). A kivégzés előtt játszódó epizód valós előtörténetét, a szökés tervét a 2. könyv két anekdotát egybeépítő 6. egysége említi, amelynek második felében – a platóni hagyománnyal összhangban – a legelső Sókratés-adatban néma szereplőként már látott Kritón veti fel az ötletet. Kritón említése tehát közvetlen kapcsolatot teremt a két szöveghely (1,16; 2,6) között, amelyet tovább erősít a két, más-más természetű ajánlat (a szép ruhában megtestesülő, materiális és a szabadulás lehetőségét felvető, elvont ajándék) visszautasításának azonos sókratési gesztusa.

Ami magát a 2,6 anekdotapárját illeti, annak alkotóelemeit a sokaság véleményének figyelmen kívül hagyását hangoztató közös mondanivaló és a példázatjelleg kapcsolja össze. A tömeg megvetendőségének a 2. könyv nyitányában (a lámpalázás Alkibiadés) már elhangzott, Platón *Kritón*jában is többször olvasható (44c–d: τῶν πολλῶν δόξα) tételét az első történet a sport kontextusába helyezi. Hippomachos, a birkózóedző bottal vág végig versenyzőjén, mert annak egy mozdulata hangos tetszésnyilvánítást vált ki a nézőkből. Hippomachos szerint a tömegnek imponáló mozdulat hibás, hiszen valóban szakértelmen alapuló cselekvés (eleve) nem válthatja ki a hozzá nem értő sokaság tetszését. Az edző erőszakos reakciója kettős elbeszélői jóváhagyásban részesül. Ailianos előbb elméleti síkra helyezi a konkrét tapasztalatot, mondván, *a bármely téren jól és helyesen cselekvőknek nem a sokaság, hanem az adott tevékenység elméletét ismerőinek tetszését kell kivívniuk* (οὐ τοῖς πολλοῖς ἀλλὰ τοῖς ἔχουσιν οὖν θεωρητικὸν... ἀρέσκειν δεῖ).

Az egység második része a tömeg megvetendőségének tanát a gyakorlatba átültető Sókratést idézi meg a *Kritón* közvetett segítsé-

gével (44c–d). Mikor a börtönbe érkező Kritón⁴⁴ mesterét arra próbálja rávenni, hogy szökjék meg (ἀποδρᾶναι), s tekintse semmisnek ezáltal az athéniek rá vonatkozó döntését (azaz a halálos ítéletet, τὴν τῶν Ἀθηναίων τὴν κατ’ αὐτοῦ κρίσιν διαφθεῖραι), Sókratész a halál vállalásával tulajdonképp a hitvány tömeg hasonló helyzetben bejósolható döntését utasítja el (τὴν τῶν πολλῶν ἐκφραυλίζειν κρίσιν): a κρίσις szó utóbbi esetben természetesen az életösztön mozgatta közönséges tömeg szemében kíváncsi megoldást, a szökést jelenti, amely ellentétben áll a hozzáértők – az istenek, a dialógusban megismerősített törvények (50a–51c) – képviselte helyes döntéssel és cselekvéssel.

A két fenti szöveghely (1,16; 2,6) sajátos összegzésének tekinthető az a töredékek között hagyományozott egység (fr. 3), amelyben a test (és általában az anyagi természetű dolgok) jelentéktelenségének, indifferens mivoltának az Apollodóros-anekdotából ismert képzelet ismét a műben harmadjára, egyben utoljára említett Kritón alakjával kapcsolódik össze. Kritón itt olvasható kérdésére, hogy tudniillik milyen temetést szeretne magának Sókratész, az teljes közömbösséggel, a kérdésfelvetésben magában mintegy saját tanításának hatástalanságát konstatáló rezignációval válaszol: *ahogy nektek a legegyszerűbb*. A sókratészi példa hiábavalósága, egyes tanítványok – mindekenélőtt a 4,15 fogalmazása szerint Sókratéstól *megszökő*, ἀποδρᾶντες Alkibiadész és Kritias – későbbi, a mestertől tanultakkal összhangban nem lévő cselekvése ugyancsak visszatérő eleme az ailianosi portrénak.

Az első Sókratész-anekdota (1,16) ruhamotívuma szintén további, a filozófussal más-más típusú viszonyban álló mellékalakokat szerepeltető elbeszélésekben tér vissza. Ezek sorában az első az Ailianos által hol higgadt, hol önuralmát veszítő szemtanúként megjelenített, igazán közönségesnek azonban sehol sem láttatott Xanthippéhez kapcsolódik (7,10). A feleség (az erényes Sókratész egyetlen asszonya⁴⁵ a *Varia Historia* bemutatásában) nem hajlandó férje (bizonyára

⁴⁴ Az ezt kifejező ὅτε ἠφικετο [...] ἐς τὸ δεσμοκτήριον mellékmondat Apollodóros érkezése kapcsán olvasható volt az 1,16 élen is, a szövegismétlés a két börtönpizdó nyilvánvaló kapcsolóeleme.

⁴⁵ A filozófus állítólagos bigámiájáról l. J. Labarbe, *Les compagnes de Socrate*, *Acl*, 67, 1998, 5–43, itt 6–27.

viseletes) köpenyében megjelenni egy nyilvános eseményen. Ennek indokát Sókratés abban látja, hogy Xanthippé inkább magát mutogatni, mintsem nézelődni indulna el otthonról: ὀρᾷς ὥς οὐ θεωρήσουσα θεωρησομένη δὲ μᾶλλον βαδίσεις.⁴⁶ A bíráló a császárkor görögül író itáliai szerzőjének megfogalmazásában mind kontextusa (ünnepségre induló, külsejére odafigyelő nő), mind megfogalmazása (a látást jelentő ige aktív és passzív alakjainak játékos szembeállítása) alapján az ovidiusi *Ars amatoria* híres sorát idézheti fel az Ailianoshoz hasonlóan kettős műveltségű olvasóban (1,99): *spectatum veniunt, veniunt spectentur ut ipsae*.⁴⁷

Az anekdota látens római kötődését a rá közvetlenül következő, egyetlen mondatból álló *caput* (7,11) nyomatékosítja, amely viszont arról számol be, hogy a római nők többsége rendszeresen férjével közös cipőt hord. A művében ritkán ugyan, de római öntudattal megszólaló⁴⁸ Ailianos a történeti háttér-információ nélkül elhangzó adathoz nem fűz magyarázatot, nem derül ki, hogy a *mos maiorum* valaha volt szokásáról vagy élő gyakorlatról van-e szó. Ennek ismerete amiatt is fontos lenne, mert az 1. könyv sókratési köpenyanekdotájának (1,16) szomszédságában, mintegy annak ellenpéldájaként kapott helyet egy, a luxusban élő ősi attikai nők (τρυφῆς αἱ παλαιαὶ τῶν γυναικῶν) drága diadémjai, fülbevalói, brossai mellett azok díszes, arany csatos szandáljáról beszámoló, a (későbbiekben rendkívül negatív színben feltüntetett) Aristophanésre hivatkozó, de közvetlen erkölcsi minősítést nélkülöző feljegyzés (1,18). A férje köpenyét felvenni nem hajlandó Xanthippé anekdotájának elbeszélője szintén nem nyilvánít véleményt: az erkölcsi tanulság nyílt kimondását a szöveg nem érzi feladatának, a külsőségeknek jelentőséget nem tulajdonító római nők és a Sókratés-típusú filozófusok viselkedésbeli magasabbrendűségének megfogalmazását Ailianos a fényűzés *contra* egyszerűség témájában számos további pozitív és negatív példájával ellátott olvasóra hagyja.

⁴⁶ Bővebben Labarbe (1998) 38.

⁴⁷ A helyhez l. K. Gantar, Bemerkung zu Ovids *Ars am.* I,99, *ZAnt* 16 (1966) 175.

⁴⁸ Ailianos rómaiságáról l. M. T. Schettino, *Il passato e il presente di Roma in Eliano*, in: L. Troiani – G. Zecchini, *La cultura storica nei primi due secoli dell'impero romano*, Roma, 2005, 283–307.

Hasonlóképp a befogadó mérlegelésére bízta Ailianos egy másik, szintén Sókratés életmódjával kapcsolatos kijelentését. Míg egy mű eleji lista (2,43) a hős méltósággal viselt szegénységét állítja a középpontba, amelyben a másutt (2,13; 3,17) is idézett homérosi formula szerint a *görögök legjobbjáival* (οἱ ἀριστοὶ τῶν Ἑλλήνων) osztozik, a filozófus szerény életkörülményei más megvilágításba kerülnek egy későbbi, a cinikus Diogenésnek tulajdonított kijelentésben, aki szerint *a szerény házacskájára, kis ágyára, sarucskájára* való odafigyelés révén Sókratés valójában a fényűzés (τροφῆσαι) megtestesítője (4,11).

A 9. könyvben egészen más összefüggésben tér vissza a köpeny motívuma (9,35). Sókratés itt a műben már vele együtt látott (2,11) tanítványát, a formálódó cinikus iskola fejét, Antisthenést bírálja, aki kivétel nélkül minden alkalommal szakadt oldalával kifelé viseli (más források szerint bélelt, ágyneműnek is használt⁴⁹) rongyos köpenyét, nyilván, hogy ezzel is demonstrálja a külsőségek és a társadalmi elvárások iránti megvetését. Ailianos ez alkalommal is kommentár nélkül ismerteti az esetet, *oratio recta*-ban megszólaltatva Sókratést, aki a *Nem hagynád abba a tetszelgést?* (‘οὐ παύσῃ ἔφη ἔγκαλλωπιζόμενος ἡμῖν;) mondattal reagál a magakellető nyomorúság e provokatív megnyilvánulására. A történet Diogenés Laertiosnál is olvasható, nála azonban a sókratési reakció a hasonlóan tömör, egymondatos feldolgozás ellenére is kifejtettebb, értelmezőbb jellegű: ὁρῶ σου διὰ τοῦ τρίβωνος τὴν φιλοδοξίαν (*Látom a köpenyeden át a becsvágyadat*). Az Anthistenésszel kapcsolatos köpenyanekdota beágyazottsága szintén figyelmet érdemel, közvetlen előzményeként (9,34) ugyanis szintén ruházkodással kapcsolatos, s ugyancsak cinikus háttérű egység olvasható: az olympiai játékokra látogató Diogenés a felfuvalkodottság jelének (τῦφος) minősíti az ott látott rhodosi ifjak díszruháját csakúgy, mint a spártaiak által viselt olcsó, koszos holmit. A ruházkodással kapcsolatos anekdoták ismeretében az olvasó maga vonhatja le az Ailianos által félkészén kínált etikai következtetést: az Apollodóros felajánlotta pazar öltözetet Sókratés elutasítja, használati tárgyait azonban minimális gondot fordít (4,11), s

⁴⁹ Diog. Laert. 6,1,13.

ezáltal ideális közéletet képvisel a fényűzés és a cinikusok teatrális nyomora között.

5.

A *Varia Historia* Sókratésszel kapcsolatos szöveghelyeinek fentebbi, szemelvényes bemutatása alapján két, további kutatásra ösztönző következtetés valószínűsíthető. Az első: az időrendet s látszólag minden egyéb szerkesztési elvet is nélkülöző adathalmaz elemei a filozófusról előzetes ismeretekkel rendelkező, azokat az olvasás során öntudatlanul is aktiváló olvasó tudatában annak tudását, emlékezetét próbára tevő, illetve személyes választását, etikai állásfoglalását ösztönző narratívává állhatnak össze. E távolról sem teljes vagy egységes, olykor egymásnak ellentmondó állításait (lásd Platón elhívása) nem megfellebezhetetlen bizonyossággként kínáló biografikus adathalmazban nem csupán Sókratés alakja és élettörténetének egyes mozzanatai bontakoznak ki az olvasó előtt, de elindul más identitások – így a két legszembevetőbb, a rossz tanítvány Alkibiadés, a jó és hű Platón⁵⁰ – konstruálása, illetve dekonstruálása is. S még valakié: a hőse értékrendjével, gondolkodásmódjával azonosulni vágyó elbeszélőé. A *Varia Historia* elő- és utószava elveszett, azonban a *poikilia* azonos elvén szerveződő⁵¹ *De natura* epilógusa fennmaradt. Ebben Ailianos a művét fenntartásokkal kezelő majdani kritikusok várható ellenvetéseire személyes meggyőződésként a *nem lehet mindenkinek minden egyformán szép* (οὐ γὰρ πάντα πᾶσι καλὰ) mondattal reagál. A nem idézetként közölt mondat eredetileg a platóni *Hippias Maior*-ban hangzik el, Sókratés szájából (294c–d).⁵²

A másik továbbgondolásra érdemes megfigyelés: az Ailianos korára kanonikussá lett platóni, xenophóni történetek változatainak létrehozásával, illetve egészen új történetek kitalálásával Ailianos sajátos Sókratés-narratívája a modern spekulatív fikció egy fontos

⁵⁰ Kettejük tudatos szembeállítását érzékelteti pl. történeteik tudatos egymás mellé helyezése, vö. 3,27–3,28.

⁵¹ Vö. J. Hindermann, Aelian und die poikilia. Ordnung und Unordnung in De natura animalium, *RhM*, 159, 2016, 71–98.

⁵² Ehhez l. D. Smith, *Man and Animal in Severan Rome: The Literary Imagination of Claudius Aelianus*, Cambridge, 2014, 60–61.

alfaja, az alternatív történelmi elbeszélés egyik (persze távolról sem egyetlen) lehetséges előképének is tekinthető. Hogy csupán egy, méltatlanul kevésbé ismert 20. századi Sókratés-apokrifet említsünk: a klasszika-filológusként induló Roland Barthes egy egészen korai, 1933-ban írott rövid novellájában (*En marge du Criton*, Széljegyzetek a *Kritón*hoz) ugyancsak a bürökpohárra váró bölcs utolsó óráit eleveníti fel.⁵³ Az ikonoklaszta elbeszélés szerint a filozófus a hamarost beköszöntő gyászra készülő tanítványok körében, némi belső vívódás után, elfogyaszt néhány szem ajándékba kapott, csábítóan édes, lédús fügét, majd e több komponensű érzéki tapasztalat után revideálja nézeteit testről és lélekről, törvényről és helytállásról, és a börtönört megvesztegetve még aznap hajóra száll a szép Kritónnal. Hogy a filozófiatörténet mindezt nem így tudja, az Barthes szerint a pedáns Platónnak köszönhető, aki a hajóra fellépő, az életbe induló Sókratés odavetett megjegyzése szerint *elrendezi majd az ügyet a Történelemmel*. Sókratés kétezer évvel későbbi utódjának e némi-képp dehonesztáló, de nagyon is emberi *hamis beszéde* létrejöttében az athéni filozófusról való gondolkodás kultikus kereteit meglazító, hőstét a fikció szabadságával újratereztető Ailianos is szerepet játszhatott.

⁵³ R. Barthes, *En marge du Criton*, in: R. Barthes, *Œuvres complètes* III, Paris, 1995, 17–21. A műről I. Pataki E., Széljegyzetek Roland Barthes platonizáló pályakezdéséhez: *En marge du Criton*, in: Radvánszky A.– Ádám A., „A szöveg kijáratai”. *Tanulmányok Roland Barthes-ről*, Budapest, 2019, 31–60.

A BIOGRÁFIA DISZKRÉT BÁJA

ZSÁKUTCA AZ ARCHAIKUS ÉS HELLENISZTIKUS HIMNUSZ-KÖLTÉSZET ÉRTELMEZÉSÉBEN*

ADORJÁNI ZSOLT

A homérosi Hermés-himnusz bevezetőjében az isten attribútuma-
inak felsorolása után a költő három soros mikro-narratívában foglalja
össze Hermés életének első napját: ἡῶος γεγωνὸς μέσῳ ἤματι
ἐγκιθάριζεν, / ἐσπέριος βοῦς κλέψεν ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος, / τετρά-
δι τῇ προτέρῃ τῇ μιν τέκε πότνια Μαῖα (*h. Merc.* 17–19: *reggel szü-
letvén délre már lanton játszott, este pedig ellopta Apollón marháit,
a hónap első felének negyedik napján, amelyen szülte őt Maia úrnő*).¹
E sorok két toposzt is bevezetnek, melyek a narratív elemekkel dúsí-
tott himnuszköltészetet örök időkre meghatározzák. Az egyik az
isten hallatlan gyorsasága, melynek előzménye tulajdonképpen már
az *Ilias*ban megtalálható. Ott a gyorsaság térben nyilvánul meg, ami-
kor például Poseidón három lépéssel megteszi a Trójából Aigaiba
vezető utat.² Talán nem túlzás azt állítani, hogy a hagyományosan
Homérosnak tulajdonított, valójában a homérosi költői hagyomány-
ban álló himnuszköltészet ezt a térbeli gyorsaságot transzponálja
időbe. E hajmeresztő gyorsaság jellemzésére kínálkozik Goethe híres
szóképzése: *velociférikus*, melyet Eckermann-nal való beszélgetései
egyikében használt összeolvasztva a latin '*velox*' és '*Lucifer*' szava-
kat. A '*luciferi*' ebben az összefüggésben a '*démonit*' jelenti, mert

* A tanulmány a *Biográfia és identitás* c. konferencián (2018. november 30, Debrecen) elhangzott előadás szövegét adja vissza néhány alapvető hivatkozással. A kutatás alatt az MTA Bolyai János Ösztöndíja és az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-18-4-PPKE-73 számú Új Nemzeti Kiválóság Programja támogatását élveztem.

¹ A tanulmányban szereplő fordítások a szerző munkái.

² Hom. *Il.* 13,17–22.

Goethe a túlságos gyorsaságot a lassúbb és szervesebb fejlődés nevében mindig is kétkedve szemlélte. A homérosi himnusz perspektívájából ez a sebesség természetesen mint isteni pozitív előjelű, mondhatnánk – a szójátékot folytatva – *'velocidivinus'*.

A gyorsaság temporális fogalmához pedig óhatatlanul és szükségszerűen kapcsolódik az isten életrajza, ami a második himnikus motívum, melyet a szöveghely megalapoz. A Hermés-himnusz jellegzetesen a csecsemő isten első napját beszéli el, ami annak a története, hogy miként tesz szert a legifjabb isten attribútumaira és privilégiumaira, ahhoz hogy a végén az olymposi pantheón teljes jogú tagjává váljék. A homérosi himnuszokról írott mértékadó monográfiájában Jenny Strauss Clay úgy értelmezi a Hermés-himnuszt, hogy ennek narratívája a kisisten fejlődési történetét követi nyomon, ami az öntudatlanság állapotából odáig vezet, hogy Hermés felismeri, ő maga is isten és útja az Olymposra viszi.³ Ez az elmélet igen látványos és az olvasót azzal a jóleső hermeneutikai érzéssel ajándékozza meg, hogy a műnek nem csupán eleje és vége van, hanem a vég a kezdet beteljesülésének tekinthető és minden mozzanat erre irányul, efelé törekszik. A bökkenő csupán az, hogy a felismerés és fejlődés pszichológiai fogalmak, melyek a himnikus költészet világában idegenszerűen hatnak. Az isten biográfiája még elfogadható, sőt akár találó megnevezés, ám ha az életrajzot fejlődéslélektani vonalra fűzzük fel, veszélyes vizekre tévedünk. Jelen előadás a Hermés-himnusz alapján igyekszik bemutatni a pszichologizáló-biografikus értelmezés elmentmondásait, majd a kallimachosi Artemis-himnusz vizsgálatával mutat rá arra, hogy a helléniszikus költő sajátos módon reflektált erre a problematikára. A konferencia egyik központi témája, a biográfia, így mindvégig vezérszál marad, ám negatív előjellel, hiszen következtetésünk az lesz, hogy a túlságosan egyoldalú biografikus szemléletmód torzítja a himnuszok értelmezését.

A Hermés-himnusz esetében a legsúlyosabb kifogás ezen interpretációs irány ellen éppen az, hogy a himnusz szövege ellenállni látszik a fejlődéslélektani teleológiának. A himnusz első tizenhat sora Hermés funkcióit kifejező attribútumok és *epitheton ornans*-ok

³ J. Strauss Clay, *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, London 2006² [= 1989], 122 sk.

katalógusa. Ezek az isten lényegét időtől, így minden fejlődéspektustól elvonatkoztatva ragadják meg, mint ami a vers narratívájától függetlenül örökkévalóan létezik. Ezt az egységet követi közvetlenül a bevezetőben idézett, Hermés első napjának időbeli etapjaira vonatkozó passzus, ami azt érzékelteti, hogy az idő szempontja csupán járulékos elem, ami az eleve meglévő tulajdonságok kibontakozásához szükséges, ám nem okoz lényegi változást, azaz nem létező vonások előzménytelen kialakulását vagy létező vonások váratlan felismerését. A narráció és a biográfiai aspektus tehát csupán annak a Lessing által felismert törvényszerűségnek következményei, hogy az irodalom közege az egymásutániságot kifejező idő.

Kallimachos Artemis istennőnek szóló himnuszában számos szövegszerű utalást helyez el a homérosi Hermés-himnuszra, ami nem hagy kétséget afelől, hogy a himnusz mint előkép lebegett a szeme előtt. Hermés alakja nélkül Kallimachos Artemise elképzelhetetlen, a gyermekistennő, aki ugyanakkor öntudatos és célratörő, akárcsak féltestvére Hermés, az árkádiai isten párja. Kallimachos ugyanúgy lebegteti a protagonista identitását, mint a homérosi himnusz szerzője. Artemis külsejére nézve gyermek (nem ér fel Zeus szakálláig), beszédmódja nem egészen háromévesé (egyes szám harmadik személyben beszél magáról), ugyanakkor pontosan tudja, mit akar és hogyan kell ezt elérnie. Attribútumait a Hermés-himnuszról eltérően nem jelzők katalógusaként tálalva kapjuk, hanem az első jelenetben maga Artemis fogalmazza meg kérésként Zeus színe előtt, akitől teljesítésüket várja. Összességében aligha lehet fejlődésről beszélni egy olyan alak esetében, aki személyében az ellentétes időszakokat egyesíti: a gyermeket és felnőttet, aki kér valamit, de tulajdonképpen már szinte birtokolja is azt, amire vágyik.

Ennek ellenére a költeményről szóló egyik befolyásos értelmezés szerint, melynek szerzői Bing és Uhrmeister, Kallimachos éppen azt akarja himnuszával érzékeltetni, hogyan lesz Artemis az, ami, és főként hogyan ismeri fel és fogadja el, hogy természetes vágyai mellett még milyen kötelezettségeknek kell eleget tennie, így növe fel az 'Artemis' néven ismert istenség ideális lényegéhez.⁴ Ebben a szemlé-

⁴ P. Bing – V. Uhrmeister, The Unity of Callimachus' Hymn to Artemis. *JHS* 114, 1994, 19–34.

letmódban a fejlődés és a felismerés fogalmai érvényesülnek, ahogy a Hermés-himnusz Strauss Clay-i olvasatában is. Bing–Uhrmeister rögtön az első jelenet kapcsán így fogalmaznak: *A bevezető sorokat követően (...) a költemény kétlépcsős szerkezetben bontakozik ki. Először Kallimachos a himnusz több mint felét arra használja, hogy bemutassa, hogyan fejlődik Artemis kisgyermekből teljesértékű olymposi istenséggé. Ezt követően a költemény hátralévő részében azt mutatja meg, hogyan nyilvánul meg az istenség ereje a mitikus és kultikus környezetben.*⁵ Ha a fejlődést rejtett képességek kibontakozásaként értelmezzük, aristotelianusan szólva potenciális vonások (δυνάμεις) aktualizációjaként (ἐνέργεια / ἐντελέχεια), akkor nem lehet ellenvetésünk. Ha azonban a fejlődésen pszichológiai érési folyamatot értünk, aminek a végén az ember az lesz, ami korábban nem volt, azt kifogásolhatjuk, hogy ez a fogalom egyfelől anakronisztikus, másfelől nincs szövegszerű alapja, ami használatát indokolná. Bing és Uhrmeister ráadásul olyan messzire mennek az indokolatlan pszichologizálásban, hogy azt állítják, Artemis nemcsak azt ismeri fel, amit akar, hanem azt is, hogy mihez nincs kedve és csak külső kényszer/unszolás hatására fogadja el. A természettel és vadászattal kapcsolatos feladatkörök – így a kutatópáros – megfelelnek Artemis lelki alkátának és vonzalmainak, míg a városokban betöltendő *polias* szerepkörhöz nem fűlik a foga, ezért azt igyekszik elhárítani magától.⁶ Bing és Uhrmeister ezt az állítást őszintének értelmezi, így valóban ellentmondás áll fenn Artemis két énje között, bár ez sem indokolja a kettősség pszichológiai dilemmaként való bemutatását. Ugyanakkor megfontolandó az is, hogy Artemis csupán merő álszerénységből tesz úgy, mintha nem pályázna a városvédő szereppel járó privilégiumokra. Ebben az esetben az elhárítás mögött burkolt kérés rejlik. Ilyen ravasz stratégiai fogás nem idegen az istennő kétarcú jellemrajzától, aki bár testfelépítésében és egyes vonásaiban csak gyermek, céljait és tetteit illetően nagyon is felnőtt. Az elutasításként stilizált kérés mellett szól az is, hogy a homérosi Hermés-himnusz ebben a tekintetben is tartalmaz egy fontos párhuzamot, ami Kallimachosra – figyelembe véve a két mű közötti szoros kapcsolatot

⁵ Bing–Uhrmeister (1994) 20 (saját fordításom – A. Zs).

⁶ Bing–Uhrmeister (1994) 21.

– valószínűleg szintén hatást gyakorolt. Hermés egyetlen szóval sem kéri nagyobbik testvérétől a delphoi jósda feletti uralmat, ám számtalanszor utal arra, hogy szeretne Apollónnal versenyre kelni. Az idősebb isten aztán a himnusz végéhez közeledve hirtelen megjegyzi: „a delphoi jósképeség, melyet kérsz, nem tanulható meg számodra ...” (533–535). Ez a kijelentés sok fejtejtésre adott okot, mert valóban nincs olyan szöveghely a himnuszban, ahol Hermés erre irányuló kérését megfogalmazná. Voltak, akik emiatt a költemény befejező részét későbbi szervetlen betoldásnak bélyegezték. Feleslegesen, mert mindössze annyiról van szó, hogy Apollón elérti Hermés célzásaiból, hogy mire megy ki a játék.⁷ Artemis szintén burkoltan fogalmaz, ám úgy, hogy ő éppen a tagadással érzékelteti, hogy még milyen adományt szeretne. Zeus, akárcsak Apollón a Hermés-himnuszban, elérti szándékát, míg azonban Apollón testvérféltékenységtől szítva leleplezi kistestvérét és ezzel ismét „ráver” egyet, Zeus – atyailag kényeztető beállítottságával – úgy tesz, mintha nem venné észre Artemis valódi célját, és mintegy „rátukmálja” még azt, amit az valójában szeretne.

Visszatérve a fejlődésgondolathoz, amelynek korollárium a természetes hajlandóság és a kötelességszerű tisztség vélt ellentéte, Bing és Uhrmeister feltehetően annak a sajátosan kallimachosi stílusjegynek mentek lépre, hogy az istennőt a költő a 4–40. sorokban meglepő realizmussal ábrázolja, melynek hatására a kutatók pszichológiai emancipációs folyamatot feltételeztek, ami a főhóst gyermekből hatalmas istennővé teszi. Ám a gyermekség csak egyetlen aspektusa az Artemis-képnek, melyet az isteni lényeg egyformán áthat. Éppen ezért óvatosan kell bánnunk a folyamatszerűség és időbeliség fogalmaival, ha az irodalmi eszközökkel ábrázolt mítoszra akarjuk alkalmazni: Artemis attribútumainak megszerzése nem valódi fejlődési folyamat, ahogy azt a pszichologizáló értelmezés feltételezi, hanem az isteni hatalom időtlenségének az irodalmi mű idejében történő ábrázolása. Kallimachosnak szüksége van az istennő gyermeki mivoltának bemutatására a humoros hatás kedvéért, ám az idő-

⁷ Vö. Adorjáni Zs., *Zwei verkappte Bittreden im homerischen Hermes-Hymnos, Gymnasium* 119, 2012, 321–333.

beliség minden paradox következményével elenyészik, mihelyt az elbeszélő rész véget ér. Az aretalogiai egység kapcsán nincs értelme kérdezni, vajon ezek a tettek és tulajdonságok még mindig olyasvalakit illetnek, aki fel sem ér Zeus álláig. A perspektívát itt már teljességgel a mítosz uralja, bár rövidebb mitikus mozaikképek erejéig, mint Artemis kedvenc nimfáinak és vadásztársnőinek, városalapítói szerepkörének bemutatása, itt is visszatér az elbeszélés. Ezek a jelek azonban olyanok, mint egy dór templomfríz metópéi, melyek egy-egy epizódot jelenítenek meg az isten „életéből”: ahogy a metópé térben mindig jelenvalóként ábrázolja ezeket a mozzanatokat, úgy a vers is időben örök jelenként tálalja az isten tetteit. Annak félreismerése, hogy a költő itt Artemis örökkévalóságának aspektusait mutatja fel, vezetett egy másik kutatót, Ivana Petrovicot arra, hogy azt gondolja, Artemis a vers második felében is fejlődik, mégpedig a lényétől idegen városistenség felé. Ezen fejlődésvonal beteljesülése (*telosa*) lenne nézete szerint az ephesosi templom alapítási *aitionja* az amazónok szoborállítással és táncával.⁸ Ephesos mint a világ egyik csodája valóban látványos lezárása a versnek, ennél nem kevesebb, ám nem is több. Szó sincs arról, hogy Artemis Polias apotheózisa volna: a templomalapítás kiindulópontja az istennő *bretasa*, ami természetes állapotú, megmunkálatlan (*anikonikus, hylomorph*) tölgyfátörzs, az epizódot uraló körtánc motívuma a nimfákkal táncoló vadász- és természetistennőt idézi, a szentély védelmezése Lygdamis seregétől pedig azzal az íjjal történik, mely a vadásztistennő *par excellence* fegyvere. Inkább arról van szó tehát, hogy Kallimachos a hagyományos vadász-Artemis képéből igyekszik levezetni a városvédő funkciót, így tehát nem változást és fejlődést érzékeltet, hanem azonosságot és állandóságot.

Befejezésként érdemes a himnusz invokációira is vetni egy pillantást, melyek minduntalan az istenség lényegéből villantanak fel valamit:

⁸ I. Petrovic, *Von den Toren des Hades zu den Hallen des Olymp. Artemiskult bei Theokrit und Kallimachos* (Mnemosyne Suppl. 281) Leiden–Boston, 2007, 209–220.

Verssor:	Megszólítás:
72	κοῦρα
86	δαῖμον
110	Ἄρτεμι Παρθενίη Τιτυοκτόνε
112	Θεή
119	Θεή
136 sk.	πότνια ... ἄνασσα
152	Θεή
173	δαῖμον
186	Θεή
204	Οὐπι ἄνασσ' εὐὼπι φαεσφόρε
210	πότνια
225 sk.	πότνια πουλυμέλαθρε, πολύπτολι ... Χιτώνη / ... ἐπίδημε
228	Χησιὰς Ἰμβρασίη πρωτόθρονε
240	Οὐπι ἄνασσα
259	πότνια Μουνιχίη λιμενοσκόπε ... Φεραίη

Míg a többtagú invokációk nyomatékos jellegüknél fogva tartalmi egységek határain foglalnak helyet, ami az egytagú vocativusokat illeti, nehéz bármilyen más elvet felfedezni, mely változatosságukat indokolná, mint az ügyes variációt. Az első két megszólítás (72: κοῦρα; 86: δαῖμον) talán valóban az ellentét kifejezésének tudatos eszköze, mely a mindössze alig három éves kislány (72: ἔτι τρι-έτηρος ἐοῦσα) és az immár fegyverekkel felruházott istennő között (86: ἄφαρ δ' ὠπλίσσαο) feszül. Ám ebben az esetben is óvatosan kell fogalmaznunk, mivel a δαῖμον kifejezés később is előfordul (173), ahol bármilyen más, metrikailag találó szó állhatna. Az istennő személyiségfejlődésének érzékeltetésére – ahogy Bing és Uhrmeister feltételezik – ez az elem sem alkalmas tehát.

Előadásunkban az Artemis-himnusz alapján cáfoltuk a kallimachosi himnuszokban felfedezni vélt „istenéletrajzokat”. Befejezőként most a Zeus-himnusz epilógusára vessünk egy pillantást, melyben Kallimachos szellemesen utal arra a passzusra a Hermés-himnusból, melyet a legelején idéztünk: ἐσπέριος κεῖνός γε τελεῖ τά κεν ἦρι νοήση / ἐσπέριος τὰ μέγιστα, τὰ μείονα δ', εὔτε νοήση (*h.* 1.

87 f.: *estére bevégzi, amit reggel kitalál, estére a legnagyobb dolgot, a kisebbeket pedig azon nyomban, hogy kitervelte*). A 'kezdeti (Hermés-himnusz) – záró (Zeus-himnusz) pozíció' ellentéte is jelzi, hogy a hellénisztikus költő végletesen felnagyítja, ezzel ugyanakkor visszájára is fordítja a költőelőd megfogalmazását. A sorok ugyanis már nem Zeus időben való kibontakozására, azaz életrajzára vonatkoznak, hanem hatalmát (*dynamis*át) fejezik ki a vers befejezésében sűrűsödő himnikus toposzok törvényszerűségének megfelelően. Ez a hatalom pedig immár oly rendkívüli, hogy Zeusnak nem is kell egy nap a tettek végrehajtásához, mint Hermésnek, hanem van, amit képes már a kigondolás pillanatában megvalósítani. Más szóval az idő elveszti jelentőségét, mert Zeus hatályon kívül helyezi, és a hatalma egyetlen örök jelenként megélt pillanatba sűrűsödik. Mintha Kallimachos tudatosan reflektált volna a homérosi himnusz soraiban rejlő, félreértéseket is szülő biografikus értelmezés lehetőségére és visszavonta volna azt, mondván, az isten hatalma azért isteni, mert nem időben nyilvánul meg, és ahol nincs idő, ott teleologikus fejlődés sem lehetséges. Ez lehet egyik oka annak is, hogy Kallimachos az istenek élettörténetét – Marót Károly egy több mint száz éves kifejezését használva⁹ – „megfejezeteli”: a Zeusz himnusz a főisten születését ábrázolja, tettei megéneklésére nem vállalkozik, ezzel szemben az Apollón-himnusz az isten *res gestae*-it énekl meg, születését viszont a negyedik Délos-himnuszcra halasztja. Egyetlen élet-epizód kiválasztásával a költő mintha az isten létének időtlen egydimenzionalitását hangsúlyozná. Az Artemis-himnusz bővelkedik narratív anyagban, ám – ahogy láttuk – a narráció és aretologia feszültségviszonya szintén az isten lényegének állandóságát hangsúlyozza. Ez a kallimachosi felfogás a helyes értelmezése a látszólag isteni fejlődésrajzot, valójában örökkévalóságot sugalló himnuszköltészetnek. Olybá tűnik tehát, hogy a fejlődésvonalú biográfia olyan tendenciózus értelmezés, melyet pusztán a modern olvasó-kritikus vetített a himnikus szövegekbe. Helyesebb volna ehelyett az istenek pseudo-biográfiájáról beszélni, mely csak annyiban teleologikus, amennyire ezt az időbeli egymásutániságon alapuló narráció megkö-

⁹ Marót Károly, Thomas Mann és a klasszikusok, *EPhK* 40, 1916, 237–247.

veteli. A himnusz más passzusai ezzel szemben szüntelenül azt érzékeltetik, hogy az istenség lényege időtlen és örökkévaló.

KÉSEI, BIZONYTALAN?

AZ AISCHINÉS-ÉLETRAJZOK FORRÁSÉRTÉKE

BAJNOK DÁNIEL

Ahogy azt minden ókori forrás egybehangzón állítja, az athéni szónok Aischinés vereséget szenvedett Démosthenésszel és Ktésiphónnal szemben a Kr. e. 330-as, ún. *Koszorú*-perben, és ez közéleti megsemmisüléséhez vezetett: elhagyta Athént. „Politikai pályafutása ezzel lezárult, életének hátralévő részére vonatkozó forrásaink pedig kivétel nélkül kései életrajzok, amelyeknek adatai egymásnak is ellentmondanak” – írtam Aischinésről szóló könyvemben.¹ Alig egy esztendővel később azonban be kell látnom, hogy a szónok életrajzáról írott bevezetőm alapos kiegészítésre szorul.

Mentségemre szóljon, hogy az Aischinés politikai életrajzát tárgyaló legtekintélyesebb modern monográfia, Edward M. Harris műve is megelégszik egyetlen mondattal a szónok életének azon szakaszát illetően, ami a Ktésiphón-per után következett: „He may have retired to Rhodes, but our information for his life after the trial is all drawn from biographers, who contradict each other.”² A címe szerint is *politikai* életrajzot író Harristól természetesen nem várható el, hogy a szónok végleges politikai bukását követő időszakról ugyanolyan részletességgel írjon, mint a korábbiakról.³ A közéletben forgo-

¹ Bajnok D., *Magánélet az agorán. Aischinés vádbeszéde Timarchos ellen*, Budapest, 2017, 45. Továbbá: „A politikai bukást követő események leírásában anekdotikusabbá válnak a viták, ami megerősíti azt a feltevést, hogy jóval a klasszikus kor után keletkeztek, és részben topikus történeteken alapulnak, ezért az idevágó adatok hitelessége kétséges.” Bajnok (2017) 20. A tanulmányban szereplő forrásszemelvények fordítója – ha másképp nem jelöltük – minden esetben a szerző.

² E. M. Harris, *Aeschines and Athenian Politics*, Oxford, 1995, 148.

³ Harris feltűnően rossz véleménnyel van az Aischinésre vonatkozó antik biográfiai hagyományról. „Each of the ancient biographies of Aeschines gives a different account of his activities after the trial of Ctesiphon in 330 and of his death, and we

lódó Aischinésről tudósító forrásaink túlnyomórészt azok a szónoki beszédek, amelyeket vagy maga Aischinés, vagy nagy riválisa, Démostenés mondott el az athéni bírák előtt. Aischinés 346-ban Timarchost vádolta erkölcstelen életmódja miatt (Aisch. 1), 343-ban az ún. *Hűtlen követség* ügyében védekezett (Aisch. 2), a 330-as *Koszorú*-perben pedig Ktésiphón indítványa volt vádjának célpontja (Aisch. 3) – miközben mindvégig Démostenés volt az igazi ellenfél, aki 343-ban a vádbeszédet (Dém. 19), 330-ban pedig Ktésiphón mellett a védőbeszédet mondta (Dém. 18). Ezen szónoki művek biografikus utalásaiból tehát – sajátos forráskritikai elővigyázatosság mellett – megrajzolható Aischinés élete egészen a bukásáig, de nem a haláláig.

Arra vonatkozóan ugyanis, hogy mi történt Aischinésszel a bukása és a halála közötti időszakban, egyáltalán nem maradt ránk egykorú forrás. Sem szónoki, sem történetírói művek nem nyújtanak fogódzót, és az epigráfiai források szintén nem sokat segítenek. Az attikai felíratos anyag ugyan számos Aischinés nevű személyt ismer (a *Lexicon of Greek Personal Names* attikai kötete 114 felíratot tartalmaz az 'Aischinés' címszó alatt),⁴ de ezek közül csak egy hozható kapcsolatba a szónokkal: egy Kr. e. 330 körülre, azaz nagyjából a *Koszorú*-per időszakára datált eleusisi ephébos-felirat, amelyen szerepel Atrométos, a Kothókidai-beli Aischinés fia.⁵ Ebből tehát mindössze azt szűrhetjük le, hogy a szónoknak volt egy Atrométos nevű

cannot determine which (if any) offers the correct version.” E. M. Harris, *When Was Aeschines Born?*, *Classical Philology* 83, 1988, 212. Egy Aischinésről írt lexikon-szócikkében ezt olvassuk: „The ancient biographies of Aeschines give different accounts of his activities after his defeat. According to one biography, he started a school of rhetoric on Rhodes.” E. M. Harris, Aeschines, in: *The Encyclopedia of Ancient History*, R. S. Bagnall et al. (eds.), Wiley-Blackwell, 2013, 137. Mint látni fogjuk az alábbiakban, az életrajzok nem ennyire ellentmondók, és nem is csak egyikük állítja, hogy Aischinés szónokiskolát alapított Rhodoson.

⁴ M. J. Osborne – S. G. Byrne (eds.), *Lexicon of Greek Personal Names. Volume II. Attica*, Oxford, 1994, 15. Diogenés Laertios görög filozófusokról szóló életrajzi gyűjteménye 8 különböző Aischinést említ (Diog. Laert. 2,64), a Pauly-féle Realencyclopädie pedig 23 Aischinést ismer, közülük 10 athéni ill. attikai (RE I.1047–1063.)

⁵ IG II² 2408, 7: [Α]τρώμητος Αισχίνου Κοθωκίδης (=I.Eleusis 82, SEG 45.159).

gyermek, aki a felirat állítása idején volt ephébos-korú.⁶ Ezen kívül még két felirat ismert, amelyeket némely kutatók az attikai szónokhoz kötnek. Ezek egyike Aischinés anyai nagybátyjának, Kleobulosnak a verses sírfelirata (Kr. e. 375–350).⁷ A felirat szövege nem említi Aischinést, ám a rokonság ténye és Aischinés ismert költői ambíciói⁸ elegendőnek bizonyultak Peter A. Hansen számára, hogy megkockáztassa: az epigramma szerzője talán maga a szónok lehet.⁹ Mondani sem kell, hogy erre semmi bizonyíték sincs. A másik egy epidaurosi töredék, amelyben egyesek az *Anthologia Graeca*-ban (AG 6,330) Aischinés neve alatt fennmaradt epigramma kezdősorának végződését vélik fölfedezni, ám e felirat Werner Peek által közölt olvasatát (és Aischinéshez való kötődését) nemrégiben megjelent monográfiámban igyekeztem megcáfolni.¹⁰

Az iménti epigráfiai adatok tehát semmilyen új ismerettel sem szolgálnak arról, hogy mihez kezdett a szónok, miután 330-ban alulmaradt a *Koszorú*-perben. Erről szinte kizárólag az antik biográfiai hagyomány tájékoztat bennünket. Aischinés életrajza azonban nem szerepel a fennmaradt nagy *vita*-gyűjteményekben (Plutarchos, Curtius Rufus), hanem csak rövid életrajzai maradtak fenn, és ezeket a modern korban először Anton Westermann (1845) gyűjtötte össze. Westermann gyűjteménye az alábbi szövegeket tartalmazza Aischinésre vonatkozóan: Ps-Plutarchos *A tíz szónok élete* című művének idevágó részletét, egy Apollónios által írott életrajzot, egy is-

⁶ A szónok Atrométos fia volt (Aisch. 2,78 és 147), és ezek szerint az athéniak körében megszokott módon az apja nevét adta egyik fiának. A felirat datálása jól illeszkedik ahhoz, hogy a *Hütlén* követség ügyében mondott per idején (Kr. e. 343) a szónoknak kicsiny gyermekei voltak (Aisch. 2,152 és 179). Lásd még J. K. Davies, *Athenian Propertied Families 600–300 B. C.*, Oxford, 1971, 547.

⁷ Aisch. 2,78: „anyánk fivére pedig, a nagybátyánk, Kleobulos, az Acharnai-beli Glaukos fia, aki a Buzygai nemzetségbeli Démainetosszal közösen győzte le tengeri ütközetben a spártai flotta vezérét, Cheilónt.” A felirat (CEG 519 = SEG 16.193) Glaukos fiaként és Acharnai-beliként nevezi meg Kleobulost.

⁸ Lásd Aisch. 1,135–136, valamint az alább említett epidaurosi feliratot (IG IV² 1, 255 = CEG 776).

⁹ Peter A. Hansen, ed., *Carmina Epigraphica Graeca. Saeculi IV a. Chr. n. (CEG 2)*, Berlin–New York, 1989, 33: *Epigramma fortasse ab Aeschine confectum est*.

¹⁰ A felirat részletes tárgyalásához és a további irodalomhoz lásd Bajnok (2017) 46–54.

meretlen szerzőtől származó életrajzot, és a Suda-lexikon két Aischinés-szócikkét.¹¹ Mai ismereteink szerint viszont már valamivel bővebb listán összegezhetjük a szónok antik *vitáit*.¹²

- Három rövid életrajz:
 - A szónok Aischinés élete (továbbiakban: *Vita1*)
 - Apollónios életrajzi magyarázata (ἐξήγησις) Aischinésről (továbbiakban: *Vita2*)
 - Aischinésről (továbbiakban: *Vita3*)
- Philostratos: *A szofisták élete*, 1,507–510.
(Kr. u. 3. sz., továbbiakban: *Phil*)
- Phótios: *Bibliothéké*, Cod. 61, 20a–b.
(Kr. u. 9. sz., továbbiakban: *Phót1*)
- Phótios: *Bibliothéké*, Cod. 264, 490a–b.
(Kr. u. 9. sz., továbbiakban: *Phót2*)
- Suda, *alpha iota* 347–348.
(Kr. u. 10. sz., továbbiakban: *Suda*)
- P.Oxy. 1800. Fr. 3. col. II.40–74.
(Kr. u. 2–3. sz., továbbiakban: *Oxy*)
- Ps-Plutarchos: *A tíz szónok élete*, 6. Aischinés.
(Kr. u. 1–4. sz.?, továbbiakban: *Ps-Plut*)¹³

¹¹ A. Westermann, ed., *Βιογράφοι. Vitarum Scriptores Graeci Minores*, Braunschweig, 1845, 262–270.

¹² Az utolsó (*Ps-Plut*) kivételével az alábbi tételek magyar fordítása a felhasznált szövegkiadás megjelölésével és számos értelmező jegyzettel ellátva megtalálható itt: Bajnok (2017) 21–35. Ezeket a forrásokat Aischinés egyik kritikai kiadása sem tartalmazza maradéktalanul, lásd J. Schamp, *Les Vies des dix orateurs attiques*, Fribourg, 2000, 9. (Vö. J. M. Lucas de Dios, ed., *Esquines: Discursos. Testimonios y Cartas*, Madrid, 2002, 105–129.)

¹³ Plut. *Moralia* 840a–841a. Domány Judit fordítása megjelent itt: Szepessy T., Pseudo-Plutarchos: BIOI ΤΩΝ ΔΕΚΑ ΠΗΤΟΠΩΝ. A tíz szónok életrajza, *Antik Tanulmányok* 50, 2006, 179–183. Ps-Plutarchos modern kommentárjához lásd J. Roisman – I. Worthington, *Lives of the Attic Orators. Texts from Pseudo-Plutarch, Photius, and the Suda*, Oxford, 2015.

A fenti testimóniumok közül az első három (*Vita*1–3) az Aischinés-*scholion*okkal együtt maradt fenn a kódexhagyományban.¹⁴ E szövegek nem egykorúak Aischinés beszédeivel, ám keletkezésük pontos ideje megállapíthatatlan. Csak feltételezhetjük, hogy valamikor a hellénisztikus korban keletkeztek (amikor a *scholion*ok is), és a császárkorban hagyományozódtak tovább, mert a további testimóniumok jelentős részben belőlük merítik ismereteiket. E rövid *viták* talán kezdettől fogva Aischinés fennmaradt három szónoklatához kapcsolódhattak életrajzi bevezetésként szolgálva a szónokhoz.¹⁵ Szerzőikről szinte semmit sem tudunk: *Vita*1 és *Vita*3 névtelenül, *Vita*2 egy bizonyos Apollónios neve alatt maradt ránk, de róla sem tudható, hogy azonos-e az antikvitásból ismert számos ilyen nevű szerző valamelyikével. Ezekből a korai életrajzi bevezetőkből eredeztethető a későbbi biográfiák (különösen Pseudo-Plutarchos és Phótios) információinak túlnyomó többsége. Az általuk jegyzett írárok (valamint Philostratos, a *Suda* és valószínűleg az oxyrhynchosi papirusztöredék szövege) már nem azért születtek, hogy előszóként szolgáljanak Aischinés szónoklataihoz, hanem önmagukban álló *vita*-gyűjtemények részét képezték.

*Vita*1 és *Vita*2 életrajzi információinak jelentős része Démosthenés Aischinés ellen elmondott szónoklataiból (Dém. 18 és Dém. 19) származik, de ezeknek hasznosítása merőben eltérő módszerrel történt. *Vita*1 tényként közli Démosthenés számos olyan mérsékeltlen dehonesztáló állítását, amelyet Aischinés egyszer sem próbált megcáfolni: apja tanítóskodott, anyja a dionysosi misztériumok papnője volt, maga Aischinés pedig tragédiákban játszott mellékszerepeket, mielőtt jegyzőként kezdett volna dolgozni Aristophón és Eubulos

¹⁴ Az Aischinés-*scholion*ok feltehetően egyetlen ókori tudós (talán a Démosthenés-kommentárt is jegyző, Kr. e. 1. századi Didymos Chalkenteros) munkáján alapulnak, lásd E. Dickey, *Ancient Greek Scholarship. A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises, from Their Beginnings to the Byzantine Period*, Oxford, 2007, 53. *Vita*1 és *Vita*2 számos kódexből ismert, *Vita*3 viszont mindössze egyetlen kódexben, mégpedig a legkorábbi ismert Aischinés-kéziratban maradt fenn (Cod. Coislinianus 249, Kr. u. 10. század), lásd M. R. Dilts, ed., *Scholia in Aeschinem*, Stuttgart–Lipcse, 1992, vii–ix.

¹⁵ Schamp (2000) 148–158 ugyanis meggyőzően mutatja ki, hogy Phótios számos alkalommal ezeket a szövegeket használta saját életrajzi vázlatainak elkészítéséhez.

mellett. Az ismeretlen biográfus által levont következtetés lényegében azonos a mai *communis opinio*-val: „A néphatározatok és törvények szövegeinek felolvasásával olyan tapasztalatra tett szert, hogy amikor a szónoki emelvényre lépett, adottságai révén rögtön kitűnt kortársai közül.” (*Vita1*, 3) Ezzel szemben *Vita2* Démostenés legdurvább rágalmaival kezdődik: Aischinés apja eredetileg rabszolga volt, aki a nevét is megváltoztatta, anyja pedig prostituáltként dolgozott egy bordélyházban, stb. Az életrajz első egységének (*Vita2*, 1–5) minden adata Démostenés beszédeiből származik, azonban egy rövid átvezetés után a biográfus Apollónios ismerteti azokat a hősies részleteket is, amelyeket Aischinés a 343-as perben saját magáról és családjának tagjairól elmondott (Aisch. 2,147–149 és 167–169), így voltaképpen kommentár nélkül helyezi egymás mellé Démostenés gyalázkodásait és Aischinés öntömjénezését.¹⁶

Igen szerénynek mondható a két rövid életrajz (*Vita1* és *Vita2*) saját anyaga, tehát azok az adatok, amelyek nem Démostenéstől vagy magától Aischinéstől származnak: az egyikük beszámol Aischinés állítólagos leveleiről, amelyeket Antipatrosznak küldött Philippos halála után, hogy hazájának kárára legyen (*Vita1*, 4), valamint közli a szónok Ázsiába távozását, majd Rhodosra költözését (*Vita1*, 5–6, lásd alább), és Démocharésra hivatkozva megemlíti Aischinés színészi pályájának szó szerinti és átvitt értelemben is vett bukását (*Vita1*, 7). Apollónios saját anyaga a szónok halálának módjára és időpontjára szorítkozik (*Vita2*, 12), és egyáltalán nem ejt szót Aischinés száműzetéséről és rhodosi tartózkodásáról.

A harmadik rövid életrajz (*Vita3*) lényegesen különbözik az első kettőtől, mert egyetlen adata sem származik Démostenés és Aischinés beszédeiből. A „Démostenésről szóló írások”-ra (τὰ Δημοσθενικὰ) hivatkozva azt állítja, hogy Eubulos felállította a bírakat, miközben még tartott Démostenés beszéde Aischinés ellen (*Vita3*, 1). Beszámol Aischinés rhodosi működéséről (*Vita3*, 3–5, lásd alább), és végül markáns retorikai-stilisztikai ítéletet alkot Aischinés

¹⁶ A biográfusok eltérő módszereihez lásd J. Fairweather, *Fiction in the Biographies of Ancient Writers*, *Ancient Society* 5, 1974, 231–275, különösen 237.

ékesszólásáról (*Vita*3, 6). Ez utóbbi teljességgel hiányzik mindkét korábbi *vita*ból.¹⁷

Ha azonban azt vizsgáljuk, hogy milyen eseményeket hagyományoznak a testimóniumok a *Koszorú*-pert követő időszakra vonatkozóan, akkor a kronológiai sorrendben elsőként kínálkozó mozzanat leírását nem a fenti három *vita* egyikében találjuk, hanem elsősorban az oxyrhynchosi papirusztöredéken:

„Törvényellenes indítvány benyújtásával vádolta meg Ktésiphónt, azaz hogy nem járt el helyesen, amikor megkoszorúzta Démosthenést aranykoszorúval az új tragédiák bemutatójakor, ám miután nem kapta meg a szavazatok egyötödét sem, száműzöttként távozott Athénból. Démosthenész azonban nem volt haragtartó a történetek miatt, és tisztában volt a szerencse forgandóságával, ezért utánaküldött egy talanton ezüstöt útiköltség gyanánt. Ő azonban visszaütötte a pénzt, és könnyekre fakadt. Amikor megkérdezték tőle, hogy miért sír, így felelt: »Mert olyan várost hagyok hátra, ahol még az ellenségek is együttérzőbbnek bizonyulnak a barátoknál.«” (*Oxy* 52–73.)¹⁸

A nosztalgikus hangvételű történet Démosthenész barátságos természetű és nagyvonalúsága mellett azt emeli ki, milyen nagyra értékelte Aischinész a hazáját, ahol olyan nagyszerű ellenfelei voltak, amilyenek máshol a barátok sem lehetnek. A rövid történetet fenntar-

¹⁷ Phótiós szinte teljes egészében beépíti *Vita*3 életrajzi anyagát a 61. kódex Aischinész-életrajzába (*Phót*1), azonban stilisztikai értékelésében nem követi azt.

¹⁸ P.Oxy. 1800 Fr. 3. col. II. 52–73: γραφόμενος δὲ Κτησιφῶντα παρανόμων, ὅτι μὴ δεόντως ἐστεφάνωσε Δημοσθένη χρυσῶι στεφάνωι καινοῖς τραγικοῖς, οὐ μεταλαβὼν δὲ τὸ πέμπτον μέρος τῶν ψήφων φυγὰς ἐξῆι τῶν Ἀθηνῶν. Δημοσθένης δὲ οὐ μνησικακήσας ἐπὶ τοῖς γεγενημένοις, τὸ δὲ ἄστατον τῆς τύχης εὐλαβηθεὶς, ἐφόδιον αὐτῶι ἀργυρίου τάλαντον προσέπεμψε, ὃ δὲ οὐ δεξάμενος ἐδάκρυεν. πυνθανομένου δὲ τίνος ἐπὶ τίνι δακρύοι εἶπε ὅτι: „τοιαύτης πόλεως ἀπαλλάττομαι ἐν ᾗ καὶ ἐχθροὶ συνπαθέστεροι φίλων εὐρίσκονται.” A tanulmány kéziratának lezárása után jelent meg a P.Oxy. 1800 (=FGrHist 1139) új, kommentáros kiadása: M. de Kreij – C. Meccariello, Anonymous, *Miscellaneous Lives* (P. Oxy. XV 1800), in: Felix Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker Continued. IV A: Biography. Fascicle 8 Anonymous Papyri* [Nos. 1119–1139], J. H. Brusuelas – D. Obbink – S. Schorn (eds.), Leiden–Boston, 2019, 479–577.

tó töredékes papirusztekercs a Kr. u. 2–3. századból származik, és a későbbiekben számos párhuzamát fedezhetjük föl. Megtalálható például a Plutarchos neve alatt fennmaradt *A tíz szónok élete* című gyűjteményben is, jóllehet nem Aischinés, hanem Démosthenés életrajzában (*Vitae X Orat.* 845e), ráadásul ez a változat kizárólag Démosthenés bőkezűségét hangsúlyozza, és nem tartalmazza Aischinés feljajdulását.¹⁹ A teljes történet ezen kívül bőven kiszínezve olvasható Phótiós *Bibliothékéjének* 265. kódexében,²⁰ valamint a *Gnomologium Vaticanum* nevű, 14. századi kéziratban fennmaradt gnómagyűjteményben²¹ és Hitvalló Szent Maximosnál is.²²

Különös módon azonban ez a történet már Kr. u. 2. század második évtizedében fölbukkan a chairóneiai Plutarchos Démosthenés-életrajzában,²³ csakhogy itt nem Aischinés kapja a pénzt, hanem maga Démosthenés, aki a Harpalos-ügy miatti börtönbüntetés elől szökött meg Athénból:

„Mondják, nem menekült messzire Athéntól, amikor észrevette, hogy politikai ellenfelei közül némelyek nyomában vannak, el akart előlük rejtőzködni. De nevén szólították, közelebb jöttek és kérték, fogadja el tőlük azt a pénzt, amelyet otthonról ezért hoztak neki, s ami miatt nyomában voltak. Egyszersmind biztatták, ne vegye szívére a törté-

¹⁹ [Plut.] *Vitae X Orat.* 845e: φεύγοντος δ' Αἰσχίνου μετὰ τὴν καταδίκην, ἵππῳ κατεδίωξεν αὐτόν· τοῦ δ' οἰηθέντος αὐτὸν συλλαμβάνεσθαι καὶ προσπεσόντος καὶ συγκαλυψαμένου, ἀναστήσας αὐτὸν παρεμυθήσατο καὶ τάλαντον ἔδωκεν ἀργυρίου.

²⁰ Phót. *Bibl. cod.* 265, 493b–494a: Ἐπεὶ δὲ ἡ καταδίκη φυγὴν τῆς πατρίδος ἐπέβαλε τῷ Αἰσχίνῃ ἔφιππος καταδίωξας (sc. Δημοσθένης) αὐτὸν τὰ τε ἄλλα παρεμυθήσατο, καὶ τάλαντον ἀργυρίου ἔδωκε τάναντία προσδοκῶντι Αἰσχίνῃ. Καὶ γὰρ θεασάμενος αὐτὸν ὁ Αἰσχίνης ἐπελαύνοντα, καὶ συλλαβεῖν αὐτὸν ἐπὶ κακῇ νομίσας, προσέειπε τε καὶ συγκαλυψάμενος ἔδειτο σωτηρίας· ὁ δέ, καθάπερ ἔφημεν, οὐ ῥήτορι μᾶλλον ἀλλ' ἀνδρὶ πρέπον φιλοσόφῳ ἔργον εἰς αὐτὸν ἐπεδείξατο. Φέρειν δὲ γενναίως Δημοσθένους ὑποτιθεμένου αὐτῷ τὴν φυγὴν· „Καὶ πῶς ἂν δυναίμην, Αἰσχίνης ἔφη, τοιαύτης ἀποστεροῦμενος πόλεως, ἐν ἣ καὶ τοὺς δοκοῦντας ἐχθροὺς εἶναι τῶν ἀλλοχόθι φίλων χρηστότητι καὶ καλοκάγαθία εὐρεῖν ἔστι διαφέροντας;”

²¹ *Gnom. Vat.* 62, lásd L. Sternbach, ed., *Gnomologium Vaticanum. E codice Vaticano Graeco 743*, Berlin, 1963, 29.

²² Maximus Confessor: *Sermo* 67,682. (Latinul lásd F. Combefis, *S.P.N. Maximi Confessoris Opera Omnia: Tomus unicus*, Párizs, 1860, 1098.)

²³ A datáláshoz lásd A. Lintott, *Plutarch: Demosthenes and Cicero*, Oxford, 2013, 1–2.

teket, s tűrje sorsát megadással. Démoszthenész erre hangos zokogás közben így szólt: »Hogyne viselném nehezen sorsomat, amikor olyan országból kell száműzetésbe mennem, ahol ellenségeim is olyanok, amilyen barátokat máshol nehéz lenne találni.«²⁴

Úgy tűnik tehát, hogy míg egyes források Aischinésnek tulajdonítják a történetet, mások Démosthenésnek. A korábban már említett Phóthios egy másik szemelvényében viszont újra előkerül az anekdota, és ez az egyetlen olyan ismert szöveghely, ahol egymás mellett szerepel a két változat:

„A barátságosság és az együttérzés példázata. Azt mondják, hogy miután Démosthenést elítélték a Harpalos-ügyben, és elhagyni kényszerült Athént, megragadták őt az athéniaiak. Ő halálra rémült, de azok körülállták, és ki-ki átnyújtott neki valamit útravalóul a ruhája alól, az egyik ezüstöt, a másik aranyat, aztán barátságosan útjára bocsátották, és biztatták, hogy ne féljen, hanem viselje sorsát származásához méltón. Démosthenész viszont így kiáltott föl: »De hát hogyan is viselhetném sorsomat, mikor olyan várost hagyok hátra, ahol az ellenségeim is olyanok, hogy máshol barátokat sem lelhet senki ilyeneket!« Mások viszont úgy tartják, hogy Aischinész mondta ezt, amikor menekülése közben utolérte őt Démosthenész, és szívélyesen üdvözlözve arra intette, hogy származásához méltón viselje sorsát.»²⁵

²⁴ Ford. Máthé Elek. Plut. *Dém.* 26: λέγεται γοῦν, ὡς οὐ μακρὰν τοῦ ἄστεος φεύγων αἰσθητοῖο τινας τῶν διαφόρων αὐτῷ πολιτῶν ἐπιδιώκοντας, [καὶ] βούλεσθαι μὲν αὐτὸν ἀποκρῦπτειν, ὥς δ' ἐκεῖνοι φθεγξάμενοι τοῦνομα καὶ προσελθόντες ἐγγὺς ἐδέοντο λαβεῖν ἐφόδιον παρ' αὐτῶν, ἐπ' αὐτὸ τοῦτο κομίζοντες ἀργύριον οἰκοθεν καὶ τοῦτου χάριν ἐπιδίωξαντες αὐτόν, ἅμα δὲ θαρρεῖν παρεκάλουν καὶ μὴ φέρειν ἀνιαρῶς τὸ συμβεβηκός, ἔτι μᾶλλον ἀνακλαύσασθαι τὸν Δημοσθένην καὶ εἰπεῖν· “πῶς δ' οὐ μέλλω φέρειν βαρέως, ἀπολείπων πόλιν ἐχθροὺς τοιοῦτους ἔχουσαν, οἷους ἐν ἐτέρᾳ φίλους εὐρεῖν οὐ ῥᾶδιόν ἐστιν;”

²⁵ Phót. *Bibl.* Cod. 279, 534b: Φιλανθρωπίας δὲ καὶ συμπαθείας παράδειγμα· τὸν Δημοσθένην, φησὶν, ἐπὶ τοῖς Ἀρπαλείοις χρήμασιν αἰτίαν λαβόντα καὶ φεύγειν μέλλοντα συνέσχον μὲν οἱ Ἀθηναῖοι καὶ περιστάντες εἶχον ὀρρωδοῦντα, ἕκαστος δ' ὑπὸ μάλης ἔχον τι εἰς ἐφόδιον ἐπεδίδου, ὁ μὲν ἀργύριον, ὁ δὲ χρυσίον, καὶ προὔπεμπον αὐτὸν εὐμενῶς, καὶ θαρρεῖν ἐκέλευον καὶ φέρειν τὴν συμφορὰν γενναίως· ὁ δὲ ἀναστενάζας· „Πῶς, ἔφη, φέρειν δυνήσομαι, τοιαύτην ἀπολιμπάνων πόλιν, ἐν ἣ τοιοῦτοι τυγχάνουσιν ἐχθροί, οἷους οὐκ ἂν τις ἀλλαχόθι φίλους εὐρήσει;” Οἱ δὲ τοῦτο τὸ ἀπόφθεγμα Αἰσχίνην λέγουσιν εἰπεῖν, ἥνικα φεύγοντα

Nem lehet biztosan eldönteni, hogy a két változat közül melyik az „eredeti”. Bár jóval számosabbak azok a források, amelyek Aischinés szájába adják a meghatott felkiáltást, talán mégis helyesebb azt feltételezni, hogy a másik változat lehetett a minta. Erre utal egyrészt a források időrendje: Plutarchos a legkorábbi szerző, akinél az anekdota felbukkan, és ő bizony Démosthenészhez és a Harpalos-ügy miatti száműzetéshez (meneküléshez) köti azt. Az összes további forrás valószínűleg későbbi időszakban keletkezett, és Aischinés (talán) hellénisztikus kori *vitái* még utalásképpen sem tartalmazzák ezt az epizódot. Másrészt logikusabbnak tűnik feltételezni, hogy az eredetileg Démosthenészhez kötött anekdota szüremkedett át Aischinés életrajzába, mint fordítva. Mindennek ellenére alig hihető, hogy a történetnek komoly valóságalapja lenne akár Démosthenész, akár Aischinés esetében.

A biográfiai hagyomány szinte teljesen egységes abban a kérdésben, hogy mit tett Aischinés a *Koszorú*-per elvesztése után. A fent említett *scholion*okkal együtt hagyományozott *viták* közül az első ezt írja erről: „Mivel elvesztette polgárjogát, Ázsiába távozott, és Ephesosba ment. Abban bízott, hogy majd Alexandros segít neki hazajutni, ám amikor megtudta, hogy a király meghalt, és viszály támadt az örökösök közt, Rhodosra menekült.”²⁶ Aischinés tehát azért utazott a kis-ázsiai Ephesos városába, hogy Alexandros segítségével egyszer majd hazajuthasson. E Nagy Sándortól remélt támogatást más biográfusi leírások is említik,²⁷ amelynek hátterében talán az állhat, hogy Aischinés egyik beszédében megjegyzi: Démosthenész szidalmazta őt az Alexandroshoz fűződő vendégbaráti viszonya (*xenia*) miatt.²⁸ Ha valóban *xenia* fűzte Aischinést a makedón ural-

καταλαβὼν Δημοσθένους καὶ φιλοφρονησάμενος παρηγγύα φέρειν τὸ συμβεβηκὸς γενναίως.

²⁶ *Vita1*, 5: ἀτιμωθέντα δ' ἀπᾶραι εἰς τὴν Ἀσίαν καὶ ἐλθεῖν εἰς Ἑφεσον οἰθθέντα κατὰξιν αὐτὸν εἰς Ἀθήνας Ἀλέξανδρον· πυθόμενον δὲ τετελευτηκέναι τὸν βασιλέα καὶ παραχρὴν εἶναι τῶν διαδεχομένων καταφυγεῖν εἰς Ῥόδον.

²⁷ Lásd *Vita3*, 3 és *Phil* 509. A többi *vita* azonban nem szól Ephesosról és az Alexandrosba vetett reményről sem, hanem az Athénból történő távozás után rögtön a rhodosi tartózkodásról ír.

²⁸ Aisch. 3,66.

kodóhoz, akkor a kortársak okkal gondolhatták, hogy a segítség reményében mehetett a hazájából távozó szónok Kis-Ázsiába.

Csak hogy az események időrendje kissé problémás. Ismeretes, hogy a Ktésiphón-per Kr. e. 330. nyár végén került a bírák elé,²⁹ ahogy az is köztudott, hogy Nagy Sándor Kr. e. 323 júniusában halt meg. Ha polgárjogának elvesztése után nyomban Ephesosba távozott, akkor azt kellene feltételeznünk, hogy majdnem hét esztendőt töltött Kis-Ázsiában arra várakozva, hogy találkozhatson Alexandrosszal, ami kissé túlzásnak tűnik. Azonban más megoldás is kínálkozhat, ha alaposan megvizsgáljuk Philostratos leírását ugyanerről:

„Titokban hagyta el Athént, de nem kényszerből, hanem hogy elkerülje a jogfosztás szégyenét, amit azzal szerzett, hogy alulmaradt Démostenésszel és Ktésiphónnal szemben a szavazás során. Az volt a szándéka külföldre indulásakor, hogy csatlakozik Alexandroshoz, aki éppen visszatérőben volt Babylónba és Susába, ám amikor Aischinés eljutott Ephesosba, és megtudta, hogy Alexandros meghalt, Ázsiában pedig igen nagy a felfordulás, Rhodoson telepedett le.” (Phil 509)³⁰

Megfigyelhetjük, hogy Philostratos szerint Aischinés külföldre indulásakor Alexandros már visszatérőben volt (αὐτίκα ἤχοντα), azaz bizonyára túl volt a Hydaspés folyó mellett vívott, utolsó nagy csatáján (Kr. e. 326), és a források szerint 324 februárjában vagy márciusában ért Susába.³¹ Ha viszont Aischinés valóban csak ezekben az években hagyta el Athént, akkor ezek szerint a *Koszorú*-pert követően nem azonnal távozott a városból, hanem hosszabb idő elteltével.³²

²⁹ A per időpontjának forrásaihoz lásd D. M. MacDowell, *Demosthenes the Orator*, Oxford, 2009, 383.

³⁰ Phil 509: Ἀθηνῶν δὲ ὑπεξῆλθεν οὐχὶ φεύγειν προσταχθεὶς, ἀλλ’ ἀτιμία ἐξιστάμενος, ἢ ὑπῆγετο ὑπὸ Δημοσθένει καὶ Κτησιφῶντι ἐκπεσὼν τῶν ψήφων. ἡ μὲν δὲ ὁρμὴ τῆς ἀποδημίας αὐτῷ παρὰ τὸν Ἀλέξανδρον ἦν, ὥς αὐτίκα ἤχοντα ἐς Βαβυλῶνά τε καὶ Σοῦσα, καθορμισθεὶς δὲ ἐς τὴν Ἐφεσον καὶ τὸν μὲν τεθνάναι ἀκούων, τὰ δὲ τῆς Ἀσίας οὕτω ξυγκεκλυσμένα πράγματα, Ῥόδου εἶχετο...

³¹ A forrásokhoz lásd I. Worthington (ed.), *Alexander the Great. A Reader*, London, 2003, 149.

³² Az Athénból való azonnali (εὐθύς) távozást egyetlen forrás tartalmazza explicit módon: Plut. *Dém.* 24.

Mindez persze ismét csak nem bizonyítható, mégis valószínűbbnek tűnik, mint azt feltételezni, hogy éveken át hiába várakozott Nagy Sándorra Ephesosban. Miután azonban a király halálhíre eljutott hozzá, a rendelkezésünkre álló biográfiai adatok tanúsága szerint Rhodos szigetére költözött. Itt fontos kiemelni, hogy a Rhodosra költözést nem egy-két életrajz állítja csupán, hanem az Apollóniosnak tulajdonított *Vita*² kivételével minden Aischinésről szóló biográfiai leírás.³³ A nevezett kivétel sem cáfolja a többi forrást: egyszerűen semmit sem mond el a *Koszorú*-per végkimeneteléről és Aischinés további életéről, hanem (amint azt a későbbiekben látni fogjuk) csak a haláláról szól.

A többi biográfia azonban nemcsak azt állítja egybehangzó módon, hogy Aischinés Rhodosra költözött, hanem ugyanakkor azt is, hogy ott előbb vagy utóbb tanítani kezdett. Ezt megerősítik további testimóniumok is.³⁴ Plutarchos például azt írja a Démostenés-életrajzban, hogy Aischinés a *Koszorú*-per elvesztése után „nyomban el is távozott Athénból, és Rhodosra, illetve Ióniába költözött, és élete végéig szónoklattanításból élt.”³⁵ Quintilianus pedig a rhodosi szónoklásról írva megjegyzi, hogy „Aischinés ugyanis, aki e szigetet választotta számkivetése helyéül, magával vitte oda Athén művészetét.”³⁶ E tanítói működést árnyalja, de végső soron nem cáfolja a *Vita*¹-ben olvasható változat:

„A rhodosiak kérlelték, hogy tanítsa meg őket a szónoki mesterségre, de elhárította kérésüket, mondván, hogy azt ő sem ismeri. Amikor aztán unszolták, hogy legalább szónokoljon bírósági perekben, akkor továbbra is húzódozott, és azt mondogatta, hogy ha a saját hazájában

³³ *Vita*¹, 5–6, *Vita*³, 3–5, *Phil* 509–510, *Phót*¹ 20a, *Phót*² 490b, *Suda* 347–348, *Oxy* 74, *Ps-Plut* 840c–d.

³⁴ Itt nincs mód részletesen tárgyalni Aischinés ránk maradt 12 fiktív levelét, amelyeknek narratív kerete szintén Rhodosra helyezi a szónokot, ahonnan leveleit írja az athéniaknak. Az aischinési *epistulák* levélregényként való értelmezéséhez legutóbb lásd T. Glaser, *Paulus als Briefroman erzählt. Studien zum antiken Briefroman und seiner christlichen Rezeption in den Pastoralbriefen*, Göttingen, 2009, 63–83.

³⁵ Ford. Máthé Elek. *Plut. Dém.* 24: ἐκεῖνος (sc. Αἰσχίνης) μὲν οὖν εὐθὺς ἐκ τῆς πόλεως ὤχεται ὑπὸν καὶ περὶ Ῥόδον καὶ Ἰωνίαν σοφιστεύων κατεβίωσε.

³⁶ Ford. Adamik Tamás. *Quint. Or.* 12,10,19: *Aeschines enim, qui hunc exilio delegerat locum, intulit eo studia Athenarum.*

is legyőzték, akkor bizony idegen földön valósággal megsemmisítenék. Végül aztán visszatért atyja szakmájához, és gyerekeket tanított betűvetésre.”³⁷

Rhodosi tartózkodására vonatkozóan fennmaradt egy másik anekdota is, amelynek valószínűsége szintén csekély, de az eset talán mégis kevésbé abszurd, mint a fent említett epizód az Aischinésnek (vagy Démosthenésnek?) juttatott pénzről és az athéni ellenfelek nagyszerűségéről. A történet szerint Aischinést arra kérték a rhodosiak, hogy olvassa fel nekik a Ktésiphón ellen mondott beszédét, majd miután eleget tett kérésüknek, a rhodosiak elcsodálkoztak, hogy miképp maradhatott alul egy ilyen nagyszerű szónoklattal. Aischinés erre azt válaszolta nekik, hogy cseppet sem csodálkoznának, ha halották volna, hogyan szónokolt az a 'fenevad' (θηρίον), ti. Démosthenés.³⁸ Az epizódot számos latin szerző is ismeri, és náluk Aischinés nemcsak a saját vádbeszédét, hanem utána Démosthenés védőbeszédét is elmondta hallgatóinak, hogy ezzel még inkább világossá váljon az anekdota retorikai-didaktikai üzenete, ti. hogy mennyire sok múlik az előadásmódon (ὁπόκρισις, latinul *actio*).³⁹ Ha ugyanis Aischinés szavalja Démosthenés beszédét, az távolról sem lehet olyan hatásos, mint ha maga Démosthenés szónokol.

Aischinés rhodosi működésének részleteiről a fenti anekdotákon túl nem sokat tudunk, azonban a történeti körülmények és Aischinés előéletének ismeretében nincs okunk arra, hogy kétségbe vonjuk azt, amit a biográfiai hagyomány állít, és egyetlen ókori forrás sem cáfol, ti. hogy Aischinés valóban élt egy ideig e szigeten, és valamiképpen kamatoztatta szónoki képességeit. Azt persze nem tudhatjuk, hogy az

³⁷ Vita1, 6: ἐνθα δεομένων Ῥοδίων τὴν τέχνην αὐτοὺς διδάξαι τὴν ῥητορικὴν ἀρνήσασθαι, εἰπόντα μὴδ' αὐτὸν εἰδέναι. δίκας γοῦν κελεύοντων εἰπεῖν οὐδὲ τοῦτο θελήσει, συμβαλόντα ὅτι ἐν τῇ πατρίδι ἡττηθεὶς κοιμῶν γ' ἂν ἐπὶ γῆς ἀλλοτρίας διαφθαρῇ. τέλος οὖν ἐπὶ τὴν τοῦ πατρὸς ἐλθεῖν τέχνην καὶ διδάσκειν τοὺς παῖδας γράμματα.

³⁸ Minimális eltérésekkel lásd Vita3, 3–5, Phil 510, Phót1, 20a, Phót2, 490b, Ps-Plut 840d–e.

³⁹ Lásd Cic. *De orat.* 3,213; Plin. *NH* 7,110; Quint. *Or.* 11,3,7; Val. Max. 8,10, ext.1; Plin. *Ep.* 2,3,10. Az anekdota különböző típusainak elemzéséhez lásd Horváth L., *Az athéni Hypereidész beszédei és stílusának ókori megítélése*, Budapest, 2001, 181–183.

általá folytatott oktatási tevékenység, netán 'iskola' (σχολή vagy φροντιστήριον) milyen kapcsolatba hozható a Polybios által gyakran említett rhodosi szónokokkal, illetve a Kr. e. 2–1. században, különösen Apollónios Molón alatt virágkorát élő rhodosi szónokiskolával, amelynek Cicero és Caesar is növendéke volt. Ha létezett is valamilyen kapcsolat, az semmiképpen sem lehetett közvetlen és erőteljes, mert Aischinés szerepét a rhodosi szónoklás elterjedésében sem Polybios, sem Cicero nem említi, pedig legalábbis az utóbbi aligha hallgatott volna felőle, ha Rhodoson élénk emlékezete lett volna Aischinés működésének.⁴⁰

Megjegyzendő, hogy a fentiek dacára a mai rhodosi turisztikai kalauzok nemcsak azt veszik biztosra, hogy Aischinés szónokiskolát alapított a szigeten, hanem azt is tudni vélik, hogy az iskolának a sziget északi csücskében elhelyezkedő ősi, és jelenleg igen elhanyagolt állapotú park, a Rodini (Πάρκο Ροδίνι) adott egykor helyt. Az egyik mai turisztikai honlap ezt írja: „A legenda szerint a Rodini parkban volt az ókorban Aischinés szónokiskolája, ahol nevezetes ókori szónokok tanultak, köztük Cicero és Iulius Caesar.”⁴¹ Egy másik szerint Aischinés és mások is oktatási célra használták az állítólag már az ókorban is létező parkot. „Azt beszélük, hogy a szónok Aischinés Kr. e. 330-ban szónokiskolát alapított Rhodoson. Az oktatás helyszínéül a Rodinit választotta, mert itt a természet kedvezett e tevékenységnek. Később alapított itt szónokiskolát az alexandriai Apollónios, akit Rhodiosnak neveztek. A Rodini parkban tanította mesterének »peripatetikus filozófiáját« Eudémos, Aristotelés hűséges tanítványa.”⁴² A Rodini park ókori előzményeit illetően azonban ter-

⁴⁰ Aischinés rhodosi működéséhez részletesen (források megjelölésével) lásd J. F. Kindstrand, *The Stylistic Evaluation of Aeschines in Antiquity*, Uppsala, 1982, 75–84. és Horváth (2001) 168–185.

⁴¹ Σύμφωνα με το θρύλο στο Πάρκο Ροδίνι είχε στην αρχαιότητα τη Σχολή Ρητορικής του ο Αισχίνης, στην οποία μαθήτευσαν σπουδαίοι ρήτορες της Αρχαιότητας, μεταξύ των οποίων ο Κικέρωνας και ο Ιούλιος Καίσαρας. (<http://www.rodosislandinfo.gr/rodostouristikosodigos/rodosaxiotheata/parkorodini/index.html>, Letöltve: 2019. március 1.)

⁴² Λέγεται ότι ο ρήτορας Αισχίνης το 330 π.Χ. στη Ρόδο ιδρύει ρητορική σχολή. Η θέση που επέλεξε για το διδασκαλείο του, ήταν το Ροδίνι, αφού εκεί η φύση ευνοούσε τη λειτουργία του. Αργότερα ίδρυσε εκεί ρητορική σχολή, ο Απολλώνιος από την Αλεξάνδρεια ο επονομαζόμενος Ρόδιος. Στο πάρκο του Ροδινιού δίδαξε την

mészetesen semmilyen antik kútfőre sem hivatkoznak e modern, reklámcélú hirdetések, és ilyen forrásokra nekem sem sikerült bukkanom.⁴³

Ami Aischinés halálát illeti, ennek időpontjára vonatkozóan egyetlen forrásunk van csupán, Apollónios életrajza (*Vita*2), amely azt állítja, hogy „Aischinést Antipatros gyilkoltatta meg a demokrácia bukása után, amikor Démosthenés barátait is kiszolgáltatták. [Kr. e. 322] Hetvenöt évet élt.”⁴⁴ Ezzel a forrással azonban több probléma is akad. Egyrészt, sehol nem találunk okot rá, hogy miért gyilkoltatta volna meg a makedón Antipatros Démosthenésszel és Hypereidésszel egy időben Aischinést is. Másrészt, ha valóban Kr. e. 322-ben halt volna meg Aischinés, akkor nemcsak az Alexandros halála utáni rhodosi működését kellene lényegében kétségbe vonnunk az idő rövidsége miatt, hanem – ha a halál valóban hetvenöt évesen érte – a születési dátumát (Kr. e. 390k) is.⁴⁵ Ha viszont ragaszkodunk az Aischinés saját beszédéből kikövetkeztetett születési időponthoz (Aisch. 1,49), és elfogadjuk azt is, hogy hetvenöt évet élt, akkor a halála ezek szerint Kr. e. 315 körül következett be. A *Vita*2 valóban gyöngye hitelességű közlését azonban egyetlen más forrás sem erősíti meg.

Halálának helyszínéről viszont több (jóllehet egymásból táplálkozó) *vita* is lényegében egybehangzón nyilatkozik. Miután megalapí-

«Περιπατητική φιλοσοφία» του δασκάλου του, ο πιστός μαθητής του Αριστοτέλη, Εύδημος. <https://oikologiarodiaka.wordpress.com/2012/04/04/η-ιστορία-του-ροδινιού> (Letöltve: 2019. március 1.) Az *Argonautiká*t is szerző Apollónios Rhodios feltehetően tévedésből keveri össze e szakasz a rhodosi szónok Apollónios Malakosszal vagy Apollónios Molónnal. A filozófus Eudemos talán valóban visszatért szülőföldjére, Rhodosra Aristotelés halála után (322), lásd T. Dorandi, *Qualche Aspetto Controverso della Biografia di Eudemo di Rodi*, in: *Eudemus of Rhodes*, I. Bodnár – W. W. Fortenbaugh (eds.), New York, 2002, 40.

⁴³ Említi viszont a parkot mint Aischinés iskolájának helyszínét R. L. Enos, *The Art of Rhetoric at Rhodes. An Eastern Rival to the Athenian Representation of Classical Rhetoric*, in: *Rhetoric before and beyond the Greeks*, C. S. Lipson – R. A. Binkley (eds.), New York, 2004, 191.

⁴⁴ *Vita*2, 12: ἐτελεύτησε δ' Αἰσχίνης ἀναρεθείς ὑπ' Ἀντιπάτρου καταλυθείσης τῆς πολιτείας, ὅτε καὶ οἱ περὶ Δημοσθένην ἐξεδόθησαν, βεβιωκὼς ἔτη οὗ.

⁴⁵ David M. Lewis így is tesz, és Kr. e. 398 környékére teszi Aischinés születését, lásd D. M. Lewis, *When Was Aeschines Born?*, *The Classical Review* 8, 1958, 108. Ezt azonban meggyőzően cáfolja Harris (1988) 211–214.

totta a rhodosi szónokiskolát, „Samosra hajózott, ott időzött a szigeten, s nemsokára meg is halt.”⁴⁶ Phótios Aischinésről írott biográfiai szinte szóról szóra ismétlik meg *Ps-Plut* szavait.⁴⁷ Samos szigete 322-ig az athéniai birtokában volt *kléruchiaként*, de a lamiai háború után függetlenné vált (Diod. 18,18,9). Bár semmilyen nyilvánvaló okkal nem tudjuk magyarázni Aischinés Samosra hajózását, ismét meg kell említeni, hogy az életrajzi hagyomány nem tartalmaz ennek nyíltan ellentmondó információt, hacsak nem tekintjük annak Philostratos közlését, aki szerint miután Aischinés „Rhodost szofisták szellemi műhelyévé tette, a továbbiakban is ott élt, hogy a nyugalomnak és a Múzsáknak áldozzon, és attikai szokásokkal gazdagítsa a dór életmódot.”⁴⁸ Philostratos tehát inkább azt sugallja, hogy Aischinés élete végéig Rhodoson maradt, de a haláláról valójában egy szót sem szól.

Ha tehát megpróbáljuk összegezni az Aischinés életének Kr. e. 330 utáni szakaszára vonatkozó biográfiai hagyományt, akkor megállapíthatjuk, hogy mégsem annyira heterogén információkkal találkozunk, mint vártuk. Bár számos színes és kevésbé hihető történet is fennmaradt az ellenfeleit elismerő vagy magasztaló athéni szónokról, hátralevő életének legfőbb csomópontjait tekintve a *viták* nagyrészt egyező, illetve egymással összeegyeztethető, és más forrásokkal nem cáfolható információkkal szolgálnak. Aischinés a veresége után valamennyi idővel elhagyta Athént, és talán némi ephesosi tartózkodás után, legkésőbb 323-ban Rhodosra költözött, ahol szónoki tapasztalatait kamatoztatva tanított. Athénba soha többé nem tért vissza, hanem vagy Samos szigetén, vagy Rhodoson érte a halál, feltehetőleg Kr. e. 315 körül.

⁴⁶ Domány Judit fordítása. *Ps-Plut* 840e: ἔπειτα πλεύσας εἰς Σάμον καὶ διατρίβων ἐπὶ τῆς νήσου ὀλίγον ὕστερον ἐτελεύτησεν.

⁴⁷ *Phót1*, 20a: Γηράσας δὲ ἀπὸ Ῥόδου εἰς Σάμον μετέστη, κακεῖ τελευτᾷ. *Phót2*, 490b: Ἐκεῖθεν δὲ πλεύσας εἰς Σάμον, καὶ διατρίψας ἐπὶ τῆς νήσου, ὀλίγον ὕστερον ἐτελεύτησεν.

⁴⁸ *Phil* 509: καὶ σοφιστῶν φροντιστήριον ἀποφίνας τὴν Ῥόδον αὐτοῦ διητᾶτο θύων ἡσυχίᾳ τε καὶ Μούσαις καὶ Δωρίοις ἥθεσιν ἐγκαταμινγνὺς Ἀττικά. A rhodosi és a samosi feliratos korpuszok jelen ismereteink szerint egyáltalán nem tartalmaznak Aischinésre vonatkozó adatokat.

ARRIANOS GÖRÖG ÉS RÓMAI IDENTITÁSA A *PERIPLUS PONTI EUXINI* ALAPJÁN

FORISEK PÉTER

A Kr. u. 1–2. század fordulójának görög történetírása a korabeli történelem helyett a klasszikus kori történeti témákhoz fordult.¹ Plutarchos a *Párhuzamos életrajzokban* a görög történelem nagy alakjait állította párba a római történelem nagy személyiségeivel. Arrianos² életének fő művében a makedón világhódító, III. Alexandros hadjáratát írta meg. Az irodalmi és nyelvi példaképek is a klasszikus kor nagy görög írói lettek, így Arrianos a Kr. e. 4. század athéni történetíróját, Xenophónt választotta példaképének.³ Magától adódó összehasonlítás, hogy mindketten egy-egy nagy filozófus tanítványai voltak, Xenophón Sókratésnek, Arrianos pedig Epiktétosnak. Ahogy Xenophón is szorosan kötődött mestere athéni művelt köréhez, ugyanúgy kötődött Arrianos is Epiktétos, illetve egykori athéni iskolatársa, a későbbi császár Hadrianus szellemi udvarához. A bithyniai születésű Arrianos élete során mindvégig megőrizte

¹ E. L. Bowie, *Greeks and their Past in the Second Sophistic*, in: M. I. Finley (ed.), *Studies in Ancient Society*, London, 1974, 191. A klasszikus múlt újraélesztését röviden elemzi: A. Liddle, *Arrian: Periplus Ponti Euxini*, London, 2003. 15–16.

² Arrianos politikai és katonai karrieréhez és irodalmi tevékenységéhez: H. F. Pelham, *Arrian as Legate of Cappadocia*, *The English Historical Review* Vol. 11. Nr. 44, 1896, 625–640; A. B. Bosworth, *Arrian's Literary Development*, *CQ* 22/1, 1972, 163–185; Ph. A. Stadter, *Arrian of Nicomedia*, Chapel Hill (N.C.), 1980. 256; R. Syme, *The Career of Arrian*, *Harvard Studies in Classical Philology* 86, 1982, 181–211; A. B. Bosworth, *Arrian and Rome: The Minor Works*, in: *ANRW* II. 34, 1, Berlin–New York, 1993, 221–275; Forisek P., *Arrianos-tanulmányok*, Máriabesnyő–Gödöllő, 2013.

³ Bosworth (1993) 272–275. Bosworth több Kr. u. 2. századi szerzőt is megemlít (273. old.), akik a klasszikus kori görög személyek nevét vették fel: a mytilénéi Cn. Pompeius Macrinus az új Theophanés nevet, a syriai C. Iulius Nicanor az új Themistoklést, vagy a rhodiopolisi Hérakleitos az orvostudomány Homérosa nevet.

szülőföldje iránti szeretetét, megírta például annak történetét is,⁴ ugyanakkor művelt hellén világpolgárként a görög kultúra egyik legjelentősebb korabeli képviselője volt. Mivel előkelő római családból származott és Hadrianus császárral is szoros kapcsolatban volt fiatal korától kezdve, ezért bejárta a római birodalmi karrier minden fontos állomását. Dolgozatomban azt vizsgálom, hogy a *Periplus Ponti Euxini* c. művében hogyan jelenik meg Arrianos kettős, görög-római identitása.⁵

Arrianos helytartóságának kezdetén felderítette a Fekete-tenger keleti partvidékét. Amint erre kétszer is hivatkozik a műben, római helytartóként egy latin nyelvű beszámolót küldött a császárnak az expedícióról. Mint hellén író azonban ezt a valószínűleg a legfontosabb adatokat és rövid tényyszerű leírásokat tartalmazó szöveget görögül is megírta egy *periplus*, vagyis egy útleírás formájában. A műben legtöbbször irodalmi példaképére Xenophónra hivatkozik. Tengeri expedíciójának kezdőpontjánál, Trapezusnál⁶ adott a párhuzam, hiszen a tízezer görög ezen a helyen érte el a tengert és fejezte be kalandos útját. Arrianos megemlíti, hogy ugyanarról a helyről, vélhetően a hegytetőről nézett le e tengerre, ahonnan Xenophón és cappadociai látogatásakor maga a császár is.⁷ Arrianos Trapezusban áldozatot mutatott be, itt hivatkozik Xenophón egyik áldozatára. Xenophón többi említése az Arrianos által is bejárt városok esetében történik, amennyiben azokról Xenophón is írt: kolchisiak,⁸ Kalpés Limen,⁹ a bithyniai thrákok,¹⁰ Armené,¹¹ Kotyóra¹² és Salmydessos¹³ városok.

⁴ Bosworth (1972) 164.

⁵ A *Periplus*hoz: A. G. Roos – G. Wirth (ed.), *Flavii Arriani quae exstant omnia* (Teubner), Leipzig, 1967–1968; Liddle (2003); M. Arslan, *Arrianus'un Karadeniz Seyahati* (Arriani Periplus Ponti Euxini), Odin Yayıncılık, 2005.

⁶ Ma Trabzon (Törökország). Forisek P., Arrianos Trapezusban, in: Bihari Nagy É. – Keményfi R. – Kavacsánszki M. – Marinka M. (szerk.), *Diptichon. Tanulmányok Bartha Elek tiszteletére*, Debrecen, 2016, 293–298.

⁷ Xenophón jól ismert és sokat idézett helye: *Anab.* 4,7,24: „És ekkor meghallották, hogy a katonák ezt kiáltozzák: «Tenger, tenger!» - és hogy a kiáltás egyre terjed.” (Fein Judit fordítása).

⁸ Arr. *Perip.* 11; Xen. *Anab.* 5,2.

⁹ Arr. *Perip.* 12; Xen. *Anab.* 6,4.

¹⁰ Arr. *Perip.* 13, Xen. *Anab.* 6,3.

Xenophónon kívül még négy szerzőre hivatkozik, a történetírás atyjára Hérodotosra a Halys folyó kapcsán,¹⁴ illetve a Nitiké város környékén élő skythák esetében.¹⁵ Természetesen az antik irodalmi kánon szerint Homéros is megjelenik a szövegben. A Phasis leírásánál a folyó édes vize és a Fekete-tenger sós vízének réteges egymásra helyezkedésénél az *Ilias* Titarésosára utal.¹⁶ A Phasisnál Aischylos *Megszabadított Prométheusából* idéz: „Azért jöttünk Prométheus, hogy lássuk / küzdelmed, és gyötrelmed a láncokban.”, illetve „Ahol Európa és Ázsia földje / közös határa van a Phasisnál.”¹⁷ Egy ismeretlen költő művére is hivatkozik amikor leírja, hogy Hyssou Limenből elindulva viharba kerültek és a hajókat elöntötte a víz: „ugyan kimertük, mégis berontott a víz”¹⁸

A görög utazó identitáshoz hozzátartozik a görög mitológia és vallás szent helyeinek feltérképezése és bemutatása. Több mitológiai helyet, illetve vallási kultuszhelyet említ meg: Hermés és Philésios szentélyét Trapezusban,¹⁹ Athénai városában Athéné istennő szentélyét,²⁰ Apsaros városa kapcsán a Médeia történetet,²¹ ugyanitt említi

¹¹ Arr. *Perip.* 14; Xen. *Anab.* 5,5.

¹² Ma Ordu (Törökország), Arr. *Perip.* 16; Xen. *Anab.* 5,5.

¹³ Arr. *Perip.* 25; Xen. *Anab.* 7,5.

¹⁴ Arr. *Perip.* 15, Hér 1,6 és 1,72. Az utóbbiban írja le részletesen a Halys folyó folyásának irányát és a folyó partja mentén fekvő területeket.

¹⁵ Arr. *Perip.* 18. Nitiké ma Gagra (Grúzia).

¹⁶ Arr. *Anab.* 8, Hom. *Il.* 2,754-re hivatkozik. A másik hivatkozás a hideg szelekre vonatkozik: *Anab.* 3. Hom. *Od.* 5,469; 12,168.

¹⁷ Arr. *Perip.* 19; Aisch. *Prom.*

¹⁸ *Tragicorum Graecorum Fragmenta* 2,89.

¹⁹ Arr. *Perip.* 2. A szentély helyét valószínűleg ismerjük: a mai Trabzon központjában fekszik, épülettöredékek és egy oszlop került elő. Arslan (2005) 3. Apollón Philésios: J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, 1988, 119–120.

²⁰ Ma Pazar (Törökország), Arr. *Perip.* 4. Az Arrianos korában már lakatlan településnek több eredettörténete is volt. Procop. *Bell.* 8,2,10. szerint egy ősi királynő nevéből származik a hely neve (T. Pekkanen, Procopius and the Periplus of Arrian, *Eranos* 62, 1964, 44). Egy modern etimológia szerint a helynév a laz nyelvből ered, jelentése: „árnyas hely”. A. A. M. Bryer – D. C. Winfield, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontus*, Washington, 1965, 335–336.

²¹ Ma Gonio (Grúzia), Arr. *Perip.* 6. Apsaros városa a nevét Médeia fivéréreől Apsyrtosról kapta, akit Médeia (más verzió szerint Iasón) meggyilkolt és testének

Tyana vagy Thoana városát az Iphigeneia történet kapcsán,²² Phasiané istennő (Rheia) szobrát a Phasis folyó torkolatánál,²³ ugyanitt az Argó horgonyát,²⁴ az Artané folyónál Aphrodité szentélyét,²⁵ az amazónokat a Thermodón folyó mentén,²⁶ Achilleus szigétét,²⁷ Zeus Ourios szentélyét,²⁸ és Daphné ligetét.²⁹

Római identitása a császárhoz fűződő bensőséges kapcsolata és a hajózás közbeni helytartói megbízatásához kapcsolódó feladatok elvégzésekor látszik. Többször is utal arra, hogy Hadrianus maga is járt a térségben, így jól ismeri azt,³⁰ Trapezusnál megemlíti, hogy a korábbi kikötőhelyen csak nyáron lehetett horgonyozni, ezért maga a császár rendelte el egy új kikötő építését, amely minden évszakban használható.³¹ Amint fentebb írtam, eredetileg egy latin nyelvű hivatalos beszámolót küldött a császárnak felderítő tevékenységéről, erre kétszer is hivatkozik, egyszer Apsaros helyőrségének bemutatásakor,³² másodszor pedig a Chobos folyónál történt események kapcsán.³³ Ugyancsak ír a császárnak a szövetséges uralkodókról és ki-

darbjait a tengerbe szórta, hogy ezzel lassítsa az őket üldöző Aitéés királyt. Arrianos szerint Apsyrtos sírja a városban volt.

²² Ma Kemerhisar (Törökország).

²³ Arr. *Perip.* 9. Arrianos az istennő görög megfelelőjének Déméternek volt a papja szülőházájában Bithyniában, amelyről Photius tudósít Arrianos *Bithynika* c. művéről készített szócikkében. További irodalom: Forisek P., A Phasis és környéke Arrianos Periplusában, *Történeti Tanulmányok*, 24, 2017, 41–49.

²⁴ Arr. *Perip.* 9. Ismét a dicső klasszikus múlt újraélesztését szolgáló részlet. Liddle (2003) 100.

²⁵ Arr. *Perip.* 12.

²⁶ Arr. *Perip.* 15.

²⁷ Arr. *Perip.* 21–24. Forisek P., Egy különleges szentély a Fekete-tenger partvidékén a római császárkorban. Achilleus kultuszhelye Leuké szigetén, in: Szonda I. (szerk.), *A víz szakralitása. Vallási terek, vallási migráció és a vízkultusz*, Debrecen, 2015, 27–34.

²⁸ Arr. *Perip.* 12; 25.

²⁹ Arr. *Perip.* 25.

³⁰ Arr. *Perip.* 1. és 5. A. R. Birley, *Hadrian. The Restless Emperor*, London–New York, 1997.

³¹ Arr. *Perip.* 16. Az egykori hadrianusi kikötő ma víz alatt van. Bryer – Winfield (1985) 180; Liddle (2003) 118.

³² Arr. *Perip.* 6.

³³ Arr. *Perip.* 10. Arrianos a térségben valószínűleg Róma befolyását erősítő tárgyalásokat folytatott a helyi törzsi vezetőkkel.

rálýságaikról. A *Periplus* datálása szempontjából fontos, hogy a kimmériai Bosporus uralkodója, Kotys épp a felderítı akció idején halt meg, Arrianos meg is említi, hogy a térséget azért deríti fel, hogy ha Hadrianus tervez valamit a királýsággal kapcsolatban, akkor a rómaiaknak megfelelı helyismerete legyen.³⁴ A szövegben említett másik szövetséges uralkodó Stachempax, aki a zilchos törzs királya volt és Hadrianus segítette hatalomra.³⁵

Helytartói feladatának része volt a már említett császár-szentélyben álló szobor cseréje egy esztétikailag megfelelıbbre. Maga az expedíció célja Cappadocia provincia védelmének felmérése és Fekete-tenger környéki lehetséges kikötıhelyek felderítése, valamint a tengerparti államok és városok Róma iránti húségének biztosítása. Ehhez kapcsolódott a cappadociai limes elıterében, a tengerparton fekvı három helyırség felmérése és katonai megerısítése. Hyssou Limen³⁶ a római határon kívül feküdt, Trapezustól mindössze harmincöt kilométerre. Erıdjében egy gyalogos cohors állomásozott hús lovas katonával.³⁷ A szerzı leírása alapján a dárdahajítást is gyakoroltatták velük, ami azért fontos információ, mert Arrianos Hadrianus császár katonapolitikájának megfelelıen nagy gondot helyezett a lovasság kiképzésére és a lovasalakulatok gyakorlatoztatására.³⁸ A következı erıd Apsaros volt, ahol öt cohors állomásozott.³⁹ Arrianos komoly csapatszemlét tartott, ellenırizte a katonák fegyvereit, az erıd falait és az árkokat, megnézte a betegeket és az élelmi-szerkészletet is. Külön megemlíti, hogy kifizette a katonák zsoldját,

³⁴ Arr. *Perip.* 17. Kotys halála Kr. u. 131/132-ben történt, ez alapján tudjuk viszonylag pontosan datálni a *Periplus*t, illetve Arrianos cappadociai helytartóságának kezdetét. A. Silberman, Arrien, *Périple du Pont-Euxin. Essai d'interprétation et d'évaluation des données géographiques et historiques*, in: *ANRW* II., 34, 1, Berlin–New York, 1993, 284–285.

³⁵ Arr. *Perip.* 19.

³⁶ Ma Araklıçarşısı (Törökország, Sürmenének is nevezik).

³⁷ Arr. *Perip.* 3. Vö. Arrianos *Ektaxis* 7. Az egység valószínüleg a *cohors Apuleia civium Romanorum* volt. Hyssou Limen a *Notitia Dignitatum*-ban Ysiporto néven szerepel. Not. Dign. XXXVIII. Borhy László: *Notitia Utraque cum Orientis tum Occidentis ultra Arcadii Honoriique Caesarum tempora*, Pytheas, Budapest, 2003. LXXXI–LXXXII és 68.

³⁸ Vö. Arrianos, *Taktika* 33–44.

³⁹ Ma Gonio (Grúzia).

ami valószínűleg azért fontos információ, mivel a tábor a római területen kívül feküdt, de római katonák állomásoztak a területén. A zsoldot így a birodalomból kellett szállítani a táborba, nyilvánvalóan komoly biztonsági intézkedésekkel. A legmesszebb fekvő erőd Sebastopolis (az egykori Dioskurias) volt.⁴⁰ Arrianos ugyanolyan gondos csapatszemlét tartott, mint Apsarosban, megvizsgálta a lovakat és a fegyvereket, a falakat és a védőárkot, a betegeket és az élelmiszerkészletet.

Fontos kiemelni, hogy két erődben külön foglalkozik a lovakkal és a lovas katonákkal és ezt a császárnak is megírja. Hyssou Limenben a húsz lovas katonáról ír, Apsarosban pedig megnézi, hogyan pattannak nyeregbe az egység lovasai. Tudjuk, hogy Hadrianus császár nagy gondot fordított a lovasság és a lovassági taktika fejlesztésére. Arrianos *Taktikai értekezését* valószínűleg magának a császárnak ajánlotta, az értekezés megírásának céljával kapcsolatban többféle elképzelés van a szakirodalomban. Egyes elképzelések szerint a cappadociai helytartó hivatalos beszámolója volt a császárnak az általa bevezetett lovassági reformok végrehajtásáról, amelyet Arrianos, a császár antikvárius érdeklődése miatt kiegészített a korábbi időszakra jellemző hadművészet, a hellenisztikus phalanx bemutatásával.⁴¹ Egy másik szerint Arrianos a császár utasítására írt egy művet a korabeli lovassági reformokról,⁴² míg Arrianos életművének egyik legjelentősebb kutatója, Bosworth szerint a görög író saját maga készítette művét a kor antikvárius érdeklődői számára.⁴³ Az mindenesetre tény, hogy míg a *Taktikai értekezésben* elméleti módon mutatja be a lovas hadviselést, addig másik két művében a *Periplus Ponti Euxini*-ben és az *Ektaxis kata alanón*-ban is a lovasság gyakorlati alkalmazásának ismeretéről tesz tanúbizonyságot.

Mindez a császárhoz fűződő szoros kapcsolatát is mutatja, amelyet Hadrianus görögök iránti rajongása is erősített. Ezt kifejezi maga Arrianos is, amikor a *Taktikai értekezés* végén Terpandrost idézi, mivel szerinte az idézett rész nagyon jól illik Hadrianus császárhoz,

⁴⁰ Arr. *Perip.* 10. Ma Sukhumi (Grúzia, Abházia). Egy felirattöredék talán Arrianos látogatásához kötődik: AE 1905, 0175. (EDH HD030528).

⁴¹ Schwartz, Arrianus (9), in: RE II (1896) 1233.

⁴² R. W. Davies, „Cohortes equitatae” *Historia* 20, 1971, 754.

⁴³ Bosworth (1972) 183. és Bosworth (1977) 242–244.

hiszen nagy gondot fordított a katonai kiképzésre, a hellén kultúrára és a jogra.⁴⁴

Arrianos, a korszak több görög származású római polgárához hasonlóan származása, neveltetése révén hűségesen őrizte a hellén kultúra és civilizáció értékeit, ugyanakkor a szenátori rendhez tartozó római polgárként nemcsak bejárta a hagyományos római politikai és katonai karrier minden állomását, hanem tisztségeiben a lehető legnagyobb odaadással végezte feladatát.

⁴⁴ Arr. *Takt.* 44,2–3. Vö. Stadter (1980) 43. A Terpandros idézet azért is találó, mert tudjuk, hogy Hadrianus különösen érdeklődött az archaikus görög irodalom iránt (SHA *Hadr.* 16.); a császár katonai érdeklődéséhez vö. Cass. Dio 69,3,2; 69,5,2; 69,9,1–6; SHA *Hadr.* 10–11; 21. A hellén kultúra iránti csodálata: SHA *Hadr.* 1; 13; 14; 16; Cass. Dio 69,3,1; 69,16,1–2; a jog iránti tisztelete: SHA *Hadr.* 8–9; 18; 21.

PÁRHUZAMOS IDENTITÁSOK

PLUTARCHOS ÉS A MÁSODIK SZOFISZTIKA KORA

LINDNER GYULA

Anthony Giddens, brit szociológus, *Modernitás és önazonosság* c. művében úgy véli, hogy az identitás egy mindennapos performansz, amely a választási lehetőségek, alternatívák sokfélesége közepette tudatos választás és szándékos teremtés, azaz egy dinamikus alkotási folyamat eredményeként jön létre. Elgondolása szerint az identitás egy olyan képesség, amelynek a segítségével az egyén egy önmagáról szóló történetet hosszú időn át fönntart, s ebbe a jelen, ill. a múltbeli cselekedetek tudatos interpretációja is beletartozik, a cél pedig a jövő gyarmatosítása, az egyéni egzisztencia megteremtése, a szorongás és a szégyen és az ezekből eredő veszélyek elhárítása az ember életében. Az identitás létrehozatala a többféle cselekvési forma közül való szituációfüggő és körülményektől meghatározott választást jelenti az egyén/közösség szintjén, az tehát az „életút egészének stratégiai megtervezését” teszi lehetővé – állítja Giddens.¹

Nem véletlen, hogy éppen Giddens identitáskonceptiójával kezdem az előadást, hiszen az – meglátásom szerint – a római császárkori görög identitás sokféleségének a vizsgálatában is segítségünkre lehet. Annak, hogy a görög identitás miképpen konstituálódott a római császárkor időszakában, mára természetesen könyvtárnyi szakirodalma és problémafölvetése van, amelyet ehelyütt aligha tudunk teljes mélységében áttekinteni.² Philostratos műve nyomán és az ő

¹ A. Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, 1991, 81–88; vö. Sik D., Giddens modernitáselmélete: identitás és intimitás, *Replika*, 82, 2013, 131–144.

² A második szofisztika korához alapos összefoglalást nyújt és a további szakirodalmi tájékozódást segíti: S. Swain, *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50–250*, Oxford, 1996.; Barbara E. Borg (ed.),

definíciós keretét fölhasználva, de azt jócskán kibővítve beszélünk második szofisztikáról az irodalom és a retorika terén, egy kulturális alapokon álló *Zeitgeist*ről, korszellemről, a klasszikus görög kulturális paradigmák követéséről, atticizmusról és asianizmusról, a görög-ség kulturális önbizalmáról és a görög múltra való reflexiókról mint a római uralomra adott tudatos válaszokról a görög elitek részéről.³

Kijelentjük, hogy a görög megjelölés nem egyszerűen egy etnicitás kifejezője, nem pusztán a régi Hellas és a gyarmatok, ill. a kis-ázsiai görög polisok lakóinak a megjelölése, hanem az a művelt és annak tűnni akaró, görög gyökereiket, kötődésüket hangsúlyozó arisztokraták műveltségét, a státuszért versengő provinciális elitek kulturális tudásanyagát tükrözi, egy életmódot és stílust, amelynek a gyűjtőpontjában a *paideia*, a klasszikus görög ideálokra visszamenő műveltség áll.⁴

Paideia: The World of the Second Sophistic, Berlin–New York, 2004; T. Whitmarsh, *The Second Sophistic*, Oxford, 2005; G. Anderson, *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London–New York, 2005; A. Bendlin: On the Uses and Disadvantages of Divination, in: J. A. North – S. R. F. Price (eds.), *The Religious History of the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*, Oxford, 2011, 175–250.

³ Philostratoshoz l. G. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969, 1–16; E. Bowie – J. Elsner (eds.), *Philostratus*, Cambridge, 2009; A. Kemezis, Narrative and Cultural Geography in Philostratus's *Lives of the Sophists*, in: Th. Schmidt – P. Fleury (eds.), *Perceptions of the Second Sophistic and Its Times*, Toronto–Buffalo–London, 2011, 3–22. A szofisták világához l. még E. Bowie, The Geography of the Second Sophistic: Cultural Variations, in: Barbara E. Borg (ed.), *Paideia: The World of the Second Sophistic*, Berlin–New York, 2004, 65–83. Atticizmus és asianizmus szemléletes szembeállításához l. Petronius *Satyricon* 2; atticizmus és asianizmus vitájához l. Plutarchos, *De recta ratione audiendi* 42 b; valamint E. Rohde, Die asianische Rhetorik und die Zweite Sophistik, *RhM* 41, 1886, 170–190; W. Schmid, *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus*, Stuttgart, 1887–1896; U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Asianizmus und Atticismus, *Hermes*, 35, 1900, 1–52; újabban l. Whitmarsh (2005) 41–56; vö. Bowie (2004) 65–67.

⁴ A témában l. a S. Goldhill szerkesztette *Being Greek Under Rome* c. kötet (Cambridge, 2001) tanulmányai közül S. Goldhill, *Setting an Agenda. 'Everything is Greece to the Wise'* (1–28), T. Whitmarsh, *'Greece is the World'. Exile and Identity in the Second Sophistic* (269–305) és O. Van Nijf, *Local Heroes. Athletics, Festivals and Elite Self-Fashioning in the Roman East* (306–333) c. írását. Vö. A. J. Spawforth – S. Walker, The World of the Panhellenion I. Athens and Eleusis, *Journal of Roman Studies*, 75, 1985, 78–104; Chr. P. Jones, Multiple Identities in the Age of

Ezért is állíthatja Philostratos a tyanai Apollóniosról írt művében, hogy „A bölcs számára Hellas mindenütt jelen van.”⁵ S a tyanai Apollónios ezért is csodálkozik rá Phraotésra, az indiai Taxilla királyára, hogy Euripidést olvas és görög tornagyakorlatokat végez, vagy a brahmanokra, akik a klasszikus görög nyelvet is beszélnek, vagy egyes falvakra, ahol görög módon áldoznak.⁶ És ha támadják a görögséget, filozófiájukat, szokásaikat, erényüket, ahogy teszi ezt az a méd király, akivel Apollónios indiai útja során találkozik, akkor igenis védelmezni kell a görög kulturális vívmányokat és megmutatni a negatív álláspont valótlanságát.⁷

A görögség identitáskeresésére és kulturális/politikai öndefiníciójára, a görög és római kultúra viszonyára, feszültségére természetesen reflektáltak szerzőink: az Achaia provinciába készülő Maximushoz intézett pliniusi sorok,⁸ Horatius „*Graecia capta*”-álláspontja,⁹ Iuvenalis kritikus vélekedése az Orontésbe ömlő Tiberisről vagy a római urak kedvét kereső görög szélhámosokról, mágusokról,¹⁰ Lukianosnak a *De mercede conductis*-ban kifejtett nézetei a görög filozófusoknak, szofistáknak, rétoroknak, egyszerűen az írástudóknak a gazdag rómaiak házában elkövetett árulásáról, vagy éppen Dión Chrysostomos kijelentése a császároknak a mindenkori tanácsadó, a *pepaideumenos* alá rendelt helyzetéről¹¹ mind-mind ennek a komplex problematikának az egyes aspektusait világítják meg.

the Second Sophistic, in: Barbara E. Borg (ed.), *Paideia: The World of the Second Sophistic*, Berlin–New York, 2004, 13–21; J. L. Rife, The Burial of Herodes Atticus: Elite Identity, Urban Society, and Public Memory in Roman Greece, *Journal of Hellenic Studies*, 128, 2008, 92–127.

⁵ Philostr. *Vita Apoll.* 1,35.

⁶ Hasonlót egyébként Plutarchos is megállapít India lakóiról, akik a görög istennel azonosítják saját isteneiket – *Moralia* 328 c – vagy Dión Chrysostomos, aki szerint az indiaiak ismerik és olvassák Homéroszt – *Orat.* 53,6.

⁷ Philostr. *Vita Apoll.* 2,27; 2,32; 3,25–26.

⁸ Plin. *Ep.* 8,24.

⁹ Hor. *Ep.* 2,1,156.

¹⁰ Iuv. *Sat.* 3,58–125.

¹¹ Dión, *Orat.* 49,3; 49,8. Dión szerint az uralkodók olyan tanácsadókat választanak maguk mellé, akiknek a tanácsaira, javaslataira minden körülmények között hallgatnak, tehát míg az uralkodó az alattvalóknak parancsol, addig a *pepaideumenoi* a királynak. A témában l. J.-J. Flinterman, *Sophists and Emperors: A Reconnaissance of Sophistic Attitudes*, in: Barbara E. Borg (ed.), *Paideia: The World of the Second*

S hogy még egy jellemző korabeli véleményt említsek, a tyanai Apollónios egyik levelében kérdőre vonja az iónokat, hogy származásuk alapján miért is tartják magukat görögnek, hiszen a görögséget nem a *genos*, hanem a nyelv (*glótta*), a szokások (*ethé*), a törvények (*nomoi*), az életmód (*bios idios*) és a kinézet (*eidos*, *schéma*) teszik, ezek révén válik az ember göröggé. Nem az etnicitás, hanem az elsajátított kulturális tudásanyag az, ami göröggé tehet.¹² Apollónios utazótársa a ninivei Damis pusztán azért tart a szent emberrel, mert így, az utazások, a *paideia* megszerzése révén akar igazán emberre (*pepaideumenosszá*) válni, s levetkezni barbár identitását.¹³ A kérdésre tehát, hogy mi is adja a görög identitás alapját és ez alkalmasint milyen viszonyban áll a római kultúrával, természetesen – ahogy a fentiek alapján látszik – sokféle válasz született, a kérdéshez sokféle módon közelítettek szerzőink.

Az alábbiakban egy olyan szerző életművén keresztül vizsgálom az identitás problematikáját, aki bár egy kis görög polis szülötte volt, de társadalmi státusza, műveltsége és lehetőségei révén mint a *pepaideumenoi*, azaz az elit tagja a politikusi pályán is megfordult, a legmagasabb római körökkel került kapcsolatba és identitásformáló tevékenységének, találkozásainak, e találkozások során szerzett tapasztalatainak műveiben maradandó emléket állított. A chairóneiai Plutarchosról van szó, aki a birodalmi keret részeként, de mégis, kicsit a bevezetőben említett giddensi koncepciót megidézve, tekintet a jövő gyarmatosításának céljára függesztve, tudatos tervezés, szerepjáték és körültekintés mentén képzelte el a Kr. u. 1–2. századi görögség kulturális/politikai identitásának a kialakítását.¹⁴

Sophistic, Berlin–New York, 2004, 359–376. A második szofisztika korszakának jellemző véleménye az, amelynek Philostratos Polemónon keresztül ad hangot (*Vitae soph.* 535), miszerint a szónok az egyes városok fölött áll és nincs alárendelve a császárnak, sőt az istennel egyenrangúnak tekinthető.

¹² Philostr. *Ep.* 71; csak összehasonlításuképpen: a gondolat előfutára az az Isokratés, aki *Panegyricus*ában a származás (*genos*), a *dianoia*, *koiné physis* és a *paideusis* fogalmak köré szervezte görög identitásról alkotott koncepcióját. Ehhez l. Isokr. *Orat.* 4,50; ill. 9,47.

¹³ Philostr. *Vita Apoll.* 3,43.

¹⁴ Plutarchos és a második szofisztika kapcsolatához l. Swain (1996) 135–186; Bendlin (2011) 195–198; T. A. Schmitz, Plutarch and the Second Sophistic, in: M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Oxford, 2014, 32–42.

Plutarchos saját identitása – kortársaiéhoz hasonlóan – több szinten mozog: egyszerre szülővárosa vezetőrétegének a tagja, archónja, családi öröksége és szülővárosa múltja révén a görög klasszikus tradícióhoz ezer szállal kötődő személy. Ő a delphoi amphiktyonia tagja és a Delphoi jósa 1–2. századi fölvirágoztatásáért felelős papi személy, ahogy ő a magas rangú római körökkel kapcsolatot tartó görög is, aki a provinciális elitek körében már-már evidenciaként említhető módon a római polgárjog birtokában is van (amely tény természetesége leginkább azon mérhető le, hogy arra, mármint a római polgárjog megszerzésére, műveiben nem is tesz utalást).¹⁵

Delphoi papjaként aligha van előnyösebb pozíció, hogy a görög örökséget a rómaiak számára terjessze és propagálja. A kultushely nem véletlenül prosperál a 90-es évektől kezdve, Plutarchos barátai és az egyes császárok egyaránt hozzájárulnak a jósa tekintélyének és szépségének növeléséhez.¹⁶ Plutarchos szemmel láthatóan képes hatni a császárokra barátain keresztül, s a jósa népszerűségének a korszakban történő fölívelését mutatja, hogy Nero már versenyez a pythói játékokon és gazdag ajándékkal kedveskedik a szentélynek, Titus elfogadja Delphoi archóni címét és segíti a városba újonnan költözők helyzetét, Domitianus 84-ben újjáépíti a delphoi Apollón-templomot, a 90-es években pedig Delphoi vízvezetékét, könyvtárat kap, a Pythia pedig saját lakhelyet. Plutarchos maga élete végéig

¹⁵ Plutarchos Achaia proconsulát követként keresi föl, tanára, Ammónios révén, aki az athéni Areiospagos tagja és mint ilyen a római körökkel kapcsolatot tartó személy, akár Neróval annak 66-os görög körútja során találkozhat, Vespasianust császárként választásakor keresi föl, hogy átadja üdvözlét és jókívánságait, Alexandriában az új császár egyik bizalmasával, a 75-ös év consulával, L. Mestrius Florusszal köt barátságot, ő szerzi meg a római polgárjogot számára, Traianus barátjával, Sosius Senecióval, a 99-es és 107-es évek consulával pedig annak 80-as években Hellasban töltött quaestori tisztsége idején köt barátságot; hozzá írja a *Párhuzamos életrajzokat* (*Theseus* 1). Plutarchos életrajzi utalásaihoz l. *Themistocles* 32; *Demosthenes* 2; *Antonius* 68; *Quomodo adulator* 70e; *Coniug. praec.* 145a; *Consol. ad uxorem* 608c–d; *Quaest. conv.* 622e; 642f, 646a; *Praec. ger. reipublicae* 811b; 816d. A *Suda* szerint Plutarchos Sosius Senecio révén megkapja Traianustól az *ornamenta consularia*-t, a *toga consularis* viselésének jogát, sőt egy kétes hitelességű életrajzi információ szerint Hadrianus Plutarchost Hellas császári *procurator*ává teszi.

¹⁶ Plut. *De Pyth. orac.* 408c; 409a

Delphoi papjaként tevékenykedik, sőt Hadrianus szobrának fölállítást Delphoiban az amphiktyonia *epimelétéseként* felügyeli.¹⁷

Hozzá kell tenni ugyanakkor, hogy bár a Delphoinak nyújtott római segítség tényként kezelendő a korszakban, arról azonban műveiben explicit módon sosem beszél Plutarchos, hanem éppen hogy a jósa görög örökségét és eredetét hangsúlyozza. Ahogy arról sem esik szó írásaiban, hogy rómaiak kérnék ki a delphoi Apollón véleményét: mintha Róma számára inkább lenne turisztikai látványosság a kultuszhely, semmint az istennel való kapcsolattartás helyszíne.¹⁸

Plutarchosnak a görög és római identitás és kultúra kérdéséről, egymáshoz fűződő viszonyáról tett kijelentéseit tehát ebben az igen széles, a felső római körökig elérő kontextusban, a római birodalmi keretbe illeszkedő görög identitás körüli intellektuális diskurzus részeként kell vizsgálnunk (amelynek természetesen megvannak a maga párhuzamai a második szofisztika korának más prominens szerzőinél is).¹⁹ Új birodalmi kerethez ugyanis a régiekből építkező, de új viszonyokra szabott görög identitás dukál – véli Plutarchos, és ez az identitás részben a klasszikus görög korszak paradigmáinak a felmutatása és életben tartása által formálható ki. Az alábbiakban három plutarchosi mű, a *Quaestiones Romanae*, a *Quaestiones Graecae* és a *Praecepta gerendae reipublicae* (valamint részben a *Párhuzamos életrajzok* egyes kijelentései) alapján vizsgálom Plutarchos komplex és látszólag ambivalens vélekedését a római birodalmi keretbe illeszkedő görög identitás kérdésében.

A római életrajzok megírásához szükséges kutatómunka, forrásfeldolgozás eredménye egy vallástörténeti-kultúrtörténeti tárgyú írás

¹⁷ Plutarchos és Hadrianus kapcsolatához Delphoiban l. CIG 1713 = SIG³ 829A (Kr. u. 117–120 között): a feliratot Hadrianus tiszteletére a delphoiak amphiktyoniája és Plutarchos állítják (rajta a Mestrios Plutarchos név szerepel). Vö. S. Swain, Plutarch, Hadrian, and Delphi, *Historia*, 40, 1991, 318–330. Plutarchos és Delphoi kapcsolatahoz l. Ph. Stadter: Plutarch and Apollo of Delphi, in: R. Hirsch-Luipold (ed.), *Gott und die Gotter bei Plutarch. Gotterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, Berlin, 2005, 197–214.

¹⁸ Stadter (2005) 212–213; Ph. Stadter, Plutarch and Rome, in: M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Oxford, 2014, 13–31 (különösen 20–21).

¹⁹ Plutarchos és Róma viszonyához l. C. P. Jones, *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971; G. Roskam, Plutarch on Self and Others, *Ancient Society*, 34, 2004, 245–273; Stadter (2011) 13–31.

– ahogy H. J. Rose nevezte afféle cédulásdoboz – a *Római kérdések*, amely a hódító és domináns pozícióban lévő római kultúra jobb megértését és közelebb hozását tűzi ki célul.²⁰ Az egyes római szokásokat elemezve Plutarchos sosem szól negatívan vagy elítélően azokról, hanem igyekszik megtalálni a római praxishoz passzoló görög gyakorlatot és hangsúlyozni kívánja, hogy a római fél szokása a görög filozófiai tanításokkal is összhangba hozható. Sőt, olykor a római praxis iránt nagyobb szimpátiát mutat, mint a görög iránt. Ezzel jelzi: bár olykor furcsa és nehezen érthető a római kultúra, de ettől még tiszteletre méltó a kulturális másság, amelyet magában hordoz.²¹

Plutarchos aitiologikus célzattal írt műveit olvasva fölrémlik Cicero kijelentése az *Academica* első könyvében, miszerint Varro könyvei vezették be őket a római kultúra keretébe, általa látták meg, hogy kik is ők, hol is voltak régen, Varro megmutatta, hogy mi a város múltja, kronológiája, topográfiája, mik a vallás rendelkezései, milyenek a polgári és katonai intézményeik, milyen a nyelvük, addig csak idegenként bolyongtak, tévelyegtek saját városukban (1,3,9). A saját kultúra öntudatos vizsgálata kétségtelenül az identitás építésének az ügyét szolgálja és ezt teszi Plutarchos is itt tárgyalt két művében.

Plutarchos *Aitiái* egy a peripatetikus filozófiai tradícióban gyökerező műfajt alkalmaznak az egymással érintkező kultúrák megértése és megérttetése végett.²² S ahogy a görög-római életrajzokban az erények, haditettek, gondolkodásmód vagy éppen a gyengeségek hasonlósága az, ami a két kultúra hősei között párhuzamot teremt, úgy ezekben az írásaiban is az olykor párhuzamos kulturális hagyomány és tudásanyag ismertetése a szembetűnő.²³

²⁰ J. Scheid, *Plutarch. Römische Fragen. Ein virtueller Spaziergang im Herzen des alten Rom*, Darmstadt, 2012, 175–176. A római életrajzok némelyikében Plutarchos utal erre a művére: *Romulus* 15; *Camillus* 19 (a két szöveg hely a *Quaestiones Romanae* 87. ill. 25. kérdésére mutat).

²¹ A *Római- és a Görög kérdések*hez l. R. Preston, *Roman Questions, Greek Answers. Plutarch and the Construction of Identity*, in: Goldhill (2001) 86–119.

²² A műfaji kérdésekhez l. Scheid (2012) 175.

²³ A *Római kérdések* és a *Görög kérdések* mellett jelzésértékű, hogy a Lamprias-katalógus szerint Plutarchos írt egy művet *Barbár kérdések* címmel is (nr. 139). Nevezett írás ugyan elveszett, viszont már maga a cím is mutatja, hogy a görög

A két írás, a *Görög-* és a *Római kérdések* módszertana közötti különbség jelzésértékű: míg a *Római kérdésekben* a kérdésekre két-három válaszlehetőséget is megad, és az olvasónak kell kiválasztani, hogy melyik lehet a helyes, azaz az olvasó konstruálja az *aitiont*, sőt olykor maga Plutarchos is kérdéssel felel a kérdésre, mintha csak egy beszélgetés során többféle, olykor ellentmondó vélemény kerülne egymás mellé, addig a *Görög kérdésekben* következetesen egy válaszlehetőséget kínál olvasói számára.²⁴ Mintha ezzel azt sugallaná Plutarchos: a görög identitás szilárd és egyértelmű, szemben a rómaiival, ami képlékeny, bizonytalan, és számára és görög olvasói számára is nehezebben érthető és elfogadható.

A *Görög kérdések* fő célkitűzése homályos szokások, vallási praktikák, rituálék, lokális mítoszok, egyes történelmi események, hónapok, helyek, szentélyek, társadalmi csoportok elnevezésének a magyarázata, amelyek a görög múlt/identitás relevanciáját és érdekességét mutatják meg. Ám a római kultúrával fönnálló párhuzamoknak itt nem szán szerepet, mintha ezzel egyúttal azt is mondaná: a görög kultúra velünk született és természet szerinti, a cél itt inkább a görögségen *belüli* lokális különbségekre történő rámutatás (a kérdéseket is többnyire úgy teszi föl, hogy ki? mi?, nem úgy, hogy miért?).²⁵ Ugyanakkor a *Római kérdésekben* is a görög kultúra jelenik meg természetesként és köztudottként, ez az, ami nem szorul magyarázatra, hiszen éppen a görög szokás révén magyarázódik a római, előbbiből eredezteti az utóbbit. A görög szokásról szólva sosincs szükség további magyarázatra, esetleg moralizálásra, azt nem szükséges erkölcsi vagy kulturális alapon alátámasztani.

A görög kultúra egyes múltba vesző jelenségei tehát igazak és hitelesek és egy magyarázat van rájuk, ugyanezt viszont a rómairól aligha lehet elmondani. Sőt gyakran a római kérdésekre tudatosan görög válaszokat kapunk, a római intézmények, szokások, rituálék eredetét a görög múlt, szokások, mitológia alapján magyarázza Plutarchos. Ráadásul egyes kérdés-válaszaiban nyilvánvalóvá teszi,

identitás kutatása során nemcsak a rómaiival, hanem a barbárral szemben is definiálta kutatási területét és így befogadó kultúráját. Vö. Suda s.v. Λαμπρίας Λ 96.

²⁴ A mű módszertanához l. Scheid (2012) 176–179.

²⁵ A kivételekhez l. *Quaestiones Graecae* 27–28; 33; 35; 37; 39; 43; 46–55; 57.

hogy a római/itáliai népek barbár szokásainak görög istenek, hősök vetettek véget, vagyis a rómaiak az adott szokást görög kulturális behatások révén sajátították el.²⁶

Sokatmondó, amikor a Kalendae, Nonae és Idus kapcsán kifejtett liviusi nézetekkel szemben egy görög magyarázat mellett teszi le a voksát Plutarchos (25). De az is jelzésértékű, amikor a római változat tárgyalásakor azonosul a rómaiak magyarázatával és amellett foglal állást, azt sugallva ezáltal, hogy a római példa mind a görögök, mind a rómaiak számára tanító célzattal bír és ilyen módon követendő lehet (19; 34; 74; 75; 84). Plutarchos a legtöbb efféle esetben nem idéz kijelentése alátámasztására római szerzőt, hanem a római szokást, vallási praktikát a göröghöz asszimilálja, sőt olykor a római magyarázat helyett a görög szerző *aition*-ját fogadja el.²⁷ A kérdés jogos és valamiképpen ez bújik meg a plutarchosi sorok mögött: mi az önálló római kultúra, mi ennek a sajátága, van-e görögség nélküli római kultúra?

További érdekesség, hogy a *Görög- és a Római kérdésekben* a jelenre, a római birodalmiságra semmiféle utalás nem történik, a görög és vele párhuzamosan a római kultúra a jelenben is ható múltjuk révén definiálódik, de az olykor kíméletlen politikai valóság, ahogy a császáréletrajzokban, vagy a párhuzamos életrajzokban megjelenik, itt nem kap szerepet.²⁸

²⁶ *Quaestiones Romanae* 22 – Ianus görög eredete mellett érvel; 32 – egy római szokást argosiként magyaráz; 93 – a keselyűk auspicium közbeni használatának görög, ill. héraklési eredetét tárgyalja; 7 – a római ajándékozási szokások solóni eredetének a lehetőségét veti föl; 33 – a római étkezési szokásokat Lykurgosra vezeti vissza; 52 – egy latin etimológiát görög párhuzammal világít meg. Plutarchos az életrajzokban is úgy véli, hogy számos latin szó görög eredetű (vö. *Quaest. Rom.* 46), pl. *Marcellus* 8; *Romulus* 4; *Numa* 7; a témában l. még *Quaest. conv.* 726e – 727a; *Quaest. Plat.* 1010d.

²⁷ Preston (2001) 112–113. Plutarchos a római irodalomról viszonylag keveset tud, annak nem tulajdonít nagy jelentőséget, leginkább a történeti források ismeretéről ad számot. A témában l. C. B. R. Pelling, Plutarch's Method of Work in the Roman Lives, *Journal of Hellenic Studies*, 99, 1979, 74–96.

²⁸ Fontos volna ugyanezt a problematikát Dionysios Halikarnasseus római őstörténete kapcsán végignézni, hogy miként magyarázza Róma görög eredetét pusztán azért, hogy a kortárs Róma-ellenes és tudatlanságukról tanúbizonyságot tevő görög álláspontokat cáfolja: *Ant. Rom.* 7,70–73. A témában l. I. Peirano, Hellenized Romans

A Görög- és a Római kérdések elemzése és összevetése révén modellezhető, hogy Plutarchost milyen viszony fűzi a görög és a római kultúrához: előbbi belső perspektívából szemléli, bennfentes és magabiztos, a görög *paideia* kultúraformáló és civilizáló erejét vallja és olykor a görög kultúrát felsőbbrendűként állítja elénk a rómaiival szemben (lemérhető ez a római kérdésekre adott kifejezetten görög színezetű válaszain). Ugyanakkor ezzel azt is sugallja, hogy a rómaiak nem barbárok, hanem hellénizált idegenek, akik a görögségnek számos vívmányukat köszönhetik.²⁹ Látnivaló, hogy Plutarchos magát a római kultúra megértése és megértetése szempontjából is tekintélyként állítja be, s bár kívülálló és bizonytalansága olykor kiérezhető a sorokból, olvasóit mégis biztos kézzel próbálja vezetni a római múlt mélységeibe. E két írás azt sugallja, ami az egész plutarchosi életmű „kint is vagyok, bent is vagyok”-játékát jellemzi: Plutarchosé egy sajátos, kettős identitás, amelynek révén mindkét, egymással szimbiózisban lévő kultúrában otthonosan igyekszik mozogni.³⁰

Plutarchos témaválasztásait, történeti munkáinak ideológiai alapját ennek a tudatos identitáskonstruálásnak a keretében kell vizsgálni: a görög múlt szándékos közszemlére tétele az 1–2. század fordulóján, a görögség múltbéli relevanciájának megmutatása a római jelen számára, párhuzamos életrajzainak eszmei üzenete, a római hősök mellé egy-egy görög alak odaillesztése, történeti témákat földolgozó írásai, a görög vallás homályos és nehezen érthető szokásainak, rituáléinak a bemutatását és magyarázatát célul kitűző antikvárius művei

and Barbarized Greeks. Reading the End of Dionysius of Halicarnassus *Antiquitates Romanae*, *Journal of Roman Studies*, 100, 2010, 32–53.

²⁹ Preston (2001) 97–99.

³⁰ Jelzésértékű, hogy Plutarchos írásaiban magát sosem mutatja be római polgárként, görög identitásához és a kultúrához való kötődése túlzottan erős ahhoz, hogy magát kifejezetten Róma barátjaként láttassa, nyilvánvaló római kapcsolatai ellenére. Vö. L. R. Lind, Concept, Action, and Character: The Reasons for Rome's Greatness, *TAPhA* 103, 1972, 235–283, aki szerint (a 256. oldalon), „Plutarch was a diplomat and a Romanophile. His modern counterpart is the New Englander who is more British than the British. His *Parallel Lives*, the *Roman Questions*, and especially his showy oration *On the Fortune of the Romans* often illustrate his fondness for Roman ways.”

mind-mind ennek a rómaival párhuzamos és vele szembeni görög identitáskeresésnek a részeiként értelmezhetők.³¹

Az antikvárius szemlélet mellett azonban az identitáskonstruálás másik részét a jelen körülményeinek tudatos mérlegelése adja meg, megvizsgálni lehetőségeinket és azokhoz szabni tevékenységünket, azokhoz mértén identitást létrehozni. Hogy a sok közül az alábbiakban csupán egy igen jellemző példát említsek, azt a plutarchosi gondolatmenetet, amelyet *Praecepta gerendae reipublicae* címmel a politikai pályára készülő ifjú Menemachosnak írt munkájában olvassunk.³² Ebben a művében a chairóneiai szerző praktikus tanácsokkal látja el a pályája kezdetén álló fiatalembert, mire figyeljen, hogyan viselkedjen, mit tanuljon a múltból, mit lessen el a nagy politikus elődöktől (Periklés, Themistoklés, Démosthenész) és mi az, ami az ő helyzetét Kr. e. 5–4. századi elődeiétől elválasztja.

Plutarchos tanácsa kegyetlen és kijózanító: a görög polis politikusa lássa be, hogy ő egy olyan közösséget irányít, ami a proconsul alá van rendelve. S míg Periklésnek azt kellett tudatosítania magában, hogy az athéniai vezetője, aki szabad embereken, görögökön uralkodik, addig Plutarchos kortársainak, akik született görögként politikai karrierbe fognak, azt kell elfogadniuk, hogy alattvalóként vezetnek egy olyan várost, ami a birodalom keretébe illeszkedő tengernyi polis egyike, egy római politikusok alá rendelt várost, és ezek a római politikusok ráadásul maguk is a császár beosztottjai (813 e):³³ „ἀρχόμενος ἄρχεις” – véli Plutarchos. Keserű tapasztalat, de a korszakban így strukturálható a görög identitás, a birodalmi keretnek ezen szegmensében helyezkedik el a görögség.

Mik a lehetőségek? Hadisikerekről vagy hagyományos politikai célokról (szövetségekötések, tyrannisosok megdöntése stb.) szó sem

³¹ E. L. Bowie, *Greeks and Their Past in the Second Sophistic*, *Past&Present*, 46, 1970, 3–41.

³² A műhöz l. L. de Blois, *Classical and Contemporary Statesmen In Plutarch's Praecepta*, in: L. de Blois et al. (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society. Vol. 1.* Leiden–Boston, 2004, 57–63; M. B. Trapp, *Statesmanship in a Minor Key? The An seni and the Praecepta gerendae rei publicae*, in: Blois (2004) 189–200.

³³ *Praec. ger. reip.* 813e.

lehet.³⁴ A politikusnak ehelyett a szónoki emelvény felé kell a tekintet fordítania. Aki föllép a politika színpadára, érezze a feje fölött a római katonák csizmájának suhogását, érezze a megkurtított görög szuverenitás fájdalmas, de valós velejáróit, a római vezetés beleszólását a polisok belügyeibe, a görög közösség egzisztenciális helyzetének a római kénytől s kedvtől való függővé tételét. A politikus játsszon szerepet: de amiként a színész is követi a rendező utasításait, még ha bele is viszi a szerepbe saját személyiségét, szenvedélyét, a ritmus és a metrum adta kereteket nem lépheti át. A görög politikusnak is ez a feladata, látnia és ismernie kell a metrumot és a ritmust, amit a római politikai vezetés diktál és abba belesimulni, tennie kell dolgát helyi szinten. Megalkuvás ez? Aligha. Azt sokkal inkább a józan és lehetőségeket mérlegelő, azokkal tisztában lévő és világlátott, jó római kapcsolatokkal rendelkező politikus-életrajzíró tanácsaként értékelhetjük.³⁵

De Plutarchos továbbmegy: az ősök példájának szolgálai követése, nagy tetteik, vívmányaik utánzása aligha képzelhető el a jelen politikai körülményei között. Azok a politikusok, akik így tesznek, csak fölszítják a tömeg szenvedélyét és pusztulásba döntik azt, szónoklataikkal tehát veszélyes játékot űznek. A tömeggel nem lehet elhitetni, hogy a Kr. e. 470-es években járunk a perzsák elleni görög szabadságharc idejében, a praxis szintjén Marathónt vagy Plataiait nem lehet visszahozni, legföljebb a szónoki emelvények epideiktikus szónoklataiban. A klasszikus minták szolgálai másolása nem célravezető: a Kr. u. 2. század nem Themistoklések és Epameinondasok kora, nekik, ill. az általuk szimbolizált habitusnak, tetteknek nincs terük a Római Birodalom jelen viszonyai között – véli Plutarchos.

Plutarchos tanácsának érdekes aktualitása van a második szofisztika időszakában: amikor az egyes görög polisok szócsöveként lépten-nyomon szofistákba, rétorokba botlunk, akik a nagy elődök, a klasszikus kor jelentős görög hadvezéreinek és politikusainak, vagy éppen Marathónnak, Salamisnak és más ütközeteknek az emlékezetét igyekeznek fönntartani beszédekben, akkor Plutarchos azt javasolja, hogy ez csupán indokolatlan feszültségkeltés a szabadságuktól meg-

³⁴ *Praec. ger. reip.* 805a–b.

³⁵ *Praec. ger. reip.* 813f–814a.

fosztott görög közösségek tagjainak körében, a szónoki tehetség üres csillogtatása és a népszerűség megszerzésére irányuló meddő próbálkozás a szónok részéről, amelyet kerülni kell.

Plutarchos véleménye megfogalmazásakor egyértelműen különbséget tesz a görög közösségekért tenni akaró felelősségteljes politikus és a saját hírnevét és megélhetését biztosítani akaró szofista között, előbbi beszédeiből pedig utóbbi előszeretettel alkalmazott példáit, formuláit teljességgel száműzi, hiszen azok a közösség tagjaiban a múlthoz fűződő torz és káros viszonyulást és a jelenben megvalósíthatatlan ideálok iránti lelkesedést ültetik el, amely egyúttal a Római Birodalom és benne a görög polisok harmonikus működését és békéjét veszélyezteti. A szofista beszédei így válnak a felelősségteljes görög politikus számára negatív hivatkozási alappá, a szofista maga pedig a romlott közéleti figura megfelelőjévé, akivel szemben a mindenkori görög politikusnak meg kell határoznia önmagát.³⁶

Amit viszont tenni lehet, az, hogy jó érzékkel meglátjuk a nagy elődök tetteiben, viselkedésében, habitusában a jelenbe átmenthető és ott alkalmazható elemeket. A politikai életben kerülni kell a súrlódást a görög és a római politikai elit tagjai között, hiszen azt úgyis az alávetett szerepben lévő görögök sínylik meg. Plutarchos szerint a lokális politika szereplői közötti nézeteltéréseket is minél hamarabb és feltűnés nélkül kell kezelni, nehogy a *homonoia* hiánya a római fél beavatkozását hozza magával (a nemrégiben éppen egy ilyen szituációban a rómaiak által kivégzett görög politikus, Pardalas esete intő példaként szolgálhat a görögök számára).³⁷ Ez a súrlódásmentes együttélés, szimbiózis két politikai akarat és kultúra között hosszú időn át fönnttartható – véli Plutarchos, hiszen a görög városok így is

³⁶ Efféle klasszikus, és a szofisták szónoklataiban időről-időre visszatérő témákhoz l. Philostr. *Vitae soph.* 595; a témában l. Schmitz (2014) 37–41. Plutarchos a 'szofista' elnevezést számos alkalommal negatív jelentésben használja: ehhez l. *Quomodo adulator* 65c; *De Stoicorum repugn.* 1047 f; *De recta ratione audiendi* 46e; *Apophth. lac.* 215e; *De invidia et odio* 538c (ez jelzi, hogy Plutarchos saját kora szofistáit és azok jellemét is ismerte); vö. *Sertorius* 10; *Alexandros* 62.

³⁷ *Praec. ger. reip.* 813f; 825d.

jó helyzetben vannak, számos jótéteményben részesülnek a rómaiak által (l. alább).³⁸

A *Praecepta gerendae reipublicae*-ben tehát egyfajta pragmatizmus vezeti Plutarchost: a lehetőségek józan mérlegelése és a nagyhatalmi politika engedte keretek figyelembevétele. Ugyanez a pragmatizmus említhető a *Párhuzamos életrajzok* ideológiai alapjaként: hidat verni a görög és a római kultúra közé, rámutatni a *paideia* létjogosultságára és szerepére a római kultúra kialakításában és fenntartásában, biztonságos távolságból szemlélni a görög és a római múlt nagyjait,³⁹ de egyúttal meg is mutatni a két kultúra közötti nyilvánvaló különbségeket: olykor azt, hogy egy római hősben milyen morális torzulásokat vagy hibákat eredményez a görög műveltség hiánya, ahogy ezt pl. Coriolanus vagy Marius esetében láthatjuk.⁴⁰

Máskor viszont leróni a hálát a római félnek, amiért méltányosan vagy úri kegyet gyakorolva jár el a görögséggel szemben: ennek legszebb megfogalmazását a *Kimón-életrajz* bevezetőjében olvassuk, ahol Plutarchos Lucullus érdemeit hangsúlyozva kitér arra az eseménysorra, amikor egy Chairóneiában állomásozó cohors parancsnokának a meggyilkolását vizsgálva Róma kizárólag a dúsgazdag római hadvezér chairónei lakosok mellett való állásfoglalása hatására hoz fölmentő ítéletet a város ügyében. Plutarchos lekötelezve érzi magát Lucullusnak, ezért az agorán álló márványszobor mellett

³⁸ *Praec. ger. reip.* 824c; vö. Blois (2004) 60; Plutarchos további tanácsa Menemachosnak a római eliten belüli barátok szerzésére irányul. A chairónei szerző úgy látja, hogy a rómaiak előzékenyek és segítenek görög barátaiknak politikai ügyekben, ezeknek a római kapcsolatoknak a gyümölcset pedig a szemfüles görögnek igenis le kell szakítania, amiként tette ezt egykor Polybios Scipio és Areius Augustus esetében. Plutarchos azonban óva int, nem szabad megalázkodni vagy szolgává lenni, nem szükséges mindenféle apró-cseprő ügyben a rómaiakhoz futni, az ő segítségüket vagy tanácsukat kérni, a görög ember mutasson önállóságot és találékony-ságot. Ehhez a gondolathoz l. 814c–e.

³⁹ Pl. azt, hogy ezek a hősök mit is kezdtek olyan absztrakt koncepciókkal, intézményekkel, mint demagógia, tyrannis, demokrácia, démos, elit, irigység, gazdagság, vallás, hogyan viszonyultak azokhoz erényük vagy annak hiánya révén. Ezek alapján is látható, hogy Plutarchos a római politikát alapvetően görög perspektívából, főként görög koncepciók és kategóriák felől közelítette meg. A témában l. A. Wardman, *Plutarch's Lives*, London, 1974, 49–104.

⁴⁰ *Coriolanus* 1; 15; *Marius* 1; 45–46. A témában l. Swain (1996) 137–150.

egy életrajz megalkotásával akar maradandó emléket állítani a politikusnak.⁴¹

Bizonyos helyeken kiérezhető a sorokból a görög büszkeség Rómával szemben: amit az idősebb Cato életrajzában megfogalmaz a római dicsőség és a görög kulturális behatások kapcsolatáról, ennek a gondolatnak az érvényét mutatja. Cato ehhez mérten esik negatív elbírálás alá a görög kultúrával szembeni elutasítása okán: a római politikus úgy véli, hogy Róma elveszíti hatalmát, ha a görög tudományoknak teret enged, nevet azokon, akik a görög életmód és nevelés iránt szimpátiát mutatnak, fiát egyértelmű római elvek mentén neveli, lenézi Sókratést és Isokratést, nem hajlandó használni a görög nyelvet, sőt gúnyolja azokat, akik római létükre görögül írnak. Plutarchos némi elégtétellel teszi hozzá, hogy az istenek viszont megbüntették Catót, hiszen a görög orvostudomány elutasítása miatt elveszítette feleségét és fiát.⁴² Akárcsak a *Római kérdésekben*, a rómaiak itt is annyiban kapnak dicséretet, amennyiben maguk mögött hagyták barbár mivoltukat és magukévá tették a görög kultúra különböző vívmányait: ennek tükrében nem meglepő, hogy Marcellusról, Lucullusról, Aemiliusról egyaránt pozitív véleményt olvassunk, hiszen ők elsajátították a görög *paideiát*.⁴³

A görög és római kultúra összevetése szempontjából sokatmondóak azok a szöveghelyek, amelyek a politikai vagy katonai sikerek, esetleg a vallás vagy az építészeti alkotások kérdését tárgyalják. Solón csupán erényes volt, vele szemben, a római hős, Publicola oldalán viszont az isteni szerencse és az erény együttese áll: előbbi megreformálja Athént, de a Peisistratidák tyrannisát nem tudja megakadályozni, utóbbi megdönti a Tarquiniusok rémuralmát és megalapítja a köztársaságot.⁴⁴ Periklés ugyan fölépíti az Akropolist és olyan építészeti alkotások jönnek létre az ő idején, amelyekhez Róma nem érhet föl, de Athén elveszíti a peloponnésosi háborút, Róma viszont Fabius Maximus vezetésével legyőzi Hannibalt és folytatja útját a

⁴¹ *Cimon* 1–2.

⁴² *Cato maior* 12; 20; 22–24.

⁴³ *Marcellus* 1; 20; 21; *Aemilius* 6; *Lucullus* 1; 42; vö. *Cimon* 1–2; l. még Roskam (2004) 258–259.

⁴⁴ *Comp. Solon-Publicola* 3.

világuralom felé.⁴⁵ Lysandros legyőzi Athént, de Spárta elindul a hanyatlás útján, Sulla görög területeken elért győzelmei viszont lehetővé teszik, hogy Róma végérvényesen megvesse a lábát a térségben.⁴⁶

Plutarchos úgy látja, hogy Róma mértékletes és igazságos hódító Hellasban, nem él vissza hatalmával, ahogy ezt a *Flaminius-életrajz*ban hangsúlyozza: a római hadvezér minden erényessége mellett viszont Philopoimén is elismerésre méltó hős, az utolsó igazi görög, ahogy őt egy névtelen római nevezi.⁴⁷ S míg a görögök a perzsákon kívül kizárólag egymással harcoltak, és nagy haditetteik célja más görögök szolgaságba taszítása volt, addig a rómaiak, ez az idegen nép, fölszabadítják a szolgasorban tengődő görögöket. Egyes római hadvezérek Hellas iránti szimpátiája gyakori motívum az életrajzokban, Flaminius és Lucullus mellett hasonlóan pozitív elbírálás alá esik pl. Aemilius Paulus, aki Perseus legyőzésével a görögök szabadságának az ügyét mozdítja előre.⁴⁸

A római nagyhatalmiság kialakulásáról író más szerzők álláspontjával összevetve mindenképpen sokatmondó az a plutarchosi vélemény, miszerint a görögség civakodó természete mögött az isteni jóindulat hiányát kell keresnünk.⁴⁹ Plutarchos szerint a *tyché daimonios* tett pontot a görög szabadság végére, a rómaiak uralmát, sőt a birodalom jelenlegi formájának és a benne megvalósuló politikai struktúrának a lassú kifejlődését viszont az istenek támogatták. A római dominancia mögött tehát az isteni akarat kifejeződését kell látnunk, ezért a helyzet megfelelő és elégedettségre okot adó.⁵⁰ En-

⁴⁵ *Comp. Pericles-Fabius* 3; *Pericles* 3.

⁴⁶ *Comp. Lys.-Sulla* 3–4.

⁴⁷ *Philop.* 1; 11; *Flam.* 2; 11–12.

⁴⁸ *Aemilius* 7; 24; 28–29. Ugyanakkor bizonyos római hadvezérek negatív attitűdjét sem hallgatja el Plutarchos: pl. Sulla Athén elpusztításával és a delphoi amphiktyonia kirablásával veti el a súlykot (*Sulla* 12–14).

⁴⁹ Római uralom és isteni akarat viszonyához l. Swain (1996) 151–161.

⁵⁰ *Demosthenes* 19; *Romulus* 8; *Camillus* 6; *Flaminius* 12; *Philopoimen* 17. Az *An seni respublica gerenda sit* c. írásában (784f) Plutarchos Róma nevének említése nélkül azt az álláspontot képviseli, miszerint jelenleg fényűzően élhet a görögség, a lehető legjobb politikai rendben, mindenféle tyrannis és háborús sorscsapások nélkül. A témában l. Swain (1996) 158–160. Csak összehasonlítóképpen: a *Római kérésekben* a római expanzionizmus, amely Plutarchos szerint Róma romulusi öröksé-

nek tükrében aligha meglepő, hogy Plutarchos úgy látja, a monarchia szükségszerű, hogy a Kr. e. 1. század rémségeit el lehessen kerülni: szerinte a görög és a római fél közötti összetartás és stabil kapcsolat a birodalom harmonikus működésének és benne a görög és a római polgárok boldogulásának a záloga.⁵¹ Itt az egyes görög polisok, és különösen saját chairóneiai közösségének a jólétét a zászlajára tűző, az isteni szükségszerűség elvét valló és magát a végzet kizárólagossága, azaz a római uralom isteni szentesítettsége és elkerülhetetlensége mellett elkötelező görög szerző egyszerre vallásos és pragmatikus álláspontját látjuk visszaköszönni.⁵²

Zárásul: Plutarchos a második szofisztika görög alapokra építkező kulturális önbizalmának a megelőlegezője. Egy olyan korszaké, amelyben a *paideia* válik a kulturális identitás szervező momentumává és fokmérőjévé, amelynek mentén egyes kultúrákat, azok vívmányait, intézményeit, politikusait meg lehet ítélni. Plutarchos római hősei is annyiban tekinthetők pozitív figuráknak, amennyiben magukévá tették a görög *paideiát*: mintha csak a bennük élő görög lenne az, ami esetükben a mérleg nyelvét pozitív irányba nyomja. Plutarchos életműve alapján sokszorosan igazolva látjuk az identitáskutatások fontos megállapítását, miszerint az identitás nem valami megszerzett, állandó és változhatatlan, hanem egy folyamatosan, a történeti-politikai-kulturális szituáció függvényében változó és változtatható állapot, amelyet létre kell hozni, fönn kell tudni tartani, harcolni és versengeni kell érte.⁵³

C. Iulius Antiochus Epiphanes Philopappus, IV. Antiochos kommagénéi uralkodó unokája, a 109-es év consulja szintén Plutarchos barátja volt, hozzá intézte a *Quomodo adulator ab amicis*

ge, nem kap pozitív értékelést, az isteni szükségszerűség gondolata ott kevésbé jelenik meg. Ehhez l. *Quaestiones Romanae* 15; 84; vö. Numa békés attitűdjével – 4; 23.

⁵¹ Stadter (2011) 24–25.

⁵² A plutarchosi pragmatizmushoz l. Susan G. Jacobs, *Plutarch's Pragmatic Biographies. Lessons for Statesmen and Generals in the Parallel Lives*, Leiden–Boston, 2017, 39–92.

⁵³ Az identitás-kutatások eredményeinek hasznosításához a görög kultúrán belül l. E. Eidinow, *Oracular Consultation, Fate, and the Concept of the Individual*, in: V. Rosenberger (ed.), *Divination in the Ancient World: Religious Options and the Individual*, Stuttgart, 2013, 21–39 (különösen: 21–29).

internoscatur című írását. Athénban találkoztak, ahol a városi elit tagjaként Philopappos nagy tekintélyre tett szert, jótéteményei, chorégiája révén elnyerte az athéni nép nagyrabecsülését. Philopappos emlékműve a Múzsák hegyén az Akropolisszal szemközt az athéni polgár és római consul kettős identitását mutatja, szobrain görög *himation*ban és római tógában ábrázolják, királyi származása görögül, tisztségei latin nyelven kerültek felírásra. Philopappos feliratain a két kultúra összefonódását igen szemléletesen hozza a köz tudomására, jó athéni polgárként, chorégosként, euergetésként jelenik meg, de neve, öltözéke jelzi a római kötődést, egyszerre aktív a kultúra és a politika szférájában, egy nagy múltú görög polis, de egyúttal a Római Birodalom tagjaként.⁵⁴

Szimbolikus gesztusában ugyanaz az igény ragadható meg, mint ami Plutarchost egész életében vezeti: a két, szimbiózisban létező kultúra kölcsönös tiszteletének és elismerésének a hangsúlyozása, a másban az én fölismerése, a mással való találkozás révén az én létrehozatala és fölépítése.⁵⁵ Giddens koncepcióját fölidézve, az a tudatos tervezés és a jövő gyarmatosítására irányuló igény, amely az identitás létrehozatalában a mindenkori egyént vezeti, Plutarchos választásaiban, tanácsaiban, aitiologikus magyarázataiban is megragadható: párhuzamos életrajzai, antikvárius művei, politikai *paraineseis* ennek az identitásalkotásnak a jegyében születtek, amely segítségével a Kr. u. 1–2. század görög kultúrájának helyét a Római Birodalom keretein belül elképzelte.

⁵⁴ IG II² 3112. Alakjához és tevékenységéhez l. N. J. Andrade, *Syrian Identity in the Greco-Roman World*, Cambridge, 2013, 87; J. Shear, Choruses and Tripods. The Politics of the Choregia in Roman Athens, in: B. Kowalzig – P. Wilson (eds), *Dithyramb in Context*, Oxford, 2013, 389–408; a császárkori Athén kulturális miliójéhez, görög és római kultúra összefonódásához l. T. L. Shear jr., Athens: From City-State to Provincial Town, *Hesperia*, 50, 1981, 356–377.

⁵⁵ Roskam (2004) 255–259.

KIK ÁLLÍTOTTÁK AZ ÚN. AKHÁJ EMLÉKMŰVET?

PATAY-HORVÁTH ANDRÁS

Az ún. akháj emlékmű mára szinte nyomtalanul elveszett, de Pausanias leírása (5,25,8–10) igen sok információt megőrzött róla:

„Vannak itt olyan fogadalmi szobrok is, amelyeket az akhájok közösen állítottak azok tiszteletére, akik vállalták, hogy sorshúzással döntsék el, melyikük vívjon meg Hektórral, amikor párbajra hívta ki őket. Ezek a szobrok a nagy szentély közelében állnak; fegyverzetük dárda és pajzs. Szemben egy másik talapzaton Nesztór szobra áll, hiszen ő volt az, aki sisakjában összegyűjtötte a jelentkezők sorsjeleit. Hektór ellenfelének kisorsolásában nyolc férfiú vesz részt, a kilencedik szobrot ugyanis, amely Odüsszeuszt ábrázolta, állítólag Nero magával vitte Rómába. 9. A nyolc között egyedül Agamemnón neve van az egyik szobron feltüntetve, mégpedig úgy, hogy az írás jobbról balra halad. Akinek a pajzsára egy kakast festettek, az Idomeneusz, Minósz leszármazottja. A monda szerint ugyanis Idomeneusz Héliosztól, Pasziphaé apjától származik, a kakas pedig Héliosz szent madara, amely a napfelkeltét jelzi. 10. A talapzaton egy felirat is van:

*Zeusznak ajánlották eme szobrokat itt az akhájok,
kiknek az őse Pelopsz, isteni Tantalida.*

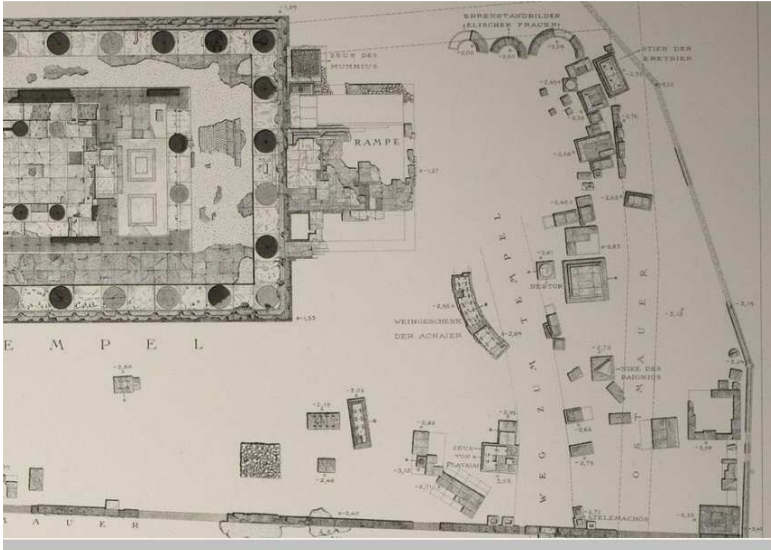
Így hangzik tehát ez a felirat. A szobrász neve Idomeneusz pajzsán olvasható:

*Ezt, sok egyéb mellett, ama bölcs alkotta, Onatasz,
Mikón sarja, kit ős Aigina földje adott.”*

(Muraközy Gyula ford.)

A. Furtwänglernek már 1879-ben sikerült azonosítania azt a félkör alakú szoborbázist, amely a Pausanias által leírt szobrokhoz tartozha-

tott.¹ A szoborcsoport sorshúzásra váró harcosai eszerint félkör alakban helyezkedtek el a Zeus-templom keleti homlokzatának déli része előtt, kelet felé néztek és velük szemben, egy külön talapzaton állt a sorsolást végző Nestór alakja.



Az olympiai Zeus-templom keleti homlokzata előtt elhelyezkedő emlékművek (E. Curtius – F. Adler, *Olympia. Karten und Pläne*, Berlin, 1897, 6e alapján)

Az ábrázolt jelenet jól ismert az *Ilias*ból (7,161–205), más ókori ábrázolása mindazonáltal nem maradt ránk. A szobrokat készítő Onatasnak Pausanias több más alkotását is említi és ezek alapján a szoborcsoportot nagyjából a Kr. e. 5. sz. első felére lehet keltezni. Furtwängler véleménye szerint a szoborcsoport még a Zeus-templom előtt, nagyjából a 470-es években kellett készülnön, mert a talapzatot

¹ A. Furtwängler, Die Ausgrabungen von Olympia. Berichte no. 31, *Archäologische Zeitung* 37, 1879, 41–45: 44, Anm. 3. Ezt az azonosítást azóta sem kérdőjelezte meg senki (F. Eckstein, *Anathemata. Studien zu den Weihgeschenken strengen Stils im Heiligtum von Olympia*, Berlin, 1969, 27–32 és Chr. Ioakimidou, *Die Statuenreihen griechischer Poleis und Bünde aus spätarchaischer und klassischer Zeit*, München, 1997, 82–87, 213–225).

részben elfedte a templom építkezéséből származó törmelék. Ezzel a következtetéssel csak részben lehet egyetérteni, hiszen a törmelék nyilván a templom építése során keletkezett, és a templomépítkezés befejezésekor végzett tereprendezéskor is kapcsolatba kerülhetett a talapzattal, tehát nem az építkezés kezdete, hanem annak vége (ca. 455) jelenti a szoborcsoport készítésének *terminus ante quem*-jét.² Onatas biztosan neves művész volt a 470-es és 460-as években,³ tehát ezt a jelentős szoborcsoportot is valószínűleg ebben az időben készítette. Az egyes alakokról semmit sem tudunk, bár a régészek fantáziáját érthető módon nagyon foglalkoztatta, hogy legalább némelyiket illetve némelyiknek a másolatát azonosítsák a ránk maradt emlékanyagban.⁴

Ennél mindenesetre egyszerűbbnek látszik feltenni azt a kérdést, hogy vajon kik és miért emelték ezt az emlékművet. Az első kérdésre Pausanias szövege és az általa idézett felirat látszólag egyértelmű választ ad, a másodikat illetően pedig a kutatás egyöntetűen és teljes joggal feltételezi, hogy a szoborcsoport valamely háborús győzelemnek állíthatott emléket.⁵ Nagyjából az akhájokkal egyszerre, vagy talán valamivel később állítottak ugyanis itt Olympiában, nem messze a Hippodameiontól egy sok szempontból nagyon hasonló emlé-

² E. Walter-Karydi, *Die Äginetische Bildhauerschule*, Mainz, 1987, 28, Anm. 78. O. Deubner, *Die Statuen von Riace*, *JdI* 103, 1988, 127–193: 131, Anm. 12 ezzel szemben azt feltételezte, hogy az építési törmelék nem az eredeti templomépítkezéssel, hanem a 4. századi földrengést követő helyreállítási munkákkal állhatott összefüggésben, és ilyenformán nincs keltező értéke. Mindez persze nem kizárt, de mégiskevésbé valószínű.

³ Paus. 6,12,1.

⁴ J. Dörig, *Onatas of Aegina*, Leiden, 1977; E. B. Harrison, *Early Classical Sculpture: The Bold Style*, in: C. G. Boulter (ed.), *Greek Art. Archaic into Classical*, Leiden, 1985, 40–65; Deubner (1988).

⁵ L. legutóbb A. Ajootian, *Heroic and Athletic Sortition at Ancient Olympia*, in: G. Schaas – S. R. Wenn (eds.), *Onward to the Olympics. Historical Perspectives on the Olympic Games*, Waterloo (Ont.), 2007, 115–130 és J. Barringer, *Zeus at Olympia*, in: A. Erskine – J. Bremmer (eds.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edinburgh, 2010, 155–177. Eckstein (1969) 32 teljesen egyedül maradt azzal a meglehetősen furcsa elképzelésével, hogy az emlékművet valójában csak mentegetőzésként állították az akhájok, hogy megmagyarázzák, miért is nem vettek részt a perzsa támadás idején a nagy honvédő háborúban.

ket Apollónia városának lakói (Paus. 5,22,2)⁶ és ott a Pausanias által megőrzött felirat egyértelműen egy ilyen eseményre utal.⁷ Az kevésbé meglepő, hogy a modern kutatás nem próbált meg a feltételezett akháj győzelem nyomára bukkanni, hiszen ilyesmiről semmiféle híradás nem maradt ránk,⁸ de úgy látszik, hogy maguk a szoborcsoportot állíttató akhajok sem tartották fontosnak, hogy erről a jelentős és nyilván igen nagy bevételt eredményező győzelemről bármiféle részletet megörökítsenek az emlékművön. Pedig ahogy az apollóniai emlékmű esete világosan mutatja, ha egy jelentős, de csak a helyiek által ismert, tehát lokális jelentőségű győzelemről volt szó, akkor azt nyilván érdemes volt *expressis verbis* részletezni, hiszen egyébként a legtöbb korabeli látogató/néző sem valószínű, hogy tudott volna az eseményről. Olyan esetekben, amikor a felirat a győzelemről nem árul el semmit, joggal lehet feltételezni, hogy egy olyan eseményről volt szó, amely a legtöbb kortárs számára ismert és nyilvánvaló volt.⁹ Furcsa tehát, hogy ebben az esetben is nyilván egy ilyen közismert és jelentős győzelemről volt szó, de ennek a fennmaradt történeti forrásokban semmiféle nyoma sincs. Szintén meglepő, hogy a későbbiek-

⁶ Ioakimidou (1997) 92–97 részletesen tárgyalja, miért nem lehet pontosan keltezni az emlékművet, jóllehet a felirat töredékei is ránk maradtak.

⁷ Az apollóniai emlékmű témája ugyanúgy a trójai háborúhoz kapcsolódik (igaz, nem egy homérosi jelenet, hanem párbajozó harcosok egymás mellett), nagyjából ugyanannyi alakot vonultatott fel, mint az akháj emlék és a szobrok ugyanúgy félkör alakú talapzaton álltak. Több félkör alakú szoborbázis nincs Olympiában. A felirat (Paus. 5,22,3) által említett győzelem más forrásból nem ismert, Pausanias számára/korában nyilván magyarázatra szorult, alighanem az emlékmű állításának idején sem lehetett közismert.

⁸ Egyedül Ioakimidou (1997) 216–217 tett erre kísérletet, véleményem szerint kevés sikerrel. Feltételezése szerint az akhajok az athéniai szövetségeiként jelen lehettek a Korinthosi-öbölben vívott harcokban, de még inkább az Egyiptom ellen vezetett hat éven át tartó hadjáratban és ennek emlékére emelték volna a szoborcsoportot. Csakhogy amellet, hogy az akhajok persze egyik esetben sem szerepelnek a forrásokban, a második hadjárat Thukydides (1,104;109–110) leírása szerint még teljes kudarccal is végződött.

⁹ Ilyenek például Paiónios Nikéje Olympiában (Paus. 5,26,1), vagy az athéniai csarnoka Delphoiban (Paus. 10,11,6). Esetleg még azt lehetne feltételezni, hogy nem egy győzelemről, hanem több győzelem sorozatáról lenne szó, de ebben az esetben még meglepőbb lenne, ha az akháj győzelmek egész sorából egyről sem maradt volna fenn semmiféle híradás.

ben, amikor az akháj szövetség virágzott, és Polybiosnak komoly erőfeszítéseket kellett tennie, hogy az akháj szövetség múltját kellően dicső fényben láttassa, akkor sem jutott sem neki, sem senki másnak az eszébe, hogy kikutassa, mely korai akháj győzelemnek állított emléket a szoborcsoport. Végül az olympiai idegenvezetőknek sem volt láthatólag semmiféle magyarázatuk erre a kérdésre, hiszen akkor Pausanias ezt nyilván megemléltette volna. Ráadásul jelen esetben az emlékmű a szentély egyik leginkább kiemelt pontján állt és szokatlanul nagyméretű volt, tehát már csak ezért is joggal feltételezhetjük, hogy egy akkoriban közismert eseménynek állítottak vele emléket. Még az is elképzelhető, hogy mivel a templom építésével nagyjából egyszerre állították, és közvetlenül a főhomlokzat elé, valamilyen módon magával a templomépítkezéssel is kapcsolatban volt.

Annak ellenére tehát, hogy a felirat látszólag egyértelműen fogalmaz, érdemes alaposabban megvizsgálni, hogy pontosan kik állították az emlékművet, azaz másként fogalmazva, hogy kiket takart az „akháj” megjelölés a Kr. e. 5. század elején. Pausanias és az őt követő modern kutatás számára ez a kérdés fel sem merült, és a fogadalomtevőket mindmáig mindenki egyértelműen a Peloponnészosz északi részén élő akhájokkal, illetve ahogy Pausanias fogalmaz, az akháj szövetséggel azonosították, hiszen a hellénisztikus korban sokáig ezek a városok illetve az általuk alkotott szövetség meghatározó politikai szerepet játszott a görög történelemben. A Pausanias által idézett felirat azonban nem nevez meg egyetlen akháj várost sem és nem beszél szövetségről sem. Ha feltételezzük, hogy ezek a Hérodotos (1,145) által is emlegetett akháj városok állították volna az emlékművet, egyúttal azt is feltételeznünk kellene, hogy az akháj szövetség már ebben a korban annyira szilárd és magától értetődő volt, hogy az egyes tagállamokat már nem is kellett (volna) nevesíteni. Ezt azonban végképp nem támasztják alá a források. Hérodotos (8,73) egyértelműen azt mondja, hogy az akhájok a Peloponnészosz egyik népcsoportját (*ethnos*) alkotják, de ebből természetesen nem következik, hogy létezett volna ebben a korban valamilyen akháj szövetség, amely egy nagy katonai győzelmet arathatott és utána ennek egy jelentős emléket állíthatott volna Olympiában. Az a tény, hogy az akhájok egységesen távol tartották magukat a perzsa támadással szembeni védekezéstől, szintén nem bizonyítja, hogy valami-

féle szilárd szövetséget alkottak volna. Thukydides művében sincs szó az akhájok politikailag egységes, cselekvőképes szövetségéről, hanem csak akhájokról illetve akháj városokról, amelyek a különféle körülményekre külön-külön és olykor eltérő módon reagálnak.¹⁰ Együtttes akháj fellépésről a görög történelemben először Kr. e. 389-ben hallunk (Xen. *Hell.* 4,6,1–2), amikor az akhájok követséget küldenek Spártába. Amit későbbi szerzők, köztük az akhájok iránt nyilvánvalóan elfogult Polybios (2,39–41) ír a szövetség korábbi történetéről, az nyilvánvalóan a legendák (vagy erősebben fogalmazva a történethamisítás) világába tartozik.¹¹

Fel lehet persze tételezni, hogy éppen mivel egy ilyen emlékművet tudtak állítani, ezért már a Kr. e. 5. században is kellett léteznie egy katonailag ill. politikailag egységes és aktív akháj szövetségnek,¹² de ez valamennyi rendelkezésünkre álló történeti forrásnak

¹⁰ Akhájok: 1,111,3 (C. Morgan – J. Hall, Achaia, in: M. H. Hansen – Th. H. Nielsen [eds.], *An Inventory of Archaic and Classical Greek Poleis*, Oxford, 2004, 472–488: 474 etnikumként, Chr. Wolff, *Sparta und die peloponnesische Staatenwelt in archaischer und klassischer Zeit*, München, 2010, 178 cselekvőképes politikai egységként magyarázza Thukydides szavait); 2,9,2 (kifejezetten a politikai megosztottságot mutatja); 5,52,2 (Patrai); 2,86,1–4; 2,92,5 (Rhion). Achaia: 1,115,1; 4,21,3; 5,82,1 (nyilvánvalóan földrajzi értelemben). Thukydides hasonlóképpen beszél Arkadiáról és arkadiaiakról, de természetesen senki nem feltételez ezért valamiféle arkadiai szövetséget és hasonlóképpen Achaia esetében sem tűnik ez indokoltnak.

¹¹ Talán mindenki egyetért abban, hogy az akháj szövetség és demokratikus berendezkedésének a mitikus ősidőkbe történő visszavetítése egyértelműen ebbe a kategóriába tartozik. Az akháj szövetség korai történelméből Polybios (2,40) két epizódot említ: az egyik a dél-itáliai akháj kolóniákra (Sybaris, Krotón és Kaulónia) vonatkozik, és általában hitelesnek fogadják el, noha nehezen egyeztethető össze a rendelkezésünkre álló információkkal (Morgan-Hall [2004] 474–475), a másik a leuktrai csata utáni döntőbíráskodás, amely más forrásból teljesen ismeretlen és olyannyira hiteltelennek látszik, hogy az Achaia történetével foglalkozó szakirodalom soha még csak meg sem említi. A szövég helyre vonatkozó történeti kommentár is csak röviden tárgyalja: „This arbitration is not otherwise attested. ... The reality of the arbitration has been questioned the whole incident remains dubious and may go back to a piece of Achaean falsification. In any case, it did no appreciable effect on the subsequent events.” (F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybios: Commentary on Books I–VI*, Oxford, 1957, 226–227.)

¹² Ezt teszi Wolff (2010) 178–179 Ioakimidou fentebb (8. lábjegyzetben) idézett, meglehetősen valószínűtlen elméletére alapozva. Az akháj egység problémája Ioakimidou számára fel sem merült, ő a korábbi szakirodalom és Polybios kijelenté-

ellentmond és a szóban forgó emlékművet leszámítva a régészeti anyag sem támasztja alá. Az adott korszakból ismert egyetlen, valóban akháznak mondható olympiai emlékmű feliratát Pausanias (7,17,6–14) szintén közli, de abban is csak az egyik akháj városról (Paleia/Dymé) van szó, nem pedig valamiféle egységes akháj államalakulatról.

Mindezen problémák egyértelműen arra mutatnak, hogy nem érdemes ragaszkodni ahhoz a Pausanias által megfogalmazott és azóta is magától értetődőnek gondolt alapfeltevéshez, hogy a Kr. e. 5. század első felében az emlékművet állíttató és magukat akhájoknak nevező megrendelők alapvetően azonosak lennének a későbbiekben oly fontos szerepet játszó akháj városok összességével. Persze nem lehet ezt a lehetőséget teljes bizonyossággal kizárni, de legalábbis fel kell tenni a kérdést, hogy kik jöhetnek még számításba fogadalomtevő akhájként. Az akháj kifejezés az adott korban, mint ezt valamenyny forrás (Hér. 8,73; Thuk. 3,92,5) egyértelműen tanúsítja, egy etnikumot jelölt,¹³ az etnikai hovatartozás pedig nem valamiféle egyértelmű biológiai vagy genetikai adottság, és nem is a földrajzi elhelyezkedés velejárója, hanem tudatos döntés eredménye, és mint ilyen, egy adott személy vagy közösség esetében időről időre, akár radikálisan is változhat. A kérdés tehát úgy is megfogalmazható, hogy mely közösség volt a Kr. e. 5. század első felében, amelyek a forrásaink tanúsága szerint akháznak tartotta magát, illetve akháj identitással rendelkezett.

A Peloponnésos akhájai után talán leginkább a dél-itáliai akháj kolóniákra gondolna az ember, de ahogy a peloponnésosiak esetében, úgy ezen polisok esetében sem alakult ki olyasfajta politikai egység illetve szövetség, amelyet fogadalomtevőként fel lehetne tételezni és nem tűnik valószínűnek, hogy bármelyik akháj gyarmatváros a polis nevének megadása nélkül egyszerűen csak akhájokként tüntette volna fel magát az emlékművön.

Mint köztudott, az akháj megnevezés először a homéroszi eposzokban jelenik meg és általában a Trója alatt küzdő görögök összes-

seire alapozva teljesen magától értetődőnek veszi az akháj szövetség létezését a Kr. e. 5. században.

¹³ Morgan – Hall (2004) 475–477.

ségét jelöli (Thuk. 1,3,3). Hasonló jelentésben szerepelnek még a danaosok és az argosiaiak is, így tehát a következő lehetőségként talán Argos városa jöhetne szóba. Argosról ráadásul tudjuk, hogy nagyjából az emlékmű állításának idején (Kr. e. 468-ban) győzelmet is aratott Mykéné és Tiryns addig független polisai felett (Paus. 5,23,3) és ez legalábbis lokális léptékkal mérve nyilván jelentősnek is volt mondható. Ennek ellenére semmiféle forrás nem utal arra, hogy Argos az adott időszakban akhájnak tekintette volna magát és éppen ezért nehéz lenne feltételezni, hogy a kortársak miként tudták volna Argosként érteni a felirat akhájait.

Valójában egyetlen olyan szöveghelyet ismerünk, amelyben az emlékmű állításához közeli időben valaki kifejezetten akhájnak mondja magát, ez pedig Hérodotos művében szerepel (5,72) és a kijelentés Kleomenés spártai király szájából hangzik el:

„Kleomenész ugyanis, mikor felhatolt az Akropoliszra, hogy hatalmába kerítse, jóslatkérőként be akart menni az istennő templomába. Mielőtt azonban átléphette volna a küszöböt, a papnő felemelkedett ülőhelyéről és így szólt hozzá¹⁴: «ὦ ξεῖνε Λακεδαιμόνιε, πάλιν χώρεε μηδὲ ἔσιθι ἐς τὸ ἱρόν· οὐ γὰρ θεμιτὸν Δωριεῦσι παριέναι ἐνθαῦτα»· ὁ δὲ εἶπε· «ὦ γύναι, ἀλλ' οὐ Δωριεύς εἰμι ἀλλ' Ἀχαιοός.»»

Az esemény valóságtartalmát nehéz megítélni, de nem valószínű, hogy az egészzet Hérodotos találta volna ki, és még ha történetileg nem is feltétlenül hiteles, az anekdota nyilván közismert volt, legalábbis Athénben. Nem mellékesen pedig teljesen összhangban állt a hivatalos, és nem pusztán Kleomenés által képviselt spártai propagandával. Spárta ugyanis már viszonylag régóta intenzíven ápolta Agamemnón és Menelaos emlékét és ezen homérosi, tehát akháj hősök örökösének tekintette magát függetlenül attól, hogy valójában a lakedaimóniak dór nyelvjárást beszéltek és már a 7. századtól Dórisból származónak illetve dórnak is tartották magukat.¹⁵

¹⁴ Ford. Muraközi Gy.

¹⁵ A spártaiak dór identitása már Tyrtaios óta valószínűsíthető (J.M. Hall, *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago, 2002, 82-88), de nagyjából ugyanilyen régi az akháj hagyományok ápolása is: Hom. *Od.* 4,514–520 (Agamemnón); Alkman *fr.* 5 *PMG* (Dioskurosok) és az egyik legkorábbi és leggazdagabb szentély-

Hogy milyen fontos szerepe volt az akháj hősöknek Spárta történetében és milyen szerves részét alkotta ez önazonosságuknak, jól mutatja Orestés csontjainak Hérodotos (1,66–68) által megörökített története. Mivel a történetet a Tegeával vívott küzdelem kapcsán, tehát külpolitikai kontextusban ismerjük, sokáig tartotta magát az az elképzelés, hogy itt csak a mítoszoknak egy *ad hoc* politikai célzatú manipulációjáról volt szó, amely kizárólag Tegea ellen irányult. Valójában sokkal valószínűbbnek látszik, hogy a manővernek inkább belpolitikai célja volt (egységet teremteni a belső viszályok leküzdésével), amelyet éppen azért sikerült elérnie, mert már korábbi hagyományokra építhetett.¹⁶ A történet a Kr. e. 6. század közepére keltezhető, de később, nyilván azért mert sikeresnek bizonyult, egy másik hasonló, bár kevésbé ismert és pontosan nem keltezhető akciót is maga után vont. Orestés csontjainak „hazahozatala” után ugyanis valamikor (talán épp az 5. században) Orestés fiának, Tisamenosnak a csontjait is Spártába szállították, méghozzá az akháj Helikéből (Paus. 7,1,8). Ebben az esetben egészen nyilvánvalóan nem volt külpolitikai cél a terület meghódítása és arról sincs szó, hogy a helyiek bármiféle ellenállást tanúsítottak volna, tehát az egész csak az váltotta ki, hogy Spárta saját akháj őseit akarta megfelelő tiszteletben részesíteni.¹⁷

ben szintén Menelaost és Helenét tisztelték (P. Cartledge, *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300-362 BC*, London–New York, 2002², 104–105), a Kr. e. 6. századtól pedig kultusza volt Agamemnónnak és Kassandrának Amyklaiban (Paus. 3,19,6).

¹⁶ D. Boedeker, *Hero Cult and Politics in Herodotus. The Bones of Orestes*, in: C. Dougherty – L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*, Oxford, 1998, 164–177.

¹⁷ Az epizódot legutóbb Nafissi tárgyalta (M. Nafissi, *Oreste, Tisameno, gli Ephoreia e il santuario delle Moire a Sparta*, in: V. Gasparini ed., *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*, Stuttgart, 2016, 633–644) és ennek során hangsúlyozta, hogy valójában semmiféle támpontunk nincs az esemény keltezésére. A többször is felvetett 417 körüli időpont (Wolff [2010] 187–188) azért sem valószínű, mert Spárta ekkor már nyilván nem tartotta magát akhájnak (Thuk. 3,92,5), tehát érthetetlen lenne, miért tisztelte volna meg Tisamenos csontjait azok újratemetésével. Az 5. század első fele sokkal valószínűbbnek tűnik, hiszen a spártaiak ekkor kerültek intenzív kapcsolatba egy másik Tisamenossal (Hér. 9,33–35) és ennek kapcsán könnyen felvetődhetett a mitikus névronk felkutatásának és megítélésének gondolata is.

Az olympiai akháj emlékmű azonban nem Orestést és nem is Tisamenost ábrázolta, tehát Spárta (és egyes spártaiak¹⁸) akháj identitása talán önmagában még nem lenne elegendő annak bizonyítására, hogy az emlékművet is ennek a polisznak tulajdonítsuk. Van azonban egy olyan forrásunk, amely közvetlen kapcsolatot teremt az emlékmű és Spárta között. Hérodotos leírása (7,159) szerint Kr. e. 481-ben a közelgő perzsa támadással szemben a védekezést vállaló görögök segítségért folyamodtak több államhoz, többek között Syrakusaihoz is, ahol ekkor épp Gelón uralkodott. Amikor a tyrannos azt a feltételt szabta, hogy a csatlakozás fejében egyben ő kéri a fővezérséget is, akkor a küldöttséget vezető spártai Syagros a következőképp fakadt ki: „Felnőgne fájdalmában Agamemnón, Pelopsz sarja, ha látná, hogy Gelón és a szüirakúsaiak elragadták a fővezérségét a spártaiaktól!”¹⁹ (ford. Muraközi Gy.) Itt egyértelműen látszik, hogy ebben az időben a spártai állam önmagát Agamemnón jogos örökösének tekintti és feltételezi, hogy a hallgatósága, ideértve az anyaországon kívüli görögöket is, ezt az igényt egy rövid utalásból is megérti.²⁰ A mai kor számára meglepőnek tűnhet ez a fajta, tisztán gyakorlati szempontból nyilván teljesen értelmetlen, de legalábbis inadekvát érvelés, de a kortársak számára, beleértve a felháborodott Gelónt is, teljesen természetes és meggyőző lehetett. A syrakusai tyrannos ugyanis, legalábbis Hérodotos leírása szerint, pusztán Syagros szavainak hatására még arra is hajlandónak mutatkozott, hogy engedményeket tegyen, azaz rögtön felülvizsgálta saját korábbi álláspontját, amelyet az

¹⁸ Ilyenek voltak nyilván a követek/hírnökök, akik a mitikus Talthybiostól származtatták magukat (Hér. 7,134), de hasonlóan akháj ősökre vezethették magukat vissza a többi öröklődő mesterség képviselői is (Hér. 6,60).

¹⁹ A szöveghagyomány teljesen egyöntetű, egyedül Griffiths (A. H. Griffiths, *What Syagrus Said: Herodotus 7.159, Liverpool Classical Monthly* 1, 1976, 23–24) vetette fel, hogy Pelops helyett, metrikai okokból esetleg Pleisthenés neve állhatott volna, de ez a *conjectura* nem kifejezetten meggyőző (Atreidés vagy Tantalidés sokkal kézenfekvőbb lenne) és nem is szükséges valójában, mert Hérodotos általában másutt sem használ teljes hexametereket (S. Hornblower, *Introduction in: S. Hornblower ed., Greek Historiography*, Oxford, 1994, 1–72: 66).

²⁰ Az egész jelenet részletes tárgyalása legutóbb: M. Osmer, „*Wir aber sind damals und jetzt immer die gleichen*”. *Vergangenheitsbezüge in der polisübergreifenden Kommunikation der klassischen Zeit* (Historia Einzelschriften 226), Stuttgart, 2013, 143–149.

imént még mai szemmel nézve is racionális, katonai-politikai érvekkel támasztott alá.²¹ Mindenesetre tény, hogy Syagros válasza Agamemnónra mint Pelops sarjára hivatkozik, és így teljesen összhangban van az olympiai akháj emlék feliratával, amely az ábrázolt görög hősök közül egyedül Agamemnónt nevezte meg, az akhájokat pedig Pelops leszármazottaiként írta le.²² Ráadásul Syagros szavai majdnem pontosan egy homérosi sort (*Il.* 7,125) idéznek²³ és ez a sor meglepő módon az *Ilias*nak pont abban a jelenetében hangzik el, amelyet az olympiai emlékmű is ábrázol. Lehet ez pusztán véletlen is,²⁴ de talán valószínűbb, hogy az egyébként sohasem ábrázolt jelenet ebben az időben mégis nagy jelentőségre tett szert és éppen ezért választották az emlékmű témájául. Könnyen elképzelhető, hogy a homérosi jelenet éppen az akhájok egységes fellépését, a trójaiak utódainak elképzelt ázsiai barbárok elleni közös harcát idézte fel a kortársak szemében. Ugyanakkor a szoborcsoport nem magát a harcot, mondjuk Aias és Hektór párviadalát ábrázolja, és nem is a legjobb harcos (jelen esetben Aias) alakját, hanem Agamemnónt, a görög sereg vezetőjét emeli ki, és ilyen módon a közösen harcoló sereg fővezérletét ellátó és feltételezésem szerint az emlékművet is állító Spártára irányítja a figyelmet. Szinte magától adódik az a következtetés, hogy ily módon az emlékmű a perzsa támadás elleni nagy honvédő háborúnak állított emléket, még hozzá úgy, hogy a ténylegesen harcoló hősöket és az őket vezető Agamemnónt, tehát Spártát és

²¹ Persze nem lehet tudni, hogy ez a párbeszéd tényleg úgy zajlott-e, ahogyan azt Hérodotos leírja, de ez jelen összefüggésben nem is annyira lényeges. Hérodotos nyilván úgy kellett megalkossza a jelenetet, hogy az a korabeli hallgatóság számára hihető legyen.

²² Pelops a homérosi eposzokban egyszer fordul csak elő (*Il.* 2,104) és bár Agamemnón őseként szerepel, mégis Agamemnónt általában nem Pelops sarjaként emlegeti a költemény, a Pelopidés jelzöt pedig nyilván egyszerű metrikai okból egyszer sem használja.

²³ J. Grethlein, *The Greeks and their Past. Poetry, Oratory and History in the 5th century BCE*, Cambridge, 2010, 161–163.

²⁴ D. Boedeker, *Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus*, in: E. J. Bakker – I. J. F. de Jong – H. van Wees (eds), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, 2002, 97–116: 101 már Syagros kifakadásának idézet voltát is megkérdőjelezte, pusztán szokásos szónoki szófordulatnak tartván azt, de Grethlein (fentebb) meggyőzően cáfolja ezt a felvetést.

szövetségeit is az őket megillető módon ábrázolta. A mítosz nyelvén és a feliraton is megfogalmazott üzenet a kortársak számára nyilván teljesen érthető és elfogadható volt, és nem váltott ki olyasfajta felhőrdülést, mint például a kígyótripus felirata Delphoiban (Thuk. 1,132).

Ha így tekintünk az akháj emlékműre, akkor a bevezetőben tárgyalt problémák egyszerre eltűnnek. Először is érthetővé válik az emlékmű szokatlanul nagy mérete és elhelyezése a szentély egyik legkiemeltebb pontján, közvetlenül a közös győzelem emlékére emelt és a háborúban résztvevő polisokat név szerint felsoroló Zeus-szobor (Paus. 5,23,1–4) mellett és az épülőfélben levő templom előtt, hiszen egyrészt a Peloponnésos és egyben a korabeli görög anyaország legjelentősebb polisának fogadalmi ajándékaról van szó, másrészt pedig ugyanazon eseménynek illetve győzelemnek állít emléket, mint a közösen állított Zeus-szobor és a készülő templom is. A Zeus-szobor a csatában résztvevő valamennyi szövetséges közös ajándéka volt, de ugyanazon győzelmek emlékére a nagy pánhellén szentélyekben az egyes polisok külön-külön is állítottak fogadalmi ajándékokat (Hér. 8,121–122).²⁵ Nyilván így járt el Spárta is, amely az egyesült sereg fővezérletét látta el és többször már részletesen kifejtett okok miatt magát a templomot is építtette. De amíg az épület elkészült, Spárta állított egy másik emlékművet, amely sokkal gyorsabban elkészíthető volt és nagyjából ugyanúgy a spártai vezetés alatt létrejött összefogás diadalát hirdette, mint a templom keleti oromcsoportja is. Érthető az is, hogy a felirat miért nem nevezi néven a győzelmet, amelynek emléket állít, hiszen a korszak legnagyobb, mindenki által ismert, és Hérodotos által (9,64) a legfényesebbnek mondott diadal emlékére állították. A felirat alapján az emlékmű állításának idején, a névazonosság dacára nyilván senkiben sem merült fel, hogy a Peloponnésos északi részén élő akháj városok állíttatták volna a szoborcsoportot, de egy fél évezreddel később az akháj szövetség tündöklése és bukása után ez teljesen kézenfekvő és

²⁵ Részletesen ezekről l. W. Gauer, *Weihgeschenke aus den Perserkriegen*, (Ist. Mitt. Beih. 2), Tübingen, 1968.

Pausanias valamint a modern kutatás számára már egyetlen értelmezési lehetőségnek tűnt.²⁶

²⁶ Jól mutatja ezt pl. Eckstein (1969) 112, Anm. 31 egyébként igen körültekintő megfogalmazása is: „Der von Pausanias verwendete Begriff τὸ κοινὸν τῶν Ἀχαιῶν für die Achaier trifft in dieser Formulierung natürlich nicht für den Zeitraum des frühen 5. Jh. v. Chr. zu. Er stellt eine Rückübertragung des Titels des hellenistischen Staatenbundes dar.” Ez az eljárás történetileg persze abszurd eredményekhez tud vezetni, mintha például alapvetően azonos államalakulatnak tekintenénk az osztrák örökös tartományokat, az osztrák császárságot és a mai Ausztriát csak azért, mert nagyon hasonló a földrajzi elhelyezkedésük és az elnevezésük.

TRÓJA POLGÁRAINAK ÖNAZONOSSÁGTUDATA

SCHILLER VERA

Trója vagy Ilion lakosai büszkén vallották városukat azonosnak az Agamemnón által ostromolttal. Öntudatosan vallották magukat Priamos polgárai leszármazottainak. Trója vagy Ilion a mykénéi korban játszódnó, a 8. században keletkezett híres eposz, az *Ilias* városa, ahol *jólábvértes*, illetve *páncélinges achájok*¹ harcolnak a várost védő *trójaiak*, *lykiébeliek*, *dardán tusavivók*² ellen, akik azt akarják, hogy Athéné könyörüljön *a trójai nőkön meg a csöpp csecsemőkön*.³

Az *Ilias* alapvető története szerint a görögök bevették Tróját, de van benne egy olyan kitétel, hogy Trója ezek után Priamos családjának kezéből Aineiaséba kerül, vagyis Trója ismét felépül. A 20. énekben elhangzó adatok szerint Dardanos leszármazottaiként – Ilos és Assarakos unokáiként – lettek másod-unokatestvérek Priamos és Anchisész, Aineias apja.⁴ Az *Ilias*ban jóslatként hangzik el Poseidón szájából, de az eposz keletkezésének idején valóságos adat lehet az a Strabón által is idézett néhány sor, amely szerint Priamos nemzetségének bukása után Aineias leszármazottaié a Trója feletti uralom.⁵ Ezt a kijelentést az Aphrodité-himnusz is visszhangozza.⁶ A magát Aineias leszármazottjának valló nemzetség Kr. e. 700-ig uralkodott ezen a területen.⁷ Van hagyomány arról is, hogy Aineias és követői az Ida-hegyre menekülnek még a város eleste előtt egy sárkányki-

¹ Hom. *Il.* 3,156; 3,251 (ford. Devecseri G.).

² Hom. *Il.* 11,286; 13,150; 15,425; 17,184.

³ Hom. *Il.* 6,95;276.

⁴ Hom. *Il.* 20,215–240.

⁵ Hom. *Il.* 20,301–308; Strab. 13,1,53 (608).

⁶ Hom. *IV. Aphrodité-himnusz*, 200–203.

⁷ Kapitánffy I. (szerk.), *Bevezetés az ógörög irodalom történetébe*, Budapest, 2013, 19.

gyó-előjel hatására.⁸ Euripidész *Andromachéja* szerint (amelyet Goossens Kr. e. 423-ra vagy 422-re, Collard 425-re datál),⁹ Andromaché és Neoptolemos leszármazottai lesznek a molossosok uralkodói,¹⁰ viszont Andromaché Helenosnak, sógorának lesz a felesége, és így maradnak meg Priamos leszármazottai,¹¹ akik a dráma sejtetése szerint később Trója urai lesznek. Euripidész ugyanis hangsúlyozza azt a már korábban is ismert variánst, hogy a Tróját elfoglaló achájok Astyanaxot, Hektór gyermek fiát (aki az *Ilias* szerint azonos Skamandriossal, merthogy ez a másik neve),¹² a falakról lehajítva ölik meg.¹³ Euripidész és Sophoklés is leírja azt a később is ismertetett (de Homérosnál nem szereplő) hagyományt, hogy Polyxenét, Priamos szűz lányát feláldozzák a hazatérés előtt Achilleus sírján.¹⁴ (Ennek okaként az a másodlagos magyarázat, hogy egy vele kapcsolatos csel révén tudták őt megölni Paris és Deiphobos, itt még nem hangzik el.¹⁵) Ezen adatok nagy része már szerepel az Arktinosnak¹⁶ tulajdonított két könyvből álló ciklikus eposzban, az *Ilion lerombolá-*

⁸ Arktinos, *Iliou persis*, Excerpta e Procli grammatica chrestomatica, in: *Homerus et Cycli epici reliquiae*, Paris, 1837, p. 584; Soph. *Laocoon* fr. 137, fr. 138, in: *Aeschyli et Sophoclis tragediae et fragmenta*, Paris, 1842.

⁹ R. Goossens, *Euripides et Athènes*, Bruxelles, 1966, 309; C. Collard, *Euripides*, (Greece & Rome. New surveys in the Classics, no. 14.), Oxford, 1981, 2.

¹⁰ Eur. *Andr.* 1243–1250; W. Allan, *The Andromache and Euripidean Tragedy*, Oxford, 2000, 15, 32, 64; M. P. Nilsson, *Cults, Mythes, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Göteborg, 1986, 106–107.

¹¹ Eur. *Andr.* 1244–1245, 1251–1252; Allan (2000) 15–16; Nilsson (1986) 108.

¹² Hom. *Il.* 6,402.

¹³ Eur. *Tro.* 719–776, 1118–1122; Eur. *Andr.* 10–11; Paus. 10,25,9–10; Hyg. *Fab.* 109/2; Ov. *Met.* 13,415–417; Serv. in *Aen.* 3,489; Sen. *Troad.* 1091–1117; Allan (2000) 65; E. J. Jory, Le masque d’Astyanax et le livret de pantomime, in: B. le Guen – S. Milonezi, *L’appareil scenique dans les spectacles de l’Antiquité*, Paris, 2013, 105–120: 117–118.

¹⁴ Eur. *Hec.* 420–618; Eur. *Tro.* 39–40, 622–629; Soph. *Polyxena* = *Fabula Polyxenae* in: *Aeschyli et Sophoclis tragediae et fragmenta*, Paris, 1842; Paus. 10,25,9–10; Ov. *Met.* 13,439–480; Sen. *Troad.* 1120–1164; Dictys, *Eph.* 5,13.

¹⁵ Hyg. *Fab.* 110; Dares Phr. *De excidio Troiae* 34.

¹⁶ M. Croiset, *A görög eposz története*, Budapest, 1897, II. 215–219; A. Croiset – M. Croiset szerint a 8. század közepe táján, de az *Ilias* születése után élt elsőként a ciklikus szerzők között (*Histoire de la littérature Grecque*, Paris, 1887–1899, I. 435.), Kapitánffy azonban felveti ([2013] 25), lehet, hogy az *Ilias* előtt keletkezett az eposz.

sában is. Már e szerint meggyilkolja Priamost az oltár előtt Neoptolemos, és feláldozzák Polyxenét Achilleus sírján, és zsákmányul kapja Neoptolemos Andromachét. Astyanax Odysseus kezétől bekövetkezett halála is szerepel ebben az eposzban, valamint az, hogy Aias erőszakkal elhurcolja az Athéné faragott képmását szorongató Kassandrát. A négy könyvből álló Leschés¹⁷ neve alatt jegyzett *Kis Ilias* tartalmazza Neoptolemos cselekedetei között Astyanax és Priamos meggyilkolását, (Astyanaxot a torony tetejéről hajítja le, Priamost az oltár elől elhurcolva a palota kapuja mellett öli meg) valamint azt, hogy Andromaché mellett Aineias is zsákmányként vitte magával.¹⁸

Azonban ennek a véres hagyománynak ellentmond a Strabóntól közreadott Ida-hegyi Sképsis eredetének mítosza, amely szerint a várost együtt alapította Skamandrios, Hektór fia és Askanios, Aineias fia, és utánuk nemzetségük vezetői uralkodtak sok nemzedéken át, és a két nemzetség leszármazottait az oligarchiára, majd a demokráciára való áttérés után is királyoknak nevezték és bizonyos tiszteletben részesítették.¹⁹ A Kr. e. 5. században élő és alkotó Hellanikos²⁰ és nyomában Dionysios Halikarnasseus már azt a hagyományt adja tovább, hogy Askanios, Aineias fia visszaadta Skamandriosnak és Hektór többi leszármazottjának a Trója feletti uralmat, amikor ők Neoptolemos fogságából, Hellasból hazatértek.²¹

Ezt a mítoszt egy 2–3. századi Thessáliában talált Astyanax nevét viselő érett férfit ábrázoló pantomim-maszk is bizonyítja. Népszerű lehetett az a mítoszmagyarázat tehát, hogy a lezuhanást csodásan

¹⁷ A 30. olympias ideje (Kr. e. 660–657) körül élt (M. Croiset [1897] II. 219–221; A. Croiset – M. Croiset [1887–1899] I. 438).

¹⁸ Arkntinos, *Iliou persis*, p. 584. a 17–b 2; Leskhés, *Ilias mikra fr.* 16, 17, 19, in: *Homerus et Cycli epici reliquiae*, Paris, 1837; *scholia in Lykophr.* 1263–1269; Kapitánffy (2013) 24; W. Schmid – O. Stählin, *Geschichte der Griechischen Literatur*, München, 1929, I. 214.

¹⁹ Strab. 13,1,52 (607).

²⁰ Kapitánffy (2013) 105; W. Nestle – W. Liebich, *Geschichte der griechischen Literatur* I–II. Berlin, 1961–1963. I. 118; A. Croiset – M. Croiset (1887–1899) II. 551–554.

²¹ Hellanikos Mytilenaios, *Tróika fr* 25b, 31, in: F. Jacoby, *Die fragmente der griechischen Historiker I*, Leiden, 1957, 112–117; *Fragmenta*, in: *Fragmenta Historicorum Graecorum* I. Paris, 1841, 45–69; *Troika fr.* 127; Dion. Hal. 1,47,5.

túlélő, azután Neoptolemos fogságából kiszabaduló Astyanax végül hosszan uralkodott az újr alapított Trójában.²²

Hogy maga a város, amely Euripidésnél egyértelműen összeomlik,²³ és amelyet Strabón is, Homérosra hivatkozva elpusztultnak tekint,²⁴ továbbra is létezik, arra bőven lehet adatokat idézni. Hellenikus és az őt ismertető Dionysios Halikarnasseus úgy tudja, hogy Tróját Agamemnón lerombolta, de lakosai azt az eredeti helyen építették újjá.²⁵ A hagyományt idézi Strabón is, bár nem ért vele egyet.²⁶

Már Hérodotos a Perzsia elleni honvédő háború történetírójaként hírt ad arról, hogy Athéné szentélye Trójában oly nagy tiszteletben állt, hogy Xerxés, amikor Hellas elleni hadjáratára elindult Kr. e. 480-ban, felment a Pergamonba, Priamos fellegrárába és ezer ökröt áldozott az istennőnek.²⁷

Az istennőhöz, illetve magához a szentélyhez különös kultuszgyakorlat társul. Lokrisból, Aias nemzetségéből két szüzet küldenek minden évben ezer éven keresztül ide, azon okból kifolyólag, hogy Aias meggyalázta a szentélyben Kassandrát.²⁸ Ezeket a lányokat a város polgárai, tehát a trójaiak szent haraggal támadják.²⁹ A szentélybe még be nem jutottakat ugyanis kövekkel, késsel, kettős bárdal üldözik, és ha utolérik valamelyiküket, végeznek vele, és a nép törvényi kötelezettség alapján magasztalja a gyilkost.

Már az 5. század végén, a 4. század elején élő (Xenophón révén is megemlítt)³⁰ stymphalosi Aineias Taktikos arkadiai hadvezér³¹

²² Jory (2013) 106, 118–120.

²³ Eur. *Hel.* 107–108; Eur. *Tro.* 1275–1325.

²⁴ Strab. 13,1,41 (601).

²⁵ Hell. *Myt. Tróika fr.* 25b, 31; *Fragmenta*, in: *Fr. Hist. Graec.* (1841) 45–69; *Troika fr.* 127. Dion. Hal. 1,47.

²⁶ Strab. 13,1,42 (602).

²⁷ Hérodotos 7,43.

²⁸ A. Momigliano, The Locrian Maidens and the Date of Lycophron's, *Alexandra*, CQ 39, 1945, 49–53; G. L. Huxley, Troy VIII and the Lokrian Maidens, *Ancient Societies and Institutions. Studies Presented to Victor Ehrenberg*, Oxford, 1966, 147–164; P. Vidal-Naquet, Les esclaves immortelles d'Athéna Ilias, *Le chasseur noir. Formes de pensées et forme de société dans le monde grec*, Paris, 1983, 249–266.

²⁹ Lykoph. *Alexandra* 1139–1173; *schol.* in *Lykophr.* 1168, 1172; L. Séchan, *Études sur la tragedie grecque*, Paris, 1976, 523.

³⁰ Xenoph. *Hell.* 7,3,1.

létező tényként írja le a lokrisi lányok Ilionba küldésének kultuszgyakorlatát. Híradása szerint évről évre hiába akarják megakadályozni a jelentékeny őrseget alkotó ilioniak a lokrisi nőket a bejutásban. Néhány embernek gondja van rá, hogy őket magukat titokban mégis bevezessék.³²

A Kr. u. 1. vagy 2. században, illetve a császárság első századaiban keletkezett, Apollodóros neve alatt fennmaradt *Bibliothéké*³³ is leírja ezt a kultuszgyakorlatot. E szerint Periboiának és Kleopatrának hívták azt az első két szüzet, akiket az isten – Apollón – jóslatára Athéné kiengesztelésére küldtek a lokrisiak Athéné trójai szentélyébe. Ők ketten Athénéhez a szentélybe menekültek a trójaiak üldözése elől, ahol azután egész életükben tövig nyírt hajjal, egy szál khitónban mezítláb éltek, söpörtek, locsoltak, és nem merészkedtek az istennő közelébe. A haláluk után küldött szüzek éjszaka surrantak be az őket halálra kereső trójaiak elől a szent körzetbe, később pedig csecsemőket küldtek a lokrisiak, akikre dajkák felügyeltek.³⁴

Mindaros, lakedaimoni hadvezér, hajóhadparancsnok (aki egy Alkibiadés elleni csatában esett el a peloponnésosi háború folyamán)³⁵ Xenophón szerint Kr. e. 410-ben mutatott be Ilionban Athénének áldozatot.³⁶

A város életét különböző feliratok is bizonyítják, például a tenedosi Aristomenés három fiának juttatott jogokra vonatkozóak a Kr. e. 3. században.³⁷

Alexandros trójai látogatásáról és a létező várossal való kapcsolatról is egyértelmű hagyományt közvetítenek a ránk maradt szövegek. A Plutarchos illetve Arrhianos által közvetített hagyomány szerint Alexandros Kr. e. 334-ben a Perzsa Birodalom elleni támadás indulásakor meglátogatja a várost, megnézi látnivalóit, és Achilleus

³¹ Kapitánffy (2013) 115; Nestle – Liebich (1961–1963) I. 131; A. Croiset – M. Croiset (1887–1899) IV. 198–199.

³² Aineias Taktikos, *Poliokretika* 31,24.

³³ Kapitánffy (2013) 179. A. Croiset – M. Croiset (1887–1899) V. 689–690.

³⁴ Apollod. 6,20–22.

³⁵ Plut. *Alkibiadés* 27; Diod. Sic. 13,50–13,51,1.

³⁶ Xenoph. *Hell.* 1,1,4.

³⁷ G. Cousin, Inscription du musée de Constantinople, *Bulletin de correspondance hellénique* IX, 1885, 160–163.

sírján mutat be áldozatot, a városban pedig Paris lantját akarják neki megmutatni, illetve megkoszorúzza Achilleus sírját és engesztelő áldozatot mutat be Priamosnak.³⁸ A granikosi győzelem után, amiről pedig Strabóntól értesülünk, a templomot ajándékokkal díszítette, a várost szabaddá, adómentessé tette, szent versenyjátékokat alapított, halála után pedig Lysimachos a várost negyven stadion hosszúságú fallal vette körül.³⁹

Róma erősödő befolyásának koráról is kapunk adatokat Ilionnal kapcsolatban. A magát az actiumi csata után a Janus templom kapuját bezáró Augustus kortársának valló Livius⁴⁰ szerint Antiochos Kr. e. 193/192-ben Hellasba menet Ilionba ment, hogy áldozzon Athénének (a latin szöveg szerint Minervának),⁴¹ azután ugyanazt teszi 191/190-ben az achaiai öbölből áthajózva Livius is, a római hajóhad parancsnoka. L. Cornelius Scipio consul pedig felmegy Ilion fellegrárába áldozni Minervának, a város védőjének. Livius szerint a város lakói ragaszkodnak a tőlük eredő rómaiakhoz, és ők örömmel időztek származásuk helyén.⁴²

A 173-ik olympias végén, Kr. e. 85-ben vonult be Fimbriás Ilionba. Strabón szerint tíz nap alatt foglalta el, Appianos szerint elérte, hogy beengedjék. Appianos tudósítása alapján pedig úgy tűnik, bevonulása után gyilkolt és mindent felgyújtott, és még Agamemnón sem tett annyi kárt a városban, mint a rómaiak, akik rokonaiknak vallották magukat. A hagyomány még azt is tudatosítja, hogy a két pusztítás között ezerötven év telt el,⁴³ és hogy ezért Sulla a várost szabadnak és a római nép barátjának nyilvánította, többször segítség nyújtásával vigasztalta.⁴⁴

³⁸ Plut. *Alexandros* 15; Arrianos, *Alexandri Anabasis* 1,11,7–8; 1,12,1–2; Athénaios, *Deipnosophistae* 13,80 (603); H. Bengtson, *A hellenisztikus világkultúra*, Szeged, 2010, 20; A. B. Bosworth, *Nagy Sándor. A hódító és birodalma*, Budapest, 2002, 62–63, Kertész István, *Nagy Sándor hadinépe*, Debrecen, 33.

³⁹ Strab. 13,1,26 (593).

⁴⁰ Liv. 1,19.

⁴¹ Liv. 35,43.

⁴² Liv. 37,9 és 37,37.

⁴³ Appian. 12,53,12–13; 211–214; Strab. 13,1,27 (594).

⁴⁴ Appian. 12,61. 250 Strab. 13,1,27 (594).

A magát Augustus kortársának mondó⁴⁵ Strabón is említést tesz Athéné trójai szentélyének kultuszgyakorlatáról; ha úgy is gondolja, hogy a lokrisiak a lányokat a szentélybe csak Trója perzsa uralom alá tartozásától kezdték küldeni,⁴⁶ ez nem változtat azon, hogy Trója – ami szerint az *Ilias* korában egy nagy területre kiterjedő államalakulat volt, amelynek Priamos volt az uralkodó királya, de aki mellett alárendelt fejedelmek működtek⁴⁷ – az ő korában is létezik, és azonosnak tekinti magát az *Ilias* által leírt, Agamemnón seregétől ostromlott várossal. Strabón úgy véli, hogy az élő Ilion nem azonos a lerombolttal, hanem harminc stadionnal arrébb épült fel, de közli azt is, hogy maguk a trójaiak öntudatosan azonosnak vallják a két várost, mondván, sohasem rombolták le teljesen, és lakói sohasem hagyták el.⁴⁸ Strabón hírül adja továbbá azt is az utókornak, hogy az ő idejében Achilleusnak temploma is volt, meg síremléke is, Patroklosnak és Antilochosnak síremléke, és rajta kívül Aiasnak is mutatnak be az ilioniak halotti áldozatot.⁴⁹ A város Schliemann általi feltárása is a helyben maradást támasztja alá. Trója VI. bronzkori település. Kr. e. 700 körül jelenik meg a hellénekhez köthető emlékekanyag. A VIII-as és a IX-es feltárt réteg hellenisztikus és római korú.⁵⁰

Azt, hogy Trója élő város, amelyet a homérosi várossal azonosnak tekintenek, Tiberiusszal kapcsolatos adatok is mutatják. Tacitus⁵¹ szerint a várost Róma ősenek tekintették mások és tekintette önmagát is Tiberius korában.⁵² A magát Nero halálának tizedik évfordulóján, Kr. u. 88-ban ifjúnak nevező⁵³ Suetonius pedig azt az anekdotát közli Tiberius életrajzában, hogy amikor a trójai küldöttek kissé megkésve fejezték ki Tiberiusnak részvétüket fiának, Drususnak halála miatt, ő azt felelte, ő is részvétét fejezi ki kitűnő polgártársuk, Hektór (ezeröttszáz évvel ezelőtti) elvesztése miatt.⁵⁴

⁴⁵ Strab. 17,1,29 (806).

⁴⁶ Strab. 13,1,40 (600–601).

⁴⁷ Strab. 13,1,32–33 (596).

⁴⁸ Strab. 13,1,40 (600).

⁴⁹ Strab. 13,1,32 (596).

⁵⁰ C. W. Blegen, *Troy and the Trojans*, London, 1963, 31–32.

⁵¹ Tac. *Hist.* 1,1.

⁵² Tac. *Ann.* 4,55.

⁵³ Suet. *Nero* 57,2.

⁵⁴ Suet. *Tiberius* 52,2.

Hadrianusszal kapcsolatban az az adat áll rendelkezésre Philostratos révén, hogy amikor Kr. u. 124-ben itt járt, újratemette Aiaszt, miután régi sírját lemosta a tenger és síremléket emelt számára.⁵⁵

Philostratos megállapítása szerint, aki Iulia Domna, Septimius Severus feleségének és Caracalla anyjának írói köréhez tartozott,⁵⁶ az ő korában Trója magaslatán áll Hektór szobra, amely őt fiatalnak mutatja, és ünnepi játékokat rendeznek a tiszteletére,⁵⁷ és a trójai pásztorok a nyáját ért veszteségeket Aiasnak tudják be, és a sírjánál tesznek neki szemrehányást.⁵⁸ Azokról a trójai játékokról lehet itt szó, amelyeket a hagyomány szerint Alexandros indított útjára Kr. e. 334-ben. Az Kr. e. 4. századtól a Kr. u. 1. századig ránk maradt feliratok tanúsága szerint Athéné tiszteletére rendezték ezeket, és gymnastikából, lovasszámokból, és zeneszámokból álltak.⁵⁹

Caracalla – a Commodus 192-es és Septimius Severus 197-es játékait megtekintő⁶⁰ Hérodianos munkája szerint – 214/215-ben szintén járt itt. Achilleus sírját koszorúkkal és virágokkal feldíszította, és áldozatot mutatott be számára, egy meghalt bizalmasát úgy temette el, mint Achilleus Patroklost.⁶¹

A szentélyt, Achilleus érintetlen síremlékét, és Hektór háróonját Kr. u. 354-ben az akkor még nem uralkodó Iulianos császár meglátogatta levele alapján egy bizonyos Pegascus vezetésével. A város büszke volt őseire.⁶²

Másként idézi fel Iliont néhány szépirodalmi, alternatív történeti elbeszélés. A császárkor elején keletkezett egy a krétai Dictys, illetve egy frígiai Darés nevéhez kapcsolódó ál-önéletrajzi visszaemlékezés,

⁵⁵ Philostr. *Heroicus* 8,1.

⁵⁶ Kapitánffy (2013) 212; Nestle – Liebich (1961–1963) II. 70–71; A. Croiset – M. Croiset (1887–1899) V. 762–763; 770–771. B. Maurice, *L'empire romain de l'avènement des Sévères au concile de Nicée*, Paris, 1937, 15, 102, 127, 130–131.

⁵⁷ Philostr. *Her.* 19,3–4,37,5.

⁵⁸ Philostr. *Her.* 18,3.

⁵⁹ Philostr. *Her.* 19,4-hez szóló jegyzet M. Holleaux, Un décret du Koinon des villes de Troade, *Revue des Études Grecques* 9, 1896, 359–370.

⁶⁰ Hérod. 1,15,4; 3,8,10.

⁶¹ Hérod. 4,8,4–5.

⁶² Iulianus, *Epistulae* 79 (78); *L'empereur Julian. Oeuvres complètes* (Les belles lettres tom. 1 part. 2), Paris, 1960 p. 85–86.

amelyek közül Dictys görög harcosként, Darés pedig trójai szövetségként emlékszik a háború eseményeire.⁶³

Dictys szerint a lovat Anténór és Aineias árulásának szövetségével tudták csak bevinni a várba, és Helenos is szövetséges árulója volt hazájának.⁶⁴ Polyxené feláldozása is szerepel a történetben, valamint Priamos legyilkolása az oltár előtt.⁶⁵ Aineias elmenekül Anténór elől, akinek új trójai királyságát meg akarja dönteni,⁶⁶ Helenos meg Neoptolemoszal megy, miután megadta magát, nem egészen önként, akinek Hektór két fiát átengedi új ura, miután őket is megkapja anyjukkal, Andromachéval együtt.⁶⁷ Hekabét viszont agyonkövezik, amit állítólag ő idéz elő átkaival.⁶⁸ A későbbi adatok szerint már Hektórnak csak egy fia él, Laodamas. Őt, akit Phthiában meg akar ölni Hermioné és apja, Menelaos, anyjával együtt végül a város lakossága menti meg. A történetről még annyi tudható, hogy Neoptolemost meggyilkolják, Orestés Hermionéval házasságot köt, és a molossosokhoz küldi a Neoptolemostól terhes Andromachét az érte aggódó Thetis, aki e szerint nem istennő, hanem Khairon lánya, Péleus halandó felesége.⁶⁹

A frígiai Darés nevéhez kötött mű szerint Anténór és Aineias árulása révén foglalják el a várat, mert ők nyitják ki a kaput, így mészárolja le Neoptolemos Priamost. Polyxenét (akivel kapcsolatos csel révén sikerült e szerint megölni Achilleust⁷⁰) Aineias el akarja rejtetni, ezért kell távoznia. Érdekes módon azonban e szerint Helenos és Cassandra Anténór kívánságára szabad lesz, sőt Helenos eléri Andromaché és anyja, Hekabé szabadon bocsájtását is. (Astyanaxról itt nincs szó, bár előtte egyszer Andromaché vele együtt könnyörög, hogy Hektór ne menjen csatába.) E szerint Anténór lesz Trója kirá-

⁶³ Kapitánffy (2013) 238. Nestle – Liebich (1961–1963) II. 99.

⁶⁴ Dictys, *Eph.* 5,4–12.

⁶⁵ Dictys, *Eph.* 5,12–13.

⁶⁶ Dictys, *Eph.* 5,17.

⁶⁷ Dictys, *Eph.* 5,13,16.

⁶⁸ Dictys, *Eph.* 5,16.

⁶⁹ Dictys, *Eph.* 6,12–13.

⁷⁰ Dares Phr. *De excidio Troiae* 34.

lya, Helenos a Chersonnésosra megy, Aineias pedig huszonkét hajóval hagyja el Tróját.⁷¹

Az apollódorosi *Bibliothéké* nem mond ennek ellent. Tud arról a mítoszlól, hogy Helenos kivonult Ida hegyére, mert nem hozzá adták feleségül Helenát Paris halála után, és hogy ezután a görögök elfogják, ő pedig elárulja, hogy milyen mitikus követelmény szükséges a város elestéhez. (Pelops csontjainak, Neoptolemos szövetségének és a Palladionnak a megszerzése.⁷²) Azt, hogy a görögök elfogják Helenost, és fogságában elárulja, hogy Neoptolemos és Philoktétés (illetve Héraklés íja) szükséges Trója bevételéhez, már Sophoklés is egyértelműen közli.⁷³ Erre a történetre utal Pausanias⁷⁴ is, amikor úgy tudja, hogy egy ábrázoláson Helenos szomorúan ül lesütött szemmel Helena mellett,⁷⁵ és valóban létezik olyan hagyomány, hogy anyját, Hekabét ő kapja meg, a Chersonnésosra viszi, ahol szukává változik bánatában.⁷⁶ Apollódoros ismeri Neoptolemos kegyetlenségének hagyományát is, Priamos lemészárlását a kerítésvédő Zeus oltáránál, Polyxené feláldozását, Astyanax meggyilkolását, mialatt Andromachét, anyját viszi el zsákmányként.⁷⁷ Polyxené és Astyanax halálát egy ábrázolás kapcsán szintén ismerteti Pausanias.⁷⁸ Pausanias és Strabón (ez utóbbi Sophoklésre hivatkozik) arról is tud, hogy egy párduebör adja hírül a támadóknak, hogy Anténór házát (aki Strabón híradása szerint vendégbarátságban volt Menelaossal, amelynek indoka, hogy ő vendégelte meg követjárásakor őt és Odysseust Trójában már az Ilias szerint is⁷⁹) kímélni kell, és a család bántatlan, bár döbrent.⁸⁰ Az apollódorosi *Bibliothéké* még azt is közli, hogy Anténór fiát, Glaukost a végzetes éjszakán megvédi Menelaos

⁷¹ Dares Phr. *De excidio Troiae* 40–44.

⁷² Apollod. 5,9–10.

⁷³ Soph. *Phil.* 604–606, 1337–1342.

⁷⁴ Paus. 8,43,6.

⁷⁵ Paus. 10,25,5.

⁷⁶ Apollod. 5,23.

⁷⁷ Apollod. 5,22–23.

⁷⁸ Paus. 10,25,9–10.

⁷⁹ Hom. *Il.* 3,203–207.

⁸⁰ Paus. 10,27,3–4; Strab. 13,1,53 (607–608); Soph. *Ajax Locrus fr.* 146, in: *Aeschylus et Sophocles tragediae et fragmenta*, Paris, 1842.

és Odysseus fegyveresei.⁸¹ Anténór és háza népe ezután Strabón, Sophoklés valamint Livius elmondása alapján a trákiai venétekkel együtt keresett új hazát.⁸²

Philostratos enyhíteni akarja Polyxené feláldozásának történetét. Szerinte Priamos lánya kétségbe volt esve az ő nevével visszaélt csalás miatt, és önként dőlt kardba Achilleus sírjánál a temetése utáni harmadik napon.⁸³

Eusebios *Chronicája* úgy tudja, hogy miután Delphoiban Orestés megöleti Pyrrhost, az utána következő hatodik évben térnek haza Ilionba Hektór fiai, és Anténórt elűzve ők lesznek Trója urai, szövetséget kötve Helenosszal, nagybátyjukkal.⁸⁴

Malalas, aki az eseményeket jelenlegi formájában Iustinianus uralmának végéig,⁸⁵ de eredetileg 574-ig követte,⁸⁶ azt az ezzel kapcsolatos adatot közli, hogy Andromaché és Hektór fiai Astyanax és Laodamas: velük megy Hektór holttestét kikérni Priamos Achilleus sátrához, továbbá, hogy egy Polyxenével kötendő nász cselével öli meg Paris és Deiphobos Achilleust.⁸⁷

Az is biztos, hogy nincs görög hagyomány a Trója területén alapított városokra, bár a hazatérő görögök egy része később idegen helyeken alapított gyarmatokat. Ezzel ellentétben léteznek trójai gyarmatvárosok. A korinthusi Tenea lakosai trójaiaknak mondják magukat, akiket Agamemnón telepített le ezen a vidéken.⁸⁸ Sardínia lakosainak egy része azt vallja, hogy ők ilioniak, akik a görögök elől menekültek,⁸⁹ Itália egy folyója, a Nauaithos arról kapta nevét, hogy Laomedon lányai, Priamos nővérei, valamint a többi fogoly nő itt gyűjtotta fel a hajókat, hogy ne vihessék el őket Hellasba, és leszár-

⁸¹ Apollod. 6,21.

⁸² Soph. *Antenoridae fabula*, in: *Aeschyli et Sophoclis tragediae et fragmenta*, Paris, 1842; Strab. 13,1,53 (608); Liv. 1,1; Verg. *Aen.* 1,242–249.

⁸³ Philostr. *Her.* 51,4–5.

⁸⁴ Eusebios, *Chronica* (Hieronymi Chronicon) versio armenica, in: *Eusebios, Chronicorum canonum quae supersunt*, Berlin, 1866, p. 55.

⁸⁵ G. Ostrogorsky, *A bizánci állam története*, Budapest, 2001, 46.

⁸⁶ Kapitánffy I., *A bizánci irodalom*, in: Kapitánffy I. – V. Caruha – Szabó K., *A bizánci és az újjörög irodalom története*, Budapest, 1989, 11–167: 50–51.

⁸⁷ Ioannes Malalas, *Chronographia*, Bonn, 1831, V, 51, V, 55.

⁸⁸ Paus. 2,5,4.

⁸⁹ Paus. 10,17,6–7; Serv. in *Aen.* 1,601.

mazottaik azóta is itt élnek.⁹⁰ Az egyiptomi Memphis közelében pedig Strabón szerint létezik egy Troia nevű falu, a Menelaossal Egyiptomba érkezett és ott maradt hadifoglyok ősi lakhelye.⁹¹

Érdekes Dion Chrysostomosnak az a következtetése, hogy Tróját egyáltalán nem vették be a görögök, maga Achilleus esett el Hektór ellenében, nem pedig Patroklos Achilleus fegyverzetében. A görögök visszavonultak, majd további harcok után – amelyek folyamán trójai részről elesett Paris, Memnón, az amazonkirálynő, Penthesileia, görög részről pedig Aias és Antilochos, Nestór fia – végül békét kötöttek, és a faló valóban engesztelő fogadalmi áldozat volt Athéné templomában. Maga Hektór hosszú évekig uralkodott apja halála után, a város előtt temették el, síremlékét polgártársai nagyra becsülték, és a trónt fiára, Skamandriosra hagyta. Aineias és Anténór trójai haderővel gyarmatot alapítottak, Helenos Épeiros és a molossosok királya lett. A vesztes görög hajósok összevesztek, Agamenónt hazatérése után megölték, maga Menelaos pedig szerinte vissza se tért Spártába. Azt a hagyományt, amely értelmében Anténór a venétek földjén, Helenos meg Épeirosban lesz uralkodó, Servius *Aeneis kommentárja* is közli.⁹² (Dion Chrysostomos úgy gondolja, hogy ez a történet sokkal tisztességesebb, mint az, hogy Astyanaxot lehajítják a falról, Polyxenét lemészárolják Achilleus sírján, Kassandrát meggyalázzák Athéné templomában, aztán elhurcolják Mykénébe, ahol végül megölik, és az, hogy Priamost megölik Zeus oltáránál, Hekabét pedig úgy megalázzák, hogy kutyává változzon.⁹³)

Az *Iliás* tehát még úgy tudja, hogy Priamos bukása után Aineias nemzetsége szerzi meg az Ilion feletti hatalmat, Euripidész az Kr. e. 5. században már úgy látja, hogy újra Priamos leszármazottai uralkodnak, de ő még a Helenos és Andromaché házasságából születettekre gondol. A vele kortárs Hellanikos azt a hagyományt adja tovább, hogy Aineias fiától kapja vissza Hektór fia az uralmat. A későbbiekben ismert egy olyan variáns is, hogy Ilion achájok általi bevételé

⁹⁰ Apollod. 6,15 c.

⁹¹ Strab. 17,1,34 (809).

⁹² Serv. in *Aen.* 1,601.

⁹³ Dion Chrysostomos, *Logoi*, 11,93–95, 103, 111–142, 153–154; Szepessy T., Dion Chrysostomos műfajai, in: Mészáros T., *Klasszikus ókor, Bizánc, humanizmus*, Budapest, 2017, 9–19: 17.

után Anténór szerzi meg az uralmat, aki valamilyen szinten együttműködött az ostromlókkal, tőle pedig visszaveszi a hatalmat Hektór fia, vagy visszaveszik Hektór fiai. Ezen felül létezik olyan elképzelés is, hogy az *Ilias* szövege nem teljesen felel meg a valóságnak, és a várost sohasem foglalták el.

Maga a város Iulianos uralma idején, a Kr. u. 4. században még biztosan áll, és azonosnak tartja magát az Agamemóntól ostromolttal, amelyet lehet, hogy időlegesen leromboltak, vagy amelyet teljesen nem pusztítottak el, vagy amelyet igazából el sem foglaltak. Ilion lakosai büszkéek az *Ilias* és a trójai mondakör velük kapcsolatos hagyományára.

FAMA SCIPIONIS

SZEKERES CSILLA

P. Cornelius Scipio Africanus, a II. pun háború hőse, Hannibal legyőzője saját korában a leghíresebb római államférfi, hadvezér volt. Éppen ezért – írja Polybios – „mindenki szeretné tudni, ugyan ki is volt ő, és vajon miféle természetes adottságokból vagy gyakorlati jártasságból fakadóan vitt véghez ilyen sok és ennyire híres tettet”. „Mindenkin” Polybios a többi történetírót¹ érti, akikről nyomban le is szögezi, hogy a Scipióra vonatkozó magyarázataikban tudatlanoknak bizonyulnak, téves véleményen vannak és nem mondanak igazat.² Polybios tehát – aki a Kr. e. 210-ben kezdődő ibériai hadműveletek tárgyalása előtt tér ki az azokat irányító Scipio jellemzésére³ – egy általa hamisnak ítélt általános vélekedéssel,⁴ már kialakult hagyománnyal szemben keresi a hadvezér csodálatot kiváltó, váratlan sikereinek az okát. Míg ő a racionális magyarázatok elkötelezett híveként ezt az okot mindenekelőtt Scipio okosságában, ésszerű, józan gondolkodásmódjában, a lehetőségek gondos mérlegelésében, megfontoltságában, előrelátásában, fáradtságot nem ismerő igyekezetében (*philoponia*) látja,⁵ addig mindenki más a szerencsé-

¹ Polybios lehetséges forrásairól I. R. M. Haywood, *Studies on Scipio Africanus*, Baltimore, 1933, 10sk.; H. H. Scullard, *Scipio Africanus: Soldier and Politician*, New York, 1970, 14–18; F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, Vol. I, Books I–VI, Oxford, 1957, 26sk.

² Polyb. 10,2,2–4 (Polybiost itt és a továbbiakban Büttner-Wobst kiadása alapján idézem): τῷ γὰρ σχεδὸν ἐπιφανέστατον αὐτὸν γεγονέναι τῶν πρὸ τοῦ, ζητοῦσι μὲν πάντες εἰδέναι τίς ποτ' ἦν καὶ ἀπὸ ποίας φύσεως ἢ τριβῆς ὀρμηθεὶς τὰς τηλικαύτας καὶ τοσαύτας ἐπετελέσατο πράξεις, [3] ἀγνοεῖν δὲ καὶ ψευδοδοξεῖν ἀναγκάζονται διὰ τὸ τοὺς ἐξηγουμένους ὑπὲρ αὐτοῦ παραπεπαικέναι τῆς ἀληθείας.

³ Polyb. 10,2,1–2.

⁴ Vö. Polyb. 10,5,9.

⁵ Polyb. 10,2,7; 2,13: ὅτι δ' ἕκαστα μετὰ λογισμοῦ καὶ προνοίας ἔπραττε, καὶ διότι πάντα κατὰ λόγον ἐξέβαινε τὰ τέλη τῶν πράξεων αὐτοῦ, δῆλον εἶναι διὰ τῶν λέγεσ-

nek, a véletlennek tulajdonítja.⁶ Scipio szerencsés (*epitychés*) mivolta volna a bizonyíték arra, hogy az istenekhez hasonló, az istenek által kedvelt, szeretett férfiak között kell őt számon tartani.⁷ Ez utóbbi konkrétan azt jelenti, hogy isteni sugallatra fogott volna bele vállalkozásaiba.⁸

Polybios véleménye szerint a cselekedetei révén lehet valakit hitelenen jellemezni,⁹ ennek megfelelően az igazi Scipio bemutatása céljából számos, rá különösen éles fényt vető történetet iktat a művébe. Ezek a következő csoportokba sorolhatók: a./ Scipio jellemének emberi vonásai;¹⁰ b./ Scipio mint az istenekkel különleges kapcsolat-

θαι μελλόντων; 10,3,1: ἐκεῖνος γὰρ ὅτι μὲν ἦν εὐεργετικὸς καὶ μεγάλῳ ψυχὸς ὁμολογεῖται, διότι δ' ἀγχίνους καὶ νήπτης καὶ τῇ διανοίᾳ περὶ τὸ προτεθὲν ἐντεταμένους, οὐθεὶς ἂν συγχωρήσειε πλὴν τῶν συμβεβιωκότων καὶ τεθεαμένων ὑπ' αὐτῶν τὴν φύσιν.; 10,5,8; 10,6,12; 10,7,4.

⁶ Polyb. 10,2,5: οἱ μὲν οὖν ἄλλοι πάντες αὐτὸν ἐπιτυχῇ τινα καὶ τὸ πλεῖον αἰεὶ παρὰ λόγῳ καὶ ταῦτομάτῳ κατορθοῦντα τὰς ἐπιβολὰς παρεισάγουσι. Scipio „szerencséséről” l. Téglásy K., Scipio szerencséje – Tükhé és Felicitas, *Első Század* 1, 2007, 209–237.

⁷ Polyb. 10,2,7–8.

⁸ Polyb. 10,2,12: Πόπλιος (...) ἐνεργαζόμενος αἰεὶ δόξαν τοῖς πολλοῖς ὥς μετὰ τινας θείας ἐπιπνοίας ποιοῦμενος τὰς ἐπιβολὰς.

⁹ Vö. 10,26,9–10.

¹⁰ 1./Az első Polybios által – Laelius nyomán – elbeszélte történet egy anekdota arról, miként mentette meg a tizenhét éves Scipio apja életét a Padus folyó közelében Hanniballal vívott lovascsatában (Polyb. 10,3,3–7. A Kr. e. 218-ban a Ticinusnál vívott csatáról van szó. F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybios*, Vol. II, Books VII–XVIII, Oxford, 1967 [a továbbiakban: 1967a], 199. szerint valójában 18 évesnek kellett lennie, ami a nagyobb hatás kedvéért „csökkent” tizenhétre.) Szerzőnk saját Scipio-képének alátámasztására kivételként értékeli a történeteket: később csak ritkán (a kéziratokban álló πάντως nem ad értelmes olvasatot, Walbank [1967a] 199. a σπανίως emendatio elfogadását javasolja) tette kockára az életét, ahogyan az egy olyan hadvezérhez illik, aki nem a szerencséiben bíz, hanem józanul gondolkodik (lásd 10,13,1.). Vö. *Vir. ill.* 49,4. 2./ Az Új-Karthagó elfoglalását követő események leírását Polybios két anekdotával színesíti, mindkettő Scipio jellemének új szempontból történő megvilágítását szolgálja. Az első a karthágóiak egyik túszáának, az ilergétések basileusának (Andobalés) a sógornője és Scipio közötti jelenet, amelyben Scipio ráébredvén, hogy miféle gyalázat fenyegeti az adott körülmények között a nőket, könnyekre fakadva ígéri meg, hogy gondoskodik a biztonságukról (Polyb. 10,18,7–15). 3./ Ugyancsak Új-Karthagó ostroma után történt, hogy fiatal római katonák egy gyönyörű lányra bukkantak a városban. Mivel megfigyelték, hogy Scipio kedvelője a női nemnek (*philogynés*), neki akarták ajándékozni, ám ő hadvezéri

ban álló személy; c./ Scipio és a királyi cím;¹¹ d./ a Scipiót ért politikai támadások.¹²

Polybios eme történetek mindegyikét kommentárral látja el, amelyekben Scipio csodálatot érdemlő, nagyszerű tetteit a már említett

rangjára hivatkozva elutasította az ajánlatot (Polyb. 10,19,3–5). Vö. Gell. *Noct. Att.* 7,8,3 (Gellius alapján Valerius Antias az összes többi szerzőtől eltérően azt állította, hogy Scipio nem adta vissza a lányt az apjának: 7,8,6); *Vir. ill.* 49,8. **4./** A XI. könyv töredékei között olvasható rövid anekdota szerint amikor Scipio Syphaxszal folytatott megbeszélést, olyannyira előzékenyen (*philanthrópos*) és ügyesen (*epidexiós*) társalgott, hogy néhány nappal később Hasdrubal megjegyezte Syphaxnak: Scipio félelmetesebbnek tűnt számára bizalmas beszélgetés közben, mint csatában (Polyb. 11,24a,3–4: ὅτι ὁ Πόπλιος διαλεχθεὶς τῷ Σόφακι, [4] ἔτε δὴ πρὸς τοῦτο τὸ μέρος εὐφρῆς ὑπάρχων, οὕτω φιλανθρώπως ὠμίλησε καὶ ἐπιδεικνύων ὥστε τὸν Ἀσδρούβαν εἰπεῖν ταῖς ὕστερον ἡμέραις πρὸς τὸν Σόφακα διότι φοβερώτερος αὐτῷ Πόπλιος πέφηνε κατὰ τὴν ὁμιλίαν ἢ περ ἐν τοῖς ὅπλοις). Vö. J. S. Richardson, *Hispaniae. Spain and the Development of Roman Imperialism 218–82 BC*, Cambridge, 1986, 52.

¹¹ Új-Karthagó bevételét követően az addig Karthagó szövetségeseinek számító ibériaiak felkeresték Scipiót, hogy megadják magukat a rómaiaknak. A tárgyalások közben levetették magukat előtte és királynak (*basileus*) nevezték. Bár ez korábban is megesett (Polyb. 10,38,3), ez alkalommal fordult elő először, hogy mindenki így tett, ami elgondolkodásra készítette a hadvezért. Miután összehívta az ibékeket kifejtette, hogy nem akar király lenni, és azt sem akarja, hogy bárki királynak nevezze; megparancsolta, hogy hadvezérnek (*stratégos*) szólítsák (Polyb. 10,40,2–5 [2]).

¹² A XXIII. könyv töredékei között olvasható három történet mindegyike a Scipio Africanus ellen intézett támadásokkal és az azokra adott válaszával, reakciójával foglalkozik. **a./** Amikor a rómaiaknál szokott módon valaki sok mindennel és kíméletlenül megvádolta, semmi mást nem mondott, mint hogy nem illik a római néphez, hogy annak a Publius Cornelius Scipiónak a vádlóját hallgatja, akinek a vádlók a beszélés lehetőségét köszönhetik. Ahogy a tömeg ezt meghallotta, nyomban távozott a népgyűlésből, magára hagyva a vádlót. Polybios a történetet annak bizonyítéka-ként idézi, hogy Scipio a nép körében rendkívüli jóindulatra, a senatusban pedig nagy bizalomra tett szert (Polyb. 23,14,2–4). Vö. Liv. 38,51,6–13. **b./** Amikor egy alkalommal Scipiónak sürgősen pénzre volt szüksége, és a quaestor valamilyen törvény miatt megtagadta, hogy aznap kinyissa a kincstárat, Scipio fogva a kulcsokat azt mondta a senatusban, hogy maga fogja kinyitni azt, hiszen ő az oka annak, hogy bezárták (Polyb. 23,14,5–7). Vö. Liv. 38,55,13. **c./** A harmadik anekdotában valaki azt követelte tőle a senatusban, hogy adjon számot arról a pénzről, amit Antiochostól a szerződés-kötés előtt a hadsereg zsoldjára átvett. Mire Scipio azt válaszolta: megvan a feljegyzés, de ő senkinek sem tartozik elszámolással. Ám mivel az illető nem tárgított, kérésére a fivére bevitte a szóban forgó számadáskönyvet, ő pedig mindenki szeme láttára széttépte (Polyb. 23,14,7–11). Vö. Liv. 38,55,11.

páratlan képességeivel (találékonyságával, okosságával, előrelátásával és szívósságával) magyarázza. Kommentárjai ama történetek esetében a legterjedelmesebbek, amelyeknek feltehetően nagy szerepük lehetett a Scipio személyét, életútját körüllegő legenda kialakulásában,¹³ úgy mint az aedilisi tisztségre való pályázásáról és az Új-Karthago bevételéről szóló anekdoták. A továbbiakban eme két történet és utóélete alapján vizsgálom a Scipio-kép változását a Kr. u. 1. századig.

Az előbbi történet¹⁴ szerint amikor fivére, Lucius az aedilisi tisztségre (*agoronomia*) pályázott, ő maga hosszú ideig nem merte ezt megtenni. Látva azonban, hogy Lucius nem igazán esélyes, őt magát azonban a nép jóindulata övezi, fivére esélyeinek növelése érdekében a közös indulás mellett döntött. Ezt a következőképpen vitte véghez: anyjának elmesélte, hogy már kétszer is azt álmodta, hogy a testvérével együtt aedilisnek választották. Csak miután látta annak meghatottságát, tette fel neki a kérdést: szeretné-e, ha fivérével együtt próbálkoznék? Végül, mivel életkora miatt (húsz éves volt) anyja nem vette ezt igazán komolyan, Scipio maga szerzett be egy hófehér togát, és míg anyja aludt, megjelent a forumon, ahol a nép meglepetten, ugyanakkor igen lelkesen fogadta, majd fivérével együtt aedilisszé választotta. Ennek következtében mindenki, aki hallott az álmokról azt gondolta: Scipio nem csak álmában, hanem ébren és nappal is az istenekkel társalog.¹⁵

¹³ A Scipio-legendáról l. H. H. Scullard, *Scipio Africanus in the Second Punic War*, Cambridge, 1930, 13sk.; C. J. Classen, *Gottmenschentum in der römischen Republik*, *Gymnasium* 70, 1963, 312–338: 315–21; G. K. Galinsky, *Scipionic Themes in Plautus' Amphitruo*, *TAPhA* 97, 1966, 203–235; F. W. Walbank, *The Scipionic Legend*, *PCPS* 13, 1967, 54–69 (a továbbiakban: 1967b), = Idem, *Selected Papers. Studies in Greek and Roman History and Historiography*, Cambridge, 1985, 120–137; Scullard (1970) 18–23.

¹⁴ Polyb. 10,4–5. (Scipio Kr. e. 213-ban volt aedilis.) A szöveg alapján nem egyértelmű, hogy ez a történet is Laelius személyes közlésén alapul-e, de a nyilvánvaló tárgyi tévedések alapján nem valószínű. A pontatlanságokat illetően (Lucius nem a bátyja, hanem az öccse volt; Scipio kollégája aedilissége idején nem a fivére volt, hivatali éve nem Kr. e. 217-re esett [vö. 10,4,5], hanem Kr. e. 213-ra) l. Walbank (1967a) 199–200.

¹⁵ Polyb. 10,5,5: ὥστε τὸν Πόπλιον ἐκ τοῦ συμβαίνοντος δοκεῖν πᾶσι τοῖς προακηκοῦσι τῶν ἐνυπνίων μὴ μόνον κατὰ τὸν ὕπνον, ἐτι δὲ μᾶλλον ὕπαρ καὶ μεθ' ἡμέραν διαλέγεσθαι τοῖς θεοῖς.

A másik történet egy vakmerő, kockázatos, éppen ezért meglepő sikerrel záruló háborús eseményhez, Új-Karthago bevételéhez (Kr. e. 209) kapcsolódik.¹⁶ Az elbeszélés központi eleme az a beszéd, amellyel a város ostroma előtti napon Scipio lelkesítette a katonáit, s melynek a végén a következőket mondta: kezdettől fogva Poseidón útmutatását követve fogott bele ebbe a vállalkozásba, aki álmában megjelenvén azt ígérte neki, hogy segíteni fogja, és támogatása a megfelelő időpontban az egész hadsereg előtt nyilvánvalóvá, láthatóvá válik majd.¹⁷ A hegyen fekvő város természetes védelmét keletről és délről a tenger, nyugatról pedig egy öböl (*limné*) képezte,¹⁸ amelyet csatorna kötött össze a tengerrel. Az ostromlottak ebben a természetes védelemben bízva az öböl felől nem számítottak támadásra,¹⁹ így másnap, amikor a heves küzdelem közepette az öbölből egyszer csak visszafelé kezdett áramlani a víz, a római katonák Scipio parancsára átgázoltak rajta, majd ellenállás nélkül másztak fel a falakra. Az egész római hadsereg úgy gondolta, hogy ez az esemény (ti. az apály) valamely istennek köszönhető, és persze eszükbe jutott mindaz, amit az előző napon Scipio a Poseidón által megígért segítségről mondott nekik.²⁰

Polybios a történetekhez fűzött véleményével azokkal száll vitába, akik szerint Scipio meglepő sikereinek oka az istenekhez fűződő különleges kapcsolatában rejlett.²¹ Ennek a közvéleményben általánosnak tekinthető hiedelemnek a görög szerző alapján két fő forrása lehetett: a./ Scipio maga, még hozzá két különböző módon is: egyrészt szándékosan, számításból saját maga keltette életre azt,²² másrészt a róla keringő mendemondákat ugyancsak racionális megfonto-

¹⁶ Polyb. 10,6,8–15,10. Az események elemzéséhez l. Walbank (1967b) 65–68; Scullard (1970) 39–67.

¹⁷ Polyb. 10,11,7: τὸ δὲ τελευταῖον ἐξ ἀρχῆς ἔφη τὴν ἐπιβολὴν αὐτῷ ταύτην ὑποδεδειχέναι τὸν Ποσειδῶνα παραστάντα κατὰ τὸν ὕπνον, καὶ φάναι συνεργήσειν ἐπιφανῶς κατ' αὐτὸν τὸν τῆς πράξεως καιρὸν οὕτως ὥστε παντὶ τῷ στρατοπέδῳ τὴν ἐξ αὐτοῦ χρεῖαν ἐναργῆ γενέσθαι.

¹⁸ Polyb. 10,10,5–6.

¹⁹ Polyb. 10,14,14–15.

²⁰ Polyb. 10,14,7–12.

²¹ 10,5,5; 10,9,2

²² Polyb. 10,2,12: Scipio így akarta bátrabbakká, lelkesebbekké tenni a katonáit a bennük félelmet keltő hadműveletek előtt.

lásból a legkevésbé sem igyekezett cáfolni;²³ b./ a történetírók, akik művük hatásosabbá tétele érdekében szívesen adtak hangot ama vélekedésnek, hogy Scipiót álmok és kedvező előjelek készítették cselekvésre.²⁴ Azt, hogy Scipio valójában eleven eszű, találékony, józanul mérlegelő hadvezér volt Polybios szerint senki nem fogadta el a szűkebb környezetén kívül. Saját beszámolója a többi – név szerint meg nem nevezett – történetíróéval szemben éppen azért hiteles, mert részben olyan szemtanú közvetlen közlésein alapul, mint Gaius Laelius (aki Scipio társa, minden tettének részese volt annak ifjúságától fogva egészen haláláig²⁵), részben pedig egy olyan dokumentumon, mint Scipio Philipposzhoz írt levele.²⁶ Polybios álláspontja a valós történeteket illetően egyértelmű: egyik esetben sem volt semmiféle álmom,²⁷ ám – mint láttuk – eme véleményével a közvélekedéssel szemben egyedül maradt.

A Scipio álmaival kapcsolatos anekdoták szövegszerűen legközelebb mintegy másfél évszázaddal később, Livius történeti művében ragadhatóak meg. Livius a Kr. e. 212. év eseményei között számol be Scipio aedilisi tisztségre való pályázásáról. Jóllehet Polybiost bizonyosan ismerte,²⁸ a nevezetes álmoknak semmi nyomát nem találjuk nála, azokat egy szellemes mondásra kihegyezett, meglehetősen talányos történet helyettesíti.²⁹ Mindebből úgy tűnik, hogy nem Polybiost követte ezen a helyen. Nem tudhatjuk, hogy ki volt a konk-

²³ Polyb. 10,5,7.

²⁴ Polyb. 10,2,9–10: (...) οὐτε Πόπλιον ἐξ ἐνυπνίων ὀρμώμενον καὶ κληδόνων τηλικαύτην περιποιῆσαι τῇ πατρίδι δυναστείαν.

²⁵ Polyb. 10,3,1–2: ἐκεῖνος γὰρ ὅτι μὲν ἦν εὐεργετικὸς καὶ μεγάλωνυχος ὁμολογεῖται, διότι δ' ἀγγίνους καὶ νήπτης καὶ τῇ διανοίᾳ περὶ τὸ προτεθὲν ἐντεταμένους, οὐθεὶς ἂν συγχωρήσειε πλὴν τῶν συμβεβιωκότων καὶ τεθεαμένων ὑπ' αὐγὰς αὐτοῦ τὴν φύσιν. [2] ὃν εἶς ἦν Γάιος Λαίλιος, ἀπὸ νέου μετεσχηκὼς αὐτῷ παντὸς ἔργου καὶ λόγου μέχρι τελευτῆς, ὁ ταύτην περὶ αὐτοῦ τὴν δόξαν ἡμῖν ἐνεργασάμενος.

²⁶ Polyb. 10,9,3. A levéllel kapcsolatos problémákhoz l. Walbank (1967a) 204.

²⁷ Polyb. 10,2,9; 10,5,6; 10,9,3.

²⁸ Liv. 30,45,50: *Polybius, haud spernendus auctor tradit*. Vö. Scullard (1970) 25–27.

²⁹ Liv. 25,2,6–7: *Aedilis curulis fuit eo anno cum M. Cornelio Cethego P. Cornelius Scipio, cui post Africano fuit cognomen. Huic petenti aedilitatem cum obsisterent tribuni plebis, negantes rationem eius habendam esse, quod nondum ad petendum legitima aetas esset, „Si me” inquit „omnes Quirites aedilem facere volunt, satis anorum habeo.” Tanto inde favore ad suffragium ferendum in tribus discursum est ut tribuni repente incepto destiterint.*

rét forrása, mindenesetre a harmadik és a negyedik dekád könyveiben meg nem nevezett auctorok mellett hivatkozik Silénosra, Hannibal hivatalos történetírójára,³⁰ a Kr. e. 2. századi történetírók közül L. Calpurnius Pisóra,³¹ valamint közvetve a görögül író Aciliusra,³² a leggyakrabban azonban a Kr. e. 1. századi Coelius Antipatert,³³ Q. Claudius Quadrigariust³⁴ és Valerius Antiaszt³⁵ említi meg egy-egy ellentmondásos adat kapcsán.

Az Új-Karthago ostromához fűződő anekdota sem felel meg pontosan a polybiosinak sem a történet egyes részleteit,³⁶ sem értékelését illetően.³⁷ A legfontosabb eltérés, hogy a liviusi Scipio-beszédből hiányzik az álomelbeszélés, Poseidón-Neptunus epiphaniája,³⁸ ehelyett a hadvezér azzal lelkesíti a katonáit, hogy az istenek jóslatok és éjszakai látomások révén egyaránt az események kedvező alakulását ígérik.³⁹ Az isten nevét Scipio csak a következő napon említi meg: az apály beállta után azt a parancsot adja katonáinak, hogy Neptunust

³⁰ Liv. 26,49,3; vö. Cic. Div. 1,49: *hoc item in Sileni, quem Coelius sequitur, Graeca historia est (is autem diligentissime res Hannibalis persecutus est).*

³¹ Vö. Liv. 25,39,15.

³² Livius Aciliusra mint Claudius Quadrigarius forrására hivatkozik, l. 25,39,12: *Claudius, qui annales Acilianos ex Graeco in Latinum sermonem vertit*; 35,14,5: *Claudius, secutus Graecos Acilianos libros.*

³³ Vö. Liv. 27,27,13; 29,25,3; 29,27,13; 29,35,2.

³⁴ Vö. Liv. 25,39,12; 35,14,5; 38,23,8.

³⁵ Vö. Liv. 25,39,14; 26,49,3–5; 30,3,6; 30,29,5; 37,48,1; 60,5–6; 38,23,8.

³⁶ Liviusnál Scipio tarracói halászkótlól értesül arról, hogy az apály beálltával gyorsan könnyedén el lehet jutni a városfalhoz (Liv. 26,45,7); Polybiosnál az apály késő délután-este következik be (Polyb. 10,8,8), Liviusnál dél körül (26,45,8) és hatását felerősíti a feltámadt viharos északi szél (26,45,8: *et ad id quod sua sponte cedente in mare aestu trahebatur aqua, acer etiam septentrio ortus inclinatum stagnum eodem quo aestus ferebat*). Az apállal kapcsolatban felvetődő számos kérdéshez l. Walbank (1967a) 192–195; Scullard (1970) 53–60.

³⁷ Polybios és Livius viszonyáról, valamint lehetséges forrásaikról az adott helyen l. Walbank (1967b) 61–65. Vö. P. Kragelund, Religion and Politics in Republican Rome, *Historia* 50, 2001, 53–95; 85–86.

³⁸ Az epiphaneia-álomról, mint a klasszikus antikvitás gyakori álomtípusáról l. W. V. Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge–Massachusetts–London, 2009, 23sk.

³⁹ Liv. 26,41,18–19: *Nunc di immortales imperii Romani praesides qui centuriis omnibus ut mihi imperium iuberent dari fuere auctores, idem auguriis auspiciisque et per nocturnos etiam visus omnia laeta ac prospera portendunt.*

kövessék vezetőjüként. Míg Polybiosnál a rohamra induló katonák lelkesedését a Scipio-beszéd három eleme váltja ki: a haditerv realitását alátámasztó részletes, meggyőző magyarázat,⁴⁰ a kitűzött jutalom és a megígért isteni segítség⁴¹, addig a liviusi Scipio a katonák előtt kizárólag a saját, istenekhez fűződő különleges kapcsolatát hangsúlyozza, az ostrom közben pedig isteni támogatásként tünteti fel mindazt, amit korábban alapos felderítő tevékenység révén (*cura ac ratione*) tudott meg.⁴² Úgy tűnik, hogy mindez Liviusból – vagy feltételezett forrásából – rosszallást vált ki, és ebből következően Scipio jellemzésébe is disszonáns hangok vegyülnek. Polybios, jól lehet világosan látja Scipio szerepét a személyét körülvevő minden alapot nélkülöző mendemondák kialakulásában, azt a legkevésebbé sem tartja elítélendőnek, ellenkezőleg: ebben is annak bizonyítékát látja, hogy Scipio a józan megfontolás és előrelátás embere volt, aki ezeket a híreszteléseket – akárcsak Lykurgos – lényegében afféle kegyes csalásként használta fel a – közjót szolgáló – céljai elérése érdekében.⁴³ Livius nagyobb hangsúlyt helyez arra, hogy az éjszakai látomásokról, az istenekkel ápoltság bizalmas kapcsolatáról szóló történetek a tömeg manipulációjának eszközei voltak. Ezt a képet Scipio tervszerűen, fokozatosan alakította ki magáról – például rendszeres capitoliumi látogatásaival⁴⁴ – azért, hogy parancsait és terveit habo-

⁴⁰ Polyb. 10,11,5: ὁ γε Πόπλιος συνάψαντος καὶ τοῦ στόλου πρὸς τὸν δέοντα καιρὸν, ἐπεβάλετο συναθροίσας τὰ πλήθη παρακαλεῖν, οὐχ ἐτέροις τισὶ χρώμενος ἀπολογισμοῖς, ἀλλ' οἷς ἐτύγχανε πεπεικῶς αὐτόν.

⁴¹ Polyb. 10,11,8: τῶν δὲ κατὰ τὴν παράκλησιν λόγων ἅμα μὲν ἀπολογισμοῖς ἀκριβέσι μεμιγμένων, ἅμα δ' ἐπαγγελίας χρυσῶν στεφάνων, ἐπὶ δὲ πᾶσι τούτοις θεοῦ προνοία, τελέως μεγάλην ὁρμὴν καὶ προθυμίαν παρίστασθαι συνέβαινε τοῖς νεανίσκοις.

⁴² Liv. 26,45,9: *hoc cura ac ratione compertum in prodigium ac deos vertens Scipio, qui ad transitum Romanis mare verterent et stagna auferrent viasque ante nunquam initas humano vestigio aperirent, Neptunum iubebat ducem itineris sequi ac medio stagno evadere ad moenia.*

⁴³ Polyb. 10,2,8–13. Lykurgos tevékenységének racionalizáló magyarázata: Cic. *Nat. deor.* 3,91; Val. Max. 1,2 ext. 3 (Halm). A kérdésről l. D. Wardle, *Valerius Maximus: Memorable deeds and sayings*, transl., intr. and comm. D. Wardle, Oxford, 1998, 137–8.

⁴⁴ Liv. 26,19,5: *ad hoc iam inde ab initio praeparans animos, ex quo togam virilem sumpsit nullo die prius ullam publicam privatamque rem egit quam in Capitolium iret, ingressusque aedem consideret et plerumque solus in secreto ibi tempus habe-*

zás nélkül kövessék.⁴⁵ Mindez újabb híresztelések, isteni származását alátámasztó csodák kiindulópontjává lett.⁴⁶ Tulajdonképpen mindegy, hogy ezeket Scipio szándékosan keltette magáról, vagy spontán módon alakultak ki, a lényeg az, hogy még gyarapította is a személyéhez fűződő *miraculumokat* azzal, hogy nyilvánosan soha semmi ilyesmit sem nem cáfolt, sem meg nem erősített.⁴⁷ Jellemére ez Livius megítélése szerint egyáltalán nem vetett jó fényt: Scipio vitathatatlanul nagy formátumú (*mirabilis*) személy volt, ám az őt övező csodálatot nem kizárólag valódi erényeivel, hanem azoknak az ügyes, manipulatív (*arte quadam*) fitogtatásával vívta ki.⁴⁸ A liviusi Scipio jellemrajzának lényeges eleme a dicsérő, elismerő jelzőket⁴⁹ beárnyékoló finom, ám határozott utalás mértéktelenségére, ami például túlzott magabiztosságában,⁵⁰ kielégíthetetlen dicsőségvágyában⁵¹ és a személyét már ifjúkorában övező, emberi mértéket megha-

ret. Wardle (1998) 139–40. szerint Scipio az *incubatio* egy formáját gyakorolta, amit leggyakrabban Aesculapiusszal hoztak kapcsolatba; Plautus tréfálkozva utal a szókás kiterjesztéséről a capitoliumi Iuppiterre (*Curc.* 260–70).

⁴⁵ Liv. 26,19,4–5: *pleraque apud multitudinem aut per nocturnas visa species aut velut divinitus mente monita agens, sive et ipse capti quadam superstitione animi, sive ut imperia consiliaque velut sorte oraculi missa sine cunctatione exsequeretur.*

⁴⁶ Liv. 26,19,6–7: *hic mos, <quem> per omnem vitam servabat, seu consulto seu temere volgatae opinioni fidem apud quosdam fecit stirpis eum divinae virum esse, rettulitque famam in Alexandro Magno prius volgatum, et vanitate et fabula parem, anguis immanis concubitu conceptum, et in cubiculo matris eius visam persaepe prodigii eius speciem, intervenituque hominum evolutam repente atque ex oculis elapsam.*

⁴⁷ Liv. 26,19,8–9: *his miraculis nunquam ab ipso elusa fides est; quin potius aucta arte quadam nec abnuendi tale quicquam nec palam adfirmandi.*

⁴⁸ Liv. 26,19,3: *fuit enim Scipio non veris tantum virtutibus mirabilis, sed arte quoque quadam ab iuventa in ostentationem erat compositus; vö. 26,19,9: arte quadam nec abnuendi tale quicquam nec palam adfirmandi.*

⁴⁹ Imponáló külseje és maiestasa: 28,35,5–6; 6,19, *ingens maiestas, fides*: 26,19,14; nagylelkűsége: 26,49,11–16 (vö. Polyb. 10,18,7–15); önuralma, felelősségtudata: 26,50,1–14 (vö. Polyb. 10,19,3–7); kiváló diplomáciai képességei (*comitas, naturalis ingenii dexteritas, hostem etiam infestissimus facunde adloquendo sibi conciliavit; eam artem illi viro ad conciliandos animos esse*): 28,18,6–8.

⁵⁰ Liv. 26,19,14: *responsa inde legationibus suspensis varietate tot casuum dare coepit, ita elato ab ingenti virtutum suarum fiducia animo ut...* etc. L. az aedilisszé választásáról szóló liviusi anekdota gögként is értelmezhető bon mot-ját: 25,2,6.

⁵¹ Liv. 28,17,1–3: *L. Scipio cum multis nobilibus captivis nuntius receptae Hispaniae Romam est missus. Et cum ceteri laetitia gloriaque ingenti eam rem volgo*

ladó csodálatban nyilvánult meg.⁵² Ez utóbbi – ami már-már isteni tiszteletéből, de legalábbis az istenekhez fűződő bensőségesnek feltüntetett viszonyából fakadt – mindenképpen újszerű, szokatlan jelenségnek számított, ahogyan arra Livius világosan utal.⁵³

Az a mód, ahogyan Scipio – akár kitalált, akár valós – álmait felhasználta céljai elérése érdekében nem csupán újszerű volt, hanem sok szempontból nyilvánvaló ellentétben állt mind a római vallás,⁵⁴ mind az azzal szorosan összefonódó politikai élet normáival.

Az álmoknak a római államvallásban marginális jelentőségük volt, sőt, nagyjából a Kr. e. 2. század végéig voltaképpen nem volt helyük abban, mivel prediktív aspektusuk idegen volt az államvallás alapvető jellegétől.⁵⁵ A magánvallásosság részeként a rómaiak ugyan fontos szerepet tulajdonítottak az álmoknak, hiszen általános hiedelem szerint azokat sokszor maguk az istenek küldték, ám tekintettel megbízhatatlanságukra⁵⁶ értelmezésükhöz – meglehetősen rossz hírű – fizetett szakemberek (*coniectores*, *interpretes*) segítségét vették

ferrent, unus qui gesserat, inexplabilis virtutis veraeque laudis, parvum instar eorum quae spe ac magnitudine animi concepisset receptas Hispanias ducebat.

⁵² Liv. 26,19,9: *multa alia eiusdem generis, alia vera alia adsimulata, admirationis humanae in eo iuvene excesserant modum.*

⁵³ Liv. 26,19,5: *ad hoc iam inde ab initio praeparans animos, ex quo togam virilem sumpsit nullo die prius ullam publicam privatamque rem egit quam in Capitolium iret, ingressusque aedem consideret et plerumque solus in secreto ibi tempus haberet.* Vö. App. *Hisp.* 89.

⁵⁴ Vö. R. Seguin, *La religion de Scipion l'Africain*, *Latomus* 33, 1974, 3–21: 6sk.

⁵⁵ A *De divinatione*-ban (1,34) Cícero az álmokat a természetes *divinatio* genusába sorolja: *Iis igitur adsentior, qui duo genera divinationum esse dixerunt, unum, quod particeps esset artis, alterum, quod arte careret. (...) carent autem arte ii, qui non ratione aut coniectura observatis ac notatis signis, sed concitatione quadam animi aut soluto liberoque motu futura praesentunt, quod et somniantibus saepe contingit et non numquam vaticinantibus per furore.* Az álmok helyéről a római vallásban l. Wardle (1998) 216–217; H. Cancik, *Idolum and Imago*. Roman Dreams and Dream Theories, in: D. Shulman – G. G. Stroumsa (eds.), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, London–Oxford, 1999, 169–188: 169sk., 184; Kragelund (2001) 54sk.; W. V. Harris, Roman Opinions about the Truthfulness of Dreams, *JRS* 93, 2003, 18–34: 25. Az álmoknak mint a *prodigiumok* egy fajtájának elismerése a Kr. e. 2. sz. végén, a Kr. e. 1. sz. elején: Kragelund (2001) 88.

⁵⁶ Cic. *Div.* 2,127: *Iam vero quis dicere audeat vera omnia esse somnia? 'Aliquot somnia vera' inquit Ennius, 'sed omnia non est necesse'.* Az álmok megbízhatóságának kérdéséről az ókori Rómában l. Harris (2003).

igénybe. Vagyis még a magánemberek sorsát illető álmokat sem fogadták el magától értetődően sem jelentősnek, sem igaznak, sem egyértelmű jelentéssel bírónak. A *res publica* egésze szempontjából relevánsnak tűnő álmok esetében még körültekintőbb vizsgálatra volt szükség, amelyet ezekben az igen ritka esetekben⁵⁷ a senatus rendelt el.⁵⁸ Mivel az államvallásban nem léteztek a *coniectores*nek megfelelő álomfejtő specialisták, ezért kivizsgálásuk a *prodigium*okéval megegyező módon zajlott, ahogyan a *procuratio* is.⁵⁹ Nagyon kevés politikai jelentőségű álomról van tudomásunk a Kr. e. 1. század előtti időszakból, Livius ránk maradt könyveiben mindössze öt ilyen esetről tesz említést.⁶⁰ Bár az álmot látó személy rangja, tekintélye nem elhanyagolható szempont az álom súlyának megítélése szempontjából, kivétel nélkül, még consuli rangú személyek esetében is szükség volt annak hivatalos másodlagos megerősítésére például *haruspicium*

⁵⁷ Kragelund (2001) 54: a Kr. e. 1. század előtt nem csupán szokatlannak, hanem kivételesnek számít, ha egy hadvezér vagy consul az álmára hivatkozik.

⁵⁸ Cic. *Div.* 1,4: *nec vero somnia graviora, si quae ad rem publicam pertinere visa sunt, a summo consilio neglecta sunt.* Cicero a politikai jelentőséggel bíró álmokra csak egyetlen példát hoz a *De divinatione* I. könyvében: Caecilia Metella álmát Kr. e. 90-ből, a szövetséges háború idejéből (1,4 és 1,99). Metella álmának esetét részletesen elemzi Kragelund (2001) 54sk.

⁵⁹ Cancik (1999) 169. A *prodigium*okhoz kapcsolódó eljárásról l. B. MacBain, *Prodigy and Expiation: A Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982, 26sk.; Wardle (1998) 183–4; speciálisan Liviusnál: J. P. Davis, *Rome's Religious History: Livy, Tacitus and Ammianus on their Gods*, Cambridge, 2004, 38–79. A *prodigium*ot – ha erre szükség volt, mert például nem Rómában észlelték – a pontifex maximus tudomására hozták (*nuntio*), ő döntött arról, vajon megtörtént-e (*credo*) és van-e jelentősége a *res publica* szempontjából; ha igen, akkor a senatus döntött arról, hogy milyen cselekvésre (*procuratio*) van szükség (*suscipio*); melyik papi testülettel konzultál; gyakorta a Sibylla-könyvekhez fordultak (*quindecimviri*) vagy a *haruspex*ekhez, akik aztán elvégezték az általuk szükségesnek ítélt engesztelő rítusokat a *pax deorum* helyreállítása érdekében. Az egész folyamatot tehát a senatus irányította, a papok mint vallási szakértők alárendelt szerepet játszottak benne.

⁶⁰ Livius fennmaradt könyveiben hat álomelbeszélés olvasható a Kr. e. 1. század előtti időszakból. (Listájukat l. Kragelund [2001] 87, 103. j.) Ebből egy görög (Hannibalé: 21,22,6); a római példák Scipio álmain kívül: Titus Latinusé (2,36), Decius Mus és T. Manlius Torquatus (8,6,9) közös álma, valamint L. Marcius álma (25,38,5). Ez utóbbiak jellemzően az állam válságos időszakaihoz kapcsolódnak.

révén.⁶¹ A római vallásban az emberek és az istenek közötti kommunikáció az állam egészét érintő ügyekben kizárólag közvetítők – magistratusok és vallási szakértők, *sacerdotes* – révén volt lehetséges. Tekintettel a vallás politikai jelentőségére, a vallás és a politika szétválaszthatatlanságára ez egy olyan alapelv volt, amelynek sérthetlenségére a római senatori arisztokrácia különös figyelmet fordított. Az állam prosperitását (*salus rei publicae*) jelentő *pax deorum* biztosítása az istenek haragjára utaló *prodigium*ok kiengesztelésével (*procuratio*), az istenek által küldött, véleményükre utaló jelek értelmezése *auspicium*ok révén egyértelműen a senatus és a római vallás hagyományos szertartásai, papjai, papi testületei kompetenciájába tartozott.⁶² Ezeknek a védelme egyszersmind a római állam védelmét is jelentette, és ekképpen a római előkelők legfontosabb feladatai közé tartozott.⁶³

Amikor Scipio az *augurium*ok és *auspicium*ok mellett éjszakai látomásait hozza fel az istenek támogatásának bizonyítékeként,⁶⁴ akkor egy, a római hagyományokkal, a *mos maiorum*-mal szögesen szem-

⁶¹ Esetenként maga az isten nyújtott másodlagos megerősítést, pl. Titus Latinius esetében (Cic. *Div.* 1,55 *somnio comprobato*; Liv. 2,36; Val. Max. 1,7,4), míg P. Decius Mus és T. Manlius Torquatus álmát *haruspicium* révén erősítették meg: Liv. 8,6,11–12 (*Hos ubi nocturnos visus inter se consules contulerunt, placuit averruncandae deum irae victimas caedi; simul ut, si extis eadem quae in somnio visa fuerant portenderentur, alter uter consulum fata impleret. Ubi responsa haruspicum insidenti iam animo tacitae religioni congruerunt, tum adhibitis legatis tribunisque et imperiis deum propalam expositis...etc.*). Vö. Harris (2009) 42; Kragelund (2001) 78–79.

⁶² Vö. Cic. *Div.* 2,74: *fulmen sinistrum auspicium optimum habemus ad omnis res praeterquam ad comitia; quod quidem institutum rei publicae causa est, ut comitorum vel in iudiciis populi vel in iure legum vel in creandis magistratibus principes civitatis essent interpretes*; Nat. *deor.* 3,5: *Romulum auspiciis, Numam sacris constitutis fundamenta iecisse nostrae civitatis, quae numquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuisset.*; Nat. *deor.* 2,8.

⁶³ Vö. Cic. *Div.* 2,42; 2,70: *retinetur autem et ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae mos, religio, disciplina, ius augurium, collegii auctoritas*; 2,75: *existimoque ius augurum, etsi divinationis opinione principio constitutum sit, tamen postea rei publicae causa conservatum ac retentum*; 2,148: *maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est*; Nat. *deor.* 1,61; 3,5.

⁶⁴ Liv. 26,41,18–19: *nunc di immortales imperii Romani praesides qui centuriis omnibus ut mihi imperium iuberent dari fuere auctores, idem auguriis auspiciisque et per nocturnos etiam visus omnia laeta ac prospera portendunt.*

benálló, a politikai elit szemében – egészen a Kr. e. 2. század végéig – elfogadhatatlan eszközhöz folyamodik. Az antik irodalomban vannak példák arra, hogy hadvezérek a csata előtt azzal lelkesítik a katonáikat, hogy álmukban megjelenő, győzelmet ígérő istenekről számolnak be. Cicero is megemlíti két emlékezetes esetet a *De divinatione* I. könyvében, ám ezek – nem véletlenül – nem római, hanem görög példák.⁶⁵ Scipio a maga személyes – és állítólagos – álmait minden, a *mos maiorum*-mal összhangban álló ellenőrzés, megerősítés nélkül használta fel „a sokaság” előtt, értelemszerűen a senatusszal szemben befolyásának a növelésére. Livius nem zárja ki annak lehetőségét – a szándékos manipuláció mellett – hogy eme viselkedésének a hátterében *superstitio* állt⁶⁶ – ez a magyarázat aligha tünteti fel őt jobb színben.⁶⁷ Mindemellett Scipio a katonáihoz intézett beszédében az istenekkel szemben elvárt, normakövető magatartástól eltérően csupán egyetlen istent (Neptunus) említi meg, jóllehet még a papok is – nem beszélve a magánemberekről – minden egyes esetben igen elővigyázatosan valamennyi istent és istennőt megszólítottak.⁶⁸ A római vallással össze nem egyeztethető módon azt állítja magáról, hogy a lelke *divinat*, előre megsejti a jövőt,⁶⁹

⁶⁵ Hannibal (*Div.* 1,49) és Hamilcar (*Div.* 1,50) álma. P. Decius álma (*Div.* 1,51) nem tartozik ebbe a csoportba. Az efféle álmok kivételességéről l. Harris (2009) 54, 159. j.: „Only the more megalomaniacal commanders attempted this.” P. Decius Mus álmának elemzéséhez l. Kragelund (2001) 79–80.

⁶⁶ Liv. 26,19,4: *pleraque apud multitudinem aut per nocturnas visa species aut velut divinitus mente monita agens, sive ipse capti quadam superstitione animi, sive ut imperia consiliaque velut sorte oraculi missa sine cunctatione exsequerentur*. A szöveg elemzéséhez l. Davis (2005) 127–135; a *superstitio* Liviusnál: idem (2005) 83–85; J. Scheid, *Livy and Religion*, in: B. Mineo (ed.), *A Companion to Livy*, Oxford, 2015, 78–89: 81–85. Scipio vallásosságáról általában l. Seguin (1974). A *superstitio* kérdéséről idem (1974) 16. (Seguin arra a következtetésre jut, hogy bár Scipio vallásossága nem felelt meg a hagyományoknak, őszinte volt [21.]), valamint J. Rüpke, *Religious Deviance in the Roman World. Superstition or Individuality?*, Cambridge, 2016.

⁶⁷ Vö. Scheid (2015) 83: „Moreover, it is not this consultation that surprised the Romans and gave rise to a partisan interpretation, but the ostentatious manner which he carried out the consultation.”

⁶⁸ Liv. 26,45,9. Vö. Davis (2005) 133–136.

⁶⁹ Liv. 26,41,19–20: *animus quoque meus, maximus mihi ad hoc tempus vates, preasagit nostram Hispaniam esse, brevi extorre hinc omne Poenicum nomen maria terrasque foeda fuga impleturum. quod mens sua sponte divinat, idem subicit ratio haud*

magát ezzel mintegy az istenekkel közvetlen kapcsolatban álló jó sok szintjére emeli, és egyszersmind kivonja a senatusi ellenőrzés alól. Mindez tehát a politika és vallás szoros kapcsolata folytán a *res publica* alkotmányos rendjének megsértését is jelentette. A *multitudo* manipulálása és eszközként való felhasználása a senatusszal szemben, valamint a politikai eliten belül hagyományosan elfogadott – és a második pun háború időszakában még erőlesen védelmezett – egyenlőség elvének a felrúgása nem maradt következmények nélkül.

Bár Scipio *cursus honorum*-a nem mondható szokványosnak,⁷⁰ a politikai elit ellenreakcióit nem a körülmények kényszeréből fakadó rendkívüli megbízatásai, hanem a *res publica* normáival szakító magatartása váltotta ki. A vele szemben már első consulsága idején (Kr. e. 205) kialakult senatori opposíció vezéralakja az a Q. Fabius Maximus, aki Liviusnál hosszú beszédben⁷¹ vádolta meg őt a köztársasági normák áthágásával, többek között azzal, hogy saját népszerű-

fallax. Ez ellentmond annak a hagyományos nézetnek is, hogy a jó sok is csupán közvetítik az isten jövőre vonatkozó, homályba burkolt szavait, amelyek további értelmezést követelnek egy minden részletében szabályozott eljárás részeként, vö. Cic. *Nat. deor.* 3,5. A scipiói attitűd problematikusságáról l. Davis (2005) 131–2.

⁷⁰ Rendhagyó *cursus honorum*-áról – melyet a második pun háború rendkívüli körülményei tettek lehetővé – maga Scipio: *ab annis septendecim ad senectutem semper vos aetatem meam honoribus vestris anteistis* (Liv. 38,51,11). Kr. e. 213-ban aedilis, Kr. e. 210-ben a népgyűlés (vagy a *comitia centuriata*, vagy a *comitia tributa*) példátlan módon proconsuli imperiummal ruházta fel (*privatus cum imperio*, vö. Richardson [1986] 45), amelyet évről évre meghosszabbítanak, míg Hispaniából ki nem űzi a karthágóiakat; rögtön ezután consullá választják; Kr. e. 205. évi consulságát követően az imperiumát ismét meghosszabbítják, Kr. e. 203-ban immár időbeli korlát nélkül (Liv. 30,1,10–11: *P. Scipioni non temporis, sed rei gerendae fine, donec bellatum in Africa foret, prorogatum imperium est.*). Zama után triumphust tart, és elsőként tüntetik ki megtisztelő cognomennel (Africanus: Liv. 30,45,6). Kr. e. 199-ben censor és princeps senatus, Kr. e. 194-ben másodszor is consul és ismét princeps senatus, Kr. e. 190-ben fivére, L. Scipio legatusa, Kr. e. 189-ben harmadszor is princeps senatus. Vö. W. Henze, RE IV 7 (1900) s.v. *Cornelius* 336, 1462–1470; T. R. S. Broughton (with the collaboration of Marcia L. Patterson), *The Magistrates of the Roman Republic I* (509 B.C. – 100 B.C.), New York, 1951.

⁷¹ Liv. 28,40,3–42,22. A senatusban kirobbant vita oka az volt, hogy Scipio Africába akarta áthelyezni a punok elleni hadműveleteket, és nyíltan hangoztatta: a senatus ellenkezése esetén a néphez fog fordulni (28,40,1–2; 45,1). Végül nem kapott engedélyt a sorozásra, ezért önkénteseket toborzott az africai háborúhoz (Liv. 28,45,13–14). Vö. Plut. *Fab. Max.* 25.

ségét, hasznát a *res publica* érdekei elé helyezte,⁷² törvényi és senatusi felhatalmazás nélkül, királyok módjára, gögösen, önkényesen cselekedett.⁷³ A következő évben (Kr. e. 204) a locribeliek panaszának meghallgatása után robbant ki ismét heves vita a senatusban, amikor újfent mindenekelőtt Q. Fabius támadta őt azzal, hogy képtelen fegyelmet tartani a hadseregében, idegen, királyi szokást követve egyszer túlzottan megengedő, máskor alaptalanul kegyetlen a katonáival szemben.⁷⁴ Az éles szópárbajban szemére vetették római hadvezérhez méltatlan, görögös életmódját és ebből fakadó tunyaságát is.⁷⁵ A vádak –függetlenül azok megalapozottságától⁷⁶ – annak bizonyítékai, hogy a politikai elit nem tűrte, hogy tagjai közül bárki az állam politikai rendjével, a *mos maiorum*-mal szemben túlhatalomra tegyen szert.⁷⁷ A Scipio elleni támadások Kr. e. 187-től kezdve a sze-

⁷² Liv. 28,41,1–2: *in me ipso numquam pluris famam hominum quam rem publicam fecerim, ne tuam quidem gloriam bono publico praeponem*; 42,20: *tu, cum Hannibal in Italia sit, relinquere Italiam paras, non quia rei publicae sit utile, sed quia tibi amplum et gloriosum censes esse*.

⁷³ Liv. 28,42,22: *Ego P. Cornelium rei publicae nobisque, non sibi ipsi privatim creatum consulem existimo, exercitusque ad custodiam urbis atque Italiae scriptos esse, non quos regio more per superbiam consules quo terrarum velint traiciant. A superbiájához* l. Liv. 38,52,4.

⁷⁴ Liv. 29,19,3–5: *Iussis excedere templo legatis, non Pleminius modo, sed etiam Scipio principum orationibus lacerari. Ante omnes Q. Fabius natum eum ad conrumpendam disciplinam militarem arguere; sic et in Hispania plus prope per seditonem militum quam bello amissum. Externo et regio more et indulgere licentiae militum et saevire in eos*.

⁷⁵ Liv. 29,19,11–13: *Praeter Plemini facinus Locrensiumque cladem ipsius etiam imperatoris non Romanus modo sed ne militaris quidem cultus iactabatur: cum pallio crepidisque inambulare in gymnasio; libellis eum palaestraeque operam dare; aeque segniter molliterque cohortem totam Syracusarum amoenitate frui*.

⁷⁶ Livius véleménye (29,20,1): *Haec quamquam partim vera partim mixta eoque similia veris iactabantur*. A kérdést mindmáig a legbehatóbban Mommsen vizsgálta hosszú, részletes tanulmányában (Th. Mommsen, *Die Scipionenprocese*, *Hermes* 1, 1866, 161–216).

⁷⁷ Vö. Liv. 28,51,3–4 (Kr. e. 187): *hoc Graeciae Asiaeque et omnibus ad orientem versis regibus gentibusque appareret, unum hominem caput columenque imperii Romani esse, sub umbra Scipionis civitatem dominam orbis terrarum latere, nutum eius pro decretis patrum, pro populi iussis esse*.

mélye és fivére ellen irányuló perekben⁷⁸ csúcsosodtak ki, amelyek végül politikai bukását eredményezték.⁷⁹

Visszagondolva a polybiosi Scipióra: a görög történetíró nem említi a pereket, a Scipio elleni támadásokra nála mindössze három anekdota utal, amelyeket annak alátámasztására mesél el, Africanus milyen nagy népszerűséget élvezett a nép, és mekkora bizalmat a senatus körében.⁸⁰ Livius igen nagy teret szentel a Scipio elleni támadásoknak, ezek motivációjának és értékelésének tárgyalása közben két, egymástól igencsak eltérő Scipio-képet mutatva fel: a hálátlan Róma méltatlan támadásainak áldozata egyfelől, önkényeskedő, magát a törvények fölé helyező, nagy hatalmú férfi másfelől.⁸¹ A fentiek alapján az általa megrajzolt Scipio Africanus kétségkívül az utóbbihoz áll közelebb. Nehéz megmondani, hogy ez milyen mértékben tulajdonítható forrásainak (mindenekelőtt Valerius Antiasnak és Claudius Quadrigariusnak), és mennyire tükrözi saját véleményét, ám talán nem tévedés azt gondolni, hogy abban mindenképpen a görög történetíróétől eltérő római szemléletmód tükröződik.

Mindenki szeretné tudni, hogy milyen volt Scipio Africanus valójában – írta Polybios a Kr. e. 2. század közepén. A kívánság mind a mai napig teljesületlen: az igazi Scipiót aligha van módunk megismerni – valójában már Polybiosnak sem volt rá lehetősége –, így legfeljebb arra törekedhetünk, hogy megtudjuk, milyennek látták őt

⁷⁸ Az ún. Scipio-pereket részletesen tárgyalja Livius: 38,50,5–56,12; 58,1–60. A támadások hátterében Livius alapján M. Porcius Cato állt: 38,54,1–6: *Morte Africani crevere inimicorum animi, quorum princeps fuit M. Porcius Cato, qui vivo quoque eo adlatrare magnitudinem eius solitus erat. hoc auctore existimantur Petillii et vivo Africano rem ingressi et mortuo rogationem promulgasse (...) Petillii nobilitatem et regnum in senatu Scipionum accusabant.* Vö. Mommsen (1866), a perek lefolyásáról: 184–199. A Scipio elleni politikai támadásokról és azok hátteréről l. Hegyi W. Gy., *Mos és res publica. Politikai kultúra a köztársaságkori Rómában*, Budapest, 2018, 112–114.

⁷⁹ Visszavonulása Liternumba, l. Liv. 38,52,1.

⁸⁰ L. 12. jegyzet!

⁸¹ Vö. Liv. 38,50,5–8: *P. Scipioni Africano, ut Valerius Antias auctor est, duo Q. Petillii diem dixerunt. id, prout cuiusque ingenium erat, interpretabantur. alii non tribunos plebis, sed universam civitatem, quae id pati posset, incusabant (...) Romam ingratiorem (...) Roma victrix victorem Africanum expellat. alii, neminem unum civem tantum eminere debere, ut legibus interrogari non possit; nihil tam aequandae libertatis esse quam potentissimum quemque posse dicere causam.*

mások. S bár e kép rendkívül ellentmondásos, egy valami kétségtelen: az emberek képzeletét megmozgató, valóban *mirabilis* ember volt.

APPENDIX

Mint Livius művéből látható, a Scipio személyét övező legenda fő elemei a Kr. e. 1. század végére kialakultak. A későbbi szerzők leginkább az isteni származását alátámasztó történeteket idézik.

a./ A „kígyós” elbeszélést, amelyet Livius világosan mesének nevez, és az Alexandros-legenda római változataként értékel.⁸² Gellius hasonló összefüggésbe helyezi, ám jóval színesebben meséli el, ami talán Liviuson kívüli forrásainak köszönhető. Megemlíti ugyanis, hogy a történet C. Oppiusnál, Iulius Hyginusnál és másoknál is megtalálható, akik életrajzot írtak Scipio Africanusról.⁸³ Ugyanakkor Gellius fontosnak tartja megjegyezni, hogy Scipiót sokkal inkább a tettei, mintsem eme csodás esemény miatt tartották isteni erényű férfiúnak (6,1,5). A *De viris illustribus* ismeretlen szerzőjénél⁸⁴ a legenda továbbfejlesztett változatában a kígyó nem csupán Scipio születése előtt jelenik meg anyja ágyában, hanem magára a kisgyermekre is ráfonódik, akinek természetesen nem árt.

b./ Szövegeink alapján ugyancsak nagyon népszerű a capitoliumi Iuppiter templomában tett látogatásairól szóló történet, amely Valerius Maximusnál a sokatmondó, de nem autentikus *De simulata religione* címmel ellátott fejezetben olvasható.⁸⁵ Gellius, akárcsak a fenti epizódot, ezt is C. Oppius és Iulius Hyginus nyomán adja elő,

⁸² Liv. 26,19,7: (sc. hic mos) *rettulitque famam in Alexandro Magno prius volgam, et vanitate et fabula parem, anguis immanis concubitu conceptum, et in cubiculo matris eius visam saepe prodigii eius speciem, interituque hominum evolutam repente atque ex oculis elapsam.*

⁸³ Gell. Noct. Att. 6,1,1–5. Vö. Walbank (1967b) 54–5.

⁸⁴ Vir. ill. 49,1: *Publius Scipio ex virtute Africanus dictus, Iovis filius creditus: nam antequam conciperetur, serpens in lecto matris eius apparuit, et ipsi parvulo draco circumfusus nihil nocuit.*

⁸⁵ Val. Max. 1,2,2 (Halm): *Scipio Africanus non ante ad negotia privata vel publica ibat, quam in cella Iovis Capitolini moratus fuisset, et ideo Iove genitus credebatur.* Forrása minden bizonnyal Livius. Vö. Wardle (1998) 139; Kragelund (2001) 84 és 87; Rüpke (2016) 43.

hozzáfűzve, hogy általános vélekedést tükröz. Nála a Iuppiter cellájában hajnalhasadás előtt időző Scipio *mintegy* Iuppiterrel tanácskozik az államról, és a templomszolgák csodálatára az egyébként igen bőszt kutyák nem ugatják meg és nem is támadnak rá.⁸⁶ A *De viris illustribus* 4. századi szerzőjénél Scipio már nem csupán hosszasan üldögél a capitoliumi Iuppiter templomában, hanem közben *mintegy* magába fogadja az isteni szellemet, s bár látogatásait az éjszaka legelhagyatottabb óráira időzíti, a kutyák sohasem ugatják meg.⁸⁷ Mindezt a szerző minden kommentár nélkül, Scipio Africanus életének főbb eseményei között sorolja fel – akárcsak a fenti, „kígyós” történetet – mintegy magyarázatául annak a hiedelemnek, hogy Scipio Iuppiter fia lett volna.⁸⁸

c./ A legendának Liviusnál nem olvasható, de Cicerónál már megragadható eleme Scipio összevetése Iuppiter fiával, Herculesszel.⁸⁹

⁸⁶ Gell. *Noct. Att.* 6,1,6–7: *Id etiam dicere haut piget, quod idem illi, quos supra nominavi (sc. Oppius et Hyginus), litteris mandaverint Scipionem hunc Africanum solitavisse noctis extremo, priusquam diluculet, in Capitolium ventitare ac iubere aperiri cellam Iovis atque ibi solum diu demorari quasi consultantem de re publica cum Iove, aeditumosque eius templi saepe esse demiratos, quod solum id temporis in Capitolium ingredientem canes semper in alios saevientes neque latrarent eum neque incurrerent. Has volgi de Scipione opiniones ...etc.*

⁸⁷ *Vir. ill.* 49,2–3: *In Capitolium intempesta nocte euntem nunquam canes latraverunt. Nec hic quicquam prius coepit, quam in cella Iovis diutissime sedisset, quasi divinam mentem acciperet.*

⁸⁸ Scipio és Iuppiter Optimus Maximus kapcsolatára utal, hogy Valerius Maximus szerint (8,15,1) Scipio Africanus *imago*ját az ő templomának a cellájában helyezték el, és csak akkor vitték ki onnan, amikor a *gens* valamelyik tagját temették. Vö. *App. Hisp.* 89. A Scipio-Iuppiter kapcsolatáról l. Seguin (1974) 9–13.

⁸⁹ *Cic. Rep. fr.* 3 (Lact. *Div. inst.* 1,18); Lact. *Div. inst.* 1,9,1: *Hercules, qui ob virtutem clarissimus et quasi Africanus inter deos habetur.* Walbank (1967b) 55. szerint a legendának ez az eleme mintegy válaszképpen születhetett arra a pun propagandára, amely Hannibal utazásait Héraklésével kapcsolta össze. Az sem lehet véletlen párhuzam, hogy a mítosz szerint a csecsemő Héraklésnek egy kígyóval kellett megküdenie a bölcsőben. Vö. Galinsky (1966) 225sk.

CORNELIUS NEPOS: „ELISMERT SZERZŐ” VAGY „ÉRTELMISÉGI TÖRPE”?

SZABÓ FERENC KRISZTIÁN

A címben szereplő értékítéletek ugyanabban a kézikönyvben szerepelnek,¹ és tükrözik az auctor ókori megítélésével kapcsolatos szélsőséges álláspontokat. A kutatók egy része szerint önmagáért beszél az a tény, hogy Nepos bejáratos volt az Atticus köré csoportosuló irodalmi társaságba, amelynek többek között Varro, Cicero és Hortensius is tagja volt. Ennek jelentőségét azonban néhányan leértékelik, mondván: „kétséges, hogy *valóban* általános tisztelet és csodálat övezte-e”.² Szerintük nehezen képzelhető el, hogy az említett „óriások” – akik mellett Nepos „eltörpül” – velük egyenrangú íróként tartották volna számon: Varro aligha ismerte el, Cicero a háta mögött gúnyolódott rajta – a Nepos által „naivan” őszinte barátként tisztelt – Atticusszal együtt, Catullus pedig nyíltan irónia tárgyává tette.³ Nepos munkásságának töredékes volta és életrajzi adatainak hiányossága egyaránt közrejátszik abban, hogy a vele kapcsolatos kis számú, szűkszavú, esetenként nehezen értelmezhető ókori megnyilatkozásokat a kutatók eltérően – valójában elfogultan, saját véleményüket visszavetítve – értékelték és értékelik.

A Neposra vonatkozó legkorábbi kortárs utalás Catullus *libellus*-ának dedikációja, ahol a költő így jellemzi annak *Chronica* cím-

¹ W. V. Clausen Nepost korának „elismert szerzőjeként” (*established author*) említi (P. E. Easterling – E. J. Kenney, *The Cambridge History of Classical Literature II*, Cambridge, 1982, 194), N. Horsfall viszont „értelmiségi törpének” (*intellectual pygmy*) nevezi, aki nemzedéke irodalmi óriásaival (*literary giants of his generation*) aligha említhető egy lapon (uo. 290).

² E. M. Jenkinson, *Genus scripturae leve: Cornelius Nepos and the Early History of Biography at Rome*, ANRW I. 3, Berlin, 1973, 703.

³ Horsfall (1982) 290; Uő, *Cornelius Nepos. A Selection, including the Lives of Cato and Atticus*, Oxford, 1989, xvi.

mel megjelent történeti művét: *iam tum, cum ausus es unus Itolorum / omne aevum tribus explicare cartis / doctis, Iuppiter, et laboriosis* (5–7). De vajon az őszinte méltatás, vagy az irónia szavai ezek? És – amennyiben az utóbbi értelmezést fogadjuk el – mi az irónia tárgya? Abban egyetértés van, hogy nem pusztán egy „kedves, ámde céltalan költeményről”⁴ van szó, hanem Catullus – Kallimachos-allúziókkal átszőtt – *ars poetica*-járól.⁵ A vita tárgya az, hogy Nepos ellenében vagy előnyére fogalmazza-e meg költői hitvallását: a történeti munkától való különbségeket hangoztatva⁶ vagy az azzal közös vonásokat keresve.⁷ Megítélésem szerint az utóbbi értelmezés a helyes, miszerint a költő a vers – ha tetszik: önironikus – kezdése után úgy dicséri Nepos művét, hogy közben saját célkitűzéseit (is) hirdeti, hiszen „a Neposnak tulajdonított erények közvetve ugyanazok, mint amelyek elismerésére saját munkája iránt igényt tart” (ti. újszerűség,

⁴ F. O. Copley, Catullus, c. I, *TAPhA*, 82, 1951, 200.

⁵ J. P. Elder, Catullus I, His Poetic Creed, and Nepos, *HSPH*, 71, 1963, 143, 147.

⁶ Elder (1963, 146) értelmezésében Catullus a kötetét, illetve a *Chronicát* leíró jelzők ellentétpárjaival (*nugae* – *omne aevum*; *libellum* – *tribus cartis*; *lepidum*, *novum* – *doctis*, *laboriosis*) azt juttatja kifejezésre, hogy nem követi a Nepos által is (jóllehet prózai formában) képviselt Ennius-féle mintát – sem annak témája és terjedelme (hosszú történeti elbeszélés), sem pedig („terjengős” és „dagályos”) stílusa tekintetében. B. J. Gibson (Catullus 1.5–7, *CQ* 45, 1995, 569–573) hozzáteszi, hogy – még ha a *doctis* dicsérő jelző is – a *Iuppiter* felkiáltás nem a történeti mű iránti csodálat megnyilvánulása (B. Latta, Zu Catulls Carmen 1, *MH*, 29, 1972, 207), hanem a *laboriosis* jelzővel együtt – ami szerinte itt „(az olvasókat) fárasztó” jelentésben szerepel – annak „epikus” (azaz nem kallimachosi) jellegére utal.

⁷ F. Cairns (Catullus I, *Mnemosyne*, 22, 1969, 153–158) egyetért azzal, hogy Catullus az alexandriai irodalomkritika nyelvezetét használva alkot véleményt Neposról, amely vélemény ugyanakkor szerinte nagyon is kedvező: a *Chronica* egy nagy hozzáértésről (*doctis*) és műgondról (*laboriosis*) tanúskodó, újszerű, merész és egyedülálló kezdeményezés (*ausus es unus Itolorum*) – tehát épp olyan, mint Catullus neoterikus költészete (*novum, expolitum*). A *doctis* és a *laboriosis* jelzők aligha becsmérőek, hiszen – miként arra D. Singleton (A Note on Catullus’ first Poem, *CPh*, 67, 1972, 192–196) is rámutatott – a *doctrina* és a *labor* Catullus értékrend-szerében egyértelműen a jó költészet ismérvei (Cat. 19; 65,2; 35,17–18). A *Chronica* három könyvnyi terjedelmét – amely a *libellushoz* mérten kétségkívül hosszú (Gibson [1995] 571. sk) – sem elmarasztalásul jegyzi meg Catullus, hiszen az a történeti munka céljához (*omne aevum explicare*) viszonyítva inkább rövidnek minősül, s így ugyancsak Nepos dicséretére válik (Singleton [1972] 193); nem szólva arról, hogy Kallimachos közismerten szintén írt hosszú prózai műveket (Cairns [1969] 153, j. 1).

rövidség, kimunkáltság).⁸ Catullus itt mint az enniusi hagyományokat követő írók egyik jeles képviselőjéhez fordul Neposhoz, rajta keresztül remélve biztosítékot arra, hogy verseskötete a magas irodalmi körökben is⁹ kedvező fogadtatásra találva *plus uno maneat perenne saeclo*.¹⁰ Ha az ajánlás mögött valóban ez a szándék rejlik, a költő aligha kockáztathatta meg, hogy a címzett megsértődjön; ez nem is történt meg, hiszen Nepos később a legnagyobb költők közé sorolta Catullust.¹¹

Kérdéses, hogy Nepos a *Chronica* írásakor Ennius vagy a neoteriorikusok esztétikai elveit vallotta-e, miként az is, hogy Catullus dedikációja alapján megalapozott következtetések vonhatók-e le a történeti mű valódi érdemeivel kapcsolatban. Az viszont tény, hogy a mű elismertséget és hírnevet hozott Nepos számára (vö. Hieronymus megjegyzése: *Cornelius Nepos scriptor historicus clarus habetur*),¹² és Atticushoz fűződő tudóstársi és baráti kapcsolatát a *Chronicában* megnyilvánuló antikvárius-történeti témák iránti érdeklődés alapozhatta meg. A műből csak kilenc töredék maradt fenn, az mégis kijelenthető, hogy ez volt az első latin nyelven írt történeti munka, amely nemcsak Itália történetét taglalta, hanem a szinkronba rendezett görög és római mitikus és valós események mellett irodalomtörténeti utalásokat is tartalmazott.¹³ A *Chronicát* tehát valóban egyedülálló (vö. *unus Italorum*) és – az addig megszokott annalista munkákhoz képest – előremutató újításnak kell tekintenünk. Jelentőségét nem csökkentí sem az, hogy a kortársai közül egyedül Catullus utal rá, sem pedig az, hogy Atticus néhány évvel később megjelent, hasonló jellegű műve sikerebbnek bizonyult.¹⁴

⁸ Cairns (1969) 154; Singleton (1972) 194.

⁹ Köztük a neoteriorikus költőket nyíltan bíráló Ciceróval (*Orator* 161; *Tusc. Disp.* 3,45).

¹⁰ Elder (1963) 147.

¹¹ *Att.* 12,4.

¹² *Euseb. Chron. Olymp.* 185.1 (= Kr. e. 40).

¹³ *Fr.* 1; 3; 4; 7; 8; 9.

¹⁴ Atticus annalista munkája nagyobb súlyt helyezett a római történelem eseményeire, valamint az arisztokrácia genealógiájára; ez irányú kutatásainak nehézségét és jelentőségét maga Nepos is hangoztatta (*Att.* 18,1–2). A *Liber annalis* méltatását azonban aligha értelmezhetjük úgy, hogy az életrajzíró ezzel saját művének „tudományos tekintetben vett alsóbbrendűségét is elismeri” (Horsfall [1982] 291), hiszen az, hogy az adott helyen nem történik utalás a *Chronicára*, egyrészt Nepos mértékle-

Nepos *Exempla* című anekdota-gyűjteményével ugyancsak egy addig ismeretlen műfaj jelent meg Rómában. Az ehhez sorolt töredékek – egyet kivéve – római „példákkal” kapcsolatosak, mindazonáltal a műben a görög anyag vélhetően egyensúlyban volt a rómaival.¹⁵ A saját korából vett *exemplum*okban Nepos több alkalommal is elítélően nyilatkozott a római arisztokraták fényűző életmódjáról. Ez igazolja, hogy – jóllehet ő maga nem vállalt hivatalt¹⁶ – bejáratos volt a vezető politikai körökbe.¹⁷ Másrészt a téma iránti érdeklődése és arról alkotott véleménye arra enged következtetni, hogy – még ha személyes ismeretségük nem vehető is biztosra¹⁸ – eszmei kapcsolatban állt a birodalom hanyatlását a főváros erkölcsi válságának tulajdonító Sallustiusszal.¹⁹

Nepos írói törekvése hasonló vonásokat mutat Ciceróéval is, akinek egyik fontos célkitűzése az volt, hogy a latin irodalom a göröggel azonos rangra emelkedjék.²⁰ Nepos e tekintetben kezdeményező személyiségnek bizonyult, ugyanis Rómában addig ismeretlen műfajokkal kísérletezett, és a kortárs igényekhez igazította azokat, igye-

tességének tudható be (J. Geiger, Cicero and Nepos, *Latomus*, 44, 1985 [= 1985a], 264), másrészt az Atticus-vita enkómiasztikus jellegéből adódik. Másfelől meg kell jegyeznünk, hogy Atticus műve – szemben Neposéval – nem tárgyalt görög eseményeket, így aligha szoríthatta ki azt (E. Norden, *Die Römische Literatur*, Leipzig, 1961⁶, 42).

¹⁵ A görög és a római anyag egyensúlyát igazolhatja a *Chronica* szinkronizmusa, a *De viris illustribus* görög-római könyvpárjai, valamint az a feltételezés, hogy Valerius Maximus művének alap gondolatát Nepostól vette (G. Wissowa, Cornelius Nepos, *RE* IV, 1, 1411).

¹⁶ Plinius *Ep.* 5,3,6.

¹⁷ A töredékek tanúsága szerint rosszalta a római arisztokrácia életmódját (vö. *fr.* 27, 26, 28, 33, 34), a tárgyalt események egy részének szemtanúja lehetett (*fr.* 27, 31, 32, 33, 34; vö. *fr.* 26, 28), valamint kapcsolatai révén fontos dokumentumokhoz is hozzáférhetett (*fr.* 13; vö. *fr.* 11, 12); tájékozódását a témában nagyban segíthették az Atticus otthonában rendezett összejövetelek (vö. Nepos, *Att.* 13,6–7).

¹⁸ Dares *De excidio Troiae historia*-jának bevezetője egy Nepos által Sallustiusnak írt levél, ami alapján – jóllehet hamisítvány – felvethető, hogy ismerték egymást (J. Geiger, *Cornelius Nepos and Ancient Political Biography*, Stuttgart, 1985 [= 1985b], 75, j. 51).

¹⁹ Fritz-Heiner Mutschler, *Geschichtsbetrachtung und Wertorientierung bei Nepos und Sallust*, in: *O tempora, o mores! Römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahrhunderten der Republik*, München, 2003, 259–285.

²⁰ *Fr.* 58.

kezett a szélesebb (görögül nem tudó) római közönséget megismertetni Hellas történelmével, kultúrájával.²¹ Ugyanez a szándék vezérelte *De viris illustribus* című életrajzgyűjteményének megírásakor is, amelynek páronként kiadott könyvei a politikai élet, a különböző tudományterületek, művészeti ágak jeles görög és római képviselőit vonultatták fel. Az ehhez is szükséges antikvárius kutatómunkával igazodott korának szellemiségéhez és tudományos törekvéseihez, illetve módszereihez. Elegendő hivatkoznunk egy másik kortársra, Varróra, annak *Imagines* című munkájára, amely Nepos *De viris illustribus*-ával sok tekintetben azonos igényt elégített ki. Bár a szerzők – nagy valószínűséggel Atticuson keresztül – ismerték egymást, egyértelmű bizonyíték híján a kettőjük *munkakapcsolata* csak feltételezés. Ellenben az, hogy Varro „vajmi kevésbé csodálhatta Nepost, mert az nem vállalt közhivatalt”,²² minden alapot nélkülöz.²³

Cicero és Nepos viszont kétséget kizáróan személyes ismeretségben volt egymással; igaz, a testimoniumok kettőjük viszonyának megítélését illetően *már valóban* vitára adnak okot. Nepos számos alkalommal kifejezésre juttatta Cicero iránti nagyrabecsülését: elsőként ismerte fel, hogy Atticushoz írt levelei fontos kordokumentumok,²⁴ amelyeket minden bizonnyal fel is használt Cicero-*vitájának* elkészítésekor;²⁵ a latin történetírók sorozatának bevezetőjében az arpinumi tehetségét és életművét méltatva sajnálkozását fejezte ki amiatt, hogy az nem foglalkozott történetírással.²⁶ Ugyanakkor az, hogy Cicero miként értékelte Nepos munkásságát, nem tudható.²⁷

Nem kevésbé nehéz tárgyilagosan megítélni azt, hogy a két író milyen *személyes viszonyban* állt egymással, tekintve hogy a kiindulópontként szolgáló cicerói megnyilatkozások igen rövidek, és hátte-

²¹ Geiger (1985b) 71.

²² Horsfall (1982) 290.

²³ Ez alapján (a téves logika alapján) azt kellene feltételeznünk, hogy Varro hasonló véleményrel volt Atticusról is, mivel utóbbi szintén távol maradt a politikától (F. Titchener, Cornelius Nepos and the Biographical Tradition, *G&R*, 50, 2003, 94). Másrészt a történetírás is politika, csak más eszközökkel (vö. Sallustius).

²⁴ *Att.* 16,2–4.

²⁵ *Fr.* 37.

²⁶ *Fr.* 58.

²⁷ L. Alfonsi, Nepote, fonte di Cicerone?, *RhM*, 93, 1949/1950, 59–65; Geiger (1985b) 92, j. 90.

rük nem ismert. Atticusnak címzett egyik levelében Cicero így ír: *Nepotis epistulam exspecto. Cupidus ille mearum, qui ea quibus maxime γαυριῶ legenda non putet? Et ais μετ’ ἀμύμονα. Tu vero ἀμύμον ille quidem ἄμβροτος.*²⁸ Cicero „sértődöttségét” (*ea ... putet*) rendszerint összefüggésbe hozzák Nepos egyetlen fennmaradt (filozófusokat bíráló) levéltöredékével, és az abban foglaltakra adott válasznak tekintik, ugyanis az utalás (*ea*) a szónok filozófiai műveire vonatkozhat.²⁹ Jóllehet Cicero Neposról alkotott értékítélete (*et ais ... ἄμβροτος*) az idézet második mondata alapján első látásra csakugyan gúnyos tréfálkozásnak tűnhet,³⁰ tekintetbe véve azonban, hogy Atticus levelének tartalma nem ismert – így az sem, hogy a homérosi kép (vö. *Il.* 17,278–280) felidézésére milyen szövegkörnyezetben került sor³¹ –, ez az értelmezés elhamarkodottnak látszik. Cicero – Atticus hasonlatát megtartó, de annak alanyait találóan megváltoztató – összevetésében ugyanis *de facto* elismeri Nepost; szavai komoly-nak és őszintének is értékelhetők, hiszen „ha megsértődött is” (?), mégiscsak várja Nepos levelét.

Egymással folytatott levelezésük legkevesebb két könyvet³² tett ki: nem túlzás azt állítani, hogy Cicero egyik legfontosabb levelezőtársának tartotta Nepost,³³ méltónak arra, hogy gondolatait megossza

²⁸ *Ad Att.* 16,5,5.

²⁹ *Tantum abest ut ego magistrum putem esse vitae philosophiam beataeque vitae perfectricem, ut nullis magis existimem opus esse magistros vivendi quam plerisque qui in ea disputanda versantur. Video enim magnam partem eorum, qui in schola de pudore <et> continentia praecipiant argutissime, eosdem in omnium libidinum cupiditatibus vivere (fr. 39).*

³⁰ K. Nipperdey – K. Witte, *Cornelius Nepos*, Zürich, 1967¹³ (= Nipperdey), 2; E. Norden, *Die antike Kunstprosa I.*⁵, Stuttgart, 1958, 204; Jenkinson (1973) 704.

³¹ Egyesek szerint Atticus Nepost és Cicerót a történetírás Aiasának és Achilleusának nevezte (R. Y. Tyrrell – L. C. Purser, *The Correspondence of M. Tullius Cicero* Vol. 5, Dublin, 1915, *ad loc. cit.*), az összehasonlítás alapjául szolgáló cicerói történeti mű „a kiadatlan” (*Cic. Att.* 14,17,6) *De consiliis suis* lehetett (K. Büchner, in: G. Wissowa, *Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft VIIA*, Stuttgart 1901, 1267 skk). Más értelmezésben Atticus önmagát mérte össze Nepossal (D. R. Shackleton-Bailey, *Cicero's Letters to Atticus* Vol. 6, Cambridge, 1967, *ad loc. cit.*).

³² Vö. *Macr. Sat.* 2,1,14.

³³ W. M. Johnston, *C. Nepos' Place in the Literary Movements of the First Century*: <http://www.bryanmawr.edu/Acads/Arch/guesswho/johnston.html>, 2 (2002-04-09).

vele, és érdeklődjük véleménye iránt; levélváltásaik tudományos témákról folytak. Néhány kérdésben – a filozófia,³⁴ az ékesszólás³⁵ és a történetírás³⁶ terén – eltérő állásponton voltak, Nepos Ciceróval kapcsolatos megnyilatkozásaiból azonban nyilvánvaló, hogy vitáik nem árnyékolták be a szónok iránt tanúsított tiszteletét, és – bár nem zárható ki, hogy a tisztelet egyoldalú volt – nincs jele annak, hogy az arpinumi sértőnek³⁷ vagy vitára alkalmatlannak találta volna Nepos nézeteit. Az, hogy Cicero nem tudott Nepos fiának létezéséről³⁸ – annak tükrében is, hogy a biográfus szerepet vállalt egyes műveinek megjelentetésében³⁹ –, legfeljebb annyit jelent, hogy kettőjük között nem szövődött olyan közeli barátság, mint amilyen Atticusszal (jól-lehet Gellius – Nepos Ciceróját olvasva – erre következtetett).⁴⁰ Ez azonban kevés ahhoz, hogy egyúttal tudóstársi kapcsolatuk is megkérdőjeleződjék.

³⁴ Vö. 29. jegyzet.

³⁵ Cicero Neposhoz írt leveleinek két töredéke Iulius Caesar szónoki erényeivel (Suet. *Iul.* 55) és tetteinek értékelésével (Amm. Marc. 21,16,13) kapcsolatos.

³⁶ Amm. Marc. 26,1,2.

³⁷ Az a – kettőjük filozófusokról folytatott vitájából (*fr.* 39) levont – következtetés, miszerint Nepos „flegmatikus” (*stolid*) természetű volt (Jenkinson [1973] 704), erős túlzás.

³⁸ *Ad Att.* 16,4,4.

³⁹ Cicero egy másik levéltöredéke (*Cicero ... in libro epistularum ad Cornelium Nepotem secundo sic ait: itaque nostri, cum omnia, quae dixissemus, dicta essent, quae facite et breviter et acute locuti essemus, ea proprie nomine appellari dicta voluerunt*; Macr. *Sat.* 2,1,14) alapján Nepos kapcsolatba hozható Cicero tréfás mondanásainak (*dicta*) kiadásával, illetve annak előkészületeivel (Geiger [1985a] 267). Egy Fronto-palimpszeszt a következő adatot őrizte meg Cicero kézírataival kapcsolatban: *aut a Domitio Balbo descripta aut ab Attico aut Nepote* (*Ad M. Caes.* 1,7,4; E. Hauler, *Neues aus dem Frontopalimpsest*, *WSt.* 31, 1909, 264–265). Ennek ismeretében néhány vitatott szöveghely új értelmezést nyerhet: Hieronymus megjegyzése (*Refert enim Cornelius Nepos se praesente iisdem paene verbis, quibus edita est, eam pro Cornelio, seditioso tribuno, defensionem peroratum. Contra Ioann. Ierosol.* 12 = *fr.* 38) alapján felvethető, hogy Nepos részt vett az említett beszéd kiadási munkálataiban, és nem feltétlenül szükséges az idézetet Nepos Cicerójának töredékei közé (*fr.* 38) sorolni (Geiger [1985a] 270). A Cicero, *Att.* 16,5,5 – összefüggésbe hozva Neposnak a cicerói levelek kapcsán tett nyilatkozatával (*Att.* 16,2–4) – utalhat az életrajzíró közreműködésére az *Ad Atticum* megjelentetésében (L. R. Taylor, *Cornelius Nepos and the Publication of Cicero's Letters to Atticus*, in: M. Renard – R. Schilling, *Hommages à Jean Bayet*, Bruxelles, 1964, 678–681).

⁴⁰ *M. Ciceronis utqui maxime amicus familiaris fuit* (15,28,1).

Nepos tehát műveinek mennyisége, azok műfaji sokszínűsége és újszerűsége okán jelentős szerzőnek tekinthető, akinek munkássága (mára ugyan) kicsi, de fontos helyet foglal el az aranykori római irodalom, és az ókori biográfia történetében – hibáival és hiányosságaival együtt is. Igaz, hogy stílusa nem mérhető cicerói mércével, de megjegyezhetjük, hogy azt a kortárs írók közül rajta kívül még sokan nem voltak képesek elérni. El kell ismernünk, hogy tényszerűen sok tárgyi tévedés és pontatlanság fedezhető fel műveiben, ez azonban éppúgy nem szolgálhat érvként annak alátámasztására, hogy a korabeli tudóstársadalom pusztán megtúrte vagy egyenesen megvetette volna: a testimoniumokban ugyanis ezekre vonatkozóan *egyértelmű* utalás nincs.

Nepos teljesítményét kétségkívül elhalványítja a többi, méltán tekintélyes aranykori auktoré, mindazonáltal kétséges, hogy tudományos – és *méltányos* – eljárás-e, ha emiatt tekintjük másodvonalbeli szerzőnek. Másként fogalmazva: összemérhetők-e egymással a különböző műfajok képviselői, akik eltérő módszerekkel, célokkal és – legalábbis részben – más közönség számára alkottak? A kérdés felvetése indokolt, hiszen Nepos kedvezőtlen megítélése a modern kutatásban jórészt abból ered, hogy életművének fennmaradt részletei (döntően) az életrajzhoz, azaz egy több szempontból is leértékelt műfajhoz kötődnek.⁴¹ De vajon helytálló feltevés-e az, hogy Neposnak kortársai részéről is hasonló ellenérzésekkel kellett szembenéznie, mi több, hogy a biográfiát ő maga is alacsonyabb rendűnek tartotta a „komoly prózához” (így pl. a történetíráshoz) képest?

Az életrajz, illetve egyes életrajzi *jellegű* műfajok ismertek voltak a Kr. e. 1. századi latin irodalomban. Az egyén iránti érdeklődés megnyilvánulásának bizonyos formái visszavezethetők az archaikus kori római hagyományokra (*laudatio funebris*, *tituli*), az a hellénizmus Rómában való elterjedésekor élénkült meg igazán. A politikai-erkölcsi válságban lévő köztársaság egyeduralkodói törekvésekkel terhelt viszonyai között⁴² honosodott meg az apologetikus célzattal megírt *önéletrajz* (vö. Cicero prózai és verses formában is megírt

⁴¹ Lásd lentebb.

⁴² H. Sonnabend, *Geschichte der antiken Biographie. Von Isokrates bis zur Historia Augusta*, Stuttgart, 2002, 84 skk.

beszámolója saját consulságáról; Sulla önéletrírása) és emlékirat (vö. Caesar feljegyzései) műfaja, valamint ezzel egy időben megnőtt az érdeklődés a görög hírességeket bemutató – és a rómaiakkal párhuzamba állító – munkák iránt is. Mivel azonban ezek a művek nem (vagy csak rendkívül töredékesen) maradtak fenn, fogadtatásukra vonatkozóan is kevés adat áll rendelkezésre, és szorosan véve nem ugyanahhoz a műfajhoz köthetők,⁴³ Nepos jelentőségét a római kortársakkal történő összevetés útján nem lehet megbecsülni.

Teljesítményét éppúgy nem tudjuk összemérni a görög elődökével sem. Nepos *De viris illustribus*-a címét, felépítését és (nagyrészt) tartalmát tekintve is a hellénisztikus mintákat követte: a *Περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν* címen ismert, görög költők, filozófusok stb. *vitáit* felvillantató irodalmi életrajzgyűjteményekhez hasonlóan ő is kategóriák szerint rendezte könyvekbe, pontosabban – és ez Nepos újítása: a görögök mellett a rómaiakat is bemutatva – könyvpárokba egy-egy terület híres alkotóit. Nepos görög tárgyú irodalmi életrajzai azonban – csakúgy, mint a hellénisztikus kori munkák többsége – elvesztek, hiábavaló próbálkozás hasonlóságok vagy eltérések után kutatni. Idegen hadvezérekről írt könyve kapcsán pedig – tekintve hogy ez a legkorábbi fennmaradt életrajzi *sorozat* – nem állapítható meg, hogy színvonala felülmúlta-e a (feltételezett) elődökét, vagy elmaradt azokétól.⁴⁴

Mindazonáltal tény, hogy Nepos ezzel a méretében és jelentőségében példanélküli vállalkozással a latin nyelvű életrajz megteremtőjévé vált. Ő jelentetett meg először életrajzi *sorozatokat* Rómában, és a biográfia történetében ő volt az első, aki egy még élő személyről tett közzé életrajzot. Abból kiindulva, hogy Cornelius Epicadus, az

⁴³ Azok ugyanis önéletrajzok vagy enkómionok voltak. Hieronymus *De viris illustribus*-ának bevezetője (*Praef.* 3) alapján Varrót, Santrát és Cornelius Nepost kellene a legkorábbi római életrajzíróknak tekintenünk. Varro *Imagines*e azonban nyilvánvaló módon nem sorolható ebbe a műfajba, *De poetis*-ének pedig csak a címét ismerjük. Santráról, akit Hieronymus Nepos előtt említ, még kevesebbet tudunk; a kérdéskör összefoglalását l. Geiger (1985b) 81 skk.

⁴⁴ Bizonytalan, hogy Nepost megelőzően a politikai élet szereplőinek (királyok, hadvezérek) βίος-ai helyet kaptak-e a *Περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν* c. gyűjteményekben, illetve hogy egyáltalán készültek-e ilyenek, ezért felvethető, hogy Nepos a *politikai* életrajzi műfaj *primus inventor*-ának tekinthető (Geiger, [1985b] 116).

első ismert római biográfus (?)⁴⁵ libertinus volt, ahogyan – a Pompeius tetteiről tudósító – L. Voltacilius Pitholaus is, felvethető, hogy a „magas irodalmi körök” alantas műfajként tekintettek a műfajra.⁴⁶ Ám az, hogy Varro – szaktudományos munkái mellett – nem tartotta úgymond „randon alulinak” az életrajzi műfajokkal való kísérletezést, ez ellen szól, és bizonyítja az efféle témák és műfajok iránti fokozott érdeklődést.

Tekintve hogy az *Idegen hadvezérek* könyvére vonatkozóan kortárs megjegyzések nem maradtak fenn, nem tudjuk, hogyan vélekedtek róla; az információ hiánya pedig – mint láttuk – megalapozatlan következtetésekhez vezethet. Megítélésem szerint akkor járunk el helyesen, ha Nepos megnyilatkozásaiból indulunk ki, önnön törekvéseihez (nem pedig másokéhoz) viszonyítva értékeljük életrajzírói munkásságát.

A programadó *Prologus*ban valóban szabadkozik a műfajválasztás miatt (*non dubito fore plerosque, Attice, qui hoc genus scripturae leve et non satis dignum summorum virorum personis iudicent*), ennek háttérben azonban nem az áll, hogy az életrajzot – ezzel saját munkásságát – lekicsinylően ítéli meg.⁴⁷ Ellenkezőleg: arra törekszik, hogy igazolja a vezérek életrajzi formában történő tárgyalásának létjogosultságát. Azaz nem saját véleményének ad hangot, hanem azon aggodalmának, hogy közönsége nagyobbik részének – mely kevésbé lévén jártas a görög nyelvben és kultúrában (*expertes litterarum Graecarum*) szokatlannak találja majd az idegen hadvezérek magánéleti szokásait taglaló részleteket, és hajlamos lesz arra, hogy azokon megrökönyödjék (*quae omnia apud nos partim infamia, partim humilia atque ab honestate remota ponuntur*) – elvárásai szerint a *summi viri* bemutatásához a történetírás volna a *genus satis dignum*. Továbbá a *hoc genus scripturae* kifejezés itt nem általában

⁴⁵ Ő fejezte be és adta ki Sulla önéletírását, melyet inkább apologetikus enkómionnak kell tekintenünk.

⁴⁶ M. von Albrecht, *Geschichte der römischen Literatur*, München, 1992, 386.

⁴⁷ Az idézett hely értelmezésével kapcsolatban Jenkinson (1973) álláspontja az, hogy Nepos „szembenézett a biográfus klasszikus problémájával”, ti. azzal, hogy egy – a történetíráshoz képest – alacsonyabb rangú műfajt (vö. *genus scripturae leve*) választott (709); vö. Horsfall (1982) 291.

a biográfiát jelöli, hanem annak egyik *alműfaját*,⁴⁸ a *politikai* életrajzot, amivel a római olvasóközönség sem a *De viris illustribus* megelőző, vélhetően kizárólag ún. intellektuális életrajzokat felvonultató könyveiben, sem a korábbi latin irodalomban nem találkozhatott:⁴⁹ ez

⁴⁸ Az ókori életrajzokat a kutatás kétféleképpen csoportosítja: (1) Forma és stílus alapján megkülönböztethetjük a peripatetikus – avagy a típust mesterien művelő életrajzíróról plutarchosinak is nevezett – biográfiát az alexandriaitól – más néven suetoniusitól (vö. F. Leo, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig, 1901). Előbbire az irodalmi megformáltság, a kronologikus elrendezés, a folyamatos elbeszélés jellemző (pl. Tacitus: *Agricola*), míg az utóbbiban a tárgyilagosságra való törekvést, az anyag témák szerint történő (rubrikaszerű) elrendezését és az irodalmi díszítettség (szinte) teljes hiányát figyelhetjük meg (pl. a tudományos céllal készült költő- és filozófus-életrajzok). E felosztás helyességét azonban kérdésessé teszi, hogy vannak művészi igénnyel megformált költőéletrajzok, hogy a két típus keveredhet is, és hogy egyes szerzők nehezen sorolhatók az említett „biográfiai iskolákhoz” (S. West, *Satyrus: Peripatetic or Alexandrian?*, *GRBS*, 15, 1974, 279–286). Ráadásul – tekintve hogy mind a peripatetikus, mind az alexandriai biográfia hellénisztikus kori képviselőinek (pl. Aristoxenos, karystosi Antigonos; smyrnai Hermippos) művei elvesztek, ill. későbbi kivonatokban, scholionokban vagy kompilációkban maradtak fenn – abban sem lehetünk biztosak, hogy a feltételezett típusok eredetileg is az említett jellemzőkkel bírtak; a fentiek alapján ugyanis Plutarchos illetve Suetonius életrajzai szolgálnak. Ezen osztályozásnak tehát (a hellénizmus korára vonatkozóan) vajmi kevés alapja van; helyesebb úgy fogalmaznunk, hogy Suetonius antikvárius módszerekkel dolgozott, míg Plutarchosé közelebb áll a politikai történetíráshoz (A. Momigliano, *The Development of Greek Biography*, Cambridge, 1971, 19. skk). Megjegyzendő még, hogy az alexandriai típust nem kizárólag irodalmi személyek, hanem politikusok életrajzi bemutatásakor is alkalmazták (vö. Suetonius *Caesarese*, Nepos hadvezér-életrajzainak némelyike). (2) A másik felosztás, amely szerint az életrajzok jellegét alapvetően azok tartalma – azaz a címszereplők „tevékenységi köre” – határozza meg, sokkal inkább meggyőzőnek tűnik: ezen szempontból beszélhetünk politikus- vagy politikai, illetve irodalmi vagy intellektuális életrajzokról (irodalmi biográfián tehát nem a művészileg megformált életrajzokat értjük). A politikai életrajz tárgyát, forrásait és moralizáló jellegét tekintve (is) sokkal inkább a történetíráshoz áll közel, míg az intellektuális életrajzok alapján többnyire a címszereplő művei szolgálnak, a moralizáló-tanító jelleg egyáltalán nem jellemző rájuk és mindössze az adott személyről való – nem ritkán kevésbé hiteles – ismeretek összegyűjtésére korlátozódnak (Geiger [1985b] 18–29). Momigliano, jóllehet elveti a hellénisztikus kori életrajzok bárminemű csoportosításának lehetőségét (88), azt elfogadja, hogy „ha a címszereplő király vagy hadvezér volt, akkor az életrajz közel maradt a történetíráshoz” (103).

⁴⁹ A hadvezérek könyvpárját kivétel nélkül intellektuális életrajzi sorozatok (költők, grammatikusok, történetírók *vitái* stb.) előzték meg, a *Prologus*ban foglaltaknak

csakugyan aggodalomra adhatott okot a *műfajváltás* fogadtatásával kapcsolatban.

Emellett megfogalmazódik itt egy másik – *nevelési célzatúnak* nevezhető – törekvés: Nepos előkészíti a római olvasókat a görög szokások különös voltára, és arra inti őket, hogy a címszereplőket ne a római erkölcsi elvárások alapján ítéljék meg, hanem *azok* társadalmi normáihoz és szokásaihoz mérten (vö. *contra ea pleraque nostris moribus sunt decora, quae apud illos turpia putantur*), azaz ismerjék meg a görög értékrendet, ne utasítsák el azt, hanem legyenek elfogadók (vö. *Epam.* 1,1–2).⁵⁰

A könyvben nem olvashatunk összefüggő elvi alapvetést a választott műfajra vonatkozóan, mindazonáltal nem a *Prologus* az egyetlen hely, ahol Nepos nyilatkozik írói elveiről. Egy-egy probléma kapcsán újra és újra szükségét érzi annak, hogy megismételje és pontosítsa célkitűzéseit, rendszerint összefüggésbe hozva azokat a *politikai* biográfia lehetőségeivel és korlátaival. A Pelopidas-vita legelején (*Pelopidas Thebanus, magis historicis quam vulgo notus, cuius de virtutibus dubito quem ad modum exponam, quod vereor, si res explicare incipiam, ne non vitam eius enarrare, sed historiam videar scribere: si tantummodo summas attigero, ne rudibus Graecarum litterarum minus dilucide appareat, quantus fuerit ille vir*) tisztázza, hogy a *historia* és a *vita* – bár egymáshoz közeli műfajok, mégis – világosan elkülöníthetők, hiszen egy történetírótól elvárható a vezé-

ezért különleges jelentőséget kell tulajdonítanunk (az „eredeti terv” megváltoztatásának okait és körülményeit Geiger hosszasan elemzi; [1985b] 96–103); az a kijelentés, hogy a bevezetőben „a *summi viri* nem politikusokat, hanem *viri illustres*-t jelent” (Albrecht [1992] 386), a fentiek tükrében aligha helytálló.

⁵⁰ Ezzel nem az a célja, hogy a görögöket alacsonyabb rendűnek tüntesse fel, hanem az, hogy olvasóit toleranciára nevelje (O. Schönberger, Cornelius Nepos. Ein mittel-mäßiger Schriftsteller, *Altertum*, 16, 1970, 162). Jelentőséget kell tulajdonítanunk annak is, hogy Nepos csak a magánéletre vonatkozó példákat említi, az erkölcsök megítélésének viszonylagosságát csak ezekkel kapcsolatban tartja szükségesnek, a nyilvános működés tekintetében viszont a római értékek szerint ítéli meg a vezéreket. Ahhoz, hogy példaként állhassanak a római közönség előtt, az előbbi szem előtt kell tartaniuk (F.-H. Mutschler, *Moralischer Relativismus bei Nepos?*, in: *Hortus litterarum antiquarum. Festschrift für H. A. Gärtner zum 70. Geburtstag*, Heidelberg, 2000, 406; S. Anselm, *Struktur und Transparenz. Eine Literatur-wissenschaftliche Analyse der Feldherrn-viten des Cornelius Nepos*, Stuttgart, 2004, 70 sk).

rek tetteinek részletes kifejtése, míg egy életrajzban elegendő csupán a fontosabbakat érinteni. Ez utóbbit követve azzal szembesül, hogy a könyv hősei széles körben kevésbé ismertek, így a *res (gestae)* részletezését a közönség ismereteihez kell igazítania. El kell tehát vállalnia a tanítás, az *ismeretterjesztés* szerepét is (vö. uo.: *itaque utrique rei occurram, quantum potuero, et medebor cum satietati tum ignorantiae lectorum*), amely nélkül nem érhető el a kitűzött cél: a cím-szereplő nagyságának érzékeltetése.

Hasonló okból Datamés életét is hosszabban tárgyalja (*de quo hoc plura referemus, quod et obscuriosa sunt eius gesta pleraque, et ea, quae prospere ei cesserunt, non magnitudine copiarum, sed consilii, quo tum omnes superabat, acciderunt: quorum nisi ratio explicata fuerit, res apparere non poterunt; Timoth. 4,6*), itt azonban – a káriai teljesítményének ismeretlensége mellett – két, szintűgy az egész sorozatra általánosítható szempont is megjelenik: bővebb kifejtésre van szükség, ha a siker a találékonyságnak (*consilium*) tulajdonítható, hiszen egy vezér tetteinek (*res*) értékelésében a „külső” feltételeknél vagy a puszta erőnél (*magnitudo copiarum*) nagyobb súllyal esnek latba a benne rejlő szellemi képességek és jellembeli tulajdonságok (*ratio*).⁵¹ Amellett, hogy a fenti idézetben – kimondatlanul ugyan, mégis nyilvánvalóan a történetírással szembeállítva – az életrajz alapvető témája fogalmazódik meg, az is egyértelművé válik, hogy Nepos korántsem helyezi előbbre egyiket a másiknál: az életrajz fontos szerepet tölt be a történetírás *mellett*, hiszen kiegészíti azt az emberi tényezők szerepének bemutatásával.

Az *Epaminondas* bevezetőjében szintén a jellemformáló tényezők bemutatását helyezi előtérbe: *cum autem exprimere imaginem consuetudinis atque vitae velimus Epaminondae, nihil videtur debere praetermittere, quod pertineat ad eam declarandam*. Majd tételesen fel is sorol néhányat ezek közül: szót kíván ejteni a főhős származásáról (*de genere*), tanulmányairól és tanáraitól (*disciplinis et a quibus sit eruditus*), szokásairól és képességeiről (*de moribus ingeniique facultatibus*), illetve más – a jellem megvilágítását segítő – említésre érdemes dolgokról (*et si qua alia memoria digna erunt*); röviden:

⁵¹ G. McCarty, *The Content of Cornelius Nepos' De viris illustribus*, CW, 67, 1974, 384 ; Titchener (2003) 87.

mindarról, ami nem (vagy csak érintőlegesen) kap helyet a történeti munkákban. Természetesen a jellem a tettekben is megnyilvánul, így – utolsóként említve (*postremo de rebus gestis*) – azok sem maradhatnak ki az életrajzból, de a hangsúly (a *consuetudo* és a *vita* mellett) a *virtutes* megjelenítésén, nem pedig a *res gestae*-n van, *quae a plurimis anteponuntur virtutibus*.⁵² Nepos tehát ezúttal is arra hívja fel a figyelmet, hogy egy biográfustól nem várható el egy minden történeti részletre kiterjedő beszámoló, az viszont igen, hogy minél átfogóbb *jellemzést* adjon az „illusztris férfiakról”.

Ebből adódóan a tárgyhoz – *látszólag* – szorosan nem tartozó részletek,⁵³ anekdoták nem pusztán az elbeszélés színesítésének, de egyszersmind a jellemábrázolásnak, az *erkölcsi példa* felmutatásának eszközéül is szolgálnak.⁵⁴ Nepos olyan *exemplumokat* mutat fel, melyek utánzásra sarkallnak, vagy éppen ellenkezőleg: elkerülendők; ennek eredményeként a címszereplők jellemvonásait – erényeit vagy hibáit – *túlhangsúlyozza*⁵⁵ vagy elhallgatja. Tulajdonságaik és tetteik bemutatásával párhuzamosan tehát értékeli is azokat, akik így bizonyos politikusi és emberi viselkedési formák, *normák* közvetítőiként, hadvezér-modellekként jelennek meg.

Nepos célja azonban nem egyszerűen az volt, hogy a múlt történéseiről tájékoztasson, vagy hogy életrajzi példákkal szemléltetett erkölcsi tanítást adjon. Az idegen hadvezérek sorozata – figyelembe véve azt is, hogy a könyvpár másik tagja a híres római vezéreket vonultatta fel – nem pusztán a személyeknek és a népeknek, hanem Hellas és Róma történelmének, ezen keresztül társadalmi és politikai viszonyainak összehasonlítására is lehetőséget adott. Megfigyelhető, hogy Nepos – helyenként nyíltan, többnyire inkább a „sorok között” – saját korával kapcsolatos kritikáját is kifejezésre juttatja. A visszatérő témák (a vezér és polgártársainak viszonya, a zsarnokság kiala-

⁵² U. Schindel, Cornelius Nepos, in: R. Volker, *Hauptwerke der Geschichtsschreibung*, Stuttgart, 1997, 455.

⁵³ Látható, hogy a történeti szempontból sokszor jelentéktelen, de annál tanulságosabb „érdekességek” – mint pl. Kimón bőkezűe (*Cimon* 4) vagy Timoleón vaksága (*Timol.* 4) – alapvetően befolyásolták az anyagválogatást.

⁵⁴ Ehhez olykor egy példa említése is elegendő (*Lys.* 2,1).

⁵⁵ Nepost a címszereplők megítélésében egyoldalú dicséret vagy feddés (*virtutes et vitia*) jellemzi (Nipperdey [1967] 9 skk; McCarty [1974] 388).

kulásának veszélyei, a sikeres hadvezér és a felelős politikus jellemvonásai stb.) és erkölcsi-politikai értékek (pl. *libertas, industria, pietas, humanitas, clementia, auctoritas, modestia, caritas patriae*) félreérthetetlenül jelzik a Róma felemelkedése előtti „idegen” világ és a késő köztársaságkor közti *párhuzamok* felmutatásának – esetenként teremtésének – szándékát.

Azzal, hogy Nepos a görög történelmet a római előzményeként értelmezi, továbbá hogy a két népet erkölcsi tekintetben egyenértékűnek vallja, lehetőséget teremt arra, hogy közönsége a bemutatott hadvezérekre egyfelől mint elődökre, másfelől mint példaképekre tekintsen. A nekik tulajdonított erények azonosak a római társadalom hangoztatott alapértékeivel (*mores maiorum*), azok gyakorlása biztosíthatja a közösség jólétét és megmaradását, hiányuk azonban végzetes következményekkel járhat. Nepos tehát a múltból kölcsönzött *exemplumok* segítségével, az elvárt normák követésére törekvő eszményi vezető képének felvázolásával⁵⁶ tükröt mutat saját korának (vö. *Ages. 4,2: cuius exemplum utinam imperatores nostri sequi voluissent*), és bízunk abban, hogy olvasói képesek lesznek levonni a (körforgásszerűen ismétlődő) történelem természetéből⁵⁷ fakadó tanulságot: alapvető változtatások nélkül Róma bukása elkerülhetetlen.⁵⁸

Neposszal – aki viszonyítási pontokat nyújt a rómaiaknak *identitásuk* keresésében és *önértékelésükben*⁵⁹ – a biográfia „azzá az eszközzé válhatott, amelynek segítségével a görög és római férfiak és teljesítményük összemérhető lett”.⁶⁰ Jóllehet az összehasonlítások alapját képező területek (történetírás, ékesszólás, költészet stb.) többségében a görögök bizonyosan felülmúlták a rómaiakat, ez alól a

⁵⁶ E tekintetben a sorozat a királytükör műfajához közelít (Anselm [2004] 171).

⁵⁷ Havas L., *Geschichtsphilosophische Interpretationsmöglichkeiten bei Cornelius Nepos, Klio*, 67, 1985, 502–506; Uő, *Zur Geschichtskonzeption des Cornelius Nepos, Aant*, 31, 1985–1988, 401–411.

⁵⁸ Anselm (2004) 185.

⁵⁹ Vö. Cic. *Tusc. Disp.* 1,1: *meum semper iudicium fuit omnia nostros aut invenisse per se sapientius quam Graecos aut accepta ab illis fecisse meliora, quae quidem digna statuissent, in quibus elaborarent* (vö. Leo [1901] 193 sk; Nipperdey [1967] 6 sk; M. Schanz – C. Hosius, *Die Geschichte der römischen Literatur I*, München, 1927⁴, 358).

⁶⁰ Momigliano (1971) 98.

hadvezérek könyvpárja (az egyetlen) kivétel lehetett (vö. *Hann.* 13,4: *facilius collatis utrorumque factis, qui viri praeferendi sint, possit iudicari*).⁶¹

Összegezve: Nepos a politikai biográfia meghatározott keretein belül sokrétű célkitűzéseket valósított meg. A legtöbb őt érő kritika más életrajzírókkal – így Plutarchossal és Suetoniusszal – kapcsolatban is megfogalmazódik; „ahogyan azonban az elődökkel nem lehet, úgy a – műfajt továbbfejlesztő – utódokkal nem szabad” közvetlenül összevetni Nepos teljesítményét.⁶² Az ókori biográfiát – szembeállítva a modernkori elvárásokkal – leginkább három okból bírálják: (a) stílusa egyszerű, többnyire nem irodalmi igényű; (b) tartalmát tekintve nem a teljességre törekszik, csak a címszereplő néhány tettet emeli ki; (c) alig fektet hangsúlyt a történeti hitelességre.⁶³ Az ókori életrajzok azonban „természetükből fakadóan” részrehajlók: az anyag válogatását, elrendezését és súlyozását, valamint az ábrázolás módját alapvetően az határozta meg, hogy az adott szerző kiről milyen képet akart közvetíteni. A biográfia tehát más célokat szolgált, mint a történetírás, és az ókori olvasók bizonyosan másként is közelítettek hozzá: „az életrajzok tartalma – az író és közönsége számára egyaránt nyilvánvaló módon – a valóság és a fikció határán helyezkedett el”.⁶⁴

Úgy tűnik tehát, hogy a Nepost érő kritika legtöbb eleme az általa képviselt *műfaj* megítéléséből vetül a személyére, mindazonáltal az előadás címében feltett kérdésre részrehajlás nélkül aligha lehet választ adni. Csak annyi bizonyos, hogy az auktor is (moralizáló íróként) másként viszonyult a történeti tényekhez, mint egy kritikus történetíró: egyszerre akart gyönyörködtetni és tanítani (*delectare et docere*),⁶⁵ ismereteit – miként azt korának politikai és erkölcsi jelenségeire tett megjegyzései mutatják – „élővé tenni”,⁶⁶ és – nem utolsó

⁶¹ Geiger (1985b) 97.

⁶² Leo (1901) 195.

⁶³ Sonnabend (2002) 2 skk.

⁶⁴ Momigliano (1971) 46, 56 sk.

⁶⁵ Albrecht (1992) 386.

⁶⁶ Nepos életrajzaira is igaz a következő megállapítás: „az antik történetírás a mai történettudomány szemszögéből nem tudomány; célja az volt, hogy az ábrázolást tanító szándékkal élővé tegye” (H. Oppermann, *Cornelius Nepos [Auswahl]*, Braunschweig,

sorban – közérthetően megfogalmazni.⁶⁷ Ezek figyelembevételével lehet és kell értékelni őt és életrajzait.

1963³, 6). Cicero egy megjegyzéséből (*De fin.* 5,22,62) is ismert, hogy a kortárs olvasók a nagy emberek tetteit önmagukra vonatkoztatták (Schönberger (1970) 156; vö. Plut. *Aem. Paul.* 1,1).

⁶⁷ Nepos stílusát többen bírálták (vö. pl. Leo [1901] 201), mindazonáltal nem zárható ki az sem, hogy a szerző tudatos választásáról van szó (vö. pl. H. J. Rose, *A Handbook of Latin Literature*, London 1954³, 209).

PERFORMATIVITÁS ÉS ÉN-FORMÁLÁS AZ IFJABB PLINIUS *EPISTULÁIBAN*

(Plin. *Ep.* 6,16; 6,20)

DARAB ÁGNES

Tu potissima excerptes; aliud est enim epistulam aliud historiam, aliud amico aliud omnibus scribere. (6,16,22) — „A legfontosabbakat majd te válogasd ki; ugyanis más dolog levelet és más történelmi művet írni, más dolog egy barátnak és más mindenkinek írni.”¹ – zárja az ifjabb Plinius egyik Tacitusnak írt levelét. A kijelentés éles határvonalat húz a privát és a publikus között, amit azonban éppen a levélíró számolt fel – mondhatni – irodalomtörténeti jelentőségű gesztussal. Az ifjabb Plinius volt ugyanis az első, aki privát életének eseményeit színre vivő *epistuláinak*² átdolgozott, kiegészített és kilenc³ könyvbe rendezett gyűjteményét maga adta ki részenként, 97 és 110 között. A gyűjtemény korabeli újdonsága elsősorban az, hogy a mindennapok világa az irodalomban addig nem tapasztalt fő szólammá válik. Láthatóvá lesz a Római Birodalom legvirágzóbb korszakában egy középosztálybeli római polgár életének a teljes spektruma. Éppen ezért a kutatás a levelekre egészen a közelmúltig olyan kordo-

¹ A latin szöveget a Teubner-kiadásból idézem: C. Plini Caecili Secundi *Epistularum Libri Novem, Epistularum ad Traianum Liber, Panegyricus*, recensuit Mauritius Schuster, Lipsiae, 1952. A magyar szöveget mindvégig saját fordításomban közlöm.

² A szóhasználatban Georg Luckot követem, aki határozott distinkciót tesz a levél mint irodalmilag kidolgozatlan, magán dokumentum és az *epistula* mint olyan irodalmi szöveg között, amely eleve számol a nyilvánossággal: G. Luck, *Brief und Epistel in der Antike*, *Altertum* 7/2, 1961, 77–84: 78. Amennyiben – a szóismétlést elkerülendő – a levél megnevezést használom, mindig az irodalmi levél jelentésében teszem.

³ Plinius nem szánta publikusnak a Traianus császárral folytatott hivatalos levelezést tartalmazó 10. könyvet, amelyet majd csak a 10. század tájékán illesztettek a kilenc könyvhöz, értékét (egy provincia adminisztrációjának páratlan dokumentuma) azonban csak a 16. században ismerték fel: M. von Albrecht, *A római irodalom története II.*, ford. Tar I., Budapest, 2004, 911 és 917.

kumentumokként tekintett, amelyeken keresztül közvetlen út vezet Pliniushoz, a közéleti emberhez és ahhoz a társadalomhoz, amelyben élt.⁴ Az elmúlt negyed század Plinius-filológiáját az a paradigmaváltás határozta meg, amely a levelekre a nyilvánosság terében színre lépő én megnyilatkozásaként tekint: az *epistulákban* a levélíró én megalkotottságát, a levelek nagyon tudatosan megformált önreprezentatív voltát hangsúlyozza, illetve ennek az irodalmi technikáira mutat rá.⁵

A levélíró én-képének tudatos formálása, a szerzői én alakítása egészen különleges, duplikált formában mutatkozik meg Plinius két levelében, a 6,16. és a 6,20. *epistulákban*, amelyeket korántsem csak az azonos téma – a Vezúv kitörésének napjai – állít párba egymással.⁶ A 6,16. *epistula* verbális monumentumává lett nemcsak a természeti katasztrófának, hanem ettől elválaszthatatlanul a természet jelenségeit utolsó leheletéig kutató tudós, az idősebb Plinius halálának is. Amennyiben a Misenumból az emberek mentésére induló idősebb Plinius halálának ezt a kanonikussá vált elbeszélését összeolvassuk a 6,20. *epistulával*, amely annak a leírását nyújtja, hogyan élte meg a Vezúv kitörésének napjait a Misenumban maradt ifjabb Plinius, az összeolvasás folyamatában a két levélnek olyan paradigmaticus vonásai tárulnak fel, amelyek igencsak termékennyé tehetik ezt az értelmezői stratégiát.⁷ Mi több, erre az olvasási módra maga a levélíró

⁴ A. N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentar*, Oxford, 1966.

⁵ E. W. Leach, The Politics of Self-Presentation: Pliny's „Letters” and Roman Portrait Sculpture, *Classical Antiquity* 9, 1990/1, 14–39; J. Henderson, *Pliny's Statue: The Letters, Self-Portraiture and Classical Art*, Exeter, 2002; J. Henderson, Portrait of the Artist as a Figure of Style: P.L.I.N.Y's Letters, *Arethusa* 36, 2003/2, 115–125; Tamás Ábel, „Énformálás és szövegalkotás”, in: *Filológia – nyilvánosság – történetiség*, szerk. Kelemen P. – Kozák D. – Kulcsár Szabó E. – Molnár G. T., Budapest, 2011, 38–54; R. K. Gibson – R. Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger: An Introduction*, Cambridge–New York, 2012.

⁶ A két levelet nemcsak a heroikus téma, hanem a többihez képest feltűnő hosszúságuk és az emelkedett stílusuk is kiemeli a 6. könyvből, és ily módon is összekapcsolja egymással: Gibson–Morello (2012) 66.

⁷ Tudomásom szerint ez idáig négy tanulmány vizsgálta a 6,16. és a 6,20. *epistulákat* egymás kontextusában – mind a négy értelmezés szempontja eltér egymásától és a magamétól is. Otto Schönberger a két levél tény- és tárgyszerű megfeleltetésére, műfaji, stílári és etikai analógiák felmutatására törekszik: O. Schönberger, *Die Vesuv-Briefe des*

én invitálja a mindenkori befogadót a két *epistula* egymásra reflektáltságának a felépítésével és folyamatos fenntartásával.⁸

Mindkét levelet keretbe fogja megírásuknak és témaválasztásuknak az indoklása mint kezdés, és a megvalósítás minősítése mint zárás. A címzett mindkét esetben a történetíró Tacitus,⁹ a keretbe foglalt elbeszélések az ő kérésére születtek meg. Az *epistulák* kezdésének gondolati és szintaktikai analógiái – így a kezdő *petis–ais* egybecsengése – még csak az összetartozás benyomását keltik, a 6,20. levél egészen konkrét visszacsatolása a 6,16-hoz azonban már látványosan össze is kapcsolja őket:

Petis, ut tibi avunculi mei exitum scribam, quo verius tradere posteris possis. (6,16,1)

„Arra kérsz, írjam meg neked nagybátyám halálát, hogy azt még hitelesebben tudd átörököíteni az utókor számára.”

Ais te adductum litteris, quas exigenti tibi de morte avunculi mei scripsi, cupere cognoscere, quos ego Miseni relictus (id enim ingressus abruperam) non solum metus, verum etiam casus pertulerim. (6,20,1)

„Azt mondtad, hogy a levél, amelyben kérésedre a nagybátyám haláláról írtam, felkeltette benned a vágyat, hogy megtudd nemcsak azt, milyen félelmeket, hanem milyen viszontagságokat viseltem el

Jünger Plinius (VI 16 und 20), *Gymnasium* 97, 1990/6, 526–548. Nicholas F. Jones a leveleket idősebb Plinius példázatként funkcionáló alakja felől értelmezi: N. F. Jones, Pliny the Younger's Vesuvius „Letters” (6. 16 and 6. 20), *Classical World* 95, 2001/1, 31–48. Rhiannon Ash az értelmezést az ifjabb Plinius történetírára vonatkoztatható kijelentéseinek kontextusába illeszti bele: R. Ash, “Aliud est epistulam, aliud historiam ... scribere” (*Epistles* 6.16.22): Pliny the Historian?, *Arethusa* 36, 2003, 211–225. Antony Augoustakis a két levél elbeszélői stílusának a tacitusi = historiográfiai jellegzetességeire mutat rá: A. Augoustakis, Nequaquam historia digna? Plinian Style in Ep. 6. 20, *Classical Journal* 100, 2005/3, 265–273.

⁸ Ahogy a Gibson–Morello szerzőpáros is hangsúlyozza, az egyes levelek teljes jelentésképződésére akkor van esély, ha abban a kontextusban értelmezzük őket, amelyet a szerző felépített a számukra: Gibson–Morello (2012) 37.

⁹ Plinius a gyűjtemény kilenc könyvében senki másához nem írt annyi levelet – tizenegyet –, mint Tacitushoz, akit ugyanakkor egyetlen egyszer sem nevez *nosternek*. Kapcsolatukról, hogy ti. barátság és/vagy rivalizálás volt-e, a kutatók véleménye megoszlik. A kérdés kutatástörténeti összefoglalását l. Augoustakis (2005) 265, n. 5.

én, miután Misenumban maradtam (ugyanis itt hagytam abba, amit elkezdtem).”

A 6,20. *epistula* kezdése nemcsak a 6,16. kezdésére reflektál, hanem annak a zárására is:

Interim Miseni eram ego et mater – sed nihil ad historiam, nec tu aliud quam de exitu eius scire voluisti. (6,16,21)

„Eközben Misenumban voltam, anyám is – de ez nem való történeti munkába, te sem akartál megtudni mást, mint ami a nagybátyám halálával kapcsolatos.”

Misenum említése tehát az a fix pont, ahol a 6,16. levél narratívája hirtelen megszakad (6,16,21: *Miseni eram*), ahol a 6,20. felveszi az elbeszélés szálát (6,20,1: *Miseni relictus*), de amelyet már a levélíró én saját történeteként fon tovább. A kontinuitás verbális megfogalmazása (6,20,1: *id enim ingressus abruperam* – „ott folytatom, ahol abbahagytam”) a levelek tematikus összetartozására vonatkozik. Az egybefűzés narratív gesztusa azonban túlmutat ezen, és a levél értelmezésének egy másik dimenzióját nyitja meg. Reflektál a 6,20. *epistulának* a 6,16. zárásában megfogalmazott előzetes minősítésére: *sed nihil ad historiam* (6,16,21) – „nem való történeti munkába”, amit majd csaknem szó szerint megismétel a 6,20. levél zárásában: *Haec nequaquam historia digna* (6,20,20) – „Mindez semmiképpen sem történeti munkába való.” Ugyanakkor reflektál a 6,16. *epistula* kezdésének a folytatására is, amely éppen azt taglalja, hogy ki és mi való történeti munkába:

nam video morti eius, si celebretur a te, immortalem gloriam esse propositam. quamvis enim pulcherrimarum cladem terrarum, ut populi, ut urbes, memorabili casu quasi semper victurus occiderit, quamvis ipse plurima opera et mansura condiderit, multum tamen perpetuitati eius scriptorum tuorum aeternitas addet. equidem beatos puto, quibus deorum munere datum est aut facere scribenda aut scribere legenda, beatissimos vero, quibus utrumque, horum in numero avunculus meus et suis libris et tuis erit. (6,16,1–3)

„Ugyanis úgy látom, a halálának halhatatlan hírnevet fog szerezni, ha te örökíted meg. Mert bár a legszebb vidék pusztulása vetett véget az életének, ahogy sok ember és város életének is, mely emlékezetes eset szinte önmagában örökké híressé tenné, és bár ő maga igen sok és maradandó művet alkotott, mégis emlékezetének fennmaradásáért a te műveid halhatatlansága tesz a legtöbbet. Azokat tartom valóban boldog embernek, akiket az istenek vagy azzal ajándékoztak meg, hogy a tetteik feljegyzésre, vagy azzal, hogy az írásaik olvasásra érdemesek, a legboldogabbaknak pedig azokat, akiknek mindkettő megadatott, ezek sorába helyezik nagybátyámat a saját könyvei és a te könyveid egyaránt.”

Facere scribenda és scribere legenda – frappáns összegzése ez egyrészt a történetírás mindenkori tárgyának és feladatának: példa értékű tettek megörökítése és emlékezetük megalkotása, illetve fenntartása. Összegzése egyben a 6,16. *epistula* főszereplője, az idősebb Plinius életútjának, amely olyan tettekben bővelkedett, amelyeknek az emlékezetét Tacitus történeti munkája emeli az örökkévalóságba, és aki történeti munkáival maga is biztosította emlékezetének a fennmaradását (*plurima opera et mansura*). Egyszersmind azt implikálja, amit a levél önreflexív zárása világosan kimond: a levélíró én saját története és annak episztoláris közlése nem tarthat számot sem az utókor, sem az irodalom érdeklődésére – nem történeti munkába való. Az erre következő zárás, amely különbséget tesz *epistula* és *historia* között (6,16,22), ennek fényében kezd úgy tűnni, mintha a distinkciót nem is a privát és a publikus között tenné meg, hanem az idősebb és az ifjabb Plinius közéleti tevékenysége és főképpen az írói teljesítménye között. Az idősebb elindult Misenumból menteni a bajba jutottakat, egyszersmind tanulmányozni az ismeretlen természeti jelenséget. Az ifjabb Misenumban maradt az anyjával, Livius történeti munkáját tanulmányozni (6,20,5: *posco librum Titi Livi*). Az idősebb Plinius élete *historia scribenda*, a saját művei és a róla írottak pedig *historia legenda*. Az ifjabbé, mindkét vonatkozásban, *nihil ad historiam*, avagy *nequaquam historia digna*.

Ugyanakkor Plinius egy történeti munkába küldte a 6,16. levelet, amelynek a megírására a történetíró Tacitus kérte, miként a folytatás, a 6,20. levél megírására is, amelynek az elbeszélői stílusát alapvető-

en határozza meg a tacitusi narráció.¹⁰ Továbbá a *facere scribenda* és *scribere legenda* összegzés látványosan alludál Sallustiusnak a Catilina-összeesküvésről írott történeti munkáját bevezető gondolatmenetére a tettek és a tetteket megörökítő írás összefüggéséről.¹¹ A címzett Tacitus és a Sallustius-allúzió mellett végül Livius a harmadik történetíró, akinek narratív megidézésével láthatóvá lesz Plinius ambíciója: megalkotni irodalmi én-képének azt a komponensét, amely a természeti katasztrófát megörökítő *epistulákat* és velük együtt a levélíró én-t a római történetírás nagyjainak a sorába illeszti. A 6,16. narrációjának hirtelen megszakítása, majd az erre következő, mintegy narratív *moraként* funkcionáló három levél után a 6,20. mint a 6,16. zökkenőmentes folytatása — a történetírásból jól ismert elbeszélői technika. Ennek a technikának a levélbeli alkalmazása a történetíróként fellépő Plinius irodalmi énjének a narratív megmutatkozása.¹² A Vezúv kitörése után mintegy harminc évvel megírt¹³ két levélnek, különösen a saját történetet elbeszélő 6,20-nak tehát a valódi tétje ez: az elbeszélés maga, a narratív cselekvés. Nem véletlen, hogy a Tacitus kérésének engedő én-elbeszélés egy *Aeneis*-idézet¹⁴ veszi kezdetét: *'quamquam animus meminisse horret ..., incipiam!'*

Nemcsak a két levél kezdése és zárása lép párbeszédbe egymással, hanem a keretbe foglalt elbeszélések is. A 6,20. *epistula* mindvégig nagyon tudatosan reflektál a 6,16. levél narratívájára. A két *epistula* szövegstruktúráját egyaránt két szál egymásba szövése alkotja: a természeti jelenség, valamint az idősebb Plinius utolsó napjainak, illetve az ifjabb Plinius vészterhes napjainak a leírása. Sherwin-White kommentárja szerint mindkét levél elbeszélésének mindkét komponense tényszerű információkon alapuló tudósítás.¹⁵ A természeti jelenség leírása valóban kiállja a tényszerűség kontrollját.¹⁶ A

¹⁰ Augoustakis (2005) 267 skk.

¹¹ Sall. *Cat.* 3,1,2.

¹² Ash (2003) 215–216.

¹³ Sherwin-White (1966) 371.

¹⁴ Verg. *Aen.* 2,12.

¹⁵ Sherwin-White (1966) 374.

¹⁶ A 6,16. levelet a vulkánkitörés természettudományos aspektusaiból számosan vizsgálták. A kutatástörténet összefoglalását l. Jones (2001) 31, n. 2.

két életesemény leírása ellenben, ahogy haladunk előre az elbeszélésben, egyre erősebb kétségeket ébreszt.¹⁷

A 6,20. *epistulának* az *Aeneis*-idézetrel felvezetett elbeszélése a vulkánkitörés Misenumban megtapasztalt jelenségeiről, a kimenekülésről a városból, majd a visszatérésről a 6,16. levél pontosan kiszámított továbbírása: az idősebb Plinius távozásával (6,20,2: *profecto avunculo*) veszi kezdetét, amit az otthon maradt ifjabb Plinius napi tevékenységének a felsorolása követ. Ez utóbbi kétszeresen is visszacsatol a 6,16. levélhez.¹⁸ A 6,20,2. („a fennmaradt időt tanulmányaimmal töltöttem (ugyanis emiatt maradtam otthon)” a 6,16,8-ra reflektál („inkább tanulmányaimmal foglalkozom, hiszen éppen ő maga adott valami írivalót”). A mondat folytatása pedig (6,20,2: „majd fürdőt vettem, megvacsoráztam, aludtam keveset”)¹⁹ az idősebb Plinius napi rutinját idézi fel, ami nemcsak a 6,16. *epistulában* olvasható,²⁰ hanem a tudós írói munkásságát összefoglaló 3,5-ben is.²¹

Ugyancsak mindkét *epistulára* (3,5 és 6,16) alludál az ifjabb Plinius magatartásának egy másik jellegzetessége: stúdiumainak elszánt művelése. Éjjel erős földmozgásra riadnak, anyjával együtt kiülnek a házuk elé, és Plinius magához viteti Titus Livius könyvét, amit elkezd olvasni és kivonatolni onnan, ahol abbahagyta (6,20,5: *posco librum Titi Livi et quasi per otium lego atque etiam, ut coeperam, excerpto*). A napi rutin – *studium* – *securitas* hármasából megalkotott én-képben nem nehéz ráismernünk a 3,5 és a 6,16. levélben meg-

¹⁷ Az elbeszélés ellentmondásainak, illetve elvarratlan szálainak szisztematikus összefoglalását l. Schönberger (1990) 528–529.

¹⁸ Jones a két levelet összehasonlító tanulmányában amellett érvel, hogy az ifjabb Plinius a 6,16. *epistulában* nagybátyjából olyan „*domesticum exemplumot*” formál, amelynek jellegzetes pontjai a napi rutin, a tudományos tevékenység, a racionális döntéshozatal és a végsőkéig vitt küzdelem az életért. Tézise szerint a két levél tematikus és strukturális párhuzamai annak a narratív leképződése, hogy az ifjabb Plinius ezt az *exemplumot* követi és valósítja meg: Jones (2001).

¹⁹ 6,20,2: *mox balineum, caena, somnus inquietus et brevis*

²⁰ 6,16,5: *usus ille sole, mox frigida, gustaverat iacens studebatque* – „miután napfürdőt, majd hideg fürdőt vett, leheveredve eszegetett és olvasmányába mélyedt”

²¹ 3,5,11: *post solem plerumque frigida lavabatur; deinde gustabat dormiebatque minimum* – „miután napfürdőt vett, többnyire hideg vízben megfürdött, azután evett és szunyókált keveset”

konstruált példaképre, az idősebb Pliniusra.²² Miként a halálra való elszántságban is: „Dicséretemre lehet mondani, hogy ebben a nagy veszedelemben sem sóhaj, sem a legcsekélyebb félelmet sejtető hang nem hagyta el számat, és halandó mivoltom szomorú, mégis nagy vigaszául csak az a gondolat szolgált, hogy mindenkivel együtt pusztulok, és mindenki velem együtt pusztul el.” (6,20,17)

Antony Augoustakis a 6,20. *epistulát* háborús narratívaként²³ jellemzi, ami különösen igaz a levél második felét kitevő (11–20) elbeszélésre a menekülésnek és a visszatérésnek. Az egész epizód koreográfiája ismét az *Aeneis*re alludál (*Aen.* 2,638–720), amikor is Plinius anyja – Anchiseshez hasonlóan – könyörögve kéri a fiát, hogy meneküljön, de nélküle, mert ő már öreg, így csak hátráltatná, sőt veszélyeztetné fia életben maradását (6,20,12: *tum mater orare, hortari, iubere, quoquo modo fugerem; posse enim iuvenem, se et annis et corpore gravem bene morituram, si mihi causa mortis non fuisset*). Az ifjú pedig ugyanazt válaszolja az anyjának, amit Aeneas az apjának: nélküle nem kíván életben maradni, majd kézen fogja és így kényszeríti, hogy kövesse őt (6,20,12: *ego contra: salvum me nisi una non futurum; dein manum eius amplexus addere gradum cogo*). Plinius – ugyancsak Aeneashoz hasonlóan – a menekülés módjára vonatkozó utasításokat ad: „térjünk le az útról, mondtam, amíg látunk, nehogy eltaposson bennünket az utánunk jövő tömeg, ha az úton a sötétben elesünk (6,20,13: *'deflectamus', inquam, 'dum videmus, ne in via strati comitantium turba in tenebris obteramur'*). A 6,20. *epistula Aeneis*-allúziói az elbeszélésnek az epikus arcát nagyítják fel. Ugyanakkor egyenlőségjelet tesznek a két téma közé – menekülés Trójából, illetve Misenumból –, és a két narratíva közé: Aeneas elbeszélése Didónak, illetve Plinius elbeszélése Tacitusnak. Mindaz, ami ezt követi (6,20,14–20), Tacitus drámaiságát megidéző leírása a jajveszékelve, fejvesztetten menekülő tömegnek. A kétségbeesés és a könyörgés

²² Jones az ellentmondást, hogy az ifjabb Plinius életkorát tekintve teljesen valószínűtlenül viselkedik ebben a helyzetben, azzal magyarázza, hogy az idősebb Plinius heroikus bátorságának a példáját szükségképpen követi a narráció: Jones (2001) 47.

²³ Augoustakis (2005) 266, 269 skk.

hangjai²⁴ hallhatóvá, a sötétségben villódzó tűz²⁵ láthatóvá lesz. A levélíró én tehát tudatosan ruházza fel a szöveget olyan potenciálokkal, amelyek alkalmassá teszik arra, hogy egy nagyobb történeti munka részét képezze.²⁶

Miként Umberto Eco hangsúlyozza, az ifjabb Plinius, amikor Tacitus a 6,16. levél megírására kérte, nyilvánvalóan felmérte, hogy ez nemcsak a nagybátyja, hanem a maga monumentumának a megkonstruálására is alkalmat ad.²⁷ A 6,16. levél az idősebb Pliniusnak nyilvánvalóan idealizált portréját alkotja meg, amelynek kiemelt komponensei a *Naturalis historia*-ban hirdetett *utilitas iuvandi* (praef. 16.) életelve, *ratio*, *tranquillitas animi*, a félelem nélkülség és a halálra való készség.²⁸ Azok az etikai normák, amelyekkel az ifjabb Plinius a 6,20. *epistuláiban* megkonstruálja a maga portréját, pontosan ugyanezek. Az idősebb Plinius alakja azonban nemcsak a 6,16. levélben képezi az én-formálás viszonyítási pontját, hanem narratív módon a 6,20. *epistula* szövegterén belül is, annak három hangsúlyos pontján: az elején, a közepén és a végén. Az elbeszélés kezdő időpontját az idősebb Plinius Misenumból távozása jelenti: *profecto avunculo* (6,20,2). A 20 *caputra* osztott *epistulának* a mértani közepén, a 10.-ben a hispaniai vendég idézi meg éthoszát, hogy rábírja az ifjút a menekülésre. Mint mondja, ha a nagybátyja él, azt akarja, hogy ők is épségben legyenek, ha pedig meghalt, azt akarta, hogy életben maradjanak (6,20,10: *'si frater' inquit, 'tuus, tuus avunculus vivit, vult esse vos*

²⁴ 6,20,14–15: *alii parentes, alii liberos, alii coniuges vocibus requirebant, vocibus noscitabant; hi suum casum, illi suorum miserabantur; erant, qui metu mortis mortem precarentur*

²⁵ 6,20,16: *paulum reluxit, quod non dies nobis, sed adventantis ignis indicium videbatur. Et ignis quidem longius substitit, tenebrae rursus, cinis rursus multus et gravis.*

²⁶ Augoustakis (2005) 271.

²⁷ U. Eco, Portrait of the Elder as a Young Pliny: How to Build Fame?, in: U. Eco, *The Limits of Interpretation*, Bloomington–Indianapolis, 1994, 123–124.

²⁸ Ennek a sztoikus ideál-portrénak a megalkotottságát mi sem bizonyítja jobban, mint a tudós Plinius halálának két másik, Suetoniusnak tulajdonított, de a szerzőségét illetően erősen vitatott elbeszélése, az úgynevezett *Vita Plinii*. A hagyományozás-történetről és a szerzőség kérdéséről igen alapos elemzést nyújt Michael Reeve, *The Vita Plinii*, in: R. K. Gibson – R. Morello (eds.), *Pliny the Elder: Themes and Contexts*, Leiden–Boston, 2011, 207–222.

salvos; si periit, superstites voluit). Végül az elbeszélést a visszatérés Misenumba és az elhatározás zárja: amíg nem kapnak hírt az idősebb Pliniusról (6,20,20: *donec de avunculo nuntius*), nem hagyják el a várost.

A 6,20. *epistula* én-formálásának következménye és bizonyára a szándéka is az volt, hogy a levélíró az idősebb Plinius ikonja mellé emelje a magáról megalkotott én-képet. A 3,5. és a 6,16. leveleket író én az idősebb Plinius életútjából a sztoikus éthosz idolját formálta meg,²⁹ és egyszer és mindenkorra ekként rögzítette is az emlékezetét. A 6,20. levél ismeretében azonban erre az emlékezet konstrukcióra korántsem csak az idősebb Plinius monumentumaként tekinthetünk, hanem Plinius én-formálásának az ambíciója felől is. Nemcsak azt láthatjuk meg benne, hogy milyen képet kívánt közvetíteni a nagybátyjáról, hanem azt a törekvést is, hogy önmagát milyen példakép reprodukciójaként akarta láttatni. A 6,16. levél tehát egyfajta kettős tükörként működik. Nemcsak az idősebb, hanem az ifjabb Plinius önreprezentációja felől is olvasható: az elbeszélő karaktere az összeolvasás folyamatában formálódik olyanná, amilyenként feltűnni akar, vagyis a levélíró én ennek a retorikai performansznak az alkotása.³⁰

A Plinius önreprezentációjának lényegét adó példakövetésből, annak maradéktalan megvalósulásából azonban egy komponens hiányzik: az idősebb Plinius történetírói teljesítménye, amelynek örökérvényű összefoglalását ugyancsak az ifjabb Plinius alkotta meg a 3,5. *epistulában*. Ezt a kérdést is feszegeti, eközben példakövetés és történetírás összefüggésére mutat rá az 5,8. *epistula*, amely összességében egy *recusatio*. Plinius egy történeti munka halogatása miatt mentegetőzik, ebben a kontextusban olvasható a következő gondolatmenet: „Engem azonban családi példa is ösztökél erre a tudományos munkára. Nagybátyám, egyben örökbe fogadó apám írt történeti műveket, és pedig igen megbízhatókat. Tudós embereknél pedig azt olvasom, hogy a leginkább tiszteletre méltó dolog elődeink nyomdokait

²⁹ Henderson a 3,5. *epistulát* olyan mítoszteremtésnek nevezi, amely egyszersmind le is leplezi önmagát: Henderson (2002) 272.

³⁰ Az olvasás / nézés aktusában megképződő karakterről Plinius leveleinek és a korabeli portrészobrászatnak a kontextusában: Leach (1990) 28–29.

követni, amennyiben a helyes úton jártak előttünk.”³¹ *Avunculus-pater-exemplum-historias-scripsit-sequi*: a szöveg kulcsszavai ki is adják a bekezdés gondolati ívét: nagybátyám, egyben apám a példaképem, aki történeti munkákat is írt, és akit ebben is követek. Az egész kérdéskör, középpontjában a történetírás megkerülhetetlen voltával, visszavezet a 6,16. és a 6,20. levelek keretétül szolgáló indirekt kérdésfeltevéshez: hogyan pozícionálható az *epistula* mint narratív cselekvés és mint műfaj a *historiához* képest.

Az ifjabb Plinius levelei gyakran tematizálják az írás, a szövegalkotás és az irodalmi mű értékének/értékelésének a kérdéskörét. Az 1,16. a kortárs Pompeius Saturninus alkotói sokoldalúságát magasztalja. Kiemeli egyrészt az alkotások műfaji komplexitását: perbeszéd, szónoklat, történetírás, Catullus és Calvus költészetének könnyedségét idéző versek, és nem utolsósorban *epistulák* alkotják ezt az életművet. Plinius, mint írja, napjának minden szabad percében Saturninus műveit olvassa (1,16,1: *nunc vero totum me tenet, habet, possidet*), mert lenyűgözi a szövegek stiláris változatossága, játékosága és sokszínűsége (1,16,1: *quam varium quam flexibile, quam multiplex esset*). Feltűnő az apologetikus hangnem, amely minden esetben jellemzi Plinius *epistuláit*, amikor az irodalmi tevékenységéről és ízléséről ír.³² Az 1,16-ban annak kel védelmére, hogy Saturninus személyében egy kortárs szerző műveit olvassa, és nem a múlt nagyjai közül valakiét. Nem állhat az elismerés útjába – mint írja – pusztán az, hogy a szerző még él (1,16,8: *neque enim debet operibus eius obesse, quod vivit*); a szerzőt pedig nem csak magasztalni, de szeretni is lehet (1,16,9: *nec laudare tantum, verum etiam amare contigit*).

Az 1,16. levélnek akár a párja is lehetne a 7,4., mert Plinius ebben is az alkotói sokszínűséget dicséri, és pedig a magáét. A neki szegezett kérdésre, hogy egy komoly ember hogyan foghat hendecasylla-

³¹ 5,8,5–6: *Me vero ad hoc studium impellit domesticum quoque exemplum. Avunculus meus idemque per adoptionem pater historias et quidem religiosissime scripsit. Invenio autem apud sapientis honestissimum esse maiorum vestigia sequi, si modo recto itinere praecesserint.*

³² Etruriai villájának leírásában a túl hosszúra sikeredett retorikai kitérést, az *excursust* veszi védelmébe, amelyet a következő kérdéssel vezet fel: *cur enim non aperiā tibi vel iudicium meum vel errorem?* – „Miért ne fejtssem ki neked a véleményemet, akár helyes, akár téves?” (5,6,42)

busok írásába, összefoglalja állítása szerint gyerekkoráig visszanyúló költői tevékenységét, amelynek során írt már tragédiát, hőskölteményt, és főképpen elégiákat, majd mások példáját követve a hendecasyllabusait önálló kötetben adta ki.³³ Mentségére említi Cicerót, aki ugyancsak írt költeményt nemcsak a maga örömére, hanem a dicsőségére is (7,4,4). Miként Pliniust is örömmel tölti el mind az alkotói tevékenység maga, mind pedig a siker (7,4,8: *unum separatim hendecasyllaborum volumen absolvere, nec paenitet*; 10: *sive iudicant sive errant, me delectat*), amit a költeményekkel arat. A levél külön érdekessége, hogy az egyik részlete mintha egy vitathatatlanul komoly embert, az idősebb Pliniust idézné meg. Amikor az ifjabb Plinius arról ír, hogy szabadidejében, különösen, ha úton van, versformákkal kísérletezik (7,4,8: *inde plura metra, si quid otii, ac maxime in itinere, temptavi*), nehéz nem asszociálni a 3,5. *epistulára*, amelyben nagybátyja időbeosztását taglalva jegyzi fel, hogy *otiumát*³⁴ minden létező élethelyzetben a tanulmányainak szentelte, különös tekintettel az utazásaira, amikor nem foglalkozott semmi mással, csak jegyzeteléssel és diktálással (3,5,15: *in itinere quasi solutus ceteris curis huic uni [sc. studiis] vacabat*).

A siker és a népszerűség a 9,23. *epistulának* a fő témája. A levélben elmesélt két anekdota ugyanarról szól: Plinius ismert, elismert, sőt híres, és mindezt az írói teljesítményének köszönheti. Neve egyenlő az irodalommal, és ebben Tacitusszal egyek: „El nem tudom mondani, mekkora öröm nekem az, hogy neveinkkel nem személyeket, hanem magát az irodalmat nevezik meg, hogy az írói tevékenységünkről mind a ketten még azok számára is ismertek vagyunk, akik egyébként nem ismernek bennünket.” (9,23,3: *Exprimere non possum, quam sit iucundum mihi, quod nomina nostra quasi litterarum propria, non hominum, litteris redduntur, quod uterque nostrum his etiam ex studiis notus, quibus aliter ignotus est.*). Mint azt Rhiannon Ash megállapítja, az anekdota kimondatlanul közvetíti a két műfaj

³³ A levelet Plinius játékosan ironikus költői önreprezentációjaként értelmezi S. Tzounakas, *Pliny and his Elegies in Icaria*, *Classical Quarterly* 62, 2012/1, 301–306.

³⁴ Az *otium* jelentésmódosulásáról az idősebb és az ifjabb Pliniusra vonatkoztatva I. E. W. Leach, *Otium as Luxuria: Economy of Status in the Younger Pliny's Letters*, *Arethusa* 36, 2003/2, 147–165.

rivalizálását is, amelyben a pliniusi *epistula* a tacitusi *historiával* egyenrangú műfajként jelenik meg.³⁵

Az ifjabb Plinius láthatóan egészen másként gondolkozik az irodalomról és valójában az életről is, mint nagybátyja. Azt a portrét, amelyet az ifjabb alkot meg az idősebb Pliniusról, összességében sem a *Naturalis historia* egyes kijelentései, sem a kortársak közvetlen vagy közvetett megjegyzései nem cáfolják meg. Eszerint az idősebb Plinius valóban minden percét kötelességei teljesítésének, illetve tudományos munkájának szentelte. *Labor* és *studium* – ebben összegezhető életútja és éthosza egyaránt, amelyben az írás, a szövegalkotás nem gyönyörködtetni akar, hanem használni. Hasznos munkát – kiemelten nagy terjedelmű *historiát* – írni pedig nem más, mint a köz szolgálata és út a halhatatlanság, a *historia* által fenntartott örök emlékezet felé.

Azt az én-képet ellenben, amelyet az ifjabb Plinius a 6,20. *epistulában* magáról alkot meg, és amely nem más, mint a 6,16. *epistulában* megformált idősebb Plinius reinkarnációja, a levélgyűjtemény egyáltalán nem igazolja. Plinius irodalmi énjét nem a megszállott munkavégzés és nagy művek alkotása jellemzi, hanem a többször magasztalt sokoldalúság, tematikai és stiláris változatosság, könnyedség, játékoság és az öröm, amely örök hírnévhez nem feltétlenül vezet, de a jelenkor elismeréséhez és népszerűséghez igen, és ez éppen elég: *Verum fatebor, capio magnum laboris mei fructum*. (9,23,5) — „Bevallom őszintén, hogy munkámnak ezt a hatalmas jutalmát élvezettel fogadom el.” Majd egy Démostenész–anekdota után felteszi az ismét apologetikus költői kérdést: *Ego celebritate nominis mei gaudere non debeo?* — „Nekem miért ne volna szabad örülni nevem népszerűségének?”

Az alkotói sokszínűséget Plinius levelei maguk képviselik a leginkább.³⁶ A nem oly régen műfajjá alakuló irodalmi levél³⁷ Plinius

³⁵ Ash (2003) 218.

³⁶ Plinius pozícióját a levélirodalomban éppen a prózai és a költői hagyományok innovatív fúziója jelöli ki, amellyel az *epistula* cicerói modelljét az irodalmi–stiláris *varietasszal* újította meg: Gibson–Morello (2012) 99–103.

³⁷ A pliniusi *epistulák* közvetlen irodalmi előzményét Cicero *Ad familiares*-gyűjteménye jelenti, amelyet bizonyosan valamikor Cicero halála után készített elő az ismeretlen

gyakorlatában a legtágabb teret engedi a tematikai, műfaji és esztétikai sokszínűségnek. A 7,4. *epistulában* Plinius maga is megverseli az általa megtalált Cicero-epigramma pikáns epizódját. Ugyancsak költőként mutatkozik meg a 9,33. *epistulában*, amelyben úgy kínálja fel a szerelmes delfin történetét a költő Caniniusnak megéneklésre, olyan ragyogó poétikus nyelvezettel, hogy valójában már a kész alkotást nyújtja át.³⁸ Laurentumi (2,17) és etrusiai (5,6) villájának a leírásaiban a retorikai érvelés és az ekphrasztikus leírás virtuózáként mutatkozik meg.³⁹ Az 5,8. levélben elhárítja ugyan egy monumentális történeti munka megírását, ehelyett azonban az *epistula* műfaji keretei között számos történelmi eseményt örökít meg. Így 6,16. és a 6,20. levelekben is, amelyekben a történetírás tacitusi elbeszélésmódját ötvözi az epikus hősköltemény vergiliusi pátoszával.

Mindez a narratív sokszínűség Plinius irodalmi én-képének *varietasára* és a maga módján művelt *epistulának* a műfaji többarcúságára egyaránt rámutat. A 6,16. és a 6,20. levelek esetében arra, hogy az *epistula* nemcsak a történetírás forrásaként, hanem történetírásként is képes működni. *Historiát* és *epistulát* írni tehát nem feltétlenül más, hiszen lényegében mindkettő ambíciója ugyanaz: események és személyek – valamint ezek közvetítésével az elbeszélő – örök emlékeztének a megalkotása. A privát és a publikus közötti szociális, valamint az irodalmi levél és a történetírás közötti műfaji határ átjárhatóvá tételével, sőt az átlépésével az ifjabb Plinius *epistulái* annak az új irodalmi ízlésnek engednek teret a prózában, amit a költészetben Martialis epigrammái és Statius *Silvaeje* a maga teljességében képvisel. Annak az új irodalmi ízlésnek, amelynek alapvetően még a retorikából építkező elbeszélésmódja magába olvaszt különféle irodalmi műfajokat, illetve műfaji normákat és toposzokat, amely a legkülönbözőbb narratívákra alludál, és amely nem nagy ívű, programadó mű-

szerkesztő kiadásra. Plinius *epistuláinak viszonyáról* a cicerói modellhez l. Sherwin-White (1966) 1–3; Gibson–Morello (2012) 83–103.

³⁸ Részletesen l. C. L. Miller, The Younger Pliny's Dolphin Story (Epistulae IX 33): An Analysis, *The Classical World* 60/1, 1966, 6–8; B. Stevens, Pliny and the Dolphin—Or a Story about Storytelling, *Arethusa* 42, 2009/2, 161–179.

³⁹ A villa-*epistulák* retorikai–narratológiai szempontú elemzését l. Darab Á., „megpróbálom szemed elé tární az egész villát” Ifjabb Plinius villaleírásai (Plin. Ep. 2. 17; 5. 6) (megjelenés alatt)

vekre tart igényt, hanem – ami például a historiográfiát illeti – olyan miniatürizált történetírássra, amelyet Plinius az *epistulák* gyűjteményében megvalósít.⁴⁰

⁴⁰ A „miniatürizált történetírás” Rhiannon Ash találó kifejezése: Ash (2003) 224.

IULIANUS CSÁSZÁR: POGÁNY IDENTITÁS A KÉSŐ ÓKORBAN

CSÍZY KATALIN

Az identitás kérdése több szempontú megközelítést kínál. Az egyik tényező az emlékezet, ebben az esetben a kérdés az, hogy egy adott kor mit őriz meg a jövő számára, s ez mindig a kihívások függvényében alakul. A másik lényeges szempont a kontextus, hiszen egy-egy korszak számos összetevője lényeges háttér információkat nyújthat. Hosszú idő távlatából az emlékezet mint kollektív emlékezet marad fenn, s ez az individuális emlékezettel ellentétben egyszerűen a közösség egészét képviseli. Az önmeghatározás alapeleme a kollektív tudat, amely részben a mindenkor propaganda révén formálódik, amihez a média nyújtja a szükséges keretet. J. Assmann kommunikatív (egyéni) és kulturális emlékezetet különböztet meg.¹ Az előbbi valójában az egyén mindennapi kommunikációja, amelynek nagy része elvész, az utóbbi az a sajátos egyveleg, amely bizonyos értelemben mitizálódik. Ez különösen igaz akkor, ha a társadalom, a lét egyfajta fordulóponthoz érkezik el. Ilyen fordulópont számunkra a 4. század, amely a kereszténység és pogányság kettősének és ellentétének vonzásában élt. Az emlékezet ugyanakkor szelektív és perspektivikus, hiszen a múltból indul ki, a jelent próbálja megragadni, ugyanakkor intései a jövőre vonatkoznak.² Beszélhetünk az identitás kérdéséről vallási értelemben, ez kiváltképp érvényes az általunk vizsgált korszakra. E tekintetben meghatározó a bizonytalanság, amely számos *conversio* formájában nyilvánult meg: nem-

¹ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, 1992, 48–66; J. Assmann: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: J. Assmann – T. Hölscher (hrsg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt, 1988, 9–19; J. Stenger, *Hellenische Identität in der Spätantike. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte Bd. 97*, Berlin, 2009, 252.

² Stenger (2009) 251–255.

csak pogányok lesznek keresztényekké, hanem előfordul, hogy fordítva is igaz ez, mint az általunk vizsgált császár esetében.³ A kor szak fontos jelszava a *philanthrópia*, amely Themistios révén válik *par excellence* uralkodói erénnyé, s a politikai propaganda kulcsfogalmává.⁴ A terminust nem csupán a pogány szerzők használják, hanem keresztény írók, teológusok interpretációjában is találkozhatunk vele.⁵

A Római Birodalom identitásának formálója az a *paideia*, amely a *septem artes liberales* oktatási rendjén alapszik, ugyanakkor Cicero korától a hellén műveltségisményt tükrözi és építi be a birodalom oktatási rendjébe.⁶ Nem véletlenül írja Horatius, hogy „Durva legyőzőjén győzött a levert Görögország” (*Ep.* 2,1,156–157, ford. Illyés Gy.). A kései ókorban a hellén immár nem népcsoportot, hanem műveltségisményt jelent, amely bizonyos értelemben a sokrétű jelentéssel bíró *humanitas* terminusban ragadható meg és összekapcsolódik a *Romanitas* fogalmával.⁷ Hellén kultúra és vallás egymástól elválaszthatatlanul, együtt jelentkezik, ugyanakkor markáns spirituális erőt képvisel.⁸ A hellén ellentéte egyrészt a barbár, olyan más kultúrák képviselőivel szemben, akik nem rendelkeznek a klasszikus műveltséggel. Más részről a hellén ellentéte a keresztény, abban az értelemben, hogy az életidegen mizantróp szerzetesi létforma elfogadhatatlan a pogányok számára. A hellén mint a pogány értékrend hordozója ellentétben áll a kereszténységgel, s ebben a tekintetben a zsidósággal is.

³ Stenger (2009) 318.

⁴ Themistiosnak több *philanthrópia*-beszéde maradt fenn, ezek a következők: *Or.* 1. (347–351/352? – II. Constantius-hoz), *Or.* 6. (364 – Valens császárhoz), végül *Or.* 19. (384 – I. Theodosius-hoz). Stenger (2009) 122; G. Downey, *Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ*, *Historia* 4 (1955) 199–208; J. Kabiersch, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian. Klassisch-Philologische Studien Heft 21*, Wiesbaden, 1960, 5–15; S. A. Stertz, Themistius, A Hellenic Philosopher-Statesman in the Christian Roman Empire, *The Classical Journal*, 71/1, 1975, 347–358, 352.

⁵ Downey (1955) 200, 204–207.

⁶ Stenger (2009) 22.

⁷ P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*, Oxford, 1981, 121–122.

⁸ Athanassiadi-Fowden (1981) 3 sk.

A továbbiakban Flavius Claudius Iulianus Apostata császár identitását és Római Birodalomban betöltött szerepét igyekszünk vizsgálni. Bevezetésül életének néhány fontos állomásáról és a császár irodalmi munkásságáról szeretnénk szólni. Iulianus 331-ben vagy 332-ben Konstantinápolyban született, s itt hat-hét évesen kellett elszenvednie azt a tragédiát, ami családját érte: 337-ben édesapja és több rokona Nagy Konstantin fiainak esett áldozatául azon mészárlás alkalmával, amelyről Iulianus úgy számol be, hogy őt személyesen a Napisten, Hélios mentette meg (*Or.* 7,227c–234c).⁹ E korai évek idején környezetében meghatározó személyiség Mardonios, aki édesanyja kíséretéhez tartozó eunuch volt, s a későbbiekben az ifjú *paidagógosa*. A gót származásúnak, ill. szkítának titulált eunuch ugyanakkor nemcsak iskolába kísérte az ifjút, hanem elültette benne az antik irodalom iránti tiszteletet, szeretetet, amennyiben többek között Homéros eposzait olvastatta vele.¹⁰ Említésre méltó az az öt év, amelyet Iulianus féltestvérével, Gallusszal töltött el a kappadokiai Macellumban. Az időszak datálása bizonytalan, de a szakirodalom csaknem egybehangzóan száműzetésként értékelte.¹¹ Figyelmet érdemlő azonban, hogy a kamaszodó fiú ezekben az években Kappadokiai Geórgios, a későbbi alexandriai püspök könyvtárának becses darabjait olvashatta, s ezek a művek kétségtelenül mély tudatformáló hatást gyakoroltak rá. Egészen biztos, hogy pogány szerzők írásai is ott voltak Geórgios könyvtárában.¹² 350-ben Constans halála után az uralkodó kénytelen volt Gallust utódjává jelölni, s ezért Iulianus viszonylagos szabadságot élvezhetett. Ennek köszönhetően felkeres-

⁹ J. Bidez, *Julian der Abtrünnige*, München, 1940, 22. Eunapios, a pogány szerző arra hivatkozik, hogy Iulianust csupán zsenge életkora mentette meg a haláltól. Eunap. VS 473, 37–41, in: W. C. F. Wright (ed., transl.), *Philostratus and Eunapius: The Life of the Sophists*, Cambridge–London, 1961. Továbbá Iulianusról Eunapios töredékesen fennmaradt történeti munkájában: R. C. Blockley (ed), *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, Vol. 2, Liverpool, 1983.

¹⁰ Bidez (1940) 23–29.

¹¹ J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, 1992, 29–39; R. Smith, *Julian's Gods*, London–New York, 1995, 2; A.-J. Festugière, Julian in Macellum, *Wege der Forschung* 509, Darmstadt, 1978, 241–255; A. Hadjinikolau, Macellum, lieu d'exil de l'empereur, *Byzantion* 21, 1951, 15–22.

¹² Bidez (1940) 29–34.

hette azt a kisázsiai újplatonista közösséget, amely döntő szerepet játszott későbbi vallási meggyőződésében is. Pergamonban Aidesios és tanítványai mellett töltött el egy időszakot, Ephesosban pedig Maximosnál tanult, utóbbi pogány filozófus Iulianus császársága idején az uralkodó környezetéhez tartozott. Maximos a platonista filozófiának a szír Iamblichostól eredő rítusokkal és theurgikus praktikákkal átitatott irányzatát képviselte, s ez a misztikára fogékony Iulianust valósággal elbűvölte.¹³ Feltehetően ehhez az időszakhoz kapcsolódik fordulata, amelyről egyik *epistulájában* emlékezett meg (*Ep.* 111).¹⁴ Nem sokkal ezután a későbbi császár Nikomédiában töltött egy rövid időszakot, amikor is a neves antiochiai rétor, Libanios beszédeinek jegyzeteit megszerezte, mert keresztény neveltetése miatt a szónok előadásait nem látogathatta.¹⁵ Fontos átlomás Iulianus életében 355-ben az athéni tanulmányút, amelyre Eusebeia császárné jóvoltából és támogatásával mehetett, második beszédében ezért az útért mondott köszönetet az ifjú. Ez alkalommal kerülhetett sor az eleusisi beavatásra. II. Constantius császár még ebben az évben utódjává, azaz *caesar*rá nevezte ki őt, majd Galliába kellett távoznia, s immár a csatatéren is megállnia a helyét.¹⁶ E hadjáratban Szent Márton, Iulianus seregének katonája is részt vett. A szent életének csodás eseményei között tartják számon, hogy amikor Márton 356-ban Wormsnál (*Vangionum civitas*) megtagadta a katonai szolgálatot, csoda történt: másnap a germánok követeket küldtek, s letették a fegyvert.¹⁷ Iulianus katonái körében mégis oly nagy nép-

¹³ Amm. Marc. 15,2,7–8, in: W. Seyfarth (ed.) et al., *Ammianus Marcellinus: Rerum gestarum libri qui supersunt*, Vol. I. (XIV–XXV), Vol. II. (XXV–XXXI), Leipzig, 1978; Liban. Or. 13,12, in: R. Foerster (ed.), *Libanii opera, Orationes XII–XXV*, vol. II, Lipsiae, 1904; Eunap. VS, 474–475; Smith (1995) 3; Bidez (1940) 76–99.

¹⁴ J. Bidez (ed., trad.), *L'Empereur Julien: Œvres complètes. Lettres et Fragments*, Tome I/2, Paris, 1972.

¹⁵ Kérdéses, hogy a Pergamon előtti, vagy az utána következő nikomédiai időszak alkalomával ismerhette meg Iulianus Libanios szónoklatait. Bidez (1940) 63–65, 101–104.

¹⁶ Liban. Or. 18,42; Bidez (1940) 132 skk.; K. Rosen, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart, 2006, 122 skk.

¹⁷ Iulianus alemannok és frankok elleni hadjáratáról: Amm. Marc. 16,2–3. Szent Márton és Iulianus találkozásáról: Sulp. Sev. VSM 2,7 és 4,1–7, in: J. Fontaine (éd., trad.), *Sulpice Sévère: Vie de Saint Martin*, Tome II., Sources Chrétiennes, 133–135,

szerúségnek örvendett, hogy két alkalommal augusztusszá kiáltották ki, a második, 360-ban bekövetkezett *acclamatió*t elfogadta, s ezek után indult el a II. Constantius elleni hadjáratára.¹⁸ A hadjárat előtti éjszakán a *Genius Publicus*, az állam védőszelleme jelent meg előtte, segítve őt a döntő lépés megtételében.¹⁹ Az eseményről Ammianus Marcellinus is beszámolt, miszerint ez az aktus az uralkodó alkalmasságát (*dignitas*) és törvényes uralkodását volt hivatott jelezni. A történétíró Iulianus szavait idézi az álommal kapcsolatban: „Iulianus, régóta várakozom titokban palotád előcsarnokában, hogy növeljem méltóságodat, de már többször is elutasítva távoztam. Ha most sem fogadsz szívesen, amikor annyian vannak egy véleményen, akkor csüggedten és bánatosan megyek el, de jól jegyezd meg: soha többé nem maradok veled.”²⁰ Az összecsapásra azonban nem került sor, mert a császár időközben váratlanul elhunyt, II. Constantius 361-ben bekövetkezett halála után Iulianus immár törvényesen a birodalom egyeduralkodója lett. Császárként már hivatalosan is megvallotta pogány hitét, sőt nyílt restaurációs politikába kezdett: helyreállította a pogány kultushelyeket, s rendszeresen áldozatokat mutatott be,²¹ valamint igyekezett megvalósítani a keresztény körökben egyre inkább elterjedt *hypodoché* (elszállásolás) és *agapé* (szeretetvendégség) intézményét.²² 362. június 17-én adta ki híres-hírhedt rétori *edictum*át, amelyben a keresztény rétorokat eltiltotta az oktatástól, amennyiben ők nem taníthatják meggyőződésük szerint a pogány irodalmat.²³ Nem sokkal ezután 362-ben indult el II. Shapur elleni vég-

Paris, 1968, 439–441, 509 skk.; Márton a strasbourgi csata után, 357-ben elbocsátották. Rosen (2006) 158.

¹⁸ Amm. Marc. 16,12,64; 20,4,18.

¹⁹ Iulian. Or. 5,284 CD, in: J. Bidez (éd., trad.), *L'empereur Julien: Œuvres complètes. Discours de Julien César (Or. I–V)*, Tome I/1, Paris, 1932.

²⁰ Amm. Marc. 20,5,10, fordította: Szepes Gyula. Bidez (1940) 196; M. Giebel, *Kaiser Julian Apostata. Die Wiederkehr der alten Götter*, Düsseldorf–Zürich, 2002, 100; Athanassiadi-Fowden (1981) 74 sk; Adamik T., The Figure of Julian in Ammianus' History, *Acta Antiqua Hungariae* 35, 1994, 31–36.

²¹ Bidez (1940) 234 skk.; *Cod. Theod.* 15,10,2; 9,17,2; 16,10,3.

²² Kabiersch (1960); K. Csízy K., Emperor and Priest, *Acta Antiqua Hungariae* 50, 2010, 419–430, 428.

²³ Bidez (1940) 276; Rosen (1940) 249 skk.

zetes perzsa hadjáratára. 363 júniusában Ktésiphónnál érte a halál.²⁴ A császár legendás utolsó mondata – „Győztél, Galileai!” – , Theodorétos egyházi történetírónál (*HE* 3,25) jelent meg első ízben.²⁵

Iulianus rövid életéhez képest meglehetősen nagy terjedelmű görög nyelvű *corpus*t hagyott az utókorra. Érdekes, hogy e szinte kivétel nélkül pogány szellemiséget árasztó művek túléltek az idők viharát.²⁶ Tizenkét *oratio* maradt fenn a szerzőtől, ezek között találjuk a két istenekhez írott himnuszt, Kybeléhez és Hélioszhoz (*Or.* 8 és 11), valamint a *Lakoma*, avagy *Caesares* címen hagyományozott szatírárt (*Or.* 10). Több neves város lakóihoz intézett nyílt levele közül csupán az athéniaiakhoz intézett *epistula* (*Or.* 5) maradt fenn, de írt Róma városához, a spártaiakhoz és a korinthusiakhoz is.²⁷ Hasonlóképpen irodalmi levélnek tekinthető a Themistios filozófus-rétorhoz szóló mű, amelyben a szerző az uralkodás művészetéről értekezett (*Or.* 6).²⁸ Iulianus két beszédet írt II. Constantiuszhoz (*Or.* 1 és 3), valamint ezekkel közel egy időben keletkezett az Eusebeia császárnénak címzett *oratio* (*Or.* 2), amelyben az ifjú athéni tanulmányútjáért mondott köszönetet. A magas rangú baráthoz, Salustius császári *praefectus*hoz intézte vigasztaló beszédét (*logos paramythétikos*) (*Or.* 4). Invektívának tekinthetők a kynikus Hérakleios (*Or.* 7) és a műveletlen kynikusok ellen (*Or.* 9) írott *oratiók*, érdekességüket az adja, hogy ezekben a szerző pogány filozófiai és vallási nézetei mellett a keresz-

²⁴ Bidez (1940) 347 sk.; Rosen (1940) 363 sk.

²⁵ Bidez (1940) 351.

²⁶ Bidez (1932); Uő., *Lettres et Fragments*, Tome I/2, Paris, 1972; G. Rochefort (éd., trad.), *Discours de Julien Empereur (Or. VI–IX)*, Tome II/1, Paris, 1963; Ch. Lacombrade (éd., trad.), *Discours de Julien Empereur (Or. X–XII)*, Tome II/2, Paris, 1964. A keresztények ellen írott mű töredékei a következő kiadásban szerepelnek: C. J. Neumann (ed.) *Juliani librorum contra Christianos quae supersunt*, Leipzig, 1880. Jó áttekintés a művekre vonatkozóan Solymosi Benedek nemrégiben megjelent fordítása: Iulianus Apostata: Beszéd az antiochiaiak ellen, avagy a Szakállgyűlölő (Or. XII.), *Késő Római Szöveggyűjtemény* 3, *Documenta Historica* 93, Szeged, 2014, 19 skk.

²⁷ Lib. *Or.* 18,115; Claud. Mamert. 9,4; Amm. Marc. 21,10,5–8; Zos. 3,10,3; Stenger (2009) 257.

²⁸ Iulianus és Themistios viszonyára vonatkozóan: Th. Brauch, *Themistius and the Emperor Julian*, *Byzantion* 63, 1993, 79–115; J. Vanderspoel, *Themistius and the Imperial Court: Oratory, Civic Duty and Paideia from Constantius to Theodosius*, Ann Arbor, 1995, 115–134.

tényekkel szemben megfogalmazott kritikájának is hangot ad. Végül a *Misopógón* (*Szakállgyűlölő*) címet viselő írásában (*Or.* 12) az uralkodó Antiochia keresztény lakosságának szidalmaira válaszolt. Iulianus levelezése külön kötetet tesz ki, ebből számos politikai, vallási, kultúrtörténeti adatot megtudhatunk. A levelek között egy külön csoportot alkotnak az ún. „pásztorlevelek” (84, 86, 88, 89a, 89b), amelyekben a császár a helyes vezetői magatartásról írt, ezekben *pontifex maximus*ként papok számára fogalmazta meg intencióit. A *Contra Galileios* címet viselő írásmű Kyrillosnak a kereszténységet védelmébe vevő írásában maradt fenn, ennél fogva csak töredékesen ismerjük. Iulianus írt néhány költeményt is, hitelességük azonban vitatott.

A császár identitását több aspektusból vizsgálhatjuk, egyrészt nyelvi önazonosságként, s ebben a tekintetben önmagáért beszél, hogy írásai görögül maradtak fenn, egy másik szempont a hellén *paideia*, amennyiben neveltetése és a görögség iránti rajongása következtében Iulianus Hellast tekintette igazi hazájának (*Or.* 2,106d–107b). A fentiekben már említett rétoroknak szóló ediktum (362. június 17., *Cod. Theod.* 13,3,5) bizonyossága annak, hogy az uralkodó felismerte a művelődés és az oktatás tudatformáló erejét, hiszen a kultúra, a nyelv befogadása egyúttal a személyiséget is megváltoztatja, amelynek hatására az egyén azonosságtudata is módosul, s aki nem pogány, az nem interpretálhatja helyes értelemben az antik szerzőket, s a hellén *paideiát*. Iulianus kulturális identitásának centrális fogalma a *phil-anthróphia*, amint azt Jürgen Kabiersch a korábbiakban behatóan vizsgálta.²⁹ A sztoikus filozófiában előtérbe kerülő fogalom elsősorban Marcus Aurelius hatását igazolja, amelyben a második századi császárnak az *oikeiós* tanításán nyugvó szociális etikája jelenik meg, amikor az uralkodó a szeretet és a másoknak tett jócselekedet parancsáról szól.³⁰

A fentiekben említettük, hogy 337-ben a család lemészárlása idején Iulianus visszaemlékezése szerint maga Hélios mentette őt meg.

²⁹ Kabiersch (1960), vö. 22. jegyzet.

³⁰ Marc. Aurel. 7,13,3; 7,31,2; 9,42,13; 11,1,4; 12,5,1, in: A. S. L. Farquharson (ed., transl.), *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*, Oxford, 2018; Kabiersch (1960) 33.

Az istenség ugyanakkor életre szóló tanácsokat adott az ifjúnak, ezek a következők: legyen jámboran istenfélő, őszinte és megbízható, valamint filantróp (*Or.* 7,233d *hosios, pistos, philanthrōpos*). Hélios napisten *philanthrōpos* jelzője megfelel annak a hagyománynak, miszerint az „emberszeretet” eredetileg az istenekkel összefüggésben jelent meg, s csak később volt használatos az uralkodóra és az emberekre vonatkozóan.³¹ Számára az istenség egyszerre volt vezető, törvényhozó, király és nevelő (*Or.* 9,188a – *hégemón, nomothetés, basileus, paidagōgos*).

Elsőként vegyük szemügyre, hogy a pogány szerzők hogyan vélekednek a császár identitásáról. E tekintetben figyelemre méltó, hogy elsősorban Libanios beszédeiben rendre megjelenik a *philanthrōp* és *philhellén* jelző.³² A nyelvi aspektus vonatkozásában Ammianus Marcellinus történeti munkájában olvashatjuk, hogy az uralkodó inkább görögül tudott (16,5,6–7), beszámol arról is, hogy megvoltak benne a sarkalatos erények (25,4,1), ugyanakkor negatív tulajdonságairól sem feledkezik meg. Libanios több *oratiót* is szentelt az Iulianusnak (*Or.* 12–18; 24), a neves antiochiai rétor a császár halála után is próbálta életben tartani kultuszát. A nyelvtudásra vonatkozóan nála azt találhatjuk, hogy ugyanolyan jól tudott görögül és latinul (18,21). Libanios ugyancsak ír arról, hogy Iulianus Hellast tekintette hazájának (*Or.* 13,18–19; 18,27–29). Sajnálatos, hogy az utókor nem őrizte meg Themistios és Iulianus levelezését. A szónok *Riśalat* című kormányzásról szóló írásának címzettje vitatott: Iulianus, avagy Theodosius. Talán ez lehetett az az írásmű, amire a válasz a hatodik, Themistioshoz szóló beszéd, amelyben a császár az akadémia tanítása és a peripatetikus filozófia mentén haladva értekezik az uralkodásról.³³ Az uralkodó korai írásaiban, elsősorban a II.

³¹ A *philanthrōpia* jelentéséről: S. Tromp de Ruiter, *De vocis quae est ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΙΑ significatione atque usu, Mnemosyne*, 59, 1931–1932, 271–306; Herbert Hunger, *ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΙΑ. Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodors Metochites, Sonderabdruck aus dem Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1963, So.1, 1–20; Kabiersch (1960) 2–3.

³² Vö.: Liban. *Or.* 12–18; *Or.* 24.

³³ H. Leppin – W. Portmann, *Themistios Staatsreden, Bibliothek der Griechischen Literatur Bd. 46*, Stuttgart, 1998, 12; Iulianus Themistioshoz írott beszédéről *Or.* 6:

Constantiusához szóló beszédekben kimutatható a párhuzam a két szerző szóhasználatá között. Feltehetően Iulianus merített a szónok írásaiból.³⁴

A korszak egy másik alkotója, Himerios *Eclogáinak* egyikében az identitás kérdéséhez kapcsolódva Hélios, Iulianus ősatyjaként (*propator* – *Ecl.* 12,6) jelenik meg. Ez azonban nem meglepő, amennyiben megfelel a hivatalos udvari propagandának, hiszen a második Flavius-dinasztia Héliosra vezette vissza származását.³⁵ Eutropius latin nyelven írott rövid történeti munkájából értesülhetünk arról, hogy a császár inkább görögül tudott (10,16,3).³⁶

Keresztény szerzőink sem nyelvi identitásáról, sem műveltségéről nem beszélnek, elsősorban a fordulat, a pogány vallás kapcsán emlékeznek meg róla. Nazianzi Gergely Asiát egyenesen az istentelenség tanodájának (*asebeias didaskaleion*: *Or.* 4,31) titulálta.³⁷ Sókratés (*HE* 3,1,6 skk.), Sózomenos (*HE* 5,2,7 skk.) és Theodórétos (*HE* 3,2 skk.) egyaránt foglalkozott Iulianus eredetileg keresztény neveltetésével, sőt utóbbi szerző még az eleusisi beavatásról is számot ad.³⁸ A nyelvi kérdéssel kapcsolatban megállapíthatjuk, hogy Iulianus császár inkább görögnek tekinthető, ez nem meglepő, ezt igazolják görög nyelven fennmaradt írásai.

K. Csízy K., *Proverbiumok és proverbiális kifejezések Iulianus Apostata beszédeiben*, Piliscsaba, 2006, 97; Themistios feltehetően Iulianushoz szóló beszéde: G. Downey – A. F. Norman – H. Schenkl (edd.), *Themistii orationes quae supersunt*, Vol. 3., Leipzig, 1974, 75–119. Themistioshoz kapcsolódóan: S. A. Stertz (1975) 352; Themistios a negyedik beszédében méltatja Iulianust, II. Constantius olyan utódot választott, akit Konstantinápoly is igen nagyra becsül: *Or.* 4,58D–59B, in: G. Downey – H. Schenkl (edd.), *Themistii orationes quae supersunt*, Vol. 1., Lipsiae, 1965.

³⁴ Kabiersch (1960) 15; C. Gladis, *De Themistii Libanii Iuliani in Constantium orationibus*, Diss. Breslau, 1907, 15 skk.

³⁵ Him. *Or.* 7,9,25–26; *Ecl.* 12,6, in: A. Colonna (ed.), *Himerius: Declamationes et orationes cum deperditarum fragmentis*, Roma, 1951.

³⁶ F. Ruehl (ed.), *Eutropii Breviarium ab urbe condita*, Stuttgart, 1975.

³⁷ J. Bernardi (ed.), *Grégoire de Nazianze, Discours 4-5 (Contre Julien)*, Paris, 1983.

³⁸ W. Bright (ed.), *Sókratous scholastikou Ekklesiastiké historia*, Oxford, 1893; J. Bidez (ed.), *Sozomenos: Kirchengeschichte*, Berlin, 1960; L. Parmentier, *Theodoretos: Kirchengeschichte*, GCS 19, Leipzig, 1911.

Politika és vallás szorosan kapcsolódik egymáshoz a Római Birodalomban. Iulianus mint római császár az újplatonista filozófia képviselőjeként fogalmazta meg gondolatait, uralkodási elveit, s vallott saját identitásáról. Ugyanakkor folytatni kívánta a Nagy Konstantin idején kibontakozó új császári propagandát, amelynek kiváló szószólója Eusebius, a császár környezetében élő caesareiai püspök. Az egyházi író *panégyrikosa*, a kormányzás harmincéves évfordulójára készült *Triakontaeterikos* és *Vita Constantini* egyaránt bizonyítékai annak, hogy Nagy Konstantin nem csupán új uralkodói ideálként jelenik meg, hanem Eusebius műve nyomán a római ideológia egyre inkább keresztény színezetet ölt.³⁹ Jóllehet Iulianus császár visszatért a pogány istenek tiszteletéhez, de nagy valószínűséggel keresztény mintára igyekezett bevezetni a karitatív keresztény szociális gondozás politikáját.⁴⁰ Mindezt a görög istenvilág keretei között kívánta megvalósítani, Hélios/Mithras/Apollón egyesült alakja köré építve a sok áldozatot követelő kultikus istentiszteletet. A iamblichosi újplatonista filozófia Maximós által képviselt egyvelege biztosította számára az ideológiai hátteret, amelyben a rítus és az aszketikus gyakorlat együttesen voltak jelen.⁴¹ Iulianus írásai és önreflexív megnyilatkozásai alapján elmondhatjuk, hogy elsődlegesen a *philanthrópia* jegyében kívánta irányítani a birodalmat, ami a latin *aequitas* és a jogi színezetű *clementia* terminusokhoz kapcsolható. A császár ezzel mintegy legitimálni kívánta a pogány virtust.⁴² A beszédekben és a levelekben a *philanthrópia* erényének különböző megjelenési formáival találkozhatunk. Politika és vallás kettősebből az előbbi vonatkozásában elsősorban a Theodórétos főpaphoz szóló 89. levéltöredéket érdemes szemügyre vennünk. A császár kiindulópontja az az elgondolás, miszerint az embereket és isteneket rokonság köti össze (*syngeneia* Ep. 89b,291d), ezért embertársainkkal szemben elnéző-

³⁹ Eusebius műveinek kiadása: A. Heikel (ed., transl.), *Eusebius Werke (Triakontaeterikos, Vita Constantini)*, Leipzig, 1902; Stenger (2009) 112.

⁴⁰ J. Kabiersch (1960) 27, 73–81; Rosen (2006) 297 skk.

⁴¹ Athanassiadi-Fowden (1981) 126, 128.

⁴² Themistios beszédeiben hasonlóan a jócselekedet az uralkodó enyhén büntető magatartásában érhető tetten, ami a fent említett latin jogi terminológiában jelentkezik. Kabiersch (1960) 11.

nek kell lennünk.⁴³ Az újplatonisták és Dión Chrysostomos lehetettek forrásai az uralkodónak, s különösen az újplatonista Porphyrios. Porphyriosnak a peripatetikus Theophrastoszhoz írott magyarázatában olvasható *oikeiós*-értelmezés a közös emberszeretetről (*koiné philanthrópia*) szól.⁴⁴ Jóllehet az *oikeiós* tanítása elsősorban a sztoikusokhoz köthető, mégis a két iskola talán Antiochosnak köszönhetően bizonyos mértékig egymásra talál.⁴⁵ Az *oikeiós* és a *philanthrópia* összekapcsolásával jelenik meg Iulianusnál Aristotelés sokat idézett sora, miszerint az ember társadalomalkotó lény (*Polit.* 1252b) – *ontos anthrópou physei politikou zóou* (89b, 288b), szemben a keresztény szerzetesek életidegen, társadalomtól elvonult, mizantróp létformájával. Végeredményben a sztoa és főként Marcus Aurelius lehetett szerzőnk követendő mintaképe.⁴⁶ A császár politikai tevékenységének vezérmotívuma, hogy enyhe legyen a büntetés, a rászorulókat segíteni, a jellemeket formálni kell (*pepheismenós kolazein, chreias epanorthoun* (89b, 289ac). A méltányos és elnéző büntetés mintegy definícióként szerepel a Theodórétos főpaphoz írt levélben.⁴⁷ A szelídség, a jóindulat és a jócselekedet áll e politika homlokterében, amint ezt a *Császárok* című szatírában a győzelmet kiérdemlő Marcus Aureliusra vonatkozóan olvashatjuk (*praotés, eumeneia – eu poiein* – *Or.* 10,334a). A jóra való nevelés gondolata nem csupán a fenti levélben olvasható, hanem a II. Constantiushoz írott dicsőítő beszédben is (*Or.* 3,80c), hasonlóképpen Themistiosnál, aki szintén e császárral összefüggésben említette, hogy az alattvalókat a jó erkölcsökre kell vezetni (*Or.* 1,14b). A büntetés a megbüntetett lelki épülését kell, hogy szolgálja. E tekintetben a *philanthrópia* az *epieikeia* (méltányosság) kifejezéssel összefüggésben szerepel, s ebben az

⁴³ Kabiersch részben Dión Chrysostomos (*Or.* 1,39; *Or.* 12,75) hatásának tulajdonítja ezt az elképzelést. Kabiersch (1960) 64.

⁴⁴ Porph. *De abst.* 3,26.

⁴⁵ Kabiersch (1960) 64 sk.

⁴⁶ Ezt igazolja a szóhasználat egyezése (*plésion, pelas*): Iulian. *Ep.* 89b, 290c, 291c, 292d és Marc. Aurel. 11,1,4; 8,3; 12,4,3. Kabiersch inkább a filozófuscászár és a pogány irodalom hatásának tulajdonítja a iulianusi gondolatokat, semmint a kereszténységnek. Kabiersch (1960) 66.

⁴⁷ Kabiersch (1960) 15–25.

értelemben latin megfelelője a *clementia*.⁴⁸ E szelíd, megbocsátó bánásmód a iulianusi szöveghelyeken több alkalommal az istenek utánzásával (*homoiósis tó theó*) kapcsolódik össze, ami az „Ismerd meg önmagad!” intenciójával együtt a görög filozófia alapvető definíciós pontjai közé tartozott.⁴⁹ Iulianus későbbi politikájának sarkalatos elemeként jelenik meg a II. Constantiuszhoz írott beszédekben szereplő *philanthrópia*, amikor az uralkodó alattvalókkal szemben tanúsított szelíd bánásmódját az *usurpator*okkal és az összeesküvőkkel összefüggésben említi.⁵⁰

A *philanthrópia* egyik eleme Iulianusnál a szegényekkel (*penétes*) szemben tanúsított *philanthrópia*.⁵¹ A rászorulókat megsegítésének politikája (*chreias epanorthoun*, *Ep.* 89,289ac) nem feltétlenül keresztény mintát követ, hanem a mindenkor római princeps *liberalitásának* és *magnanimitásának* megnyilvánulása, amely mint polgári erény Cicero *De officiis*-ének is homlokterében állott (*Off.* 1,20; 2,8,30; 15,53–54; 20,69).⁵² Mindennek előképe Aristotelés *Nikomachosi etikájában* szereplő *eleutheriotés* (4,1 skk.), ahol a szerző arról értekezett, hogy ez az erény görög területen a tehetős polgárokkal szemben elvárásként fogalmazódott meg. Iulianus esetében az adakozás mértékletes adópolitikájában (*Amm. Marc.* 17,3,5; 18,1,1), valamint a pogány kultuszok tisztelői számára nyújtott adományai-ban realizálódott (*Liban.* 18,129a; *Sozom.* 5,3,4).⁵³

⁴⁸ Sen. *Cl.* 1,16,1 skk., in: S. Braund (ed., transl., comm.), *Seneca, De clementia*, Oxford, 2009; Kabiersch (1960) 15–16, 23.

⁴⁹ Tbk.: Iulian. I,48a; III,90a. Csízy K., A filozófia definíciójáról, in: Garaczi I – Kalmár Z. (szerk.), *Pro Philosophia Évkönyv – 2008*, Veszprém, 2008, 227–234. Uő., Die Definition der Philosophie in den Werken von Julian dem Abtrünnigen, *ActAnt. Hung.* 47/4, 2006, 421–431.

⁵⁰ A 338-as arméniai összeesküvés résztvevőire vonatkozóan: *Or.* 1,20d, Vetranióval szemben 350-ben a mursai csata után: 1,26d; 3,58b; Magnentius esetében: *Or.* 3,58b; Silvanusszal szemben: *Or.* 1,48c; *Or.* 3,100cd.

⁵¹ Kabiersch (1960) 67.

⁵² Az adakozás és jócselekedet megfogalmazásával nem csupán Cicero említett művében találkozhatunk, többek között Seneca *De beneficiis* c. művében, valamint Caesarnál, utóbbi egyik intézkedése következtében (*Cic. ad Att.* 9,7,1) a *liberalitas* önkéntes adományból tisztviselői kötelezettséggé lép elő. Kabiersch (1960) 26–35.

⁵³ Kabiersch (1960) 35 sk.

A *philanthrópia* másik hangsúlyos összetevője a *philoxenia*, az idegenek be- és elfogadása, ami Kabiersch véleménye szerint Iulianusnál az emberszeretet leglényegesebb eleme.⁵⁴ Az idegenekkel szemben tanúsított nagylelkűség (*megalopsychia*) nem csupán a karitatív tevékenységben nyilvánul meg (*xenodocheia* Ep. 84,430c), hanem általában az elfogadó, toleráns magatartásban (*dexiotés pros tous xenous* – Or. 12,348bc) rejlik.⁵⁵ Fontos kiemelni azonban, hogy Iulianus az erkölcsi kiválóságot mértékadónak tekintette az idegenek megítélésében, s itt ismét a sztoikus mintához igazodott.⁵⁶

E kérdéskör ugyanakkor elválaszthatatlan a rászorulókat megsegítésének politikájától, akik között ott találhatjuk a legyőzött katonákat, valamint a börtönben fogva tartott rabokat is.⁵⁷ Nem csupán az idegenek támogatása, hanem a szegényekről való gondoskodás is célkitűzés volt, amint erről maga az uralkodó, sőt keresztény írók, Nazianzi Gergely és Sózomenos is megemlékeznek.⁵⁸ Bolkenstein véleménye szerint a császár ebben az esetben nem feltétlenül keresztény mintát követ, ezzel szemben Kabiersch mellett érvel, hogy a negyedik században az idegenek elszállásolása és a szegények részére nyújtott segítség nem volt elterjedt a pogányok körében.⁵⁹ Akadnak azonban szép számmal olyan szerzőknél található irodalmi példák, amelyek a pogány vendégbarátság intézményét, ezzel együtt az idegenek istápolását szorgalmazzák. Ezzel kapcsolatban ismét a hellén elődök bizonyulnak mértékadónak, akik közé maga a császár is szeretne tartozni. Kiváltképp Athén, ahol a menekülteket mindig is

⁵⁴ Kabiersch (1960) 67.

⁵⁵ Athanassiadi-Fowden (1981) 188; Kabiersch (1960) 73–74.

⁵⁶ Iulian. Ep. 89b,290ad; Or. 5,276c; Ep. 10,404a; Ep. 80; Or. 12,356c. Kabiersch (1960) 67 sk.

⁵⁷ Kérdéses, hogy az ellenség mely csoportjáról lehet szó: a legyőzöttek, vagy az időlegesen szembenálló felek (II. Constantius katonái Iulianus hatalomátvétele előtt). A börtönben fogva tartottak ellátása Iulianus számára az alapvető szükségletekről való gondoskodást jelentette. Kabiersch (1960) 69 skk.

⁵⁸ Itt elsősorban az idegenek számára nyújtott szálláshelyekről van szó. Iulian. Ep. 84, 430b; Naz. Greg. Or. 4,111; Sóz. 5,16,2; Kabiersch (1960) 73–74.

⁵⁹ H. Bolkenstein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht, 1939, 478 sk.; Kabiersch (1960) 75.

befogadták⁶⁰ A *philanthrópia* pedig a képzés és a hellén műveltség eredménye, ahogyan ezt nem csupán Iulianus, hanem Libanios és Themistios is hangsúlyozta.⁶¹

Iulianus mindennek elsősorban a két neves pásztorlevelében (*Ep.* 84 és *Ep.* 89b) ad hangot: egyrészt az enyhe jogi elbírálás és a segítő gondoskodás terén követeli meg a *philanthrópiát* a papoktól is.⁶² E célkitűzéseknek megfelelően a császárnak, ill. a mindenkori vezetőnek elsősorban szeretnie (*philia*) kell alattvalóit (*archomenoi*), amint ez főként Iulianus Theodórétos főpap számára megfogalmazott 89. fragmentumában és a Hérakleios ellen írott beszédben (*Or.* 7) szerepel, s ez az elv jelenik meg Themistios több beszédében is.⁶³

Másik szempontunk az uralkodó vallási meggyőződése, amely természetesen szorosan összefügg a fentiekben tárgyalt politikai törekvésekkel. Az istenek irányában elsősorban *eusebeia*t kell tanúsítani. Iulianus óvatosságra int, úgy kell tisztelni őket, mintha mindig jelen lennének (*eulabeia* – *eusebeia*, *sebomenos hósper parontas*, *Ep.* 89b, 293a). Az *eusebeia*nak pedig a tudományok, a görög filozófia, elsősorban Platón és Aristotelész tanítása az alapja, amint ez a császár Eumenioshoz és Pharianoshoz írott levelében szerepel (*krépis* – ’alapzat’ *Ep.* 8, 441c), ahol a barátokat szeretetből buzdítja a szorgalmas tanulásra. A hellén műveltség fentiekben megfogalmazott eredményének tekinthető: a *paideia* következtében leszünk *philanthrópok*, s ez az emberszeretet készít fel bennünket az istenekkel

⁶⁰ Iulian. *Ep.* 84, 431b, vö. Hom. *Od.* 14, 57 sk.; Iulian. *Ep.* 89, 291b, vö. Hom. *Il.* 6, 14 sk., Kabiersch (1960) 75 sk. Egy másik szöveghely az *Ilias* híres fegyvercsere-jelenetére történő utalás, ahol éppen a vendégbarátság jogán nem harcol egymással Glaukos és Diomédész: *Or.* 6, 260a, vö. Hom. *Il.* 6, 236 „rézért, százökör-értékűt a kilencökör-árért.” Csízy (2006) 103 sk. Platónra hivatkozva, amennyiben a Démiurgos valamennyiünk közös atyja és a mindenség királya: Iulian. *Ep.* 89b, 292c. A Galileaiak ellen szóló vitairatban (CG 116a–131c) a görögöket és a rómaiakat említi a szerző azzal kapcsolatban, hogy csakis *philanthróp* népeknek lehetnek *philanthróp* törvényei. A *Misopógónban expressis verbis* kijelenti, hogy az athéniaiak a leginkább emberszeretőek (*Or.* 10, 348bc).

⁶¹ Különösen: Liban. *Or.* 15, 25–28 és 36–39 Iulianusra vonatkozóan. Themistiosnál: *Or.* 11, 144d skk. és *Or.* 17, 214d skk.; Kabiersch (1960) 80.

⁶² Vö.: Iulian. *Ep.* 84, 431a és 89b, 289b és 305a. Kabiersch (1960) 78.

⁶³ Csízy K., *Az ideális vezető politikus alakja a görög-római hagyományban*, Budapest, 2018, 77 skk., 113 skk.

szemben tanúsított jámbor magatartásra (*eusebés*). A *krépis*-hasonlat előképe az a Porphyriosnál fennmaradt *locus* lehet, amelyet az újplatonista filozófus feleségéhez, Markellához írott levelében úgy folytat, hogy az istenek tiszteletének alapja a *philanthrópia* kell, hogy legyen (Porph. *PM* 35).⁶⁴ Iulianus egy másik szöveghelye támasztja alá e két gondolat összetartozását, amikor a 89. levéltöredékben arra utal, hogy az emberek számára nyújtott jócselekedet (*chréstotés*) lesz a jámborság (*eusebeia*, *hosiotés*) alapja (*Ep.* 89b,290d–292d). A fentiekben már láttuk, hogy Iulianus írásaiban több ízben előfordul az isteni mintához való hasonulás (*homoiósis tó theó* – *Or.* 7,225d), ill. az istenek utánzása (*to mimeisthai theous* – *Or.* 1,48a; *Or.* 10,333d; *CG* 171d), amely a filozófia definíciójaként épült be az antikvitás oktatási rendjébe. E hasonulási törekvés az emberszereteten nyilvánul meg, s mindez elvezet a jámbor, istenfélő (*eusebés*, *hosios*) magatartás gyakorlásához.⁶⁵ Az lehet csak *philanthróp*, aki szereti az isteneket, azaz *philotheos*, amint ez a 89. levéltöredékben megfogalmazásra került (89b, 305A). Iulianus bizonyos értelemben Themistios (*Or.* 1 – *Peri philanthrópias*) nyomán az istentisztelet eredőjének tekintette a *philanthrópiát*, így pogány mintát követve jutott el arra az álláspontra, amely keresztény auctoroknál is felmerül. Az azonban, hogy vizsgált szerzőknél az emberszeretet elsősorban ember-társaink segítésében, s nem annyira az enyhe törvényes eljárásban fogalmazódik meg, mégis a keresztény gondolkörhöz köti.⁶⁶ A papoktól megkövetelt *philanthrópia* (*Ep.* 84 és 89b) az uralkodóra is vonatkozik, amint Iulianus számára kiemelkedő jelentőségű, hogy a Római Birodalom *pontifex maximusa*.

Összegzésül elmondhatjuk, hogy Iulianus görög nyelvűségével és hellén műveltségével hellén tudattal rendelkezett, ezt igazolják vallá-

⁶⁴ Annak ellenére, hogy Kabiersch vitatja, hogy Iulianus és Porphyrios ugyanazt értette a *philanthrópián*, szerinte az előbbi számára inkább a felebarátok megsegítése volt, míg az utóbbinak az emberekkel és az állatokkal szemben tanúsított jogszerű és megfelelő morális magatartás (Porph. *De abst.* 1,5; 3,20 és 26). Kabiersch (1960) 54; Csízy (2018) 37–58.

⁶⁵ Vö. 45. jegyzet. Továbbá: Seneca egyik levelében (*Ep.* 95,50 *Vis deos propitiare? bonus esto. Satis illos coluit, quisquis imitatus est.*) Kabiersch (1960) 53 sk.; W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930, 108.

⁶⁶ Kabiersch 55–60.

si és vallásfilozófiai nézetei egyaránt. A negyedik századi birodalom bizonyos mértékig inkább tekinthető egy Görög-Római Birodalomnak, semmint csupán „Romainak”. E kettős tudatnak adott hangot az a 15. századi rétor, akinek a neve sajnos nem maradt fenn, de a bizánciakat „*Rhómhellénes*”-nek szólította. A szóösszetétel ugyan *hapax*, mégis önmagáért beszél.⁶⁷ Iulianus politikájának determináns eleme az a *philoxenia*, amely a *philanthrópia* összetevőjeként tűnik fel. Kérdés azonban, hogy ki lehet *xenos* ebben a sokszínű birodalomban. Iulianus apai ágon szerb területről származott, míg édesanyja kisázsiai volt. Környezetében több idegen is volt, így a korai évek nagy hatású nevelője, a gót, ill. szkíta Mardonios, s szellemi atyja, a szír Iamblichos. Óvatosan megkockáztathatjuk, hogy e bölcs és toleráns uralkodói politika és egyszersmind propaganda háttérében a barbárok birodalomba való integrálása állhatott, amelyre néhány évtizeddel később, Theodosius idején sor került, amennyiben a gótok betelepítésükkel megkapják a *foederati* titulust.⁶⁸ Iulianus számára azonban nem férhetett kétség ahhoz, hogy a befogadás csakis a befogadó kultúrájának elfogadásával történhetett.

A kései antikvitás második filozófuscsászára alapvetően egy homogén közösség megteremtésén fáradozott, amely egyszerre kívánta a vallási és a kulturális egységet megteremteni abban a Római Birodalomban, amely már a szétesés határán állott.⁶⁹

⁶⁷ Athanassiadi-Fowden (1981) 230.

⁶⁸ Havas L. – Hegyi W. Gy. – Szabó E., *Római történelem*, Budapest, 2007, 646.

⁶⁹ Stenger (2009) 111.

POGÁNY TANÍTVÁNYBÓL CSODATÉVŐ PÜSPÖK

THAUMATURGOS SZENT GERGELY KERESZTÉNY IDENTITÁSA NYSSAI SZENT GERGELY VITÁJÁBAN

D. TÓTH JUDIT

A 4. századi kappadokiai egyházatya, Nyssai Szent Gergely Kr. u. 380 táján keletkezett¹ életrajza Thaumaturgos (Csodatévő) Szent Gergelyről² az antik biográfia és identitás, illetve ezek összefüggéseinek szempontjából többféle kontextusban volna elhelyezhető, mind általánosságban, mind pedig Nyssai Gergely munkásságán belül. Belehelyezhetnénk mindenekelőtt a dicsőítés (*enkómion*) klasszikus

¹ Az életrajz keletkezési ideje nem határozható meg egyértelműen: általában 379–381 közé teszik, legtöbbször 380-ra. A datálás kérdéseihez lásd elsősorban J. Daniélou, *La Chronologie des sermons de Grégoire de Nysse*, *RSR* 29, 1955, 346–372; J. Bernardi, *La Prédication des Pères Cappadociens*, Paris, 1968, 308; P. Maraval (ed.), *Grégoire de Nysse, Vie de Sainte Macrine* (Sources Chrétiennes [Sch] 178), Paris, 1971, 57–67; S. Mitchell, *The Life and Lives of Gregorius Thaumaturgos*, in: J. W. Drijvers – J. W. Watt (eds.), *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, Leiden, 1999, 99–138, itt főként 111, 115; P. Maraval, *Chronology of Works*, in: L. F. Mateo-Seco – G. Maspero, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden–Boston, 2010, 164.

² *De vita Gregorii Thaumaturgi* (a továbbiakban: VGT). Fontosabb szövegkiadásai: Patrologia Graeca (PG) 46, 893–957; P. Maraval (ed.), *Grégoire de Nysse: Éloge de Grégoire le Thaumaturge, Éloge de Basile* (Sources Chrétiennes [Sch] 148), Paris, 2014; G. Heil – J. Cavaros – O. Lendle, *Gregorii Nysseni Sermones Pars II*, (Gregorii Nysseni Opera X,2 [GNO]), Leiden, 1990, 3–57 (az életrajz szövegét gondozta G. Heil). A továbbiakban a GNO szövegkiadására hivatkozom, az oldal és sor számának feltüntetésével. Mérvadó angol nyelvű fordítása, kísérő tanulmánnyal: M. Slusser (transl.), *St. Gregory Thaumaturgos: Life and Works*, Washington DC, 1998. (Az életrajz fejezetbeosztását ezen kiadás alapján szokás megadni.) Vö. még *The Life of Gregory the Wonderworker*, transl. R. McCambly – D. Salomon: <https://www.sage.edu/faculty/salomd/nyssa/> (Letöltés: 2018. augusztus 4.).

görög retorikájának tradíciójába, valamint a biografikus hagyományba, amelyben a nyssai püspök ezen munkájára is ható filozófus- és szentéletrajzok is jelen vannak. Ugyancsak fontos kontextus lehetne a mártírhagyomány- és kultusz emlékezete és gyakorlata a keresztények körében, mindenekelőtt kettejük működésének területén, Pontosban és Kappadokiában, nem utolsó sorban annak felmutatásával, hogy mindez hogyan szolgálhatott hitbeli és egyházzpolitikai szempontokat egyaránt.

A fentiekén kívül jelen téma szempontjából az egyik legfontosabb annak a Nyssai Gergely munkásságán belüli szövegtörzshöz való hozzátartozásának, amelybe a *Vita* is beleilleszkedik. A kappadokiai atya nagyjából 379–383/86 közé datálható dicsőítő-, halotti- és vigasztaló beszédeire,³ valamint a nővéréről, Szent Makrináról írott életrajzára⁴ kell gondolnunk. Ezek az írások mártírok, szentek, erényes keresztény életre törekvő emberek poétikailag-retorikailag megteremtett eszményített alakját mutatták fel, többféle érdekeltségből is: mindenekelőtt egy, a keresztények számára követhető/követendő életformát (*bios*) állítottak a hívek elé, amely megvalósításának legnagyobb tétje az üdvösség elérése volt. Ezen túl emlékeztüknek, ünnepeiknek, kultuszuknak a fenntartásával a keresztény közösségek identitását is erősíthették, és nem utolsó sorban felmutathatták az ideális püspök alakját.

Mivel a *De vita Gregorii Thaumaturgi* esetében is egy kiváló, kimagasló püspök idealizált alakjának a megalkotását (is) láthatjuk (hogy milyen módon, arra még visszatérünk), a panegyrikusként értelmezhető életrajz szándékát az említett szövegtörzshöz való elsősor-

³ Két beszéd István protomártír magasztalására (*In Sanctum Stephanum I, II*), a pontosi Theodóros katonamártír emlékünnepeén mondott dicsőítés (*In Theodorum*), az armeniai negyven katonamártírt magasztaló három beszéd (*In XL Martyres Ia, In XL Martyres Ib, In XL Martyres II*); a testvére, Basileios emlékünnepeén elhangzott enkómion (*In Basilium*) és a három konstantinápolyi halotti, vigasztaló beszéd, amelyek Meletios, anitochiai püspök, illetve I. (Nagy) Theodosios császár leányának, Pulcheriának és feleségének, Flacillának a búcsúztatásakor hangzottak el (*Oratio funebris in Meletium episcopum, Oratio consolatoria in Pulcheriam, Oratio funebris in Flacillam imperatricem*).

⁴ *De vita Sanctae Macrinae*. GNO VIII,1,370–414; magyar szövegét lásd Vanyó L. (ford.), *Nüsszai Szent Gergely művei* (Ókeresztény írók [ÓÍ] 18), Budapest, 2002, 497–527.

ban a kappadokiai atya nagyjából ez idő tájt, 380 körül keletkezett két másik írásával szokták együtt értelmezni: a Nagy Szent Basileiosról írott dicsőítésével (*In Basilium*), illetve a Meletios antiochiai püspök halála alkalmából elmondott halotti-vigasztaló beszédével (*In Meletium*), mert ezekben szintén kiváló (ráadásul kortárs) püspököket állít a hívek elé mint kimagasló példákat.

Thaumaturgos Gergely élete; írott források

De ki is volt Thaumaturgos („Csodatévő”) Gergely, akinek alakja és működése még jó száz évvel a halála után is fontos volt a kappadokiai atyák, mindenekelőtt Nyssai Gergely, de testvére Basileios és közös barátjuk, Nazianzosi Gergely számára is? Eltekintve most attól a nem lényegtelen módszertani kérdéstől, hogy milyen egy szentéletrajz (*bios/vita*) referenciális értéke, és hogyan tudjuk a hagiográfiai rétegek alatt a „valós” eseményeket megtalálni, először csupán a Csodatévő életének fontosabb eseményeiről, fordulópontjairól szólnok, melyek egyrészt a neki tulajdonított munkák, másrészt a rá vonatkozó források (köztük Nyssai Gergely *Vitája*) alapján biztosnak látszanak; ezek ismerete ugyanis fontos annak megértése szempontjából is, hogy az ettől való eltérések a nyssai püspök életrajzában milyen jelentésképző erővel bírhatnak.⁵

A Thaumaturgos Gergely életére vonatkozó írott források közül mindenekelőtt a saját munkáit említhetjük. Több mű is ránk maradt a neve alatt, ezek közül több hitelessége is vitatott,⁶ de a két legfonto-

⁵ Raymond Van Dam szerint a források vizsgálata lehetővé teszi a 3. századi információknak és Nyssai Gergely 4. századi irodalmi-retorikai és teológiai hozzáadásainak elkülönítését. R. Van Dam, *Hagiography and History: The Life of Gregory Thaumaturgus*, *Classical Antiquity* 1, 1982, 2, 272–308, további szakirodalommal.

⁶ A hitelesnek tartott és vitatott művek rövid áttekintését, szakirodalmi tájékoztatással lásd T. Aptsiauri, *Gregory Thaumaturgus*, in: L. F. Mateo-Seco – G. Maspero (2010) 383–386. A neki tulajdonított művek kiadása PG 10. Mérvadó angol nyelvű fordításuk, kísérő tanulmánnyal: Slusser (1998); továbbá P. Schaff, *Fathers of the Third Century: Gregory Thaumaturgus, Dionysius the Great, Julius Africanus, Anatolius, and Minor Writers, Methodius, Arnobius* (Anti-Nicene Fathers 6), Grand Rapids, MI, 2004, 6–130. Művei közül magyarul: *Szent Gergelynek, a Csodatévőnek kánoni levele azokról, akik a barbárok betörésekor bálványoknak áldozott húst ettek vagy más bűnt követtek el*, in: Erdő P. (összeáll., ford.), *Az ókeresztény kor egyház-*

sabbat általában neki tulajdonítják: az egyik a *Köszöntőbeszéd*,⁷ melyet Órigenésnek címzett annak palesztinai iskolájából való távozásakor,⁸ és amelyből felbecsülhetetlen értékű biografikus adatokat kaphatunk a saját személyére vonatkozóan is, elsősorban az 5. caputból. A másik a *Kánoni levele*,⁹ amelyben azzal kapcsolatban ad útmutatást, hogyan viselkedjenek a keresztények az üldözések és a betörő barbárok (gótok) erőszakos atrocitásaival szemben, illetve mit tegyenek a püspökök a bujkáló keresztényekkel. Neki tulajdonították még azt a hitvallást is a Szentháromságról, amelyet Nyssai Gergely idéz a *Vitájában* (VGT 17,24–19,5), és amelyről mára már bizonyossá vált, hogy jelenlegi szövege a kappadokiai atya megfogalmazása, nem pedig Thaumaturgos Gergelyé.

Nagyobb számban állnak rendelkezésünkre a Csodatévő életének szöveges forrásai között a mások által róla írt munkák, részletek, megjegyzések. Hagiográfiai dossziéjának legjelentősebb darabja éppen a nyssai püspök terjedelmes életrajza (amelynek forrásai között viszont szülőföldjüknek szóbeli hagyománya játszik fontos szerepet), de rendelkezésünkre áll egy ismeretlen szerző latin nyelvű vitája is az 5. század elejéről, valamint szír, armeniai (örmény) és kopt fordí-

fegyelme (Az első négy században) (Ókeresztény írók [ÓÍ] 5), Budapest, 1983, 356–361.

⁷ *In Origenem oratio panegyrica* (Paneg) PG 10 1049–1104. Modern kiadását lásd Grégoire le Thaumaturge, *Remerciement a Origène à Grégoire* (Sources Chrétiennes [Sch] 148), text, intr., trad. et notes H. Crouzel, Paris, 1969; görög szövegére ez utóbbi kiadás alapján hivatkozom. A *Köszöntőbeszéd* ebben a műfajban az első ránk maradt keresztény munka, amelyben többek között beszámol arról, hogyan lett Órigenés tanítványa, illetve beszél a megtéréséről is. Vö. Somos R., *Az alexandriai teológia* (Catena. Monográfiák 1), Budapest, 2001, 84–85; 112–113; 181.

⁸ A Gergely-kutatásban felmerült a gondolat, hogy Thaumaturgos Gergely, a neocaesareai püspök valójában nem volt Órigenés tanítványa, és a *Köszöntőbeszéd* sem az ő írása. Eszerint három Gergelyt feltételeznek: a *Köszöntőbeszéd* szerzőjét, a neocaesareai püspököt és harmadikként azt a Gergelyt, aki Órigenés tanítványa volt és akihez Órigenés levelet írt. Az ezzel kapcsolatos vélekedéseket tárgyalja és a felvetést cáfolja F. Celia, Gregory of Neocaesarea: A Re-examination of the Biographical Issue, *Adamantius* 22, 2016, 171–193 (a Nyssai Gergely *Vitájával* kapcsolatos érvek: 184–186). Köszönöm Somos Róbertnek, hogy felhívta a figyelmem a tanulmányra.

⁹ *Epistola Canonica*. PG 10. Magyarul lásd ÓÍ 5, 356–361.

tások.¹⁰ Az egyháztörténeti források közül kétségkívül a legjelentősebb Eusebios *Historia Ecclesiastica*-ja, melynek rövid utalásai (HE 6,30; 7,14,28) fontosak; valamint ennek Rufinus általi latin nyelvű fordítása. Ugyancsak fontos forrásunk Hieronymus *De viris illustribus*-ának 65. fejezete, amely alapja lesz majd a *Suda* Gergely-címszavának is. Említhető még a *Menologium Graecum* és Basileios *De Spiritu Sancto* című műve, pontosabban ezek megjegyzései.¹¹

Csodatévő Szent Gergely (Γρηγόριος ὁ Θαυματουργός, *Gregorius Neocaesariensis / Thaumaturgus*) Órigenés tanítványa, Pontos apostola, Neocaesarea püspöke, ókeresztény író Neocaesareában (Pontos) született 210–215 táján, Caracalla császár idején, előkelő pogány családban, és ugyancsak itt halt meg, a hagyomány szerint 270. november 17-én.¹² A tehetős családok gyermekeinek szokásos képzését kapta, szülővárosában retorikai és jogi, valamint latin nyelvi tanulmányokat folytatott (*Paneg* 5,56–58), majd felsőbb jogi tanulmányokra készült testvérével, Athenodórosszal együtt, Berytus híres jogi iskolájába (de Rómát sem zárhatjuk ki mint lehetséges úti célt, *Paneg* 5,62; 64), hogy az akkor divatos tendenciának megfelelően majd a birodalmi adminisztrációban találja meg a helyét.¹³ Végül is családi okok miatt a palesztinai Caesareába ment (*Paneg* 5,71), ahol nővérük férje fontos hivatalot töltött be (helytartó volt). A palesztinai tartózkodás fordulópontot hozott Gergely életében, ugyanis Órigenés, a nagy ale-

¹⁰ A VGT ókori fordításaihoz lásd Mitchell (1999), itt főként 116–119; Grégoire de Nysse, *Éloge de Grégoire le Thaumaturge. Éloge de Basile* (2014) 40–45. Vö. még Van Dam (1982), itt főként 285–286.

¹¹ Vö. még Celia (2016), amely Sókratés *Egyháztörténetét* (4,27) és Caesareai Pamphilos (4. század eleje) *Apologia pro Origene* című írását is megemlíti a *Köszöntőbeszéddel* kapcsolatban. Itt: 171. Vö. még Van Dam (1982), 281–282.

¹² Thaumaturgos Gergely életének összefoglalásához lásd Van Dam (1982) 272–308; Slusser (1998) 1–8; B. MacDougall, Gregory Thaumaturgus: A Platonic Lawgiver, *Dumbarton Oaks Papers*, 70, 2016, 25–42, itt főként 25–26; Mitchell (1999) 99–138; Celia (2016). Életének bemutatását Nyssai Gergely *Vitája* alapján adja T. Kochlamazashvili, *De Vita Gregorii Thaumurgi*, in: Mateo-Seco – Maspero (2010) 718–720. Fontos még V. Ryssel, *Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schiften*, 1880, itt főként 12–19; valamint P. Koetschau, *Zur Lebensgeschichte Gregors des Wunderthäters*, *ZWTh* 41, 1898, 211–250.

¹³ A Constitutio Antoniniana rendelete – azzal, hogy a római jog prioritást kapott a helyi törvények felett – feltehetően hatással volt az ő tervezett tanulmányaira is. Van Dam (1982) 272.

xandriai keresztény teológus és ismert tanító 231-ben (a palesztinai) Caesareába tette át iskoláját, ahová majd a Csodatévő is jár 233–238 között,¹⁴ és tanítója hatására megtér.

Thaumaturgos Gergely megtérésének fordulata, vagy még inkább folyamata a rendelkezésünkre álló, megbízhatónak tartott források alapján is sok bizonytalanságot rejt magában. Egyes vélekedések szerint már 14 éves korában, apja elvesztésekor találkozott a kereszténységgel, és erre utalna az, amikor a *Köszöntőbeszéd*ben arról ír, hogy a Szent Szótól (*theios logos*) kapott látomások serkentették őt a megtérésre (*Paneg* 5,53). Valójában a *Köszöntőbeszéd*ben leírtak inkább folyamatként mutatják be a keresztény hitre való megtérését, mint váratlan fordulatként.

Megkeresztelkedésekor eredeti nevét, a Theodórost Grégoriosra / Gergelyre ('éber', 'örkődő') változtatta, ami keresztény identitása formálódásának fontos kifejezője volt. Caesareából feltehetően Alexandriába ment, Nagy Szent Déneshoz, majd még egy évre vissza Palesztinába, Órigenés iskolájába, ahonnan 240 táján tért haza Pontosba. Magányos, elvonult életet szeretett volna élni, azonban az egyházpolitikai szándékok ezt nem tették lehetővé: amaseiai Phaidimos felszentelte (*VGT* 15,5kk), és mintegy harminc éven át, haláláig a pontosi Neocaesarea püspöke volt. Az ez idő alatt végzett hittérítő tevékenysége eredményességét a Nyssai Gergely *Vitájában* hangsúlyossá váló, de nyilvánvalóan legendás megállapítás is mutatja, hogy tudniillik amikor püspök lett, mindössze tizenhét keresztény volt a pogány városban, halálakor viszont a pogányok száma volt ennyi (*VGT* 16,1–3; 53,24–54,5). Annak ellenére, hogy úgy tűnik, felelősséget érzett a régió krisztianizálásáért,¹⁵ és a hagyományban a „Kappadokia apostola” egyfajta epitheton ornansa lett,¹⁶ hittérítő voltát a szakirodalom ma már erősen megkérdőjelezi, többek között a

¹⁴ A tanulmányok időtartama feltehetően nyolc év lehetett, melyet általános vélekedés szerint Eusebios csökkentett le ötre: Euseb. *HE* 6,30.

¹⁵ MacDougall (2016) 25.

¹⁶ A „Kappadokia apostola” jelző mellett/helyett a „Csodatévő” cím a 6. század elejére vált általános megnevezésévé: W. Telfer, *The Cultus of St. Gregory Thaumaturgus*, *HTR* 29, 1936, 4, 225–344, itt 240–241; Van Dam (1982) 272.

nyelvi kompetenciák miatt is;¹⁷ és később a hagyomány is inkább „csodatévő”-nek mondja. Püspöki szolgálata alatt viszont kétségkívül jelentősek voltak a Decius-féle üldözések és a barbár betörések idején adott iránymutatásai; egyházpolitikai tevékenysége közül pedig a 264/65-ös, samosatai Pált elítélő antiochiai zsinaton való részvételét szokás kiemelni (Vö. Euseb. *HE* 7,27–30).

Hagyomány és emlékezet – Nyssai Gergely hagiografikus életrajza

Nyssai Gergely számára – általános vélekedés szerint – a Csodatévő életére vonatkozó tradíció elsősorban a pontosi keresztények szóbeli hagyományából, helyi folklórából az emlékezet által (*dia tés mnémés*, *VGT* 4,12) lehetett ismerős, amely eleven volt még száz év elteltével is, hiszen Thaumaturgos Gergely helyi szentnek, sőt, a régió alapító szentjének számított.¹⁸ A szóbeli hagyomány különböző (habár egymást átfedő) formákban élhetett tovább: részben a Csodatévő „mondásai”, részben a 4. sz. végén még mindig meglévő, az egyházakban és családokban megőrzött emlékezet köré épülve fel,¹⁹ amely hagyományozásban az esemény és annak elterjedt, hagiografikus megjelenési formája már a kezdet kezdetén is szorosan összefonódhatott egymással. A hagyományozásnak ezek a formái pedig minden bizonnyal Nyssai Gergely számára is jól ismertek voltak, mindenekelőtt abban a változatban, amelyben Neocaesareában éltek.²⁰

¹⁷ Van Dam (1982) 274–275. Van Dam azzal érvel, hogy a kis-ázsiai helyi dialektusok széles változata miatt a szóbeli prédikációkon alapuló hittérítés nem is igen lehetett hatásos az orthodoxia és heterodoxia teológiai különbségeinek árnyalt kifejezése szempontjából. A *Vita* szerint is a „látás” fontosabb volt a hallásnál, és Gergely látható csodái hatásosabbak voltak, mint a beszédei (vö. *VGT* 27,14–18). Ha beszélhetünk is igehirdetéséről, az inkább a városokhoz és nem a falvakhoz kapcsolódott (vö. Bas. *De spir. Sanc.* 74).

¹⁸ Ráadásul olyan helyi szent, aki tehetős kelet-kisázsiai család fia volt, magas szintű oktatásban részesült, ezért a kor művelt egyházi emberei számára is fontos lehetett a hozzákapcsolódó hagyomány: Slusser (1998) 13–14; kultuszának terjedéséhez lásd Telfer (1936) 225–344. Vö. még V. Limberis, *Architects of Piety: The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs*, Oxford, 2011, itt 24, 45–46, 98, 133–135.

¹⁹ Van Dam (1982) 282.

²⁰ Van Dam (1982) itt főként 287; Slusser (1998) 13.

A kappadokiai atya számára nemcsak ismert, hanem fontos is volt Thaumaturgos Gergely személye, mert a saját családjá magánemlékezetében is jelentős szerepet játszott: nagy tisztelettel övezték a Pontos hittérítőjének tartott Thaumaturgost, aki a családi emlékezet szerint a Nyssai apai nagyanyját, idősebb Makrinát (vagy még inkább annak szüleit) is megtérítette,²¹ és akiről ő maga is kapta a nevét, és részben ennek a tiszteletnek a kifejeződéseként is tekinthetünk az életrajzra. (A fentiekből következik, hogy az életrajz forrásai között nem tartják számon Thaumaturgos Gergely Órigenészhez írott *Köszöntőbeszédét*; úgy vélik, Nyssai Gergely [és testvére, Basileios] nem ismerte ezt.²²)

Az orális hagyomány megőrzésének és a tiszteletadásnak a szándékán túl azonban van egy határozott – mondhatjuk, hogy teológiai (és ekkleziológiai) – koncepció is, amely még inkább formálja Nyssai Gergely életrajzát. Ennek a koncepciónak a megformálódásában Gergely mellett jelentős szerepe volt bátyjának, Basileiosnak is, aki szintén élénk érdeklődést mutatott a Csodatévő iránt, és az eleven szóbeli hagyományt ő is a saját szándékának megfelelően tudta alakítani. Közelebről a Csodatévőnek tulajdonított, fentebb már említett szentháromsági Krédóra kell gondolnunk, amelynek szövegét az életrajz tartalmazza (VGT 17,24–19,5), és amelyet sokkal inkább Nyssai Gergelynek tulajdonítanak, mint a Csodatévőnek (és amely Basileios Szentháromságról írott nagy munkájában is fontos szerepet játszik).²³ A hitvallásban elhangzottak ilyen módon egybecsengenek a Basileios és a Nyssai által képviselt szentháromságtani nézetekkel, földrajzilag pedig kapcsolódnak Antiochiához és az ott lezajlott zsi-

²¹ Idősebb Makrina a hagyomány szerint Csodatévő Gergely „tanítványa” volt. Tekintettel arra, hogy idősebb Makrina 330 körül halt meg, Csodatévő Gergely feltételezett halálakor inkább csak kislány lehetett, mint fiatal nő. Vö. Basileios 375-ben íródott 204. levelével (*Ep* 204,2; 6), amely arra utal, hogy a Csodatévőről ismert történeteit apai nagyanyjától, Makrinától hallotta. Vö. továbbá 28. *levél* (368), illetve *De Spiritu Sancto* 74; Limberis (2011) 133.

²² Mitchell (1999) 99; Limberis (2011) 45; MacDougall (2016) 25–26; Van Dam (1982) 281. Van Dam szerint a *Köszöntőbeszéd* a palesztinai vagy az onnan származó írók körében volt ismert; Thaumaturgos Gergely írásai a 4. században kizárólag ott voltak elérhetőek. Vö. Uo., n. 35. és 36.

²³ Mitchell (1999); Van Dam (1982); Slusser (1998) kutatásai nyomán.

natokhoz, amelyeken mindhárman megfordultak, bár természetesen nem ugyanakkor (vö. Euseb. *HE* 7,28–30).

Nyssai Gergely életrajzában a fenti teológiai koncepció kiegészül még néhány fontos szándékkal: egy kiváló, kimagasló püspök idealizált alakjának a megalkotásával, amely érdekében még attól sem riad vissza, hogy mindent alárendeljen a hagiográfiai érdeklődésből fakadó – Stephen Mitchell szavaival élve – „kegyes fikció”-nak, és figyelmen kívül hagyja a valós tényeket.²⁴ Ugyancsak fontos szándék a Csodatévő kultuszának erősítése.²⁵ Ahogy Byron MacDougall fogalmaz, Nyssai Gergely klasszikus kultúrával szembeni attitűdje, a püspökségről alkotott víziója és öntudatos részvétele a szentkultusz megalapításában és előmozdításában együtt van jelen a Thaumaturgos Gergelyről írott életrajzában,²⁶ és többek között ezzel is összefügg az a modern kutatásban elfogadottnak látszó megállapítás, hogy a *Vita* többet mond a 4. századi Kappadokiáról, mint a 3. századi Pontosról, a 4. századi teológiáról és egyházi-püspöki feladatokról, mint a 3. századi Thaumaturgos püspöki karrierjéről.²⁷

Thaumaturgos Gergely keresztény identitásának megformálása a *Vitában*

Közelebb lépve most már az írásom címében jelzett témához, az emlékezést és eszményítést összekapcsoló *Vita* értelmezésének gazdag szempontrendszeréből elsősorban két kérdésre fókuszálok.

1. Hogyan függ össze a *bios/vita* hagiográfiai műfajának törvényszerűségeivel Thaumaturgos Gergely keresztény identitásának Nyssai Gergely általi bemutatása?

²⁴ A *Vitát* értelmezők körében konszenzus van a tekintetben, hogy a Csodatévőről leírtak nagy része fikció, Nyssai Gergely invencióját mutatja, és a nyssai püspök valószínűleg nem ismerte Thaumaturgos Gergely saját írásait és a rá vonatkozó tényeket. Lásd 22. jegyzet.

²⁵ Lásd ehhez Telfer (1936) 225–344.

²⁶ MacDougall (2016) itt 25.

²⁷ Uo., 28, 35–36. Vö. még ugyanitt n. 20; Van Dam (1982) 287; Limberis (2011) 46.

2. Hogyan értelmezi a kappadokiai atya a Csodatévő keresztény identitásának kialakulásában, közelebbről megterésében feltehetően legfontosabb szerepet játszó Órigenés-tanítványságot?

1. Műfaji keretek, a *Vita Thaumaturgi* mint irodalmi szöveg

Nyssai Gergely Thaumaturgos Gergelyről írott, panegyrikusként értelmezhető életrajza kinyilvánítja az irodalmi, főképpen retorikai hagyománytól való függetlenségét, de – ahogy az ekkortájt keletkezett dicsőítő- és halotti/vigasztaló beszédeiben is látható – ez az elhatárolódás csak látszólagos, része annak a tudatos retorikai stratégiának, amely a keresztény hit nézőpontjából látszólag elutasítja a műfaji konvenciókat, úgy, hogy közben sok tekintetben igazodik hozzájuk.²⁸

Az életrajz vizsgálatakor a műfaji előzmények nagy hagyományából mindenekelőtt kettőt érdemes figyelembe venni: a keresztény szentéletrajzot és a dicsőítő (halotti és vigasztaló) beszéd típusait, melyek a maguk poétikai és retorikai eszközeivel, ismert motívumakkal, toposzaikkal a keresztény szent eszménye megalkotásához diszkurzív keretként tudnak hozzájárulni. Mindkettő lehetőséget teremt egy eszményített (valós vagy fiktív) személy irodalmi-retorikai megalkotására, de a két műfaji hagyomány rokonsága egyéb tekintetben is vizsgálható volna, előzményeik pedig a Kr. e. 5. század klasszikus halotti és dicsőítő beszédeiig vezethetők vissza.

A keresztény szentéletrajz műfajának megteremtését a nagy alexandriai püspök, Athanasios Szent Antal-életrajzához (*Vita Sancti Antonii*) szoktuk kapcsolni. Az alexandriai püspök Antal életének bemutatásakor egy Krisztus-követő ember portréját akarta megalkotni, többek között azzal az ekkleziológiai szándékkal, hogy a nem csak Egyiptomban népszerű Antal életformáját és az anachoréta mozgalmak törekvéseit a keresztény egyházi közösségek „közelé-

²⁸ Legszemléletesebb példája ennek az *In Basilium*, amelyben expressis verbis megfogalmazza, hogy miért tartja elégtelennek a pogány retorikai hagyományt bátyja dicsőítésekor. Magyar nyelven lásd ehhez egy korábbi tanulmányomat: D. Tóth J., A klasszikus retorika elégtelensége a keresztény dicsőítésben. Eszmény- és közösségteremtés Nüsszai Szent Gergely Nagy Szent Baszileioszról mondott enkómionjában, *Új Hegyvidék* 3, 2008, 1–4, 93–106. Vö. még MacDougall (2016) 26–27.

ben” tartsa, felmutatva azt, hogy ezek teológiai szándékai nem állnak ellentétben az egyházéval. Az „új” műfaj (*bios/vita*) megteremtése természetesen nem volt előzmények nélküli: Athanasios Antalnak mint keresztény hősnek az életét többek között az antik hőroszelbeszélések, biosok és regények, a keresztény kanonikus és apokrif evangéliumok, apostol- és mártírákták műfaji jellemzőit, toposzait ismerve és felhasználva örökítette meg, mintát adva a remeték, szerzetesek életének, lelki küzdelmeinek az ábrázolására.²⁹

Műfaji szempontból a *De vita Gregorii Thaumaturgi* – meglátásom szerint – a Szent Antal életrajzában látható athanasiosi modellt is követni kívánja. (A hagiográfiai és műfaji hagyományozásnak és használatnak érdekes példája, hogy a Thaumaturgos Gergely halálakor [270 körül] még alig húsz éves Antónios hosszú életének [kb. 251–356] és legendás elemekben bővelkedő életrajzának hatása hogyan íródik majd vissza a több mint száz évvel később keletkezett Gergely-életrajzba.) Nem ennek a modellnek a követése volt jellemző Gergelyre a nővéréről, Makrináról szintén ez idő tájt írott életrajzában (*De vita Sanctae Macrinae*). Míg a korai szentéletrajzok egy körére – ide sorolhatóak Athanasios és Jeromos életrajzai is – a hiteles mozzanatok mellett a legendás és regényes elemek, hagiográfiai toposzok sokasága jellemző, addig a *Makrina életében* Gergely kisebb mértékben alkalmazza ezeket, és különösen szembetűnő a démoni kísértésekkel folytatott harc hiánya és a csodatételek kevés száma.³⁰

A Csodatévő életrajzában hasonlósága az Antaléhoz megmutatkozik a jól felfejthető ekkleziológiai szándék meglétén, a legendás-hagiografikus elemek sokaságán túl abban is, hogy mindkettő egy kvázi szóbeli kontextusba illeszkedik: Athanasios írása levélformába, Nyssai Gergelyé pedig egy (minden bizonnyal valós) prédikáció keretében. Ugyanakkor a *Vita Gregorii Thaumaturgi* prologusa nemcsak Athanasios *Vitájának* levél (kvázi beszéd) műfaját idézi meg, hanem a

²⁹ Magyar nyelven erről részletesebben lásd Sággy M., *Isten barátai. Szent és szentéletrajz a késő antikvitásban* (Catena. Monográfiák 7), Budapest, 2005, itt főként 149–215.

³⁰ Az életrajzról bővebben lásd egy korábbi írásomat: D. Tóth J., Makrina jegyességei, in: Goretity J. (szerk.), *Szerelemfelfogások az irodalomban* (Studia Litteraria XLIV), Debrecen, 2006, 7–27.

logos enkómiastikos példáit is, és ilyen módon kapcsolódik a szent-életrajz műfajtörténeténél jóval régebbi hagyományt megnyitó műfaji konvencióhoz.³¹

A *Vita Thaumaturgi* prológusa tehát mint egy szóbeli prédikáció kezdete tűnik fel:

Ὁ μὲν σκοπὸς εἷς ἐστὶ τοῦ τε ἡμετέρου λόγου καὶ τοῦ παρόντος [ἡμῶν] συλλόγου. Γρηγόριος γὰρ ὁ μέγας ὑμῖν τε τῆς συνόδου καὶμοὶ τῆς διαλέξεως ὑπόθεσις πρόκειται. ἐγὼ δὲ τῆς αὐτῆς οἶμαι χρῆναι δυνάμεως ἔργῳ τε κατορθῶσαι τὴν ἀρετὴν καὶ λόγῳ κατ' ἀξίαν τὰ καλὰ διηγῆσασθαι. ὥστε ταύτην ἐπικλητέον ἂν εἴη τὴν συμμαχίαν δι' ἧς ἐν τῷ βίῳ τὴν ἀρετὴν ἐκεῖνος κατώρθωσεν. ἔστι δὲ αὕτη κατὰ γε τὸν ἑμὸν λόγον ἢ τοῦ πνεύματος χάρις. (VGT 3,5–11)

Az életrajz kezdő szavaiban a Léleknek az említése és tulajdonképpen segítségül hívása történik, mint olyan erőnek, amely egyaránt jelen van a tettekben és a szavakban, azért hogy a szerző segítségére legyen Thaumaturgos Gergely életének és cselekedeteinek, erényeinek és csodáinak az elmondásában. A megörökítés szándéka így nem csupán a Csodatévő tetteihez fog kapcsolódni, hanem annak a vágyának a kinyilvánításához is, hogy a „nagy Gergely” (*Grégorios megas*) erényei és csodálatos teljesítménye példaként szolgáljanak, amelyhez a hallgatóság igazíthatja majd az életét. Az imitálandó példa felmutatása, az imitáció és követés performatív gesztusainak a megfogalmazása nem a beszéd végén van, ahogy ez Nyssai Gergely prédikációi esetében szokásos volt, hanem már itt, az életrajz elején megfogalmazódik. Továbbá már a megszólalás elején nyilvánvalóvá teszi, hogy az életrajz „hőse” erős keresztény identitással rendelkezik, vagyis már kezdettől fogva kész, eszményített személyként áll a hallgatóság, illetve a mindenkor olvasó előtt. Az életrajz írója nem csupán egy időben már megvalósult és éppen ezért követésre, imitálásra alkalmas paradigmát akar megteremteni, hanem azt is hangsúlyossá akarja tenni, hogy az isteni szándék következtében ez a para-

³¹ Az enkómion irodalmi háttéréhez lásd Maraval (2014) 9–14. Vö. Van Dam (1982) 289. Mitchell (1999) 99.

digma tulajdonképpen az „első perctől kezdve” készen áll; identitás-váltásról tehát az életrajzban valójában nem is beszélhetünk.

Az imitáció vágya pedig egyenesen feltétele a dicséretnek, az enkómionnak, melyet Gergely a „dicséret isteni törvénye” (*ho theios tón enkómiōn nomos*, VGT 6,4) alapján lelki dicséretnek (*pneumatiké euphémia*, VGT 6,3) nevez. Ha nem volna haszna az emlékezésnek azok számára, akik az erényben előre akarnak haladni, akkor nem volna értelme magának a dicséretnek sem:

Εἰ μὲν οὖν ἀκερδῆς ἦν ἡ μνήμη τῶν κατ' ἀρετὴν προεχόντων, καὶ μηδεμία πρὸς τὸ καλὸν ἐγένετο συνεισφορά τοῖς ἀκούουσιν, περιττὸν ἴσως ἂν ἦν καὶ ἀνόνητον ἐπὶ μηδενὶ χρησίμῳ προάγειν εἰς εὐφημίαν τὸν λόγον αὐτὸν τε διεξιόντα μάτην καὶ τὴν ἀκοὴν ἀργῶς ἀποκναίοντα. (VGT 4,3–6)

Azt, hogy az enkómion performatív szándéka szempontjából mi a jelentősége annak a különbségnek, hogy voltak, akik a szóbeli prédikációt hallották, míg mások a későbbi, végleges írott formát ismerték, nem vizsgálom. A panegyrikos elhangzásának pontos helyét sem ismerjük; nem tudjuk, hogy a Thaumaturgos Gergely által megerősített neocaesareai püspökségben hangzott-e el, vagy egy másikban, mint például az ugyancsak Pontosban lévő iborai.³² A hallgatóság összetételével kapcsolatban is csak azt tekinthetjük biztosnak, hogy magában kellett foglalnia a különböző régiók püspöki delegációit. Az írott változat befogadói még inkább az iskolázott keresztények közül kerülhettek ki, így a hallgatóság és az olvasók egyaránt érzékelhették azt, hogy a *Vita Thaumaturgi* mint szöveg milyen nagy hagyományba illeszkedik bele.³³

A bevezetés, majd a hős szülőföldjének (a szülőföld gazdagságának) és származásának konvencionális témája (VGT 4,24–8,5) után a következő szakasz, a 11–21. fejezet (VGT 8,6–13,16) beszél az erénynek szentelt ifjúságról, tanulmányairól és megtéréséről – jórészt és

³² Thaumaturgos Gergely nyughelyét nem ismerjük. Az életrajz tanúsága szerint jeletlen sírban kívánt nyugodni (VGT 54,12–15), amire a hagiográfiai alkotások gyakori toposzaként is tekinthetünk.

³³ MacDougall (2016) 25–26; további szakirodalmi hivatkozásokkal a befogadók összetételére vonatkozóan.

fikcionálisan Alexandriához kötve.³⁴ Ez a szakasz tartalmazza az első csodát is, amely egy prostituálthoz kapcsolódik, aki az őt hatalmába kerítő démon működése következtében erőszakoskodik a fiatal Gergellyel (VGT 8,6kk). A már Thaumaturgos Gergely fiatal-, sőt gyermekkorában megmutatkozó erkölcsi kiválóság lehetőséget ad Nyssai Gergely számára, hogy előkészítse az Ábrahámmal, Józseffel és Mózzel való összehasonlítást, és beszéljen azokról az erényekről, amelyeket képviselnek.³⁵

Az életrajz hangsúlyozza, hogy az erények megszerzése a (mértékletességgel egyesült) bölcsességgel kezdődik (Γίνεται δὲ αὐτῷ πρώτη τῆς κτήσεως τῶν ἀρετῶν ἢ περὶ τὴν σοφίαν σπουδή. [VGT 9,3–4]), amely idézet folytatásában a mértékletesség (*sophrosyné*), az önuralom (*enkrateia*) is elhangzik,³⁶ melyeket az életrajzíró nem csak itt említ meg az ifjúval kapcsolatban. Ennek példaként, mintegy ószövetségi előképeként egyrészt Ábrahám pátriárkát hozza fel, aki először a káldeus filozófiát tanulmányozta, abban szerzett jártasságot (VGT 9,8kk), majd Mózeset,³⁷ akit megtanítottak „az egyiptomiak minden bölcsességére” (ApCsel 7,22). Hozzájuk hasonlóan ismerte meg a „nagy” Gergely a görögök műveltségét és tudását, de úgy, hogy már ekkor az evangéliumot követte. A pogány filozófia és a görög bölcsesség ismerete/tudása ilyen módon legfeljebb a kereszténység megértéséhez vezet(het)ett, nem pedig a megtéréshez.

³⁴ Sok kutató egyetért azzal, hogy Thaumaturgos Gergely soha nem ment Egyiptomba, hanem az említett évek alatt valójában Órigenés iskolájában tanult. Vö. Van Dam (1982) 280. A kérdésre lentebb még visszatérek.

³⁵ Van Dam (1982) 280.

³⁶ Ezek az erények keresztény kontextusban idézik fel a befogadó számára Platón négy fő erényét (igazságosság [*dikaiosyné*], bölcsesség [*sophia*], bátorság [*andreia*], mértékletesség [*sophrosyné*]). Vö. Platón *Állam* IV.

³⁷ A Thaumaturgosról írott életrajzot a szerző utolsó nagy munkájával, a *Mózes életével* (*Vita Moysis*) is gyakran összehasonlítják, ugyanis mindhárom életrajza (*Vita Gregorii Thaumaturgi*, *Vita Sanctae Macrinae*, *Vita Moysis*) az erényes élet példáit adja, Allison L. Gray szavaival a „megtestesült erényt”. A. L. Gray, *Encounters with a Homicidal Bath Demon: Gregory of Nyssa's Life of Gregory Thaumaturgos*, 1, <https://divinity.uchicago.edu/sites/default/files/imce/pdfs/webforum/122013/Gray%20Web%20Forum%20Final.pdf> (Letöltés ideje: 2019. március 11.)

Ezt követően kerül Órigenés iskolájába (VGT 13,4kk) – amelyről lentebb részletesebben szólok –, majd évek múltával, 240 körül vagy kevéssel azután, visszatér Pontosba, Neocaesareába, „telve a bölcsesség és a tudás gazdagságával” (VGT 13,19–20), ahol a még nem keresztény közösség tagjai arra kérik, hogy maradjon közöttük és legyen „az erény megalapítója és az élet törvényhozója” (VGT 13,20), és mutassa meg fáradozásának gyümölcseit, azaz megszerzett tudását (VGT 14,4). Thaumaturgos Gergely elutasítja ezt, visszahúzódo és kontemplatív életet szeretne élni, és nem akarja, hogy a hiúság és a becsvágy kikezdje az erényességét, mert az az elve, hogy a lélek az erények által váljék „tökéletessé” (VGT 14,14–15). Remetei visszavonultságában Thaumaturgost Nyssai Gergely ismét Mózeshez hasonlítja (VGT 14,14kk), aki a keresztény exegézisben azon kívül, hogy törvényhozóként volt jelen, a lelki, aszketikus és pragmatikus élet tekintélyes példajaként is értelmeződött.³⁸ Anachoréta szemlélődésének, kontemplatív magányosságának következménye lesz első „törvényhozó” sikere: isteni kinyilatkoztatást kap, a már említett hitvallást a Szentháromságról, miközben János evangélista és Szűz Mária látomásában részesül (VGT 16,15–17,15). Mária utasítja Jánost, hogy diktálja le Thaumaturgosnak a Krédót, aki ébredése után majd leírja azt (VGT 17,23–19,5).³⁹ A szemlélődő életet azonban nem sokáig folytathatja, mert röviddel Pontosba való visszatérése után Phaidimos, Amaseia püspöke akarata ellenére pappá és Neocaesarea püspökévé szenteli, az ezt követő mintegy három évtizedéről azonban alig kapunk kronológiai szempontból megbízható támpontokat.⁴⁰

³⁸ Thaumaturgos és Mózes alakjának összehasonlításához lásd MacDougall (2016) 30–31; Van Dam (1982) 278–280.

³⁹ Vö. MacDougall (2016) 31. A szentháromsági hitvallás – ahogy erre fentebb már utaltam – a kappadokiai atyák, mindenekelőtt Basileios és Nyssai Gergely felfogását mutatja, nem a 3. századi Thaumaturgos Gergelyét. Vö. Limberis (2011) 35, 40–41; továbbá M. M. Carlisle, *The Mystery of the Cross in the Vision of Gregory Thaumaturgos*, *St Vladimir's Theological Quarterly* 60, 2016, 4, 453–472.

⁴⁰ Van Dam (1982) 273. A *Vitában* csak egy epizód van pontosan datálva: az, amikor Nyssai Gergely a pontosi keresztényülözéseket elindító rendeletről (*prostagma*) beszél (melyet Decius császár 249/50-ben kiadott ediktumával azonosítanak), és arról, hogyan viselkedett ebben az időszakban Thaumaturgos Gergely (VGT 44,15kk). Uo.

A további eseményekben Nyssai Gergely Thaumaturgost kifejezetten mint „törvényhozót” mutatja be, felidézve a krisztianizáció folyamatát, amely a nyssai püspök és kortársai számára már befejezett volt. A Csodatévő pontos hittérítő, „misszionáriusi” tevékenységének első és utolsó beszámolója a *Vitában* ezt mutatja: megjelenése Neocaesareában, miután visszatért Palesztinából, Órigenés iskolájából (VGT 13,16kk), illetve azoknak az ünnepeknek a megalapítása, amelyek a Decius-féle üldözés mártírjainak a tiszteletéhez kapcsolódtak (VGT 52,7kk). A kappadokiai atya leírása Thaumaturgos mint törvényhozó (*monothetés*) és megfigyelő (*theóros*) tevékenységéről – ahogy ezt Byron MacDougall meggyőzően kimutatja – mindkét epizódban Platón *Törvények* című munkájából vett szakaszokon alapul.⁴¹ Amikor Thaumaturgos a mártírünnepek „törvényét alkotja” (*panégyreis nomothetésas*, VGT 53,2), a *Törvények* leírásával összhangban cselekszik, amely az ünnepek szerepéről beszél az idealizált nevelésben.⁴²

Az előbbieken kívül – a keresztény *bios/vita* hagiográfiai műfájának törvényszerűségeivel összhangban – a Csodatévő keresztény identitását mutatják azok a csodatételek, amelyeknek a kappadokiai atya fontosságot tulajdonít. A műfaj Athanasios Szent Antal-életrajza óta megkívánta, hogy a szerző szelektáljon, válogasson a rendelkezésére álló fiktív és valós tényekből, hogy a *vita* eszményített hősét keresztény hite teljes fegyverzetével állítsa elének. Thaumaturgos Gergelynek az életrajzban említett csodái minden bizonnyal a pontosi szájhagyományban már rögzült elbeszélésekként lehettek jelen. Első jelentős csodája, hogy püspökké szentelése után, Neocae-

⁴¹ A gondolatmenetben MacDougall (2016) 27–42. kutatásaira támaszkodom. Tanulmányában a szerző az említett két epizód részletes értelmezésével azt vizsgálja, hogy milyen egységesítő alapelvet lehet tulajdonítani a *Vitában* a platóni textus és nyelv tudatos használatának. Ezt az alapelvet MacDougall a keresztény életforma görögével szembeni magasabbrendűségének a demonstrálásában látja.

⁴² MacDougall (2016) 27–28. Az életrajz Thaumaturgosról mint keresztény püspökről szóló első beszámolója a *Törvények* 12. könyve egy szakaszának (949e–952d4) az adaptációja; a mártírkultusz intézményének a megalapítása (VGT 52,7kk) pedig a *Törvények* 653c7–d5 szakaszának a megidézését mutatja. Uo. 27–32. és 32–36. A két példán kívül MacDougall az életrajz két további részét is összeveti röviden a *Törvényekkel*: VGT 25,19–26,13 és *Törvények* 778–779; VGT 31,17–32,7 és *Törvények* 625a6–626a5. Uo. 37–41.

sareába tartva kiűzi a démonokat az útjába eső pogány templomból, aminek hatására a templom bálványpapja megtér (VGT 20,7kk). A bálványpap később, a Decius-féle üldözés idején is Gergellyel lesz, és amikor ők ketten a hegyekbe menekülnek üldözőik elől, Isten fává változtatja őket (VGT 47,15–48,15). Városában a keresztények gyarapodó száma miatt templomot kell építenie, az erre kiszemelt szűkös hely imádsága folytán alkalmassá válik az építkezésre, mert a hegy elmozdul (VGT 24,13kk); az így felépített templomot pedig még a földrengés sem pusztítja el (VGT 28,7–11).⁴³ Egy mocsár miatt évekig pereskedő testvérpár vitáját szintén csodájával zárta le: imádsága folytán Isten kiszáritja a mocsárt (VGT 29,19–30,24). Imádságával és egy leszúrt bottal, mely később fává terebélyesedett, megfékezte az újra és újra kiáradó Lykos folyót (VGT 32,12–35,6). Ugyancsak jelentős csodája volt az öldöklő démon kiűzése egy városi fürdőből, amit Krisztus jelével és nevének segítségével hívásával ért el (VGT 50,24kk).⁴⁴ A 99–104. fejezetekben (VGT 54,16–56,5) Gergely további csodáiról, említésre méltó tetteiről esik röviden szó. A Thaumaturgos Gergely által tett csodák és a vele történetek pedig a hagiográfiai műfaj konvenciói szerint Gergely spirituális hatalmának a manifesztációi, ugyanakkor viselkedési mintákat is felkínálnak a hallgatóságnak,⁴⁵ megerősítik kultusza ápolásának fontosságát.⁴⁶

2. Gergely, az Órigenés-tanítvány

A továbbiakban az életrajz egészéből az Órigenésnél folytatott tanulmányairól szóló rövid rész értelmezésére teszek kísérletet. Hogyan mutatja be Nyssai Gergely a Thaumaturgos megtérésében, keresztény identitásának (ki)alakulásában feltehetően legfontosabb szerepet játszó Órigenés-hatást?

Csodatévő Gergely megtérésével kapcsolatban a legfontosabb és legismertebb tény, hogy ifjú korában a palesztinai Caesareában isko-

⁴³ Vö. D. Woods, Gregory Thaumaturgos and the Earthquake of 344, *The Journal of Theological Studies*, 53, 2002, 2, 547–553.

⁴⁴ Vö. Gray (2013) 1–18. Allison Gray három perspektívából vizsgálja meg a történetet: narratíva, leíró technikák, a *bios* műfaja.

⁴⁵ Uo. 3.

⁴⁶ Vö. Telfer (1936).

lát működtető Órigenés tanítványa volt, az odakerüléséről pedig úgy számolt be a tanulmányai befejezésekor, hazaindulása előtt írott *Köszöntőbeszédében*,⁴⁷ mintha Isten gondviselő angyala (*ho theios angelos*, *Paneg* 5,72) vezette volna őt oda. Órigenést „isteni férfinak” (*ho theios anér*) nevezi, és érzékelteti, hogy a megtérésében nagy (és szinte atyai) szerepe lehetett; a keresztény hitbe való beavatását pedig folyamatként láttatja, amelynek során ő maga is eljutott a pogány filozófiától a keresztény hitig. A *Köszöntőbeszéd*ben Gergely saját beszámolója a megtéréséről – a beszéd értelmezői szerint – folyamatos átmenetet és nem hirtelen változást mutat. Úgy mutatja be önmagát, mint aki kész a megtérésre, és felismeri az isteni jeleket a vele történt eseményekben, tulajdonképpen már pogány apja halálától kezdődően, amikor a Szent Logos megjelenik neki (*Paneg* 5,48–50). Nyssai Gergely *Vitájában* viszont ez az időszak csak nagyon röviden, felületesen jelenik meg (*VGT* 13,11–16).

A két írást összehasonlítva a legfontosabb különbségeket a megtérés tekintetében abban láthatjuk, hogy Thaumaturgos Gergely a *Köszöntőbeszéd*ben az Órigenéshez érkezésekor nyitott a megtérésre, de még nem tért meg, a *Vitában* viszont már a megelőző fejezetekben keresztényként tűnik fel, aki a tanulmányait jön elmélyíteni. Nyssai Gergely *Vitája* úgy beszéli el Csodatévő Gergely megtérését, mint ami szülei elvesztése után már megtörtént, közelebbről pedig a pogány filozófusok disputáival való elégedetlenségből következett (*VGT* 8,6kk).

A *Köszöntőbeszéd*ben családi okok vezetnek oda (*Paneg* 5,71), hogy a nagy keresztény tanítóhoz eljut (amit megtérése után majd mint isteni közbeavatkozást értelmez), a *Vitában* Phirmilianos, a kappadokiai Caesarea püspöke irányítja Órigenéshez, a keresztény tanítások értelmezőjéhez (*VGT* 13,15), tehát a megtérés eseményében neki van meghatározó szerepe, és az életrajz szerint nagy hatással lesz a Csodatévő életére.

Ráadásul az életrajzban az itt eltöltött időszak említését megelőzi az egyiptomi, alexandriai ifjúkori tanulmányokról szóló beszámoló

⁴⁷ Vö. 7. és 8. jegyzet.

(VGT 10,14kk),⁴⁸ amikor már Thaumaturgos Gergely úgy mutatkozik meg, mint az evangélium ismerője és képviselője. Nyssai Gergely narratívájában tehát valójában nem történik identitásváltás, vagy legalábbis nem Órigenés hatására: már ifjú korától (némi túlzással: születésétől fogva) arra van predesztinálva, hogy csodákat hajtson végre, és ez már az előttünk jellemében készen álló fiatalember alexandriai tetteiben is megmutatkozik.

Milyen magyarázato(ka)t adhatunk Nyssai Gergely írói szándékára, amely egy feltehetően fiktív egyiptomi (alexandriai) tanulmányi időszakot feltételez a Csodatévő ifjúkorában, még ha csak „bevezető”-nek szánva is az „igazi” életéhez (vö. VGT 13,2–3)? Elterjedt magyarázat a szakirodalomban, hogy a *Vita* vonatkozó szövegrészlete azért nem mutatja a valós tényeket, mert a kappadokiiai atya nem ismerte a *Köszöntőbeszédet*, de még Eusebios ide vonatkozó részletét sem (HE 6,30):

„A legkiemelkedőbbeket ismerjük közülük: Theodóroszt, aki Grégoriosz néven is korunk híres püspöke volt, és testvérét, Athénodóroszt. Mindketten különös szenvedéllyel rajongtak a görög és római tudományok iránt, Órigenész azonban beléjük oltotta a filozófia szeretetét, és arra buzdította őket, hogy előző tanulmányukat cseréljék fel az isteni aszkézissal. Miután öt teljes évig éltek vele, olyan tökéletes fokra jutottak az isteni dolgokkal kapcsolatban, hogy még ifjú korukban mindkettőjüket méltónak ítélték rá, hogy a pontuszi egyházak püspökei legyenek.” (HE 6,30; Baán István ford.)

Amellett, hogy Nyssai Gergely nem ismerte az *Egyháztörténetnek* Thaumaturgos Gergelyre vonatkozó részeit, Slusser érvként hozza fel Eusebios azon közlését is, mely szerint Órigenés ellátogatott Kappadokiába, Phirmilianoszhoz (aki a nyssai püspök számára a kappadokiiai egyház másik legendás alapítója volt; ezt a közlést viszont Nyssai Gergely nem látszik ismerni):

⁴⁸ Ahogy fentebb már utaltam rá, a kutatók többsége egyetért abban, hogy Thaumaturgos Gergely sohase ment Egyiptomba – az említett években Órigenésnél tanult Palesztinában.

„Ebben az időben kitűnt Phirmilianosz, a kappadokiai Caesarea püspöke, aki annyira ragaszkodott Órigenészhez, hogy egyszer meghívta hazájába, hogy segítsen az egyházakon, másszor pedig maga ment el Júdeába, és bizonyos időt töltött vele együtt, hogy tökéletesedjék az isteni dolgokban.” (HE 7,27; Baán István ford.)⁴⁹

Az életrajz elbeszélése szerint Thaumaturgos Gergely, miután befejezte a világi bölcsességek megszerzésére irányuló tanulmányait, találkozott a hasonló erkölcsi alapelvekkel rendelkező Phirmilianossal. Felismerte, hogy életét ő is Isten felé akarja fordítani, és ekkor felhagyott a világi filozófiával, és elment Phirmilianossal ahhoz az egyetlen személyhez, aki akkor a keresztények filozófiáját egyedül megadhatta neki, vagyis Órigenészhez (VGT 13,4–11):

[...] Ὁριγένης δὲ οὗτος ἦν, οὗ πολὺς ἐπὶ τοῖς συγγράμμασι λόγος — [Csodatévő Gergely] δεικνὺς καὶ διὰ τούτου, οὐ μόνον τὸ φιλομαθὲς καὶ φιλόπονον, ἀλλὰ καὶ τὸ κατεσταλμένον ἐν τῷ ἥθει καὶ μέτριον. τοσαύτης γὰρ σοφίας ἀνάπλεος ὧν ἐτέρῳ χρήσασθαι διδασκάλῳ πρὸς τὰ θεῖα τῶν μαθημάτων, οὐκ ἀπηξίωσεν. (VGT 13,11–16)

Visszatérve a *Köszöntőbeszéd* és az életrajz kapcsolatára, a magam részéről nem tartom valószínűnek (bár ezzel a megállapítással a feltételezések ingoványos terepére tévedek), hogy a kappadokiai atya ne ismerte volna a *Köszöntőbeszédet* (vagy legalábbis ne hallott volna erről, és ne tudott volna semmit ennek tartalmáról), és egyébként Slusser is úgy vélekedik, hogy a hagiográfiai művek szerzői általában is el szokták hallgatni az azokkal kapcsolatos forrásaikat, akiket éppen dicsérnek.⁵⁰ Egyrészt Nyssai Gergely jól ismerhette Órigenés tanítá-

⁴⁹ Erre vonatkozóan a kutatók két hagyományt igyekeznek összehangolni: 1.) Eusebios azt mondja, hogy 235–238 között Órigenés elhagyta a palesztinai Caesareát, és Kappadokiába ment. Ez alatt az idő alatt kapcsolatban volt Phirmilianossal. 2.) Elképzelhető, hogy Órigenés arra használta ezt a kapcsolatot, hogy javasolja és megszervezze Gergelynek a püspökként való visszatérését Pontosba (Mitchell [1999] 104, n. 20.). Ha valóban így van, akkor ez némileg megalapozná Nyssai Gergely azon állítását, hogy Phirmilianos közvetlenül Órigenészhez irányította Csodatévő Gergelyt (VGT 13,4kk).

⁵⁰ Slusser (1998) 14.

sait, ránk maradt munkássága jelentős részében tetten érhető az órigenési hatás. Másrészt jól ismerte a Thaumaturgos Gergelyre mint helyi és „családi” szentre vonatkozó hagyományt is, amelybe beletartozhattak a valós életrajzi elemek is, nem csak a legendások. Ezekből a feltételezésekéből is következhet, hogy szándékosan helyezi Gergely fiatalkori tanulmányait a palesztinai Caesarea előtt Alexandriába (oda, ahol egyébként maga Órigenés is működött eredetileg), és nem az életrajzi tények ismeretének hiánya miatt. Ebben az esetben pedig Alexandria jelentéssé válik, negatív és pozitív értelemben egyaránt,⁵¹ és meglehet, hogy Nyssai Gergelynek a város „rossz hírére” volt „szüksége” ahhoz, hogy Thaumaturgos Gergely keresztény érényeit a pogány tanulmányokat folytató, de már keresztény érzületű fiatalember esetében hangsúlyozni tudja. A filozófiai tanulmányokat folytató és a bölcsességet kereső Gergelynek egy „másik tanítóra” (*heteró didaskaló*, VGT 13,15), vagyis Órigenésre is szüksége lesz ahhoz, hogy a krisztusi tanításokat is megkapja. Tehát az ifjúkori alexandriai tanulmányok részletezése még jelentősebbé teszi majd az Órigenésre utalást, a tanulmányok feltehetően fiktív volta pedig kiemeli a szakasz exemplum-jellegét.⁵²

Bár az életrajz nem fektet hangsúlyt Órigenés Csodatévó Gergelyre tett hatásának bemutatására és nem részletezi azt a szerepet sem, amelyet valóságosan játsz(hat)ott a megtérésében, nem hallgatja el azt, hogy Órigenésnél (is) tanult, ahol alapos ismereteket szerzett, ráadásul a nyssai püspök név szerint is megemlíti a nagy teológust (VGT 13,11),⁵³ ami abból a szempontból is érdekes lehet, hogy ebben

⁵¹ Egyiptom és Alexandria negatív megítélésének a Kr. u. 4. századra már több évszázados hagyománya volt. Jól ismert példája ennek az őskeresztény kor apokrif *Tamás-aktája*, amelynek gnosztikus *Gyöngyhimnusz*ában Egyiptom az anyagi világ allegóriája lesz a szellemvilággal szemben. Ugyanakkor Alexandria nemcsak a pogány bűnök, hanem a keresztény érények központjaként is értelmezhető; Nyssai Gergely idejében pedig már keresztény „nagy hatalom”, Athanasios püspök személye révén az orthodoxia képviselője.

⁵² Van Dam szerint láthatjuk, hogyan „bütyköli össze” Nyssai Gergely a Csodatévó ifjúkori életét és tanulmányait, annak érdekében, hogy mindezeknek szimbolikus teológiai jelentést adhasson. Van Dam (1982) 280.

⁵³ Nyssai Gergely két munkájában említi meg név szerint Órigenést, itt (VGT 13,11) és az *Énekek éneke-homiliák* prológosában (*Cant* 13,3); és mindkét helyen a *philoponos* jelzót alkalmazza rá.

az időben már nem volt ildomos Órigenés nevét leírni. Órigenés mint „másik tanító” (*heteros didaskalos*, VGT 13,15) jelenik meg, mint a tudományokban lévő isteni dolgok tanítója, ami mutatja, hogy a Csodatévő megelőző tanulmányai nem voltak elegendőek; így azért utazik Caesareába, hogy megtanulja tőle az „isteni leckéket” (*ta theia tón mathématón*, VGT 13,15).

Mindezek ellenére Nyssai Gergely megfogalmazása azt is érzékelteti, hogy a Thaumaturgosnak valójában nem is lett volna szüksége tanítókra. Amikor a *Vita* korábbi pontján Csodatévő Gergely éretnyeknek szentelt ifjúságáról beszél, akkor megfogalmazza, hogy a pogány filozófia és a görög bölcsesség ismerete/tudása legfeljebb a kereszténység megértéséhez vezet(het)ett, nem pedig a megtéréshez (ahogy ez a valóságban történt), és Csodatévő Gergely a filozófia alapos ismeretével felvértezve tért vissza a saját szülőföldjére. (Valójában a fentiek ellenére sem tudjuk pontosan, hogy a tehetős pogány családból származó Gergely miért is tanult Órigenésnél,⁵⁴ aki a 3. század elejének legismertebb keresztény tanítója volt.)

Nyssai Gergely gondolatmenetében tehát nem elsősorban Csodatévő Gergely keresztény identitása fokozatos kialakulásának és megerősödésének a bemutatását láthatjuk, hanem – úgy vélem – annak a progresszív előrehaladásba vetett pedagógusi hitnek a hatását, amely Órigenést is jellemezte a katekumeneket oktató iskolájában, ahol a keresztségre készülő kezdők haladókká, majd tökéletesekké (azaz beavatottakká, megkeresztelkedettekké) váltak, eljutva a pogány filozófiai és egyéb ismeretektől a Szentírás misztériumáig. A végső következtetéseink tehát egyrészt azon múlnak, hogy Nyssai Gergely milyen források alapján és mennyire pontosan ismerhette Órigenés szerepét a Csodatévő megtérésében. Másrészt figyelembe kell vennünk – és itt kanyarodom vissza a *vita* mint hagiográfiai műfaj sajátosságaihoz –, hogy a *Vita Gregorii Thaumaturgi* a hagiográfia új típusát képviseli, a csodás tetteken alapuló keresztény élet bemutatását, így az „elhallgatások” oka – a fentebb említett ideológiai-egyházpolitikai-kultikus okok mellett – az új műfaj, a *bios / vita* hagiográfiai sajátosságaival is összefügghet. Ebből pedig az is következik, hogy ha Nyssai Gergely szándékosan csökkent a alexandriai

⁵⁴ A kérdés megfogalmazását lásd Van Dam (1982) 273.

(vagy ebben az esetben már caesareai) mester, Órigenés szerepét, akkor még inkább hangsúlyozza azét, aki egyébként is minden megtérés forrása, vagyis Istenét.

SZENT PATRIK IFJÚKORI ÖNARCKÉPE A CONFESSIO TÜKRÉBEN

TAKÁCS LÁSZLÓ

Szent Patriktól, az ír sziget lakosságának megtérítőjétől¹ két mű maradt ránk. Egy levél, amelyet Coroticus keresztény katonáinak a védelmében írt, és *Confessio* című műve.² Ez utóbbi több kódexben is fennmaradt, közülük a legkorábbi a 9. századi armaghi kódex, amelyet Dublinban őriznek.³ Noha a március 17-én világszerte megünnepelt szenttel kapcsolatban a tudományban uralkodik bizonyos szkepszis azt illetően, hogy valóban benne kell-e a sziget első nagyhatalús térítőjét látni,⁴ a fennmaradt művek alapján bizonyos, hogy valóságos történeti személyről van szó. Más ír szent esetében ugyanis okkal jutott arra a kutatás, hogy a legendás szent valójában nem is élt, hanem csak egy kelta isten vagy istennő krisztianizált alakjáról beszélhetünk, ahogy az például világos Szent Brigitta esetében, akinek ünnepe egybeesik a február elején tisztelt kelta istennőjével, Brigiddel.⁵ Patrik tehát kétségtelenül valós történeti személynek tű-

¹ Bár Szent Patrikról könyvtárnyi monográfiát és tanulmányt írtak, a vele foglalkozó magyar nyelvű szakirodalom meglehetősen szerény. Jó összefoglalás olvasható róla és a vele kapcsolatos tanulmányokról Czotter Katalin *Vigiliában* megjelent írásában (Czotter K., Szent Patrik és világa, *Vigilia*, 74, 2009, 250–256, illetve legutóbb Belucz Mónika foglalkozott Szent Patrik térítő tevékenységével: Belucz M., *Szent Patrik térítőútjának anyagi háttere. Ajándékozás az 5. századi Írországból*, in: Belucz M. – Gál J. – Kádas I. – Tarján E. (szerk.), *Magister historiae, Válogatott tanulmányok a 2012-ben és 2013-ban megrendezett középkorral foglalkozó, mesterszakos hallgatói konferenciák előadásaitól*, Budapest, 2014, 13–30.

² Ma is meghatározó kiadása: N. J. D. White, *Libri Sancti Patricii: The Latin Writings of Saint Patrick* (Proceedings of the Royal Irish Academy 25), Dublin, 1904/1905, 201–326.

³ Trinity College, Dublin, Ms 52 (*Liber Ardmachanus*).

⁴ L. Bieler, *The Mission of Palladius: A Comparative Study of Sources*, *Traditio* 6, 1948, 1–32.

⁵ N. Kissane, *Saint Brigid of Kildare: Life, Legend and Cult*, Dublin, 2017.

nik, s bár a későbbi évszázadokban ketten is (Muirchrú és Tírechán) megírták életrajzát, mivel a kortárs történeti források hallgatnak róla, ezért *Confessio*ja számít az életére vonatkozó elsődleges forrásunknak.

A *Confessio* műfaji meghatározása nem könnyű feladat. Párhuzamként kíváncskodnék mindenekelőtt Szent Ágoston *Confessiones* című munkája, Szent Patrik műve azonban számos tekintetben egészen más jellegű.⁶ Nyelvét és felépítését tekintve is kevésbé kimunkált alkotás. A műnek nincs konkrét megszólítottja, csupán címzettjei, akik – úgy tűnik – Patrik ellenfelei. Szent Patrik a hagyomány szerint 385-ben született, a *Confessio* írása idején azonban már püspök, így a mű keletkezésének föltételezhető dátuma a 450-es évek. Mivel nincs mód a *Confessio* részletes tárgyalására, tanulmányomban csak néhány jellegzetességre kívánom ráirányítani a figyelmet, illetve azt helyezem vizsgálódásom fókuszába, miként láttatja Szent Patrik saját élettörténetét, annak is főleg azokat az elemeit, amelyeket különösen hangsúlyoz és központi helyre emel.

Műve legelején részletesen beszámol családjáról. Magát úgy írja le mint *peccator*, *rusticissimus* és *minus omnium fidelium*, illetve azt állítja magáról, hogy sokak szemében megvetett: *contemptibilis apud plurimos*. Akikre itt céloz, ők alighanem azok a pogány írek, akik elutasították térítő tevékenységét. Családjának tagjai közül csak a férfiakat említi meg három generációra visszamenőleg: dédapja, akit Odissusnak hívtak, presbyter, vagyis pap volt, nagyapja esetében, akinek Potitus volt a neve, nem tesz említést egyházi rangjáról, apja viszont, akinek vagy Calpurnus vagy Calpurnius volt a neve, *diaconus* volt. Patrik tehát olyan családból származott, amelynek tagjai már legalább három generációra visszamenőleg keresztények voltak, vagyis a család megkeresztelkedésének legkésőbb a 4. század elején be kellett következnie, ha helytálló az a feltételezés, amely Patrik születése idejét a 370-380-as évekre teszi.

A *Confessio*ban Patrik megnevezi a helyet is, ahonnan származik. Mivel ezt a helyet semmilyen kortárs följegyzés nem említi, azonosítására mindeddig nem került sor. A megadott adatok alapján annyi

⁶ Lásd a problémával kapcsolatban: Belucz M., Védőbeszéd vagy vádirat? Szent Patrik Hitvallása, *Vallástudományi Szemle* 7, 2011/ 4, 169–183, különösen 163–164.

mindenesetre általánosan elfogadottnak tűnik, hogy Patrik családja Britanniában élt, akik romanizált kelták voltak és római polgárjoggal rendelkeztek.⁷ Újabban az az álláspont kristályosodott ki, hogy Patrik és családja walesiek lehettek, de nem Wales területén, hanem annak közelében éltek, s Patriknak is föltehetően a walesi volt az anyanyelve.⁸

Patrik saját beszámolója szerint tizenhat éves volt, amikor portyázó ír kalózok fogságba ejtették, s mintegy ezer társával együtt elhurcolták, és eladták szolgának. Mivel a korabeli viszonyok szerint aligha lehetett volna ennyi foglyul ejtett embert elhajtani és hajókon nyugodtan az ír szigetre szállítani, így a nagy szám alighanem inkább „sokat” jelent, s nem szó szerint veendő. Patrik csak körülbelül adja meg életkorát, mindabból, amit ezzel kapcsolatban mond, számos dologra következtethetünk. Noha többször utal arra, hogy nem kapott rendes iskolai képzést, ezt valószínűleg amiatt állítja, mert a tanulmányait fogságba esése és elhurcolása miatt nem tudta befejezni. Mivel a család generációk óta az egyház szolgálatában állott, Patriknak már egészen fiatal korában meg kellett ismerkednie a Bibliával, meg kellett tanulnia latinul, írt és olvasott ezen a nyelven, s alighanem valamennyi rétorikai képzettségre is szert tett. Bár sokáig tartotta magát az a nézet, hogy Patrik *homo unius libri* volt,⁹ mivel csak a Biblia szövegét idézi műveiben, az újabb vizsgálatok kimutatták, hogy ennél szélesebb ismeretekkel rendelkezett.¹⁰ Ha ez igaz lehetett is ifjúkorára, idős korában, amikor a *Confessiót* írta, már bizonyosan nem volt igaz, hiszen ekkor mögötte volt már a később említett galliai útja. Művében hosszan szabadkozik amiatt, hogy nem tud olyan jól írni és beszélni, mint a társai, akiket nem raboltak el, s külön ki-

⁷ Ph. Freeman, *St. Patrick of Ireland: A Biography*, New York, 2004, 18.

⁸ Nincs egyetértés a kérdésben, bár nehezen hihető, hogy a romanizált kelták teljesen elfelejtették volna anyanyelvüket, s a latin teljesen helyettesítette volna azt. Vö. E. A. Thompson, *Who was Saint Patrick?*, Rochester, 1999², 39–44.

⁹ J. B. Bury, *St Patrick, The Life and World of Ireland's Saint*, London–New York, 2010, 370.

¹⁰ Stephanie Hayes-Healy például Szent Jeromos *Vita Malchi*-jának hatását véli fölfedezni Szent Patrik elfogásának leírásában. Vö. S. Hayes-Healy, *Saint Patrick's Journey in the Desert*, *Archivium Hibernicum* 59, 2005, 237–259. Bizonyosan ismerte Victorinus munkáját is: D. R. Bradley, *The Doctrinal Formula of Patrick*, *JThS* 33, 1982, 124–133.

emeli, hogy velük ellentétben neki nyelvet kellett cserélni, ami azt mutatja, hogy a fogságban megtanult írni: *nam sermo et loquela mea translata est in linguam alienam*.

Ő maga elrablására úgy tekintett, mint Istennek a hitetlenségükért rájuk mért büntetésére, ami arra enged következtetni, hogy a britanniai keresztények éppen válságperiódusban lehettek, elfordultak papjaiktól, az egyháztól.¹¹ Ahogy írja: *eltávolodtunk Istentől, parancsait nem tartottuk meg, és papjainknak nem engedelmeskedtünk*. Patrikot a hitetlenség állapotában ragadták el az ír martalócok, elrablása azonban fölnyitja szemét, és megtér. Elrablásának a pillanata azonban egyéb szempontból is érdekes. Patrik azt állítja, hogy *nagyjából* tizenhat éves lehetett, vagyis római szokás szerint már föl kellett öltenie a férfítógát. A *Commentum Cornuti*-ként ismert, a késő ókori Persius-kommentárra visszamenő scholion-gyűjteményből tudjuk, hogy a tizenhat éves kor a felnőtté válás fontos dátuma volt a rómaiak számára. Úgy tartották ugyanis, hogy az ember tizenhat éves korában érkezik el ahhoz a ponthoz, hogy különbséget tudjon tenni jó és rossz között.¹² Hogy az életére visszatekintő Patrik tisztában volt ezzel a római felfogással, jól mutatja, hogy ő maga is utal rá, amikor azt mondja, hogy az Isten megkönyörült rajta, megadta neki a hit kegyelmét még azelőtt, hogy különbséget tudott volna tenni jó és rossz közt: *antequam saperem vel distinguerem inter bonum et malum*. Életkora meghatározását amikor másodszor is megadja, szintén kiemeli, hogy még gyermek volt, alig serkent a szakállá, s még nem tudta, mire törekedjék, mit kerüljön: *antequam scirem quid adpete-*

¹¹ W. H. C. Frend, *Orthodoxy, Paganism, and Dissent in the Early Christian Centuries*, Aldershot, 2002, 123.

¹² Vö. *Commentum Cornuti ad Persii* v. 5,30; 34. Hivatkozik erre az értelmezésre Servius is: *ad Aen.* v. 6,136: *de reductu autem animae hoc est: novimus Pythagoram Samium vitam humanam divisisse in modum y litterae, scilicet quod prima aetas incerta sit, quippe quae adhuc se nec vitiis nec virtutibus dedit: bivium autem y litterae a iuventute incipere, quo tempore homines aut vitia, id est partem sinistram, aut virtutes, id est dexteram partem sequuntur: unde ait Persius “traducit trepidas ramosa in compita mentes”. ergo per ramum virtutes dicit esse sectandas, qui est y litterae imitatio: quem ideo in silvis dicit latere, quia re vera in huius vitae confusione et maiore parte vitiorum virtus et integritas latet*. Kiadása: *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, rec. G. Thilo – H. Hagen, Vol.1–2., Lipsiae, 1881, 1884.

rem vel quid vitare debueram. Amikor harmadjára is nekifut önmaga meghatározásának elismétli a mű elején tett állításait, hogy *rusticus* és *indoctus*, „falusias” és „tanulatlan”, aki ráadásul menekült, *profuga*, bár inkább „idegen” ebben az esetben a jelentése, majd egy erőteljes képpel metaforikusan is meghatározza magát: *eram velut lapis qui iacet in luto profundo*: „olyan voltam, akár a sár mélyén heverő kő.”¹³

Nem tudjuk, hogy fogságba esésekor hogyan értelmezte a vele történt eseményeket, mindenestre püspökként, hosszú egyházi szolgálattal és fáradhatatlan missziós tevékenységgel a háta mögött saját sorsát is az *Ószövetség* fogság-történetei fényében interpretálta. Az ír szigetről úgy beszél, ahogy a *Kivonulás* könyvében olvassuk, hiszen ez *terra captivitatis meae*, ahogy a *Vulgata* szövegében szerepel *Tóbiás* könyvének részlete.¹⁴ A szóhasználat világosan mutatja, hogy Patrik saját sorsát a fogságba esett zsidó néppel párhuzamosnak látja. Akik foglyul ejtették, nem tartották meg, hanem eladták szolgának, így egy gazdához került, akinél juhokat kellett legeltetnie. Ekkor már a megtérés állapotában él, s folyamatosan imádkozik: száz imát is elmond egyszerre, s akár hajnalban is fölkel, hogy imádkozzék. Az ima azonban kevés a megmeneküléshez. A *Confessione*nak ezen a pontján találkozunk az első jelenettel, amelyben egy közelebbről meg nem nevezett hang megszólítja Patrikot, s utasítást ad neki, miként cselekedjék a szabadulás érdekében: *Bene ieiunas, cito iturus ad patriam tuam*. („Jól böjtölj, és gyorsan hazajutsz.”) Az utasítás szelleméből úgy tűnik, hogy már Britanniába is elhatott az az enkratikus életforma, amely ekkoriban oly népszerűvé vált a keresztény Nyugaton is, ahogy azt például Szent Jeromos élete és írásai mutatják, aki nagyjából Szent Patrik születésével egy időben vonult vissza Betle-

¹³ A képet Hermas pásztorával hozza összefüggésbe P. Dronke, *Sources of Inspiration, Studies in Literary Transformations 400–1500*, (Storia e letteratura. Raccolta di studi e tesi), Roma, 1997, 33–34.

¹⁴ *Tobias* 13,7: *Ego autem in terra captivitatis meae confitebor illi: quoniam ostendit maiestatem suam in gentem peccatricem.*

hembe, hogy ott folytassa monasztikus életét, amely Rómában akkorra már lehetetlenné vált.¹⁵

Patrik teljesíti a fölszólítást, mire hamarosan újabb lakonikus utasítást kap, amely arra vonatkozik, hogy a hajója már útra készen várja: *Ecce, navis tua parata est*. Patrik nem habozik, hanem megszökik a szolgaságból, és a kikötőbe siet, amely körülbelül kétszáz-ezer lépésre, vagyis nagyjából háromszáz kilométerre, kétszáz mérföldre volt attól a helytől, ahol a nyáját kellett őriznie. Arról, hogyan tette meg ezt a roppant utat, nem beszél, a távozás azonban még ezután sem egyszerű, Patrikot nem akarják magukkal vinni, a hajó kormányosa kerek perec vissza is utasítja, hogy velük jöjjön, amibe bele is törődik, és visszamegy oda, ahol megszállt, és már az úton imádkozni kezd. Ekkor a pogány hajósok utána szólnak, így elindulhat velük, s bár nem eszik abból, amivel kínálják, mégis reménykedik abban, hogy sikerül megtérítenie őket. Három napig tart az út, mire végül eléri a szárazföldet, s itt folytatja velük az utat, ami újabb huszonnyolc napig tart egy elhagyott területen, amelyet Patrik *disertumnak* nevez.

Ha tekintetbe vesszük, amit már korábban is említettem, hogy Patrik tulajdonképpen bibliai jelenetekben értelmezi saját életét, akkor nem nehéz fölfedezni a párhuzamokat illetve az ellentétbe állított történeteket a bibliai eseményekkel. Ahogy a fogságba esés a zsidó nép fogságba esését hívja elő, Patrik menekülése, az őt fölszólító és instruáló hang, a hajóút három napja, majd a sivatagi vándorlás, a kormányossal és a matrózokkal való viszony egyszerre idézi fel a zsidó nép vándorlását és Jónás próféta alakját, akinek Patrik inkább afféle antitéziseként jelenik meg. Ő nem elfut a prófétai feladat elől, hanem éppen ellenkezőleg, követi a neki adott instrukciókat, s amikor a pusztában vándorolnak, akkor a kormányos éppúgy fordul hozzá segítségért, mint ahogy Jónáshoz fordulnak a vihar közepén, csak hogy őt nem okolják az éhségért, hanem segítségért folyamodnak hozzá, hátha keresztényként az ő Istene segítséget nyújt neki, s így nem fognak éhen halni a pusztában. A zsidó nép és Jónás alakja

¹⁵ O'Donoghue részletesen elemzi, hogyan jelenik meg Szent Patrik életében a keleti aszketizmus eszménye. Vö. N.-D. O'Donoghue, *The Spirituality of St Patrick, Irish Quarterly Review* 50, 1961, 152–164.

mellett itt jelennek meg Patrik mózesi vonásai. Nem hiába kérlelik a pogányok, mert hasonló csodálatos esemény következik be, mint a pusztai vándorlás idején, amikor manna hullik alá az éhező zsidó népnek. Itt azonban nem manna lesz az eledel, amivel jóllaknak, hanem egy disznókonda tűnik föl, amelyből aztán bőségesen jóllakik az egész vándorló csapat, sőt a még velük lévő kutyák is. A mézet azonban, amit még ráadásul találnak, nem fogadja el Patrik, mert a pogányok elárulják, hogy áldozatból származik.

Nyilvánvaló, hogy Patrik saját sorsának rekonstruálásához elsősorban az ószövetségi történetekből merít, saját alakját és a vele történt eseményeket azonban hol párhuzamba állítja, hol szembehelyezi a jól ismert narratívákkal. Ebben nincs egyedül a keresztény szerzők között, hiszen ahogy azt Szent Jeromos esetében igyekeztem bizonyítani, a *Kivonulás* könyve allegorikus magyarázata jelentős mértékben hatott a megtérő hívők saját életútjára vonatkozó felfogások értelmezésére.¹⁶

Patrik elbeszélésében azonban annak is különleges jelentősége van, amiben eltér az ószövetségi elbeszéléstől. Ez elsősorban a disznók megjelenése, illetve az áldozati méz. A disznók fontos szerepet játszottak az írek élelmezésében, egyes följegyzések szerint szinte az egész sziget tele volt velük, de a walesi mitológiában is megjelenik a disznó alakja, s természetesen gondolhatunk görög vagy római párhuzamokra is, elég akár az *Odysszeiát* vagy az *Aeneist* említeni. Mivel a zsidó hagyományban egészen máshogy jelenik meg a disznó, ebben a tekintetben – érthető okokból – Patrik előképe nem lehetett az az újszövetségi epizód sem, amikor a kiűzött gonosz lelkek egy kondába költöznek és a tengerbe vágtatnak, hiszen a zsidók számára a disznók tisztátalan állatok voltak, míg itt a disznók Patrik elbeszélésében pozitív szerepet töltenek be. Alighanem ez a helyzet a vadméz esetében is. Inkább valamiféle pogány kelta vagy római áldozati szertartásról van szó, s Keresztelő Szent János eledele nem írja felül azt, hogy áldozathoz használták.

Hogy mennyire fontos volt Patrik számára a böjt, azt jól mutatja, hogy miután mindenki jóllakott, álmában nagyon erősen megkísérti

¹⁶ Takács L., Szent Jeromos allegorikus egyiptomi kivonulás-értelmezése, *Acta Universitatis Debreceniensis Series Historica* 68, 2016, 72–82.

Patrikot a Sátán: „Mint egy hatalmas szikla zuhant rám, s egyik tagom sem tudott mozdulni” (*Et cecidit super me veluti saxum ingens, et nihil membrorum meorum praevalui.*) Ebben a tehetetlen állapotban, ahogy ő maga mondja, bevallottan öntudatlanul is, *Heliast*, vagyis a Napot hívja, amire virradni is kezdett. Megszabadul a lekötöttségből, de ezután – nem részletezett módon – újra fogságba esik, ám a hang, amely korábban is eligazította, megjósolja neki, hogy ebben a fogságban csak hatvan napot kell eltöltenie. Itt azonban némileg összezavarodik a történet, hiszen ekkor megismétli, amit korábban elmondott. Vagyis, hogy huszonnyolc napig tartott a pusztai út, s hogy tizennégy (más szövegvariáns szerint: tíz) nap alatt jutottak el azokhoz, akikről korábban beszélt, de nem világos, hogy itt kikről van szó.

Míg egyfelől azt látjuk, hogy Patrik önértelmezésében első helyen a bibliai narratívák fölhasználása áll, másfelől nyilvánvaló az antik pogány elemek jelenléte is, amelyek egy része alighanem kelta vonatkozású, míg másik részük a görög-római pogánysághoz kapcsolódik. Nehéz megmondani, hogy a Nappal és Holddal kapcsolatos utalásokat melyik kategóriába soroljuk, mivel ezek azok az elemek, amelyek mindkét halmazban fölbukkannak. Ilyen például a pusztai vándorlás huszonnyolc napja. Nyilvánvalóan nem bibliai motívumról van szó, a huszonnyolc azonban több szempontú értelmezést is lehetővé tesz. Egyfelől utalhat egy teljes holdciklusra, ahogy arra az életrajzban találunk egyéb utalást is, amikor a hang azt jósolja Patriknak, hogy két hónap múlva, vagyis a hatvanadik napon fog megszabadulni. Vagy a tizennégy nap éppen egy fél holdciklusnak felel meg. A huszonnyolc azonban a klasszikus pogány gondolkodásban is fontos szerepet játszott, hiszen a pythagoreusok fölfogása szerint a 28 tökéletes szám, mert egyrészt az első hét természetes egész szám összege, másrészt pedig az osztóinak összege egyenlő magával a számmal.¹⁷ E szám köré tehát meglehetősen sok spekuláció épült, s nem elképzelhetetlen, hogy ez befolyásolta Patrikot is az időtartam megadásában. Hogy ilyen ismereteknek birtokában volt, jól mutatja a már idézett tizenhat éves életkorra tett utalás.

¹⁷ A. Sangalli, *Pythagoras' Revenge. A Mathematical Mystery*, Princeton, 2009, 160.

Ugyancsak nehéz eldönteni, hogy ősi kelta, klasszikus pogány vagy keresztény hatás-e, hogy a Sátántól megkísértett Patrik a Napot hívja segítségül. Az égitestek kelta kultusza, sőt a keltákat megelőző népek szoláris kultuszának emlékei a mai napig sok helyen megfigyelhetők, így könnyen lehet ezt is kelta hatással magyarázni, ugyanakkor a *Sol Invictus* és Krisztus kultuszának keveredése szintén olyan tényező, amelyet komolyan számításba kell venni. Vagy egyszerűen Patrik tévedéséről van szó, aki félreértette Jézusnak a keresztfán elkialtott szavait: „Éli, Éli, lamma szabaktani”, amelyet még a kereszt körül állók sem értettek.¹⁸

Bármilyen is a válasz a kérdésre, azt nagy valószínűséggel kijelenthetjük, hogy a Biblia és az ókori keresztény biblia-egzegézis jelenti a kulcsot Patrik önértelmezéséhez, s önnön életútjának előképét az Ószövetség emblematikus történetében, a kivonulásban, és a keresztény önazonosság legfontosabb szereplőiben, Mózesben és Jónásban, mintegy anti-Jónásként látja meg, miközben bizonyos elemeiben Tóbiás alakját is magára ölti. A nagy narratívák és personák mellett az ősi kelta vagy pogány görög-római vonatkozások csak kiegészítő szerepet játszanak, a nagy értelmezést nem befolyásolják.

Mindez, persze, részben a nem sokkal későbbi utókor számára sem maradt titokban. A 8. században élt ír szerzetes, Muirchú, aki megírta Szent Patrik életrajzát, s nagy szerepe volt a szent kultuszának kialakításában, így értelmezte azokat az ifjúkori eseményeket, amelyekről Patrik is beszámolt *Confessiójában*: „Három napon és három éjszakán át hányódott ellenségeivel a tengeren Jónás módjára, ezután huszonnyolc napon keresztül fáradozott a pusztában Mózes módjára – habár más lelkülettel – miközben az éhségbe és szomjúságba majdnem belepusztuló pogányok úgy zúgolódtak, mint a zsidók. Majd arra kérte a kormányos, hogy imádkozzék istenéhez értük, hogy ne vesszenek el, s ő könyörgött a halandókért, megkönyörült a tömegben, szenvedett lélekben, de méltán nyert koszorút, az Isten fölmagasztalta, s egy kondából, amelyet Isten küldött oda, bőséges ételmet adott nekik mintha fürjek lettek volna. Vadméz táplálta egy-

¹⁸ Vö. Mt 27,46–47.

kor Jánost is, bár a pogányok kedvéért a sáska helyett disznóhús lett az eledelük.”¹⁹

Azt nem tudjuk, hogy mi járt Muirchú fejében, amikor értelmezte Patrik ifjúkorának eseménytörténetét, vagyis, hogy fölfedni vagy leleplezni akarta-e azokat a bibliai párhuzamokat, amelyek szerepet játszottak Patrik önértelmezésében, bárhog is volt azonban, Muirchú képes volt világosan értelmezni a *Confessio* üzenetét.

¹⁹ *Vita Sancti Patricii*, 1,2,1–2: *Ternis itaque diebus totidemque noctibus quasi ad modum Ioniae in mari cum iniquis fluctuans, postea bis denis simul et octenis diurnis luminibus Moysico more alio licet sensu per desertum fatigatus, murmurantibus gentilibus quasi Iudei fame et siti pene deficientibus compulsus, a gubernatore temptatus atque ut illis deum suum ne perirent oraret rogatus, mortalibus exoratus, turbae misertus, spiritu contribulatus, merito coronatus, a Deo magnificatus, abundantiam cibi ex grege porcorum a Deo misso sibi uelut ex coturnicum turma Deo adiuuante praebeuit. Mel quoque siluestre et quondam Iohanni subuenit, motatis tamen pessimorum gentilium merito porcinis carnibus pro locustarum usu.* in: *The Patrician texts in the Book of Armagh (Scriptores Latini Hiberniae 10)*, ed., transl. L. Bieler, Dublin, 1979, 68. Kiadta még: D. R. Howlett, *Muirchú Moccu Macthéni's 'Vita Sancti Patricii' Life of Saint Patrick*, Dublin, 2006.

**ANTONIO BONFINI – BONFINI ANTAL:
OLASZ HUMANISTA – MAGYAR NEMES¹
(BONFINI ÉS A MAGYAROK)**

LÁZÁR ISTVÁN DÁVID

„Antonio Bonfini, vagy inkább – elvégre magyar nemes volt – Bonfini Antal...” – ezekkel a szavakkal kezdi Antonio Bonfini történeti művének első teljes magyar nyelvű fordításához írott utószavát² Kulcsár Péter. Az idézett kijelentését nem fejt ki, nem értelmezi, hanem rögtön rátér a szerző életrajzának ismertetésére. Gondolhatnánk azt, hogy egy humanista élettörténetének elbeszélését bevezető hatásos retorikai elemről van szó, mivel erre a tényre a későbbiekben sem tér vissza, azonban úgy vélem, nem szabad figyelmen kívül hagynunk ezt a megjegyzést. Véleményem szerint éppen arra világít rá, hogy a magyarság történelmét feldolgozó, a későbbi történetírást és történet szemléletet évszázadokra meghatározó monumentális humanista mű olasz szerzőjének – aki 1486-ban, több mint ötvenéves korában lépett először magyar földre – identitása, véleménye személyes tapasztalatai alapján és munkája során úgy formálódott, hogy Magyarországra érkezése után hat évvel az uralkodó magyar nemes-séggel tüntette ki.

A szakirodalom nem tulajdonít különösebb jelentőséget Bonfini nemesi levelének, amelynek létezését regisztrálja ugyan, azonban alaposabb vizsgálatára, elemzésére mindeddig nem került sor. 1860-ban Ábel Jenő tesz említést róla először egy cikkében,³ majd az ok-

¹ A tanulmány az MTA-SZTE Antikvitás és reneszánsz: források és recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatásával jött létre.

² Antonio Bonfini és műve, in: Antonio Bonfini, *A magyar történelem tizedei*, ford. Kulcsár P., Budapest, 1995, 1010–1019. A tanulmány olvasható még a következő kötetben: Kulcsár P., *Humanista történetírás Magyarországon (Tanulmányok)*, Budapest, 2008, 94–107.

³ Ábel J., Bonfini életrajzáról, *Egyetemes Philológiai Közlöny* IV, 1880, 288–291.

levél szövegét Tóth László teszi közzé 1929-ben megjelent tanulmányában,⁴ amelyben emellett részletesen ismerteti a család genealógiáját, kiemelve a híresebb családtagokat, leszármazottakat. A nemesi levél nem maradt fenn, a szöveg hagyományozódásának útja azonban jól követhető. Ábel Jenő a tény közlését, miszerint II. Ulászló 1492. október 10-én magyar nemesi címmel tüntette ki Bonfini, egy 1830-ban, Ascoli Picenóban megjelent, a város híres szülötteinek életrajzát tartalmazó kötetből vette.⁵ A szerző a Bonfiniről szóló részben lábjegyzetben közölte az oklevél szövegét, hivatkozás nélkül. Habár az ismertetésében fennmaradt oklevélről beszél, tehát azt gondolhatnánk, hogy járt a kezében, mégis valószínűbbnek tűnik, hogy egy korábbi, 1673-ban Padovában megjelent Ascoli történetből veszi át a szöveget, melynek szerzője egy ascoli-i kanonok, Sebastianus Adreantonelli, akinek a művét unokaöccsei adták ki néhány évtizeddel halála után.⁶ A szerző igen nagy elismeréssel szól Bonfiniről, „*a legkiválóbb keresztény történetírónak*”⁷ nevezi, és nála végre a nyomára bukkanhatunk az eredeti oklevélnek. Elmondása szerint az oklevelet több más irattal együtt a család őrizte (tehát Bonfini iratai valamilyen úton-módon visszakerültek szülőföldjére), s neki a híres történetíró lánya, Ventidia juttatta el, aki a helyi kolostorban élt apácaként. Mielőtt még ennek a kronológiából következő lehetetlensége felmerülhetne, sietve megjegyzem – amit a szerző is közöl –, hogy a hölgy meglehetősen hosszú életű volt, 115 éves korában halt meg.

Meglehetősen kanyargós utakon jutott el tehát hozzánk Bonfini nemesi levelének szövege, amely már első olvasásra sem tűnik szokványos oklevélnek. Nem is lehet az, hiszen nem túl gyakori, hogy a nemesi címet valaki irodalmi munkásságával érdemli ki. A szakirodalomban felvetődött annak a lehetősége, hogy maga Bonfini fogalmazta az oklevél szövegét, amelyet magam sem tartok kizártnak. Rögtön az indoklásban egy Iuvenalis allúzióval találkozhatunk:

⁴ Tóth L., *Analecta Bonfiniana*, Turul XX, 1929, 48–60.

⁵ G. Cantalamessa Carboni, *Memorie intorno i letterati e gli artisti della città di Ascoli nel Piceno*, Ascoli, 1830. A Bonfinire vonatkozó rész: 96–102.

⁶ S. Adreantonelli, *Historiae Asculanae Libri IV*, Pataviae, 1673. A Bonfinire vonatkozó rész: 149–154.

⁷ *Catholicorum omnium historiographum princeps*. – Andreantonelli (1673) 149.

...splendor omnis, ac vera nobilitas e virtute proficiscatur.⁸

Mátyás könyvtárában megtalálható volt Iuvenalis szövege, s ha esetleg máshol nem is, itt bizonyára olvashatta Bonfini,⁹ emellett nehezen képzelhető el, hogy II. Ulászló kancelláriáján az ókori satíra-szerzőért rajongó fogalmazók ültek volna. Szerzőnktől nem idegen más műveiben sem az allúziók alkalmazása. A Mátyásnak ajánlott Hermogenés-fordítása előszavában pl. sallustiusi utalást találunk: ...duo sint, quibus caeteris animalibus praestare videamur.¹⁰

A jó latinságon és néhány stilisztikai jellemzőn kívül más megfontolások is arra engednek következtetni, hogy esetleg Bonfini fogalmazhatta a szöveget. Szerzőnk érdemeinek felsorolásában találkozhatsz a történeti művén kívül egyéb írásainak említésével. Ez a lista azonban nem teljes, és a hiányok beszédesek. Nem szerepel pl. az egyébként elveszett, a Corvin-ház eredetéről szóló műve (amelyet bemutatkozásakor Mátyásnak ajánlott), az ugyancsak elveszett *Historia Asculana* (amelyet Beatrixnak ajánlott), továbbá a szintén Beatrixnak dedikált *Symposion de virginitate et de pudicitia coniugali*.¹¹ Éppen azok a művek maradtak ki a felsorolásból – talán nem véletlenül –, amelyek felemlegetése az érdemek között kényelmetlen lehetett volna mind az uralkodó, mind a frissen nemessé lett humanista számára, ismervén II. Ulászló trónra kerülésének körülményeit.

1492-ben tehát Bonfini a magyar „nemzet” tagjává vált, saját címmel rendelkezett, rangját utódai örökölhették. Érdekes megvizsgálnunk, hogy az országról, a magyarokról korábban milyen ismeretei voltak, és ezt személyes tapasztalatai hogyan alakították a magyar földön töltött évek során.

Nem tudjuk, mi indította Bonfini arra, hogy szülőföldjéről – ahol a recanati-i iskola elismert professzora és a város megbecsült polgára

⁸ Vö. Iuvenalis, *Saturae*, 8,20. – ...nobilitas sola est atque unica virtus.

⁹ Vö. Ábel J., A Corvina Iuvenalis-codexéről, *Egyetemes Philológiai Közlöny* XI, 1887, 321–326.

¹⁰ Ábel J., *Analecta nova ad historiam renascentiam in Hungaria litterarum spectantia. Jussu Academiae scientiae hungaricae et scriptis ab E. A. relictis cum commentariis edidit partimque auxit Stephanus Hegedüs*, Budapest, 1903, 47. (A továbbiakban: Ábel, *Analecta*.) – Vö. Sallustius, *De coniuratione Catilinae* 1,1.

¹¹ Magyar fordítása: Antonio Bonfini, *Beszélgetés a szüzességről és a házasság tisztaságáról I–II.*, ford., bev. tanulmány, jegyzetek, Muraközy Gy., Budapest, 1985.

volt – a „messzi északra” induljon. Közrejátszhatott ebben Mátyás művészetpártolásának híre is, amiről Hermogenés-fordításának az uralkodóhoz írott ajánlásában – amit Magyarországra érkezésekor ajándékozott Mátyásnak – így ír:

„Ragyogó elmék gyűlnek össze a távoli vidékre hozzád, a szép-művészetek egyetlen atyjához és biztos menedékéhez.”¹²

Elhatározásában szerepet játszhatott az is, hogy jó kapcsolatokat ápolt az Aragóniai-ház több tagjával, s magát Beatrixot is személyesen ismerte, ugyanis bemutatták neki, amikor Magyarországra utaztában Recanatiban megállt. Feltételezhetjük tehát, hogy esetleg konkrét meghívást vagy ösztönzést is kaphatott arra, hogy több itáliai humanistához hasonlóan szerencsét próbáljon Mátyás udvarában. Mindenesetre úgy tűnik, döntését kezdetben nem tekintette véglegesnek, ugyanis 1486 szeptemberében a városi tanácstól háromhavi szabadságot kért és útiköltséget, ami arra utal, hogy igyekezett biztosítani önmaga számára a visszatérés lehetőségét.

Bármilyen volt a valós motivációja Bonfininek, azt biztosan állíthatjuk, hogy nem felkészületlenül érkezett a királyi udvarba. Az uralkodócsalád minden tagját megajándékozta. Erről így ír később, a *Rerum Ungaricarum decades*-ben:

„...[Bonfini] a király és Beatrix elé járult, és átadta akkoriban kiadott különböző könyveinek példányait. Hármat a királynak ajánlott, Hermogenest és Herodianust, amelyeket ő fordított görögből latinra, valamint egy kurta könyvecskét a Corvinus-ház eredetéről. Kettőt a királynénak, egyet a szüzességről és a házastársi szerelemről, egyet Ascoli történetéről. Egy epigrammáskönyvecskét pedig Corvinus Jánosnak dedikált...”¹³ (Kulcsár Péter fordítása)

¹² *Ad te praeclarissima quaeque in remotissimas terras ingenia confluent tanquam ad unicum optimarum artium parentem tutumque praesidium.* – Ábel, *Analecta*, 49.

¹³ *...regem et Beatricem adivisset, varia librorum, que nuper ediderat, volumina detulit. Tria regi dedicaverat Hermogenem et Herodianum, quos e Greco in Latinum ipse traduxerat, atque brevem de Corvine domus origine libellum. Regine duo alterum de virginitate et pudicitia coniugali, de historia Asculana alterum. Unum autem epigrammaton libellum Ioanni Corvino inscripserat...* – Antonius de Bonfi-

Mint már említettem, ezek egy része elpusztult, néhány azonban fennmaradt, és fontos információkat tartalmaz Bonfini magyar ügyekben való tájékozottságáról. A *Symposion de virginitate et de pudicitia coniugali* című műve egy fiktív, három napon át tartó beszélgetést ír le, amely Mátyás udvarában zajlott volna le a szüzesség és a házasság tisztaságának kérdéséről, s amelynek főszereplői Mátyás és Beatrix, a résztvevők között pedig főmértóságok és udvari humanisták szerepelnek. A szereplők valós személyek, a műben általuk képviselt nézetek a valóságban sem álltak távol tőlük (l. pl. Galeotto Marzio „epikureizmusa”). A helyzetek és a szereplők életszerű ábrázolása arra utal, hogy Bonfini már Magyarországra érkezése előtt legalább elbeszélésekből jól ismerte a királyi udvar viszonyait, jelentősebb alakjait. A *Symposion* vitája végén a győzelmet Beatrixnek juttatja a szerző – hiszen mégiscsak az aragóniaiak támogatásával érkezik az udvarba –, azonban ezt ügyes retorikával oly módon teszi, hogy közben Mátyás tekintélye sem szenved csorbát, azaz nem játssza el a király jóindulatát rögtön az udvarba érkezésekor. (Csak zárójelben jegyzem meg, hogy a *Symposion* előszavában szinte istennőként jellemzett Beatrixról néhány évvel később, a *Rerum Ungaricarum decades*-ben egészen más hangnemben ír: „Az ajándékok idehívták a poétákat, a szónokokat, a grammatikusokat is, akik várakozásukban csalódva jóval szegényebben vitték haza Itáliába műzsájkukat, mint ahogy idehozták.”¹⁴ – Kulcsár Péter fordítása. Többek között ez is egyértelműen jelzi, hogy viszonyuk nagyon megromlott.)

Mátyásról először az ajándékok neki hozott és ajánlott Hermogenész-fordításának *dedicatió*jában ír részletesen. Az ajánlás alapvetően dicsőítő műfaj, és így felmerülhet a kérdés, hogy mennyire fest valós képet az uralkodóról Bonfini. E kérdés jogos mivoltát jelzi az a tény is, hogy a humanista dicsőítésnek¹⁵ kialakultak jellegzetes sab-

nis, *Rerum Ungaricarum decades* (a továbbiakban *RUD*), ed. I. Főgel et B. Iványi et L. Juhász, Tomi I–IV, 1, Lipsiae–Budapest, 1936–1941, IV, 7, 178.

¹⁴ *Invitati etiam muneribus poetae, rhetores et grammatici, qui falsi opinione sua miseriores longe musas, quam adduxerint, in Italiam reduxerunt.* – *RUD* IV, 7, 96.

¹⁵ Erről l. Klaniczay T., A nagy személyiségek humanista kultusza a XV. században, in: *Pallas magyar ivadéakai*, Budapest, 1985, 41–58., továbbá Mátyásra vonatkozóan Pajorin K., Humanista irodalmi művek Mátyás király dicsőítésére, in: Rázsó Gy. –

lonjai, toposzai: a dicsőítettnek meg kell állnia az összehasonlítást az antik elődökkel, sőt inkább felül kell múlnia őket. Külső megjelenésének is figyelemre méltónak kell lennie, még ha nem is kiemelkedően szép, belső értékeinek tükröződnie kell külsejének méltóság-teljeségében, eleganciájában. A *humanitas* is fontos eleme a dicsőítésnek: a dicsőítésre méltó személynek jártasnak kell lennie a korábbi korok kultúrájában, illik támogatnia a tudományokat és a műveltséget, illetve ehhez kapcsolódóan *liberalitasszal* kell bánnia a kultúra és a tudományok művelőivel, ami természetesen anyagi támogatást is jelent.

A sablonok alapján, néhány toposz felhasználásával, némi retorikai ismeret birtokában nem jelenthetett nehézséget egyetlen humanistának sem egy dicsőítő beszéd megírása akár olyan személyről is, akit közelről egyáltalán nem ismert – amint arra számos példát találhatunk.

A Hermogenész-fordítás *dedicatio*jában Bonfini felhasználja a dicsőítés sablonjait, eleget tesz a műfajjal szemben támasztott retorikai követelményeknek, azonban nem pusztán retorikai gyakorlatról van szó: ha az uralkodó nevét kicserélnénk, mással helyettesítenénk, nem állná meg a helyét. *Ad hominem* szól, Mátyás egyedi jellemvonásait, tulajdonságait is a dicséret tárgyává teszi (pl. a humorát), valamint hangsúlyozza isteni küldetését, a *propugnaculum totius Christianitatis* toposznak megfelelően.

Mátyás jellemzése életszerű, s annak ellenére, hogy Bonfini még személyesen nem ismerte az uralkodót, pontos információkkal rendelkezett róla, s a *dedicatio*ban található Mátyás kép összhangban áll azzal a jellemzéssel, amelyet évekkel később, miután már hosszú időt eltöltött az udvarban, a *Rerum Ungaricarum decades*-ben ad a király halálának leírását követően.¹⁶ A *dedicatio* megállapításainak érvényességét jelzi az a tény is, hogy több részletét változtatás nélkül, szó szerint átemeli történeti művébe,¹⁷ amely műfaját tekintve egyáltalán nem tekinthető *laudatio*nak.

V. Molnár L. (szerk.), *Hunyadi Mátyás. Emlékkönyv Mátyás király halálának 500. évfordulójára*, Budapest, 1990, 333–361.

¹⁶ *RUD* IV, 8, 244–274.

¹⁷ Erről részletesen I. Kulcsár P., *Bonfini magyar történetének forrásai és keletkezése*, Budapest, 1973, passim (*Humanizmus és reformáció* 1).

Bonfini bemutatkozása a magyar király udvarában sikeres volt, ahogyan olvashatjuk a *Magyar történelem tizedei*-ben: „a király módon belevetette magát a könyvek olvasásába”¹⁸ (*volumina rex avidē lectitasset*), s ennek nyomán felkérte Bonfini újév alkalmából Bécsben az udvar előtt egy beszéd megtartására, majd a királyné mellé rendelte felolvasónak, továbbá megbízta Philostratos műveinek görögről latinra történő fordításával, később pedig Antonio Averulino (humanista néven Filarete) olaszul írott építészeti traktátusát fordította vele latinra. A következő évben, 1488-ban pedig Mátyástól megbízást kap az olasz humanista egy korszerű magyar történet megírására.

A király megbízásából készített fordítások *dedicatió*inak szövege már Bonfini saját tapasztalatain, megfigyelésein alapul. A Philostratos-fordítás ajánlásában rajongással beszéli el a Magyarországra utazása közben látottakat, valamint csodálattal szól az 1487-es év eseményeiről, Bécsújhely elfoglalásáról és az azt követő diadalmenetről. A Filarete-fordítás pedig alkalmat nyújt neki arra, hogy Mátyás uralkodói erényei közül a sikeres hadvezetésen, az ország irányításán kívül a békés építkezést, a művészetek, tudományok támogatását is bemutassa.

Az eddigiekben tárgyalt paratextusokban – értelemszerűen – első sorban az uralkodóról és környezetéről, a királyi udvarról kapunk beszámolót. A Philostratos-fordítás ajánlásában azonban már a hadjárat során szerzett tapasztalatai alapján a mindennapi élettel kapcsolatos megfigyeléseiről is beszámol. Őszinte megbecsüléssel beszél a magyarok vitézségéről, kitartásáról, katonai fegyelméről. Nemcsak a katonai erényeik ejtik ámulatba, hanem morális magatartásuk is, például buzgó vallásosságuk, becsületességük, valamint házasársi hűségük:

„...akiknek feleségük és gyermekeik vannak, hihetőleg sohasem szegik meg a házassági hűségüket, még ha időnként három éven át is

¹⁸ RUD IV, 7, 181.

folyamatosan katonáskodnak. Ha valakit egy tábori lotyóval rajtakapnak, az örök gyalázat szégyenbélyege marad rajta.”¹⁹

A magyar történelem tizedei-ben több ízben beszél a magyarok szokásairól, leginkább azzal összefüggésben, hogy Mátyás milyen változásokat vezetett be, elsősorban Beatrix érkezését követően. Korábban még a királyi udvarban is az volt a szokás, hogy bárki könnyen bejuthatott, az uralkodó elé járulhatott, az udvartartás együtt étkezett, a koldusoknak is jutott étel. Maga az udvar nélkülözött mindenféle fényűzést, a berendezés is egyszerű volt. Ebben idézett elő gyökeres változást Beatrix:

„Miután pedig a királyné megérkezett, az asztalt és az életmódot kulturáltabbá tette, a hitvány háztartástól viszolyogva nagyszerű ebédlőtermeket rendezett be, díszes csarnokokat, aranyozott lakószobákat teremtett, a királyt visszafogta a közvetlenségtől, az ajtókhöz silbakot állított, megszüntette a szabad bejárást, rávette a királyi feliséget, hogy sokkalta gondosabban őrizze a méltóságát. Figyelmeztette, hogy meghatározott időben lépjen be a fogadóterembe és szolgál-tasson igazságot. [...] Mindez Mátyásnak csodamód tetszett, és támogat-gatta; Pannóniából második Itáliát akart csinálni.”²⁰ – Kulcsár Péter fordítása.

Bonfini elmondja, hogy a magyarok mindezt helytelenítették, nehezen békéltek meg az új szokásokkal, az építkezéseket, a művészek és tudományok támogatását felesleges pénzkidobásnak tartották. Mátyás azonban kitartott elképzelései mellett:

¹⁹ ...quibus uxores sint et liberi, triennium quandoque assiduo militare coacta, nunquam coniugii fidem violasse creditur. Si quis cum militari scorto deprehensus est, perpetua sugillatur infamia. – Ábel, *Analecta*, 73.

²⁰ Postquam autem regina venerat, mensas et vivendi modum excoluit, fastidita domorum humilitate magnificas cenationes, exulta triclinia, aurata cubicula introduxit, regem a popularitate revocavit, ianitores foribus apposuit assiduos, interceptit faciles aditus, regiam maiestatem ad servandum longe ambitiosius decorum redegit. Statis regem temporibus in auditorium prodire ac ius dicere monuit. [...] Has omnes Mathias mirifice coluit aluitque; Pannoniam alteram Italiam reddere conabatur. – RUD IV, 7, 83 és 87.

„Ám ez az isteni fejedelem, minden nemes mű atyja, a műveltség pártfogója, folyvást korholta a magyar szokásokat, nyíltan feddette a szkíta parasztosságot meg a civilizálatlan életmódot, következetesen elutasította a barbár ízlést, apránként bevezette a városiasságot, buzdította az arisztokráciát meg a nemességet a kulturálódásra, ajánlgatta, hogy tehetségük szerint építsenek csinos házakat, éljenek kényelmesebben, viselkedjenek barátságosabban a külföldiekkel, akiket korábban minden képzeletet felülmúlóan utáltak. Minderre elsősorban a saját példájával ösztönzött mindenkit.”²¹ – Kulcsár Péter fordítása

Bonfini különböző írásaiban számtalanszor hangsúlyozza – egyébként a *laudatio* retorikai követelményeivel összhangban –, hogy Mátyás római őseit – s egyúttal kora Itáliáját – nemcsak hogy minden tekintetben utoléri, de felül is múlja. Ugyanakkor az olasz humanista összehasonlítja hazája viszonyait, erkölceit Magyarországéval, és ezzel kapcsolatban meglepő kijelentést tesz a már idézett Philostratos-fordítás előszavában:

„Pirulok ugyan, mivel szülőhazám dicsőségét tépázom meg, amikor kimondom azt, aminek kijelentésére az igazság kényszerít. [...] Úgy véltem, amikor nemrég Itáliából Pannóniába utaztam, hogy amint mindenféle tudományban és egyéb művészetben, úgy a hadművészetben és az erkölcsiségben is alábbvaló nála (ti. Itáliánál) minden nemzet. Amint azonban körülnéztem a táborodban [...] ott bizony oly dolgokat láthattam és csodálhattam meg, amelyek hatására kénytelen-kelletlen megváltoztattam a véleményem.”²²

²¹ *At divus ille princeps omnium bonarum artium parens et fautor ingeniorum Ungaricos vulgo mores damnare, rusticitatem Scythicam et incultam vitam publice taxare, inhumanos passim ritus abominari, urbanitatem sensim introducere, procures cum nobilitate ad politicum cultum hortari, iubere domos pro facultate magnificas erigere, vivere longe civilius ac sese mitius cum peregrinitate gerere, quam ante preter omnium opinionem abominabantur. Ad hec igitur omnia exemplo suo imprimis omnes invitavit.* – RUD IV, 7, 91–92.

²² *Erubescio equidem, ne quid patriae gentis gloriae detrahám, ea dicere, quae veritas meīs e faucibus exerit [...] Existimabam nuperrime ex Italia in Pannoniam profectus, veluti in quoque scientiarum genere, caeterisque artibus, ita est in re militari, morumque praestantia in caeteris ei nationibus esse cedendum: sed ubi tua castra lustravi [...] ea profecto ibi spectare et admirari contigit, quae me invitum sententiam mutare cogebant.* – Ábel, *Analecta*, 73.

Bonfini írásaiból egyértelműen kitűnik, hogy nemcsak udvari humanistaként – mondhatni „hivatalból” – dicsőítette Mátyást, hanem őszinte elismeréssel, szinte rajongással tekintett rá. A fentebb idézett megjegyzései pedig arra engednek következtetni, hogy megkedvelte a korábban barbárnak gondolt magyarokat is, a magyarországi viszonyok vonatkozásában kellemesen csalódott. Úgy vélem, hogy a II. Ulászlótól (akit Bonfini érzékelhetően nem tartott igazán nagyra) megkapott magyar nemesi rangot nem csupán kitüntetésként, munkássága elismeréseként értékelhette, hanem ezáltal Magyarország valóban második hazájává válhatott.

ERDÉLY NÉPEI EGY OSZTRÁK HUMANISTA SZEMÉVEL¹

CSAPÓ FANNI

Jelen tanulmány a 16. századi bécsi humanistának, I. Ferdinánd magyar király (1526–1564) udvari történetírójának, Wolfgang Laziusnak² (1514–1565) az Erdélyről szóló leírásával (*Descriptio Daciae sive Transylvaniae*) foglalkozik. A szöveg Lazius fő történeti műve, a *Decades*³ elé íródott földrajzi bevezetőként. A cím több mint megtévesztő, mivel nem csupán Erdélyről, hanem valójában a Kárpát-medence egészéről kapunk egy földrajzi, őstörténeti és néprajzi áttekintést. A tanulmánynak nem célja a komplex és sokrétű munka egészének elemzése, csupán arra szorítkozik, hogy közelebbről megvizsgálja a *Descriptio* hatodik fejezetét, mely *De populorum diver-*

¹ A tanulmány megírását az NKFIH K-119237 azonosító számú, *Buda oppugnata – Wolfgang Lazius elfeledett történeti műve* című kutatási projektje támogatta.

² A bővebb életrajzot lásd: A. Horawitz, „Lazius, Wolfgang” in: *Allgemeine Deutsche Biographie* 18, 1883, 89–93 – online elérhető: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118726870.html#adbcontent>; vagy M. Kratochwill, „Lazius, Wolfgang” in: *Neue Deutsche Biographie* 14, 1985, 14 – online elérhető: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118726870.html#ndbcontent>

³ Ez a nagy volumenű, máig kéziratban maradt történeti munka Ausztria történetét beszéli el az osztrák területek őstörténetétől haladva egészen Lazius koráig. Magyar szempontból az ötödik decas a legérdekesebb, mivel kizárólag magyar történelemmel foglalkozik, ez decas az 1526 és 1556 közötti eseményeket beszéli el. A szakirodalomban a *Decades* név mellett a *Commentarii Rerum Austriacarum* megnevezéssel is találkozhatunk, ugyanis az 1540-es évek közepe előtt, ezen a néven hivatkozott művére Lazius. A témáról bővebben lásd: M. Mayr, *Wolfgang Lazius als Geschichtschreiber Österreichs. Ein Beitrag zur Historiographie des 16. Jahrhunderts*. Innsbruck, 1894, valamint Kasza P., Lazius-kéziratok. Filológiai alapvetés egy kritikai kiadás elé, *Magyar Könyvszemle* 2018/2, 148–169 (a továbbiakban: 2018a), illetve Uő., Wolfgang Lazius latin nyelvű beszámolója az 1556. évi dél-dunántúli hadjáratról. Szövegahagyomány és források, *Irodalomtörténeti Közlemények* 122, 2018, 417–443.

sorum in Transilvaniam Datasque immigratione cím alatt az Erdélybe bevándorolt népeket veszi számba. Célom annak bemutatása, Lazius milyen népeket említ, milyen logika mentén építi fel ezt a fejezetet és milyen célja volt Erdély népeinek számbavételével.

Magyarország- és Erdély-chorográfiák

A humanizmus hatására a 15. században a történetírás műfaján belül megjelennek a földrajzleírások. A deskriptív földrajzleírások nem elégszenek meg az adott ország vagy régió természetföldrajzá-
nak, azaz a táj természeti adottságainak: hegyeinek, folyóinak, tavai-
nak, határainak, városainak ismertetésével, hanem a gazdaság-
(nyersanyagok, kereskedelem) és társadalomföldrajz (a területet lakó
népek) elemeit is magukban foglalják, azonban a mai tudományos-
ságtól még így is messze állnak, tartalmukat tekintve sokkal inkább
hasonlítanak a mai útikalauzokra. Továbbá ezen földrajzleírások
közös jellemzője, hogy az adott terület jellemzésekor, minden eset-
ben az antik görög-római szerzőkig nyúlnak vissza, leginkább Stra-
bón és Ptolemaios, illetve Idősebb Plinius ismereteit és adatait hasz-
nálják fel a humanista szerzők, valamint feltett szándékuk az adott
régió, város antik gyökereinek kimutatása főként az etimológia segít-
ségével.⁴ Ezenfelül fontos kiemelni, hogy a korszakban a humanista
történetírók körében bevett gyakorlattá vált, hogy az egy adott nép
történelméről szóló nagy ívű áttekintést adó, összefoglaló történeti
munka elé egy, az adott területről írott, és egyben tudományos beve-
zetőként szolgáló földrajzleírást is elhelyeznek.

Lássuk, hogy mi a helyzet az Erdély-chorográfiák tekintetében!
Az első, Erdélyt középpontba helyező leírás a 16. század derekán
készült el, azelőtt a Magyarország-chorográfiák keretén belül érin-
tették Erdélyt. Az első Magyarország-chorográfiák a 15. század vé-
gén születtek meg egy-egy nagyívű áttekintő történeti munka kötele-
ző elemeként. A humanista történetírók közül elsőként Pietro Ranso-
no vállalkozott arra, hogy Beatrix királyné felkérésének eleget téve,
megírja a magyarság történetét. Az *Epithome rerum Hungaricarum*

⁴ Kulcsár P., A humanista földrajzirás kezdetei Magyarországon, in: *Földrajzi köz-
lemények* 93, 4. sz. 1969, 297–308.

magyarság történetét taglaló része alapvetően a Thuróczy-krónika kivonata, ellenben a második és a harmadik indexszel (ahol Magyarország földrajzleírása mellett a Dunáról és a folyó mentén fekvő jelentősebb városokról kapunk képet), ezek Ransano önálló alkotásai, amelyek a mű igazi értékét, újdonságát is adják, ugyanis az olasz humanista előtt korábban soha nem történt meg Magyarország határainak, területének, folyóinak stb. szisztematikus áttekintése és földrajzleírása.

A második Magyarország-chorográfia Antonio Bonfini *Rerum Hungaricarum Decades*-ének első decasában, annak is az első könyvében foglal helyet. Bonfini Ransanóhoz hasonlóan, a humanista történetírói hagyomány szellemében a magyarság történetét az őstörténettől kezdve saját koráig elbeszélő monumentális műve elé egy földrajzleírást illeszt. Illetve nem elégszik meg pusztán a természet-földrajzi résszel, a Kárpát-medencében egykor megtelepedett népeket is sorra veszi az első decas második könyvében.

Az első olyan Magyarország-leírás, amely már a mai tudományos igényű földrajzi munkákhoz közelít tartalmát nézve, nem más, mint Oláh Miklós *Hungariája*, amely brüsszeli tartózkodása alatt 1536-ban keletkezett. Oláh a természet- és társadalomföldrajzi részek mellé, már egy jól elkülönülő gazdaságföldrajzi részt is beépít munkájába. A *Hungaria* kapcsán felmerülhet a kérdés, hogy ezen mű mennyiben illeszkedik a humanista történetírói hagyományba, azaz Oláh Miklós célja is egy átfogó történeti munka megírása volt-e, amely vállalkozásból csupán a földrajzi bevezető (*Hungaria*) és az őstörténettel foglalkozó rész (*Athila*) készült el, vagy a *Hungaria*, ahogyan Reicherstorffer Erdély-leírása is, önálló műként kívánja megállni a helyét. Ezen kérdés megválaszolására jelen tanulmány nem vállalkozik, csak arra kívánja felhívni az olvasó figyelmét, hogy chorografikus művek önálló műként is megjelenhettek a korszakban. Oláh Miklósnál, Verancsicsnál és Reicherstorffernél egyfajta kitágított Dacia fogalom van jelen. Ennek értelmében ezen szerzők az egykori Dacia provinciát nem kizárólag Erdéllyel (Transilvania) azonosítják, hanem Erdély mellett a Havasalföldi és a Moldvai Fejedelemség területét is érintik, mikor Daciáról értekeznek.

A történeti művekkel szorosan együtt járó chorográfiaiak sorát Verancsics Antal *De situ Transsylvaniae, Moldaviae et Transalpinæ*

című Erdély-leírása zárja, amely az 1538. évi moldvai fejedelem elleni török hadjáratról szóló történeti beszámoló függeléke. A munka a terület természetföldrajza helyett inkább a társadalomföldrajzra, azaz az ott élő népek szokásaira, viseletére stb. helyezi a hangsúlyt.

Az (Erdély-)chorográfiák sorából Georg Reicherstorffer *Chorographia Transilvaniae*-ja, amely a *Chorographia Moldaviae*-val⁵ együtt 1550-ben Bécsben nyomtatásban is megjelent, némiképpen kilóg a sorból, ugyanis a földrajzleírással foglalkozó rész nem egy történeti értekezés részeként, függelékeként született meg, hanem önálló műként. Reicherstorffer földrajzleírásai abban a tekintetben is kiemelkednek, hogy a legtöbb, fentebb említett chorográfiával ellentétben már a korszakban publikálásra kerültek.

Descriptio Daciae sive Transylvaniae

Az előző fejezet alapján egyértelmű, hogy Lazius Erdély-leírása jól illeszkedik a Magyarország- és Erdély-chorográfia irodalomba. Mielőtt rátérnénk a hatodik fejezet vizsgálatára, nézzük meg röviden, hogy mi tudható a *Descriptio*ról általánosságban. A szöveg nyomtatásban soha nem jelent meg. Jelenleg három kéziratos változatból ismerjük, ezek mindegyikét az Österreichische Nationalbibliothekban őrzik. A legkorábbi szövegváltozatnak a cod. 8664-ben (fol. 28r–81v) található szöveg tekinthető. Ez a kézirat a *Descriptio* teljes szövegét tartalmazza, ugyanakkor a rengeteg javítással, beragasztott pótlapokkal teletűzdelt kézirat világosan utal arra, hogy korai, még nem letisztázott változattal van dolgunk. A cod. 7967-ben két szövegváltozat is fennmaradt, a teljes szöveget adó, ám rendezetlen szövegművet mutató kéziratvariáns a kódex elején (fol. 1r–70r) található, míg a kódex végén (fol. 156–225r) a *Descriptio* szövegének tisztázott változata olvasható. Ez utóbbi azonban, bár végleges, tisztázott változat, sajnos csonka: csupán a másodiktól a hetedik fejezet közepéig tartó szakaszt tartalmazza.

Bár nem ritka, hogy kéziratok dátummal vannak ellátva, például Lazius *V. decasa* egyik kézirat variánsának végén ott szerepel az

⁵ A *Chorographia Moldaviae*-nak van egy korábbi, 1541-es kiadása is.

1548-as dátum,⁶ sajnos azonban a *Descriptio* esetében nincs ekkora szerencsénk, mivel egyik szövegvariáns sincs datálva. Azonban lehetőség nyílik a szöveg keletkezési idejének hozzávetőleges megállapítására bizonyos belső érvek alapján. A Vág folyó leírásakor az alábbi mondat olvasható: *Quorum se primus Vagus offert, quem in Cepusiensi agro scaturire, ac ad Comoron castrum, unicum iam seculo nostro (proch dolor) adversus Thurcarum vim, simulatque Budae Strigoniique ac Albae munimenta magna Christianorum omnium pernitie amissa sunt, propugnaculum in Danubium ostiare, nemo non novit.*⁷ Az idézett részlet szerint tehát, mivel Buda mellett már Esztergom és Székesfehérvár is török kézre került, a Vág folyó torkolatánál fekvő Komárom maradt az egyetlen számottevő erődítmény a törökekkel szemben. Buda elestére 1541. augusztus 29-én, Esztergoma 1543. augusztus 10-én, Székesfehérvárára pedig 1543. szeptember 4-én került sor, tehát ezek alapján a szöveg valamikor 1543 után keletkezhetett. Szintén erősíti a gyanút, hogy Lazius 1543 után írta a művet, hogy a szövegben gyakran hivatkozik Antonio Bonfini történeti művére, amelynek első (nem teljes) kiadása 1543-ban jelent meg Bázelen.

A továbbiakban vizsgáljuk meg a *Descriptio* tartalmát és felépítését! A munka a következő fejezeteket foglalja magába:

I. In quo Author huius operis rationem totius instituti reddit, quamobrem Datiam describere ab exordio operis sui coactus fuerit, ostendit

II. De regno Vanniano, in quo Austria, Ultradanubiana ac Transilvania comprehendebantur

III. De omnium pene gentium ortu, quae in Vanniani Illiridisque regnorum agros sese superioribus seculis contulerunt

IV. De vera et Genuina Datiae descriptione, quae in tres portiones quondam Alpestrem videlicet: Ripensem et Mediterraneam dissecta fuerat

V. De montibus et fluviis Datiae insignioribus

⁶ Kasza (2018a).

⁷ Cod. 7967 fol. 30r.

VI. *De populorum diversorum in Transilvaniam Datiasque immigratione*

VII. *Quando et quorum auspitiis Romani Datiam in provinciae formam redegerunt*

VIII. *Quo tempore Datia primum a Romanis defecerit*

IX. *De municipiis Iazigum mediterraneis, quae a populorum crebra successione constructa*

X. *De Ripensis Datiae municipiis*

XI. *De municipiis Datiae Alpestris et primo de Alba Iulia, Varhelio Pintzio et Mulnbachio Engetinoque*

XII. *De caeteris iuxta Marisii cursum Datiae municipiis nempe Schlottna, Torrenburgio, Clausenburgio, Vaal et Rodna et Regen et cetera*

XIII. *De postremis Datiae Alpestris sive Transilvaniae municipiis, quae inter Marusium et Alutam flumina campis late patentibus sita sunt, hoc est Scheschburgio, Medwisio, Khusti, Pyrrhalben, Gyrsau, Hermanstadio et Chronstadio*

Ha közelebbről megvizsgáljuk a fejezetcímeket, láthatjuk, hogy kicsivel több mint fele, hét fejezet, földrajzi tematikájú, amelyben a terület felosztása, természeti kincsei, folyói, hegyei mellett a jelentősebb erdélyi városokról értekezik Lazius. Az első fejezet pedig egy elméleti bevezető rész, a fennmaradó öt pedig etnográfiai, őstörténeti jellegű fejtegetés, amelyben arról ír, hogy hol feküdt Vannianus királysága és mely népek lakták. Valamint történeti áttekintést ad a provinciáról a római uralom alatti időkből, továbbá egy teljes fejezetet szentel azon népek eredetének, szokásainak, történelmének, amelyek az antikvitástól kezdve Lazius koráig az egykori Dacia provincia területén megtelepedtek. Fontos megjegyezni, hogy az erdélyi városokat taglaló fejezetekben a fennmaradt római emlékeket, feliratokat is összegyűjti. Fentebb említettem, hogy az első fejezet egy elméleti bevezető, ahol Lazius megindokolja, hogy egyrészt miért vállalkozott az osztrák történelem megírására, másrészt miért éppen Daciáról, vagyis egy olyan területről írt földrajzi bevezetővel kezdi az osztrák történelem nagy lélegzetű tárgyalását, amely sohasem tartozott a Habsburg főhercegek országai közé. Az Erdély-chorográfia jogosultságát azzal magyarázza, hogy azért szükséges ezen területről is

írni, mivel az osztrák területeken megtelepedő barbár népek egykor Dacia területéről rajzottak nyugat felé.

Végezetül, mielőtt a hatodik fejezet részletesebb elemzésére rátérnék, fontos tisztázni, mit ért Lazius Dacia fogalom alatt. Nála is, ahogyan akár Oláh Miklós *Hungariájában*, akár Verancsics Antal Erdély-leírásában, vagy Georg Reicherstorffer *Chorographia Transilvaniae*-jában, Dacia provincia Erdély és a Partium mellett a Havasalföldi és a Moldvai Fejedelemséget foglalja magában. Olykor azonban Lazius még jobban kitágítja Dacia területét, fogalmát, és mindazon területeket érti alatta, amelyek nem tartoztak az ókori Pannoniához. Így Dacia kapcsán nála előfordulhat az, hogy a felvidéki városokról vagy akár a Duna-Tisza közéről ír, tehát nem kell azon meglepődnünk, hogy egy alapvetően Erdély-chorográfia olykor-olykor átcsap Magyarország-leírásba.

Az Erdélybe bevándorló különféle népekről

A hatodik fejezet a következő címet viseli: „*De populorum diversorum in Transilvaniam Datiasque immigratione*”. A címből és az első sorból⁸ világosan kitűnik a tartalom: ebben a részben az Erdély területén valaha, hosszabb-rövidebb ideig megtelepedett népeket tekinti át. A szövegben, illetve a margináliákon is végig tíz népet tart számon Lazius, valójában pedig tizennégy népet említ meg. Valószínűleg ő azért csak tízzel számol, mert például az avarokról nem beszél külön, hanem a hunokról és a magyarokról szóló részekben csepegtet róluk információkat, vagy más esetben egyes népeket (például a moldávokat és az oláhokat, vagy a gótokat, gétákat és dákokat) egy kalap alá vesz. A sorrendet tekintve a kronológia elve érvényesül: a legkorábban megtelepedettektől (amazonok) a legutolsónak érkezőkig (magyarok) halad.

Ha valaki arra számít, hogy Laziusnál részben hasonló nép ismeretével találkozunk, mint amilyen Verancsics Antal Erdély-leírásában szerepel, azaz hogy a Lazius korában Erdélyt lakó nemzetek jellemzése során bepillantást nyerhet azok eredetébe, szokásaiba és öltöze-

⁸ „*Decem reperio vicissim gentes Datiae totius tractum in hoc usque virtutum sterile seculum tenuisse.*” (cod. 7967 fol. 34v)

tébe, esetleg megtudhatja, honnan származik nevük, csalódnia kell. Ez a fejezet sokkal inkább egy információgazdag áttekintés, amely éppen a töméntelen történeti és egyéb adatoktól válik nehezen emészthetővé olvasója számára. Azonban, ha Lazius koncepciója mentén nyúlunk a szöveghez, máris könnyebben befogadhatóvá és értelmezhetővé válik a szöveg. A koncepciót egyrészt korábbi történetírói minta befolyásolta, másrészt Lazius céljainak rendelőtt alá, ugyanis ezen fejezettel szerzőnk azt kívánta alátámasztani, hogy a Habsburgoknak igenis jogos területi igényük lehet Erdélyre. A továbbiakban ezen állításomat igyekszem példával is alátámasztani.

Ha a kronológia rendező elve mentén kívánnák értelmezni ezt a fejezetet, hamar elvesztenénk a fonalat, ugyanis az egyes népekről szóló részek nem azonos mennyiségűek, valamint könnyen azon kaphatjuk magunkat, hogy a származékról szóló rész közepénél egyszer csak arra eszmélünk, hogy már régen a gótokról szóló eseménytörténetet olvasunk. Éppen ezért úgy gondolom, hogy logikusabb aszerint vizsgálni ezt a fejezetet, hogy az említett népeket származásuk szerint szétválogatjuk.

Germán eredet	
amazonok	„ <i>feminae Gottorum</i> ”, „ <i>decem mulieres ... inter Gothos ceperat, ... quas de Amazonum genere titulus indicabat</i> ”
gótok	„... <i>Gottos eandem cum Gethis gentem et utramque Germanicam extitisse</i> ”
géták	„ <i>Gothos Getas dicerentur</i> ”; „ <i>Gethas Germanicae fuisse originis...</i> ”
dákok	„ <i>Gethae et Daci Davique Graecis appellati gens Theutonica</i> ”
szvévek	„... <i>quorum morum eorundem unius eiusdemque sermonis hoc est Teuthonici, et Suevi et Gothi extiterint</i> ”
szászok	„ <i>Saxones Theutonicam gentem...</i> ”

Szkíta eredet	
szarmaták	„ <i>Sarmatae Scythica gens ...</i> ”
hunok	„... <i>Hunni postmodum horrenda et ipsa Scythica gens ...</i> ”, „ <i>Hunorum soboles Hungari et Avars</i> ”, „ <i>gens rapinis et incursionibus adsueta</i> ” ⁹
avarok	„ <i>Hunorum soboles Hungari et Avars</i> ”, „ <i>Hungari sive Avars</i> ”
székelyek	„ <i>Hunorum propagines</i> ”, „ <i>Hunorum reliquias</i> ” „ <i>degeneres Scythae</i> ”
moldávok és oláhok	„ <i>Multavi et Valachi ... Sarmatarumque reliquiae</i> ”
magyarok	„ <i>Hunorum propago</i> ”, „ <i>Hunorum soboles</i> ” „ <i>Hungari sive Avars</i> ” „ <i>faeda natio</i> ”
„Vegyes” eredet	
gepidák	„ <i>ad Gepidas Sarmatica gentem...</i> ”, „ <i>...Gepidas Getarum sobolem fuisse</i> ”

Ebben az esetben azt fogjuk látni, hogy két nagy csoportra lehet őket osztani, vannak a germán-teuton származású népek, és vannak a szkíta eredetűek. Lazius végig következetes a népek „hovatartozását” illetően, kivéve a gepidákat, ugyanis őket hol szarmatáknak, hol germánoknak írja. Az amazonokat, a gótokat, gétákat, dákokat (vagy dávokat), szvéveket és szászokat teutonoknak tartja, míg a többieket, azaz a szarmatákat, hunokat, avarokat, székelyeket, moldávokat, oláhokat és a magyarokat szkíta eredetűeknek. Itt megjegyzem, hogy Lazius a gótokat, gétákat és dákokat sokszor egymás szinonimáiként használja. Ezenkívül szerfelett érdekes az a tény, miszerint, bár a hatodik fejezet nagy része őstörténeti értekezés, a barbár jelző csupán csak a szkíta eredetű népekkel kapcsolatban fordul elő, azokon belül is a legnegatívabb véleménye a magyarokról és azok rokon népeiről, a hunokról és az avarokról van. Előfordul, hogy a hunokhoz hasonló-

⁹ Hasonló jelzővel illeti Lazius a hajdúkat az ötödik decasban.

an rút nemzetnek (*faeda natio*) nevezi a magyarokat, akiket olykor a mocskos, alávaló (*spurcus*) jelzővel is illet.

Fentebb említettem, hogy a szármatakról szóló résznél egyszer csak újra a gótokról olvasunk. Miszerint a szármatak elűzték a gótokat Dacia területéről, azonban később a gótoknak nemcsak sikerült visszaszerezni korábban uralt területüket, hanem a szármatakat segédnépeikké is tették,¹⁰ de említhetném a hunokról szóló részt is, ahol szintén felbukkannak a gótok. Itt azt fejtegeti Lazius, hogy a hunoknak kizárólag azért sikerült megszerezniük Daciát, mert a gótoknál belső meghasonlás támadt és ezen zűrzavaros időket kihasználva tudtak a hunok felülkerekedni rajtuk.¹¹ Első átolvasásra fel sem tűnik az olvasónak, olyan észrevétlenül szüremkedik be a gótok története, sőt elsöre az olyan finom utalásokon is átsiklik a szemünk, mint a következő: *Atque de hac prima Dacorum sive Gottorum in Datiam immigratione...*

Ha a területi igény igazolására úgy tekintünk mint fő szervező elvre, akkor mindjárt érthetővé válik, hogy miért szüremkednek bele újra és újra a gótokról szóló részek az egyes népek „leírásába”, történetébe. Sőt az előtt sem állunk értetlenül, hogy miért pont őstörténeti áttekintésre vállalkozott Lazius, nem pedig egy a Verancsicséhoz hasonló, a chorografikus művekben elvárható, a társadalomföldrajz elemeit magában foglaló, a saját korában Erdélyben lakó népek szokásainak, öltözetének, eredetének ismertetésére szolgáló fejezet megal-

¹⁰ *Quorum [ti. Sarmatarum] vim haud perferentes Gothi, qui et Daci arvis maturis iam frugibus et genitali solo relictis ad Parthiscum amnem (quem Tibiscum et Teisscham nunc dici supra admonuimus) abiere. ... Gothi ... Sarmatarum iam rebus in angustias redactis in Romanorum verba iurassent, ... cepere tum Gothi paulatim Romanorum imperatorum ignaviam, occasionem captantes magna rerum consilia suscipere, ac consiliis periculum adiicere, maximis copiis utramque Datiam iam olim amissam adoriuntur. Quo in conatu, quod verisimile est, Sarmaticas gentes vicinas e Daciis a Traiano propulsas auxiliatrices habuere...* (cod. 7967 fol. 37v) Valamint a kéziratban ennél a résznél a következő lapszéli jegyzet olvasható: *Sarmatae iuvarunt Gothos.*

¹¹ *Hanc occasionem opportunissimam [ti. az Ermanaricus gót király halála utáni belviszályt] captantes Hunni, qui ad orientales Arctoasque Gottis limites accolabant, gens rapinis et incursionibus adsueta, rupto limite auspitiis Balamiri regis, in Gottos aciem educere cepere. Quorum motum non sustinentes tum Gotti relato pede continuatis ad Istrum itineribus festinarunt...* (cod 7967 fol. 39v)

kotására. Azzal, hogy Dacia első lakói, az amazonok gót eredetűek voltak, és azzal, hogy a germán eredetű népek folytonosan visszatérnek, újra megtelepedtek Erdélyben, egyetlen célja van Laziusnak: igazolni azt, hogy bár Erdély sosem volt Habsburg birtok, mégis az, hiszen területének első birtokosai teuton eredetűek voltak, valamint a germán származású népek folyamatosan jelen vannak itt, ez pedig táptalajt jelenthet Erdély (vissza)követelésére a Habsburgok részéről. Ezt az elméletet erősítheti az a tény is, hogy Habsburg-résről a korokban már megvolt a törvényes jogigény Erdélyre a következő szerződéseknek köszönhetően. Az 1538-as váradi egyezmény értelmében, mely a Habsburg-fivérek, V. Károly német-római császár és I. Ferdinánd magyar király, továbbá Szapolyai János között jött létre, utóbbi megtarthatta a kezében levő keleti országrészt, de halála után Ferdinánd kezében egyesül az ország. 1541-ben Ferdinánd és Fráter György között megkötötték a gyalui egyezményt, amelyben arról határoztak, hogy Izabella királyné és János Zsigmond Erdélyt a királyság keleti felével együtt kárpótlás fejében átadja Ferdinándnak. Az utolsó, Erdély követelésére jogigényt szolgáltató egyezményt Nyírbátornál 1549-ben kötötte Ferdinánd és Fráter György, amely tartalmát tekintve a gyalui egyezményhez hasonló: kárpótlás fejében Ferdinándé lesz Erdély.

A területi igény megindokolása mellett ezen fejezetet Lazius részben arra is igyekszik felhasználni, hogy megerősítse azon Habsburg-párti nézőpontot, propagandát, miszerint Magyarország egyetlen törvényes uralkodója nem más, mint I. Ferdinánd. Éppen ezért nem meglepő, hogy a hatodik fejezet vége felé, a szászokról, majd a magyarokról érkező részeket kihasználva Lazius egy kis kortörténetet is belecsempészett mondandójában. E bekezdésekben Szapolyai János rendkívül negatívan megfestett portréja tárul az olvasó szeme elé. Lazius szerint Szapolyait vele született gyávaság jellemzi, sőt bűnös vágyaktól vezérelve és gáztettelt gáztettel tetézve, attól sem riadt vissza, hogy az ország állapotát megingatva a törököknek kedvezzen, Erdélyt annak kezére játssza át. Ferdinánd udvari történetírójaként, Lazius értelemszerűen nem ismeri el Szapolyait törvényes magyar királyként, a *Descriptio*-ban következetesen *Johannem veivodaként* hivatkozik rá. Ha pedig nem vajdaként titulálja Szapolyait, akkor *tyrannusként* emlegeti, ami szintén Lazius értékítéletéről tesz

tanúbizonyságot, ugyanis ez a titulus a *Descriptio*-ban egyetlen másik személyt illet, magát I. Szulejmán szultánt. Tehát az osztrák humanista szemében Szapolyai a kereszténység számára éppen olyan káros elemként jelenik meg, mint maga a török szultán.

Végezetül lássuk, hogy milyen történeti előkép motiválhatta arra Lazius, hogy egy adatrengeteggel teletűzdelt őstörténeti részt is beiktasson az Erdélyről szóló földrajzleírásába, továbbá, hogy ezen fejezetet lényegében egy területi igény megalapozására aknázza ki. Amikor fentebb írtam, hogy a *Commentarii Rerum Austriacarum*-ot az 1540-es évek közepétől *Decades*-nek nevezi Lazius, valamint, hogy ezen történeti munka az őstörténettől kezdve Lazius koráig az osztrák történelemről nyújt átfogó betekintést, valószínűleg többek Antonio Bonfini *Rerum Hungaricarum decades*-ére asszociáltak. Nem véletlenül, ugyanis a magyarországi gyakorlatban lényegében Bonfini volt az a történetíró, aki Lazius törekvéseihez hasonlóan egy monumentális országtörténetet írt. Továbbá úgy gondolom, hogy Lazius koncepcióváltásának hátterében Bonfini említett művét kell sejtelnünk, ez a koncepcióváltás egyrészt a cím változásban is tetten érhető, másrészt a már meglevő struktúra átalakításában is, hogy tudniillik az a tíz könyvnyi egységeknek jobban megfeleljen.¹² Ezenfelül az is elképzelhető, hogy Lazius Bonfinitől nyerte az ihletet a *Descriptio* tartalmát illetően. Ugyanis, ha kezünkbe vesszük Bonfini művét, és elkezdjük olvasni, azt látjuk, hogy ezen történeti munka is egy földrajzleírással vegyített őstörténeti áttekintéssel kezd. Az első decas első két könyve Magyarország-leírást, illetve egy a Kárpát-medencében valaha élt népekről való áttekintést foglal magában, és utóbbit Bonfini is arra használja fel, hogy bebizonyítsa, a Kárpát-medence jogos örökösei, birtokosai a magyarok, ezért ő is az amazonoktól kezdi elbeszélését, csak éppen nála azok értelemszerűen szkíta és nem germán eredetűek.¹³ Mindkét szerző forrása Iordanes *Geticája*, azon-

¹² Az V. decas kapcsán lásd: Kasza (2018a).

¹³ Bonfini szavai az amazonokról: *Imo adhuc animus haeret, utra virtus, virorumne an mulierum Scythiae, plus sibi gloriae compararit. Promanarunt ex his Amazones... Harum [ti. amazok] Lampedo et Marpesia regine prestantissime fuere; alternis regnum vicibus gubernabant, altera domi, foris altera rempublicam gerebat. ... Subegerant maiorem Europe partem ac multas Asiae civitates in dicionem suam*

ban álláspontjuknak, céljaiknak megfelelően eltérően kezelik azt. Míg Lazius egy az egyben átveszi a *Geticá*bán leírtakat, addig Bonfini vitatkozik Iordanesszel, sőt egyenesen azzal vádolja, hogy a sajátjai iránti elfogultság miatt a szkíta szokásokat, a gótoknak tulajdonítja.¹⁴

Fontos kiemelni, hogy Lazius nemcsak a történeti munka felépítésére vonatkozóan merített Bonfiniből, hanem a magyar őstörténetre és középkorra vonatkozóan is vett át részeket, gondolatokat. Például, ha a *Descriptio* hatodik fejezetének magyarokra vonatkozó részét

plane redegerant; dum tuendi imperii gratia in Asia cum exercitu magno commorantur, Ephesum, Smyrnam, Cymam et Magnesiam condidere. (RHD 1,2,40–48)

Lazius szavai az amazonokról: *Quorum Iordanes in haec fere verba scriptum reliquit, faeminae Gottorum (ait) a quadam vicina gente tentatae, in praedamque ductae a viris, fortiter restiterunt, hostesque super se venientes cum magna verecundia abegerunt. Quae patrata victoria, fretaeque maiori audatia, invicem se cohortantes arma arripiunt, eligentesque duas audaciores Lampeto et Marpesiam principatu subrogarunt.*¹³ *Quae dum curam gerunt, ut propria defenderent, et aliena vastarent, sortito Lampeto restitit fines patrios tuendo. Marpesia vero feminarum agmine sumpto novum genus exercitus duxit in Asiam, diversaeque gentes bello superans, alios vero pace concilians, ad Caucasum venit, ibique certum tempus demorans, loco nomen dedit, Saxum Marpesiae, unde Virgilius „ac si dura silex aut stet Marpesia cautes”.* (cod 7967 fol. 34v).

Vö. Bonfini és Lazius Iordanesszel: *Post cuius decessum et exercitu eius cum successores ipsius in aliis partibus expeditione gerentibus feminae Gothorum a quadam vicina gente temptantur in praeda. Quae doctae a viris fortiter resisterunt hostesque super se venientes cum magna verecundia abigerunt. Qua patrata victoria fretaeque maioris audacia invicem se cohortantes arma arripiunt elegentesque duas audentiores Lampeto et Marpesia principatui subrogarunt. Quae dum curam gerunt, ut et propria defenderent et aliena vastarent, sortitae Lampeto restitit fines patrios tuendo, Marpesia vero feminarum agmine sumpta novum genus exercitui duxit in Asiam, diversaeque gentes bello superans, alios vero pace concilians, ad Cauchasum venit, ibique certum tempus demorans loci nomen dedit Saxum Marpesiae, unde et Vergilius: „ac si dura silex aut stet Marpesia cautes” ... (Getica 7, 49–50).*

¹⁴ *Quamvis Iordanem demirari non desino, qui, quaecunque Scythia a tergo gesta tribuuntur, ... quod Asiam subiugarint, quod Parthorum et Amamzonum progenitores extiterint Cyrumque per Tomyrim interfecerint et Darium et Xerxem profligarint, qui in Grecos non Scythas inauditum exercitum pararint, Europicis omnia Gothi adscribit nimio suorum amore deceptus. Priores enim Asiastici Scythae fuere, quam Europici, qui traiecto Tanai Europicam sibi vendicarunt ac sua imposuerunt nomina. Ex quo colligitur eius dicta, ut sua bona venia dixerim, nullo modo constare potuisse.” (RHD 1,2,74–76)*

nézzük, és összevetjük a Laziusnál szereplő hét vezér nevét a Bonfininál szereplőkével, azt találjuk, hogy ugyanazokat nevezi meg Lazius, akiket Bonfini is, ráadásul az írásmódot is átveszi, például Vérbúlcsút *Verbulchusként* írja, Őrsöt *Ursusként*. Megemlíthetném akár a fehér ló mondáját is, amit szinte szó szerint vesz át Lazius, vagy az alábbi részletet, amely Kundraól a magyarok egyik vezéről szól. Bonfini a következőt írta róla: *Quartum ducem Cundum dixerunt, cui duo fuere filii Cusidus et Cupan, qui, cum prope Nyrin amnem castra fixissent, ad orthodoxam ubi fidem pervenere, nobile cenobium erexerunt* (RHD 1,9,71). Míg Lazius így fogalmazott: *Praeterea quartus inter supradictos VII Hungarorum regulus Chundus vocabatur, cuius filii Cusidus et Cupam, Sancti Stephani seculo iactis verae fidei fundamentis ad flumen Nyr, ubi latius fines suos tenuerant, cenobium locupletissimum suscitaverunt*. (cod. 7967 fol. 48r). Még számos egyéb párhuzamot lehetne hozni Bonfini első decasának kilencedik könyve és Lazius *Descriptio*-ja között. Olyan helyek tömegét is lehetne idézni, amikor Lazius szó szerint hivatkozik Bonfini nevére, például: *Non recepio ad me veri periculum eius, quod **Bonfinius Chronicorum Hungariae author** adfirmat...* (cod. 7967, fol. 28v).

Összegzés

Láthattuk, hogy Lazius Erdély-leírása nem minden előzmény nélkül, a humanista történetírói hagyományt követve született meg. A fentiek fényében azt is kijelenthetem, hogy Bonfini nemcsak a történeti munka felépítését, az Erdély-leírás koncepcióját illetően hathatott Laziusra, hanem közvetlen forrásszöveggént is szóba kerül. Annak fényében, hogy amikor a *Descriptio* készül, már létezik és megvan a jogigény Erdélyre, gondolok itt az 1538-ban megkötött váradi békére vagy az 1541-ben kötött gyalui egyezményre, nagyon is valószínű, hogy a látszólag zavaros őstörténeti fejezettel, amelyben azt fejtegeti Lazius, hogy Erdélyben a kezdetektől folyamatos germán jelenlét van, I. Ferdinánd terület igényét igyekezett a történetírás eszközével alátámasztani.

A KÖTET SZERZŐI

ADORJÁNI ZSOLT	egyetemi adjunktus Pázmány Péter Katolikus Egyetem
BAJNOK DÁNIEL	egyetemi adjunktus Eszterházy Károly Egyetem Eger
CSAPÓ FANNI	PhD hallgató Szegedi Tudományegyetem
CSÍZY KATALIN	tszv. egyetemi docens Károli Gáspár Református Egyetem
DARAB ÁGNES	egyetemi tanár Miskolci Egyetem
FORISEK PÉTER	egyetemi docens Debreceni Egyetem
LÁZÁR ISTVÁN DÁVID	egyetemi docens Szegedi Tudományegyetem
LINDNER GYULA	egyetemi adjunktus Pécsi Tudományegyetem
MARÓTH MIKLÓS	akadémikus, igazgató Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete, Piliscsaba

PATAY-HORVÁTH ANDRÁS	egyetemi adjunktus Eötvös Loránd Tudomány- egyetem
PATAKI ELVIRA	egyetemi docens Pázmány Péter Katolikus Egyetem
SCHILLER VERA	ny. nyelvtanár Semmelweis Egyetem
SIMON ATTILA	egyetemi docens Eötvös Loránd Tudomány- egyetem
SZABÓ FERENC KRISZTIÁN	PhD, középiskolai tanár Szilády Áron Református Gimnázium, Kiskunhalas
SZEKERES CSILLA	egyetemi docens Debreceni Egyetem
TAKÁCS LÁSZLÓ	tszv. egyetemi docens Pázmány Péter Katolikus Egyetem
TEGYEY IMRE	ny. egyetemi docens Debreceni Egyetem
D. TÓTH JUDIT	ny. egyetemi docens Debreceni Egyetem

Kiadja a DE Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanszéke
4032 Debrecen, Egyetem tér 1.

A kiadásért felelős: Dr. Forisek Péter, egyetemi docens

Nyomta a Kapitális Kft., Debrecen
Felelős vezető: Kapusi József