



# PHILOLOGIA NOSTRA

Bollók János összegyűjtött tanulmányai

ELTE Eötvös József Collegium

2013



# Philologia Nostra

Bollók János összegyűjtött tanulmányai



# ÚJ SZÉCHENYI TERV

Nemzeti Fejlesztési Ügynökség  
[www.ujszechenyiterv.gov.hu](http://www.ujszechenyiterv.gov.hu)  
**06 40 638 638**



A projektek az Európai Unió  
támogatásával valósulnak meg.

TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0030 „Önálló lépések a tudomány területén”

A nyomdai előkészítés az ELTE Eötvös József Collegiumban fejlesztett szemantikus környezet (TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0030 „Önálló lépések a tudomány területén”) támogatásával történt.

# Philologia Nostra

**Bollók János összegyűjtött tanulmányai**

Szerkesztette:  
Mészáros Tamás

ELTE Eötvös József Collegium  
2013

ELTE Eötvös József Collegium

Budapest, 2013

Felelős kiadó: Dr. Horváth László, az ELTE Eötvös Collegium igazgatója

Szerkesztő: Mészáros Tamás

Copyright © Eötvös Collegium 2013

Minden jog fenntartva!

Nyomdai kivitel: Komáromi Nyomda és Kiadó Kft.

Felelős vezető: Kovács Jánosné ügyvezető igazgató

ISBN 978-615-5371-00-4

# Tartalomjegyzék

Egy Tuna El-Gebel-i sírvers problematikája.....	9
Az alvilági vádlók.....	19
Az Isidóros-himnuszok datálásának kérdéséről.....	31
Az epikurosi istenfelfogás kérdéséhez.....	39
Az <i>Aeneis</i> Tartaros-jelenete.....	51
Vivus est sepultus?.....	65
A Thonuzoba-legenda történelmi hitele.....	71
A XVI. epódos és a római sibyllinumok.....	85
Megjegyzések az Egyetemi Könyvtár	
Gr. 1. jelzetű kódexének bejegyzéséhez.....	103
Megjegyzések a homérosi túlvilághoz.....	109
Hiteles-e a Thonuzoba-legenda?.....	117
Megint a latinról.....	121
Még egyszer Thonuzobáról.....	123
A <i>Cato maior</i> egy elfeledett forrása.....	141
Firmicus Maternus: <i>Asztrológia. A pogány vallások tévelygéséről</i> .....	153
Mezentius alakja Vergilius <i>Aeneis</i> ében.....	163
Ovidius és a <i>Római naptár</i> .....	167
Szent Imre alakja középkori krónikáinkban.....	191
Vergilius és Cicero.....	207
A theokritosi epigrammagyűjtemény szerkezete és szellemi háttere.....	225
Anonymus <i>Gesta Hungarorum</i> ának történelmi hitele.....	247
Horatius és az asztrológia.....	261
Asztrális misztika és asztrológia Janus Pannonius költészetében	
(Az epigrammák).....	271
Ladislus.....	307
Philón Alexandrinus és a hellénisztikus zsidó irodalom.....	321
A <i>De consulatu suo</i> asztrológiai vonatkozásai.....	329
Vitatható Philón-értelmezés?.....	343
A <i>Szent Imre-legenda</i> .....	351
A VI. <i>ecloga</i> kozmológiájának háttere.....	377
Pál apostol alakja az <i>Acta Pauli</i> ban.....	389
A <i>Gesta regis Ladislai</i> .....	401

Horos beszéde.....	409
Szent László korának magyar értelmisége .....	425
Állatszimbolika mint irodalmi stíluseszköz.....	435
A <i>Carmen saeculare</i> és a <i>ludi saeculares</i> .....	441
Kísérlet Christianus Schesaeus <i>Historia Annae Kendi</i> című elégiája szövegének rekonstrukciójára .....	453
Schesaeus <i>Historia Annae Kendijének</i> második olvasata.....	489
Az oláh szó etimológiája .....	505
Utószó helyett .....	515



# Egy Tuna El-Gebel-i sírvers problematikája\*

Az ókor „legistenfélőbb népének”<sup>1</sup> emlékei között az egyik legérdekesebb emlékcsoportot a sírfeliratirodalom alkotja. Érthető, hisz nincs még egy ország, ahol a halottkultusz ápolása oly nagy jelentőségre tett volna szert, mint Egyiptomban. Ez az irodalom jórészt sztereotip elemek ismétlődéséből áll, vannak azonban olyan darabjai, amelyek tartalmi különbözőségük folytán általánosabb érdeklődésre is igényt tarthatnak, s hozzásegíthetnek a viszonylag csak töredékesen ismert népvallás pontosabb megértéséhez. Ez utóbbiak közé tartozik a császárkori – feltehetőleg a Kr. u. II. századból származó –, görög nyelvű sírvers, amely Hermupolis temetőjéből került elő. Szövegét első ízben P. Graindor publikálta, S. Eitrem a tartalmilag és nyelviileg vitatható pontokon módosította, s ez a korrigált változat került be W. Peek *Griechische Grabgedichte* című gyűjteményes kötetébe is.<sup>2</sup>

A sírvers szövege a következő:

ὄντως αἰ Νύμφαι σοι ἐτεκτῆναντ', Ἰσιδώρα,  
Νύμφαι τῶν ὑδάτων θυγατέρες, θάλαμον  
πρεσβυτάτη Νείλοιο θυγατρῶν ἦρξατο Νειλώ,  
κόγχον τευξαμένη, βένθεσιν οἶον ἔχει  
πατρὸς ἐνὶ μεγάροισι, θειδῆ οἶον ἰδέσθαι·  
Κρηναία δέ, ὕλα σύγγαμος ἀρπαγίμου,  
κίονας ἀμφοτέρωθεν ἄτε σπέος, ἦχι καὶ αὐτή  
πηχύνασα ὕλαν καλποφόρον κατέχει·  
κρινάμεναι δ' ἄρα χώρον Ὀρειάδες ἰδρύσαντο  
ἱερόν, ὡς αὐτῶν μηδὲν ἀφαιρὸν ἔχης·  
οὐκέτι σοι μέλλω θύειν, θύγατερ, μετὰ κλαυθμοῦ,  
ἐξ οὗ δὴ ἔγνων, ὡς θεὸς ἐξεγένου·  
λοιβαῖς εὐφημεῖτε καὶ εὐχολαῖς Ἰσιδώραν,  
ἦ Νύμφη Νυμφῶν ἀρπαγίμη γέγονεν.

\* Antik Tanulmányok 18 (1971) 253–258.

<sup>1</sup> Hdt. II, 37.

<sup>2</sup> GRAINDOR, P.: Inscriptions de la nécropole de Touna el-Ghebel (Hermoupolis). BIFAO 32 (1932) 97–119. A szükséges nyelvi korrekciókkal ellátta: EITREM, S.: Zwei Grabgedichte auf Isidora aus Hermupolis. AfR 34 (1937) 313–323. Újabb kommentárokkal ellátott szövegkiadásai: GABRA, S. – DRIOTON, E. – PERDRIZET, P. – WADDEL, W. G.: *Rapport sur les fouilles d'Hermoupolis d'Ouest*. Kairó, 1941, 69–72; PEEK, W.: *Griechische Grabgedichte*. Berlin, 1960. N. 450, 262–263, kommentár 322.

χαίρε, τέκος· Νύμφη ὄνομ' ἐστὶ σοι, αἶ δέ τε Ἔραι  
 σπένδουσιν προχοαῖς ταῖς ἰδίαις κατ' ἔτος·  
 χειμῶν μὲν γάλα λευκόν, ἀλείφατον ἄνθος ἐλαίης,  
 ναρκίσσω δὲ στέφει ἄνθει ἀβροτάτω·  
 εἶαρ δ' αὐτομάτης πέμπει γόνον ἔνθα μελίσσης  
 καὶ ῥόδον ἐκ καλύκων, ἄνθος Ἑρωτι φίλον·  
 καῦμα δ' ἄρ' ἐκ ληνοῦ Βάκχου πόμα καὶ στέφανόν σοι  
 ἐκ σταφυλῆς, δῆσαν βότρυας ἀρκεμόνων.  
 Ταῦτά νύ σοι· τὰ δὲ πάντα ἐτήσια ἔνθα τελεῖται,  
 τεθμὸς ἅτ' ἀθανάτοις· τοῦνεκα δ' αὐτὸς ἐγὼ  
 οὐκέτι σοι μέλλω θύειν, θύγατερ, μετὰ κλαυθμοῦ.

A vers – feliratos formában – egy bizonyos Isidóra sírkamrájának bejárati csarnokában volt elhelyezve, két részletben. A két rész azonban szorosan összefügg egymással, és egységes stílusukból egyazon, ismeretlen költő alkotására következtethetünk. Isidóra – múmiája alapján ítélve – tizenöt év körüli lány lehetett. Amennyiben helyesen értelmezzük a hozzá írt költemény szövegét, korai halálát a nymphák okozták (14); ők rabolták el, s egyben ők voltak sírkamrájának építői is (1–10). Különös gondoskodásuk azzal magyarázható, hogy Isidóra immár társnőjüknek számít, mert halála után maga is nymphává vált (14). Ezért a földön is istennőként fogja ezentúl tisztelni mindenki, s a Hórák – a különböző évszakok megszemélyesítői – évenként elhozzák neki mindazokat az áldozatokat, amelyek a halhatatlanokat megilletik (11–12; 23–25). A vers értelme egy ponton vitatható. Nem tudni, hogy az Oreasok építette szentély azonos-e a sírkamrával, vagy sem (9–10). Más, Isidórának szentelt sírkamra vagy templom léte Hermupolisban, illetve környékén régészetileg mindenesetre nem bizonyítható.<sup>3</sup>

A sírvers értelmezése több vallástörténeti vonatkozású problémát vet fel. Mint általában a sírversek, akár tartalmát, akár eredetét tekintjük, nem tartozik sem a szépirodalom, sem a szorosabb értelemben vett vallásos irodalom körébe. Így a benne szereplő vallástörténeti motívumoknak is a néphit felfogását kell tükrözni. Éppen ezért meglepő, hogy a nymphák játsszák benne a főszerepet, holott az egyiptomi vallásban a nympháknak korántsem volt akkora szerepük, mint a görög vagy a római mitológiában, sőt az egyiptológusok sokáig még létüket is kétségbe vonták.

A vers problémakörének egy részével már a vers publikálója is foglalkozott. P. Graindor és nyomán P. Perdrizet kizárólag görög alapra épülő mitológiai fikciónak tartották a versben előforduló összes vallástörténeti elemet,<sup>4</sup> s álláspontjukat csekély

<sup>3</sup> EITREM i. m. 316.

<sup>4</sup> GABRI-DRIOTON-PERDRIZET-WADDEL i. m. 69–72.

változtatással S. Eitrem is átvette.<sup>5</sup> Eljárásuk és konklúziójuk azonban vitatható. Egyrészt a szinkretizmus szellemétől idegen a különböző vallások motívumainak ilyen önkényes alkalmazása, másrészt az idézett sírversben szereplő nympháknak a görög–római nymphákkal való közvetlen azonosítása nehézségekbe ütközik. Melyek azok a vonások, amelyek a *Nílus lányait* megkülönböztetik a velük azonos nevet viselő görög és római istennőktől?

A görög és római közfelfogás szerint a nymphák éppúgy vízmélyi, illetve a forrásoknál föld alatti palotákban éltek, mint Neiló és Krénaia,<sup>6</sup> de arról nincs tudomásunk, hogy bárkinek is sírkamrát építettek volna. Más görög építőistenekről is csak szórványos adataink vannak.<sup>7</sup> Az az elképzelés, hogy a sírkamra és a hozzá csatlakozó szentély építői maguk az istennők voltak, egyiptomi eredetre utal. Az egyiptomiak ugyanis templomaik alakjának és méretarányainak évszázadokon át ismétlődő voltát isteni eredetre vezették vissza.<sup>8</sup> Templomaik valamikori prototípusának alaprajzát szerintük az istenek állapították meg. Ősi elképzelés, hogy Sešat és más istenek verték le a cölöpöket, s ők feszítették ki a mérőzsinórt, hogy megvessék az első szentély alapjait.<sup>9</sup> De nemcsak a templomok, hanem az első sírkamrák megszerkesztése is hasonló módon történt. A *Westcar Papyrus* szerint Cheops, amikor piramisának építéséhez hozzáfogott, azt akarta megtudni, hány kamrája van Thoth titkos szentélyének.<sup>10</sup> Az egyiptomi vallás rendszerébe jól beleillik ez a felfogás. A templom az istenek földi lakhelye, s a templom papjai az *isten szó* szoros értelmében vett *szolgái*. A templom szokványos elnevezése az *isten háza*.<sup>11</sup> Ebből következik, hogy az égiek földi lakhelye semmivel sem lehet kisszerűbb, mint az égi palotájuk. A fáraó esetében ugyanakkor a templom és a sírkamra között – az Óbirodalom idejétől kezdve – szoros kapcsolat van. A fáraó már életében isteni tiszteletnek örvend, halála után pedig a halhatatlanok közé emelkedik. S a halotról közkeletű az az elképzelés, hogy b3-ja meglátogatja sírkamráját, sőt egyes szövegek szerint k3-ja állandóan a sírkamrában tartózkodik, napkeltekor fölkel, eszik az oda helyezett áldozatokból, sőt nappal elhagyja lakhelyét, éppúgy, mint az élő ember a házát, majd napnyugtával ismét visszatér. A fáraó sírja tehát templomnak számít, s ezzel magyarázható Cheops törekvése, aki úgy akarta megépíteni piramisát, hogy hasonlítson Thoth isten titkos szentélyéhez.

<sup>5</sup> EITREM i. m. *passim*.

<sup>6</sup> Vö.: Orph. H. LI, 2; 5; 14; Hom. Il. XIII, 21 sk.; Verg. Georg. IV, 322 sk.; Ovid. Metam. I, 575.

<sup>7</sup> Poseidón esetében például: Hom. Il. XXI, 441 sk.; Hom. Od. XIII, 151–158.

<sup>8</sup> BOYLAN, P.: *Thoth, the Hermes of Egypt*. London, 1922, 89.

<sup>9</sup> BONNET, H.: *Realexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin, 1952, 777 (s. v. Tempel).

<sup>10</sup> ERMAN, A.: *Die Märchen des Papyrus Westcar*. Berlin, 1890. Újabb fordításai: LEFÈBVRE, G.: *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*. Paris, 1949, 70 sk.; SCHOTT, S.: *Altägyptische Liebeslieder*. Zürich, 1950; DOBROVITS A.: *A parasztpanaszai*. Budapest, 1963, 47 sk. Kákósy L. fordításában.

<sup>11</sup> ḥwt-ntj: *az isten háza*.

Az egyiptomi vallás a későkor előtt – a fáraón kívül – aránylag kevés esetben tud egyes személyek istenné válásáról. (Kagemni, Hekaib, Óbirodalom, Amenhotep, Hapu fia, Újbirodalom. Augustus korából Pediese és Pihor a denduri templomban.)<sup>12</sup> A halottak istenként való tisztelete csak a görög–római korban kezdett általánossá válni, bár nyomaiban korábról is kimutatható. Hérodotos ottjártakor már értesült arról, hogy aki a Nílusba fulladt, vagy akit a krokodil falt föl, szentnek tekintették, holttestét csak a papoknak volt szabad megérinteni, s ahol meghalt, templomot emeltek számára.<sup>13</sup> Ezeknek a templomoknak méretarányairól, építésüknek mikéntjéről semmit sem tudunk, de feltételezhető, hogy a későkor papjai révén ez az –eredetileg a templomok építésével és a fáraókultusszal kapcsolatos – elképzelés kilépett szűk köréből, és a néphitnek is általános elemévé vált. Ez lehet a magyarázata annak, hogy Isidóra számára új társnői olyan sírkamrát emeltek – természetesen csak képletesen –, amilyen nekik van víz alatti palotáikban, s arra is vigyáztak, hogy semmivel sem legyen kisszerűbb, mint az övék.

Isidórának a nymphák általi elrablása csak *formálisan* egyezik a görög mitológia megfelelő motívumával. A görög–római irodalomban különösen a hellénisztikus kortól kezdve viszonylag gyakran szerepel olyan történet, hogy a nymphák elrabolnak egyes személyeket.<sup>14</sup> A későbbi költők valahányszor ilyesmit említenek, érezhetően mindig Apollónios Rhodios *Argonautikájának* Hylas elrablását leíró részét tartották szem előtt.<sup>15</sup> Ez jellemző mind Theokritosra,<sup>16</sup> mind Kallimachos ellenük irányuló Astakidés-féle polémiájára.<sup>17</sup> A nymphák célja az elrablottakkal minden esetben az, hogy szeretőjükké tegyék őket. Az erdők és vizek istennőinek ez a határozottan erotikus vonása legvilágosabban Seneca *Phaedrájában* fogalmazódik meg. Amikor Hippolytus mostohaanyjának bűnös násza elől menekül, a karóva inti az erdei nymphák társaságától:

*Quid deserta petis, tutior aviis  
non est forma locis: te nemore abdito  
cum Titan medium constituit diem  
cingent turba licens Naides improbae,  
formosos solitos includere fontibus,*

<sup>12</sup> BONNET i. m. 858 (s. v. Vergöttlichung).

<sup>13</sup> Hdt. II, 90. GRIFFITH, L.: Apotheosis by Drowning. ZAS 46 (1909) 132–134; ROWE, A.: Newly-Identified Monuments in the Egyptian Museum Showing the Deification of the Dead. ASAE 40 (1940) 1–67.

<sup>14</sup> Az erre vonatkozó példák részletes gyűjteményét lásd: BORZSÁK I.: Aquis submersus. AAntHung. 1 (1951) 201–224.

<sup>15</sup> Apoll. Rhod. I, 1211 sk.

<sup>16</sup> Theokr. XIII, 47–48.

<sup>17</sup> Kall. Epigr. 22.

*ut somnis faciant insidias tuis,  
lascivae nemorum deae,  
Panas quae Driades montivagos petunt.*<sup>18</sup>

Ilyen alapról kiindulva nehéz lenne megmagyarázni a császárkornak azt a felfogását, hogy a fiatal női halottakat a nymphák rabolják el. Márpedig ez elterjedtté vált:<sup>19</sup>

τοῖς πάρος οὖν μύθοις πιστεύσατε· παῖδα γὰρ ἐσθλήν  
ἦρπασαν ὡς τερπνὴν Ναΐδες, οὐ θάνατος.

Véleményünk szerint az ellentmondás feloldását a különböző elrablásokat értelmező scholionok teszik lehetővé. Már Theokritosnál megjelenik az elrablásnak egyszerű vízbefulladásként való értelmezése.<sup>20</sup> Ezzel konfrontál Servius Vergilius-kommentárja: *Herculem cum Colchos iret perdito Hyla, qui aquatum profectus, ut fabula loquitur, a nymphis adamatus et raptus est; ut veritas habet, lapsus in fontem altissimum necatus est.*<sup>21</sup> A nymphák általi elrablás tehát a császárkorban megmevedett kifejezéssé vált, ami a vízbefulladással volt egyenértékű.<sup>22</sup> Ezt támasztja alá Tertullianus *De baptismo*-jának egyik utalása is, s egyben továbbvezet a vers pontosabb megértéséhez: *Opaci quique fontes, et avii quique rivi...rapere dicuntur, scilicet per vim spiritus nocentis...esietos...vocant, quos aquae necaverunt.*<sup>23</sup> Dölger megnyugtatóan bebizonyította, hogy az *esietus* féle halálnem az egyiptomi *ēsīḥs-hsj* képzetkörrel kapcsolatos, és vízbefulladás általi megistenülést jelent. A vízbe fulladó oly módon lesz istenné, hogy Osirisszé válik. Ez a hit az Óbirodalom korától kezdve kimutatható, és a császárkorban is továbbél.<sup>24</sup> Az eltérés csupán annyi, hogy különbséget tesznek a férfi és női halottak között. A férfiak továbbra is Osirisszá, a női halottak viszont Hathorrá válnak.<sup>25</sup>

Miután a sírvers eddig elemzett két motívuma mögött bizonyíthatóan egyiptomi eredetű elemek húzódnak meg, önként adódik a kérdés, vajon nem léteztek-e mégis a görög-római nympháknak megfelelő istennők az egyiptomi vallásban is. A korábbi, mereven elutasító álláspont, mely szerint Egyiptomban hiányoztak a tárgyi feltételek ahhoz, hogy ilyen jellegű istennők képzele kialakuljon, minden-

<sup>18</sup> Sen. Phaedra 777–784.

<sup>19</sup> IG XIV, 2040; PEEK i. m. 204.

<sup>20</sup> Schol. ad Theokr. XIII, 47–48.

<sup>21</sup> Serv. Comm. ad Aen. I, 619.

<sup>22</sup> DÖLGER, F. J.: Der Ertrunkene oder zum Osiris gewordene. AC 1 (1929) 174–183.

<sup>23</sup> Tert. De bapt. 5.

<sup>24</sup> DÖLGER i. m. *passim*.

<sup>25</sup> SETHÉ, K.: *Urgeschichte und älteste Religion der Aegypter*. Leipzig, 1930, 57§.

esetre túlzó.<sup>26</sup> A problémakör így módon egy új kérdéssel bővül: kik voltak azok a nymphák, akiknek Isidóra társnőjük lett? A görög–római mitológiában, de a világ számos más népének mesekincsében is, számos példa akad arra, hogy a vízbe-fűlt fiatal lányok nymphává vagy tündérré, illetve a kora középkori legendákban szentté váltak.<sup>27</sup> Az egyiptomi vallás szerint viszont a hasonló sorsra jutott fiatal nők Hathorrá lettek. De a nymphává és a Hathorrá válás vajon kibékíthetetlen ellentétben áll-e egymással?

Hathor istennő vagy a Hathor istennők és a görög–római nymphák sok tekintetben hasonlóak. Hathort már az Óbirodalom korában Memphisben a *datolya-pálma úrnőjeként*, Memphisben a *déli szikomor úrnőjeként* tisztelték, s mindkét alakjában kiterjedt kultusszal rendelkezett. Joggal látta K. Sethe Hathornak ezekben az alakjaiban a fanymphák ősi egyiptomi megfelelőit. Ez a fakultusz a későbbi időkben is továbbélt, s az Újbirodalom korában a halottak kultuszához kapcsolódva általánosan elterjedt. Ettől kezdve szinte minden városnak megvolt a maga szent fája.<sup>28</sup>

Hathor azonban nemcsak a növényekkel, hanem mint *M t wrt*, Nunnal, az ösvízzel is kapcsolatba került.<sup>29</sup> Nun párhuzama a görög mitológiában Ókeanos, s a görög nymphák hol Ókeanos, hol Achelaos lányaiként szerepelnek.<sup>30</sup>

Hathort a mámor istennőjeként is ismerték. A király a *Dendera úrnőjének*, a *mármornak* az ünnepén rituális táncot lejtve vitt áldozatot az istennő elé.<sup>31</sup> A görög nymphák és Dionysos kapcsolata közismert. Szimbolikus megnyilatkozása ennek az az ünnepi felvonulás, amit Athénaios révén ismerünk. A Ptolemaios Philadelphos által rendezett körmenetben a nymphák barlangja után Dionysos szobra következett.<sup>32</sup> Hathor alakjainak száma változó. Leggyakoribb az egy és a hét, de a *Chester*

<sup>26</sup> Az egyiptomi vallásban léteztek a nymphákhoz hasonló istennők, akik valamiképpen a vízzel álltak kapcsolatban. A IX. Ramses korából származó *Igazságtalanul üldözött himnusz*a például említést tesz a *Nílus két lányáról*, akik elpusztítják a Rét fenyegető kígyót. Vö.: ERMAN, A.: *Die Literatur der Aegypter*. Leipzig, 1923, 374. A Középbírodalom korabeli *Pasztortörténet* szerzője pedig egy félelmetes külsejű nőről beszél, akit a legelő melletti tóban pillantott meg. Vö.: BRUNNER-TRAUT, E.: *Altägyptische Märchen*. Düsseldorf–Köln, 1963, 10. Servius kommentárjaiban említ is egyiptomi nymphákat: *lacus... fontium et fluviorum receptacula... ex Aegyptiis tracta sunt sacris. Nili pueri de sacris parentibus nati sacerdotibus nymphis dabantur, qui cum adolevisent, redditu narrabant lucos esse sub terris et immensam aquam omnia continentem, ex qua cuncta procreatur*. A vergiliusi mű megfelelő helyén (Geor. IV, 363), amit Servius egyiptomi eredetűnek tartott, nyilván az ösvíz forrásairól van szó, és ezek démonai lehettek a nymphák. Ezek a vízi istennők azonban részben rettenetes voltak, részben funkciójuk miatt nem hozhatók kapcsolatba a sírversben szereplő nymphákkal.

<sup>27</sup> BORZSÁK i. m. *passim*.

<sup>28</sup> BONNET i. m. 281 (s. v. Hathor).

<sup>29</sup> JUNKER, H.: *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*. Berlin, 1991, 76 sk.

<sup>30</sup> Hes. Th. 346 sk.; Orph. H. LI, 1.

<sup>31</sup> BONNET i. m. 282 (s. v. Hathor).

<sup>32</sup> Ath.V, 200.

*Beatty Papyrus* százhatvanat említ.<sup>33</sup> A nymphák száma is meghatározatlan. A hét Hathor jelen van a szülésnél, ők jövendőlik meg az újszülöttek sorsát.<sup>34</sup> Ugyanakkor ők vidítják föl kartáncukkal Hathort.<sup>35</sup> A görög nympháknak szintén van közük a gyermekek születéséhez,<sup>36</sup> a különböző jóslatokhoz,<sup>37</sup> és ugyancsak örökké táncot lejtő, vidám istennők. A hét Hathor az Újbirodalom korától kezdve önálló kultusszal bír, s kultuszhelyeik jórészt a barlangok, mint például a  $\sigma\pi\epsilon\omicron\varsigma$  Ἀρτέμιδος.<sup>38</sup> A nymphák kultuszhelyei szintén a szabadban vagy a barlangokban vannak. Hathor, illetve a Hathorok általánosan jellemző vonása a nőiség; nem véletlen, hogy a görögök többek között Aphroditével azonosították.<sup>39</sup> A nympháknak határozottan erotikus jellemvonására korábban már utaltunk.<sup>40</sup>

Hathor és a nymphák egymással való kapcsolatba kerülésére azonban az általános hasonlóságokon túl konkrét adatok is vannak. Hathor alakja az Óbirodalom korától fogva nagyon szorosan összefonódott az Isisével,<sup>41</sup> s ilyen minőségben többek között a kikötők és a hajósok védőistennőjének számított. Ugyanakkor Ovidius *Fastijában* Carmenta nympa így üdvözli az Itáliába érkező Inót:

*Laeta canam, gaude, de functa laboribus Ino*  
*...Numen eris pelagi, natum quoque pontus habebit,*  
*in vestris aliud sumite nomen aquis!*  
*Leucothea Graia, Matuta vocabere nostris,*  
*in portus nato ius erit omne tuo.*  
*Quem nos Portunum, sua lingua Palaemona dicet...*  
*Nomina mutarunt, hic deus, illa dea est.*<sup>42</sup>

*Leucothea numen pelagi*, fia pedig a kikötők védőistene lett. *Leucothea* esetében ez nem valami újkeletű, és nem is erőszakolt azonosítás. Ilyenfajta tisztelete a görögök körében ekkor már több évszázados múltra tekintett vissza. Legelőször az *Odyszeiában* jelenik meg madár alakjában, s ott Odysseust menti meg a vízbefulladásától. Az eposz költője csak annyit tud róla, hogy valamikor halandó nő volt, *emberi hangú, ámde a sós habokon most isteni tisztelet éri*. Érdeemes részle-

<sup>33</sup> GARDINER, A. H.: *Hieratic Papyri in the British Museum II*. London, 1935, 36.

<sup>34</sup> KÁKOSY L.: *Varázslás az ókori Egyiptomban*. Budapest, 1969, 13.

<sup>35</sup> Az Atum-templom énekesnői is Hathoroknak nevezték: BONNET i. m. 491 (s. v. Musik).

<sup>36</sup> Hes. Th. 347.

<sup>37</sup> Dio Cass. XLI, 45.

<sup>38</sup> BONNET i. m. 282 (s. v. Hathor).

<sup>39</sup> BONNET i. m. 45 (s. v. Aphroditopolis).

<sup>40</sup> Ovid. *Fasti* VI, 541; 543–548; 550.

<sup>41</sup> ERMAN, A.: *Die Religion der Aegypter*. Berlin, 1934, 349.

<sup>42</sup> Ovid. *Met.* IV, 521.

tesebben megvizsgálni Inó átváltozásának körülményeit. Inó halálát egy istennőnek, Hérának haragja okozta. Ő verte meg örültséggel Inó férjét, a szerencsétlen Athamast, s előle menekült kétségbeesve gyermekével együtt az asszony, aki csak a tenger habjai közt talált menedéket. A mítosznak ez a mozzanata Isis és Hórusz menekülésére utal. A legsajátosabb azonban mégiscsak az, hogy Inót menekültében oroszlánnak látja a férje. A Középbírodalom egyik legszebb meséjében Hathor Tefnuttal és Sechemmettel azonosulva szintén vett föl oroszlán alakot.<sup>43</sup>

Leucothea és Hathor párhuzama és egybefonódása a kultuszban is nyomon követhető. Leucotheát Chairóneiában Mater Matutának, Lakóniában Dionysos dajkájának tartották.<sup>44</sup> A rómaiak Mater Matutaként tisztelték, éppúgy mint Anna Perennát.<sup>45</sup> Anna Perenna kilétével kapcsolatban – ünnepének leírása után – Ovidius megjegyzi:

*Sunt quibus haec Luna est, quia mensibus impleat annum,  
Pars Themis, Inachiam pars putat esse bovem.  
Invenies, qui te nymphen Atalantida dicat,  
teque Iovi primos, Anna, dedisse cibos.*<sup>46</sup>

Az *Inachia bos* nem más, mint Isis. A párhuzam tehát még itt is pontos; mint ahogyan az egyiptomi vallásban Hathor és Isis azonosultak egymással, a rómaiakban éppúgy azonosult Leucothea és Mater Matuta. A császárkorból azután számos adat van Aphrodité–Hathor–Isis-hármas azonosulására is, s egyre hangsúlyozottabb szerepet kap a nymphakultusz a hármas istennő tiszteletében. Jó példa erre a már idézett *σπέος Ἀρτέμιδος*.

Ezzel párhuzamosan Leucothea elveszíti személyes jellegét, és nevének jelentése a *nympha* szóval lesz egyenértékű.<sup>47</sup> A szó jelentésváltozásában szintén szerepet játszott a Hathor-kultusszal való kapcsolat. A Leucothea jelentése: csillogó, fehér istennő; talán a tenger habjairól visszatükröződő napsugarak perszonifikációja.<sup>48</sup> S a császárkorban Hathornak állandóan ismétlődő attribútuma a *Napszemként* való szereplése.<sup>49</sup>

A Hathor és nymphák között eleve meglévő hasonlóságok tehát a görög–római kultuszban egyre nagyobb szerepet játszó Leucothea révén a nymphák és Hathor

<sup>43</sup> JUNKER i. m. Anh. 3.

<sup>44</sup> HOFER, B.: s. v. Leucothea. LGRM II. Leipzig, 1897, 2113.

<sup>45</sup> HALBERSTADT, M.: *Mater Matuta*. Frankfurt, 1934, 26.

<sup>46</sup> Ovid. *Fasti* III, 657–660.

<sup>47</sup> HOFER i. m. 2017.

<sup>48</sup> HOFER i. m. 2017.

<sup>49</sup> THOMAS, S.: *Les moyens d'expressions du grec et de l'égyptien comparés dans des décrets de Canope et de Memphis*. Kairó, 1952.



azonosításának alapijául szolgálhattak. Ily módon nincs semmi ellentmondás a vízbefült lány Hathorrá és nymphává változása között. Ezen az alapon a vers több motívuma is magyarázható. A Neiló építette kagylóforma a nymphakultuszban Aphrodité Anadyomenére utal. S ha Themis, a Hórák úrnője azonos a fenti istennővel, akkor a Hórák Isidóra esetében saját úrnőjüknek hozzák el ajándékaikat.

Az *Isidóra-kultusz* létrejöttének lehetőségei adva voltak. Megalkotásához az apának – aki valószínűleg Hermupolis egyik jómódú polgára volt<sup>50</sup> – a közvetlen indítékot Antinoosnak, Hadrianus Nilusba fulladt szeretőjének isteni tisztelete adhatta.<sup>51</sup> Antinopolis ugyanis nem messze feküdt Hermupolistól, s Hermupolisban is köztudott lehetett istenné válása, hiszen a városban állítólag egy utca az ő nevét viselte.<sup>52</sup>

A sírvers mitológiai elemeinek esetében tehát az egyoldalú, csak görög-római motívumokra épülő értelmezés helytelen. A két vallás szoros egymásbafonódásáról tanúskodnak ezek a motívumok, ezért sokkal inkább a későkori szinkretizmus tipikus példáinak kell tartanunk őket, semmint különös, egyedi eseteknek.

---

<sup>50</sup> GABRI-DRIOTON-PERDRIZET-WADDEL i. m. 71.

<sup>51</sup> WEBER, W.: *Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion*. Heidelberg, 1911.

<sup>52</sup> ROHDEN, v. P.: s. v. Antinoos. PWRE I. Stuttgart, 1894, 2439–2440.



## Az alvilági vádlók\*

Lukianos műveiben több alkalommal szerepel leírás tárgyaként vagy szatírák cselekményének színhelyeként a Hadés.<sup>1</sup> Mivel vérbeli szépíróról van szó, leírásai színesek, plasztikusak, részletezők, olyannyira, hogy a *Nekyia*, az egyes Platón-dialógusokban található mítoszok<sup>2</sup> és az *Aeneis* VI. éneke mellett talán Lukianos leírásai alapján alkothatunk leginkább képet arról, hogy az ókori görög ember milyennek képzelte el a túlvilágot. Jóllehet ezek a leírások stílusban egyaránt ellentétei az *Odysseia* hűvös tárgyilagosságának, a Platón-mítoszok költőiségének és az *Aeneis* komor fenségének – hiszen mind a vitairatokban (*A gyászról, Igaz történetek*), mind a szatírákban (*Leszállás az Alvilágba, Átkelés, Holtak beszélgetései*) többek között éppen a túlvilággal kapcsolatos hiedelmek nevetségessé tétele volt az író célja –, maguk a motívumok azonban, amelyek Lukianos említett műveiben előfordulnak, a korabeli túlvilághit valóságos elemei voltak. Dietrich,<sup>3</sup> Rohde,<sup>4</sup> Norden<sup>5</sup> átfogó elemzése is kétségtelenné tették, hogy ezek a motívumok jórészt megegyeznek a görög, valamint a görög hagyományokhoz szorosan kapcsolódó latin irodalom alvilágleírásaiban szereplő toposokkal.<sup>6</sup> Helm, aki elsőként elemezte szisztematikusan a Lukianos-szatírák egyes fejezeteit,<sup>7</sup> csak részleteiben mélyítette el, de a forrásokat illetően lényegileg nem módosította az említett kutatók kutatásainak eredményeként kialakult képet.

Lukianos alvilágleírásainak minden részletre kiterjedő elemzését azonban nem tekinthetjük feladatunknak. E messzevezető és sokrétű kérdéskomplexusból csupán egyetlen olyan részt emelünk ki, amelyre – véleményünk szerint – az eddigi kutatás nem tudott megnyugtató választ adni, s ez a *Leszállás az Alvilágba* (*Necyomanteia*) és az *Átkelés* (*Cataplus*) című műveknek a túlvilági bíraskodás módjáról szóló leírása.

---

\* Ankläger in der Unterwelt. AUB Sectio Classica 2 (1974) 39–50.

<sup>1</sup> De luctu; Ver. hist. 2, 4–34; Catapl.; Dial. mort.; Necy.

<sup>2</sup> Resp. 614 c; Phaed. 113 d-e; Gorg. 524 a.

<sup>3</sup> DIETRICH, D.: *Nekyia*. Leipzig, 1893.

<sup>4</sup> ROHDE, E.: *Psyche*. Tübingen, 1925<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> NORDEN, E.: *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*. Leipzig–Berlin, 1916<sup>2</sup>.

<sup>6</sup> LÉVY, I.: *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*. Paris, 1926. Hérakleidés Pontikos Abarisára vezet vissza Lukianos leírásait, véleményünk szerint helytelenül és egyoldalúan.

<sup>7</sup> HELM, R.: *Lukian und Menipp*. Leipzig–Berlin, 1906. Különösen a *Necyomantie* és a *Niederfahrt* című fejezetek.

A *Leszállás az Alvilágba* egy hadésbeli utazás, hőse Menippos. Mint Aeneas a Sibylla, őt Mithrobarzanés mágus kíséri el rendkívüli útjára. Varázspraktikáival ő tárja fel előtte az Alvilág kapuját, s a továbbiak során is ő oltalmazza a lent rájuk leselkedő veszedelmektől. Midőn útjuk során megérkeznek arra a helyre, ahol Minos tart ítéletet az újonnan jött halottak felett, a következő kép fogadja őket: az Alvilág bírása hatalmas trónon ül, s trónja mellett a Poinák és a bosszúálló Erinysök állnak. A trón elé – feltehetőleg Minos szolgái – beterelek a bilincsbe vert, ítéletre váró bűnösöket. Menippos tudni véli, hogy ezek házasságtörők, bordélyháztulajdonosok, vámosok, élőködők, sykophanták, sápadt és podagrás gazdagok, vagyis csupa olyan típus, akik a kynikos fogantatású szatírákban negatív alakokként szerepelnek. Miután felsorakoztak Minos előtt, különös vádlók kezdik vádolni őket (καίνοί τινες καὶ παρὰδοξοὶ ῥήτορες). A túlvilági ítékezés ezután vádolás és védekezés formájában történik (κατηγόρουσ...ἀπολογουμένων). A vádlók nem mások, mint a halottak árnyékai, s az árnyékok szavának Minos feltétel nélkül hitelt ad, hiszen ezek egész életükön át végigkísérték a halottakat, akikről vallomást tesznek, s így ismerik legrejtettebb cselekedeteiket is. A vád- és védőbeszéd elhangzása után következik az ítélet.<sup>8</sup>

A *Leszállás az Alvilágba* cselekményében Menippos csak szemlélője a bíráskodásnak, s csak általánosságban van szó az ítékezésről: a bíráskodási folyamat a maga konkrétságában csak egy pillanatra villan fel<sup>9</sup> – ennek elemzésére még visszatérünk. Az *Atkelésben* változik a helyzet: Kyniskos, a főhős maga is az ítéletre várók között tolong Mikylosszal, a szegény vargával és a kényúr Megapenthésszel együtt. A bíró itt Rhadamanthys, s a halottaknak ruhátlanul kell odaállniuk ítélőszéke elé. Ezt követően Rhadamanthys szólítja a vádlókat. Míg Kyniskos ellen nem akad, aki vádlóként jelentkezne, addig a sebhelyes lelkű zsarnokkal szemben nemcsak a már büntelenné bizonyult Kyniskos lép fel ilyen minőségben, hanem Megapenthés saját ágya és lámpája is. Hármuk terhelő tanúvallomása teszi kétségtelenné Rhadamanthys előtt a despota feslettségét, romlottságát, elvetemültségét.

A két szatírában a túlvilági bíráskodás módjával kapcsolatos leírások, bár részleteikben eltérőek, egy lényeges vonásban megegyeznek egymással: az Alvilág bírása előtt az ítéletre kerülő halottal szemben vádlók lépnek fel, s Minos vagy Rhadamanthys eme vádlók vallomása alapján dönt az illető sorsa felől. Ez az ítélezési mód, amely Lukianosnál a két szatírában háromszor is előfordul, különösnek hat a görög és latin irodalom alvilágleírásainak megfelelő fejezeteihez viszonyítva. A *Nekyiában*, ahol a Hadés bírása szintén Minos, még arról sem történik említés, hogy a halottaknak egyáltalán számot kell adniuk földi cselekedeteikről. Minos feladata itt csupán a holt lelkek között támadt viták és perek eldöntése.<sup>10</sup> A későbbiek

<sup>8</sup> Necy. 11.

<sup>9</sup> Necy. 13.

<sup>10</sup> Od. XI, 568 skk.

során megjelenik ugyan az a gondolat, hogy az ember halála után felelni fog tetteiért,<sup>11</sup> e számadás mikéntjére vonatkozó – főként költői – szövegek kijelentései azonban olyan általánosságokban mozognak, hogy tartalmilag részletes következtetések aligha vonhatók le belőlük.<sup>12</sup> Egy mindenesetre bizonyos: az eddig ismert leírások közül a Lukianoséin kívül egyikben sem fedezhetők fel még nyomai sem olyan elképzelésnek, hogy a túlvilági ítéletet vádolás és védekezés formájában zajló, szabályszerű peres eljárás előzné meg, amelyben a halottal szemben vádlók lépnének fel.<sup>13</sup> Mivel a halottal szemben fellépő vádlók szerepeltetése csupán ebben a két menipposi szatírában fordul elő, s mert hasonló ítélkezési mód nyomai az *Apocolocyntosis*ban is kimutathatók,<sup>14</sup> Lukianos esetében magától értetődőnek tűnhetne ezt az újítást Menipposra visszavezetni. Ez azonban egyrészt a probléma elodázását jelentené, másrészt Menipposnak abból a két szatírájából, amelyek Lukianos feltételezhető mintaképei voltak, egyetlen sor sem maradt fenn, s az *Apocolocyntosis*ban szereplő párhuzamos jelenet nagyon távoli és általánosságokban mozgó ahhoz, hogy annak alapján teljes bizonyossággal akár csak azt is el lehetne dönteni, hogy ez a motívum valójában a hellénisztikus kori kynikos filozófus valamelyik *diatribéjéből* származik-e. S ha feltételezzük a menipposi eredetet, továbbra is kérdés marad, hogy az ötlet Menippos sajátja volt-e, vagy valamilyen külső forrás sugalmazására született. A kétféle lehetőség közül eleve egyik sem zárható ki. Egy szatíraíró számára, aki a Hadésben játszódó jelenetekben is kora társadalmának fonákságait igyekszik kipellengérezni, ilyenfajta eljárásban nagyszerű írói lehetőségek rejlenek: alkalma adódik arra, hogy ellentétes típusokat pregnáns, ugyanakkor abszurd helyzetben állítson szembe egymással, s a közvetett és közvetlen jellemzésnek szinte minden változatát alkalmazhassa bemutatásukkor. Ha azonban a két szatíra jeleneteit alaposabban szemügyre vesszük, s próbáljuk őket a művek egészébe beilleszteni, arra az eredményre jutunk, hogy ezek a szatírák, bármennyire szellemesek is, nem mentesek a belső ellentmondásoktól.

Nem egyértelmű a halott ellen a túlvilági bíró előtt fellépő árnyéknak sem mi-  
benléte, sem funkciója. Lukianos egyértelműen a Nap által vetett árnyékokról  
beszél (πρὸς τὸν ἥλιον ἀποτελουμένους σκιάς), ugyanakkor a görög és a latin iro-

<sup>11</sup> Aisch. Suppl. 230; Eum. 273; Pind. Ol. 2, 107 skk.; Plat. Phaedr. 249 a; Gorg. 523 b; Resp. 614 c; Prop. 4; 11; 19; Sen. Herc. 733.

<sup>12</sup> Ezek a leírások zömmel kínvallatást emlegetnek. Verg. Aen. VI, 567: *Castigat auditque dolos subigitque fateri*. Lásd Norden kommentárját i. m. 269. Stat. Theb. IV, 530 skk.: *Arbiter hos dura versat Cortynius urna / vera minis poscens adigitque expromere vitas / usque retro et tandem poenarum lucra fateri*.

<sup>13</sup> Az *Apocalypsis*ben is megjelenik hasonló gondolat (14, 13): τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν.

<sup>14</sup> Apocol. 13: *in ius eamus*.

dalomban a Hadésnak egyik legjellemzőbb vonása az örök homály,<sup>15</sup> másrészt a földi testüket levetközött halottak mindennapi értelemben vett testetlenségének és minőségi másletének érzékeltetésére a költők előszeretettel írnak arról, hogy a halottak bizonyos fokig önmaguk árnyékai csupán.<sup>16</sup> De nem egyértelmű a szerepük sem. A *Leszállás az Alvilágba* szerint, amikor csak általában van szó az ítélkezésről, az árnyékok a kizárólagos és legszavahihetőbb vádlók, s ugyanitt, nem sokkal később, Dionysios megítélésének konkrét leírásakor az előző fejtegetésnek ellentmondó jelenettel találkozunk. A Minós előtt álló Dionysios ellen ugyanis Dión lép fel vádlóként, az árnyék csak tanúskodik (καταμαρτυρηέντα) Dión vádbeszédének helyessége mellett, a kyrénéi Aristarchos ellenvallomása azonban Minós szemében mindkét korábbi tanúságtétel hitelét lerontja.<sup>17</sup> Az *Átkelésben* az árnyékok már szóba sem kerülnek: a vádló itt, akárcsak Dión vagy Aristarchos, egy másik halott, Kyniskos, továbbá a *Leszállás az Alvilágba* történetéhez képest új vádlók is színre lépnek: Megapenthés ágya és lámpája.

Kyniskos azért akar elsőként Rhadamanthys elé állni, hogy utána Megapenthés ellen vádlóként léphessen fel.<sup>18</sup> Ebből hallgatólagosan az következik, hogy a vádlóként való szereplés egyik előfeltétele, hogy a vádló igazolja saját büntetlenségét. Dionysios peréből viszont ennek épp az ellenkezője derül ki. A per résztvevői itt Dionysioson és az árnyékon kívül az ókori hagyományban egyértelműen pozitív egyéniségként szereplő Dión,<sup>19</sup> s az élőködéséről közismert Aristarchos,<sup>20</sup> s Minós előtt mégis az utóbbi bizonyul szavahihetőbbnek, pedig ugyanebben a szatírában az élőködők a negatív alakok közt szerepelnek.

Mindhárom leírás feltételezi, hogy a túlvilági bíró előtt ismeretlenek az ítéletre kerülő halottak életében elkövetett cselekedetei. Az *Átkelésben* azonban Rhadamanthys számára az első pillanattól kezdve világos legalábbis az, hogy az előtte álló halott bűnös-e, és ha igen, mennyire, mert egy itt található megjegyzés szerint a bűnök ostorcsapások hegeiként nyomot hagynak a lelkeken.<sup>21</sup> Kyniskoson alig-alig van valamicske folt, míg Megapenthésnek egész lelkét sebhelyek borítják.

<sup>15</sup> Verg. Aen. VI, 268 sk: *ibant obscuri; luce maligna*; Hor. C. I, 4, 16: *te premet nox*; Pind. Pyth. 4, 155: *νύξ ἐρημασίη* stb.

<sup>16</sup> Tanulságos ebből a szempontból Dido és Aeneas, valamint Odysseus és anyja találkozásának leírása.

<sup>17</sup> Necy. 13, 2: *τὸν γὰρ Σικελιώτην Διονύσιον πολλὰ τε καὶ δεινὰ καὶ ἀνόσια ὑπὸ τε Δίονος κατηγορηθέντα καὶ ὑπὸ τῆς σκιάς καταμαρτυρηθέντα παρελθὼν Ἀρίστιππος ὁ Κυρηναῖος, ἀγοῦσι γὰρ αὐτὸν ἐν τιμῇ καὶ δύνανται μεγίστον ἐν τοῖς κάτω, μικροῦ δεῖν τῇ Χιμαίρᾳ προσδεθέντα παρέλυσε τῆς καταδίκης.*

<sup>18</sup> Catapl. 24.

<sup>19</sup> NIESE, B.: s. v. Dion. PWRE 5 (1905) 834–846.

<sup>20</sup> Schol. in Luc. Men. 13. RAABE p. 172.

<sup>21</sup> Catapl. 26; Plat. Gorg. 524 c. A *Gorgias* és a *Cataplus* között egyébként is számos egyezés van. Lásd HELM i. m. *Niederfahrt* fejezetét.

A vádolásnak tehát, ami éppen ebben a szatírában kap központi szerepet, az ítélet szempontjából gyakorlati funkciója nincs.

Ezek az ellentmondások a felvetett kérdés szempontjából – véleményünk szerint – fontosak, mert arra utalnak, hogy a vádolás motívuma nincs szerves összefüggésben egyik szatíra gondolatmenetével sem, nem következik a művek belső logikájából: valószínű tehát, hogy valamilyen külső, méghozzá nem latin és nem görög forrás adta ötlet alapján került mindkét szatírába. Helm, aki e különös jelenség megmagyarázására elsőként – és eredeti módon – egyedül tett kísérletet, a vádlók szerepeltetését két különböző, de véleménye szerint azonos forrásból származó adattal állította párhuzamba.<sup>22</sup> Az egyik a *Gorgiasban* található mítosz, mely szerint az ősi időkben az emberek előre ismerték haláluk napját, s akkoriban földön élő emberek tartottak ítéletet még élő emberek felett a halálukat megelőző napon.<sup>23</sup> A másik Diodórosnak az egyiptomiak temetési szokásairól szóló leírása. Ebben az áll, hogy Egyiptomban, ha meghal valaki, a hozzátartozók bejelentik a temetés napját a bírának, valamint a halott rokonainak, barátainak, ismerőseinek. A temetés napján elővontatják a bárkát, amelyen a koporsó van: körülötte felállnak a bírák, számszerint negyvenketten – Egyiptom közigazgatási egységeinek megfelelően –, s a bírák előtt a jelenlevők közül bárkinek joga van vádat emelni a halott ellen, ha tud valami életében elkövetett bűnéről. Ha a vádló szavai igaznak bizonyulnak, a bírák megtiltják, hogy a halottat ünnepélyes szertartások között temessék el, de ha nem, a hamisan vádlóra vár súlyos büntetés. A szokás ismertetése után Diodóros hozzáfűzi, hogy Orpheus, amikor hajdan Egyiptomban járt, látta ezt a szertartást, és ezt tartotta szem előtt, amikor a Hadésben történő dolgokról szóló énekét írta.<sup>24</sup> Ebből Helm arra következtetett, hogy a halottal szemben a túlvilági vádlók szerepeltetése egyiptomi eredetű elképzelés, ami mind Platón *Gorgias*ába, mind Lukianos két szatírájába valamilyen orphikus-pythagoreus forrás közvetítésével került. Tetszetős érvelésének azonban több gyenge pontja van:

1. Platón sommás megjegyzéséből nem derül ki pontosan, hogy a mítosz szerint az ősidőkben a földön hogyan történt az ítékezés.
2. Ilyen egyiptomi temetési szertartás megléte Diodóroson kívül sem görög–latin, sem egyiptomi forrás alapján nem mutatható ki.
3. Orphikus-pythagoreus hatással a Lukianoséin kívül – eltekintve az *Odysseiától* – más alvilágleírásokban is számolni kell, ennek ellenére vádlók a halottakkal szemben sehol másutt nem szerepelnek.

---

<sup>22</sup> HELM i. m. 32.

<sup>23</sup> Gorg. 524 e.

<sup>24</sup> Diod. I, 92.

4. S végül Helm nem tud választ adni a vádlóként fellépő árnyékok jelentésére sem.<sup>25</sup>

Helm érvelése tehát az adott formában tarthatatlan, azonban – nézetünk szerint – ennek ellenére helyes nyomon járt. Valóban az egyiptomi halotti irodalom az, ahol a túlvilági ítélettel kapcsolatosan először történik említés vádlókról.

A túlvilágos fellépő vádlóktól való félelem nyomai Egyiptomban az Óbirodalom kora óta kimutathatók. Bár kezdetben a *megdicsőültté* válás egyetlen előfeltétele a rituális tisztaság volt, az 5–6. dinasztia kora körül azonban kialakult az a – főként az intelleum-irodalom alapján kitapintható – új gondolat, hogy a rituális tisztaság mellett az erkölcsi tisztaság is nagy súllyal esik a latba *Nyugat bírāja* előtt.<sup>26</sup> Ez a túlvilági bíró, akárcsak eszményi földi párja, szigorúan, de igazságosan ítél. Az egyik gizeh-i magánsír építtetője a sírkamrájába vésett feliraton előre védekezik vele szemben, és így bizonygatja ártatlanságát: *Sohasem hordtak a másébol követ az én sírkamrámhoz, mivel gondoltam Nyugat bíróságára. Ezt a sírkamrát kenyérért és sörért készítettem, s ezt megadtam minden kézművesnek, aki részt vett a munkákban, és mindenfélével bőségesen kielégítettem őket.*<sup>27</sup> Hasonló gondolat jelenik meg ugyanitt egy szobor feliratán,<sup>28</sup> valamint egy 5–6. dinasztia korabeli sírreliefen is.<sup>29</sup> A készíttető mindkét esetben kiemeli, hogy a nála dolgozókat becsülettel megfizette, s közülük egy sem volt elégedetlen a bérével. A *Piramisszövegek*ben egy helyen, nyilván tévesen, a halott az uralkodóval szembeni hűtlenség vádja ellen védekezik.<sup>30</sup> A túlvilági vádlókra történő első egyértelmű utalás ugyancsak a *Piramisszövegek*ben található. Az író a halott fáraó szájába a következő mondatot adja: *Nincs az élők között olyan, aki vádat emelhetne ellenem, nincs a holtak között olyan, aki vádat emelhetne ellenem.*<sup>31</sup>

Helm feltevése helyes abban a vonatkozásban is, hogy az orphikusok tanaiban sok az egyiptomi eredetű elem. Ezt nemcsak a modern kutatások teszik egyre nyilvánvalóbbá (az orphikus kozmogónia, mely szerint a világ egy szél által megtermékenyített világtójából keletkezett, egyiptomi eredetű),<sup>32</sup> hanem, annak ellenére, hogy az orphikusok szektája ezoterikus volt, a kettő összefüggését

<sup>25</sup> Magyarázata erőszakolt, a *Phaidros* 101 d egyik mondatára hivatkozik: σὺ δὲ δεδιὼς ὄν τὸ λεγόμενον τὴν ἑαυτοῦ σκιάν.

<sup>26</sup> FECHT, G.: *Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep*. Glückstadt–New York, 1958, 50 skk.

<sup>27</sup> KEES, H.: *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*. Berlin, 1956<sup>2</sup>, 103.

<sup>28</sup> SETHE, K.: *Urkunden des alten Reichs*. Leipzig 1932<sup>2</sup>, 225.

<sup>29</sup> SETHE i. m. 23.

<sup>30</sup> *Pyram.* 892.

<sup>31</sup> *Pyram.* 386. Az *élők és holtak* jelentése itt: *senki*. Közvetlen kapcsolatba tehát nem hozható Diodóros leírásával.

<sup>32</sup> MORENZ, S.: *Aegypten und altorphische Kosmogonie*. In: MORENZ, S. (Hrsg.): *Aus Antike und Orient. Festschrift Wilhelm Schubart zum 75. Geburtstag*. Leipzig, 1950, 64–111.



már Hérodotos felismerte. A lélekvándorlástan korai görög képviselőinek nevét elhallgatja ugyan<sup>33</sup> – ebben a vonatkozásban csak az orphikusok és a pythagoreusok jöhetnek számításba –, az egyiptomiak egyik temetési szokásával kapcsolatos megjegyzése azonban arra mutat, hogy mindkét szekta esetében jelentősnek tartotta az Egyiptomhoz fűződő kapcsolataikat: ὁμολογέει δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι.<sup>34</sup> Kérdés azonban, hogy az orphikusok és a pythagoreusok e sokrétű, gazdag és több évezredes múltra visszatekintő egyiptomi halotti irodalomból mit ismertek, illetve mit ismerhettek, és a halottkultusszal kapcsolatos milyen szokásokat vettek át saját gyakorlatukba?

A késő kori és a hellénisztikus kori Egyiptomban a *Piramisszövegek* már feledésbe merültek. Az egyiptomi hagyományokra építő halottkultusznak a túlvilágról alkotott képét alapvetően két könyv határozta meg: A *Halottaskönyv* és az *Amduat*. Az *Amduat* népkönyv volt, melyből rövidített, illusztrációkkal ellátott példányok is közkézen forogtak.<sup>35</sup> A túlvilági kalauzként szolgáló könyv gyakorlati hatására példa, hogy feliratos formában található belőle részek Petosiris sírjában,<sup>36</sup> továbbá egy ugyancsak a hellénisztikus korból származó múmiakoporsón.<sup>37</sup> A *Halottaskönyv*, bár a császárkorban bizonyos mértékben háttérbe szorult az *Amduat* mögött,<sup>38</sup> a hellénisztikus korban még az *Amduat*éhoz hasonló tekintélynek örvendett; ismeretének és hatásának nyomai Egyiptomon kívül Szíriában, Etiópiában és Nubiában egyaránt kimutathatók.<sup>39</sup> Mivel az egyiptomi halotti irodalomnak a megismerése mindenütt az egyiptomi vallásnak általában vett elterjedésével volt összefüggésben, ennek lehetősége a görögök esetében sincs kizárva. A Kr. e. VII. századdal kezdődő görög–egyiptomi kapcsolatok a Kr. e. V–IV. század folyamán egyre intenzívebbekké váltak, s az egyiptomi istenek közül elsőként Ammón és Isis voltak azok, akik a görögök közül híveket szereztek maguknak,<sup>40</sup> s a halotti irodalom szempontjából különösen fontos az Isis-vallás, mert az Isis-misztériumokban a túlvilághit mindvégig fontos szerepet játszott.

<sup>33</sup> Hdt. II, 81.

<sup>34</sup> A két verzió értelmezésére: BURKERT, W.: *Weisheit und Wissenschaft*. Nürnberg, 1962, 103. További bibliográfiát lásd ott.

<sup>35</sup> CHASSINAT, E.: Étude sur quelques textes funéraires de provenance de thébaine. BIFAO 3 (1904) 129–163. Különösen 129 és 132.

<sup>36</sup> LEFÈBVRE, G.: *Le tombeau de Petosiris III*. Kairó, 1924, 37. tábla.

<sup>37</sup> PIANKOFF, A.: Les compositions théologiques du Nouvel Empire égyptien. BIFAO 62 (1964) 121–128.

<sup>38</sup> GOYON, J. C.: *Le Papyrus du Louvre N. 3279*. Kairó, 1966, 75 és 86.

<sup>39</sup> MORENZ i. m. 68–71.

<sup>40</sup> ZUCKER, F.: Athen und Aegypten bis auf den Beginn der hellenistischen Zeit. In: MORENZ i. m. 146–165. Részletes áttekintés 150 skk.

A pythagoreus szekta halottkultuszában – annyi a roppant töredékes és gyér emlékek alapján is biztosra vehető – az egyiptomi hatás számos nyoma fedezhető fel. Az egyiptomiak a *Halottaskönyvből* és az *Amduatból* származó szövegeket tettek a sírba halottaik mellé; hasonló szokás megléte Dél-Itáliában és Kréta szigetén is kimutatható.<sup>41</sup> Itt a halottak mellé hexameterben írt verses szövegekkel ellátott aranylemezeket helyeztek. A sírokban talált verstöredékek valószínűleg egy orphikus-pythagoreus *katabasis* részletei voltak, s mivel a dél-itáliai leletek szöszereinti egyezéseket mutatnak a krétaiakkal, ez a bizonyos *katabasis* a szekta tagjai között általánosan ismert lehetett.<sup>42</sup> A ránk maradt részletek a halott túlvilági útjára vonatkozó útmutatásokat tartalmaznak. Ezeknek az *utasításoknak* a párhuzamai kivétel nélkül megtalálhatók az *Amduatban*. A halottnak itt is misztikus nevén kell szólítania az Alvilág királyát,<sup>43</sup> az Alvilág kapui előtt örök állnak,<sup>44</sup> a halottnak meg kell mondania nevét,<sup>45</sup> sőt az egyik töredékben az egyiptomi halotti irodalomban nagyon gyakran szereplő, s majd a császárkorban az Isis-hívók sírfeliratain toposzszá váló formula is megjelenik: ἄλλα δότ' αἴψα ψυχρὸν ὕδωρ.<sup>46</sup>

Mivel a *Halottaskönyv* és az *Amduat* jellegét tekintve lényegesen különbözik egymástól, először arra a kérdésre kell választ adni, hogy a kettő közül melyik volt nagyobb hatással az orphikus-pythagoreus tanokra. A lélekvándorlás tanán kívül a túlvilági ítéletre, jutalomra és büntetésre vonatkozó elképzelés volt az, amivel az orphikusok és pythagoreusok döntően hozzájárultak a korábbi görög Hadés-kép átalakításához.<sup>47</sup> A pythagoreus szektában a túlvilági büntetéstől való félelem központi szerepet játszott.<sup>48</sup> Rajtuk kívül a görög irodalomban hasonló hit nyomai csak a Kr. e. V. századtól kezdve mutathatók ki.<sup>49</sup> Az egyiptomi halotti irodalomban a *Nyugat bírójától* való rettegés – mint láttuk – már a *Piramisszövegekben* kifejezésre jutott. A középbirodalmi *Koporsószövegek* a büntetésnek már több nemét említik.<sup>50</sup> A bűnhődés azonban itt még csak lehetőségként van jelen, hiszen ezeknek a szövegeknek éppen az volt a rendeltetésük, hogy a halott lelki üdvét biztosítsák. A büntetéseknek és jutalmaknak, a kárhozat és üdvözülés színtereinek első szisztematikus rendszerezése majd csak az Újbirodalom idején következett be, az *Amduat*

<sup>41</sup> DIELS, H. – KRANZ W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich, 1952<sup>6</sup>, 1b 17–21.

<sup>42</sup> DIETRICH i. m. 84.

<sup>43</sup> DIELS – KRANZ i. m. 1b, 18, 1–2.

<sup>44</sup> DIELS – KRANZ i. m. 1b, 17, 25.

<sup>45</sup> DIELS – KRANZ i. m. 1b, 17, 9.

<sup>46</sup> DIELS – KRANZ i. m. 1b, 19, 1.

<sup>47</sup> NILSSON, M. P.: *Geschichte der griechischen Religion*. München, 1955<sup>2</sup>, 815 sk.

<sup>48</sup> Diog. Laert. VII, 35: ἄρτον μὴ καταγνώειν...πρὸς τὴν εἰς Ἄιδου κρίσιν.

<sup>49</sup> Részletesen: LURIA, S.: Demokrit, Orphiker und Ägypten. Eos 51 (1961) 21–38.

<sup>50</sup> ZANDEE, J.: *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions*. Leiden, 1960.

egyes könyveinek létrejöttével.<sup>51</sup> Mivel nemcsak a pythagoreus sírszövegek, hanem a Homéros utáni görög–latin *katabasis*-irodalom egyes toposai is az *Amduattal* mutatnak legközelebbi rokonságot, joggal feltételezhető, hogy az orphikus-pythagoreus *katabasis*ok mint mintaképre főként az *Amduatra* építhettek. Ezt szinte bizonyossá teszi az a Démokritosnak tulajdonított, sajnos csak említésből ismert szatíra, melynek címe:  $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \epsilon\nu\ \text{Ἄιδου}$  az *Amduat* egyiptomi címének tükörfordítása volt.<sup>52</sup>

Az *Amduat*ban azonban sehol sem esik szó vádlókról, sem a halott bűneinek részletezéséről. Ha néhol a bűn fogalmát mégis megpróbálják konkretizálni, ez általában az Osiris-mítosz egyes jeleneteire utaló célzások formájában történik.<sup>53</sup> Ha tehát Diodóros, felismerve az orphikusok és pythagoreusok túlvilághite közötti hasonlóságokat, az orphikus *katabasis*t egyiptomi temetési rítussal hozta kapcsolatba, ezt csak olyan értelemben tehette, hogy mindkét túlvilág-elképzelésben fontos szerepet játszott az ítélettől való félelem. A Lukianos szatírájában megjelenő vádlók az orphikus-pythagoreus *katabasis*-irodalom hatásával tehát nem magyarázhatók.

A vádlók és a vádakkal szemben való védekezés nem az *Amduat*ban, hanem az egyiptomi halotti irodalom másik nagyhatású gyűjteményében, a *Halottaskönyv*ben jelenik meg központi problémaként, mégpedig a 30., valamint a sokat elemzett, úgynevezett *negatív bűnvallomás*-ként számon tartott 125. fejezetben. A 30. fejezetben a halott a következő szavakkal fordul a szívéhez: *Anyám szíve... Ne tanúskodj ellenem, ne vádolj engem a bíróságon, ne légy ellenséges velem szemben a vezető előtt!*<sup>54</sup> Ezt a mondást írták fel a szívskarabeusra, amit a halott mellé helyeztek.

A 125. fejezetben a szív-mérlegelés aktusát bonyolult szertartások előzik meg. Az illusztrációként szolgáló ábrázolásokon egy hatalmas terem látható, melynek közepén egy kápolnában Osiris trónol. Osiris közelében Anubis, Hórus és a Hórusgyermek állnak, a mérleg mellett pedig Thoth, az istenek írnoka vár a halottra. Ugyancsak a mérleg mellett található a három részből álló, elől krokodil, középen oroszlán, hátul viziló alakú alvilági szörny, azok felfalója, akik a mérlegelés során bűnösnek bizonyulnak. A nagy isteneken kívül a háttérben a negyvenkét félelemes alvilági bíró foglal helyet. A terembe lépő halottat Maat istennő fogadja, s ő vezeti el Anubishoz és Hórushoz, akik majd szívét a mérlegre teszik. A mérés eredményét azután Thoth regisztrálja, s közli írásban Osirisszel. Mielőtt azonban a halott Osiris trónja elé kerülne, a teremben levők előtt fennhangon tagadja, hogy bűnös, bizonygatja ártatlanságát, s tagadás formájában felsorolja szinte az összes olyan

<sup>51</sup> HORNING, E.: *Altägyptische Höllenvorstellungen*. Berlin, 1968, 7.

<sup>52</sup> LURIA i. m. passim: jmj-dw3.t = *arról, ami az Alvilágban van*.

<sup>53</sup> HORNING i. m. 9.

<sup>54</sup> ROEDER, G.: *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern*. Vol. IV. Zürich, 1959, 254.

vétket, amit a korabeli egyiptomi az emberekkel vagy az istenekkel szemben elkövetett. Az általános tagadás után először a negyvenkét alvilági bíró felé fordul, s külön-külön mindegyik előtt újra tagadja a korábban felsorolt bűnök valamelyikének elkövetését. Az utolsó önigazoló fohászában azután a jelen levő nagy istenekhez, Anubishoz és Hórushoz szól, s most már pozitív formában ismétli kiválóságát, emlegeti jócselekedeteit. A halottal szemben mind a negyvenkét bíró, mind pedig a nagy istenek potenciális vádlókként lépnek fel. S az alvilági bíróknak nemcsak nevük rettenetes (Késszemű, Hosszuléptű, Árnyék Elnyelője), hanem a könyörgés záró részéből az is világossá válik, hogy a halott számára miért fontos bűnei tagadásának többszöri elismétlése: *Mentsetek meg, oltalmazzatok meg! Ne emeljetek vádat ellenem a Nagy Isten előtt! Tiszta szájú és tiszta kezű vagyok, akihez, akik látnak, így szólnak: Légy üdvözölve, légy üdvözölve!* Üdvözülésének tehát előfeltétele az, hogy sem az alvilági bírák, sem a nagy istenek ne lépjenek fel vádlóként ellene.<sup>55</sup>

Lukianos szatírjában, az *Átkelés*ben hasonló a helyzet: Kyniskos ellen senki sem áll ki vádlóként, következésképpen a Boldogok Szigetére kerül, Megapenthésnek viszont, aki ellen három vádló is jelentkezik, a nem-feledés örök kínja, vagyis a kárhozat jut osztályrészül. A *Halottak Könyve* alapján azonban nemcsak az *Átkelés*, hanem a *Leszállás az Alvilágba* másik két jelenete is értelmezhető. Dionysiosra, ha Dióonnal szemben Aristarchos nem sietett volna a segítségére, más büntetés várt volna, mint Megapenthésre: kiszolgáltatták volna az oroszán, kecske és kígyótestű Chimairának.<sup>56</sup> A Chimaira éppúgy három részből álló szörny, mint a *Halottaskönyv*-beli párja: hármasságukat és szerepkörüket tekintve pontos megfelelői egymásnak. Végül a *Halottaskönyv* adhat magyarázatot a *Leszállás az Alvilágba* szövegében megjelenő árnyékok kilétére is. Az egyiptomi teológia az ember szellemi szubsztanciáit különböző fogalmakkal jelölte. A *ba*, a *ka*, az *ach* és az *ahorn* mellett külön lélek-principiumnak számított a *sut*, az árnyék, ami a halál után is az emberi egyéniség szerves része marad. Megsemmisülése a halott teljes megsemmisülését jelentené. (Talán azért olyan félelmetes az egyiptomi halott számára az *Árnyék Elnyelője* nevet viselő alvilági bíró.) Az árnyék az ábrázolásokon fekete csontvázként áll a halott mögött. Ábrázolás szempontjából e lélekforma meglétének leggazdagabb dokumentációja – az egyes sírleteken kívül – éppen a *Halottaskönyv*ben található.<sup>57</sup>

A *Halottaskönyv* ismerete a hellénisztikus korban Lukianosnak és honfitársának, Menipposznak a szülőföldjén, Szíriában is kimutatható,<sup>58</sup> így fennáll annak a lehetősége, hogy mindketten ismerhették, jóllehet olyan lelet, amely görög, latin vagy

<sup>55</sup> MEYSTRE, CH.: *Les déclarations d'innocence*. Kairó, 1937.

<sup>56</sup> KÁKOSY L.: *Varázslás az ókori Egyiptomban*. Budapest, 1969, 14–17.

<sup>57</sup> NAVILLE, H.: *Das aegyptische Todtenbuch*. Berlin, 1886, 85., 89., 92.

<sup>58</sup> MORENZ i. m. 64 skk.

szír fordítását tartalmazná, eddig még nem került elő. Hogy a 125. fejezet azonban a görög–római korban többféle formában élt a köztudatban, arra több jel mutat:

1. Az edfui templom egyik mellékbejárata fölött olyan hellénisztikus kori egyiptomi felirat maradt fenn, amely az istenszobrokkal kapcsolatos szertartásokat végző pap számára szóló utasításokat tartalmaz. Ezek részben a rituális tisztaságra vonatkozó előírások, részben a szertartás közben elmondandó szövegek. A rituális tilalmak hét pontban, az istenszobrok előtt recitálandó imaformulák négy pontban tartalmilag teljesen megegyeznek a *negatív bűnvallomás* formuláival.<sup>59</sup>

2. Egy Schuman publikálta, Kr. u. II. századból származó oxyrhynchosi görög nyelvű papirusz *rectó*ján esküszöveg található. A papirusz, mint az elemzések során kiderült, egyiptomi templomi rituálét őriz. A rajta levő eskü szövegét a felavatás előtt álló egyiptomi papnak kellett elmondania. A felavatás egyben jelképes halált is jelentett, s talán ezzel magyarázható, hogy – néhány igen szigorú rituális tilalomtól eltekintve – az eskü valamennyi eleme szinte pontos fordítása a 125. fejezet egyes részeinek.<sup>60</sup>

3. A *negatív bűnvallomás* továbbélésére azonban talán a legmeglepőbb példát Tibullus elégiái szolgáltatják. A Tibullus-*corpus*ban a vallomás reminiscenciái három helyen figyelhetők meg,<sup>61</sup> legtisztábban a Lygdamusnak tulajdonított III, 5 elégiában. A költő, aki halála óráját érzi közeledni, a következőképpen fejezi ki méltatlankodását a sors igazságtalansága miatt:<sup>62</sup>

*At mihi Persephone nigram denuntiat horam:*

*inmerito iuveni parte nocere, dea.*

*Non ego temptavi nulli temeranda virorum*

*audax laudandae sacra docere deae,*

*nec mea mortiferis infecit pocula sucis*

*dextera nec cuiquam trita venena dedit,*

*nec nos sacrilegi templis amovimus aera,*

*nec cor sollicitant facta nefanda meum,*

*nec nos insanae meditantis iurgia mentis*

*inpia in adversos solvimus ora deos.*

A tagadás-sorozatot kezdő 7–8. sor és a *Halottaskönyv*ben található *Nem voltam fecsegő* (II, 17) kijelentés kapcsolatba hozásának megalapozottsága esetleg

<sup>59</sup> FAIRMAN, S.: A Scene of the Offering of Truth in the Temple of Edfu. MDAIK 16 (1958) 86–92.

<sup>60</sup> SCHUMAN, V. B.: A Second Century Treatise on Egyptian Priests and Temples. HThR 53 (1960) 159–170. Átdolgozta MERKELBACH, R.: Ein ägyptischer Priestereid. ZPE 2 (1968) 7–30.

<sup>61</sup> III, 5, 7–14; I, 3, 51–52; I, 2, 81–84.

<sup>62</sup> III, 5, 5–15.

kétséges lehet, a többi tagadás párhuzama azonban kivétel nélkül megtalálható a *negatív bűnvallomás*-ban:

9–10: *Nem öltem embert* (I, 5)

11: *Nem tulajdonítottam el az isteneknek szánt áldozatokat* (II, 8; II, 2–4)

12: *Nem tettem olyat, ami nem tetszik az isteneknek* (I, 10; II, 34)

13–14: *Nem gyaláztam az istent a városában* (I, 8; II, 42).

Tibullus és Lygdamus vagy a Messala-kör, vagy az Isis-hívő Delia révén ismerkedhettek meg az eredetileg kultikus célokat szolgáló egyiptomi szöveggel.<sup>63</sup>

A *Halottaskönyv* 125. fejezete tehát többféle formában élt és hatott, s ez csak megerősíti azt a feltételezésünket, hogy Lukianos két szatírájának alvilágleírásában is ennek inspiráló hatásával kell számolni.

---

<sup>63</sup> KOENEN, L.: Die Unschuldsbeteuerungen des Priestereides und die römische Elegie. ZPE 2 (1968) 31–38.

# Az Isidóros-himnuszok datálásának kérdéséről\*

Bár az ókor egyik legelterjedtebb kultusza, Isis kultusza manapság egyre növekvő érdeklődésre tart számot, a többnyire a századunkban feltárt források elemzése és értelmezése még számos nehézséget tartogat. Az Isis-tisztelettel kapcsolatos források fontos csoportját alkotják a feliratokból és papiruszokból ismert *aretalógiák*.<sup>1</sup>

A prózában vagy versben írt, számos közös jeggyel bíró művek elemzése mindenekelőtt az egyiptomi és a másodlagos, görög eredetű elemek elkülönítésére irányul. Kevésbé szokás kitérni az Isis-kultusz Egyiptomon kívüli elterjedésének kezdete és az *aretalógiák* megjelenése közötti jelentős időkülönbség vizsgálatára. Klasszikus kori megjelenését követően<sup>2</sup> Isis kultusza rohamosan a hellénisztikus időkben terjedt el – mégpedig nemcsak a görög világban, hanem Rómában is –,<sup>3</sup> bár az első *aretalógiák*<sup>4</sup> a kutatás jelen álláspontja szerint a Kr. e. I. századtól kezdve láttak napvilágot, többségük pedig a Kr. u. első századokból származik.

A következőkben annak a négy görög nyelvű, Isidórosnak tulajdonított *aretalógiának* az elemzését kíséreljük meg – különös tekintettel a datálás kérdésére –, melyekre olasz kutatók bukkantak a Medinet Madiban (a régi Narmuthis) folytatott ásások során.

A több évszázados egyiptomi szinkretizmus eredményeit görög terminológiával összefoglaló himnuszokat a Fajjúmban lévő Isis-templom falain, illetve előterének egy oszlopán fedezték fel. Három közülük a „*soknevű*” Isishez és társisteneihez (θεοὶ σύννομοι) szól. A negyedikben a szerző, akit egyébként kizárólag ezen himnuszok szerzőjeként ismerünk, Porramanres (Pramarres, III. Amenemhat) fáraót, a templom építőjét dicsőíti. Az *aretalógiákat* elsőként

---

\* Du problème de la datation des hymnes d'Isidore. *Studia Aegyptiaca* 1 (1974) 27–37.

<sup>1</sup> Részletesen lásd: BERGMAN, J.: Ich bin Isis. *Acta Univ. Upsal. Hist. Relig.* 3 (1968) 13–15.

<sup>2</sup> ZUCKER, F.: Athen und Aegypten bis auf den Beginn der hellenistischen Zeit. In: MORENZ, S. (Hrsg.): *Aus Antike und Orient. Festschrift Wilhelm Schubart zum 75. Geburtstag*. Leipzig, 1950, 146–165.

<sup>3</sup> LATTE, K.: *Römische Religionsgeschichte*. München, 1960.

<sup>4</sup> Továbbá vö.: HARDER, R.: *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda*. Berlin, 1944; MÜLLER, D.: *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*. Berlin, 1961.

Vogliano adta ki,<sup>5</sup> aki egyben kísérletet tett azok keletkezési idejének meghatározására is.<sup>6</sup>

Vogliano két különböző elméletet fogalmaz meg. Először azt állítja – minden részletesebb indoklás nélkül –, hogy a himnusokat a Kr. e. III. században írták. Később viszont Kr. e. 95 utánra, pontosabban a Kr. e. 84 és 80 közötti időszakra helyezi keletkezésük feltételezett idejét, méghozzá azon az alapon, hogy a templom falára és az előcsarnok egyik oszlopára vésett himnuszok közelében található egy másik, szerinte Kr. e. 95-ből (ez a *terminus post quem*) származó szöveg. A harmadik himnuszban szereplő „*Isistől szeretett*” királyt Vogliano a Ciprusra száműzött, majd a Kr. e. 88-ban kirobbant felkelés nyomán újra hatalomra kerülő II. Ptolemaios Sótér királlyal azonosítja, aki Kr. e. 80-ig uralkodott, a békés időszak pedig, melyet a harmadik himnuszban említett király valósított meg, Vogliano szerint II. Ptolemaios Sótérnek a hatalomba való visszatérését követő nyolc éves időszak második felével azonosítható. A negyedik himnuszban Suchos neve mellett szereplő *μεγάλου μεγάλου τε μεγίστου* jelző előfordulási helyeinek elemzése támasztaná alá, hogy a himnuszok a Kr. e. I. századból származnak. Vogliano még azt is hozzáteszi, hogy a himnusokat semmiképpen sem írhatták a római korban, bár a templomot Augustus uralkodása alatt kibővítették.<sup>7</sup>

Az első nehézség, amellyel szembesülünk Vogliano elmélete kapcsán, hogy a kutató az előcsarnok építése és a himnuszok felvétele között kapcsolatot feltételez. A *propylaion*ban talált szöveg szerint az épület Ptolemaios Sótér uralkodásának 22. évéből származik.<sup>8</sup> Az viszont nem derül ki, hogy az I. vagy a II. Ptolemaios Sótérről van-e szó. Ha tehát kizárólag a feliratot vesszük figyelembe, a templom épülhetett Kr. e. 284/83-ban, de akár Kr. e. 95/94-ben is. Mivel a régészeti adatok inkább az első századra utalnak, fogadjuk el, hogy a felirat II. Ptolemaios Sótért említi. Ez az adat azonban nem azonos a himnuszok feltételezett keletkezési idejével. Ha a harmadik himnuszban említett nagy király csakugyan II. Ptolemaios Sótér, figyelembe kell vennünk, hogy ő Kr. e. 95-ben Cipruson töltötte száműzetését, mert – miután magára vonta anyja, Kleopatra haragját – Kr. e. 107-ben el kellett hagynia Egyiptomot, és csak Kr. e. 88-ban térhetett vissza.<sup>9</sup> Vogliano a fenti

<sup>5</sup> VOGLIANO, A.: *Primo rapporto degli scavi condotti dalla missione archeologica d'Egitto della Regia Università di Milano nella zona di Medinet Madi*. Milano, 1936 [= VOGLIANO 1]. A másik kiadás: SEG VIII/2. Nr. 548–551.

<sup>6</sup> DRIJVERS, H. J. W.: De hymnen van Madinet-Madi en de hellenistische Isisreligie. *Vox Theol.* 32 (1962) 139–151 nem foglalkozik a datálás problémájával. VANDERLIP, V. F.: The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis. *Amer. Stud. of Papyrol.* 12 (1972) 15–16 elfogadta a Vogliano-féle datálást.

<sup>7</sup> VOGLIANO 1 i. m. 22 skk., az épületről lásd még: VOGLIANO, A.: *Secondo rapporto degli scavi condotti dalla missione archeologica d'Egitto della Regia Università di Milano nella zona di Medinet Madi*. Milano, 1937 [= VOGLIANO 2].

<sup>8</sup> VOGLIANO 1 i. m. 14 és 23–27.

<sup>9</sup> VOLKMAN, H.: s. v. Ptolemaios. *PWRE XXIII*. Stuttgart, 1959, 1742.



adatokra alapozva jelölte meg a nyolcvanas évek első felét a himnuszok keletkezési idejének. Amennyiben viszont számításba vesszük, hogy a Középbirodalom idején épült templomot átépítették a hellénisztikus korban, majd átalakították a római korban is, más szóval, hogy az épület bizonyos részei különböző korokból származó elemeket tartalmaznak,<sup>10</sup> akkor külön választhatjuk a *propylaion* építésének és a himnuszok keletkezésének idejét is, és nem kell ragaszkodnunk a szöveg által sugallt, fentebb említett időponthoz. Véleményünk már csak azért is megalapozottnak látszik, mert a Vogliano által feltételezett időpont maguk a himnuszok szövege alapján is megkérdőjelezhető.

Első pillantásra feltűnik a himnuszok határozottan görögös jellege. Ez az irányultság leginkább a negyedik himnuszban érhető tetten, ahol Isidóros maga is megvallja, elsődleges célja az volt, hogy megismertesse a görögökkel a néhai nagy uralkodót: ἑρμῆνῆρσ' Ἑλλησι θεοῦ δύναμιν τε ἄνακτος. Bár az Isishez szóló himnuszokban kevésbé szembeötlően érvényesül ez a szempont, utóbbiak sem jelentenek kivételt a szerző célkitűzése alól. Az első himnusz és az apuleiusi *Metamorphoses*be illesztett *aretalógia* alább olvasható szemelvényei közötti eltérések – a számos hasonló motívum ellenére – jól érzékeltetik a római kori Isis-*aretalógiák* és az Isidóros-himnuszok közti különbségeket:

Ἀστάρτην Ἄρτεμιν σε Σύροι κλήζουσι ἄνασσαν, / καὶ Λυκίων ἔθνη Λητοῦν καλέουσιν ἄνασσαν / Μητέρα δὴ κλήζουσι θεῶν καὶ Θρηίκες ἄνδρες, / Ἑλληνες δ' Ἥρην μεγαλόθρονον ἠδ' Ἀφροδίτην, / καὶ Ἑστίαν ἀγαθὴν καὶ Ῥεῖαν καὶ Δήμητρα, / Αἰγύπτιοι δὲ Θιοῦν, ὅτι μούνη εἶ σὺ ἅπασαι / αἰ ὑπὸ τῶν ἔθνῶν ὀνομαζόμεναι θεαὶ ἄλλαι.

*Indem primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem, hinc autocthones Attici Cecropeiam Minervam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam..., Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Eleusini vetustam deam Cererem, Iunonem alii, ...Hecatam isti, Rhamnusiam illi, et qui nascentis dei Solis inchoantibus insultantur radiis Aethiopes Arique priscaque pollentes caeremoniis me propriis percolentes appellant vero nomine reginam Isidem.*<sup>11</sup>

Míg Apuleius Isis phryg változatától kezdve számos különféle vidék különböző istennőit és népeit említi, Isidóros – a szír istennő kivételével – csak görög istennőkről tesz említést. Mindez Manethón módszerére emlékeztet, aki úgy törekedett a görög és az egyiptomi lakosság erkölcsi nézeteinek egységesítésére, hogy az egyiptomi hagyományokat igen előnyös színben tüntette fel. Hasonló tendenciák a ptolemaiosi kor elejére sokkal inkább jellemzők, mintsem a korszak végére. Következésképpen a himnuszok keletkezése az eddig valószínűsítettnél korábbi időszakra tehető.

<sup>10</sup> VOGLIANO 1 i. m. 19.

<sup>11</sup> Apul. Met. II, 5, 2–4.

Ugyanakkor a feliraton található *maiuscula* „A” írásképe a túl korai datálás ellen szól.<sup>12</sup> Mivel sem a szerző életéről, sem pedig a himnuszok eredetéről nem tudunk semmit, a szöveg tartalmára kell hagyatkoznunk ahhoz, hogy pontosabban meghatározhassuk a költemények keletkezési idejét. A *terminus post quem* mindenesetre nagy bizonyossággal megállapítható. A harmadik himnusz utolsó sorai (30–31) ugyanis Arsinoé-nomos lakosainak felajánlási szertartásait idézik fel ἀνδρῶν νοιόντων Σούχου νομὸν Ἀρσινοειτῶν / παμφύλων ἔθνων. Márpedig a Fajjúm-beli νομὸς Ἀρσινοΐτις-t feltehetően II. Ptolemaios Philadelphos alapította uralkodásának 29/30. évében, azaz Kr. e. 256/255-ben.<sup>13</sup> A himnuszok tehát nem keletkezettek ennél korábbi időpontban.

Fontos, hogy a szövegben szereplő motívumok közül azonosítsuk az „Isistől szeretett” nagy király személyét, akinek uralmával az aranykorhoz hasonló békeidő köszöntött be, és aki – a szöveg szerint – „Európa és Ázsia ura” volt. Szerepét Vogliano is hosszasan elemezte. A szöveg nyilvánvalóan keletkezésének aktuális történeti állapotát tükrözi, de ezen kívül több tényező is arra utal, hogy a himnuszok szerzője nem egy régi modellt másolt, hanem kimondottan Ptolemaiosról írt. A Ptolemaidák sok szállal kötődtek Fajjúmhoz, ami abban is megmutatkozik, hogy családi genealógiájuk része a θεὸς Σύννοος, azaz Suchos, aki eredetileg a templom főistene volt – következésképpen III. Amenemhatot is ősüknek tekintették.<sup>14</sup> Egyébként a család eredete – Héraklésen és Dionysioson keresztül – egészen Zeusz (Ammon) nyúlik vissza.<sup>15</sup> III. Amenemhat Suchos istentől való származásának hangsúlyozása a Ptolemaida-ideológia vallásos vetületének megjelenése (IV, 23–24):

Σούχου παγκράτορος μεγάλου μεγάλου τε μεγίστου  
δαίμονος τοῦ ἀγαθοῦ υἱὸς ἄναξ ἐφάνη.

A megjegyzés, mely szerint Ammon anyai ágon III. Amenemhat nagyapja volt, ugyanezt a tendenciát erősíti (IV, 25–26):

Μητροπάτωρ τούτου δ' ἔστιν ζωῆς ὁ μεριστῆς  
Ἄμμων, ὃς καὶ Ζεὺς Ἑλλάδος ἠδ' Ἀσίας.

Az aranykor királyáról szóló szöveg pedig a következőket állítja (III, 12–15):

ὄν δέ κε φίλτατον ἔσχε ἀνάκτων ἡ βασιλεία,  
οὗτος καὶ Ἀσίας τε καὶ Εὐρώπης τε ἀνάσσει,  
εἰρήνην τε ἄγων, καρποὶ βρίθουσιν ἐπ' αὐτῷ  
παντοίων ἀγαθῶν, καρπὸν τε φέροντες ἀρούρης.

<sup>12</sup> VOGLIANO I i. m. 26.

<sup>13</sup> WADDELL, W. G.: *Mantho*. London, 1956, 68, fr. 34.

<sup>14</sup> LEFÈBVRE, G.: *Égypte Gréco-Romaine I. Crocodilopolis*. ASAE 9 (1909) 241.

<sup>15</sup> VOLKMANN i. m. 1602.

A király egyes vonásai – az egyiptomi királykultuszban szokásos módon – az aranykort idézik. Egyiptomban minden uralkodó trónra lépése a rossz szellem (Typhón) rituális elpusztításával kapcsolódott össze. Nigidius Figulus még ismerte ezt a szerzartást.<sup>16</sup> A szövegben említett béke tehát nem valós, politikai értelemben vett békét jelentett, hanem – ahogy a váratlan bőség képe is – Egyiptomban ugyanúgy, mint máshol, az aranykorról alkotott elképzelések egyike eleme volt. Ami a már idézett részletben külön figyelmet érdemel, az a királyra vonatkoztatott φίλτατος jelző.

Egyiptomban több, az aranykorra vonatkozó jóslatot is ismertek. Ezek egyike, méghozzá a legismertebb változat, az Isis-Hórus legendával kapcsolatos. E szerint Hórus, Isis fia fogja visszahozni a földre az aranykort. Ugyanezt a motívumot dolgozza fel Theokritos XXIV. *idillje*: az aranykorra vonatkozó teiresiasi jóslat ott Harpokratés-Héraklés anyjának szól. Ugyanez a hagyomány tűnik fel újra Vergilius IV. *eclogájában*,<sup>17</sup> ahol a gyermek születése jelenti majd az aranykor visszatértét. Az Isidóros harmadik himnuszában felidézett király képe ettől az elképzeléstől több ponton eltér: ő már hatalmon van, és nem Isis gyermeke, csak az istennő *kedvence*. Főleg utóbbi szempontból emlékeztet *A fazekas jóslatára*, amely szintén az aranykort idézi fel és apokaliptikus színekben festi le a jövőt:<sup>18</sup> Καὶ τότε ἡ Αἴγυπτος ἀϋξήθησεται... εὐμενῆς ὑπάρχων ἀπὸ Ἡλίου παραγένηται βασιλεὺς ἀγαθῶν δοτῆρ καθιστάμενος ὑπὸ θεᾶς μεγίστης [ti. Ἴσιδος].

Az utolsó jövendölésben, melyben a király mint a napisten fia jelenik meg, az aranykorról alkotott kép a korábbinál több archaikus vonással rendelkezik, továbbá jellegzetesen egyiptomi, akárcsak a Bocchoris korából származó és Manethón által megemléített *Bárány-jóslat*.<sup>19</sup> Szintén ebbe a csoportba tartozik a *Démotikus krónika* jóslata is Hérakleopolis leendő királyáról.<sup>20</sup>

Ha felidézzük *A fazekas jóslatának* görögellenes hangvételét, az ott szereplő király aligha lehet azonos az Isidóros-himnusz uralkodójával.<sup>21</sup> A himnuszok keletkezési idejének meghatározásához tehát figyelembe kell vennünk egyrészt, hogy mikor, milyen időszakban dicsőíthette egy görögül tudó pap valamelyik Ptolemaioszt, másrészt, hogy a Ptolemaidák közül ki viselhette az „*Európa és Ázsia ura*” címet.

<sup>16</sup> KOENEN, L: ΘΕΟΙΣΙΝ ΕΧΤΡΟΣ. Ein einheimischer Gegenkönig in Aegypten. CE 34 (1959) 103–119.

<sup>17</sup> TRENCSENÝI-WALDAPFEL I: Éléments dans la poésie latine de l'âge d'or. AUB Sect. Phil. 6 (1965) 4.

<sup>18</sup> REITZENSTEIN, R. – SCHAEDEER, H. H.: *Studien zum antiken Synkretismus*. Berlin, 1926, 40; KOENEN, L: Die Propheziehungen des Topfers. ZPE 2 (1968) 178–209; KOENEN, L: Bemerkungen zum Text des Topferorakels und zu dem Akaziensymbol. ZPE 13 (1974) 313–318.

<sup>19</sup> WADDELL I. m. 164 skk.; KÁKOSY L.: Prophecies of Ram Gods. Act. Orient. Hung. 19 (1966) 341–358.

<sup>20</sup> SPIEGELBERG, W.: *Die sogenannte demotische Chronik*. Leipzig, 1914.

<sup>21</sup> BEVAN, E: *A History of Egypt Under the Ptolemaic Dynasty*. London, 1914, 240.

Mivel az első két Ptolemaios korától paleográfiai okokból el kell tekintenünk, a kérdés vizsgálatát az őket követő két Ptolemaiosszal kezdjük.

A Laodiké ellen indított, harmadik szír háborúban III. Ptolemaios Euergetés (Kr. e. 246–221) számos győzelmet aratott Szíriában, Kisázsziában, sőt, még az Euphratésen is átkelt. Iustinus szerint Seleukos egész birodalmát meghódíthatta volna,<sup>22</sup> ha nem kényszerítette volna megállásra az országában kitört lázadás (*seditio domestica*). A felkelésről Jeromos is ír *Dániel könyvéről* szóló kommentárjában.<sup>23</sup> A harmadik himnuszban Isidóros említ egy, az országban dúló lázadást. Közvetlenül a királlyal kapcsolatos két sor után ugyanis azt olvassuk, hogy éppen a csőcselék vérontása közepette nyilvánul meg leginkább Isis pártfogása, amennyiben az istennő bátorítja a kevés életben maradt előkelőt, hősies szívet és kitartást ad nekik.<sup>24</sup>

A Laodiké elleni háborúk a Kr. e. 240-es évekre datálhatók, és a *seditio domestica* is minden bizonnyal ugyanebben az időszakban robbant ki.<sup>25</sup> Semmi sem támasztja alá, hogy a Ptolemaiosoknak korábban is lettek volna belpolitikai nehézségeik. A kérdéssel kapcsolatos szakirodalom, így Ranovics műve is,<sup>26</sup> a *seditio domestica* utánra helyezi *A fazekas jóslatának* keletkezését, és a felkelés ideológiai hátterének összegzését látja benne.

Bár az egyiptomi állam III. Ptolemaios Euergetés uralkodása után válságba került, a külhoni sikerek még IV. Ptolemaios Philopatór (Kr. e. 221–204) uralkodásának kezdetén is egymást követték. Legjelentősebb közülük az a háború volt, melynek során III. Antiochos döntő vereséget szenvedett Kr. e. 217-ben, Raphia mellett. A győzelem azonban változásokat hozott az országhatárokon belül is. Mivel ebben a hadjáratban már részt vettek egyiptomi katonák, a király jutalmul földet osztott számukra. A különbség egyiptomiak és görögök között Ptolemaios Philopatór uralkodásától kezd egyre inkább elmosódni.<sup>27</sup> Ha a Ptolemaiosok közeledni kívántak az egyiptomiakhoz, akkor kénytelenek voltak igénybe venni a korábban mellőzött papság közvetítését. A másik oldalról tekintve pedig abban, hogy a Ptolemaios Philopatór uralma végén kirobbant felkelés során lerombolták a szentélyeket, az egyiptomi köznép papság elleni indulata nyilvánult meg.<sup>28</sup>

A harmadik himnuszban felidézett aranykort és *A fazekas jóslatát* összekötő vonásokról volt már szó korábban. Ugyanezek az analógiák megtalálhatók IV. Ptolemaios Philopatór állandó megnevezéseiben. Egy Kr. e. III. századból

<sup>22</sup> Iust. XXVII, 1, 9.

<sup>23</sup> Hieron. Comm. in Dan. XI, 706.

<sup>24</sup> III, 16–18.

<sup>25</sup> VOLKMANN i. m. 1602.

<sup>26</sup> RANOVICS, A. B.: *A hellénizmus történelmi szerepe*. Budapest, 1952, 242.

<sup>27</sup> RANOVICS i. m. 243.

<sup>28</sup> VOLKMANN i. m. 1687–1688.

származó töredékes papiruszon – melyet Wilcken egészített ki egy kétnyelvű szöveg alapján – ugyanis a következőket olvashatjuk: *Király mint Hélios, a lenti és fenti vidékek nagy királya, a jötevő istenek utódja, akit Héphaistos választott ki, akinek Hélios adott hatalmat: Zeus képmása, Hélios fia, örökké élő, Isistól szeretett Ptolemaios.*<sup>29</sup>

A titulátúra tehát tartalmazza *A fazekas jóslatának* valamennyi elemét. Már csak azt kell tisztáznunk, hogy mennyiben tükrözik a titulátúrában felsorolt elemek a tulajdonképpeni királykultuszt. Tudjuk, hogy Ptolemaios Philopatort – legalábbis a görögök – több istennel, például Apollónnal, Hermésszel és Kronosszal is azonosították.<sup>30</sup> Nagyon valószínű, hogy a minden fáraónak kijáró hivatalos tiszteletadáson túl az isteneket, pontosabban a napisten gyermekét megillető kultusz is övezte. Egy Kr. e. III. századból származó gemma, melyen Ptolemaios Philopatör mint virágkehelyből kilépő, kettős koronát viselő, ujját szája felé emelő Harpokratés jelenik meg,<sup>31</sup> éppen ezt a feltételezést látszik alátámasztani. A gemma alapján tehát Philopatör isteni vonásai közül a napistennel való kapcsolatát hangsúlyozták a leginkább.

Az aranykor királyára vonatkozó himnuszbeli utalások, illetve a IV. Ptolemaios Philopatör titulátúrája és *A fazekas jóslata* között mutatkozó analógiák alapján a himnuszokat minden bizonnyal Kr. e. 217 és 206 között vésték valamely okból a kőlapokra. A szerző, talán a Medinet Madi-beli szentély papja, a szöveg görögellenes élet eltüntette, a benne lévő dicséretet pedig Ptolemaios Philopatör személyére vonatkoztatta.

Szemlátomást a *μεγάλου μεγάλου τε μεγίστου* kifejezés támasztja alá leginkább Vogliano véleményét, miszerint a himnuszok a Kr. e. I. századból származnak. Ami a *μέγας* és *μέγιστος* Soknopaiosra (Suchos) vonatkozó jelzőit illeti, külön-külön a hellénisztikus kortól kezdve mindkettő előfordul papiruszon és feliraton egyaránt. A *μέγας* és *μέγιστος* jelzők közül az alapfokú alak a régebbi. Ez szerepel például a következő szövegben: *Σούχω θεῶ μεγάλω μεγάλω – εἰς ἐπιμέλειαν τοῦ πατρῶου ἡμῖν κροκοδείλοπος Σούχου μεγάλου μεγάλου.* A másik, a később használatos felsőfokú forma olvasható például egy dimai felirat szövegében: *ἀπαρχὴν εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ μεγίστου θεοῦ Σοκνοπαίου.*<sup>32</sup> A kettő együtt azonban csak Isidórosnál és Augustus korában fordul elő. Az első, Isidóros szövegével analógiát mutató kifejezés az Augustus idejéből származó *θεῶ μεγάλω μεγάλω ὑψίστω.*<sup>33</sup> A negyedik himnuszban talált formula Vogliano szerint Suchos jelzőinek kiegészítése. Véleménye szerint a kifejezés – a korábbi

<sup>29</sup> SETHE, K.: *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit.* Leipzig, 1904, 70 (Rosettana Ptol. V).

<sup>30</sup> TONDRIAU, J.: Rois Lagides comparés ou identifiés à des divinités. CE 23 (1948) 127–146.

<sup>31</sup> BLUM, G.: Princes hellénistiques: Ptolémée IV Philopator. BCH 39 (1915) 17–23.

<sup>32</sup> VOGLIANO I i. m. 47–49.

<sup>33</sup> RUBENSOHN, O.: Neue Inschriften aus Ägypten. APF 5 (1913) 156–169.

közvélekedéssel szemben – nem a Rubensohn által publikált szövegben fordul elő elsőként.

A fentebb idézett formula viszonylag késői használata és a himnuszok általunk feltételezett keletkezési ideje (Kr. e. III. század) azonban nem áll ellentmondásban egymással. Bizonyos jelzők ismétlése ugyanis az egyiptomi nyelvben közismert. Az ismétlés célja a hangsúlyos elemek további kiemelése. A μέγας jelző ismétlése szokványos volt a Ptolemaios-kor démotikus szövegeiben csakúgy mint hieroglif feliratokon. A rosette-i kövön a következő kifejezést olvassuk:  $\underline{D}hw\dot{t}j\ ^{\circ}3\ ^{\circ}3$ ; dém.:  $p3\ ^{\circ}3\ p3\ ^{\circ}3$ . Görögül: Ἐρμῆς ὁ μέγας καὶ μέγας.<sup>34</sup>

A hármas ismétlés a XVIII. dinasztiától kezdve fordul elő, a felsőfok kifejezésekként: *nfr.w*, jelentése: *háromszorosan jó*, vagyis *a legjobb*.<sup>35</sup> A rosette-i kő *nb.w-nfr.w*, *jóság ura*, V. Ptolemaios Epiphanésra vonatkozó kifejezése pedig *leg-nagylelkűbb* jelentéssel (εὐχάριστος) értelmezhető.<sup>36</sup>

Lehetséges, hogy a *nagy* jelző kétszer vagy háromszor szerepelt az eredeti szövegben. Isidóros ezt értelmezte felsőfokként. Más szóval megtartotta a jelzőket, az ismétlések utolsó elemét pedig felsőfokba tette. Eljárásának oka egyszerű: a görögök számára csak a felsőfok jelent valóban kiemelést. A jelzők ismétlése a hagyomány és az egyiptomi vallásos irodalomban hosszú évszázadok óta alkalmazott szokások tiszteletével magyarázható. A *μεγάλου μεγάλου τε μεγίστου* formula pedig középutat képvisel a hagyományok és az új nyelv szabályai között. Ha elfogadjuk fenti feltételezéseket, Isidóros himnuszai számítanak Isis legrégebbi görög *aretalógiájának*.

<sup>34</sup> SETHE i. m. 178; OGIS I, 90.

<sup>35</sup> ERMAN, A. – GRAPOW, H.: *Das Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. Vol. II. Leipzig, 1928, 253: *nfr nfr*.

<sup>36</sup> SETHE i. m. 173; OGIS I, 90.

## Az epikurosi istenfogás kérdéséhez\*

Az ókori görög filozófia történetének talán egyetlen képviselője sem készítette tevékenységével olyan szenvedélyes és teljesen ellenkező előjelű reagálásra az utókort, mint éppen a λάθρα βίωσας elvét hirdető, a közéleti tevékenységet πολυπραγμοσύνη-nek minősítő Epikuros. A mester előtt térdre boruló Kolótésszel, s az elragadtatott római tanítvánnyal, Lucretiusszal szemben az ellenfelek népes táborra állt már az ókorban, pogány bölcselek és egyházatyák egyaránt, s az etikai jellegű kifogások mellett kezdettől fogva jelen volt Epikuros ellen az a vád is, hogy tanításai zavarosak, ellentmondásosak.<sup>1</sup> Tanainak mint immanens gondolati rendszernek kétségkívül egyik legfőbb problémája – az ókortól napjainkig – teológiájának és filozófiájának viszonya. Lucretius a *Graius homót* a *religio* ellenes harc legnagyobb görög képviselőjeként ünnepelte, ugyanakkor ez a filozófus nemcsak tanítványaihoz írt leveleiben biztatott az istenek tiszteletére,<sup>2</sup> hanem állítólag maga is beavattatta magát az eleusisi misztériumokba,<sup>3</sup> mindig részt vett a város ünnepein és példamutatóan elvégezte az előírt szertartásokat.<sup>4</sup> Másrészt probléma volt – és a filozófiatörténetben eddig még nincs megnyugtatóan tisztázva – Epikuros istenfogásának mikéntje, s egyáltalán az a tény, hogy filozófiájával, ami egyben az ókori atomizmus legfejlettebb formáját jelenti, hogyan egyeztethető össze az istenekbe vetett hit.

Míg az ókori ellenfeleket, mint később látni fogjuk, saját filozófiájuk korlátai akadályozták e látszólagos ellentét feloldásában, addig az újkori filozófiatörténet és filológia számára a legnagyobb nehézséget az adatok szűkössége, az epikurosi rendszer eme speciális problematikájára vonatkozó doxográfiai és kommentárirodalom homályos, s gyakran nehezen értelmezhető volta jelenti. A kutatás továbbra is kénytelen fő forrásként a Diogenés Laertiosnál fennmaradt levelekre és életrajzra,<sup>5</sup>

---

\* KÁKOSY L. – GAÁL E. (szerk.): *Idő és történelem*. A Marót Károly Emlékkonferencia előadásai. Budapest, 1974, 17–32.

<sup>1</sup> Diog. Laert. X, 26; Cic. De fin. II, 5, 15; II, 6, 18.

<sup>2</sup> Ad. Men. 123 ill. 133 sk.

<sup>3</sup> frg. 157.

<sup>4</sup> FESTUGIÈRE, A.-J.: *Épicure et ses dieux*. Paris, 1946, 88. sk.

<sup>5</sup> Diog. Laert. X, 1–34; Ad Herod. 35–83; Ad Pyth. 84–116; Ad Men. 122–135; Sent. sel. 139–154. Az Epikurosról vonatkozó ókori szöveghelyek legteljesebb gyűjteménye: USENER, H.: *Epicurea*. Lipsiae, 1887.

Lucretiusra és Ciceróra hagyatkozni.<sup>6</sup> A múlt század második felében napvilágra került herculaneumi papiruszok, az epikureus Philodémos és Démétrios Lakón töredéke<sup>7</sup> rendkívül hiányos voltak ellenére is nagy reményekre jogosítottak, az értelmezésük körül kialakult, s gyakorlatilag máig folyó viták közben azonban kiderült, hogy jóllehet egyes részletkérdések megoldását elősegítették, csakhogy – mint a tudomány történetében annyiszor –, talán még több új problémát vetettek fel, mint amennyinek megoldására lehetőséget adtak. Ez az oka annak, hogy a közelmúltban megjelent összefoglaló filozófiatörténetek is csak olyan bizonytalan, különböző alapon álló, történeti és pszichológiai szempontokat keverő magyarázatokat adnak, mint amilyen például W. Capellenál szerepel.<sup>8</sup> Ez a különböző alapú magyarázat az ókori ellenfelekre és doxográfusokra is jellemző. Egyesek a tömegektől való félelemnek tulajdonítják Epikuros esetében azt, hogy nem tagadta meg az isteneket<sup>9</sup> (Plutarchos egész kis jelenetet rögtönzött arról, hogy a szentként tisztelt mester hogyan oktatta álszentségre tanítványait),<sup>10</sup> mások szerint Epikuros részéről az istenekre vonatkozó kijelentések üres szavak csupán, mert filozófiájának következményei az istenek tagadásával egyenlők.<sup>11</sup> Az újkori interpretációs kísérletek jellegüket tekintve három csoportra oszlanak. A kérdéssel foglalkozók jelentős része a problémát megoldhatatlannak tartja,<sup>12</sup> s elfogadva az ókori kritikuskok egy részének nézetét, Epikuros következtelenségének tulajdonítja, hogy megengedte az istenek létezését. Mások filológiailag alá nem támasztható, ám a filológiai irodalomra hatással lévő megoldásokkal kísérleteznek (vízeséshasonlat).<sup>13</sup> A harmadik csoportot azok alkotják, akik a filológiai és filozófiai szempontok együttes érvényesítésére törekedve a probléma különböző vonatkozásait nemcsak feltárták, hanem jelentős

<sup>6</sup> De nat. deor. I; De fin. II.

<sup>7</sup> Kiadása: DIELS, H.: *Philodemos über die Götter. Erstes und drittes Buch*. Berlin, 1916–1917.

<sup>8</sup> CAPELLE, W.: *Die griechische Philosophie II*. Berlin, 1971, 153–154: „Unzweifelhaft wirkt auf ihn auch hier der Einfluss des Demokrit, der Ebenfalls – im Widerspruch zu der Atomtheorie – die Existenz von Göttern, übrigens ähnlicher Art wie die Epikurs, angenommen hatte. Auch der consensus genitum hat dabei zweifellos auf Epikur eingewirkt und nicht zuletzt das innere Bedürfnis, sein Ideal in wirklich existierenden unsterblichen Wesen verkörpert zu sehen. Und wohl noch ein anderes, nicht zu unterschätzendes Moment: die nicht erloschene Erinnerung an die Lichtgestalten der hellenischen Götter in dem Glauben seiner Kindheit.”

<sup>9</sup> Cic. De nat. deor. I, 44, 123: *invidiae detestandae causa*; I, 30, 85: *ne in offensionem Atheniensium caderet*.

<sup>10</sup> Contra Epic. beatit. 21. 1102 b.

<sup>11</sup> Cic. De nat. deor. I, 30, 85: *verbis reliquisse deos, re sustulisse*; I, 44, 123: *re tollit, oratione relinquit deos*. Sext. Emp. Adv math. IX, 58.

<sup>12</sup> SCHWARTZ, E.: *Charakterköpfe aus der Antike*. Berlin, 1954, 149; NEBEL, G.: *Griechischer Ursprung I*. Berlin, 1948, 281–282; GIGON, O.: *Epikur*. Zürich, 1949, XLIV.

<sup>13</sup> SCOTT, W.: *The Physical Constitution of the Epicurean Gods*. JPh 12 (1883) 212–247; GUISSANI, G.: *Lucreti de rerum natura I*. Turin, 1896, 262; BAILEY, C.: *Epicuro*. Oxford, 1926, 348.



részeredményekkel is gazdagították a kutatást: ezek közül is Philippson,<sup>14</sup> Bignone,<sup>15</sup> Merlan,<sup>16</sup> Freymuth<sup>17</sup> és Kleve<sup>18</sup> tanulmányai azok, amelyek megkülönböztetett figyelmet érdemelnek. Hogy a pozitív megoldásokkal kísérletező eddigi kutatások mégsem vezethettek *consensus* kialakulásához, annak oka – nézetünk szerint – főként abban keresendő, hogy a kutatók elkövettek két olyan módszertani hibát, amelyek szükségszerűen vezettek legfeljebb csak tompítható, de alapjában véve ki nem küszöbölhető ellentmondásokhoz. Jórészt Philodémos és Démétrios töredékeit állítva az interpretáció középpontjába, az epikurosi teológia speciális kérdéseire úgy próbáltak választ adni, hogy előtte elmulasztották tisztázni azt az alapvető kérdést, hogy milyen jellegű a kapcsolat Epikuros filozófiája és teológiája között. Következésképpen kérdésfeltevéseikben filozófiai és teológiai szempontok keveredtek egymással. Így jöttek létre az olyan ellentétpárok, amelyek eleve kizárták a megnyugtató megoldás lehetőségét (az örök istenek mint atomkomplexusok ~ az atomkomplexusok mulandósága). A probléma olyan megfogalmazása, amilyen például Freymuthnál található,<sup>19</sup> implicite már magában foglalja azt az aligha tartható feltevést, hogy az istenek lényegileg ugyanolyanok, mint a többi létezők (*wie alles Entstandene*), és hogy az istenek létezésének mikéntjére vonatkozó problémák elsősorban természetfilozófiai jellegűek. Az epikurosi istenhittel kapcsolatos valamennyi részletkérdés taglalása a jelenleginél sokkal részletesebb kifejtést igényelne. Ennek mintegy előzményeként csupán ezeknek egy részére próbálunk választ adni, mindenekelőtt arra, hogy milyen kapcsolat van Epikuros filozófiája és teológiája között, majd ennek alapján megkíséreljük értelmezni a herculaneumi papiruszon előforduló vitás terminusok egy részét. Az ellentmondások hangsúlyozása helyett mindenekelőtt azt kell megállapítanunk, hogy – legalábbis egy vonatkozásban – teljes az összhang Epikuros filozófiája és teológiája között: mindkettő mélységesen antiteológikus. Az atomok mozgásának, elhajlásának, egybekapcsolódásának és szétpattanásának végtelen folyamata az atomok és az űr természetéből következik; a világnak nincs semmiféle létesítő- vagy célloka, éppúgy, mint ahogyan etikai

<sup>14</sup> PHILIPPSON, R.: Zur epikureischen Götterlehre [a továbbiakban: Götterlehre]. Hermes 51 (1916) 568–608; Nachträgliches zur epikureischen Götterlehre [a továbbiakban: Nachtrag]. Hermes 53 (1918) 358–395; Zu Philodems Schrift über die Frömmigkeit. Hermes 56 (1921) 355–410; Die Götterlehre der Epikureer. RhM 83 (1934) 171–175; Die Quelle der epikureischen Götterlehre in Ciceros erstem Buche De natura deorum. SO 19 (1939) 15–40; Die Akademische Kritik der epikureischen Theologie im ersten Buche der Tuskulanen Ciceros [a továbbiakban Kritik]. SO 20 (1940) 21–44.

<sup>15</sup> BIGNONE, E.: L'AEIΦYEΣ nella teologia epicurea. RFil 61 (1933) 433–444; *Storia della Letteratura Latina II* [a továbbiakban Storia]. Firenze, 1945, 318–322.

<sup>16</sup> MERLAN, P.: Zwei Fragen der epikureischen Theologie. Hermes 68 (1933) 196–217.

<sup>17</sup> FREYMUTH, G.: *Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie*. Berlin, 1953.

<sup>18</sup> KLEVE, K.: Die Unvergänglichkeit der Götter im Epikureismus. SO 36 (1960) 116–126.

<sup>19</sup> FREYMUTH i. m. 5: „Wenn die Götter wie alles Entstandene Atomkomplexe, alle Atomkomplexe aber vergänglich sind, wie können dann die götter unvergänglich sein?“

vonatkozásban az emberi életnek sincs az egyedi léten túlmutató értelme: az egyedi cél az egyén belső nyugalmanak biztosítása. Ami az isteneket illeti, Epikuros istenfogalma nem viszonyfogalom. Az istenek és a világegyetem nem egymásra vonatkoztatva, hanem egymás mellett léteznek, egyiknek sincs a másikkal szemben sem okozati, sem időbeli prioritása.<sup>20</sup> Az ókori Epikuros-ellenfelek, akik kivétel nélkül teleológikus beállítottságúak voltak, éppen ezért nem értették, hogy mi szükség van Epikuros rendszerében ezekre az üres, árnyékistenekre,<sup>21</sup> akiknek az örökké tartó boldog létezésén kívül semmi más attribútumuk nincs. Tulajdonképpen ez a meg nem értés lett a forrása a már idézett, sokszor gyermek rágalmaknak, az objektívebb kritikusok részéről pedig az olyan kijelentéseknek, hogy Epikuros filozófiájában az istenek nem egyebek tartalmatlan szójátékoknál.<sup>22</sup> Az epikurosi teológia részletkérdéseinek megoldásához – nézetünk szerint – Epikuros filozófiájának egészéből kell kiindulni, s e filozófia alkotórészei közül is elsősorban az ismeretelmélet az, amelynek részletesebb vizsgálata hozzásegíthet annak megértéséhez, hogy milyen filozófiai megfontolások tették szükségessé Epikuros számára eme sajátos istenek létezésének nemcsak megengedését, hanem állítását. Tárgyunk szempontjából az epikurosi *κανονική*-nek két vonatkozása fontos: egyrészt, hogy miként magyarázza a fogalmak és a képzetek eredetét, másrészt milyen kritériumok alapján dönt helyességük felől. Az első az istenek egzisztenciális létének megválaszolása szempontjából, a második pedig abból a szempontból jelentős, hogy az epikureus teológiában milyen – az ismeretelméletből logikusan következő – módszer érvényesült az istenekkel kapcsolatos ontológiai problémák magyarázatakor. Epikuros ismeretelméletének közvetlen kiinduló tétele, hogy az ismeretelméleti vizsgálatoknak arra az elsődleges képzetre kell irányulniuk (*πρῶτον ἐννόημα*), amely egy szó hallatára (*καθ' ἕκαστον φθόγγον*) felmerül a tudatban, s amelynek létezése annyira evidens, hogy semmiféle bizonyítékra nem szorul, *μηδὲν ἂποδειξεως προσδεῖσθαι* (Ad Herod. 38, 3–5). Mivel azonban a szó hangalakja az epikureusok szerint konvenció eredménye, maga a szó csak közvetve lehet oka az egyes képzeteknek és az ezekből létrejövő fogalmaknak. Az elsődleges ok mindig objektív, még hozzá az, hogy a valóság tárgyairól a tárgyakkal megegyező képecskék (*εἰδῶλα*) válnak le és áramlanak folyamatosan felénk, s ezek a lélekben együttrezgést (*σύμμετρον ἐπερισμόν*) váltva ki, az *eidolonok* forrásaként szolgáló tárggyal alakban és minden más tulajdonságban megegyező fogalom létrejöttét eredményezik (Ad Herod. 49, 15–50, 6). Tartalmilag a fogalom vonatkozhat érzékszervekkel felfogható, s az érzékek számára megközelíthetetlen (*ἄδηλον*) dolgokra. Ez utóbbiak értelmezése az epikurosi ismeretelmélet egyik legkényesebb pontja. Epikuros erénye, hogy felismerte ezek

<sup>20</sup> Filológiai bizonyítása ennek: KLEVE, K.: Die Urbewegung der epikureischen Atome und die Ewigkeit der Götter. SO 35 (1959) 55–62.

<sup>21</sup> Cic. De div. II, 17, 40; Euseb. Praep. ev. XIV, 783 c.

<sup>22</sup> frg. 354–365.

minőségi különbségét a konkrét fogalmakkal szemben, magyarázatuk közben azonban olyan nehézségekbe ütközött, amelyeknek leküzdéséhez alapvetően szenzualista szemlélete nem volt elegendő. Természetfilozófiájának és ismeretelméletének egyaránt alaptétele ugyanis, hogy semmi nem keletkezhet abból, ami nem létezik (Ad Herod. 38, 13: οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος). Ezt a lényegileg helyes elvet azonban annyira mechanikusan alkalmazza ismeretelméletében, hogy egy fogalom léte a számára a fogalom tartalmát képező dolog objektív létének – s mivel a létezésnek két alaprincípiuma van: az anyag és az űr –, egyben materialista létének bizonyítéka is.<sup>23</sup> Az ebből fakadó problémák különösen ott válnak szembetűnőkké, amikor részben az ἄδηλον fogalmak, részben az álomképek és a torzképek létrejöttét próbálja magyarázni. Nem tagadja ugyan a lélek sokszor tévedésekhez vezető belső önmozgásának lehetőségét, azonban ezek végső okát is, éppúgy, mint a konkrét fogalmakét, a külvilágból áradó, gyakran összekeveredett *eidólonok* áramlásában határozza meg (Ad Herod. 51, 14–19: ἢ τε γὰρ ὁμοίότης τῶν φαντασμῶν οἷον ἢ ἐν εἰκόνι λαμβανομένων ἢ καθ' ὕπνου γινομένων ἢ κατ' ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων οὐκ ἂν ποτε ὑπῆρχε τοῖς οὐσί τε καὶ ἀληθέσι προσαγορευομένοις, εἰ μὴ ἦν τινα καὶ ταῦτα προοβαλλόμενα).

Az igazság kritériumait illetően Epikuros már árnyaltabban fogalmaz, s határozott különbséget tesz a fogalmak két fajtája között. Az érzékszervek közvetítette fogalmak úgynevezett *προσμένον* fogalmak, vagyis a velük kapcsolatos előfeltevés (*πρόληψις*) csak akkor fogadható el igaznak, ha egy újabb, a feltevéssel azonos érzéki benyomás annak bizonyítja őket.<sup>24</sup> Az ἄδηλον fogalmak esetében ilyenfajta elvárás azért sem támasztható, mert ezekről az *eidólonok* az érzékszervek kikapcsolásával közvetlenül a lélekhez *εἰς τὴν διάνοιον* áramlanak, így a rájuk vonatkozó *prolépsist* akkor is igaznak kell elfogadni, ha bár semmi meg nem erősíti ugyan, de nem is mond ellent neki és nem is cáfolja meg (Ad Herod. 50, 12–13: οὐκ ἐπιμαρτυρούμενοι ἢ ἀντιμαρτυρούμενοι).<sup>25</sup> Az esetleges cáfolat azonban itt is az érzékelhetők világából származik, bár nem közvetlenül, hanem közvetett módon a lélek gondolkodó tevékenységének közreműködésével: *σώματα μὲν γὰρ ὡς ἔστιν, αὐτὴ ἢ αἰσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ, καθ' ἣν ἀναγκαῖον τὸ ἄδηλον τῷ λογισμῷ τεκμαίρεσθαι, ὥσπερ προεῖπον* (Ad Herod. 9, 6–8). S ez ismét hamisítatlan szenzualista vonása Epikurosnek, ami egyben az ἄδηλον fogalmak mikéntjére vonatkozó kutatási módszerét is meghatározza. Ha mindig mindent az érzékelés nyújtotta tapasztalati tényanyaghoz kell viszonyítani, akkor a nem-érezkelhetők megismerésére egyedüli

<sup>23</sup> DE WITT, N. W.: *Epicurus*. Minneapolis, 133–154. Bár eltúlozza a tudat aktív közreműködésére vonatkozó adatok jelentőségét.

<sup>24</sup> Sext. Emp. Adv. math. IX, 203–216.

<sup>25</sup> Az epikurosi terminológia tisztázáshoz hasznos: BOLLACK, J. – BOLLACK, M. – WISMAN, H.: *La lettre d'Épicure*. Paris, 1971, függelék.

lehetőségként az érzéki benyomásokon alapuló analógiás következtetési módszer kínálkozik, ami nemcsak elvben, hanem – Epikuros levelein kívül Lucretius a legjobb tanú rá – a valóságban is döntő szerepet játszott az epikureusok érvelésében. Az istenképzetet Epikuros az ἄδηλον fogalmak közé sorolta.<sup>26</sup> Létük bizonyítéka a róluk való tudás (Ad Men. 123, 4–5: ἐναργῆς γὰρ αὐτῶν ἔστιν ἡ γνῶσις), amelynek hitelességét csak megerősíti az a tapasztalat, hogy az istenekbe vetett hit általános (Ad Men. 123, 17: ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεργράφη). Az epikurosi istenhit vonatkozásában a kimondottan filozófiai probléma csupán ennyi, a többi már a teológia körébe tartozik, ahol az istenek létezési módjára vonatkozó vizsgálatok közben a konkrét és egyértelmű adatok mellett az egyes kérdésekre vonatkozó tényanyag hiányosságainak pótlására ugyanazt a módszert kell érvényesíteni, amit az ἄδηλον fogalmak esetében általában. Az eddig elmondottakból viszont az is következik, hogy Epikuros rendszerében az istenek létezésének állítása nem Démokritos hatására történt,<sup>27</sup> de nem is konvenció eredménye, vagy a tömegektől való félelem megnyilvánulása, hanem az alapjában véve szenzualista ismeretelmélet szükségszerű következménye volt. Diogenés Laertios szerint Epikuros három írásában foglalkozott speciálisan teológiai problémákkal: a περὶ φύσεως egyes fejezeteiben, a περὶ θεῶν-ban és a περὶ ὁσιότητος-ban,<sup>28</sup> ezekről azonban még tartalmi kivonatok sem maradtak ránk. Lucretius tankölteményében csak futólagosan érinti az istenekkel kapcsolatos kérdéseket, ezek részletes kifejtésével viszont, bár ígéretet tett rá,<sup>29</sup> adós maradt. A herculaneumi töredékek önálló értelmezése pedig – minden támpont nélkül – reménytelen kísérletnek tűnik, a doxográfiai utalásoké nemkülönben. Célszerű tehát a kétségtelenül Epikuros-hagyatékna az istenekre vonatkozó utalásaiból kiindulni, tartalmilag bármily szegényesek is, és ezt tekinteni a további elemzés alapjának. Ezekből az istenekre vonatkozóan, teljes bizonyossággal a következők állapíthatók meg: az istenek személyesen léteznek, halhatatlanok, örök boldogságban élnek, nem törődnek a világ dolgaival, sem a csillagok járásával; senkitől sem követelnek, de senkinek sem nyújtanak semmit; mentesek minden emberi szenvedélytől, a haragtól és a szeretettől egyaránt; nem azonosak a tömegek vallotta istenekkel, sem a csillagokkal, és tűz sem lehet az alapanyaguk.<sup>30</sup> Bár ez a jellemzés együttesen is túl sommásnak tűnik, annyi azonban ezek alapján mégis egyértelműen megállapítható, hogy Epikuros a maga teológiáját, részben a sztoikusokkal, részben a néphittel szemben fejtette ki, s az utóbbit elsősorban a saját

<sup>26</sup> PHILIPPSON i. m. Götterlehre 568 skk.

<sup>27</sup> Démokritos istenfelfogása nem is egyezik az Epikuroséval. Epikuros az isteneket örökkévalóknak tartotta, míg Démokritos viszonylag hosszú életű, de mulandó *eidolon*oknak. DIELS, H. – KRANZ W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker II*. Zürich, 1952<sup>6</sup>, 178: δύσφραρα μὲν, οὐκ ἄφραρα δέ.

<sup>28</sup> USENER i. m. 85 sk.

<sup>29</sup> BIGNONE i. m. Storia 318–322.

<sup>30</sup> Ad Men. 123 és 133; Ad Herod. 78 sk.

etikájából következő elvek alapján bírálta. Az istenek számára olyan lények, akik az általa kialakított boldogságézményt tökéletes fokon valószínűsítik meg; s ez azonos a teljes ἀταραξία állapotával.<sup>31</sup> Epikurosnek a tömegek istenfelfogása ellen etikai szempontból emelt kifogásai egyértelműek, s tökéletesen összhangban vannak filozófiájának egészével. A későbbi kommentár- és vitairatirodalom ebből a szempontból lényegesen újat nem mond, legfeljebb a három idézett levélben tömören fogalmazott tételek parafrázisát adja. Annál nagyobb a zavar az istenekre vonatkozó ontológiai és részben ismeretelméleti problémák vonatkozásában. Az ellenfelek, így az egyházatyák is, sokszor egymásnak teljesen ellentmondó álláspontra helyezkednek. Tertullianus szerint az istenek atomokból állnak,<sup>32</sup> Lactantius ugyanakkor az epikurosi istenfelfogásból azt véli kiolvasni, hogy Epikuros sem tagadta a szellemi természetű lények létezését.<sup>33</sup> Eusebius azt veti Epikuros szemére, hogy szemfényvesztő módon üres árnyékoknak (κενὸς σκίους) nevezte el valójában nem létező isteneit, Cicero – Karneadésre visszavezethető<sup>34</sup> – érvelése pedig úgy hangzik, hogy mivel Epikuros felismerte, hogy az istenek materiális létének elismeréséből egyben halandó voltuk is következne, azzal a képtelen állítással próbált kitérni az ebből adódó nehézség elől, hogy az isteneknek nem *corpus*uk, hanem „*quasi corpus*”-uk van, nem *sanguis*uk, hanem csak „*quasi sanguis*”-uk,<sup>35</sup> tehát valójában jelkép-isteneket (*monogrammos deos*) konstruált, amivel következményeiben tagadta létezésüket.<sup>36</sup>

Epikuros isteneinek szubsztanciális létére vonatkozóan a doxographiai irodalomban is csak ilyen homályos, általánosságokban mozgó, kétértelmű és egymásnak ellentmondó megállapítások találhatók, a probléma tételes kifejtése direkt formában sehol sem szerepel. Az ezzel kapcsolatos viták a filológiai és a filozófiatörténeti szakirodalomban közel egy évszázada a Philodémostól származó töredékek értelmezése körül folynak. Ezek közül egyet emelünk ki, ami viszonylag épen fennmaradt, szövegkritikailag egyértelműen rekonstruálható volt, s amelyben – valamilyen vitás kérdéssel kapcsolatban – Philodemos egészen bizonyosan Epikuros valamelyik írására hivatkozik. A töredék a következő: δύνονται γὰρ ἐκ τῆς ὁμοιότητος ὑπάρχουσι διαιώνιον ἔχειν τὴν τελείαν εὐδαιμονίαν, ἐπειδὴ περ οὐχ ἦττον ἐκ τῶν αὐτῶν ἢ τῶν ὁμοίων στοιχείων ἐνόητες ἀποτελεῖσθαι δύνανται καὶ ὑπὸ τοῦ Ἐπικούρου καταλείπονται καθάπερ ἐν τῷ Περὶ ὁσιότητος αὐτότατα.<sup>37</sup> Hogy a mondat tartalmilag kétségkívül

<sup>31</sup> JÜRES, F. – MÜLLER, R. – SCHMIDT, E. G.: *Griechische Atomisten*. Leipzig, 1973, 97.

<sup>32</sup> Apol. 47.

<sup>33</sup> De ira Dei X, 28.

<sup>34</sup> PHILIPPSON i. m. Kritik 21 sk.

<sup>35</sup> Cic. De nat. deor. I, 25, 71.

<sup>36</sup> Cic. De nat. deor. II, 23, 59.

<sup>37</sup> Korrekciója: PHILIPPSON i. m. Götterlehre 591. De piet. col. 80.

az istenekre vonatkozik, azt a διαιώνιον és τελείον jelzők bizonyítják. A probléma lényege az, hogy hogyan értelmezendő az ἐκ τῆς ὁμοιότητος illetve az ezzel valamilyen módon összefüggő ἐκ τῶν αὐτῶν és ἐκ τῶν ὁμοίων kifejezés. Eltekintve azoktól a kísérletektől, amelyek ezzel a töredéssel is azt az egyébként kielégítően megcáfolt feltevést igyekeztek igazolni, hogy Epikuros egyidejűleg többféle istenforma létjogosultságát is elismerte,<sup>38</sup> a töredék fordításában a következő *consensus* alakult ki: *Bizony a hasonlóságból álló létezők örökké birtokolhatják a tökéletes boldogságot, mert hát az ugyanazokból az elemekből álló egységek nem kevésbé válhatnak tökéletesekké, mint a hasonló elemekből állók – így hagyományozta ezt Epikuros, amint a Περί ὁσιότητος c. könyvében saját maga (írja).*<sup>39</sup> Scott szerint a ὁμοιότης (hasonlóság értelemben) az istenképmásokra vonatkozik, amelyek úgy jönnek létre, hogy a világmindenségben tömegesen szétáradó emberalakú *eidolonok* a tér egy pontján találkoznak, s miután korrigálták egymást és kiküszöbölték tökéletlenségüket, antropomorf istenképeként áradnak vissza a tudathoz.<sup>40</sup> A mondat második részében szereplő ἐνόητες ἐκ τῶν ὁμοίων στοιχείων tehát nem mások, mint a hasonló atomkombinációk egymásutánjából létrejött létezők, vagyis az istenek, ezzel szemben az ἐνόητες ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων a valóságos atomkomplexusokat jelöli. Philippson másképp értelmezi a két fogalmat. Szerinte a ἐνόητες ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων magukkal az atomokkal azonosak, mivel ezek azok az egységek, amelyek homogének és oly szorosan kapcsolódnak egymáshoz, hogy nem marad közöttük űr, míg a ἐνόητες ἐκ τῶν ὁμοίων στοιχείων jelentené az ἐκ τῆς ὁμοιότητος ὑπάρχοντα tartalmi kifejtését, vagyis az isteneket. Ebből következne, hogy az istenek szubsztanciális természetének legjellemzőbb vonása, hogy hasonló elemekből állnak.<sup>41</sup> Nézetünk szerint egyik értelmezés sem helytálló. Mint a szintaktikai összefüggésekből kiderül, Philodémos azt akarja bizonyítani, hogy az istenek valóban élhetnek örökkévaló boldogságban, s ha az ἐκ τῶν αὐτῶν-t akár az első, akár a második változat értelmében a valóságos létezőkre vonatkoztatjuk, okfejtéséből az következne, hogy az embernek is osztályrészül juthat tökéletes és örökkévaló εὐδαιμονία, ami az epikurosi filozófiával merőben ellentétes elképzelés volna. A probléma azonban nemcsak tartalmi, hanem filológiai vonatkozású is. Mindkét értelmezésnek közös vonása, hogy az ἐκ τῶν αὐτῶν-t és az ἐκ τῶν ὁμοίων-t tartalmilag szembeállítják egymással; a ἤπτον-t középfokú adverbiumként, a kettőt összekapcsoló ἤ-t pedig a középfokú adverbiumtól függő hasonlító kötőszóként értelmezik: *nem kevésbé, mint.* Ennek az önmagában véve grammatikailag feltét-

<sup>38</sup> A gondolat még Dieltől származik, s bár Merlan és Freymuth is ezt az álláspontot képviselik, valójában az egész epikureus hagyomány ellentmond ennek a feltételezésnek.

<sup>39</sup> FREYMUTH i. m. 13.

<sup>40</sup> SCOTT i. m. 231.

<sup>41</sup> PHILIPPSON i. m. Götterlehre 589 sk.

lenül hibátlan megoldásnak a helyességét azonban egy másik, ugyancsak az istenek természetére vonatkozó Philodémos-töredék kétségessé teszi. Philodémos ugyanis ebben azt írja, hogy Epikuros az istenek szubsztanciáját ὅτε μὲν τῶν αὐτῶν καλεῖν, ὅτε δὲ ἐκ τῶν ὁμοίων.<sup>42</sup> Arról van szó tehát, hogy Epikuros terminológiája az istenek *physisét* illetően ingadozott a két jelölés között. Következésképp az idézett mondatban szereplő ἦ-t nem hasonlító, hanem választó értelemben kell fordítani, s ez esetben mindkét kifejezés a ὑπάρχοντα ἐκ τῆς ὁμοιότητος tartalmi kifejtésévé válik. A mondat értelmének megfejtése ezek után mindenekelőtt a ὁμοιότης pontos értelmezésén múlik. A fent idézett fordításból ugyanis úgy tűnt, mintha az elvont „hasonlóságot” Epikuros önálló *principium*-ként fogta volna fel. Ezt látszik támogatni egy Plutarchosnál és Stobaiosnál fennmaradt Aetios töredék is: Ἐπίκουρος ἀνθρωποειδεῖς μὲν τοὺς θεοὺς, λόγῳ δὲ πάντας θεωρητοὺς διὰ τὴν λεπτομέρειαν τῆς τῶν εἰδώλων φύσεως. Ὁ δ' αὐτὸς ἄλλως τέσσαρας φύσεις κατὰ γένος ἀφθάρτους τάσδε: τὰ ἄτομα, τὸ κενόν, τὸ ἄπειρον, τὰς ὁμοιότητας.<sup>43</sup> Ha a két mondat tartalmilag valóban összefügg egymással, s a másodikban szereplő ἄλλως-t nem kell a φύσεις-re vonatkozó ἄλλας-ra helyesbíteni, ami a szakirodalomban már mint lehetőség szóba került,<sup>44</sup> akkor az atomok, az űr s a kettő együttese, a mindenség mellett az epikurosi fizikában a ὁμοιότης is szerepelt önálló alapelveként, méghozzá az istenek jelölésére. Bignone nem utolsó sorban az Aetios-töredék alapján jutott arra a következtetésre, hogy ὁμοιότης jelentéstanilag azonos a latin *speciesszel*,<sup>45</sup> funkcióját illetően pedig az egy fogalomkörbe tartozó atomformációk formális hasonlóságát jelöli, s szerinte az epikureusok ezt valóban önálló léttel ruházták fel. Bignone ilyenformán – s ebben a törekvésében nem áll egyedül – Epikuros istenfelfogását a platóni ideatannal próbálja egyeztetni. Érvelésének gyengéje tartalmi vonatkozásban az, hogy a Philodémos-töredékben szereplő ὁμοιότης-t ennek segítségével nem lehet értelmezni, filológiailag pedig állítását mindössze egy meg lehetőségen nehezen érthető Epiphanius-citátummal<sup>46</sup> tudjuk csak alátámasztani. Nézetünk szerint sokkal helyesebb a ὁμοιότης-nek abból a jelentéséből kiindulni, ami a Hérodotos-levélben is előfordul, s a későbbi epikureusoknál is szerepel. A ὁμοιότης eszerint logikai terminus, s a következtetések egyik fajtájának jelölésére szolgál. Sextus Empiricus kivonata szerint a megismerésnek a következő módjai vannak: περίπτωσις, ὁμοιότης, παραύξησις, μείωσις, ἐπισύνθεσις. Ezek közül a περίπτωσις a közvetlen érzékelést jelenti, a többi a tudati tevékeny-

<sup>42</sup> Philod. De piet. frg. 118.

<sup>43</sup> Plut. Epit. I, 7; Stob. Anth. I, 2, 29.

<sup>44</sup> BIGNONE, E.: Delle ὁμοιότητες nella filosofia di Epicuro. BFC 17 (1910–1911), 135–138.

<sup>45</sup> BIGNONE, E.: Epicuro. Bari, 1920, 261.

<sup>46</sup> DIELS, H.: Doxographi Graeci. Berlin, 1879, 588.

ség különböző formáit.<sup>47</sup> A ὁμοίότης a következtetéseknek az a fajtája, amelynek segítségével: οἷον ὅταν ἀπὸ τῆς θεωρηθείσης Σωκράτους εἰκόνοσ τὸν μὴ ἔωραμένον Σωκράτην ἐπινοῶμεν,<sup>48</sup> vagyis az analóg következtetés egyik fajtájáról van szó. Ezek szerint a ὁμοίότης kifejezést értelmileg az „*analógiás következtetés szerint*”-nek kell fordítanunk. Epikuros tehát az isteneket, analógikusan következtetve lényegükre, hol ἐκ τῶν αὐτῶν-nak, hol ἐκ τῶν ὁμοίων-nak mondta. A két, ugyancsak homályos terminus értelmezése nagyban hozzásegíthet a doxográfiai irodalomban tapasztalható ellentmondások feloldásához. Elsőként Philippson hívta fel a figyelmet arra, hogy Epikuros terminológiája nemcsak a korábbi természetfilozófusokéval, hanem Aristotelés terminológiájával is szoros kapcsolatot mutat.<sup>49</sup> Aristotelés szerint két dolog akkor nevezhető ὁμοιοσ-nak, ha lényegileg azonosak, járulékos tulajdonságaikban azonban eltérnek egymástól. Az epikurosi isteneknek mint létezőknek feltétlenül kell anyagi szubsztanciával rendelkezniük, bár más módon, mint a változó világot alkotó atomkomplexusoknak. Az epikureus töredékekben az isteneknek minduntalan visszatérő jelzője a λεπτομέρης. Epikuros leveleiben ez a kifejezés az *eidolonok* és a lélek-atomok meghatározása közben fordul elő. Semmiféle bizonyíték nincs arra, hogy az *eidolonok*at alkotó részecskéket Epikuros kétdimenziósoknak képzelte volna el.<sup>50</sup> Ezeket is testeknek tartotta (ὁμοιοσχίμονες τοῖς στερεμνίοις), igaz, olyan testeknek, amelyeknek tulajdonságai nagymértékben eltérnek az érzékelhető világot alkotó testek tulajdonságaitól: a gondolat gyorsaságával terjednek, mozgásuknak nincs meghatározott iránya, áthatóképességük gyakorlatilag határtalan. Mint az *eidolonok* példája mutatja, Epikuros filozófiájában a szenzualizmusból fakadó problémák termékeny feszültséghez vezettek; az anyag nála filozófiai fogalommá vált, szemben a korábbi természetfilozófusok és Démokritos érzéki-tapasztalati szintű anyagfelfogásával. Mindaz, ami létezik, anyagi természetű, de az anyagnak különböző megjelenési formái vannak, olyanok is, amelyeknek milyenségét csak logikai következtetések segítségével lehet leírni. Ilyen minden ἄδηλον fogalom alapja, s köztük az istenek is. Az így leírt dolgok, mivel nem az érzékelés világából származnak, a képzelet szintjén nem is foghatók fel. Ebből fakad mind a doxográfusok, mind az egyházatyák értetlensége, s ellentmondásossága.

Az ἐκ τῶν αὐτῶν terminus ugyancsak az epikureus fizika egy másik aspektusából érthető meg. Az isteneknek, Epikuros szerint, egyik legjellemzőbb tulajdonsá-

<sup>47</sup> Sext. Emp. VIII, 55–66.

<sup>48</sup> Sext. Emp. VIII, 59.

<sup>49</sup> PHILIPPSON i. m. Nachtrag 358 skk.

<sup>50</sup> LUSCHNAT, O.: Die atomische Eidola-Poroi-Theorie in Philodems Schrift De morte. Prolegomena 2 (1963) 21–41.



guk, hogy örökéletűek (αἰδιον). Lucretius tankölteményében az atomkomplexusok felbomlását két okkal magyarázza (I, 222–224):

*donec vis obiit, quae res diverberet ictu,  
aut intus penetret per inania dissoluatque,  
nullius exitium patitur natura videri.*

Az ártalmas, pusztító erő kívülről is, és belülről is hathat. A pusztulás ugyan mindig csak relatív, csak az egyes atomkomplexusok felbomlását jelenti, mert maga az anyag örök, ám az egyedi létezők minőségét mindig az adott formáción belüli atomok kapcsolódásának mikéntje határozza meg. Hogy valami változatlan maradjon, annak előfeltétele, hogy sem atomjainak száma, fajtája, sem ezek egymáshoz való viszonya ne változzék. Az istenek örökkévalósága is kizárólag akkor képzelhető el, ha ezeknek a feltételeknek megfelelnek: vagyis *mindig ugyanabból álló* egységekként léteznek. Az epikurosi teológiának, különösen terminológiai vonatkozásban, számos tisztázatlan részlete van. Ezek megoldásához két, a kutatásban eddig kéllően nem érvényesült szempontot kell figyelembe venni: 1. az anyag Epikurosnál filozófiai fogalom, az elemzésekben is túl kell tehát lépni az anyag vulgármaterialista felfogásán; 2. a vizsgálatoknak mindig arra kell irányulniuk – Epikuros módszeréhez híven –, hogy analógiásan következtetve milyen módon képzelhetők el az epikureus írásokban az istenekkel kapcsolatban szereplő attribútumok.



## Az Aeneis Tartaros-jelenete\*

E. Norden kommentárja óta,<sup>1</sup> amely valószínűleg még hosszú ideig a klasszika-filológia nélkülözhetetlen kézikönyve lesz, nem jelent meg hasonlóan alapos és átfogó tanulmány az *Aeneis* hatodik énekéről. Fél évszázaddal ezelőtti megállapításainak többsége ma is helytálló, bizonytalanságait és tévedéseit részben a tudomány mai állásához képest hiányos ismereteivel magyarázhatjuk, részben pedig maga helyesbítette azokat művének újabb kiadásában. Mind G. Campagna,<sup>2</sup> mind F. Fletcher fejtegetései visszalépést jelentenek Norden nagyszerű teljesítményéhez képest.<sup>3</sup> Norden széleskörű tájékozottságából – amely az ókortudomány minden területére kiterjed – és alaposágából következik, hogy az *Aeneis* hatodik énekének problémáit illetően csak ott számíthatunk előrelépésre, ahol új adatok állnak rendelkezésünkre, amelyek esetleg hozzájárulhatnak a felmerülő kérdések megoldásához. Ilyen vitatott részlet az *Aeneis* úgynevezett Tartaros-jelenete az 548–627. sorok között, amely a bolognai papiruszok publikálása óta újra előtérbe került.<sup>4</sup> A hatodik ének ezen része szerkezeti, és két helyen szövegkritikai nehézségeket is felvet.<sup>5</sup> A legfontosabb probléma mindenesetre az – és ennek a kérdésnek már Nordennél is központi szerepe volt –, hogy milyen forrás és példa állt Vergilius rendelkezésére, amikor ezt a maga nemében páratlan alvilágleírást megalkotta.

A forráskritika fontosságát a hatodik ének esetében éppen az alvilágkép különlegessége adja. Ahogyan az egész hatodik éneket, úgy a Tartaros-jelenetet illetően is tartja magát az a vélekedés, hogy az a homérosi *Nekyia* párja. Bár helyenként érzékelhetők homérosi reminiszcenciák, de ritkán – leszámítva a már Ennius által is lefordított szavakat<sup>6</sup> (οὐδ' εἴ μοι δέκα μὲν γλωσσαι, δέκα δὲ στόματ' εἶεν)<sup>7</sup> és Vergilius 625. sorát (*non mihi, si linguae sint centum oraue centum*) –, csupán

\* Die Tartaros-Szene in der Aeneis. AUB Sectio Classica 4 (1976) 47–61.

<sup>1</sup> NORDEN, E.: *P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI*. Leipzig–Berlin, 1916<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> CAMPAGNA, P.: *P. Vergilii Maronis liber sextus con introduzione e commento*. Milano–Messina, 1959<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> FLETCHER, F.: *Virgil. Aeneid*. Oxford 1972<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> MONTEVECCHI, O. – PIGHI, G. B.: Prima ricognizione dei papiri dell'Università di Bologna. *Aegyptus* 27 (1947) 159–184, különösen 175–183. Kísérlet a datálásra: VOGLIANO, A.: *Papiri bolognesi*. *Acme* 1 (1949) 199–216. Újabb kiadás: MONTEVECCHI, O.: *Papyri Bononiensis*. Milano, 1953, 1–50.

<sup>5</sup> NORDEN i. m. 273–278.

<sup>6</sup> Schol. Bern. ad Georg. II, 43.

<sup>7</sup> Hom. II, II, 489–490.

háromszor figyelhetünk meg egyértelmű homérosi hatást,<sup>8</sup> és ezek sem lépik túl a pusztá frazeológiai egyezést.

A zárt kompozíció és az ábrázolás átgondolt módja arra utal, hogy Vergilius részletesen kidolgozta a Tartaros-jelenetet. Az 548–559. sorok a helyszín leírását, az *ekphrasist* tartalmazzák. Vergilius igyekszik a Tartaros elviselhetetlen légkörét a leírtakon kívül az „s”, „r” és „t” hangot tartalmazó alliterációk halmozásával is kézzelfoghatóvá tenni.<sup>9</sup> Aeneas kérdésére – *quae scelerum facies, o virgo, effare, quibusve urgentur poenis?* (560–561) – Sibylla megosztja a hőssel a *castus animus* számára megközelíthetetlen hely titkait. Apokaliptikus kinyilatkoztatása háromsoros *prooimion*nal kezdődik, és háromsoros befejezéssel végződik. A *tractatio* első részében Sibylla a túlvilági bíraskodás természetét részletezi, míg a tulajdonképpeni kérdést csak a második, terjedelmesebb részben (580–624) válaszolja meg. Ekkor sorolja fel Sibylla a vétkeket, amelyek miatt a bűnösöknek a Tartarosban örök kárhoz jutott osztályrészül, és ekkor írja le a vétkek büntetéseit is.<sup>10</sup>

A Vergilius és Homéros közötti eltérés figyelemre méltó. A homérosi eposzokban csakúgy, mint az archaikus kor görög költőinél, létezik az alvilág, ahol a lélek (*ψυχή*) tovább él a halál után. Ez az alvilág sivár, szomorú, sötét hely, az ottani árnylétnél és árnykirályságnál – Achilleus szavai szerint – még napszámosnak is jobb lenni a fenti világban.<sup>11</sup> Homérosnál viszont egyáltalán nem esik szó az alvilági bíróságról, továbbá – leszámítva azt a szakaszt, amely a mitikus hősök szenvedéséről ír, és amelyről joggal feltételezhetjük, hogy későbbi, a delphoi Apollón-kultusz hatására a szövegbe került betoldás<sup>12</sup> – a túlvilági büntetés és üdvözülés sem kerül szóba.<sup>13</sup> Más szóval a homérosi *Nekyiá*ból éppen azok az elemek hiányoznak, amelyek Vergiliusnál a legfontosabbak. Jogos tehát a kérdés, hogy milyen forrásokra vezethető vissza Vergilius alvilágleírása, ha a homérosi hagyomány semmilyen vonatkozásban sem nyújt támpontokat. A források kérdését tisztázandó, érdemes az átláthatóság kedvéért a Tartaros-jelenet három fő részét szétválasztanunk, és külön-külön megvizsgálnunk, hogy honnan származik a Sibylla idézte bűnkatalógus, a túlvilági ítélet képzete és a Tartaros tulajdonképpeni színhelyének vergiliusi leírása.

A Tartaros bűnősei két nagyobb csoportba sorolhatók. Az elsőt mitikus alakok alkotják: a Iuppiter ellen lázadó titánok, az Aloidák, akik le akarták taszítani Iuppitert

<sup>8</sup> Hom. Il. VIII, 15; XVIII, 538; Hom. Od. XI, 576–581. Lásd még CAMPAGNA i. m. 70–78.

<sup>9</sup> Átfogó stilisztikai elemzést nyújt NORDEN i. m. 272–273.

<sup>10</sup> A szövegkritikai probléma szempontjából elfogadhatónak tűnik Fletcher véleménye, aki a 601. sort követően szövegromlást feltételez.

<sup>11</sup> Hom. Od. XI, 489–491.

<sup>12</sup> GRUPPE, O.: s. v. Unterwelt. LGRM VI. Leipzig, 1937, 35–95.

<sup>13</sup> A Boldogok Szigetének problematikáját illetően lásd: ROHDE, E.: *Psyche*. Tübingen, 1925<sup>10</sup>, 84–131; TRENCSENYI-WALDAPFEL I.: Az aranykor-mitosz és a Boldogok Szigetei. In: Hésiodos: *Munkák és napok*. Budapest, 1955, 118.

trónjáról, Ótos és Ephialtés, továbbá Salmóneus, aki a mindenható isten villámaint akarta utánozni, Tityos és Ixión, akik Létóra és Hérára vetettek szemet, Peirithoos és Théseus, akik el akarták rabolni Proserpinát, a délosi Apollón-templomot felgyújtó Phlegyas, valamint Tantalos és Sisyphos. A második csoport hétköznapi bűnök elkövetőiből áll. Ezeket a bűnöket nem lehet személyekhez kapcsolni, a leírás itt sokkal általánosabb. Sibylla felsorolása szerint főbenjáró vétkeknek minősül a szülők iránt tanúsított rossz bánásmód, a testvérgyűlölet, a kliensek becsapása, a vagyon öncélú és mohó gyarapítása, a házasságtörés, az esküszegés, *impia arma* követése, hazaárulás pénzért, a zsarnokok támogatása, törvényhamisítás megvesztegetésből, valamint a vérfertőzés. A bűnösök két csoportja látszólag nagyon eltérő, de valójában nincs köztük alapvető különbség. A kiemelt mitikus bűnösök mind az istenek rendje ellen lázadtak, vagy legalábbis valamilyen formában az istenek ellen vétkeztek. A második csoport tagjaira éppúgy kivétel nélkül igaz Sibylla összefoglaló kinyilatkoztatása: *ausi omnes immane nefas*, azaz nem csak embertársakkal szemben vétkesek, hanem bűnük egyben az isteni törvények megszegését is magában foglalja. Csak így érthetjük meg Phlegyas intését: *discite iustitiam moniti et non temnere divos!*

Míg a mitikus hősök formálisan még a homérosi *Nekyiá*ból származnak, Phlegyas és Salmóneus kivételével általában a bűnhődést jelképezik a költői alvilágleírásokban, addig a bűnök másik csoportját Norden – nagyszót Serviusszal egyetértésben – részben a kor erkölcséből, részben a görög előzményekből vezeti le. Eszerint Vergilius – Servius szerint is – az *impia arma secuti* kifejezéssel, amellyel Antoniusra célzott, Augustusnak akart hízelegni (*blandiri*). Norden a *fraus innexa clienti* szavakat a tizenkét táblás törvények idevágó rendelkezésével (*patronos sei clienti fraudem faxid, sacer estod*) hozza összefüggésbe, és az *ob adulterium caesi* kifejezés mögött is a vonatkozó római jogszokást fedezi fel. Görög előzményként Norden orphikus hatást, a pythagoreusokat, az eleusisi misztériumokat és az ezekkel összefüggésbe hozható *katabasis*-irodalmat feltételezte, de általános hasonlóságok megállapításán túl nem tett kísérletet a források pontos meghatározására.

Norden többtényezős elméletének mindazonáltal ellentmond, hogy ugyanezek a bűnök hasonló összefüggésben, a vergiliusi Rómától teljesen függetlenül, szinte kivétel nélkül már sokkal korábban előfordulnak a klasszikus kor görög szerzőinél.

Az istenekkel, szülőkkel és vendégbarátokkal szembeni kötelezettségeket már Aischylos is a legszentebb dolgok között említi:

τὸ γὰρ τεκόντων σέβας  
 τρίτον τὸδ' ἐν θεσμίοις  
 Δίκας γέγραπται μεγιστοτίμου.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Suppl. 701–709, különösen 707–709.

Amikor az Erinnyösök az Athénéhez menekülő Orestést bosszúból azzal fenyegetik, hogy elevenen temetik el, kiszárítják, kiszívják a véréit, a helyét azok között határozzák meg, akik:

ἢ θεὸν ἢ ξένον  
τιν' ἄσεβων ἢ τοκέας φίλους.<sup>15</sup>

Aristophanés *Békák* című komédiájában Héraklés, aki ismeri az alvilágot, a következő útleírást adja, amikor Dionysosnak leírja az alvilág egyes vidékeit:

εἶτα βόρβορον πολὺν  
καὶ σκῶρ ἀείνων· ἐν δὲ τούτῳ κειμένους,  
εἷ που ξένον τις ἠδίκησε πάποτε,  
ἢ παῖδα κινῶν τὰργύριον ὑφείλετο,  
ἢ μητέρ' ἠλόησεν, ἢ πατρὸς γνάθον  
ἐπάταξεν, ἢ ἴορκον ὄρκον ὤμοσεν.<sup>16</sup>

Pindaros 2. *olympiai ódája*, amelyben részletes eszkatológiát találunk, két szempontból érdekes. Thérón legfőbb erénye egyrészt az, hogy helyesen élt vagyonaival – itt az 1. *isthmosi ódában* csak futólag említett gondolatból lesz vezérmotívum<sup>17</sup> –, másrészt pedig, hogy a túlvilági üdvösség elérésében meghatározó szerepet tulajdonított az eskü betartásának, hiszen akik nem szegik meg esküjüket (οὔτινες ἔχαϊρον εὐορκίαις), az istenek kegyeltjei között élnek a Boldogok Szigetén örök üdvösségben (παρὰ μὲν τιμίους θεῶν ἄδακρυν αἰῶνα νέμονται), ellentétben az esküszegőkkel, akikre leírhatatlan szenvedés (ἀπροσόρατος πόνος) vár.<sup>18</sup> A klasszikus kor bűnkatalógusa kiegészíthető az eszkatológikus mítoszok alapján, melyeket Platón dialógusaiban, az *Államban*, a *Gorgiasban*, a *Phaidónban* és a *Phaidrosban* találhatunk meg. A pamphyliai Ér előadása szerint mindenekelőtt azok bűnhődnek, akik az istenekkel és szüleikkel szemben vétkeztek, majd azok, akik sokak haláláért felelősek (οἱ πολλοῖς θανάτων ἦσαν αἴτιοι), valamint akik hazájukat vagy seregüket árulták el és döntötték rabszolgasorba (ἢ πόλεις προδόντες ἢ στρατόπεδα, καὶ εἰς δουλείας ἐμβεβληκότες).<sup>19</sup> Ennek megfelelően a *Gorgiasban* a megbocsáthatatlanul nagy vétkeket a tyrannosok követik el, akiknek legnagyobb bűne könyörtelenségük és hitszegésük.<sup>20</sup> Végül pedig Lukianos menipposi szatírái is tartalmaznak

<sup>15</sup> Eum. 269–271.

<sup>16</sup> Batr. 145–150.

<sup>17</sup> Isthm. 1, 68–70.

<sup>18</sup> Ol. 2, 73–75.

<sup>19</sup> Resp. 615 b. Lásd még: Phaed. 113 d-e.; Phaedr. 248 c; Axioch. 371 e.

<sup>20</sup> Gorg. 524 a.

részben a korábbiakkal megegyező, részben azokat kiegészítő párhuzamokat. A szatírákban a cinikus bölcs a tyrannosok mellett házasságtörőket, kerítőket, vámosokat, besúgókat, talpnyalókat és egyéb alávaló népséget lát a bilincsbe vert bűnösök között, alvilági utazása során találkozik kíméletlen és pénzsóvár gazdaggal is.<sup>21</sup> A hasonló szöveghelyek száma – különösen A. Dietrich nyomán – megsokszorozható,<sup>22</sup> és a klasszikus koron túl kiterjeszhetnénk vizsgálatunkat a részben hasonló toposzokat alkalmazó zsidó-keresztény irodalomra is. Témánk szempontjából azonban nem az idézett vétkek pusztja megléte a fontos, hanem az, hogy ezek a bűntípusok a klasszikus korban mindig együtt fordulnak elő, méghozzá mindig a túlvilági bíraskodás és bűnhődés összefüggésében. Ugyanakkor az is kiderül az említett szerzők megfogalmazásaiból, hogy sem a bűnkatalógus, sem a túlvilágról alkotott elképzelések nem az ő képzeletük szüleményei.

Aischylos *Oltalomkeresőiben*, amelyben a legkorábbi vonatkozó szemelvényt találjuk, Danaos következőképpen beszél:

ἐν Ἐιδου...δικάζει τὰμπλακίμαθ', ὡς λόγος,  
Ζεὺς ἄλλος ἐν καμουῦσιν ὑστάτας δίκας.<sup>23</sup>

A lélek túlvilági sorsára vonatkozó tanításokra Platon, mint *παλαιοὶ λόγοι* és *ἱεροὶ λόγοι* hivatkozik.<sup>24</sup> Érdemes idéznünk a *VII. levl* idevágó megjegyzését: *πειθεσθαι δὲ ὄντως ἀεὶ χρὴ τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις, οἱ δὲ μὴνύουσιν ἡμῖν ἀθάνατον ψυχὴν εἶναι δικαστὰς τε ἴσχειν καὶ τίνειν τὰς μεγίστας τιμωρίας, ὅταν τις ἀπαλλαχθῆ τοῦ σώματος.*<sup>25</sup>

Hésiodos és Homéros költeményeit sohasem nevezték *ἱερὸς λόγος*-nak. Platónnak a lélekvándorlásra, a test és lélek dualizmusára vonatkozó fejtegetései nyomán, valamint az ókori Platon-kommentárok alapján kiderül, hogy ezek a fogalmak a szóhasználatból adódóan vagy az orphikusokra, vagy a pythagoreusokra vonatkoznak.<sup>26</sup> A pythagoreusok jelentősége a túlvilági hittel kapcsolatban elvitathatatlan, amióta ismertek a Turrhioi, Petelia és Eleutherna sírjaiból előkerült aranyátlák.<sup>27</sup> Az említett mítoszok és az orphikus tanítások kapcsolata – bár csak közvetve – szövegszerűen is igazolható. Amikor Sókratés a *Phaidónban* a szent

<sup>21</sup> Nocy. 11.

<sup>22</sup> DIETRICH, A.: *Nekyia*. Leipzig, 1893.

<sup>23</sup> Suppl. 230–231.

<sup>24</sup> KERSCHENSTEINER, J.: *Platon und der Orient*. Stuttgart, 1945.

<sup>25</sup> Epist. VII 334 e.

<sup>26</sup> Az orphikusok és pythagoreusok viszonyáról lásd BURKERT, W.: *Weisheit und Wissenschaft*. Nürnberg, 1962, 103.

<sup>27</sup> DIELS, H. – KRANZ W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich, 1952<sup>6</sup>, 1b 17–21. Értelmezéséről: DIETRICH i. m. 84.

szertartások bevezetőiről (οἱ τελετὰς καταστήσαντες) beszél,<sup>28</sup> és megállapítja, hogy nem voltak járatlanok a kérdésben, hiszen már rég kihirdették, hogy a beavatatlanok lelke ἐν βορβόρῳ κείσεται a Hadésban, ugyanazt a büntetést említi, amelyet már ismerünk Aristophanés *Békák* című művéből. Ami Aristophanést illeti, ő a maga részéről egyértelműen Orpheusnak tulajdonítja ezeket a tanításokat: Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε.<sup>29</sup>

Ebből arra következtethetünk, hogy már a klasszikus korban, talán már a Kr. e. VI. században létezett egy orphikus irat, amely többé-kevésbé kanonizált formában tartalmazott egy bűnkatalógust, valamint tanításokat a túlvilági büntetést és ítéletet illetően, és Aischylostól kezdve alapvetően meghatározta a költők és írók túlvilágról alkotott elképzeléseit. Ebből az írásból meríthetett a tragikusokon kívül Platón és Pindaros, Aristophanés és a cinikus *diatribé* hagyományából építkező Lukianos, és – ahogyan látni fogjuk – ez szolgálhatott a vergiliusi Tartaros-leírás alapjául. A költeményekben felbukkanó motívumok természetesen nem szó szerinti másolatai azoknak, amelyeket ez a nagyrészt nem irodalmi mű tartalmazhatott. Az egyes írók és költők azokat az elemeket vették át, amelyek leginkább megfeleltek saját írói céljaiknak. Vergilius így elsősorban azokat a motívumokat használta fel, melyek lehetővé tették a *princeps*nek tetsző aktualizálást. Más szóval hangsúlyeltolódásról van szó. Vergilius a Tartaros-jelenet megalkotásánál valószínűleg ezt az orphikus *katabasist* vehette figyelembe.

Ezt az Orpheusnak tulajdonított *katabasist* – Aristophanés egyértelmű utalása ellenére – általában meg szokták kérdőjelezni, noha létezése az orphikus irodalom alapján tulajdonképpen igazolható. Az orphikus *Argonautika* szerzője műve *prooimion*ában a következő, jellemzően orphikus írásokat említi:

ἰλασμούς τε θεῶν, φθιμένων τ' ἐπινήχυστα δῶρα.  
Ἕλλα δέ σοι κατέλεξ' ἄπερ εὔσιδον ἠδ' ἐνόησα,

Ταίναρον ἠνίκ' ἔβην σκοτίνην ὁδὸν, Ἕιδος εἶσω,  
ἡμετέρῃ πίσυνοσ κιθάρη δι' ἔρωτ' ἀλόχοιο.<sup>30</sup>

A ἰλασμοὶ θεῶν valószínűleg istenekhez intézett himnuszokra utal,<sup>31</sup> a φθιμένων τ' ἐπινήχυστα δῶρα pedig holtak számára írt túlvilági útmutatókra. Hogy a *katabasis*ra vonatkozó sorok nem az *Argonautika* szerzőjének fejében születtek, hanem egy korábbi *katabasis* bevezetésének átvételéről van szó, bizonyítja,

<sup>28</sup> Phaed. 69 c.

<sup>29</sup> Batr. 981.

<sup>30</sup> Argon. 39–42.

<sup>31</sup> DIETRICH, A.: *Kleine Schriften*. Leipzig – Berlin, 1915, 105.



hogy e két sor ismeretének nyomai a *Georgicában* és az *Aeneisben* is felfedezhetők. A *Georgica* negyedik könyvében következőképpen kezdődik Orpheus és Eurydice története:

*Taenarias etiam fauces, alta ostia Ditis  
et caligantem nigra formidine lucum  
ingressus, manesque adiit regemque tremendum.*<sup>32</sup>

Az *Aeneis* hatodik énekének 119–120. soraiban Aeneas Sibyllához könyörögve ugyancsak Orpheusra hivatkozik:

*Si potuit manes arcessere coniugis Orpheus  
Threicia fretus cithara fidibusque canoris.*

A szavak szintjén meglévő egyezések, Ταίναρον ~ *Taenarias*; σκοτίνην ~ *caligantem*; ἔβην ~ *ingressus*, illetve πύσυνος κιθάρα ~ *fretus cithara*; ἄλόχοιο ~ *coniugis*, arra utalnak, hogy Vergilius éppen ezt a *katabasist* ismerhette.

Ezt az előzetes, teljesen elméleti feltételezést meglátásunk szerint az az alvilág-leírás is igazolja, amely a bevezetésünkben említett bolognai papiruszon található. A szöveg már 1947-es kiadása óta számos vitára adott alkalmat,<sup>33</sup> és mind az *Aeneis* hatodik énekével való kapcsolata mellett, mind az ellen merültek fel érvek.<sup>34</sup> Vergilius és a papirusz alvilág-leírása között szerkezetileg is, a motívumok szintjén is találhatunk hasonlóságokat. Ezek az egyezések a következők:

A Tartaros leírása a papirusz szövegében is az *ekphrasis*szal kezdődik, amelyet a vétkek és büntetések felsorolása követ. Az örök büntetés színhelyén a bűnösök éppúgy nem láthatók, mint Vergiliusnál: e helyett egy pontosan nem meghatározható személy, mint Sibylla, írja le a Tartaros szörnyűségét útitársa számára. A bűnösök éppúgy két csoportra oszthatók, mint Vergiliusnál. A két út motívuma a papiruszon is szerepel, csakúgy, mint a kígyóhajú, vérfoltos szíjakat rázó Erinnyösök képe. Végül pedig a bűnkatalógus öt, talán hat helyen is megegyezik Vergiliuséval: az örök kárhozatra ítélték között itt is feltűnnek testvérgyilkosok, házasságtörők, lányukkal vérfertőzést elkövető férfiak, pénzsóvár gazdagok, akik

<sup>32</sup> Georg. IV, 467–469.

<sup>33</sup> Lásd 4. jegyz., ill. MERKELBACH, R.: Eine orphische Unterweltbeschreibung auf Papyrus. MH 8 (1951) 1–11; MONTEVECCHI, O.: R. Merkelbach Eine orphische Unterweltbeschreibung auf Papyrus in Museum Helveticum. [recenzió] Aegyptus 31 (1951) 76–79.

<sup>34</sup> TREU, M.: Die „neue“ orphische Unterweltbeschreibung und Vergil. Hermes 82 (1954) 24–51; TURCAN, R.: La catabase orphique du papyrus de Bologne. RHR 150 (1957) 136–172; SETAIOLI, A.: Nuove osservazioni sulla „descrizione dell'oltretomba“ nel papiro di Bologna. SIFC 42 (1970) 179–224.

nem adtak vagyonukból a szegényeknek, a baráti hűség árulói és a hadvezérüket elárulók. Ezt az utolsó csoportot talán Vergilius *impia arma secutijával* azonosíthatnánk. Természetesen olyan bűnök is előkerülnek, amelyeket Vergilius nem említ, mint a *pederastia*, amely viszont Aristophanésnál tűnik fel.<sup>35</sup> Amennyire a papirusz méretéből látszik, a bűnkatalógus sokkal hosszabb lehetett, de a szöveg töredékessége miatt néhány sor tartalmát így sem lehet megnyugtatóan tisztázni. Már csak azért is nehéz egyértelműen meghatározni Vergilius és a papirusz leírásának viszonyát, mert úgy tűnik, hogy a lelet a császárkorból származik, a kutatók egybehangzó véleménye szerint a Kr. u. II. századra datálható.<sup>36</sup> Ezt többek között azzal támaszthatjuk alá,<sup>37</sup> hogy a második *folium versóján*, a bűnkatalógus elején egy θεός névvel ellátott alakot látunk mérleggel a kezében. Neki minden bizonnyal fontos szerepe van a halottak sorsának meghatározásában.<sup>38</sup> Az ábrázolásmód – funkciójával együtt, amelyet a szöveggörnyezetből következtethetünk ki – kétségtelenül az egyiptomi halotti irodalom egyik legfontosabb művére, a *Halottaskönyvre* utal. Felmerül azonban a kérdés, hogy az ábrázolás – jelentése alapján – nem jelent-e többet, és nem arról van-e szó, hogy a szerző, vagy a *katabasis* szövegének másolója az illusztrációval is a Vergilius mintájával szolgáló orphikus alvilág-leírással való távolabbi összefüggésekre kívánt utalni. A *Halottaskönyv* párhuzamként idézett 125. fejezete tartalmazza az úgynevezett lélek-mérlegelés leírását.<sup>39</sup> Maat istennő a halottat a *két igazság termébe* vezeti, Osiris trónusa elé, hogy szívét mérlegre helyezze a trónus előtt, és döntsön túlvilági sorsa felől. A mérlegnél Thoth áll, aki feljegyzi a mérlegelés eredményét, és azt Osirisnek, a valódi bírának írásban továbbítja. A mérlegnél található még egy alvilági szörnyeteg is, akinek az a feladata, hogy a bűnösnek ítélt lelkeket felfalja. Az egyiptomi mű funkciójának megfelelően a szív megmérése ezúttal a halott számára pozitív eredménnyel jár. A nebseni papirusz szövegében Thoth a következőket közli a sztereotip formulának megfelelően: *XY, Osiris szívét a helyes igazság szerint mérték meg,<sup>40</sup> a szíve tanúskodott, ügye igaznak bizonyult a nagy mérlegben. Nem lehetett benne vétket találni, nem tulajdonított el a templomnak*

<sup>35</sup> Batr. 148.

<sup>36</sup> BOYANCÉ, P.: *La religion de Virgile*. Paris, 1963, 153 Voglianóval egyetértésben elfogadja ezt a nézetet.

<sup>37</sup> KEYDELL, W.: Nota metrica al carmi esametrici pap. bolognese n. 3. *Acme* 5 (1952) 418 metrikai okokból a görög eredetet valószínűsíti.

<sup>38</sup> SETAIOLI i. m. 187: „Nel verso seguente compare una figura, che tiene in mano una bilancia, sulla quale dovremo tornare il seguito. Questa figura e tutt'uno, crediamo, col δαίμων, del vers. II, che forse e chiamato θεός al v. 12. Egli, tenendo in mano la bilancia, proclama un ἀρηρότα μῦθον come il προφητής del mito Er, che ordina le anime e pronuncia il decreto di Lachesi. La folla delle anime obbedisce al suo volere.”

<sup>39</sup> ERMAN, A.: *Die Religion der Aegypter*. Berlin, 1934, 223–228.

<sup>40</sup> Valójában az Osirisszel azonosított halott szívééről van szó. Az Osirisszé váló halott kérdéséről lásd MORENZ, S.: *Gott und Mensch in alten Ägypten*. Leipzig, 1964, 95.

felajánlott adományokat, nem tett semmi rosszat a földön, ezért nem kell átadnunk egy alvilági szörnynek sem, hogy felfalja.<sup>41</sup> Thoth nyilatkozata tehát két büntípus, az emberekkel és az istenekkel szemben elkövetett alól is felmenti. A fejezet a lélek-mérlegelésen kívül tartalmaz egy másik, az orphikus alvilágleírás szempontjából fontos elemet is. A halottnak ugyanis, mielőtt Osiris trónusa elé járul, el kell vonulnia a 42 alvilági bíra mellett, és mindegyiket nevével nevezve mindegyikük előtt egy-egy bűn elkövetését kell tagadnia. Ebből a tagadássorozatból épül fel az egyiptomi halotti irodalomban is egyedülálló, úgynevezett *negatív bűnvallomás*.<sup>42</sup> Meglepő, hogy ez a bűnvallomás több elemében is megegyezik a részben már a klasszikus görög szerzőknél, részben a bolognai papyruson, illetve Vergiliusnál meglévő bűnkatalógussal – vagy legalábbis nagy hasonlóságot mutat azokkal. A szóba jövő kapcsolódási pontok a következők:<sup>43</sup>

εἰς θεοὺς ἀσέβεις (Plat. Resp. 615 c; Phaed. 113 e; Vergiliusnál az istenek ellen lázadó mitikus hősök, titánok, stb.) ~ I, 8: *Nem gyaláztam az istent*; II, 38: *Nem sértettem meg az istent*; II, 42: *Nem gyaláztam az istent a városában*;

ἱερόσυλοι (Plat. Phaed. 113 d; Lucian. Zeus elench. 18; Pausan. X, 28, 1: Polygnótos festménye) ~ I, 17: *Nem vettem el a templomban elhelyezett élelemből*; II, 2: *Nem rabolta el az isten javait*;

παιδέροσται (Aristoph. Batr. 150) ~ I, 20: *Nem fajtalankodtam fiúval*; II, 27: *Nem fajtalankodott fiúval*;

μοιχοί (Lucian. Necy. 11; Plaut. Trin. 549 sk.; papyrus *ob adulterium caesi*) ~ II, 19: *Nem követett el házasságtörést*;

ἀνδροφόνοι (Plat. Phaed. 113 e; Lucian. Zeus elench. 18; Aristoph. Batr. 981) ~ I, 14: *Nem öltem*; II, 4: *Nem öltem embert*;

οἱ πολλοῖς θανάτων ἦσαν αἵτιοι (Plat. Resp. 615 b; Gorg. 524 a) ~ I, 15: *Nem adtam parancsot gyilkosnak. Nem parancsoltam gyilkosságot. Nem adtam parancsot gyilkosságra álnok módon*;

*fraus innexa clienti* ~ I, 2: *Nem bántam rosszul házam népével*;

*divitiis soli incubuere repertis, nec partem posuere suis* (Lucian. Ver. hist. II, 31; Pind. Isthm. 2, 68) ~ II, 41: *Nem növeltem a vagyonom más kárára*; II, 3: *Nem voltam irigy*; II, 14: *Nem üzérkedett gabonával*;

<sup>41</sup> BUDGE, E. A. W.: *The Papyrus of Ani*. London – New York, 1913, 314–316.

<sup>42</sup> MAYSTRE, Ch.: *Les déclarations d'innocence*. Kairó, 1937.

<sup>43</sup> Az idevágó szövegeket Maystre francia fordítása alapján idézem. A családi kapcsolatok elfajulásáról lásd GATZ, B.: *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*. Hildesheim, 1967, 18–24.

zsarnokoskodás, könyörtelenség (Plat. Gorg. 524 a, Resp. 615 b) ~ I, 9: *Nem emeltem kezet magamnál szegényebbre*; I, 13: *Nem sírt miattam senki*; I, 3: *Nem követtem el erőszakos cselekedetet*;

ἐπίορκοι, ψευδομάρτυρες (Pind. Ol. 2, 73; Aristoph. Batr. 150) *dominorum fallere dextras* ~ II, 33: *Nem szegtem meg a szavamat*;

*fixit leges pretio atque refixit* ~ II, 26: *Nem volt részrehajló bírói minőségében*.

A *Halottaskönyv* jellegzetesen egyiptomi terminológiával előadott negatív bűnvallomása számos egyéb, főleg a rituális előírások áthágására vonatkozó elemet is tartalmaz, amelyeknek a görögöknél nem lett volna sok értelme. A fent megadott kapcsolódási pontok viszont a szerkezeti és tartalmi hasonlóságok miatt aligha tekinthetők véletlennek. Sokkal inkább gondolhatunk arra, hogy az orphikus *katabasis* bűnkatalógusa az egyiptomi halotti irodalom eme fontos művének görögre adaptált változata, amely főbb vonásait megtartva funkciójában és a történelmi helyzet követelményeinek megfelelően bizonyos részeiben megváltozott. Ennek legfeltűnőbb példája talán a következő:

A *Halottaskönyv*ben a halott kétszer is megemlíti, hogy nem lázadt fel az uralkodók ellen: I, 8: *Nem kárhoztattam uram viselkedését*; II, 31: *Nem sértette meg az uralkodót*. Görög földön értelmezhetetlen lett volna ez az Egyiptomban főbenjáró bűnnek számító véték, ezért már Platón mítoszában is a hazaárulás, a sereg elárulása és szolgásgorba döntése került a helyébe (ἢ πόλεις προδόντες ἢ στρατόπεδα, καὶ εἰς δουλείας ἐμβεβληκότες), ami Vergiliusnál megint aktualizálva jelenik meg: *vendidit auro patriam, impia arma secuti* és *dominique potentem imposuit*.

Elvben minden további nélkül feltételezhetjük, hogy a görögök, akik Egyiptommal már a gyarmatosítás korában kapcsolatba kerültek,<sup>44</sup> ismerték a *Halottaskönyvet*. A halotti irodalom művei ebben a korban ugyanis már nem kizárólag a papok tulajdonában voltak, hanem akadtak a köznép körében elterjedt változatok is, amelyek számos példányban maradtak fenn a Szaiszi- és a Ptolemaios-korból.<sup>45</sup> Időrendben az első vonatkozó emlék a görögöknél az Arkesilaos-csésze festménye, amely Kr. e. 560 körül keletkezett.<sup>46</sup> A csésze Kyrénéből származik, és ikonográfiai hasonlósága a lélek-mérlegelésének jelenetével tagadhatatlan, bár a festő a jelenet

<sup>44</sup> ZUCKER, F.: Athen und Aegypten bis auf den Beginn der hellenistischen Zeit. In: MORENZ, S. (Hrsg.): *Aus Antike und Orient. Festschrift Wilhelm Schubart zum 75. Geburtstag*. Leipzig, 1950, 146–165.

<sup>45</sup> CHASSINAT, É.: Étude sur quelques textes funéraires de provenance thébaine. BIFAO 3 (1905) 129–163.

<sup>46</sup> MORENZ, S.: *Die Begegnung Europas mit Aegypten*. Berlin, 1968, 75. Taf. 4/a és 4/b.

helyszínét az alvilágból a földre helyezte át, és a mérlegnél álló Osirist egy kereskedő helyettesíti.

A mérlegelés motívumának ismeretét igazoló adatok a klasszikus kor görög költőinél is fennmaradtak. Tudomásunk van róla, hogy Aischylos írt egy *Ψυχοστασία* című drámát, amelyből sajnos csupán egy egysoros töredék maradt ránk.<sup>47</sup> Aristophanés már idézett komédiájában Aischylos és Euripidés szópárbaja után Dionysos mindkettejük verssorait mérlegre helyezi, mielőtt kihirdetik az ítéletet.<sup>48</sup>

A *Halottaskönyv* 125. fejezetére való tekintettel érdemes kiemelnünk egy további, a lélek-mérlegeléssel szorosan összefüggő motívumot, amely az említett görög költők műveiben is fellelhető. A mérlegelés eredményének írásos feljegyzéséről van szó. Aischylos *Oresteia*-jában a következőképpen hangzik a túlvilági ítéletről szóló részlet:

μέγας γὰρ Ἄιδης ἐστὶν εὖθυνος βροτῶν  
 ἔνερθε χθονός,  
 δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾶ φρενί.<sup>49</sup>

Vagyis Zeus *szíve, mint egy író tábla* mindent megjegyez.<sup>50</sup> Még tanulságosabb egy részlet Euripidés *Melannipé*-jéből, amely azért is különösen fontos, mert a fennmaradt töredékek tanúsága szerint ugyanebben a drámában az orphikus *theogonia* is előkerül:

ἐν Διὸς δέλτου πτυχαῖς  
 γράφειν τιν' αὐτά, (τᾶδίκηματ' εἰς θεούς)  
 Ζῆνα δ' εἰσορῶντά νιν  
 θνητοῖς δικάζειν.<sup>51</sup>

Vagyis: *valaki felírja ezeket (az istenekkel szemben elkövetett bűnöket) Zeus deltosának oldalaira, és ő meghozza az ítéletet a halottakról figyelembe véve a vétkeket.* Tehát mind Aischylosnál, mind Euripidés töredékében előkerül a *deltos*, az író tábla. Euripidésnél ráadásul másvalaki – mint Thoth a *Halottaskönyv*-ben – jegyzi fel a vétkeket, és Zeus az írott feljegyzések alapján ítélkezik – mint Osiris – a halottak felett.<sup>52</sup> Az alvilági szörny mintájára Aristophanésnél a *δράκων Ταρτάρειος* bukkan

<sup>47</sup> METTE, H. J.: *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*. Berlin, 1959, 68–70, frg. 204–209.

<sup>48</sup> Batr. 1300–1305.

<sup>49</sup> Eum. 273–275.

<sup>50</sup> A szív mint az emlékezés központja jellegzetesen egyiptomi elképzelés. Ezzel magyarázhatjuk a szív szerepét a lélek mérésében is.

<sup>51</sup> frg. 506.

<sup>52</sup> Lásd Nov. Test. Apocal. 5, 6–10.

fel, amellyel Aiakos a Héraklésnek gondolt Dionysost fenyegeti.<sup>53</sup> Más néven ugyan, de hasonló szerepben, mint a *Halottaskönyv*ben, Lukianos *Átkelésében* is felfedezhetjük a motívumot. Ott Minós akarja a zsarnok Dionysioszt a Chimaira elé vetni, hogy az szétmarcangolja, miután Dión számos égbekiáltó bűnnel vádolta meg, amelyeket árnyéka igazolt is. Jellemző módon a tárgyalás itt is felmentéssel végződik, de sajátosan lukianosi módon: a kyrénéi Aristippos menti meg Dionysioszt azzal az indoklással, hogy zsarnok létére sok bölccsel szemben rendkívül nagyvonalú volt.<sup>54</sup> Végül ennek kapcsán utalnunk kell a már említett pythagoreus sírleletekre, amelyek hexameteres útmutatóként szolgálnak a túlvilágon. Két szálon kapcsolódnak a *negatív bűnvallomás* jelenetéhez: egyszer itt is nevékön nevezi a halott az alvilági isteneket, másrészt pedig megpróbálja a *καθαρός εἶμι* szavakkal tisztaságát és ártatlanságát bizonyítani, ahogyan az aranylemezek egyiptomi párjában történik.<sup>55</sup>

Az eddigiek alapján részeredményként feltételezhetjük, hogy az orphikus *katabasis* főbb elemei, amelyek mind az idézett görög szerzők,<sup>56</sup> mind Vergilius leírása számára mintául szolgáltak, és a bolognai papiruszon fennmaradtak, végeredményben az egyiptomi halotti irodalomra vezethetők vissza. Mivel ez a *katabasis* már a Kr. e. V. században létezett, a papirusz *θεός*-ábrázolását aligha vehetjük figyelembe a papirusz datálását illetően.

Ha elfogadjuk ezt a feltevést, közelebb kerülhetünk annak a máig tisztázatlan problémának a megoldásához, hogy milyen a homérosi költészettől idegen elemeket kell figyelembe vennünk a Tartaros *ekphrasis*ával, az ottani kínzásokkal és gyötrelmekkel kapcsolatban.

Sibylla ezt így írja le Vergiliusnál:

*Gnosius haec Rhadamanthus habet durissima regna,  
castigat auditque dolos subigitque fateri...  
continuo sontis ultrix accincta flagello  
Tisiphone quatit insultans.*<sup>57</sup>

Az idézett görög szerzők alapján arra is következtethetünk, hogy már az orphikus *katabasis* is tartalmazott hasonló elemeket. Aristophanésnál Aiakos ugyanúgy korbáccsal a kezében hallgatja ki Dionysost és Manthioszt,<sup>58</sup> Platón *Államában* a megbocsáthatatlan bűnök elkövetőit szintén megkötözik és megkorbácsolják,

<sup>53</sup> Batr. 440.

<sup>54</sup> Catapl. 13–14.

<sup>55</sup> LURIA, S.: Demokrit, Orphiker und Ägypten. Eos 51 (1961) 21–38.

<sup>56</sup> Lukianos menipposi szatírának forrásairól lásd HELM, R.: *Lucian und Menipp*. Leipzig – Berlin, 1906.

<sup>57</sup> Aen. VI, 566–567 és 570–571.

<sup>58</sup> Batr. 444.

fejüket a földhöz verik, hogy intó példát mutassanak minden arra járónak.<sup>59</sup> Erre emlékeztető elemeket egyébként Platón minden hasonló tárgyú írásában találhatunk.<sup>60</sup> Vagy vegyük Lukianos Menipposát, aki az ítélkezés színhelyére tartva ostorpattogtatást és láncsörgést, a bűnösök kiáltozását és jajveszékeltést hall, miközben orrában érzi az égett hús bűzét. Odaérve közvetlen közléről láthatja Kerberost és a Chimairát a kínozóeszközök mellett, ahogyan éppen a bűnösöket marcangolják.<sup>61</sup> Az egyiptomi párhuzamokat az *Amduat*ból következtethetjük ki, amely sok hasonlóságot mutat a *Halottaskönyv*vel, általában véve azonban egy teljesen más alvilágleírást mutat.<sup>62</sup> A napisten bárkájának éjszakai utazása az alvilág majd minden vidékén felfedi a szörnyű nevű, visszataszító külsejű alvilági démonokat, akik ostorral vagy késsel kezükben a megkötözött bűnösöket különféleképpen kínozzák. Így az utazás harmadik órájában előlépő isteni lények kötelességéről a magyarázat a következőt árulja el: *Feladatuk nyugaton az, hogy a lélek megsütését és feldarabolását végrehajtsák, bezárják az árnyakat, és a nem létezőket (azaz a kárhozottakat), akik a helyükön, az elpusztítás helyén vannak, elpusztítsák. A bűnösök jajveszékelnék és sírnak, ha ez a hatalmas isten elment mellettük.*<sup>63</sup> A hetedik óra második jelenetében a fáraó így beszél az alvilági Osirishez: *Ellenségeid, akik vétettek ellened, boruljanak a térded elé. A sok alakot öltő kígyóisten lángja megérinti és elégeti őket.*<sup>64</sup> A büntető démon itt eredetileg kardot tart a bal és kígyót a jobb kezében, de utóbbi a későbbi változatokban egy félreértés következtében ostorként szerepel.<sup>65</sup> A büntető istenek feladatát, akiknek leírása a tizedik óra második jelenetében következik, a nevük határozza meg a legjobban: „Kötöző”, „Pörgető”, „Lelövő”, „Lehajító”, „Elpusztító”, „Megkötő”.<sup>66</sup> Ha hihetünk a Démokritos nevéhez kapcsolódó doxográfiai hagyománynak, akkor a görögök-nél – a *Halottaskönyv*ön kívül – ennek a műnek az ismeretét is feltételezhetjük a klasszikus és preklasszikus korban. A racionalista bölcs egyik gúnyirata, a  $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omega\nu\ \epsilon\nu\ \tau\omega\upsilon\ \text{'}\text{Α}\iota\delta\omicron\upsilon\upsilon$ , állítólag éppen ennek az akkoriban széles körben ismert iratnak volt a kigúnyolása.<sup>67</sup>

Ami az orphikus *katabasist* illeti, el kell tehát fogadnunk Diodóros nyilatkozatát, aki következőképpen jellemzi az orphikus tanokat: Ὀρφεία μὲν γὰρ τῶν μυστικῶν

<sup>59</sup> Resp. 615 c.

<sup>60</sup> Gorg. 524 a, Phaed. 113 c, Phaedr. 248–249.

<sup>61</sup> Catapl. 14.

<sup>62</sup> HORNUNG, E.: *Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes*. Wiesbaden, 1963.

<sup>63</sup> HORNUNG i. m. 44–45. Lásd továbbá: KEES, H.: *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter*. Berlin, 1956, 20.

<sup>64</sup> HORNUNG i. m. 45.

<sup>65</sup> HORNUNG i. m. 121.

<sup>66</sup> HORNUNG i. m. 497.

<sup>67</sup> Lásd LURIA i. m. 37–38 végkövetkeztetését.

τελετῶν τὰ πλεῖστα καὶ τὰ περὶ τὴν ἑαυτοῦ πλάνην ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν ᾿Αιδου μυθοποιίαν ἀπενέγκασθα.<sup>68</sup>

Az orphikus *katabasis*ből kifejlődő túlvilágképzetek igen elterjedtek lehettek a nép körében. Plautus *Captivi* című művében Tyndarus, a rabszolga közhelyként hivatkozik a túlvilági kínszásokra, amikor saját sorsának hányattatásairól beszél:

*Vidi ego multa saepe picta quae Acherunti fierent  
cruciamenta: verum enim vero nulla adaequest Acheruns  
atque ubi ego fui in lapicidinis.*<sup>69</sup>

Felvetődhet a kérdés, mi a magyarázata annak, hogy az epikureus Vergilius ennyire alaposan ismerte ezt az epikureus eszméktől annyira idegen írást. Véleményünk szerint pontosan Vergilius epikureizmussal való kapcsolata adhatja meg erre a választ. Epikurosnek és követőinek hadjárata a túlvilághit és ahhoz kapcsolódó túlvilági büntetések ellen ugyanis leginkább éppen az orphikusok és a pythagoreusok tanait támadta. Ez egyértelműen kiderül oinoandai Diogenés töredékéből: φοβοῦμαι γὰρ οὐδὲν διὰ τοὺς Τιτυοὺς καὶ Ταντάλους, οὓς ἀναγράφουσιν ἐν ᾿Αιδου τινές, οὐδὲ φρίττω τὴν μύδησιν ἐνθυμούμενος τὴν τοῦ σώματος.<sup>70</sup>

Ugyanígy magyarázható a számos motívumban megnyilvánuló hasonlóság Lucretius hasonló szándékokkal magyarázható érvelése és Vergilius leírása között:

*carcer et horribilis de saxo iactus deorsum,  
verbera, carnifices, robur, pix, lammina, taedae,  
quae tamen etsi absunt, sed mens sibi conscia factis  
praemetuens adhibet stimulos torretque flagellis.*<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Diod. I, 96, 4.

<sup>69</sup> Plaut. Capt. 997–1000.

<sup>70</sup> CHILTON, C. W.: *Diogenis Oenoandensis fragmenta*. Leipzig, 1967, frg. 14.

<sup>71</sup> Lucr. III, 1016–1019.



## Vivus est sepultus?\*

Béla király névtelen jegyzőjének a magyarok viselt dolgairól szóló előadása nemcsak *prooemium*jával, hanem abrupt – és tegyük hozzá – nehezen értelmezhető záró soraival is próbára teszi azokat, akik a rejtélyes szerző személyéhez és életművéhez közelebb akarnak kerülni.

A *Gesta* – mint köztudott – egy besenyő törzsfő, Thonuzoba és fia, Urcund (Örkény)<sup>1</sup> történetének ismertetésével zárul. Ez a közelebről ismeretlen besenyő előkelőség még Taksony (Tocsun) vezér idején kért bebocsátást az országba, s a fejedelem a mai Sárrét területén adott földet neki: *in partibus Kemey usque ad Tysciam, ubi nunc est portus Obad*. A szállásterület központja tehát a mai Abádszalók lehetett.<sup>2</sup> Thonuzoba nagy kort ért meg, hiszen egészen István király idejéig élt. Anonymus róla szóló elbeszélése mindeddig hűvös, tömör, tárgyilagos; a továbbiakban azonban emelkedetté válik és hirtelen, – látszólag minden különösebb indok nélkül – versbe vált át: *Et / dum beatus rex Stephanus / verba vite predicaret / et Hungaros baptizaret, / tunc Thonuzoba in fide vanus / noluit esse Christianus, / sed cum uxore vivus / ad portum Obad est sepultus, / ut ne baptizando / ipse et uxor sua / viverent cum Christo in eternum, / sed Urcun !/ filius suus / Christianus factus / vivit cum Christo in perpetuum*.<sup>3</sup>

A Thonuzoba megátalkodottságát ostorozó rész a *Gesta* leghosszabb és nem is rosszul sikerült verses betétje, értelmezése azonban meglehetősen problematikus. Eddigi fordítóinak nagy része szerint István a hitben gyarló törzsfőt, mivel nem akart megkeresztelkedni, feleségével együtt élve eltemettette.<sup>4</sup> Ez az értelmezés a történészek között olyannyira elterjedtté és általánosan elfogadottá vált,

---

\* Bollók J. (szerk.): *Opuscula classica mediaevaliaque in honorem J. Horváth ab amicis collegis discipulis*. Budapest, 1978, 49–58.

<sup>1</sup> Lásd: GOMBÓCZ Z.: Árpád-kori török személyneveink. MNy. 10 (1914) 242–243 (Thonuzoba); 11 (1915) 247 (Örkény), 341–343 (Abád).

<sup>2</sup> PAIS D.: Ősbó. Az anonymusi honfoglaláshagyomány hiteléhez. MNy. 24 (1928) 169–175, különösen 169–170.

<sup>3</sup> Anonymus: *Gesta Hungarorum* 57 = SZENTPÉTERY E. (ed.): *Scriptores Rerum Hungaricarum* [a továbbiakban: SRH] I. Budapest, 1938, 117.

<sup>4</sup> SZABÓ K.: *Béla király névtelen jegyzőjének könyve a magyarok tetteiről*. Budapest, 1892, 63.

hogy még a legutóbb megjelent összefoglaló magyar történet is ezt említi István erőszakos térítő tevékenységének kirívó példájaként.<sup>5</sup> István feltételezett tettének súlyos voltát csak némileg enyhítené az a verzió, amely – egyébként alaptalanul<sup>6</sup> – a problematikus olvasatú *vivus* szóban Thonuzoba feleségének nevét véli felfedezni. A *Gesta* legutolsó és legjobb fordítása, a Pais Dezsőé is megkerüli a problémát, jóllehet a szöveghez a lehetőségig hű marad.<sup>7</sup> Egyedül a Pais-kommentár utal jegyzeteiben arra, hogy Anonymus idevágó előadását nem szabad szó szerint vennünk, hanem sokkal inkább csak költői játéknak; állásfoglalását azonban részletesen nem indokolja.<sup>8</sup>

Mivel Anonymus művének ez a része mind irodalmi, mind történeti szempontból jelentős, célszerűnek látszik nyelvi és strukturális szempontból egyaránt alaposabban megvizsgálni, s megkísérelni lehetőleg szabatos értelmezését.

Aligha tagadható tény, hogy István térítő tevékenysége nem volt mentes erőszakos cselekedetektől; ennek ellenére a Thonuzobára vonatkozó részletnek a köztudatban élő drasztikus értelmezése több ok folytán eleve valószínűtlennek tűnik. Ha elfogadnánk, ez ellentétben állna az Istvánra vonatkozó hagyomány egészével. Istvánnak a szent, kegyes uralkodóvá való átformálása a *Legenda maior*ban már megtörtént; a Kálmán korabeli (1109-ben keletkezett) *Legenda minor* nyersebb – bár esetleg hitelesebb – István képe dinasztikus, sőt pillanatnyi politikai érdekeket szolgált (így például Álmos megvakítása), ám a még ugyancsak Kálmán kori *Hartvik-legenda* már enyhíteni igyekezett a *Legenda minor* ilyen jellegű állításait,<sup>9</sup> s egyben szentesítette is a középkori magyar történelmi tudatnak az első szent királyról alkotott képét. Nem valószínű, hogy Anonymus – száz év múltán – változtatni kívánt volna ezen a hagyományon.

Másrészt, ha Thonuzoba halálát élve eltemetésnek fognánk fel, esete Anonymus *Gestájában* is egyedülálló volna: a *Gestában* ugyanis sehol nem esik szó arról, hogy István a keresztség fel nem vételéért halálbüntetést alkalmazott. Tanulságos párhuzamként s egyben ellenpéldaként kínálkozik viszont a 27. fejezet, ahol az általunk elemzett résszel frazeológiai egyezés is kimutatható: *sanctus rex Stephanus subiugavit sibi terram Ultrasilvanam, et ipsum Geulam vinctum in Hungarium duxit et per omnes dies vite sue carceratum tenuit eo, quod in fide esset vanus et noluit esse Christianus, et multa contraria faciebat sancto regi Stephano,*

<sup>5</sup> SZALAY L.: *Magyarország története I.* Lipcse, 1852, 82; SZILÁGYI S.: *A magyar nemzet története I.* Budapest, 1895, 280; HÓMAN B.: *Magyar történelem I.* Budapest, é. n., 197; UNGER M. – SZABOLCS O.: *Magyarország története.* Budapest, 1973, 10.

<sup>6</sup> PAULER GY. – SZILÁGYI S.: *A magyar honfoglalás kútfoi.* Budapest, 1900, 463.

<sup>7</sup> GYÖRFFY GY. (szerk.): *A magyarok elődeiről és a honfoglalásról.* Budapest, 1975, 181: *így hát temetkezett élve feleségével Abád révbe.*

<sup>8</sup> SRH I, 117, 2. jegyzet.

<sup>9</sup> HORVÁTH J.: *Árpád-kori latin nyelvű irodalmunk stílusproblémái.* Budapest, 1954, 144–145.

*quamvis fuisset ex cognatione matris sue.* Vagyis a meghódított Gyula nemcsak keresztény nem akart lenni, hanem politikai vonatkozásban is sok mindent tett István ellen; István ennek ellenére sem büntette halállal. Márpedig Anonymus szemében (*quamvis!*) Gyulának Istvánhoz fűződő rokonsága nem enyhítő, hanem súlyosbító körülménynek számít.

Ez a párhuzam, valamint az Istvánra vonatkozó XIII. századi hagyomány jellege azonban csak tanulságos, ám önmagában egyik sem bizonyíték értékű. István tette, ha egyedülálló és a hagyománnyal ellentétes is, ismerve a térítéseknek Európa szerte elterjedt gyakorlatát, önmagában véve elképzelhető volna. Sokkal nyomósabb – részben tartalmi, részben nyelvi vonatkozású – belső érvek szólnak a textus ilyen értelmezése ellen.

1. Ha a *sepultus est* logikai alanyán Istvánt értjük, és az *ut*-tal bevezetett mellékmondatot *finalis*nak értelmezzük (ami egyedüli lehetőségként kínálkozik), akkor István a törzsfőt és feleségét azért temettette el élve, hogy ne üdvözülhessenek: azaz *nehogy a keresztség által ő maga és felesége mindörökké éljen Krisztussal.* Ez azonban dogmatikai képtelenség. A valóságtól függetlenül, a magyarságot keresztény hitre térítő szent királyról középkori keresztény szerző, aki ráadásul *magister* volt, ilyesmit aligha állíthatott.

2. Ha Thonuzoba megátalkodottságának következménye lett volna az élve eltemetés, a *noluit esse Christianus* után *conclusiv* kötőszónak kellene következni, ehelyett azonban az ellentétes értelmű *sed* szerepel. Márpedig tagadó mondat után a *sed* kötőszóval bevezetett ellentétes mondat mindig az előző tagmondatban tagadott tény pozitív kifejtését tartalmazza. (Nem akart keresztény lenni, hanem pogány akart maradni.)

3. Harmadik lehetőség lenne az, hogy a *sepultus est* passzív igealakot mediális jelentésűnek fogjuk fel, vagyis: *eltemetkezett*.<sup>10</sup> A *sepelio* passzívumának – bár ritkán – valóban van ilyen jelentése; a legismertebb példa erre éppen Vergiliusnál található: *somno vinoque sepultam*.<sup>11</sup> Ebben az esetben, ha az igét konkrét jelentéstartalumnak vesszük – mint tette Pais Dezső –, egyfajta rituális öngyilkosságra kellene következtetnünk. Eltekintve azonban attól, hogy az adott situációban ez teljesen értelmetlen lenne, az öngyilkosságnak ez a módja tudunkkal sem a régi magyarság, sem a török-tatár népek körében nem mutatható ki.

A felsorolt indokok alapján tehát ki kell zárunk egyrészt annak lehetőségét, hogy Thonuzobát István valóban élve temettette el, másrészt azt is, hogy ő maga temetkezett el élve.

A probléma pozitív megoldásához – nézetünk szerint – az idevágó Anonymus-történet funkciójának és struktúrájának vizsgálata segíthet közelebb. Ennek a rész-

<sup>10</sup> Lásd Pais *temetkezett* fordítását.

<sup>11</sup> Verg. Aen. II, 265.

nek a középpontjában valójában nem a besenyő törzsfő, hanem fia, Urcund áll, aki megkeresztelkedett, s később István bizalmas embere lett belőle. Az előadás egésze, így ez a betét is, antitézisekre épül, s az antitézisek alapja a megkeresztelkedés, illetve a keresztség fel nem vétele; s Thonuzoba ilyen alapon válik ellentétévé egyrészt Istvánnak, másrészt fiának, mert míg István hirdeti az élet igéjét, s kereszteli a magyarokat, addig ő nem hajlandó kereszténnyé válni, következésképpen nem is üdvözülhet sem ő, sem a felesége; fia ellenben, aki kereszténnyé lett, él Krisztussal mindörökké.

A katolikus dogmatika szerint az üdvözülésnek két elengedhetetlen feltétele van: a hit és a keresztség.<sup>12</sup> *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur.*<sup>13</sup> Az Újszövetségben a keresztséggel kapcsolatban metaforaként gyakran szerepel az újjászületés kifejezés, így például a János evangéliumban: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire ad regnum Dei.*<sup>14</sup> A keresztség lényegét legrészletesebben Pálnak a rómaiakhoz írt levele tárgyalja. Az itt található gondolat szerint a keresztség aktusa titokzatos módon halál és újjászületés is egyben. *Nem tudjátok, hogy mindnyájan, akik megkeresztelkedtünk, Jézus Krisztusra és halálára keresztelkedtünk meg? A keresztség által ugyanis vele együtt a halálba temetkezünk, hogy amint Krisztus az Atya dicsősége által feltámadt halottaiból, úgy mi is új életet éljünk? Ha ugyanis halálának hasonlatossága által egybenöttünk vele, akkor feltámadásában is úgy leszünk. Úgy tekintétek tehát magatokat, hogy meghaltatok a bűnnek, de éltek Istennek Jézus Krisztusban.*<sup>15</sup> A római egyház a keresztelés szertartása közben mindmáig ezt a részletet olvassa, mint a legjelentősebb idevágó apostoli tanítást.<sup>16</sup>

Az Újszövetségnek ezeket a keresztségre vonatkozó, dogmatikailag jelentős részeit egybevetve Anonymus verses betétjével, fény derül annak valóságos jelentésére is. Thonuzobából eszerint az üdvözülés mindkét előfeltétele hiányzott: *in fide vanus* volt, vagyis hitetlen, és *noluit esse Christianus*, azaz nem akart megkeresztelkedni, s ezáltal – a keresztény teológia szerint – megfosztotta magát az örök élet lehetőségétől: *ut ne baptizando ipse et uxor sua viveret cum Christo in eternum.* Így bár élő volt, *vivus*, mégis elevenen halálra ítélte, *eltemette* magát. A Pállevél a *sepultus est* igelak használatára is magyarázatot ad, s egyben lehetővé teszi jelentésének pontos meghatározását, a *Vulgatában* ugyanis a jelképes halál aktusának jelölésére ugyanennek az igénynek egy *praeverbiumos* származéka sze-

<sup>12</sup> GÁL F.: *Katolikus hittételek*. Budapest, 1960, 213.

<sup>13</sup> Marc. 16, 16.

<sup>14</sup> Iohann. 3, 5.

<sup>15</sup> Ad Rom. 6, 3–11.

<sup>16</sup> RADÓ P.: *Enchiridion Liturgicum I*. Roma, 1961, 640–701.

repe: *Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem.*<sup>17</sup> A *consepulti sumus* igealaknak egyrészt itt is mediális jelentése van, másrészt nem közömbös a folytatás sem: *ut, quomodo Christus surrexit a mortuis... ita et nos... simul etiam vivemus cum Christo.*

Anonymus tehát szellemesen Pál levelének gondolatmenetét fordítja visszájára: Thonuzoba a keresztség által nem temetkezett Krisztussal együtt a halálba, így hát *vivus* maradt ő is és felesége is, ám éppen ez okozta vesztét, valóságos halálát. Ezt, a kora egyházi képzettséggel rendelkező olvasói számára minden további nélkül érthető gondolatát egy – meglehetősen következetesen végigvitt – *adnominatiós* szójátékot (*vitae, vivus, viveret, vivit*) alkalmazva fogalmazza meg.

A szójátékok alkalmazására való törekvés a stílus művészivé tétele céljából nem volt idegen a korabeli külföldi gestairodalomtól sem,<sup>18</sup> az *adnominatio* pedig a Hugo Bononiensis *ars dictandijának* útmutatásait követő Anonymus egyik jellegzetes stílus eszköze.<sup>19</sup> Következésképpen *Gestájának* befejező sorai is sokkal inkább átlagon felüli szépírói érzékéről és tehetségéről tanúskodnak, semmint István király kirívóan kegyetlen térítő tevékenységéről.

---

<sup>17</sup> Ad Rom. 6, 4.

<sup>18</sup> FEST S.: Anonymus angol forrásai. EPhK 59 (1935) 162–180, különösen 173.

<sup>19</sup> HORVÁTH i. m. 202.



# A Thonuzoba-legenda történelmi hitele\*

*Dis manibus J. Horváth*

## I.

Thonuzoba alakja úgy él a magyar történelmi köztudatban, mint az ősi pogány hit mártírjáé, aki nem volt hajlandó felvenni a kereszténységet, és ezért halállal kellett lakolnia. Neve legendássá vált, rá vonatkozó forrásértékű adat azonban mindössze egy áll rendelkezésünkre: Anonymus *Gesta Hungarorum*ának befejező része, ami – valljuk be – legalább annyira homályos, mint a gestának az Anonymus-kutatást hovatovább teljesen kisajátító bevezető fejezete. A problematikus textus, ami dióhéjban élettörténetét tartalmazza, a következő:

*Dux vero Tocsun genuit filium nomine Geysam, quintum ducem Hungarie. Et in eodem tempore de terra Byssenorum venit quidam miles de ducali progenie, cuius nomen fuit Thonuzoba pater Urcund, a quo descendit genus Thomoy, cui dux Tocsun dedit terram habitandi in partibus Kemey usque ad Tysciam, ubi nunc est portus Obad. Sed iste Thonuzoba vixit usque ad tempora sancti regis Stephani, nepotis ducis Tocsun. Et dum beatus rex Stephanus verba vite predicaret et Hungaros baptizaret, tunc Thonuzoba in fide vanus noluit esse Christianus, sed cum uxore vivus ad portum Obad est sepultus, ut ne baptizando ipse et uxor sua viveret cum Christo in eternum, sed Urcun filius suus Christianus factus vivit cum Christo in perpetuum.<sup>1</sup>*

Thonuzoba tehát fejedelmi családból származott, a besenyők földjéről érkezett az országba Taksony vezér idejében, akitől szállásterületet kapott. Mivel Taksony felesége besenyő származású volt (*dux Zulta duxit filio Tocsun uxorem de terra Cumanorum*),<sup>2</sup> feltételezhető, hogy Thonuzobát a magyar fejedelemhez rokoni szálak fűzték.<sup>3</sup>

Ami a történelmi hitelességet illeti, Anonymus előadásának további részében sem kételkedhetünk. Tomaj nemzetség az általa megadott helyen, a Tisza bal

---

\* Századok 113 (1979) 97–107.

<sup>1</sup> SRH I, 116, 1 – 117, 6.

<sup>2</sup> SRH I, 114, 8–9.

<sup>3</sup> GYÖRFFY GY.: *István király és műve*. Budapest, 1977, 100.

partján a Sárrét felé húzódó területen valóban létezett,<sup>4</sup> és ebben a nemzetségben – mint az 1292-ből, 1343-ból, illetve 1281-ből származó adatok tanúsítják – évszázadok múltán is előfordultak a *Thonyz*, *Thanyz*, *Urkun*, *Urkund* nevek.<sup>5</sup> Az is valószínű, hogy a nemzetség őse ugyancsak a *Thonuz* nevet viselte; nevének második tagja, az *atya* jelentésű *oba* toldalék csupán, s az írónak azért volt szüksége rá, hogy megmagyarázza az *Obad/Abád* helynév eredetét, ami nem más, mint az *oba* török szónak az akkor még eleven és helynévképzőként is funkcionáló, finnugor eredetű, magyar *-d* képzővel ellátott származéka.<sup>6</sup>

A tulajdonképpeni problémát a rímes prózában fogalmazott befejező rész jelenti; ebből ugyanis a magyar középkor kutatói azt vélték és máig azt vélik kiolvasni, hogy ez a részlet, esetleg egy *ioculator*-énekre visszamenően, azt mintegy forrássul felhasználva,<sup>7</sup> Szent István erőszakos térítő tevékenységének egyik legvéresebb epizódját őrizte meg számunkra, nevezetesen azt, hogy István a hitben gyarló törzsfőt, mivel nem akart megkeresztelkedni, élve eltemettette feleségével együtt. A szöveg hely ilyen értelmezése mind a fordításban,<sup>8</sup> mind a történeti irodalomban a múlt század közepétől nyomon követhető. Az összefoglaló magyar történeti munkák közül elsőként Szalay 1852-ben megjelent könyve említi,<sup>9</sup> de csaknem egy évszázaddal később Hóman Bálint is hasonlóképpen nyilatkozik róla.<sup>10</sup> Mások, noha nem vonták kétségbe a történet hitelességét, szelídíteni igyekeztek oly módon, hogy a *vivus* jelzőt megpróbálták Thonuzoba feleségének személyneveként értelmezni,<sup>11</sup> és ez esetben nem élve eltemetéséről lett volna szó, hanem súlyos, de nem embertelenül kegyetlen megtorlásról. Ez az értelmezés azonban inkább szellemes, mint elfogadható: bizonyítani jóformán semmivel sem lehet, annál több érv hozható fel viszont ellene.<sup>12</sup> Györffy György István koráról szóló monográfiájában áthidaló megoldást kínál; érezve azt, hogy egy ilyesfajta eljárás inkább Géza egyéniségéhez illenék, Thonuzoba élve eltemetését nem Istvánnak, hanem apjának,

<sup>4</sup> KARÁCSONYI J.: *A magyar nemzetségek a XIV. század közepéig III.* Budapest, 1901, 104–128.

<sup>5</sup> GOMBOCZ Z.: *Árpád-kori török személyneveink.* Budapest, 1915, 18.

<sup>6</sup> G. BARTHA K.: *A magyar szóképzés története.* Budapest, 1958, 102–103.

<sup>7</sup> KÉPES G.: *A magyar ösköltészet nyomairól.* ItK 68 (1964) 1–22 és 171–193. Különösen: 185.

<sup>8</sup> SZABÓ K.: *Béla király névtelen jegyzőjének könyve a magyarok tetteiről.* Budapest, 1892, 63.

<sup>9</sup> SZALAY L.: *Magyarország története I.* Lipcse, 1852, 82; SZILÁGYI S.: *A magyar nemzet története I.* Budapest, 1895, 280.

<sup>10</sup> HÓMAN B.: *Magyar történelem I.* Budapest, é. n., 197.

<sup>11</sup> MÁTYÁS E.: *Történeti egyezések és tévedések.* Budapest, 1896, 17. skk.; PAULER E. – SZILÁGYI S.: *A magyar honfoglalás kútfői.* Budapest, 1900, 463.

<sup>12</sup> A Váradi Regestrum 151-ben szereplő *Uyes* (Ujjos?, Ügyes?) női név és a *vivus* kapcsolatba hozásának legfőbb akadálya Anonymus helyesírása. Ezen kívül a *vivus*nak van pontos jelentése, s ezen a kéziratbeli *vivos* változat sem módosít semmit, hiszen hasonló *rasurák* nem ritkák a kézirat szövegében.



Géza fejedelemnek tulajdonítja<sup>13</sup> – Anonymus „tévedésére” azonban ő sem tud elfogadható magyarázatot adni. A negyedik értelmezési lehetőséggel, hogy tudniillik Thonuzoba rituális öngyilkosságot követett el, a későbbiekben foglalkozunk.

A besenyő törzsfő sorsa sokáig csak a hittérítés mikéntjének illusztrálására szolgált. A közelmúltban azonban Szegfű László tollából megjelent egy olyan tanulmány (*A Thonuzoba monda*),<sup>14</sup> mely az Anonymusnál szereplő történetet igyekszik teljesen új megvilágításba helyezni; és mert következtetései az államszervezés korának nem egy lényeges eseményét érintik, saját álláspontunk kifejtése előtt Szegfű elképzelésével részletesebben is kell foglalkoznunk.

## II.

Szegfű cikkének gondolatmenetét egy Ianus Pannonius epigrammával indítja (318, 3–4),<sup>15</sup> amit a költő III. Frigyeshez írt, visszakövetelve tőle a magyar koronát a törvényesen megválasztott új uralkodó, Mátyás számára. Ianus példák sorával érvel amellet, hogy ez a korona Frigyes nációjára még soha sem hozott szerencsét, és példái között elsőnek szent Imre esetét említi:

*Testis erit primae fraudatus flore iuventae  
Henricus Stephano quem pia Gisla dedit.*

Szegfű a *fraudatus flore iuventae* kifejezést *ifjúsága virágában megcsalt*-nak, (*ármánnyal rászédett, megkárosított*) fordítja, majd a következő lépésben Imre halálának körülményeit elemzi, és arra az eredményre jut, hogy Imre herceg vadászat alkalmával vadkan áldozata lett. Ezt a – *Hildesheimi évkönyvekben* szereplő – vadkant azonban szerinte nem szó szerinti értelemben kell vennünk: ez ugyanis nem más, mint Thonuzoba, a pogánynak megmaradt nyakas besenyő, akinek neve magyarra fordítva *vaddisznó-apát* jelent. Imrét tehát valójában Thonuzoba gyilkolta meg, és a *Hildesheimi évkönyvek* szerzőjének erről hírt vivő, feltehetőleg magyar származású valaki egyszerűen lefordította latinra a merénylő nevét, s így kerülhetett az *aper*, azaz *vadkan* az évkönyv szövegébe. Vagyis Imre egy vadászat alkalmával merénylet áldozatául esett, és ez volt a valódi oka István példátlan bosszújának.

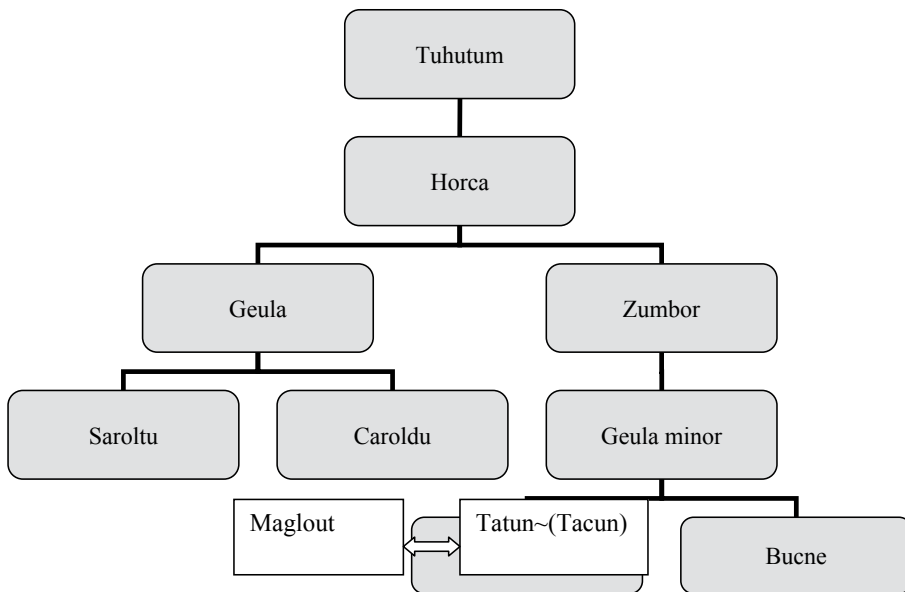
De mi készthette Thonuzobát tettének elkövetésére? Anonymus – folytatja Szegfű – nyíltan ugyan nem, de egy következetesen végigvitt szimbólumrendszer kidolgozva erre is megadja a választ. A XIII. századnak ugyanis van két problematikus nemzetsége, a *genus Maglout* és a *genus Tatun*. Az előbbi Anonymusnál szerepel, de a XIII. századi emlékekben nincs nyoma, a másodikat a krónikák

<sup>13</sup> GYÖRFFY i. m. 59, 100–101.

<sup>14</sup> Szegedi Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei I. 1974, 275–285.

<sup>15</sup> JANUS PANNONIUS: *Epigrammata*. Budapest, 1972, 204.

említik Vazul felesége kapcsán, de hogy kik voltak tagjai és hol laktak, a források erről is hallgatnak. A *Gestában* a Maglód nemzetségről a következő összefüggésben esik szó: *Tuhutum pater Horca avus Geula et Zumbor, a quo genus Maglout descendit.*<sup>16</sup> Ugyanakkor pár fejezettel később Töhötömmel kapcsolatban Anonymus az alábbi családfát vázolja fel: *Tuhutum vero genuit Geulam et Zubor, Geula genuit duas filias, quarum una vocabatur Caroldu et altera Saroltu, et Saroltu fuit mater sancti regis Stephani. Zumbor vero genuit minorem Geulam, patrem Bue et Bucne.*<sup>17</sup> A két egymásnak némileg ellentmondó hagyományt egyeztetve, a következő családfa adódik:



Az így nyert családfa egyes elemei között Szegfű az etimológia módszerével próbál kapcsolatot teremteni és választ keresni arra, hogy milyen szálak fűzhetik egymáshoz a többi *gestában* elő nem forduló, következésképpen Anonymus leleményének tekinthető Tuhutum, Horca, illetve Maglout hármass betoldást. Ezek közül legegyszerűbbnek tűnik számára a Maglód név etimológiája, ami a magyar *maglik*, *magzik* ige származéka, folyamatos melléknévi igenév képzővel ellátott alakja, és *tenyészüldöt* jelent. A továbbiakban – arra hivatkozva, hogy Anonymus kedvelte az etimologizálást – azt igyekszik bizonyítani, hogy a *maglóval* azonos jelentésű, ennek mintegy tükörfordítása a Tuhutum és Tacun, valamint a szláv

<sup>16</sup> SRH I, 41, 15–16 és 61, 12–13.

<sup>17</sup> SRH I, 68, 6 – 69, 3.

Horca név is. Többszörös etimologizálásának végeredményét így összegezi: „A XIII. század legkülönösebb nemzetségével van dolgunk (ti. a Tatum nemzetség esetében). Anonymus fiktív őst kreál számunkra Tuhutum személyében, honfoglaló voltukat, szkíta eredetüket kívánja bizonyítani, a krónikák pedig védelmükre kelnek, mondván, hogy nem Vazul ágyassága révén jutottak nemességhez, sőt Kézai még azt is hozzáteszi, hogy enélkül is nemesek, mert Szkítiából erednek. Ha pedig a genus Tatum és a genus Maglout azonos, talán fény derülhet arra is, hogy miért keveredett Thonuzoba konfliktusba a királyi családdal.”<sup>18</sup>

Ezt követően azt jellemzi, hogy az Álmos születéséről szóló mondában Álmos anyjaként, Kézai Eneth-jével ellentétben, Anonymusnál Emese szerepel. Az Emese név jelentése pedig megint csak *disznó-anya*, *vaddisznó-anya*. Anonymusnak ez a változtatása – szerinte – nem lehet véletlen, hanem akárcsak az előbb említett etimológia-sor, ugyanannak a szimbólumrendszernek eleme. Ez az anonymusi változat – ugyancsak Szegfű szerint – az Árpád-dinasztia Vazul ágának eredetmondája, István korából mintegy visszavetítve a honfoglalás előtti korba; mivel a Thonuzoba totemisztikus név, és a Maglód-Tatum nemzetség totemje, neve alapján ítélve, a disznó volt; ez a totemisztikus burok áltotemeket rejt, Vazult és Thonuzoba lányát, Emesét. Thonuzoba tehát ennek a nemzetségnek nemzetségfője volt, Emese pedig Thonuzoba lánya, akit Vazul vett feleségül. Szent Imre meggyilkolásának történetét végül Szegfű a következőképpen rekonstruálja: „István Imrét állította a hadsereg élére. Feltételezhető, hogy ebben a minőségben Imre viselte a fővezéri tiszteletet a belső ellenségnek számító Ajtony és a külső támadó, II. Konrád ellen viselt háborúban. E két győzelem bizonyíthatta, hogy Imre rátermett hadvezér, s ugyanakkor élvezte a hadsereg bizalmát is. Ekkor István úgy határozott, hogy átadja hatalmát a fiának. Akadályt jelenthetett azonban a hatalom átvételénél, hogy azt az ősi szokásjog alapján Vazul magának követelhesse. Emellett Vazulnak három fűgyermeke is volt, sőt házassága révén komoly katonai potenciál is állhatott mögötte. Érthető tehát, hogy István pogány házassága ürügyén (*per iuvenilem lasciviam*) (?) lefogatta és Nyitra várába záratta.

A Vazul-párt erre összeesküvést szőtt István és Imre meggyilkolására, Vazul kiszabadítására és a hatalom megkaparintására. Az István elleni akció, mint közismert, kudarcba fulladt, viszont Thonuzoba emberei talán éppen vadászat közben meggyilkolták Imre herceget, vagy legalábbis olyan súlyosan megsebesítették, hogy néhány nap alatt siralmas körülmények között belehalt sebeibe. A király felülke-rekedvén, elkéseregésében elrendelte Vazul alkalmatlanná tételét az uralkodásra, s a megtorlást Thonuzobával és feleségével szemben; élve eltemettette a besenyő főnököt és feleségét.”<sup>19</sup>

<sup>18</sup> SZEGFŰ i. m. 279–280.

<sup>19</sup> SZEGFŰ i. m. 280–281.

Ha Szegefű koncepciója igaz, valóban módosítani kell több ponton is az István uralkodására vonatkozó nézeteinket és ismereteinket. Ám *advocatus diaboliként* hadd kockáztassunk meg először néhány önként adódó kérdést. Ha valóban ilyen nagyszabású összeesküvésről volt szó, hogyan lehet, hogy a középkori forrásainkban – gondolok itt elsősorban az *István-legendákra*, az *Imre-legendára*, de ide sorolhatjuk krónikáinkat is – egyetlen utalás sincs erre az összeesküvésre? Kétszáz év múltán Anonymusnak mi oka lett volna arra, hogy ennyire bonyolult szimbólumrendszer mögé rejtse az összeesküvés tényét és Thonuzoba halálának okát? Ha Anonymus ennyire szubtilis, következetes és egész művén végighúzódo szimbólumrendszert dolgozott ki, hogyan követhetett el olyan durva hibát, ami egy csapásra megszünteti egész szimbólumrendszerének érvényét; hiszen annak a nemzetségnek, amelynek feje – Szegefű szerint – Thonuzoba volt, Tuhutum személyében állítólag honfoglalás kori őst kreált, ugyanakkor a besenyő nemzetségfőről félreérthetetlenül azt mondja, hogy Taksony fejedelem idején telepedett be az országba.

Ám lássuk külön-külön Szegefű egyes érveit, mert állításai, amelyekre elméletét felépíti, enyhén szólva kétségesek.

1. Az idézett Ianus Pannonius epigrammából aligha lehet bármiféle Thonuzobamonda létrehozásához következtetni: a *fraudatus flore iuventae* kifejezés ugyanis nem fordítható *ifjúsága virágában megcsalt-nak* (vagy *ármánnyal részedettnek*). A *fraudare* ige vonzata *ablativus separationis* (pl. *militis praeda, aliquem lucro*), s a *flore*-t ez esetben ugyancsak ennek kell felfognunk. Köztudott az is, hogy Ianus klasszikus latin nyelven írt, s hogy epigrammaköltészetének egyik legfőbb ihletője Martialis volt.<sup>20</sup> Ezt a kifejezést – némi módosítással – szintén Martialistól kölcsönözte, akinél két ízben is előfordul: a VII, 40 és a X, 50 epigrammájában. Az előbbi Etruscus és felesége emlékét idézi, s a költő a korán meghalt feleségről írja (5):

*occidit illa prior viridi fraudata iuventa.*

A másodikban Scorpust, a fiatalon elhalálozott kocsiversenyzőt siratja többek között a következő sorokkal (5–6):

*Heu facinus, prima fraudatus, Scorpe, iuventa  
occidit et nigros tam cito iungis equos.*

Martialis mindkét epigrammájában korai, de nem erőszakos halálról van szó; így hát el kell vetnünk annak a lehetőségét, hogy Ianus epigrammájában valamiféle merényletre utaló célzást keressünk. Ami Imre halálának körülményeit illeti, hogy természetes halál volt-e, vagy szerencsétlen kimenetelű vadászkaland

<sup>20</sup> HORVÁTH J.: Les genres et modèles littéraires de Janus Pannonius. Acta Litt. Acad. Scient. Hung. 14 (1972) 253–308.

következménye, a források alapján egyértelműen eldönteni nem lehet. Mivel azonban krónikáink erről szóló híradásai nagyon is legenda ízűek, inkább hajlunk arra, hogy a *Hildesheimi évkönyvek* szerzőjének higgyünk, aki szerint *in venatione ab apro discissus perit flebiliter mortuus*.<sup>21</sup>

2. Anonymus állítólagos szimbólumrendszerére vonatkozóan Szegfű érvelésének egyik sarkpontja Thonuzoba és a *Hildesheimi évkönyvek* *aperjének* azonosítása. A Thonuzoba név – mint már utaltunk rá – valóban török eredetű, kéttagú szó: első tagjának jelentése *disznó*, a másodikénak *apa*. A török nyelvekben közismerten gyakoriak a totemisztikus nevek: Arslan (oroszlán), Bars (tigris), Buga (bika), Jälmen (nyúl) stb. Árpád-kori török eredetű személyneveink között ilyen az Ákos (sólyom), Kartal (holló), és ezek csoportjába sorolható a Thonuzoba is.<sup>22</sup> A *thonuz* alakváltozatai valamennyi török nyelvben megtalálhatók: čag., uig., mtü., kom: *toηuz*, tar: *toηus*, oszm: *domuz*, *doηuz* stb.<sup>23</sup> Ez azonban csak nagyon ősi fokon jelenthetett egyáltalán vaddisznót – erre legfeljebb a *disznó éve* kifejezés enged következtetni.<sup>24</sup> A köztörök nyelvekben a vaddisznó, sőt kifejezetten vadkan jelölésére más szót használnak, a *kaban*-t: čag., kom., kazk., stb.: *kaban*, oir: *kaman*.<sup>25</sup> A kettő között a jelentésbeli elkülönülés határozottan megvolt; az orosz nyelv például ezt a török szót vette át, ahol кабан alakban él ma is. Nem volt ez másként a besenyőben sem; sőt magyar területen a *Kabant* személynévként is használták; tanúság erre egy 1237-ből származó, tehát Anonymusszal közel egykorú *Cabanus*, illetve 1245-ből egy *Caban* iratú alak.<sup>26</sup> Következésképpen Anonymus a török *thonuz* szót legfeljebb *porcus*nak értelmezhetette volna, *apernek* semmiképpen. Ha a feltételezésekben nagyon távolra elmegyünk, természetesen még ezek után is gondolhatunk arra, hogy maga Anonymus nem ismerte ezt a különbségtételt; azt azonban már nehéz elképzelni, hogy a *Hildesheimi évkönyvek* szerzőjének forrásanyagot szolgáltató valaki – a Szegfű feltételezte gyilkosság feltételezett hírvivője – ugyanebbe a hibába esett volna.

Amennyire problematikus a *thonuz-aper* azonosítás, legalább annyira az a többi etimológia is. A Horca jelentéséhez ugyanis nem férhet kétség: Kónstantinos Porphyrogennétostól tudjuk, hogy a honfoglaló magyarság körében létezett a καρχαῖς, afféle főbíró, s hogy ez a méltóságnév, a Gyulához hasonlóan

<sup>21</sup> GOMBOS A. F.: *Catalogus Fontium Historiae Hungaricae I.* Budapest, 1937, 141.

<sup>22</sup> GOMBOCZ i. m. 5 és 18.

<sup>23</sup> RÄSÄNEN, M.: *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türk Sprachen.* Helsinki, 1969, 488.

<sup>24</sup> CLOUSON, G.: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish.* Oxford, 1972, 527: „pig, a generic term for the wild and domesticated pig of both sex.”

<sup>25</sup> RÄSÄNEN i. m. 216.

<sup>26</sup> GOMBOCZ i. m. 18.

(Kónstantinosnál: γυλας)<sup>27</sup> személynévként is használatos volt.<sup>28</sup> A Maglód nemzetségnév, valóban a *mag* szóra vezethető vissza,<sup>29</sup> ebből származik, többszörös továbbképzéssel; *denominalis verbunképzővel* ellátott származéka a *maglik*, vagyis *terem* ige, ennek az igének folyamatos melléknévi igeneve a *magló* és nem hagyhatjuk figyelmen kívül az ez esetben valamivel való ellátottságot jelölő *-d* képzőt sem; a Maglód jelentése tehát: *termékeny*. Eltekintve azonban a *-d* képzőtől, a *magló* szó *szüldő*, *tenyészállat* jelentésben forrásainkban legkorábban csak 1520-ban fordul elő,<sup>30</sup> az ezt megelőző időből ilyen jelentése nem ismeretes.

Hasonló a helyzet a Tuhutum etimológiájával. *Toγ*: *születik*, *megmászik valamit* jelentésű ige valóban létezik a török nyelvekben (atü., čag., stb.: *toγ*, oszm. *doγ*),<sup>31</sup> és ugyancsak létezik a *-dam/-dām (-tam/-tām)* képző is. Csakhogy ez a képző egyrészt meglehetősen ritka, nem tartozik az eleven képzők közé, másrészt nem *deverbalis*, hanem *denominalis* képző: konkrét főnévből elvont főnevet, vagy melléknévet képez; funkciójának érzékeltetésére csak néhány tipikus példa: *är... – férfi*; *ärdäm – erő*, *erény*, *vitézség* (lásd a latin *vir – virtus*); *tāñti – isten*; *tāñridam – isteni*.<sup>32</sup> Ez található egyébként a magyar *érdem* és *ildom* szavakban.<sup>33</sup> Eltérő funkciója és eltérő jelentése miatt ez a képző semmiképpen sem állítható párhuzamba a magyar folyamatos melléknévi igenév képzőjével; ezért a Tuhutum és a Maglód között sem tétélezhető fel semmiféle kapcsolat: a Tuhutum nem lehet a Maglód tükörfordítása. A Tuhutum vonatkozásában sokkal elfogadhatóbbnak tűnik Pais Dezső etimológiája, mely szerint ez a név a *tāγit ~ tiγit* (*vezér* vagy *fejedelem*) török szónak az ugyancsak török *-im suffixummal* ellátott származéka, és emléket a Tét elnevezésű helynevek őrzik.<sup>34</sup>

Anonymus ez esetben valóban mesterséges családfát konstruált; három – egyáltalán nem légből kapott – török tisztség s egyben személynév segítségével igyekezett bizonyítani, hogy István anyjának nemzetsége szintén honfoglaló vezértől származott. Meg kell jegyeznünk, hogy ezt a későbbiek során is így értelmezték:

<sup>27</sup> A Gyula-Gyila személynév alakban élt a magyarság között, a besenyőknél törzsnévként is megjelent: NÉMETH GY.: A besenyők ismeretéhez. MNy. 18 (1922) 4.

<sup>28</sup> PAIS D.: A karcha bíró. KCSA 2 (1930) 357–365.

<sup>29</sup> G. BARTHA i. m. 102–103; PAIS D.: Jegyzetek Anonymushoz. SRH I. 69, 1. jegyzet.

<sup>30</sup> *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Budapest, 1970, 811.

<sup>31</sup> RÄSÄNEN i. m. 483; CLOUSON i. m. 465.

<sup>32</sup> VON GABIN, A.: *Alttürkische Grammatik*. Leipzig, 1950, 63.

<sup>33</sup> *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Budapest, 1970, 781.

<sup>34</sup> PAIS D.: Hetvény. MNy 29 (1933) 40; MELICH J.: Két állítólagos honfoglalás előtti magyar helynévről. MNy. 27 (1931) 217–226; RÁSONYI NAGY L.: A Szörény név etimológiájához. MNy. 28 (1932) 308. Az *-im suffixumra* lásd még: VON GABIN i. m. 61.

Kézai *Gestája* és a krónikák Tuhutum helyett következetesen Gyulának nevezik a harmadik honfoglaló vezért.<sup>35</sup>

A Tatum nemzetség nevének etimológiája Szegfű részéről viszont olyan önkényes szövegjavításon alapul, amit semmi nem indokol, filológiailag elfogadhatatlan, nem beszélve arról, hogy az adott etimológia-sor nyelvtörténeti szempontból is abszurd. A felsorolt érvek alapján Szegfű koncepciójának sem alaptételeit, sem következtetéseit nem tehetem magamévá, így annak taglalásába sem bocsátkozom, hogy az Álmos-mondában szereplő Emese milyen megfontolások alapján válhatott egyrészt *vaddisznó-anyává*, Thonuzoba lányává, Vazul feleségévé, s ennek kapcsán Thonuzoba Szent Imre gyilkosává, vagy hogy a mondából hogyan lett az Árpád-ház Vazul ágának eredetmondája. Elméletéről csak azt mondhatom, amit ő maga fogalmazott meg feltételezen tanulmányának záró sorában: „*se non è vero, è ben trovato.*”

### III.

Visszatérve a bevezetőben elmondottakra, történészeink a Thonuzobára vonatkozó Anonymus-helyet a besenyő nemzetséggfő élve eltemetésének, esetleg rituális öngyilkosságának értelmezték,<sup>36</sup> elfogadva azt az Anonymusból kiolvasni vélt indokolást, hogy mindez Thonuzoba pogány megátalkodottságának következménye volt. A textus ilyen értelmezésének helyességét azonban több megfontolás eleve kétségesé teszi.

1. Ha István így járt volna el, ellentétbe került volna saját törvénykönyvével, ami az ennél súlyosabb esetekben is tiltotta a vendettát. Még ha valaki a király életére tört, annak is csak személy szerint kellett bűnhődnie, a büntetés alól gyermekei mentesültek.<sup>37</sup>
2. Ellentmondana ez az Istvánra vonatkozó hagyomány egészének. Istvánnak a szent, kegyes uralkodóvá való átformálása a *Legenda maior*ban már megtörtént; a *Legenda minor* (1109) nyersebb, bár esetleg hitelesebb István-képe dinasztikus,

<sup>35</sup> SRH I, 166, 7: *Tertii quidem exercitus Iula fuit capitaneus*; SRH I, 290, 22: *Tertius vero capitaneus Gyula fuit.*

<sup>36</sup> A legmesszebbre ebben a vonatkozásban Képes Géza ment el, aki fantáziáját szabadjára engedve, s magát Anonymust is figyelmen kívül hagyva, öngyilkosok tömegével népesítette be a Tisza partját (A magyar ösköltészet nyomairól. ItK 68 [1964] 185): „*Ma is mindig mély megdöbbenéssel olvasom a besenyő Thonuzoba és házanépe (?) nomád harakirijének történetét Béla jegyzőjénél... Amikor tehát boldog István király kereszteltetni kezdte a magyarokat, Thonuzoba Obád révnél feleségével és minden szolgájával (?) együtt elevenen eltemettette magát (?) tiltakozásul az új, idegen életforma felvétele ellen. No, erről igazán énekeltek az egykorú regösök, nem kétséges, hogy Istvánnak vagy Thonuzobának dicsőségére-e.*” Bennünket inkább Képes G. „*nagyvonalúsága*” döbbsent meg.

<sup>37</sup> ZÁVODSZKY L.: *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai.* Budapest, 1904, 46, 153.

sőt aktuálpolitikai érdekeket szolgált (Álmos megvakítása), ám a még ugyancsak Kálmán-kori *Hartvik-legenda* már enyhíteni igyekezett a *Legenda minor* ilyen jellegű kitételeit,<sup>38</sup> s egyben szentesítette a középkori magyar történelmi tudatnak az első szent királyról alkotott képét. Nem valószínű, hogy Anonymus egy évszázad múltán változtatni kívánt volna ezen a hagyományon.

3. Ez a büntetésmód sem a korabeli Európából, sem pedig a magyarság vagy a rokon népek köréből nem ismeretes – de nem tudunk efféle rituális öngyilkosságról sem.

4. Nem támasztja alá ezt az értelmezést maga a *Gesta* sem. Tanulságos ellenpéldaként kínálkozik viszont az erdélyi Gyula legyőzéséről szóló rész egyik mozzanata: *Sanctus rex Stephanus subiugavit sibi terram Ultrasilvanam, et ipsum Geulam vincunt in Hungariam duxit et per omnes dies vite sue carceratum tenuit eo quod in fide esset vanus et noluit esse Christianus et multa adversa fecerat sancto regi Stephano, quamvis fuisset ex cognatione matris sue.*<sup>39</sup> Vagyis a legyőzött Gyula nemcsak keresztény nem akart lenni,<sup>40</sup> hanem politikai vonatkozásban is sok mindent tett István ellen, ám a király ennek ellenére sem büntette halállal. Márpedig Anonymus szemében Gyulának Istvánhoz fűződő rokonsága nem enyhítő, hanem súlyosbító körülménynek számít (*quamvis!*).

Ezek azonban csak általánosságokban mozgó feltételezések, és összeségükben sem perdöntő érvényűek. Ezeknél sokkal nyomósabb, részben nyelvi, részben más természetű érvek szólnak Anonymus előadásának hagyományos értelmezése ellen.

1. Ha a *sepultus est* logikai alanyán Istvánt értjük, és az *ut*-tal bevezetett mellékmondatot *finalis*nak értelmezzük (ami egyedüli lehetőségként kínálkozik), akkor István Thonuzobát és feleségét azért temettette el élve, hogy ne üdvözölhessenek, azaz: *nehogy a keresztség révén ő maga és felesége Krisztussal együtt mindörökké éljen.*<sup>41</sup>

<sup>38</sup> HORVÁTH J.: *Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái*. Budapest, 1954, 144–145.

<sup>39</sup> SRH I, 69, 4–8.

<sup>40</sup> Az erdélyi Gyula esetében azonban inkább csak a római kereszténység felvételének megtagadásáról lehetett szó. GYÖRFFY I. M. 95–96.

<sup>41</sup> Tisztában vagyok vele, hogy a *baptizando* (*gerundium ablativus*) értelmezése nem egyszerű. Az bizonyos, hogy *causalis* jelentése van, és ennyiben használata teljesen szabályos. A probléma az, hogy a szövegösszefüggésbe visszaható jelentés kívánkoznék, *megkeresztelkedésük révén*; a *baptizare* ige *activum*ának azonban soha nincs mediális jelentése (TLG II, 1720–1721); olyannyira nincs, hogy a *Vulgata* az igének valamennyi görög mediális alakját következetesen *passivum*mal fordítja: ἀναστάς βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἀμαρτίας σου ~ *exsurge et baptizare et ablue peccata tua* (Acta 22, 16). Számunkra nem jelenthet megoldást az sem, hogy a késői és a vulgáris latinban a *gerundium ablativus*ának alkalmazása jelentős eltérést mutat a klasszikus latinhoz képest, teret hódít a *participium imperfectum* rovására, sőt a vulgáris latinban ezzel egyenértékűvé válik (HOFFMANN, J. B. – SZANTYR, A.: *Lateinische Syntax und Stilistik*. München, 1965, 379–380). Mivel más kéziratvariáns nincs, így csak egy megoldást tudok adni: a *baptizando*-t elliptikus szerkezetként kell értelmeznünk: *baptizando* ti. eos; *megkeresztelkedésük révén, a keresztség révén*, aminek értelme ugyanaz,



Ez azonban dogmatikai képtelenség: István részéről egy ilyen tett szembeszegülés lett volna *Isten egyetemes üdvözítő akarásával*. A valóságtól függetlenül, a magyarságot keresztény hitre térítő, akkor már rég szentként tisztelt királyról középkori keresztény szerző, aki egyben *magister* is volt, ilyesmit aligha állíthatott.

2. Ha Thonuzoba megátalkodottságának következménye lett volna az élve eltemetés, a *noluit esse Christianus* után okhatározói, vagy következtető köztöszónak kellene állnia, ehelyett azonban az ellentétes *sed* szerepel. Márpedig tagadó mondat után a *sed* kötőszóval bevezetett ellentétes mondat mindig az előző tagmondatban tagadott tény pozitív kifejtését tartalmazza. Nem akart keresztény lenni, hanem pogány akart maradni.

3. Harmadik lehetőség volna az, hogy a *sepultus est* passzív igealakot mediális jelentésűnek fogjuk fel, vagyis *eltemetkezett*.<sup>42</sup> A *sepelio* passzívumának – bár nagyon ritkán – valóban van ilyen jelentése; ennek talán legismertebb példája a Vergiliusnál található *somno vinoque sepultam* kifejezés.<sup>43</sup> Ebben az esetben, ha az igét konkrét jelentéstartalmúnak vesszük, mint tette Pais Dezső, egyfajta rituális öngyilkosságra kellene következtetnünk; azon kívül, hogy az adott szituációban ez teljesen értelmetlen volna, az ilyesfajta értelmezés egyéb nehézségeit már említettük.

Ezek alapján tehát ki kell zárnunk egyrészt annak a lehetőségét, hogy Thonuzobát István élve temettette el, másrészt azt is, hogy ő maga temetkezett el élve szállásbirtokán.

A probléma pozitív megoldásához – nézetünk szerint – az Anonymusnál szereplő történet funkciójának és struktúrájának vizsgálata segíthet közelebb. Ennek középpontjában valójában nem a besenyő nemzetségszű és felesége, hanem fia, Urkund (Örkénd) áll, aki megkeresztelkedett, és a későbbiek során nyilván István egyik bizalmasa lett belőle. Az előadás egésze, így a verses betét is antitézisekre épül, s az antitézisek alapja a megkeresztelkedés, illetve a kereszttség fel nem vétele. Thonuzoba ilyen alapon válik ellentétévé egyrészt Istvánnak, másrészt saját fiának, mert míg István hirdeti az élet igéjét és kereszteli a magyarokat, addig ő nem hajlandó kereszténnyé lenni, következésképpen nem üdvözülhet sem ő, sem felesége, aki nyilván követte magatartását; fia ellenben, aki kereszténnyé lett, él Krisztussal mindörökké.

A katolikus dogmatika szerint az üdvözülésnek két előfeltétele van: a hit és a kereszttség.<sup>44</sup> *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit,*

---

csak szemlélete más. A *baptizatus* helyett az erőltetettebb *baptizando* használatát Anonymusnak talán a stíluskénszer diktálhatta: nem akarta megtörni a *homoeoteleutonok* sorát.

<sup>42</sup> Pais Dezső fordításában grammatikailag tulajdonképpen helyesen oldotta meg a problémát: *Így hát temetkezett élve feleségével Abád révbe*. In: GYÖRFFY Gy. (szerk.): *A magyarok elődeiről és honfoglalásról*. Budapest, 1975, 181.

<sup>43</sup> Verg. Aen. II, 265.

<sup>44</sup> GÁL F.: *Katolikus hittételek*. Budapest, 1960, 213.

*condemnatur.*<sup>45</sup> Az Újszövetségben a keresztséggel kapcsolatban metaforaként gyakran szerepel az újjászületés kifejezés, így például a János evangéliumban: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire ad regnum Dei.*<sup>46</sup> A keresztség lényegét legrészletesebben Szent Pálnak a rómaiakhoz írt levele tárgyalja; az itt található gondolat szerint a keresztség aktusa titokzatos módon halál és újjászületés egyben: *Nem tudjátok, hogy mindnyájan, akik megkeresztelkedtünk, Jézus Krisztusra és halálára keresztelkedtünk meg? A keresztség által ugyanis veled együtt a halálba temetkezünk, hogy amint Krisztus az Atya dicsősége által feltámadt halottaiból, úgy, mi is új életet éljünk. Ha ugyanis halálának hasonlatossága által egybenőttünk veled, akkor feltámadásában is úgy leszünk. Úgy tekintésed tehát magatokat, hogy meghaltatok a bűnnek, de éltek Istennek Jézus Krisztusban.*<sup>47</sup> A római Egyház a keresztelezés szertartása közben ma is ezt a részletet olvassa, mint a keresztelezésre vonatkozó legjelentősebb apostoli tanítást.<sup>48</sup>

Az Újszövetségnek ezeket a dogmatikailag jelentős részeit egybevetve Anonymus rímes betéjtével, fény derül annak valóságos jelentésére is. Thonuzobából eszerint az üdvözülés mindkét előfeltétele hiányzott: *in fide vanus* volt, vagyis hitetlen, és *noluit esse Christianus*, azaz nem akart megkeresztelkedni, és ezáltal – a keresztény teológia szerint – megfosztotta magát az örök élet lehetőségétől: *ut ne baptizando ipse et uxor sua viveret cum Christo in eternum*. Így bár élő volt, *vivus*, mégis elevenen halálra ítélte, *eltemette* magát, *sepultus est*. Szent Pál levele a *sepultus est* igealak használatára is magyarázatot ad; a *Vulgatában* ugyanis a jelképes halál aktusának jelölésére ugyanennek az igének *praeverbiumos* alakja szerepel: *A consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem.*<sup>49</sup> A *consepulti sumus*nak egyrészt itt is mediális jelentése van, *temetkezünk*, de nem közömbös a mi szempontunkból az sem, hogy ugyanitt fordul elő a *per baptismum* kifejezés is; majd a mondat így folytatódik: *ut quomodo Christus surrexerit e mortuis, ... ita et nos... simul vivemus cum Christo*. (Anonymusnál: *baptizando, ut ne... viveret cum Christo*). Anonymus tehát szellemesen Pál levelének gondolatmenetét fordítja visszajára: Thonuzoba és felesége a keresztség által nem temetkeztek Krisztussal együtt a halálba, így mindketten *vivusok* maradtak, ám éppen ez okozta a vesztüket, *valóságos halálukat*. Ezt, a korának teológiai képzettséggel rendelkező olvasói számára minden további nélkül érthető gondolatát egy következetesen végigvitt *adnominatiós* szójátékot alkalmazva fogalmazta meg: *vite, vivus, viveret, vivit*.

<sup>45</sup> Marc. 16, 16.

<sup>46</sup> Iohann. 3, 5.

<sup>47</sup> Ad Rom. 6, 3–11.

<sup>48</sup> RADÓ P.: *Enchiridion Liturgicum*. Roma, 1961, 640–701; *Ordo baptismi parvulorum*. Budapest, 1973, 44.

<sup>49</sup> Ad Rom. 6, 4.

Az *adnominatió*nak mint stíluseszköznek alkalmazása a középkori gestairódalomban nem rendkívüli jelenség, hanem a műpróza elválaszthatatlan kelléke.<sup>50</sup> Ennek használatát a különböző *dictamenek*, így az Anonymus mesteréé, Hugo Bononiensisé is kötelezően írták elő.<sup>51</sup> Az *adnominatio* alkalmazására Anonymus *Gestájából* több példát lehetne felsorakoztatni, ezúttal azonban csak néhányat említünk. Az 54. fejezetben a *vic-* tőből képzett szavak sorjáznak egymás után egy mondat keretén belül: *Et quamvis erant victi, tamen victores suos fortius et victoriosius vicerunt, et gravissima cede prostraverunt*. Hasonló szójáték figyelhető meg a 37. fejezetben: *Adepta victoria reversi sunt ad Arpad ducem, et omnes infideles illius terre cathenis ligatos secum duxerunt... dux Arpad consilio et petitione suorum nobilium donavit accepto iuramento infidelium terras in diversis locis predictis infidelibus de partibus Nytre ductis, ut ne aliquando infideliores facti repatriando nocerent sibi fidelibus in confinio Nitrie habitantibus*.<sup>52</sup>

A Thonuzobáról szóló történet elemzése közben azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy ez a *Gesta* leghosszabb verses betétje, amelyben korántsem az ősi magyar költészet ritmusa, hanem sokkal inkább a középkori himnusz-költészet egyik kedvelt versformájának, az *alexandrinus*nak lüktetése fedezhető fel. A verses betét alkalmazása a *prosa* szabályaihoz való igazodás jele; s ez már eleve azt sugallja az olvasónak, hogy itt stiláris játék következik, mint ahogy az *adnominatió* kívül valóban felfedezhető még két másik figura, az *alliteráció* és a *homoeoteleuton* is.

Anonymus *Gestájának* befejező sorai tehát korántsem Szent István vérrel-vassal folyó térítő tevékenységének emlékét őrzik, hanem Anonymus alapos irodalomelméleti képzettségének és átlagon fölüli szépírói tehetségének tanúi.

---

<sup>50</sup> FEST S.: Anonymus angol forrásai. EPhK 59 (1935) 162–180; GyÖRy J.: *Gesta regum – gesta nobilium*. Budapest, 1948, 64–65.

<sup>51</sup> HORVÁTH i. m. 205.

<sup>52</sup> HORVÁTH i. m. 205.



## A XVI. epódos és a római sibyllinumok\*

A XVI. epódos több okból is megkülönböztetett helyet foglal el a Horatius-filológiában. A vele foglalkozó interpretációk középpontjában a IV. eclogához való viszonya, és ezzel összefüggésben a végérvényesen máig sem tisztázott prioritás kérdése áll,<sup>1</sup> ám éppily izgató és ugyancsak megoldatlan probléma az is, hogy a költő komolyan vette-e a *melior pars* kivonulásának gondolatát,<sup>2</sup> a Boldogok Szigetének létezését,<sup>3</sup> vagy pedig kétségbeesett, kiutat nem látó, a jövő iránt illúziókat nem tápláló lelkiállapotának keserűen ironikus lecsapódása ez a költemény, amelyet a kutatók többsége hajlamos az egyik legkorábbi, ha nem a legelső ránk maradt Horatius-versnek tekinteni.<sup>4</sup> Az interpretátorok többségének érdeklődését tehát elsősorban a vers második nagy szerkezeti egysége kötötte le: ebből kiindulva közeledtek az epódos egészéhez, próbálták megfejteni a jelentését és kijelölni

\* Antik Tanulmányok 26 (1979) 57–70.

<sup>1</sup> WITTE, K.: Horazens sechzehnte Epode und Vergils Bucolica. PhW 41 (1921) 1095–1103; KROLL, J.: Horaz Epode XVI und Vergils Bukolika. Hermes 57 (1922) 600–612; KURFESS, A.: Zu Horazens 16. Epode. PhW 45 (1925) 604–606; KURFESS, A.: Vergils 4. Ekloge und Horazens 16. Epode. PhW 55 (1933) 331–336; KURFESS, A.: Vergil und Horaz. Ein Beitrag zur Priorität der vierten Ekloge. Philologus 91 (1936) 412–422; FUNAIOLI, G.: Horatiana. In: ERNST, J. – FORDYCE, C. J. (eds.): *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à J. Marouzeau*. Paris, 1948, 183–188; SNELL, B.: Die 16. Epode von Horaz und Vergils 4. Ekloge. Hermes 73 (1938) 237–242; WIMMEL, W.: Über das Verhältnis der IV. Ekloge zur XVI. Epode. Hermes 81 (1953) 317–344; AXELSON, B.: Eine crux interpretum in den Epoden des Horaz (XVI, 15–16). In: DE JONGE, P. (ed.): *Ut pictura poesis. Studia Latina Petro Iohanni Enk septuagenario oblata*. Leiden, 1955, 45–52; BECKER, C.: Vergils Eklogenbuch. Hermes 83 (1955) 341–349; BECKER, C.: [FRAENKEL, E.: *Horace*. Oxford, 1957]. Gnomon 31 (1959) 592–612; SCHMID, W.: Konstruktion in der sechzehnten Epode des Horaz. Philologus 107 (1958) 93–102; A XVI. epódos itt nem idézett szakirodalmának bibliográfiáját lásd BURCK, E.: In: KIESSLING, A. – HEINZE, R.: *Q. Horatius Flaccus Oden und Epoden*. Dublin – Zürich, 1966, 646–647. Lásd még GOTOFF, H. C.: On the Fourth Eclogue of Virgil. Philologus 111 (1967) 66–79.

<sup>2</sup> ZIELINSKI, T.: *Horace et la société romaine du temps d'Auguste*. Paris, 1938, 26 például feltételezte, hogy Horatius komolyan gondolta a kivonulást.

<sup>3</sup> Talán a neopythagoreizmus hatására az I. században voltak, akik valóságnak tartották a Boldogok Szigetének létezését. Lásd Sallust. Hist. frg. 1, 100 f–g, illetve az öt forrásként használó Plut. Sert. 8. Sertorius próbálkozásáról. Bár éppen ez a kísérlet bizonyíthatta az efféle feltételezések alaptalan voltát. Az adatok részletesen: SCHULTEN, A.: *Sertorius*. Leipzig, 1926, 168; KERÉNYI K.: *Horatius nos-ter*. Budapest, 1943, 11. Az elképzelés középkori, valószínűleg kelta hatásra történő továbbéléséhez: SCHREIBER, G.: Der irische Seeroman des Brandan. Ein Ausblick auf die Kolumbus-Reise. In: KUSCH, H. (ed.): *Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag*. Leipzig, 1953, 274–290.

<sup>4</sup> BORZÁK I.: *Horatius: Ódák és epódosok*. Budapest, 1975, 566.

helyét részben Horatius életművében, részben a kor politikai közgondolkodásában.<sup>5</sup> Összehasonlíthatatlanul kevesebb szó esett eddig az *epódos* bevezető részéről (1–18) és ennek pontos értelmezéséről, holott – és ezt már most meg kell jegyeznünk –, talán éppen ez lehet a kulcsa az *epódos* egészével kapcsolatos kérdéskör megoldásának is.

Abban teljes az egyetértés,<sup>6</sup> hogy az *epódos* megírásának közvetlen indítéka a perusiai háború kitörését követően Rómát különösen hatalmába kerítő válsághangulatban keresendő.<sup>7</sup> A philippi tragédia után alig egy évvel újra fellángoló polgárháború ténye váltotta ki az ifjú költő kétségbeesett jajkiáltását (1–2):

*Altera iam teritur bellis civilibus aetas,  
suis et ipsa Roma viribus ruit,*

vagyis a második nemzedék pusztul már a testvérgyilkos háború csataterain, és maga pusztítja el magát az a Róma, mely a történelem oly sok megpróbáltatása közepette fönmaradt, melyet (3–8):

*neque finitimi valuerunt perdere Marsi,  
minacis aut Etrusca Porsenae manus,  
aemula nec virtus Capuae, nec Spartacus acer,  
novisque rebus infidelis Allobrox,  
nec fera caerulea domuit Germania pube  
parentibusque abominatus Hannibal.*

A költő-vates előtt apokaliptikus látomásként rémlik fel a jövő (9–14):

*ferisque rursus occupabitur solum,  
barbarus heu cineres insistet victor et urbem  
eques sonante verberabit ungula,  
quaeque carent ventis et solibus ossa Quirini  
(nefas videre) dissipabit insolens.*

Azaz: a város ismét vadállatok tanyája lesz, mint volt hajdanán, és a Róma hamvain tapodó barbár lovas kéjjel szórja majd a szélbe a ἦρως κτίστης-nek, Romulusnak a hamvait. A maradék *melior pars* számára, mely ellenzi a polgárháborút, nem

<sup>5</sup> HIERCHE, H.: *Les épodes d'Horace*. Bruxelles, 1974, 19–55; ABLEITINGER-GRÜNBERGER, D.: *Der junge Horaz und die Politik. Studien zur 16. Epode des Horaz*. Heidelberg, 1971.

<sup>6</sup> Kivétel SKUTSCH, F.: Sechzehnte Epode und vierte Ekloge. *Neue Jahrb.* 11 (1909) 23–35.

<sup>7</sup> PERL, G.: Die Krise der römischen Republik im Urteil des Sallust. In: KUMANIECKI, K. (ed.): *Acta Conventus XI Eirene*. Varsó, 1971, 95–115.

marad más lehetőség a megmenekülésre, mint követni a phókaiak példáját (Hdt. I, 165), és elhajózni Itáliából valahová, valahová a Boldogok Szigetére, mert – és ez a végkonklúzió –, Róma pusztulása immár végképp elkerülhetetlen (15 skk.).

Az *epódos* bevezető sorainak hangvétele a tartalomnak megfelelően zaklatott, s a költő feldúlt lelkiállapotát hivatott érzékeltetni a történelmi tabló raffináltan kusza volta, Róma ellenségeinek szándékoltan rendszertelen felsorolása is. Ez a bevezetés azonban egyfajta, első olvasásra a sorok sodró áradata mögött jóformán rejtve maradó ellentmondást tartalmaz. Horatius ugyanis a rómaiak végzetes felelőtlenségének, vagy az ő fogalmazásában felelőségének hangsúlyozásával indítja a verset – *suis* a sor elején szórendileg kiemelt helyzetben! –, és ugyanezzel a gondolattal zárja történelmi áttekintését is: *impia perdemus devoti sanguinis aetas* (9); ám ezt követően egy merész váltással, minden átmenet nélkül a *barbarus... victor... eques* (11–12) városdúló tevékenységének a leírására tér át, amiből viszont az derül ki, hogy Róma pusztulásának *közvetlen* oka nem a beháborúk lesznek, hanem valamilyen a barbárok részéről rázúduló külső támadás.

De miből fakad Horatiusnak ez a végletes pesszimizmusa az általa már szinte a küszöbön állónak ábrázolt és megsemmisítő erejű barbár támadást illetően? – kérdezhetnénk, és nem alaptalanul. Mert noha a polgárháborúk tömérdek keserűséget okoztak magának Itáliának és másoknak is, de elsősorban az ottani lakoságnak, Rómát a polgárháborúk évtizedeiben – paradox módon – nemhogy nem érte érzékeny külpolitikai veszteség, hanem állandóan terjeszkedett. Ha csak a vers keletkezését megelőző másfél évtizedre gondolunk: Caesar római fennhatóság alá kényszerítette Galliát, Germaniát. Egyiptomban Pompeius fejével akartak kedveskedni neki – az egyiptomi lázadás és annak leverése inkább csak Caesar dramatizáló előadásában vált komoly akcióvá. Pár évvel később Brutus és Cassius szinte ellenállás nélkül rabolhatták végig Görögországot és Kis-Ázsia nyugati partvidékét.<sup>8</sup> A római *imperiummal* kényszerű szomszédságba került, vagy éppen alattvalójává vált hellénisztikus monarchiák, illetve királyságok már régóta megtanulták tisztelni a római *legiók* erejét; aligha gondolt közülük bárki is arra, hogy komoly eséllyel vehetné fel a küzdelmet Róma terjeszkedése ellen, nemhogy magát a várost feldúlja. Horatius általánosságban fogalmazott *barbarus eques*ének a konkretizálása tehát korántsem egyszerű. A Kiessling klasszikussá vált kommentárja alapján – mivel más külső ellenség a vers keletkezésének időpontjában aligha jöhetne szóba – a győztes barbárt a parthusokkal szokás azonosítani.<sup>9</sup> Ám valóban annyira

<sup>8</sup> BOTERMANN, H : *Die Soldaten und die römische Politik in der Zeit von Caesars Tod bis zur Begründung des zweiten Triumvirats*. Zürich, 1968. Különösen: 84–107.

<sup>9</sup> KIESSLING–HEINZE i. m. 549: „auf die auch eques; hinzuweisen scheint: sie hatten 40/41 Syrien, Phönizien, Palästina und Cilicien erobert und drohten ganz Kleinasien überzufluten: dass sie ihre Angriffe noch weiter tragen würden, lag durchaus im Bereich der Möglichkeit.” A szöveg szimbolikus értelmezésére BORZSÁK i. m. 568.

veszélyes volt Rómára nézve a 40/41-ben lezajlott parthus hadjárat, hogy a birodalom középpontjában ilyen pánikhangulatot kelthetett, vagy inkább csak a kommentátor tétováságáról van szó, aki az előbb említett okból más megoldáshoz nem tudott folyamodni?

A Seleukidák monstrumbirodalmából kiváló, intézményeiben és szellemiségében az Achaimenidák nyomdokaiba lépő, magát a volt perzsa birodalom jogutódának tekintő, sok vonatkozásban azonban a hellénisztikus monarchiák mintájára felépülő Parthia I. Mithridatés uralkodása alatt (171–138) valóban Kelet legjelentősebb hatalmává nőtt.<sup>10</sup> I. Mithridatésről, aki az Achaimenida uralkodók után először ismét felvette a „királyok királya” címet, Th. Mommsen joggal írta ezen aktus kapcsán, hogy „a világnak ismét két ura lett.”<sup>11</sup> És noha ez a birodalom éppoly sokszínű és soknemzetiségű volt, mint korábban az Achaimenidáké, és egészen a II. század végéig állandóan védekező harcokra kényszerült részben a Seleukidák, részben az északról támadó barbárokkal szemben, létezése tény volt, mellyel Rómának számolnia kellett – természetesen a parthus uralkodónak is Róma nagyhatalmi politikájával. A két nagyhatalom között a diplomáciai kapcsolatfelvételre 92-ben került sor, ami egyben a hivatalos római-parthus viszony kezdetét is jelenti. Ekkor kereste fel a Szíriában helytartóskodó Sullát Orobazos, II. Mithridatés küldötte, aki „szövetséget és barátságot” ajánlott neki. Sulla az ajánlatot elfogadta, s a parthus király a római nép *σύμμαχος καὶ φίλος*-a, azaz *socius et amicus*-a lett. Ezzel a rómaiak részéről megtörtént Parthia önálló állami létének elismerése, s egyúttal abban is megegyeztek, hogy a két fél az Euphratést tekinti egymás között a határnak.<sup>12</sup>

Ez az első találkozás akár jelképesnek is felfogható, mégpedig két szempontból: egyrészt, mert a parthus király volt a kezdeményező, ő ajánlotta a szövetséget, másrészt, mert már itt megjelenik az a tényező, mely a szó szoros értelmében „*vízválasztója*” volt a római–parthus kapcsolatoknak, nevezetesen az Euphratésnek mint határnak a tiszteletben tartása. A Sullával létrejött megállapodás, amit a későbbiek folyamán több ízben megújítottak (69-ben és 66-ban), évtizedeken át érvényben maradt, s a két fél kölcsönösen tartózkodott attól, hogy beavatkozzanak egymás belügyeibe.<sup>13</sup> A parthus uralkodók – ellentétben azzal a képpel, melyet később

<sup>10</sup> A parthus birodalom kialakulására és nagyhatalommá válására: TARN, W. W. – GRIFFITH, G. T.: *Hellenistic Civilisation*. London–New York, 1952, 126 skk.; A korai kronológiához WOLSKI, J.: *The Decay of the Iranian Empire of the Seleucids and the Chronology of the Parthian Beginnings*. Berytus 12 (1956–1957) 35–52; WOLSKI, J.: *L’historicité d’Arsace I*. *Historia* 8 (1959) 222–238.

<sup>11</sup> MOMMSEN, Th.: *Römische Geschichte II*. Berlin, 1854, 62.

<sup>12</sup> Plut. Sulla 5, 4: Πόρθους συμμαχίας καὶ φιλίας δεομένου; Liv. Epitom. 70: *Parthorum legati...venerunt ad Sullam, ut amicitiam populi Romani peterent*; Festus XII, 5: *Arsaces, rex Parthorum missa legatione amicitias populi Romani rogavit ac meruit*.

<sup>13</sup> DOBIAŠ, J.: *Les premiers rapports des Romains avec les Parthes*. *Archiv Orientální* 3 (1931) 215–256; ZIEGLER, K. H.: *Die Beziehungen zwischen Rom und dem Partherreich*. Wiesbaden, 1964. Különösen 20–44.



a római propaganda kialakított róluk, hitszegőknek bélyegezve őket – míg teheték, mindvégig tartották magukat az eredeti konvencióhoz.<sup>14</sup> 89-ben szigorúan semlegesek maradtak a rómaiak és VI. Mithridatés Eupator között kitört háborúban, annak ellenére, hogy II. Mithridatés baráti viszonyban volt a pontosi uralkodóval.<sup>15</sup> 74-ben, a harmadik mithridatési háború idején Lucullus számíthatott a parthusok semlegességére, akik 73-ban el is utasították VI. Mithridatés segélykérését.<sup>16</sup> 70-ben III. Phraatés nem fogadta el Tigranés arméniai király és VI. Mithridatés ajánlatát egy Róma-ellenes szövetség létrehozására, ehelyett inkább a korábbi *amicitiát* erősítette meg Lucullusszal, aki viszonzásképpen 69-ben ismét elismerte határnak az Euphratést.<sup>17</sup> 66-ban Pompeiusszal szemben éppoly barátián viselkedtek, mint korábban elődjével, Lucullusszal, sőt III. Phraatés Pompeius biztatására katonai segítséget nyújtott az ifjabb Tigranésnek az apja ellen, s átmenetileg katonai szövetség jött létre Pompeius és a parthus uralkodó között. Ismét sor került a római–parthus jó viszony megerősítésére, ezúttal a 69-es megállapodás megújítására, bár III. Phraatés óvatosságból ezúttal sem szorgalmazta az *amicitia foedusszá* való továbbfejlesztését.<sup>18</sup> A kapcsolat azonban továbbra is baráti maradt, s kenyértörésre a két fél között még akkor sem került sor, amikor Pompeius azáltal, hogy az Euphratésen túlra vezényelte legióit, maga szegte meg az általa nem sokkal azelőtt kötött megállapodást.<sup>19</sup> A parthusok Rómában Pompeius távozása után továbbra is *socius et amicus* láttak; ezért fordulhatott 57-ben az Orodéstól szorongatott III. Mithridatés Gabiniushoz, Syria *propraetor*ához segítségért.<sup>20</sup>

Az addigi békés, sőt helyenként szövetséges viszonyt Crassus 54-es meggondolatlan kalandja borította fel. Crassus háborúja Cicero megítélése szerint *is nulla belli causa* zajlott, s a római jogi fogalmak szerint ugyancsak *bellum iniustum et impium* volt.<sup>21</sup> Jellemző, hogy a nagykirály, Orodés tulajdonképpen nem értette, hogy miért tört ki a háború, és nemcsak Crassushoz menesztett küldöttséget, hivatkozva a korábbi megállapodásokra, hanem Rómába, a szenátushoz is annak kiderítése

<sup>14</sup> Az Arsakidák a mazdaizmus követői voltak, s az iráni vallást Zarathustra óta erőteljesen áthatotta a jog és az igazság gondolata. VON WESENDONK, O. G.: *Das Weltbild der Iranier*. München, 1933, 68, 93 skk., 125. A *mithra* (Mithridatés) szó jelentésére Zarathustránál VON WESENDONK i. m. 224 és CUMONT, F.: *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum III*. Leipzig–Berlin, 1931, 142.

<sup>15</sup> Appianus, akitől ennek a háborúnak az egyetlen összefüggő feldolgozása ránk maradt, VI. Mithridatés φίλος-ának nevezi a parthus királyt (Mithr. 16).

<sup>16</sup> Lásd Memnón szövegét: FGrH 434, frg. 29, 6.

<sup>17</sup> App. Mithr. 87; Dio Cass. XXXVI, 3, 1; Memnón FGrH 434, frg. 38, 8.

<sup>18</sup> GELZER, M.: *Pompeius*. Wiesbaden, 1959, 80 skk.

<sup>19</sup> Dio Cass. XXXVII, 5, 5. Részletesen DEBEVOISE, N. C.: *A Political History of Parthia*. Chicago, 1938, 74. skk.

<sup>20</sup> GELZER, M: s. v. Crassus. PWRE XIII. Stuttgart, 1926, 320.

<sup>21</sup> De fin. 3, 22. WISSOWA, G.: *Religion und Kultus der Römer*. München, 1912, 550, 4. jegyzet.

végett, hogy Crassus magánakciójáról van-e szó, vagy a szenátus által jóváhagyott hadjáratról.<sup>22</sup> De – és ez ismét jellemző a parthusok magatartására – a rómaiak még a Carrhae melletti ütközet után is szabad elvonulást kaptak volna azzal a feltétellel, hogy hajlandók lesznek magukat tartani a korábbi megállapodásokhoz. Egyáltalán nem bizonyítható az a feltevés, hogy Crassus valóban cselszövés áldozata lett.<sup>23</sup> Igaz viszont, hogy a hadiállapot Róma és Parthia között ezzel kezdődött, bár ez a hadiállapot meglehetősen ambivalens volt. Az 51-es parthus büntetőexpedíciónak nem szabad túlon túl nagy jelentőséget tulajdonítani: Bibulus, Syria akkori helytartója, aki kapcsolatokat tartott fenn a parthus királyi udvarral, meglehetősen könnyedén, egyszerű diplomáciai manőverekkel elérte a támadó csapatok visszavonását.<sup>24</sup>

A parthusok tartózkodó magatartása Rómával szemben Caesar és Pompeius küzdelmének, valamint a *triumvirek* és a köztársaságpártiak háborújának eseményeiből is világosan kirajzolódik. Pompeiust 48-ban csak halála akadályozta meg abban, hogy a parthusok segítségét kérje Caesar ellen.<sup>25</sup> Caesar nem egészen világos tervei a parthusokkal kapcsolatban inkább csak a belső feszültségek levezetésére szolgáltak,<sup>26</sup> de – és a mi szempontunkból ez a legfontosabb – 42-ben Cassius, akinek legbiztosabb menedéke Syria volt, éppen a parthusokhoz folyamodott, bennük látta egyedüli, megfelelően erős potenciális szövetségeseit. Ő küldte Orodés udvarába az ifjabb Labienust, hogy az kieszközölje számára a parthus király fegyveres támogatását. Orodés azonban félt teljesíteni a kérést, így a philippi ütközet előtt a várt segélynyújtás elmaradt, Cassius reményei füstbe mentek. Labienusnak csak egy év elteltével sikerült – az udvar belső ellentéteit kihasználva – elérnie azt, hogy a trón várományosának, Pakorosnak a vezetésével egy parthus sereg átkeljen az Euphratésen, és rátámadjon Róma keleti tartományaira.<sup>27</sup> Ám ezt a támadást nem értékelhetjük egyszerű parthus invázióként. Értelmi szerzője valójában a köztársaságpárti Labienus volt, s idővel a már említett tartományokat ellenőrzése alá vonó Róma-ellenes haderő két részre oszlott; csak egyik részét alkották a parthusok, másik része viszont, melynek Labienus lett a parancsnoka, a Syriában állomásozó, Antoniustól átpártolt volt Cassius-legiók katonáiból verbuválódott. A két hadsereg egymással ugyan összehangoltan, de alapjában véve önálló hadműveleti

<sup>22</sup> Dio Cass. XL, 16, 1: ὁ Ὀρόδης ἔπεμψε πρέσβεις τῆς δὲ ἐσβολῆς αἰτιώμενος καὶ τὰς αἰτίας τοῦ πολέμου πυνθανόμενος. Plut. Crassus 18, 1.

<sup>23</sup> DEBEVOISE i. m. 90. A római belpolitikára gyakorolt hatásáról TIMPE, D.: Die Bedeutung der Schlacht bei Carrhae. MH 19 (1962) 104–129.

<sup>24</sup> SCHUR, W.: s. v. Partherreich. PWRE XVIII. Stuttgart, 1949, 1993.

<sup>25</sup> Dio Cass. XLI, 55, 3.

<sup>26</sup> MEYER, E.: *Caesars Monarchie und das Prinzipat des Pompejus*. Stuttgart, 1922, 474; GELZER, M.: *Caesar*. Wiesbaden, 1960, 298.

<sup>27</sup> SCHUR i. m. 1994.

tevékenységet folytatott.<sup>28</sup> Vagyis a „*parthus betöréséért*” számon tartott támadást sokkal inkább a köztársaságpártiak hatalomviszaszerző kísérletei egyikének kell elkönyvelnünk, ahelyett, hogy a parthus hegemoniatörekvések egyik döntő megnyilvánulását látjuk benne.

A XVI. epódos relációjában mindennek kettős következménye van. Horatius, a 42-es köztársaságpárti „*katona*”, aki az epódos írásának idején éppen a kegyvesztettek, a megtűrték táborába tartozott, aligha tarthatta Róma szempontjából ennyire fatálisnak Labienus próbálkozását a *triumvirek* hatalmának gyengítésére. De még ha gyors pálfordulást tételeznénk is fel róla, a római–parthus viszony fél évszázados története semmi alapot sem szolgáltatott neki arra, hogy egy esetleges, a birodalom határmenti tartományaira kiterjedő betörésből parthus világbirodalmi intenciókat véljen kiolvasni, melyek magának Rómának a létét teszik kérdésessé; hiszen a parthusokat Rómával szemben mindvégig sokkal inkább a védekező, mint az agresszív magatartás jellemezte. Következésképpen azt a feltevést, mely szerint Horatius a *victor barbarus eques* leírásakor valószínűleg a parthus hódítókra gondolhatott, bizvást a sokszor szívósan élő tudományos babonák közé sorolhatjuk.<sup>29</sup>

Ha tehát Horatius sem az adott politikai helyzet hatására, sem a római történelem eseményeinek általánosításaként nem juthatott el a költemény bevezető részében található tétel megfogalmazásához, az epódos alapötletének eredetét más szférákban kell keresnünk.

A thapsusi csatát (46) közvetlenül követő időszakból, talán még ugyanez év áprilisából származik Sallustiusnak Caesarhoz írt, sorszám szerint első, időrendben azonban második levele.<sup>30</sup> A levelet nem elsősorban a történelmi eseményekre vonatkozó forrásértéke avatja a negyvenes évek egyik legbecsesebb irodalmi emlékévé, hanem az, hogy – akárcsak Cicero levelei – az eseménytörténeten túl közvetlen bepillantást nyújt a thapsusi csatát követő hónapok légkörébe, hangulatába. A levél első fejezeteiben Sallustius – kicsit tudálékoskodó stílusban – arra vonatkozóan ad tanácsokat az öregedő diktátornak, hogy a polgárháborúban milyen módszereket alkalmazzon az ellenfelekkel szemben, hangsúlyozza a *clementia* fontosságát, majd a béke mikéntjének tárgyalására tér át. A béke megteremtésének szükségessége mellett érvelését az alábbi gondolattal indítja: *A béke megszilárdításával kapcsolatban, amin te magad és összes híveid buzgólkodtok, először azt vedd fontolóra, kérlek, hogy mily nagy jelentőségű dolog az, amit gondjaidba vettél... Az én véleményem ez: mivel minden, ami keletkezett, elpusztul, abban az időben, amikor majd Róma városa*

<sup>28</sup> BUCHHEIM, H.: *Die Orientpolitik des Triumvirn M. Antonius*. Heidelberg, 1960, 75 skk.

<sup>29</sup> A parthus veszély utólagos felnagyítására MEYER, H. D.: *Die Aussenpolitik des Augustus und die augusteische Dichtung*. Köln, 1961.

<sup>30</sup> VRETSKA, K.: *Sallust. Invektive und Episteln I*. Heidelberg, 1961, 77–80. A levelek hitelességéről folyó vitákhoz korábbi irodalom ott. LA PENNA, A.: *Sallustio e la rivoluzione romana*. Milano, 1968, 111 ismét tagadja a levelek hitelességét, de érvelése nem meggyőző.

számára elérkezett a végzet rendelte pusztulás, polgár a polgárral fog összecsapni, és így legyengülve és kimerülve valamely király vagy nép zsákmányává lesznek. Másképp az egész földkerekség és az összes nép, ha egybegyűl sem lesz képes megingatni vagy szétzúzni ezt a birodalmat.<sup>31</sup>

Sallustius első érve tehát így summázható: Caesarnak békét kell teremtenie, mert a belső nyugalom helyreállítása, a béke tartóssá tétele alapfeltétele Róma fennmaradásának. A stílus és a szerkesztés hamisítatlanul Sallustiusra vall,<sup>32</sup> többek között azért is, mert érvelését általános érvényű megállapítással kezdi, s ebből kiindulva fejti ki az adott helyzetre vonatkozó mondanivalóját. Ám ez esetben a gnómius indítás és a folytatás nem a legsikerültebb. A bevezető tétel: *quoniam orta omnia intereunt* és a gondolatot záró mondat: *aliter non orbis terrarum neque cunctae gentes conglobatae movere aut contundere queunt hoc imperium* ugyanis egymást kizáró ítéleteket tartalmaznak; mert Róma pusztulása vagy az összes keletkezett dologra egyformán érvényes természettörvény kérlelhetetlenségével fog bekövetkezni, s ha így van, semmit sem lehet tenni ellene; vagy pedig bizonyos körülmények között bekövetkezik, bizonyos körülmények között azonban nem, akkor viszont az első tétel hamis. A levél egészének gondolatmenetébe a bevezető gnómával ellentétes, alternatív lehetőségeket felvető rész illeszkedik szervesen, s egyben ez mutat rokonságot a XVI. epódos alapeszméjével is. A Sallustius-levél szerint, ha a polgárháború tovább folytatódik, Róma elvész, méghozzá úgy, hogy idegen hódítók zsákmánya lesz; Horatius szerint: már a második nemzedéket pusztítja a polgárháború – vagyis a perusiai háborúra vonatkoztatva, ismét fellángolt a belviszály –, Róma sorsa tehát megpecsételődött, s hamarosan megjelenik legyőzője és feldúlója, a barbár lovas is. Amit Sallustius mint lehetőséget említ, azt Horatius, elébe vágva az eseményeknek, kikerülhetetlen tényként regisztrálja; így a XVI. epódos nem más, mint a Sallustius-levélben megfogalmazott két lehetőség közül az egyik – a rosszabb – bekövetkeztének kétségbeesett konstatálása.

Az idézett Sallustius-hely ellentmondásának feloldására, a gondolat genezisének meghatározására már többen tettek kísérletet, anélkül azonban, hogy a XVI. epódossal való szerves kapcsolatára rámutattak volna. Egyesek alapvetően optimistának ítélik, sőt egyenesen Róma jövőjébe vetett bizakodást éreznek ki belőle,<sup>33</sup> mások mélységesen pesszimistának, s a későköztársasági korra jellemző általános

<sup>31</sup> Sall. Epist. 1, 5, 1–3: *De pace firmanda, quoniam tute et omnes tui agitatis, primum id, quaeso, considera, quale sit, de quo consultas... Ego sic existimo: quoniam orta, omnia intereunt, qua tempestate urbi Romanae fatum excidii adventarit, civis cum civibus manus conserturos, ita defessos et exsanguis regi aut nationi praedae futuros, aliter non orbis terrarum neque cunctae gentes conglobatae movere aut contundere queunt hoc imperium.*

<sup>32</sup> VRETSKA i. m. II, 216. skk. A levelek stílusára lásd még: THRAEDE, K.: E. Skards sprachstatistische Behandlung der Epistulae ad Caesarem senem. Mnemosyne 31 (1978) 179–195.

<sup>33</sup> FERRABINO, A.: *Nuova storia di Roma*. Roma, 1949, 398.

dekadenciahangulat egyik legpregnansabb megfogalmazását látják benne,<sup>34</sup> de próbálták, akárcsak a IV. *eclogát* a keleti, zsidó–görög *sibyllinumok* hatásával magyarázni,<sup>35</sup> s végül – ami egyben a legelfogadottabb értelmezése – görög történetfilozófiai előzményekből, pontosabban Polybios történetfilozófiai fejtegetéseiből levezetni.<sup>36</sup>

Való igaz, hogy a késő köztársaság korának római íróit szinte kivétel nélkül aggodalommal töltötte el Róma jövője; saját korukat a hanyatlás korának látták, melyre az erkölcsi züllés és általában a hagyományos római értékrend teljes felbomlása a jellemző. Lucretius a *fracta aetas* gyermekének tartja magát, amelyben még a természet is a végkimerülés jeleit mutatja, s ez a tendencia az élőlényekre és az élettelen világra egyaránt jellemző (II, 1150 skk.). Mint társadalmi lény, mint ember úgy érzi, hogy *patriai tempore iniquo* él (I, 41), amikor polgártársai a hatalom és a gazdagság utáni vágyakozástól hajtva a *bűn társaivá és segédeivé* szegődnek (III, 61: *socios scelerum atque ministros*).<sup>37</sup> Catullus ítélete koráról szintén lesújtó, reménytelenségről árulkodó.<sup>38</sup> Cicero számára az eszményt az általa megálmodott köztársaság fénykorát nem a jelen, hanem a II. század, azon belül is a Scipiók időszaka jelenti, és e század szellemének feltámasztásán, újjáélesztésén fáradozik – legalábbis elvben: az államelméleti és etikai tárgyú dialógusaiban.<sup>39</sup> Ugyancsak közismert Sallustius elemzése az *inclinata res publica*-ról, ami *ex pulcherrima atque optuma pessuma ac flagitiosissima facta sit* (Cat. 5, 9). Egyben ő az első olyan római történetíró, aki tényként ismeri el a római társadalom hanyatlását, s helyett, hogy szépítené a helyzetet, inkább a hanyatlás okának kiderítésére, kezdetének időbeli meghatározására törekszik.<sup>40</sup> Részben igaza van tehát V. Pöschlnek, hogy „*fast alle Römer, die sich mit dem Schicksal Roms befasst haben, unter dem Eindruck stehen, dass der Untergang Roms zumindest als Möglichkeit nahegerückt ist.*”<sup>41</sup> Csakhogy ez a „Möglichkeit” a késő köztársaság korában *expressis verbis* mindössze az általunk idézett két helyen és egy később említendő Cicero-beszédben nyert megfogalmazást, így az ezekkel

<sup>34</sup> PÖSCHL, V.: *Grundwerte der römischen Staatsgesinnung in den Geschichtswerken des Sallust*. Berlin, 1940, 22.

<sup>35</sup> FUCHS, H.: *Der geistige Widerstand gegen Rom in der spätrepublikanischen Zeit*. Berlin, 1938, 8; 31–37.

<sup>36</sup> MAZARINO, S.: *La fin du monde antique*. Paris, 1973, 22–23.

<sup>37</sup> KLINGNER, F.: *Philosophie und Dichtkunst am Ende des 2. Buches des Lucrez*. Hermes 80 (1952) 3–31.

<sup>38</sup> KLINGNER, F.: *Catulls Peleus-Epos*. München, 1956.

<sup>39</sup> HUNT, H. A. K.: *The Humanism of Cicero*. Melbourne, 1954; PERELLI, L.: *Il pensiero politico di Cicerone*. Torino, 1964.

<sup>40</sup> A későbbi római történetírók jóval korábbra datálják a hanyatlás kezdetét: Velleius Paterculus – Poseidónios nyomán – 146-ra, Calpurnius Piso 154-re, Livius 188-ra. Vö.: MAZZARINO i. m. 22.

<sup>41</sup> PÖSCHL i. m. 40.

való bizonyítás tautológiához vezet; másrészt a hanyatlás még nem azonos a rohamos gyorsasággal bekövetkező teljes pusztulással.

Polybios államelméleti munkássága, talán éppen azért, mert a rómaiak a polgárháborús viszonyok között sok szempontból találónak érezték, valóban nem maradt hatástalan az első század első felének római közgondolkodására. Nem elsősorban az *anakyklósis* teóriája, hanem inkább az ennek mintegy függelékeként szereplő, rá visszautaló, arról szóló fejtegetés, hogy mi okozhatja egy-egy állam pusztulását.<sup>42</sup> A Scipio-kör filozófusa, aki aktív politikusként volt szemtanúja és szenvedő részese saját hazája bukásának, s aki ugyanakkor képes volt arra is, hogy a görög világpolgár szellemi magaslatáról tekintse át a hellénisztikus államalakulatok felmorzsolódását, a vesztes, de vesztes voltába végérvényesen beletörődött fél kissé rezignált objektivitással így összegezi tapasztalatait (VI, 57, 1–4.): ὅτι μὲν οὖν πᾶσι τοῖς οὖσιν ὑπόκειται φθορὰ καὶ μεταβολὴ σχεδὸν οὐ προσδεῖ λόγων ἱκανὴ γὰρ ἡ τῆς φύσεως ἀνάγκη παραστήσαι τὴν τοιαύτην πίστιν. δυοῖν δὲ τρόπων ὄντων, καθ' οὓς φθείρεσθαι πέφυκε πᾶν γένος πολιτείας, τοῦ μὲν ἐξῶθεν, τοῦ δ' ἐν αὐτοῖς φουομένου, τὸν μὲν ἐκτὸς ἄστατον ἔχειν συμβαίνει τὴν θεωρίαν, τὸν δ' ἐξ αὐτῶν τεταγμένην. τί μὲν δὴ πρῶτον φύεται γένος πολιτείας καὶ τί δεύτερον, καὶ πῶς εἰς ἄλληλα μεταπίπτουσιν, εἴρηται πρόσθεν ἡμῖν, ὥστε τοὺς δυναμένους τὰς ἀρχὰς τῷ τέλει συνάπτειν τῆς ἐνεστώσης ὑποθέσεως καὶν αὐτοὺς ἤδη προειπεῖν ὑπὲρ τοῦ μέλλοντος. Minden állam történetében – folytatja – három periódus különböztethető meg: a fejlődés, a virágzás és a hanyatlás korszaka. Az *ἀκμή* azonban Polybios értelmezése szerint csak afféle látszólagos virágkor, mert egyben ez jelenti a törvényszerűen elkezdődő hanyatlás első fázisát is. Miután ugyanis egy állam nagy hatalomra tett szert, máris működésbe lépnek a belső bomlasztó erők: az élet egyre fényűzőbbé válik, a polgárok egyre nagyobb hatalmat akarnak. Amint ez a kettős folyamat előrehalad, egyre inkább kiütköznek a válságtünetek. A szemmel látható hanyatlás a hatalomvágy mértéktelen megnövekedésével kezdődik, (*ἄρξει μὲν τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς ἢ φιλαρχία*), majd ezt követi az életmódnak egyre hivalkodóbbá, egyre fényűzőbbé válása, (*πρὸς δὲ τούτοις ἢ περὶ τοὺς βίους ἀλαζονεία καὶ πολυτελεία*). Ezek hatására a tömeg kezdi becsapottnak érezni magát, és úgy véli, rászédtek azok, akik korábban körülhízelegettek, hogy minél nagyobb hatalomhoz és gazdagsághoz jussanak; minden áron változást akar, de ekkor már nemcsak a hatalmon lévőkkel egyenlő jogokat követel magának, hanem mindent. S ha ez bekövetkezett (VI, 57, 4–10): τῶν μὲν ὀνομάτων τὸ κάλλιστον ἢ πολιτεία μεταλήψεται, τὴν ἐλευθερίαν καὶ δημοκρατίαν, τῶν δὲ πραγμάτων τὸ χεῖριστον, τὴν ὀχλοκρατίαν. Polybios moralizáló történetfilozófiájának visszhangját nem nehéz felfedezni az első századi Róma társadalmát a *luxuria*, az *avaritia*, a *superbia*, az *ambitio mala*, a *honoris (caeca) cupido*

<sup>42</sup> A két elmélet viszonyára: WALBANK, F. W.: *A Historical Commentary on Polybius I.* Oxford, 1957, 645 skk.

(πολυτελεία, πλεονεξία, ἀλαζονεία, φιλαρχία) miatt ostorozó kortárs irodalom szinte nélkülözhetlenné vált toposzaiban.<sup>43</sup> Sőt Sallustiusnál a hanyatlás-tünetek megjelenésének időbeli sorrendje is egyezik a Polybioséval: *sed primo magis ambitio quam avaritia animos hominum exercebat* (Cat. 11, 1). A Sallustius-levél idézett részletének és a XVI. epódosnak a gondolatmenete azonban két ponton alapvetően eltér a görög filozófus eszmefuttatásától: Polybios határozottan különválasztja az előre nem látható, kiszámíthatatlan, külső okból bekövetkező összeomlást, és a belső okok következtében meginduló hanyatlást; az előbbit nem lehet előre megjósolni, mert véletlenszerű, míg az utóbbit, mivel határozott törvényekhez igazodik, igen. Sallustius és Horatius viszont a kettő között oksági kapcsolatot létesítenek. Polybios nem beszél polgárháborúról, csak a „csőcselék uralmáról”, ahogyan ő a demokráciát nevezi; ugyanakkor Sallustius és Horatius félreérthetetlenül polgárháborúról szólnak.

Róma terjeszkedésével párhuzamosan, de különösen az első század hetvenes éveitől kezdve szaporodtak el Keleten azok a jóslatok, amelyek Róma bukását jövendölték.<sup>44</sup> A nagy múltra visszatekintő és gazdag hagyományokkal rendelkező ottani jóslatirodalom ily módon a Róma elleni ideológiai harc egyik jelentős eszközévé vált. Ennek a „szellemi ellenállásnak” máig is hozzáférhető emlékeit az *Oracula Sibyllina* gyűjtemény időszámításunk előttről származó részei konzerválták.<sup>45</sup> A főként hellénisztikus zsidóktól származó *oraculumok* a gőgös Róma isteni akarat folytán bekövetkező majdani szolgasorba süllyedésével vigasztalják az alávetettségből reális kiutat nem látó kortársaikat. Eljön majd az idő, hirdetik, amikor (3, 350–355):

ὄπποσα δασμοφόρου Ἀσίης ὑπεδέξατο Ῥώμη,  
 χρήματά κεν τρίς τόσσα δεδέξεται ἔμπαλιν Ἀσίς  
 ἐκ Ῥώμης, ὅλοϊν δ' ἀποτίσεται ὕβριν ἐς αὐτήν.  
 ὄσσοι δ' ἐξ Ἀσίης Ἰταλῶν δόμον ἀμφεπόλευσαν,  
 εἰκοσάκις τοσσοῦτοι ἐν Ἀσίδι θητεύσουσιν  
 Ἰταλοὶ ἐν πενίῃ, ἀνὰ μυρία δ' ὀφλήσουσιν.

A gyűjtemény egyik helyén még a Horatiuséval rokon gondolat is felbukkan; Rómát ismét a vadállatok kerítik hatalmukba, s a város úgy eltűnik a föld színéről, mintha soha sem létezett volna (8, 37–38; 40–42):

<sup>43</sup> OLTRAMARE, H.: *Lés origines de la diatribe romaine*. Lausanne, 1926.

<sup>44</sup> WEBER, W.: *Der Prophet und sein Gott*. Leipzig, 1925, 59.

<sup>45</sup> A Kr. e.-ről származó részek szétválasztására: GEFFCKEN, J: *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibylliana*. Leipzig, 1902; PERETTI, A.: *La Sibilla Babilonese nella propaganda ellenistica*. Firenze, 1943; KURFESS, A.: *Sibyllinische Weissagungen*. Berlin, 1951, 5–23.

ἤξει σοί ποτ' ἄνωθεν ἴση, ὑψαύχενε Ῥώμη,  
 οὐράνιος πληγῆ..  
 ...καὶ πλοῦτος ὀλεῖται  
 καὶ σὰ θέμειλα λύκοι καὶ ἀλώπεκες οἰκήσουσιν.  
 καὶ τότε ἔση πανέρημος ὄλωσ, ὡς μὴ γεγονυῖα.

Az ebben a szellemiségben fogant jóslatirodalom ismerete a császárkorban, sőt még a császárkor vége felé is kimutatható. Lactantius tudott arról, hogy bizonyos jóslatok szerint a világalommal bíró Róma hatalma idővel ismét Keletre fog átszállni, és Nyugat Keletnek a szolgája lesz: *imperium in Asiam revertetur et rursus oriens dominabitur* (Div. inst. VII, 13, 11). Tacitus ennél sokkal konkrétabban megjelöli, hogy mit kell értünk *oriensen*. Amikor Vespasianus Jeruzsálemet ostromolta, a hagyomány szerint az ostromot *prodigiumok* kísérték, s ezek egyike az volt, hogy az istenek eltávoztak a templomokból. A zsidók azonban ezt nem értelmezték rosszra, mert a többségük meg volt győződve arról, hogy az ősi papi iratok szerint éppen ebben az időben *fore, ut valesceret oriens et profecti Iudaea rerum potirentur* (Hist. V, 13; Suet. Vesp. 4). Az új világbirodalom megteremtője és ura tehát egészen pontosan Iudaea lesz. Tacitus kortársa, Iosephus Flavius szintén arra vezette vissza a zsidók fanatikus ellenállását, hogy volt egy jóslatuk, mely szerint ők a világalom várományosai (Bell. Iud. VI, 5, 3).<sup>46</sup>

A Sallustius-levél és a XVI. epódos alap gondolata ilyenformán nem eredeztethető a zsidó–görög *Sibylla-oraculumokból* sem. Ezek a jóslatok egyrészt teljes bizonyossággal jövendölik Róma elkövetkezendő bukását, és semmiféle alternatívát nem hagynak meg számára, másrészt pusztulását – az *Ószövetség* szellemének megfelelően – az isteni akarral indokolják. Ebben az esetben még az említett motívumbeli egyezés sem lehet mérvadó; a város teljes elnéptelenedésével való fenyegetés ugyanis közhelye a jóslatirodalomnak. A kommentárokból általában említett *Sibylla-oraculum* (8, 41–42), Bakis-jóslat (Aristoph. Av. 967 skk.), és Jeremiás-párhuzam (50, 59)<sup>47</sup> mellett álljon erre itt példaként a hellénisztikus kori Egyiptomból származó úgynevezett *Fazekas jóslatának* hasonló részlete: ἡ τε παραθαλάσσιος πόλις ψυγμὸς ἀλιέων ἔσται διὰ τὸν ἀγαθὸν δαίμονα καὶ Κνῆφιν εἰς Μέμφιν πεπορευῆσθαι, ὥστε τινὰς διερχομένους λέγειν. A *Fazekas jóslata* egyébként a görögellenes érzelmű egyiptomi papság köréből származik; semmi köze nincs a zsidó–görög *sibyllinumokhoz*.<sup>48</sup> A Sallustius-levél részletének értelmezésére tett

<sup>46</sup> KIESSLING–HEINZE i. m. 549; BORZSÁK i. m. 568. A Bakis-jóslatokra: TRENCSENYI–WALDAPFEL I.: Die Weissagungen des Bakis. In: *Untersuchungen zur Religionsgeschichte*. Budapest, 1966, 232–250.

<sup>47</sup> FUCHS i. m. 35–63; KURFESS *Sibyllinische Weissagungen* 294.

<sup>48</sup> REITZENSTEIN, R. – SCHAEDEER, H. H.: *Studien zum antiken Synkretismus*. Leipzig–Berlin, 1926, 40; KOENEN, L.: Die Propheziehungen des Topfers. ZPE 2 (1968) 178–209; KOENEN, L.: Bemerkungen zum Text des Topferorakels und zu dem Akaziensymbol. ZPE 13 (1974) 313–318.



eddigyi kísérletek egyike sem vezetett tehát meggyőző eredményhez. Ennek ellenére – nézetünk szerint – mégis azok jártak legközelebb az igazsághoz, akik az itt található gondolatot és a XVI. epódos alapötletét is a korabeli jóslatirodalommal hozták kapcsolatba.<sup>49</sup> A levélrészlet bevezető gnómája ugyan – *orta omnia intereunt* – olyan görög történetfilozófiai közhely, mely a Sókratés előtti filozófusok töredékeiben kimondva vagy kimondatlanul éppúgy megtalálható,<sup>50</sup> mint természettörvényként fogalmazva Platón, Aristotelés vagy éppen Polybios államelméleti írásaiban<sup>51</sup> – ám ettől az egy mondattól eltekintve a Sallustius-citátumnak mind stíláriis, mind tartalmi szempontból *oraculum* jellege van. Erre mutat elsősorban a jövő idejű fogalmazás: *adventarit* (fut. perf.), *civis... manus conserturos... praedae futuros*; a homály a külső ellenség megjelölését illetően (*regi aut nationi*); sőt az is valószínű, hogy a Sallustius által kivonatolt jóslat eredetije görög nyelven és metrikus formában íródott. Az *urbi Romanae adiectivalis* helymegjelölés a latin *urbi Romae* helyett ugyanis kétségkívül graecizmus (πτόλι Ρωμοίη), használata a latin nyelv szellemétől is idegen, s a modorosságokra egyébként hajlamos Sallustius életművében is csupán itt fordul elő.<sup>52</sup> Ha pedig a latinul kissé különösnek ható *fatum excidii*, vagy a más szempontból jellegzetes *qua tempestate adventarit* szókapcsolatokat görögre fordítjuk, olyan kifejezéseket kapunk (αἰῖσα ὀλέθρου), illetve: (ἀλλ' ὀπόταν δὲ ἴκη), amelyek könnyedén beilleszthetők egy hexameterbe, s ugyanakkor a sibyllinikumok ismétlődő fordulatai közé tartoznak.

A stíláriis jegyekből adódó következtetést megerősíteni látszik a tartalom is. A keleti eredetű eszkatologikus jóslatirodalom a végső idők egyik legfőbb ismérvének a rokoni kapcsolatok elfajulását tartja. Ez a motívum variációs változatokat alig-alig mutató toposzként megvan a *Mahābhāratā*ban (III, 13009), a *Bahman Yašt*ban (II, 30), Hésiodos *Ergá*jában (182–185), később az evangéliumok hasonló tárgyú jövendöléseiben (így például Marc. 13, 12), a sibyllinikumokban, az apokrif iratokban.<sup>53</sup> Ezt használja Catullus – Rómában elsőként – az erkölcsi züllés mélypontjára jutott saját korának a jellemzésére (64, 399–401):

*perfudere manus fraterno sanguine fratres,  
destitit extinctos genatus lugere parentes,  
optavit genitor primaevi funera nati.*

<sup>49</sup> FUCHS i. m. 9 és 37.

<sup>50</sup> NESTLE, W.: *Vom Mythos zum Logos*. Stuttgart, 1940, 96.

<sup>51</sup> Az auktorhelyek részletes felsorolása VRETSKA i. m. II, 218–220.

<sup>52</sup> Vretska G. Dietz kéziratoss disszertációjából idézett Livius-párhuzama (Scipio beszéde) Sallustius szempontjából nem mérvadó, nem beszélve arról, hogy Scipio beszédéhez valószínűleg Polybios szolgált mintaként. Lásd TRÄNKLE, H.: *Polybius und Livius*. Basel–Stuttgart, 1977.

<sup>53</sup> GATZ, B.: *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*. Hildesheim, 1967, 21–23.

A római felfogásban, mely az apagyilkosságot, a rokongyilkosságot és a polgártárs meggyilkolását egyaránt *parricidium*nak tartotta, a családra jellemző etikai normák és a társadalmi morál kategóriái kezdettől fogva szorosan összefonódtak egymással; így a polgárháború nem egyszerű háború a római szemlélet szerint, hanem olyan harc, melyben testvérek ölik egymást. Lásd a VII. epódos Romulus-Remus példázatát! A Sallustiusnál szereplő jóslat tehát önmagában véve tartalmilag nem más, mint az eszkatologikus jövendölések egyik változata, ami ennek a műfajnak egyik közismert és a kor római társadalmára éppen ráillő toposzát alkalmazza a *Róma szempontjából eschatos*nak jelölt kor állapotainak jellemzésére.

A kérdés most már csak az, hogy az első századi jóslatirodalomnak melyik rétegéhez tartozhat a Sallustius érveként szereplő jövendölés? A *quindecimviri* testület felügyelete alatt álló, hivatalos Sibylla-könyveken kívül a késő köztársaság kori Rómában gombamódra terjedtek a nem hivatalos *liber fatidicus*ok, melyek részben az etruszk *saeculum*elméletből merítettek, részben keleti ihletésűek voltak, és melyeknek jóslataiból nemcsak Marius, vagy Catilina, hanem a *triumvirek*, így M. Antonius is igyekeztek politikai tőkét kovácsolni.<sup>54</sup> Ezeket a jövendöléseket Augustus a *principatus* megszilárdulása után összegyűjtötte, átvizsgáltatta, és az *államrendre káros* voltak miatt elégettette őket: a hagyomány szerint 23-ban mintegy kétezer ilyen könyv vált a lángok martalékává (Suet. Aug. 94, 3).<sup>55</sup> Nem valószínű azonban, hogy a Sallustiusnál olvasható jóslat a megsemmisítésre ítélt könyvek valamelyikében lett volna; ez ugyanis jóformán önként kínálhatta az Augustus számára előnyös aktualizálás lehetőségét, annak az Augustusnak, aki a viselt dolgai felsorolásában kiemelten említi a polgárháborúk megszüntetését (Mon. Anc. 34: *postquam bella civilia extinxeram*), vagyis aki valóra váltotta azt, amit a Sallustiuslevél két évtizeddel korábban célul tűzött ki *dictator* elődje számára, s ezzel a tettel – a jóslat szerint – az *imperium* megmentőjévé, épségének garantálójává vált. A Sallustius-jövendölés ugyanis éppen kétarcúsága, alternatív jellege folytán nem egyértelműen pesszimista Róma jövőjét illetően, hanem a város öröklétének lehetősége éppúgy kiolvasható belőle, mint fatálisan gyors összeomlása. S ez az a vonása, amely lehetővé teszi eredetének és hovatarozásának közelebbi meghatározását.

A hivatalos római Sibylla-gyűjteménynek mindössze egyetlen darabja ismeretes Zósimos jóvoltából. Zósimos, a római *imperium* hanyatlásának okait elemezve, egy helyen (II, 6) idézi a századéves ünnepek megrendezésére vonatkozó előírást, és előadja azt is, hogy a hagyomány szerint mire vezethető vissza az ünnep szertartásainak és a játékoknak az eredete. Eszerint a város alapítása utáni 502. esztendőben (252) Rómát háború és járvány tizedelte. A szenátus nem talált jobb megoldást, mint

<sup>54</sup> KURFESS i. m. PhW 55 (1933) 334; WOLF, M. J.: Sibyllen und Sibyllinen. Arch. f. Kulturg. 24 (1934) 312–325.

<sup>55</sup> Suetonius (Aug. 31) 12-re datálja az eseményt, NORDEN, E.: *Die Geburt des Kindes*. Darmstadt, 1958, 154 szintén, RADKE, G: Vergils Cumaeum carmen. Gymnasium 66 (1959) 218 korábbra.

hogy a Sibylla-könyvek segítségével próbáljon orvoslást találni a bajokra, s az erre rendelt, akkor még tíztagú testületet megbízta a jóslatok átvizsgálásával. A jóslatok szerint csak akkor remélhették a csapások elmúlását, ha megfelelő körülmények között áldozatot mutatnak be Hadésnak és Persephonének. Miután Marcus Popilius negyedik konzulságának évében eleget tettek az előírásoknak, valóban megszűntek a bajok. Később ez az ünnep feledésbe merült, míg végül Augustus 17-ben fellevenítette és pompás körülmények között ismét megrendezte a *ludi saeculares*.<sup>56</sup> A Zósimos által idézett, erre utasító *sibyllinum* ezekkel a sorokkal zárul:

Ταῦτά τοι ἐν φρεσὶ σῆσιν ἀεὶ μεμνημένος εἶναι,  
καὶ σοὶ πᾶσα χθὼν Ἰταλῆ καὶ πᾶσα Λατίνων  
αἰὲν ὑπὸ σκήπτροισιν ἐπαυχένιον ζυγὸν ἔξει.

Majd Zósimos így folytatja kommentárját (II, 4–7): *Így hát, mint a jóslat mondja, és ahogyan a valóságban is áll, míg mindezt az előírásoknak megfelelően végrehajtották, sértetlen volt a római birodalom, és úgyszólván az egész mostani világot uralma alatt tartotta. De miután Diocletianus lemondott a császári trónról, s elhanyagolták az ünnepeket, a birodalom is lassanként lehanyatlott, s nagy részben szinte észrevétlenül barbárrá vált... A száztíz éves korszak Constantinus és Licinius harmadik konzulságára idején telt le, amikor is a hagyományoknak megfelelően meg kellett volna rendezni az ünnepséget; de mivel nem tartották magukat az előíráshoz, törvényszerű volt, hogy a dolgok ebbe a jelenleg bennünket szorongató, siralmas állapotba jussanak.*<sup>57</sup>

Számunkra ez esetben mellékes az, hogy a jóslatot – melynek részletei egyébként a trallesi Phlegón töredékeiben is megtalálhatók (Macrob. 6) – Augustus hamisította-e bele a római Sibylla-gyűjteménybe.<sup>58</sup> Ha igen, a hamisítónak akkor is az eredeti gyűjtemény alapján, annak megfelelő szellemben kellett készítenie hamisítványát, és mint az Augustus korában már nem aktuális itálikus kérdés említése elárulja, korábbi részeket is felhasznált a szerkesztéshez. Lényeges viszont az, hogy ez a jóslat is, akárcsak a Sallustius-levéle, vagylagosan, alternatívákban fogalmaz: ha száztíz évenként megrendezik az ünnepséget, Róma hegemoniája csorbítatlan marad, ha viszont elmulasztják, Róma lehanyatlik és – Zósimost idézve – barbárrá válik. Szerkezet tekintetében és abból a szempontból, hogy itt is Róma nagyhatalmi pozíciója a központi kérdés, feltétlenül van tehát rokonság a két jövendölés között.

A polgárháború mint létprobléma természetesen nem lehetett alkotóeleme annak az „eredeti” *sibyllinum*gyűjteménynek, mely még állítólag Tarquinius Superbus korában került Rómába, hiszen ennek a motívumnak és az *imperiumszemléletnek*

<sup>56</sup> Az ünneppel kapcsolatos kronológiai problémákról HAHN, I.: *Róma istenei*. Budapest, 1975, 129–137 és 231–232.

<sup>57</sup> HAHN i. m. 137.

<sup>58</sup> PASCHOU, F.: *Zosime Histoire nouvelle I*. Paris, 1971, 78 és 188–191.

akkor még nem lett volna semmi aktualitása. Annál inkább elképzelhető viszont, hogy a negyvenes évek hivatalos gyűjteményében már mindkét mozzanat fontos szerepet játszott, s ez a módosulás és változás viszonylag könnyen magyarázható a Sibylla-könyvek történetével. Marius és Sulla polgárháborújának befejező szakaszában, a 83-as capitolumi tűzvész alkalmával állítólag megsemmisültek a Sibylla-könyvek is. A szenátus ekkor külön bizottságot hozott létre és bízott meg a *sibyllinumok* eredeti szövegeinek felkutatásával és újbóli összegyűjtésével. A bizottság tagjai főként Görögország keleti részén, elsősorban Erythraiban folytatták gyűjtőmunkájukat, s innen hozták magukkal azokat a jóslatokat, amelyeket azután az újjáépített Apollo Palatinus templomban helyeztek el és őriztek.<sup>59</sup> Az új gyűjtemény darabjai és összeállításuknak részletei nem ismeretesek, de néhány magától értetődő dolgot fel kell tételeznünk róluk: nem lehettek Róma-ellenesek; stílusban alkalmazkodniuk kellett az eredeti *sibyllinumok*hoz; tartalmilag nem lehettek azonosak az eredetivel (még ha esetleg voltak is köztük átfedések), hanem sok vonatkozásban felfrissültek, s hozzáidomultak a megváltozott történelmi körülményekhez.

Valószínűleg akkor került a hivatalos *sibyllinumok* közé az a jövődőlés is, melynek kivonata Sallustius levelében fennmaradt, s amelynek megszerkesztésével ismeretlen szerzője vagy szerzői legalább három elvárásnak tettek eleget: a polgárháborút Róma létkérdésévé téve a rómaiak legnyomasztóbb problémáját érintették, mely egyre intenzívebben foglalkoztatta a kor szellemi elitjét is; a problémát az eszkatológia stílusában exponálva, sikerült megőrizniök a hitelesség látszatát; alternatív fogalmazásukkal egyrészt hűek maradtak az eredeti római *sibyllinumok*hoz, másrészt – Róma szempontjából pozitívan – átértelmezték a kor Róma bukását jövődőlő jóslatait olyannyira, hogy a polgárháborúk megszűnése esetén öröklétet ígértek számára.

Mindenesetre az a gondolat, hogy *Róma örökléte a belső rend és nyugalom függvénye*, csak az új Sibylla-könyvek Rómába kerülése (73) után egy évtizeddel, Cicero Rabirius-beszédében jelenik meg először a római irodalomban (Pro Rab. 33): *si hanc civitatem aeternam esse voltis, si aeternum nobis imperium, nobis...a turbulentis hominibus et rerum novarum cupidis, ab intestinis malis, a domesticis consiliis est cavendum*.<sup>60</sup> Ez a Sallustius-levelben fennmaradt, hivatalos római *sibyllinum* lehetett tehát forrása a XVI. epódos alapötletének is.

Ezt elfogadva világosabbá és érthetőbbé válik egyrészt az *epódos* látszólag érthetlenné tűnő pesszimizmusa, másrészt a IV. *eclogával* való összefüggésének mikéntje is. A perusiai háború kirobbanásakor Horatius a hivatalos Sibylla-könyvekre appellálva vetítette előre Róma bizonyosnak vélt végveszedelmét; a brundisiumi béke megkötése után Vergilius ugyancsak jóslatra, de nem római, hanem a messianisztikus várakozások jegyében fogant keleti zsidó próféciára hivatkozva jövődölte

<sup>59</sup> KURFESS i. m. PhW 55 (1933) 331–336; RADKE i. m. 216.

<sup>60</sup> KROLL, W.: *Der Kultur der ciceronischen Zeit*. Darmstadt, 1963, 7.

---

meg a kozmikus méretű aranykori béke elérkezését, valósággá válását mindannak, amit Horatius legfeljebb csak az utópisztikus Boldogok Szigetén vélt elérhetőnek. A XVI. epódos és a IV. ecloga ilyenformán az első *aemulatio* az aranykori irodalom majdani két vezéregyénisége között, akiknek baráti versengése ezek szerint még akkor elkezdődött, mielőtt még személyes kapcsolatba kerültek volna egymással.



# Megjegyzések az Egyetemi Könyvtár Gr. 1. jelzetű kódexének bejegyzéséhez\*

A Budapesti Egyetemi Könyvtár Gr. 1. jelzetű kódexe,<sup>1</sup> egy kommentáros tetraevangélium, eredetét tekintve a hazánkban fellelhető görög kéziratok közül a legrégebbi: írása a XI. vagy talán még a X. századra utal. Noha igen kevés díszítést tartalmaz, a szöveg elhelyezése, az írás gondossága fejlett ízlésről tanúskodik. Ezt a benyomást még fokozzák a finoman aranyozott piros betűs iniciálék és a három – eredetileg nyilván négy – evangélista magas művészi kvalitású egész oldalas képei.<sup>2</sup> A kódex még egy okból megérdemli figyelmünket: egyike azoknak a kevészámú emlékeknek, amelyek túléltek történelmünk számos hajótörését, s múltunknak egy kedvezőbb korszakáról, a XV. századi Magyarország műveltségéről, humanizmusunk könyvkultúrájáról vallanak. A kódex ugyanis, amint azt a kutatás már régóta számon tartja, Janus Pannonius könyvtárához tartozott – igaz, alighanem csupán néhány évig.<sup>3</sup> A kézirat utolsó oldalán, pontosabban a hátsó előzéklapon lévő ötsoros görög betűs bejegyzés alapján jutott a kutatás erre a következtetésre.<sup>4</sup> A továbbiakban ezzel az eddig csak hiányosan kiolvasott és értelmezett szöveggel foglalkozunk.

Az első két sor szövege a következő: εὐαγγελίων τις δῶτις κυριῶς τοῦ τοῦ ἰωαννοῦ / ἐπιγραφοῦ κυωινκεεγλεσιενσις. A *minuscula* írás gyakorlatlan kézről árulkodik: minden betűt külön ír le, s a betűformák is szabálytalanok: az *alpha* (α) az ἰωαννοῦ szóban inkább egy rosszul sikerült *deltához* (δ) hasonlít; az *ypsilon* (υ) az

---

\* Antik Tanulmányok 26 (1979) 106–109, KAPITÁNYFŰY Istvánnal közösen.

<sup>1</sup> Itt mondunk köszönetet Fodor Adrienne könyvtárosnak, aki a bejegyzésre felhívta figyelmünket, s számos értékes felvilágosítással segítette munkánkat; köszönettel tartozunk Ritoók Zsigmondának is azért, hogy lehetővé tette kiolvasásunk eredményének ellenőrzését és néhány pontban kiegészítését az Akadémiai Könyvtár ibolyántúli fényű lámpájával.

<sup>2</sup> A kódex leírását lásd KUBINYI M.: *Libri manuscripti Graeci in bibliothecis Budapestinensibus aservati*. Budapestini, 1956, 63–66.

<sup>3</sup> Mivel a bejegyzés püspököknek nevezi, a szélső időhatárok 1459 és 1472. Ezt csak akkor tudnánk leszűkíteni, ha ismernénk az időpontot, amikor a kódex Janus birtokába került. Erről lásd még a 12. jegyzetet.

<sup>4</sup> Már Schedius 1825-ös bejegyzése a kódexbe regisztrálja ezt; valamennyi későbbi kutató, aki a kódexszel foglalkozott, szintén elfogadja.

helyett következetesen a latin betűs  $\gamma$ -t használja. Ez a betűforma a görögben csak a *maiusculában* fordul elő Y alakban.

A helyesírás is elég gyámoltalan, legalábbis az értelmezhető szavakban. Az első szóban az *ng* hangcsoportot átbetűzi ( $\nu\gamma$ ), s nem a görögben használatos  $\gamma\gamma$ -vel írja; ugyanebben a szóban az utolsó magánhangzó helyesen  $\omicron$  lenne, s nem  $\omega$ . Úgy tűnik, hogy a görög  $\omicron\upsilon$  kettősbetűt – hangértéke *ú* – következetesen fordított sorrendben  $\upsilon\omicron$ -nak, illetve  $\gamma\omega$ -nak írja. Bizonyára így akarta írni az első sor végén is, de itt kifejejtette az  $\gamma$ -t. Továbbá a két utolsó szóban *gammát* ( $\gamma$ ) használ *kappa* ( $\kappa$ ) helyett.

A görög nyelvűnek szánt szöveg csak részben fejthető meg. Az első szó alanyesetnek értelmezendő, az utolsó négy *genitivus*nak, tehát:  $\epsilon\upsilon\alpha\nu\gamma\epsilon\lambda\iota\omega\nu\dots\iota\omega\alpha\nu\nu\omega$  (helyett)  $\epsilon\pi\iota\varsigma\gamma\omega\pi\upsilon\omicron\kappa\upsilon\omega\iota\nu\kappa\epsilon\epsilon\gamma\lambda\epsilon\sigma\iota\epsilon\nu\sigma\iota\varsigma$ . A legutolsó szó nyilván a latin *Quinquecclesiensis* görög betűs átírása. Ilyenformán a magyar jelentése: *Ioánnes pécsi püspök evangéliumos könyve*. Hogy a fennmaradó négy szó mit akar jelenteni, azt csak találgathatjuk. Elsősorban valamilyen *titulaturára* gyanakodhatunk, s ebben az esetben ennek a kifejezésnek is *genitivus*ban kell állnia. Nos, a  $\tau\iota\varsigma$  megfelelhet a korabeli görög kiejtés szerint fonetikusán írt  $\tau\eta\varsigma$  birtokos esetben álló nőnemű névelőnek; a  $\delta\omega\tau\iota\varsigma$  ezzel egyeztetett jelző lehet; a  $\kappa\upsilon\tau\iota\omega\varsigma$  pedig cím, illetve főnév, talán a latin *dominatio* értelmében; az utána álló első  $\tau\upsilon\omicron$  pedig az újjörög simuló birtokos névmás, a  $\tau\omicron\upsilon$ . Ha ez a felettebb bizonytalan sejtés helytálló, akkor a mondat ezt akarja jelenteni: Ő (jelző, talán bőkezű) *uraságának* (??), *János pécsi püspöknek evangéliumos könyve*. Vö. *dominus* ~  $\kappa\upsilon\tau\iota\omega\varsigma$ .

A további három sort ugyanaz a kéz írta be, mint az eddigieket, azonban sokkal kisebb betűkkel. Ráadásul ezeket a sorokat törölték is: mégpedig a harmadikat – ez nem több, mint a sor közepére írt két szó – azonos színű tintával, tehát a szöveg törölője föltehetőleg a szöveg írójával azonos, a két utolsó sort viszont attól eltérő, szürkés festékekkel mázolták át, vagyis föltehetőleg egy másik személy.

A harmadik sor szövege mindössze ennyi:  $\pi\epsilon\tau\omega\varsigma\ \gamma\alpha\rho$ . A két utolsó sorból a kódex korábbi feldolgozóinak csak igen keveset sikerült kiolvasniuk: az első sor elején álló nevet, s a második sor elején lévő  $\alpha\delta\ \pi\omega\sigma\omega\gamma\alpha\mu$  szavakat, s néhány értelmezhetetlen szótöredéket.<sup>5</sup> A korábbi próbálkozások valószínűleg azért jutottak zsákutcába, mert a szöveg értelmezésével próbálkozók meg voltak győződve arról, hogy görög nyelvű bejegyzéssel van dolguk. Az átmázolt két sor valójában különösebb technikai segédeszközök igénybevétele nélkül, csupán nagyító segítségével is olvasható, kivéve két szót, amelyek viszont a szövegösszefüggésből nagy valószínűséggel kikövetkeztethetők. Ha figyelembe vesszük azokat az „*olvasási szabályokat*”, amelyeket már az első két sorban megfigyeltünk –  $\gamma\omega = u$ ;  $\gamma$  olykor  $\kappa$  (illetve latin *c*);  $\omega$  lehet *u* (vö. az első sorban  $\iota\omega\alpha\nu\nu\omega$  a szabályos  $\iota\omega\alpha\nu\nu\omega$

<sup>5</sup> KUBINYI i. m. 65; CSAPODI Cs.: Janus Pannonius könyvei és pécsi könyvtára. In: KARDOS T. – V. KOVÁCS S. (szerk.): *Janus Pannonius tanulmányok*. Budapest, 1975, 189–208, különösen 190.



helyett) – akkor görög betűkkel lejegyezve az alábbi latin nyelvű szöveget kapjuk: *Petus Garasta diligit mulieres et odit diabolos, propterea mittitur / ad Posogam ad connumerandum meretrices alias amores.* πετωως γαραστα διλιγιτ μυωλιερες ετ ωδιτ διαβωλωος, πωτωεραε μιττιτωωρ / αδ πωσωγαμ αδ κονωωμερανωωμ μερετριγες αλιας αμορες.

Az átmázolt két sor olvasásában mindössze három szó problematikus:

1. A γαραστα szó lehet γαρασσι, de elképzelhető, hogy az utolsó két betű esetében *ligatúrával* van dolgunk. Az α olvasatot támasztja alá egyébként Garázda egyetlen hiteles ránk maradt saját kezű aláírása is.

2. A latin *propterea* görögül leírva πωτωεραε-ra sikerült, vagyis – talán a latin rövidítésmód hatására – az r és a második p elmaradt; az e-ből ae lett. A tévesztés magyarázható a szóvégi ea hatásával, amely szintén hibás. Ezt maga az író is érezhette, mert az utolsó két betű fölött egy sorrendcserére utaló □ karcolás látható.

3. Az utolsó szó olvasata teljesen bizonytalan. A betűhelyek, valamint az éppen csak olvasható μ, ς, továbbá az egyértelműen azonosítható ρ alapján ítélve azonban legvalószínűbb az αμωρες (*amores*) olvasat.

A Petus Garasta személynevet már a korábbi kutatók is Garázda Péterre vonatkoztatták. A névalak eltér attól, ahogyan ő maga írta le nevét egyetlen ránk maradt sajátkezű aláírásában (Petrus Garazda),<sup>6</sup> és attól is, ahogyan a kortársak írják (Petrus Garasda).<sup>7</sup> Az azonosítás azonban mindezek ellenére helyesnek tűnik. A keresztnév esetében a Petus alak használata Petrus helyett egyébként minden további nélkül magyarázható.<sup>8</sup>

Ami a kódexet illeti, ilyen kódexhez elsősorban Itáliában juthatott hozzá valaki. Janus pécsi püspökségének éveiben (1459–1472) Garázdán kívül nem ismerünk olyan hasonló nevű, Itáliában tartózkodó magyarországi személyiséget, akit ráadásul a pécsi püspökhöz is szoros szálak fűztek. A XV. század hatvanas éveiben sok görög menekült élt Itáliában; a Konstantinápoly elestét (1453) követő menekülthullámhoz a Peloponnésos eleste után (1460) újabb földönfutók csatlakoztak. Alighanem ezek egyike volt ennek a föltehetőleg Konstantinápolyban másolt értékes evangéliumos könyvnek a tulajdonosa is, aki valószínűleg pénze fogytával kénytelen volt megválni tőle. Janusnak egy diákkori itáliai leveléből tudjuk, hogy rendszeresen vásárolt könyveket rokona és mecénása, Vitéz János számára.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Bejegyzés a prágai egyetemi könyvtár Iustinus-kódexében. Fényképét lásd V. Kovács S.: Garázda Péter. ItK. 61 (1957) 48–62.

<sup>7</sup> Például JUHÁSZ L. (ed.): *Bartholomaeus Fontius Epistolarum libri III.* Szeged, 1931, 12–16. és 18. levél.

<sup>8</sup> A Petrus illetve Péter névnek a magyar középkorban több változata ismert: Petur, Petus, Pető. A Petus névalak már előfordul egy III. Béla kori oklevélben.

<sup>9</sup> SABBADINI, R.: *Epistolario di Guarino Veronese III.* Velence, 1919, 440–441. Magyar fordítása: V. Kovács S. (szerk.): *Magyar humanisták levelei XV–XVI. század.* Budapest, 1971, 203.

A hatvanas években Garázda végezhetette ezt a tevékenységet jótévőinek és rokonainak, Vitéznek és Janusnak a megbízásából.

Úgy hisszük, egy pillanatilag sem lehet kétséges, hogy a szöveg beírója nem lehetett maga Janus, akinek görög tudása messze földön híres volt, és aki görögből verset is, prózát is fordított latinra. Az öt sor tehát Garázda Péternek a kezeírása. Persze a ferrarai Guarino-iskola *alumnus*ától jobb görög tudást várnánk, mert aki ezeket a sorokat leírta, az még a görög ábécét is csak igen hiányosan sajátította el. Az utolsó sor elején egy földrajzi névvel találkozunk: *Posoga* Pozsegával azonos, a Dráva-Száva közén fekvő megyével és várossal. Ez a terület a középkorban a pécsi püspökséghez tartozott,<sup>10</sup> így az összefüggés Janusszal adva van.

Noha a két utolsó sor kiolvasása nem teljes, a szöveg jól érthető, s a hiányzó két szó az összefüggésből kikövetkeztethető. Ha valóban Garázda Péter a sorok írója, akkor itt magáról beszél, harmadik személyben. Ez talán furcsának tűnik, a bejegyzés alkalmán azonban ezt érthetővé teszi. Az első két sorban közölte a kódex (új) tulajdonosának, Ióánnés pécsi püspöknek a nevét. Ezután kisebb betűkkel a sor közepén elkezdte saját nevét leírni, valószínűleg azzal a szándékkal, hogy közölje: ezt a kódexet Garázda Péter ajándékozta vagy vette neki – ez a közlés természetesen harmadik személyben állt volna. Közben meggondolta magát. Lehet, hogy ebben az is közrejátszott, hogy észrevette: keresztnevének leírásakor az *u* hangot helytelenül *ω*-val adta vissza, vagyis kihagyta az *y*-t. Ezért ő maga áthúzta az elkezdett harmadik sort, s a negyedik sorban – most már az oldal szélén kezdve – újra leírta a nevét, de most már nem elégedett meg az ajándékozás, illetve a megszerzés tényének közlésével, sőt annak *explicit* említését el is hagyta, s ehelyett tréfás formában egy olyan körülményre utalt, amely közvetlen kapcsolatban lehetett a kódex átadásával.

Az utolsó két sor görög betűs latin szövegében könnyű fölismerni egy zsoltár-részletre való célzást, illetve annak travesztiáját. A *Vulgata* sorszámozása szerinti 44. zsoltár 8. szakasza így hangzik:

*Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem;  
propterea unxit te Deus, Deus tuus  
oleo laetitiae, prae consortibus tuis.*<sup>11</sup>

Ezt a zsoltárhelyet alkalmazta magára VII. Gergely pápa, amikor haldoklott, ebben a formában: *Dilexi iustitiam et odivi (!) iniquitatem, propterea morior in exilio*. Vagyis: *Szerettem az igazságot és gyűlöltem az igazságtalanságot, ezért*

<sup>10</sup> BALICS L.: *A római katolikus egyház története Magyarországon I.* Budapest, 1885, 86.

<sup>11</sup> *Szeretted az igazságot és gyűlölted az igazságtalanságot; / ezért fölkent téged az Isten, a te Istened / a vígasság olajával, kortársaid előtt.*

száműzetésben *halok meg*.<sup>12</sup> Valószínűleg mind az eredeti szöveg, mind pedig a száműzött pápa utolsó szavaiban történt alkalmazása együtt szolgált mintájául a vizsgált két sornak: az előtagban a *diligít-odit* szembeállítás, melynek célja egy személy jellemzése; ezután egy magyarázó kötőszó (ennek kellett lennie az első sor kiolvashatatlan szavának, az említett okokból legvalószínűbb a *propterea*); majd a személy sorsa, mely a főnti jellemzésből következik. A zsoldáros szerette az igazságot és gyűlölte az igazságtalanságot, ezért örömben van része; VII. Gergely ugyanezen premisszákból magyarázza a száműzetésben bekövetkező halálát; a mi hősrünk szereti a nőket – az állítmányt áttette jelen időbe – és gyűlöli az ördögöket, ezért útja Pozsegába visz, hogy összeszámlálja a *meretrice*-ket. A *meretrices* szót követi az *alias*, majd ezt a legutolsó, csak félig kiolvasható szó. Eme legutolsó szó az *alias*, azaz *vagyis*ből kikövetkeztethetőleg a *meretrices* szinonimája lehetett. Mindenesetre olyan felháborító volt, hogy nem elégedtek meg törlésével, hanem ki is vakarták, méghozzá olyan alaposan, hogy a papír ki is lyukadt. Szerencsére a ρ alsó szára, a szóvégi Ϸ, valamint a μ még így is kivehető: a betűhelyeket is figyelembe véve legvalószínűbb tehát az *amores* olvasat, ami itt *szerető* értelemben szerepel.

Hogy mi lehetett az az ügy, amely miatt Garázda Péter Pozsegába küldetett, s amelyet a *meretricek összeszámlálása* kifejezéssel írt körül, nem tudjuk. Azt sem tudjuk, hogy valóságos pozsegai utazásra utal-e, vagy sem. Ha igen, ebben az esetben a kódexet Magyarországon adta át Janusnak, s tőle kapott valami megbízatást (javadalmat?), amit emögé a tréfás vagy inkább frivol fordulat mögé rejtett. Annyi mindenesetre bizonyosnak látszik, hogy személyes találkozásuk alkalmával írhatta be a sorokat a könyvbe. Magyarországon kívül erre egy alkalommal kerülhetett sor, Itáliában, amikor Janus 1465-ben Mátyás követeként Rómába utazott. Utazása alkalmával útba ejtette Ferrarát is, ahol ekkor ugyancsak Guarino iskolájában Garázda tanult.<sup>13</sup>

Akárhol történt is a kódex átadása és a bejegyzés – ez egyelőre eldönthetetlennek látszik –, a két sor, majd törlése jól tükrözi a kor miliójét. A Janusnál tíz-egynéhány

<sup>12</sup> WATTERICH, J. M. (ed.): *Vitae pontificum Romanorum I*. Lipsiae, 1862, 539.

<sup>13</sup> FRAKNÓI V.: Mátyás király diplomatái. Századok 33 (1899) 775. Római útján Janus egy javadalmat is kieszközölt Garázda számára: ugyanitt 778. Az erre vonatkozó bejegyzést a pápai *supplicatiós* könyvben, amire Fraknói hivatkozik, a későbbi kutatóknak nem sikerült verifikálniuk. A bejegyzésből az is kiderült Fraknói szerint, hogy Garázda ekkor Ferrarában tanult. Ez a legkorábbi adat Garázda itáliai tartózkodására. Ebből V. Kovács Sándor (i. m. 50) arra következtet, hogy ekkor kezdődött itáliai iskolázása. Csapodi Csaba (i. m.) szerint ekkor adhatta át a kódexet Janusnak, s hiányos görög tudása azzal magyarázható, hogy nemrég kezdett görögül tanulni. HORVÁTH J.: Adalékok Garázda Péter életéhez Juhász László kutatásai alapján. Fil. Közl. 18 (1972) 386–388 ettől eltérő – s véleményünk szerint meggyőző – rekonstrukciója szerint Garázda itáliai iskolázása jóval korábban kezdődhetett, esetleg már az ötvenes évek végén.

évvél fiatalabb rokon,<sup>14</sup> aki nyilván jól ismerte a költő itáliai epigrammáit, úgy érezte, hogy megengedheti magának ezt a szellemeskedést. A lelke mélyén Janus aligha pirult a sorok olvastán, de a püspöki méltóság már kötelezte. Amit ferrarai diákként megengedhetett magának, azt nem engedhette meg pécsi püspökként,<sup>15</sup> így evangéliumos könyvéből talán még ő törölte az ekkor általa már éretlennek minősített sorokat.

---

<sup>14</sup> TÓTH I.: Janus Pannonius genealógiája. In: KARDOS – V. KOVÁCS i. m. 65–81, főleg 73.

<sup>15</sup> PETROVICH E.: Janus Pannonius Pécssett. In: KARDOS – V. KOVÁCS i. m. 119–171, 160–171.

# Megjegyzések a homérosi túlvilághithez

## KATIMEN ΔΟΜΟΝ ΑΙΔΟΣ ΕΙΣΩ\*

A homérosi vallás sajátos kétarcúságot mutat. Homérost – Hésiodosszal együtt – már az ókorban a görög istenvilág megalkotójának tartották, és ez az állítás egyes ókori írók részéről nem is volt teljesen megalapozatlan, mert a homérosi vallás valóban egyféle válogató és rendszerező munka eredménye, egymástól időben és térben egyaránt távoleső hagyományoknak minőségileg új, a kor közönségigényéhez is alkalmazkodó költői szintézise.<sup>1</sup> A modern irodalomtudománynak és vallástörténetnek ilyen szellemben fogant megállapításai a két eposznak a görög vallás vonatkozásában is hagyományt összegező s egyben hagyományt teremtő vonását emelik ki. Ám a homérosi szintézis esetében nem lehet eléggé hangsúlyozni a *költői* jelzöt. Ennek a rendszernek egyes elemei lépten-nyomon elárulják heterogén eredetüket; mert míg Arés és Aphrodité történetében, s főként kettőjük szerelmi kalandjának frivol és ironikus előadásmódjában (Od. VIII, 267–366) már-már az ión racionalizmusra jellemző alapállás érvényesül,<sup>2</sup> addig az eposzok egyéb részeiben a vallás legősibb formájának, a mágiának emlékei is tetten érhetők.<sup>3</sup>

Mint minden vallásnak, így a homérosinak is egyik leglényegesebb eleme a túlvilághit. A két eposznak a lélekre és annak túlvilági sorsára vonatkozó megnyilatkozásaiban szintén fölfedezhető egy sajátos egységesítésre való törekvés, s ennek eredménye az a kép, melyet összefoglalóan homérosi túlvilághitnek szokás nevezni. E túlvilághit központi fogalma a ψυχή, ami a legtöbb nép *én-lélek* felfogásával megegyezően etimológiailag a *lélegzettel* azonos.<sup>4</sup> A ψυχή a halál

---

\* Antik Tanulmányok 26 (1979) 146–152.

<sup>1</sup> A kérdés újabb összefoglalása további irodalommal: LESKY, A.: s. v. Homeros. PWRE Suppl. XI. Stuttgart, 1958, 725–740. A görög énekmondó-költészet és a közönség viszonyára lásd RITTOÓK Zs.: *A görög énekmondók*. Budapest, 1973. A homérosi eposzok és az ókori keleti kultúrák kérdéséhez: GORDON, C. H.: *Homer and Bible*. HUCA 26 (1955) 43–108; GORDON, C. H.: *Before the Bible*. London, 1962. Ez utóbbi témakör kritikai áttekintése és részben kiegészítése: MARÓTH M.: *Epischer Stil im Ugaritischen und im Griechischen*. AAntHung 23 (1975) 65–76.

<sup>2</sup> BURKERT, W.: *Das Leid von Ares und Aphrodite. Zum Verhältnis von Odyssee und Ilias*. RhM 103 (1960) 130–144.

<sup>3</sup> MARÓT K.: *Die Anfänge der griechischen Literatur*. Budapest, 1960.

<sup>4</sup> A különböző népek lélekfelfogásának tipológiája: HAEKEL, J.: *Religion*. In: TRIMBORN, H. (ed.): *Lehrbuch der Völkerkunde*. Stuttgart, 1971, 72–141.

pillanatában elhagyja a testet, ám a testből kilépve nem semmisül meg, hanem a Hadésba – vagy Hadés házába – jut, ahol a halott korábbi énjének másaként, vagy más fogalmazásban *eidolon*jaként él tovább (βροτῶν εἴδωλα καμόντων Od. XI, 476).<sup>5</sup> A halál és a Hadésba jutás Homérosnál két egymást közvetlenül követő aktus, és bár ez utóbbinak jelölésére az eposzok nyelve a legkülönbözőbb kifejezéseket és körülírásokat használja, a frazeológiai különbségek nem érintik a ψυχή-fogalom lényegi egységét. A Hadésban továbbélő ψυχή részben azonos a halott korábbi énjével, részben különbözik tőle. Azonos vele annyiban, hogy külsőre pontos mása annak, akinek testéből eltávozott; Odysseus a Hadés bejáratára előtt tüstént fölismeri Elpénórt, anyját, és a többi trójai bajtársát is (Od. XI, 51–96; 386–564), s Patroklos árnya megjelenésének leírásában a költő elsősorban ezt az azonosságot hangsúlyozza (Il. XXIII, 65–67):

ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχή Πατροκλήος δειλοῖο  
πάντ' αὐτῷ μέγεθος τε καὶ ὄμματα κάλ' εἰκυῖα  
καὶ φωνήν, καὶ τοῖα περὶ χροῖ εἴματα ἔστο.

Az azonosságok mellett akadnak lényeges különbségek is. Ezek között első helyen kell említenünk a ψυχή testnélküliségét, árnyék voltát, ami annyira megkeseríti Odysseus és Antikleia találkozását (Od. XI, 204–224). A ψυχή továbbá teljesen erőtlén és képtelen bármiféle szellemi tevékenységre; a halottak lelkei – Teiresiásé kivételével – csak az áldozati állatok vérének megízlése után nyerik vissza egy időre tudatukat és beszédképességüket (Od. XI, 146–149). Legsánandóbb negatívumuk azonban a teljes feledés (Od. XI, 475–476). Ezt emeli ki Achilleus amikor *adynaton* formájában juttatja kifejezésre barátja elvesztésén érzett fájdalmát (Il. XXII, 389–390):

εἰ δὲ θανόντων περ καταλήθοντ' εἰν Ἀΐδαο  
αὐτὰρ ἐγὼ καὶ κεῖθι φίλου μεμνήσομ' ἑταίρου.

A ψυχή túlvilági léte tehát ilyen formában csak afféle *quasi* lét Hadés homályos birodalmában, s ez teszi indokolttá és hihetővé azt a keserű választ, melyet Achilleus árnya ad Odysseusnak: inkább vállalná a földön egy napszámos sorsát, mint hogy a Hadésban fejedelem legyen az erőtlén holtak fölött (Od. XI, 488–490).<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Il. XXIII, 104: ψυχή καὶ εἴδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν. Vö: Od. XI, 83; XX, 355. A καὶ explikatív értelemben. A θυμός problémájára: OTTO, W. F.: *Die Manen*. Berlin, 1923, 18 skk.; BICKEL, E.: *Homerischer Seelenglaube*. Berlin, 1925, 56 skk.; ΒÖHME, J.: *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*. Leipzig – Berlin, 1929, 101 skk.

<sup>6</sup> ROHDE, E.: *Psyche*. Tübingen, 1925; SCHNAUFER, A.: *Frühgriechischer Totenglaube*. Hildesheim–New York, 1970, 58–70; INGENKAMB, H. G.: Inneres Selbst und Lebensträger. RhM 118 (1975) 48–61.

Ezt a közismert és a két eposzra általában jellemző összképet azonban helyenként olyan diszsonanciák zavarják, amelyek semmiképpen sem egyeztethetők össze az úgynevezett homérosi felfogással. Így például a *Deuteronekyia*ban a Hermés *psychopompos* által vezetett kérők lelkének attributumaként a τριζουσαι szerepel (Od. XXIV, 5), ami aligha illik az *eidólonszerű* lelkekre; ez a jelző sokkal inkább a lélekmadár képzetre utal,<sup>7</sup> aminek az attikai vázafestészet ugyan gazdag dokumentációját nyújtja,<sup>8</sup> a homérosi eposzokban azonban *expressis verbis* sehol sem szerepel. A helyenként föllelhető ellentmondásosságra a legpregnansabb példát azonban az Ilias XXIII. éneke szolgáltatja.<sup>9</sup> Achilleus, midőn Hektór megölése után visszatér a harcból, és seregével együtt háromszor körüljárja Patroklos holttestét, így köszönti barátját (Il. XXIII, 19–20):

χαῖρέ μοι ὦ Πάτροκλε καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισι·  
πάντα γὰρ ἤδη τοι τελέω...

Köszöntéséből arra következtethetnénk, hogy Patroklos lelke már a Hadésban van; ugyanakkor Patroklos árnya, ami még aznap éjjel fölkeresi az alvó Achilleust – és a két részt mindössze ötven sor választja el egymástól –, ezzel a kéréssel fordul hozzá (Il. XXIII, 71–74):

θάπτέ με ὅτι τάχιστα πύλας Ἀΐδαο περήσω.  
τῆλέ με εἴργουσι ψυχαὶ εἴδωλα καμόντων,  
οὐδέ μέ πω μίσησθαι ὑπὲρ ποταμοῖο ἐῶσιν,  
ἀλλ' αὐτως ἀλάλημαι ἀν' εὐρυπυλῆς Ἄιδος δῶ.<sup>10</sup>

A hasonló következtelenségek számát szaporíthatnánk, ám nem óhajtunk itt belebonyolódni az odysseiabeli *Nekyia* funkciója, szerkezete, egyes komponenseinek eredete körül folyó vitába.<sup>11</sup> E néhány, a szakirodalomban külön-külön is részletesen

<sup>7</sup> WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U.: *Ilias und Homer*. Berlin, 1916, 110; BICKEL i. m. 39.

<sup>8</sup> WEICKER, G.: *Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst*. Leipzig, 1902, 21.

<sup>9</sup> Ennek alapján következtetett Erwin Rohde arra (i. m. 26), hogy a homérosi felfogás szerint a holttest lelke csak a holttest elégetése után jut a Hadésba. Nézete később általánosan elfogadottá vált: NILSSON, M. P.: *Geschichte der griechischen Religion I*. München, 1955<sup>2</sup>, 176; PAGE, D.: *The Homeric Odyssey*. Oxford, 1955, 22; MYLONAS, G. E.: Burial Customs. In: WACE, A. J. B. – STUBBINGS, F. H. (ed.): *A Companion to Homer*. London, 1962, 478 skk.

<sup>10</sup> Az ellentmondás fölismerése és megoldására tett kísérletek: FINSLER, G. – TIÈCHE, E.: *Homer I/2*. Leipzig–Berlin, 1924<sup>3</sup>, 228. MAZON, P.: *Introduction à l'Iliade*. Paris, 1948, 223. CHANTRAINE, P. – GOUBE, H.: *Iliade Chant XXIII*. Paris, 1964, ad loc.; SCHNAUFER i. m. 71–80.

<sup>11</sup> Máig alapvető: VAN DER VALK, M. H. A. L. H.: *Textual Criticism of the Odyssey*. Leiden, 1949. A homérosi *Nekyia* egy *katabasis* és egy *nekyomantia* ötvözete: NORDEN, E.: *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI.*, Leipzig–Berlin, 1926<sup>3</sup>, 200, 356. A *nekyomantia* hettita párhuzamára: STEINER G.:

tárgyalt példa elegendő talán annak érzékeltetésére, hogy a két eposzban a költő minden egységesítési szándéka ellenére fönmaradtak – hol szembeötlően, hol csak nyomaikban – olyan elképzelések, amelyek ellentétesek a tendenciaszerűen érvényesülő homérosi felfogással.

Ezeknek a Homéros világtól idegen elemeknek esetében azonban nem biztos, hogy mindannyiszor az epikus hagyomány túlzott tiszteletéről, vagy netán a *quandoque bonus dormitat Homerus* igazának érvényesüléséről van szó.<sup>12</sup> Homéros részéről egy, a hallgatóközönsége számára már meghaladottnak tűnő, vagy tartalmilag annak felfogásától idegen gondolatalem beiktatása a költői jellemzés sajátos eszköze is lehet.

Dolgozatunkat a továbbiakban egyrészt adalékul szánjuk a homérosi eposzokban kimutatható túlvilág-elképzelésekhez egy olyan *Ilias-locus* elemzésével és értelmezésével, melyet még a kommentárok sem méltattak kellő figyelemre, legfeljebb semmitmondó magyarázatokkal siklanak át rajta,<sup>13</sup> másrészt ennek kapcsán bepillantást próbálunk nyújtani Homéros sokat elemzett, ám úgy látszik, kimeríthetetlen gazdagságú alkotóműhelyének titkaiba.

Ez az *Ilias*-hely a XIV. énekben található, Hektór és Aias összecsapásának epizódja után. Hektór megsebesülését követően az argosiak átmenetileg új erőre kapnak, támadásba lendülnek, látva a trójai hős kiválását a harcból (402 skk.). Aias megsebesíti Stanioszt, az egyik trójai harcost, ám Pulydamas, Panthoos fia – akinek harci bátorságát Hektór másutt nem éppen hízelgő szavakkal említi –,<sup>14</sup> most Hektór róla alkotott véleményét meghazudtolva sebesült bajtársa segítségére siet, és a körülötte kialakuló küzdelemben Aias egyik társát, a közvetlenül mellette harcoló Prothonéórt lándzsájával a jobb vállán eltalálva leteríti. Prothonéór a földre zuhan, s miközben haláltusáját vívja, Pulydamas így kiált fel fölötte (II. XIV, 454–457):

οὐ μὰν αὐτ' οἴω μεγαθύμου Πανθοῖδαο  
χειρὸς ἄπο στιβαρῆς ἄλιον πηδῆσαι ἄκοντα,  
ἀλλὰ τις Ἀργείων κόμισε χροῖ, καὶ μιν οἴω  
αὐτῷ σκηπτόμενον κατίμεν δόμον Ἄϊδος εἶσω.

---

Die Unterweltbeschwörung des Odysseus im Lichte hettitischer Texte. Ugarit-Forschungen 3 (1971) 265–284.

<sup>12</sup> A hasonló ellentmondások értelmezésére a legmegfelelőbb módszernek a történeti és a funkcionális szempontok összekapcsolása kínálkozik. Erre példa STEINER i. m. és SCHNAUFER i. m. 71–80.

<sup>13</sup> Például: AMEIS, K. F. – HENTZE, C.: *Homers Ilias*. ad loc. σκηπτόμενος: „In dem Homer nur hier. Bei diesem bildlichen Ausdruck wird ein liebliches Eingehen in den Hades natürlich nicht gedacht; κατίμεν Fut.”

<sup>14</sup> Panthoosnak és fiainak az *Ilias*ban, valamint *Aeneis*ben játszott szerepéről: B. RÉVÉSZ M.: Panthus és családja. In: BOLLÓK J. (szerk.): *Opuscula classica mediaevaliaque in honorem J. Horváth*. Budapest, 1978, 367–398.



Pulydamas hetykélkedő, magadicsérő, ugyanakkor ironikus kijelentése meg-hökkentő, egyszersmind bizarr: hogy mehet valaki a vállába fúródott dárdára támaszkodva a túlvilágra? Önkéntelenül fölvetődik a kérdés: nincs ebben valami képzavar?

Ha a trójai hős szavait közelebbről megvizsgáljuk, több feltűnő vonást találunk bennük. Először is a halálra vonatkozó kifejezések döntő többségével ellentétben, nem tartoznak az ismétlődő kifejezések közé. Szokatlan továbbá, hogy Pulydamas harmadik személyben beszél önmagáról, mintha valaki másnak a szájából hangzanék el dicsérete, ami szintén elüt az eposz stílusától. A legfurcsább azonban az a mód, ahogyan a haldokló ellenfél lelkének a Hadésbe jutását elképzeli. A homéroszi frazeológia szerint a ψυχή *elszáll, lemerül* vagy egyszerűen *lemegy* a Hadésba (ἐπτατο, ἔδου, κίον, βεβήκει), ám ettől az egy helytől eltekintve, soha sem σκηπτομένη, azaz *botra támaszkodva*. Sőt a σκήπτω ige etimológiája, illetve a vele azonos tőből képzett névszói származékok vizsgálata révén a σκηπτόμενον *attributum* jelentés-tartalmának köre talán még egy jeggyel bővíthető. A σκήπτω a σκήψις, σκήπτρον, σκηπτός-szal együtt egy szóbokrot alkot.<sup>15</sup> A névszói származékok közül a tő eredeti konkrét *támaszkodni* jelentését leghívebben megőrző σκήπτρον elsősorban *botot, koldusbotot, vándorbotot* jelent.<sup>16</sup> Az αὐτῷ σκηπτόμενον κατίμεν δόμον Ἰδίου εἶσω tehát egészen pontosan úgy értendő, hogy Prothonéor *arra* (ti. a lán-dzsára) *mint vándorbotra támaszkodva fog lemenni Hadés házába*. A vándorbottal a kezében Hadésbe ballagó halott képzelet pedig nemcsak a homérosi felfogástól idegen, hanem a görög vallástól és túlvilághittől általában.

Az ilyen egyedülálló, Homéros rendszerébe szervesen nem illeszkedő, párhuzam nélküli helyeket szokás valamiféle népi hiedelem hatásával magyarázni. Csakhogy a Pulydamas szavai mögül kielemezhető elképzelésnek a Mediterráneumban van ókori párhuzama. Igaz, nem a görögség köréből.

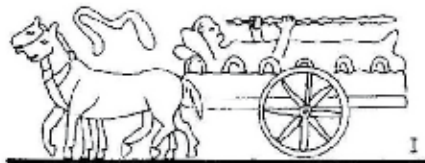
Az orvietoi Faina Múzeum gyűjteményében található az a Kr. e. IV. századból származó, egy keverőedényből és két *amphorából* álló etruszk emlékcsoport,<sup>17</sup> amelynek ábrázolásain a halott temetésének, majd túlvilági utazásának egy-egy jele-nete elevenedik meg. Az eseménysor a keverőedényen kezdődik, az *ekphora* bemutatásával. A halott egy öszvérek húzta kétkerekű kocsin fekszik, a haladási iránnyal szemben, feje alatt párna, kezében göcsörtös vándorbot (I. ábra). A keverőedény túloldalán Hadés látható, aki négyes fogatával a halottat szállító kocsi elé siet, nyilván a hozzá érkező halott fogadására: erről tanúskodik két kísérője, az előtte haladó kalapácsos Charun, és a mögötte lépdelő, kezében egy félig kibontott tekercset tar-tó szárnyas női haláldémon, Vanth. A történet az *amphorákon* folytatódik; a halott

<sup>15</sup> FRISK, H.: *Griechisches etymologisches Wörterbuch II*. Heidelberg, 1966, 728–729.

<sup>16</sup> LSJ s.v. σκήπτρον.

<sup>17</sup> A Vanth-csoportot alkotó ábrázolások leírása és az ábrák PFIFFIG, A. J.: *Religio Etrusca*. Graz, 1975, 176–178. A szakirodalomban első ízben itt szerepel.

már leszállt a kocsiról, két Charun fogja közre, az egyik balkezénél fogva húzza, a másik hátulról kalapácsával tuszkolja előre; jobbában továbbra is ott a vándorbot, ami most már támaszául szolgál azon az úton, amelyre két, nem éppen rokonszenves kísérője viszi (II. ábra). A fogadás közben lejátszódott, mert az *amphora* túloldalán Hadés immár gyalog a Vanthtal együtt Persephoné kocsijának nyomába szegődött (III. ábra). A másik *amphorán* ugyanez a jelenet ismétlődik azzal a különbséggel, hogy a Vanthnak is, akárcsak Hadésnak, *thyrsosa* van.



Bár az eseménysor egyes jeleneteinek pontos értelmezésére nem vállalkozhatunk, egy – a mi szempontunkból lényeges – motívum kétséget kizáróan bizonyosnak látszik: a halott kezében már az *ekphora* alkalmával ott a vándorbot, és erre a botra támaszkodva megy azután a túlvilágon előbb Hadés felé, majd *Hadés házába*, akárcsak Homérosnál Prothonéor.

A teljesség kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy ez az úgynevezett Vanth-csoport ikonográfiaiilag nem tartozik a tipikus etruszk ábrázolások közé. A hasonló tárgyú etruszk sírfestményeken a Kr. e. IV. századig, a görög hatás erőteljesebb jelentkezésének koráig, a halott lelke nem a Hadésba megy, hanem a félig ló, félig haltestű *hippokampos* hátán a tengerentúli Boldogok Szigetére utazik.<sup>18</sup> A IV. században azonban

<sup>18</sup> A korábbi etruszk elképzelés ismeretéről tanúskodik a keverőedény nyaki részén látható két *hippokampos* figura. A Boldogok Szigete egyébként talán még a görögség előtti emlékeket őriz: NILSSON, M. P.: *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*. Lund, 1950, 619 skk.

ez a hagyomány – pontosan máig sem tisztázott okokból<sup>19</sup> – megtörik, s a képzőművészeti ábrázolásokon a hagyományos etruszk elképzelések rovására, szinte átmenet nélkül a görög Hadés-mitológia egyes jeleneinek térhódítása tapasztalható, noha az etruszk művészet ezután sem süllyed a szolgai utánzás szintjére, mindvégig megőrzi viszonylagos önállóságát, ami nem annyira a történet átalakításában, hanem a görög mitológia egyes alakjainak átlényegítésében, sajátos interpretációjában nyilvánul meg.<sup>20</sup> A Vanth-csoporton is érezhető ugyan a görög hatás: az antropomorf Hadés négyes fogatával talán éppen Homérosznak köszönheti létrejöttét,<sup>21</sup> de a jelenetsort ihlető történetet görög források alapján aligha lehet rekonstruálni – a Hadés kezében levő *thyrsos* dionysosi attribútum, Persephoné madarak vontakocsija inkább az Aphroditééra emlékeztet, Charunnak a névazonosságon kívül itt sincs semmi köze Charónhoz, a révészhez, a szárnyas női démont, a Vanthot pedig áthidalhatatlan úr választja el Hermés *psychopompos*tól. Ám a Vanth-csoportot mégsem elsősorban ez, a kordivatnak engedő, ugyanakkor vele mégis opponáló jellege teszi az etruszk túlvilághit egyik legbecsesebb emlékévé, hanem az, hogy pillanatnyilag ez az egyetlen eddig ismert olyan etruszk ábrázolás, amelyen a halott *ekphorája* látható,<sup>22</sup> vagyis nemcsak a halott túlvilági sorsára vonatkozó hiedelmet őrzött meg, hanem a temetési szertartás egyik mozzanatát is. Eszerint Etruriában, vagy legalábbis azon a részén, ahonnan a leletcsoport származik, az utolsó útjára induló halottnak vándorbotot adtak a kezébe, és ennek a vándorbotnak a túlvilági utazás során is megvolt a maga funkciója.

A rítus szerepe és jelentősége a vallásokban közismert. Míg a képzőművészeti ábrázolások esetében sokszor nehéz eldönteni, hogy mi bennük a valóságos túlvilághit tükröző elem, és mi a kordivatot követő, pusztán dekoratív célzatú, vagy a művész egyéni invenciójának eredményeként létrejött komponens,<sup>23</sup> addig a rítus a maga módján mindig valós – volt vagy még mindig érvényben lévő –, egy adott etnikum vagy népcsoport kollektív tudatához tartozó elképzelésekről vall. És ez olyan

---

Esetleges hettita eredetere: PUHVEL, J.: „Meadow of the Otherworld” in *Indo-European Tradition*. ZVS 83 (1969) 64–69.

<sup>19</sup> Polygnótos festményének hatására gondol: PALLOTINO, M.: *Etruscan Painting*. New York, 1952, 112. Inkább csak a túlvilághittől független izlésváltozásról beszél RANDALL-MACIVER, D.: *The Etruscans*. Oxford, 1927, 128.

<sup>20</sup> BANTI, L.: *Il mondo degli Etruschi*. Roma, 1969.

<sup>21</sup> II. XVI, 625: εὐχος ἐμοὶ δοίης, ψυχὴν δ' Ἄϊδι κλυτοπόλωρ. Homéros ismeretéhez: MARROU, H.-I.: *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*. Freiburg–München, 1957, 23 skk.

<sup>22</sup> PFIFFIG i. m. 185: „Darstellungen der Überführung des Toten zum Grab, der griechischen Ekphora entsprechend, kommen – wenn wir von Bildern der «Vanth-Gruppe» absehen – kaum vor.”

<sup>23</sup> Már a *hippokampos*-motívumnak és a vele kapcsolatos képzeteknek is csak tisztán dekoratív jelentőséget tulajdonítanak: GIGLIOLI, Q. R.: La religione degli Etruschi. In: TACCHI VENTURI, P.: *Storia delle religioni I*. 1944, 771 skk; TERROSI ZANCO, O.: *La chimera in Etruria durante i periodi orientalizzante e arcaico*. Firenze, 1964, 29 skk.

tényező, melyet az *Ilias*-hely és a Vanth-csoport viszonyának vizsgálatánál alig-ha hagyhatunk figyelmen kívül; mert ilyenformán nem egyszerűen két motívum egyezéséről, hanem arról van szó, hogy a Homérosnál elszigetelten, s mindössze egyszer megjelenő elképzelés a halott túlvilági sorsára vonatkozó etruszk spekulációk egyik lényeges, a temetési rítusban is nyomot hagyó elemét alkotta. Ez pedig eleve kizárja annak a lehetőségét, hogy a Vanth-csoport halottábrázolását Homéros hatásával magyarázzuk.

Bár az etruszkok származásának és nyelvük hovatarozásának kérdésében a tudomány még nem mondta ki a végső szót, az archeológia, de különösen a nyelvészet újabb eredményei egyre inkább afelé mutatnak, hogy az ókori görög és latin történetírók (Hérodotos, Strabón, Plutarchos, Seneca, Tacitus, Servius stb.), amikor az etruszkok kis-ázsiai eredetéről beszéltek, lényegét tekintve valós hagyományt őriztek meg számunkra. Ezt látszik bizonyítani nemcsak az Aeneas-monda Rómába kerülésének útja-módja,<sup>24</sup> hanem a Τρωες – Etrusci, Τροίη – Etruria hangtörténetileg feltehetőleg azonos volta,<sup>25</sup> valamint azok az egyéb hangtörténeti és morfológiai párhuzamok, amelyek a hettita és az etruszk nyelv között az utóbbi időkben váltak részleteikben ismeretessé.<sup>26</sup>

S ha erről az alapról közelítjük meg a különösnek ható Homéros-helyet, nemcsak tartalma, hanem funkciója is érthetőbbé válik. A költői jellemzés lehetőségei rendkívül változatosak. És az eposzban a Prothonéor lelkére vonatkozó megjegyzés a Hektórnál harcban gyengébb, ám tanácsban erősebb trójai hős, Pulydamas szájából hangzik el, aki ezek szerint még a legyőzött ellenfél fölötti örömujjongásában is hamisítatlanul trójai módjára gondolkodik.

Ismerve az összehasonlító vallástörténet egyéb vonatkozású eredményeit, természetesen az is elképzelhető, hogy az egyezések teljesen véletlenszerűek, még akkor is, ha túlon túl megejtőek ahhoz, hogy a hasonlóságok pusztá megállapításánál nyugodt lélekkel megrekedhetnénk. Nem tehetjük ezt azért sem, mert önként adódik egy másik, semmivel sem kevésbé valószínű, ugyanakkor többe magyarázó megoldás, nevezetesen az, hogy az *Ilias*-hely mögött meghúzódó, illetve a Vanth-csoport ábrázolásaiból kikövetkeztethető elképzelés közös forrásra vezethető vissza.

<sup>24</sup> ALFÖLDI A.: *Die trojanischen Urahen der Römer*. Basel, 1957.

<sup>25</sup> GEORGIEV, V. I.: Troer und Etrusker. *Philologus* 116 (1972) 94–95.

<sup>26</sup> GEORGIEV, V. I.: *Etruskisch und Hettitisch. Ein Vergleich der bekannten Tatsachen der etruskischen Grammatik*. Sofia, 1974, 5–40.

## Hiteles-e a Thonuzoba-legenda?\*

„Mivel Abádszalókon születtem, és ott is éltem harminc évig, sokat hallottam az Apa-sírról, azaz Thonuzoba esetleges sírjáról, akit Szent István a Koppány-lázadás alkalmával elfogott, és a feleségével együtt az Abádi-révnél elevenen eltemettetett. Ez az Apa-sír mint szájhagyomány jár fiúról fiúra, és a sír ma is látható Abádszalók és Tiszaderzs határában, a két falu között. Nem lehetne-e ezt a halmot feltárni, mivel őket fegyverestül, lovastól, ékszerestől és kocistól, tehát teljes vagyonukkal együtt temették el? És hol lehetett akkor az úgynevezett abádi rév?” (P. L. Budapest)

„Még otthon, az iskolában úgy mondták nekünk, hogy besenyőivadékok vagyunk. Thonuzoba, más néven Thonuz apa volt a vezérünk, aki szembeszegült Szent István királlyal, megtagadta a keresztény hitre az áttérést, mondván, hogy hű marad a régi pogány istenekhez. Ezért István király parancsára elevenen eltemették Abádnál, a Tisza partján. Legutóbb pedig arról hallottam, hogy ez az egész história nem igaz. Szeretném tudni, hogy milyen új adatok kerültek elő, és mi lett Thonuzobával, ha nem temették el elevenen.” (J. I. Szolnok)

BENDA KÁLMÁN: A levelekben feltett kérdésekre Bollók János filológustól kértünk feleletet. Azért tőle, mert levélírónk valóban jól volt értesülve: ha nem is új adatok, de új értelmezés merült fel a kérdéssel kapcsolatban, és ez éppen Bollók Jánostól, az Eötvös Loránd Tudományegyetem adjunktusától származik. Előbb azonban olvassuk el, mit ír III. Béla névtelen jegyzője, Anonymus Thonuzobáról: *A besenyők földjéről jött egy vezéri nemzetségből való vitéz. Neve Thonuzoba volt: Örkénd apja, kitől a Tomaj-nemzetség származik. Neki Taksony vezér lakóföldet a kemeji részen adott a Tiszáig, ahol Abád-rév van. Ez a Thonuzoba Taksony vezér unokájának, Szent István királynak az idejéig élt. S midőn Boldog István király az élet ígéit hirdette és a magyarokat keresztelte, akkor Thonuzoba, ki hitben hiú volt, keresztény lenni átallott; így hát temetkezett élve feleségével az Abád-révbe, hogy a keresztységben ő meg a felesége ne éljen a Krisztussal örökre. Ám a fia, Örkénd, mint keresztény, Krisztussal együtt él mindörökké.*<sup>1</sup>

---

\* BENDA K. – KERÉKES I. (szerk.): *Olvastam valahol...Történeszek a rádió ismeretterjesztő műsorai-ban.* Budapest, 1981, 40–45.

<sup>1</sup> Pais Dezső fordítása. In: GYÖRFFY GY. (szerk.): *A magyarok elődeiről és a honfoglalásról.* Budapest, 1975, 181.

BOLLÓK JÁNOS: A levélírók által a levélben közölt hagyomány, noha én nem vagyok abádszalóki születésű, számomra is jól ismert, méghozzá a Jókai-novellából, amit még gyerekkoromban olvastam. A probléma azonban az, hogy Thonuzobára vonatkozóan egyetlen hiteles forrásunk van, az imént említett Anonymus-passzus, egyetlen más forrás sem említi. Az abádszalóki hagyományban annyi feltétlenül igaz, hogy Thonuzoba valóban besenyő törzsfő volt, tehát elképzelhető, hogy az abádszalókiak valóban besenyő eredetűek.

BENDA: Tudjuk azonban, hogy nemcsak Jókai és általában a szépirodalom színezte ki Thonuzoba halálának és temetkezésének körülményeit, hanem a történészek is, nem egy esetben egész monda- és legendakört szőttek, teremtettek az esemény köré.

BOLLÓK: Valóban, történészeink között körülbelül száz éve él ez a legenda. Első ízben tudtommal Szalay László *Magyarország történetében* jelenik meg, de – az abádszalóki hagyománnyal összhangban – a fordításirodalomban is az áll, úgy fordítják a fordítók, hogy Thonuzoba *élve eltemetkezett* vagy *élve eltemettetett* a feleségével együtt. Sőt ez a legenda az utóbbi időben tovább is fejlődött. Szegfű László tollából jelent meg nemrégiben egy tanulmány, amelyben a szerző azt próbálja bebizonyítani, hogy Thonuzobát azért temettette el Szent István élve a feleségével együtt, mert összeesküvést szőtt István ellen, és ő volt Szent Imre gyilkosa. Szegfű Thonuzobának a nevére építi az elméletét, mivel a Thonuzoba totemisztikus név; az első tag, a *thonuz* annyit jelent, hogy *disznó*, a második tagnak, az *obának* a jelentése pedig *apa*. A név tehát lefordítva annyit jelent, hogy *disznó-apa*, szerinte azonban annyit, hogy *vadkan-apa*. Szegfű elméletének első gyengéje az, hogy aminek alapján ő egy Thonuzoba-monda létrehozójának következtet, az a bizonyos ominózus Janus Pannonius epigramma, nem tartalmazza, vagy legalábbis nem engedi meg az ilyen értelmezésnek a lehetőségét. Tudniillik az ebben előforduló *fraudatus flore iuventae* kifejezés semmiképpen sem jelenthet erőszakos halált. A kifejezést Janus Pannonius az egyik ókori mintaképtől, Martialistól kölcsönözte, és egészen pontosan tudjuk, hogy nála nem erőszakos halálról van szó, hanem csupán fiatalon, váratlanul bekövetkezett halálesetről. A másik probléma, hogy a *thonuz* semmiképpen sem jelenthet *vadkant*. Ha tehát feltételezzük is, hogy valaki a *Hildesheimi évkönyvek* írójának megvitte Imre herceg halálának hírért, és a Thonuzoba nevet lefordította latinra, akkor a *thonuzt* semmiképpen sem fordíthatta *apernek*, legfeljebb csak *porcusnak*; a *porcus* egyszerűen annyit jelent, hogy *disznó*. A török nyelvekben a *vaddisznó* jelölésére egy másik szó használatos, mégpedig a *kaban*. A *disznó* és a *vaddisznó* között a magyar területen élő török törzsek körében is megvolt ez a különbségtétel, erre a névadásból tudunk következtetni: a *Kaban* név Anonymussal közel egyidőben az oklevelekben többször is előfordul.

BENDA: Elmondhatjuk, hogy Thonuzoba viselkedésével, halálával kapcsolatban nemcsak ez, hanem még több más elmélet is született. Egy azonban minden törté-

nész számára elfogadott volt, az tudniillik, hogy élve temették el feleségével együtt. Ehhez még következtetéseket is fűztek, mondván: ez is mutatja, hogy István király milyen kegyetlenül, sőt erőszakosan terjesztette a kereszténységet. Ha valaki szembe fordult vele, akkor milyen borzalmas halállal kellett meghalnia. Levélírónk helyesen céloz rá, hogy az utóbbi időben éppen ezzel kapcsolatban merültek fel kételyek. Bollók János volt az, aki a latin szöveget megvizsgálva megállapította, hogy bizony, rosszul fordították magyarra.

BOLLÓK: Valóban, véleményem szerint erről van szó, bár hozzá tartozik az igazsághoz, hogy Györffy György István-monográfiájában már érezte ennek a felfogásnak félig-meddig abszurd voltát; ő ugyanis megjegyzi, hogy ez a példátlanul kegyetlen büntetés sokkal inkább István atyja, Géza fejedelem egyéniségéhez illelnek. István térítési módszereiben ilyen példátlanul kegyetlen erőszakot senkivel szemben sem alkalmazott. Engem a kérdés vizsgálatára valójában az indított, hogy amikor latinul olvastam Anonymust, őszintén bevallom, nem értettem a szöveget, nem érttem, és amikor utána elővettem a fordításokat, rájöttem, hogy az eddigi értelmezéseknek egyike sem lehet helyes nyelvileg. Tehát elsősorban nyelvi szempontok vezéreltek, amikor próbáltam megfejteni az egész jelentését. Onnan induljunk ki, hogy ez a befejező rész a *Gesta* leghosszabb rímes betétje. Rímes részről van szó, s ez már eleve azt sugallja, hogy itt esetleg valami stiláris játék következik. A latin szöveg helyes értelmezéséhez szerintem a kulcsot egy dogmatikai fontosságú Pál apostol-levél adja meg. A keresztény dogmatika szerint ugyanis a keresztység titokzatos módon halál és újjászületés is egyben. Szent Pálnak a rómaiakhoz írt levelében (6, 3–11) található ez a fontos részlet, ami magyarul a következőképpen hangzik: *Vagy nem tudjátok, hogy akik Krisztus Jézusban megkeresztelkedtünk, az ő halálában keresztelkedtünk meg? A keresztségben ugyanis eltemetkezünk vele együtt a halálba, hogy miként Krisztus az Atya dicsőségéből feltámadt a halálból, úgy mi is új életre keljünk. Mert ha halálának hasonlóságában egybenöztünk vele, úgy leszünk a feltámadásában is...Ezért tekintsétek magatokat is úgy, hogy meghaltatok a bűnnek, de éltek az Istennek Jézus Krisztusban.*

BENDA: Ezek szerint tehát Anonymus lényegében egyházi dogmatikai tételre utalna?

BOLLÓK: Igen, amit Anonymus írt, az ezzel való szellemes szójáték, tudniillik a latinban értelmezhetetlennek tűnő *sepultus est*, azaz *eltemetett*, pontosabban *eltemetkezett* igealaknak az értelmezéséhez is ez a Pál-levél adja meg a kulcsot. A levélnek ez a részlete, hogy *a keresztségben ugyanis eltemetkezünk Vele együtt a halálba*, latinul így hangzik: *consepulti sumus cum illo per baptismum in mortem*. A *consepulti sumus* igealak itt mediális, azaz visszaható jelentésű, akárcsak Anonymusnál a *sepultus est*. Mármost ennek az igének ilyen visszaható értelmű használatára Anonymus, illetve a Pál-levél az egyedüli példa; a *Vulgatának* idézett helyén kívül a *sepultus est* az ókorban egyetlen más írónál sem jelent annyit, hogy

*eltemetkezett*, hanem passzív értelme van, tehát *eltemettetett*; ez pedig Anonymusnál az adott összefüggésben értelmetlen.

BENDA: Így tehát nem arról van szó, hogy tényleg eltemették a földbe, hanem egy jelképes temetkezésről.

BOLLÓK: Pontosabban arról van szó, hogyha valaki megkeresztelkedik, akkor Krisztussal együtt a halálba temetkezik; Thonuzoba nem temetkezett Krisztussal együtt a halálba, tehát *vivus* vagyis *élő* maradt, ám ez okozta a keresztény szerző szemében a valóságos halálát. Anonymus tehát nagyon szellemesen a Pál-level gondolatmenetét fordítja visszájára, és alkalmazza Thonuzobára meg a feleségére. Nos, a középkorban a kor teológiai műveltséggel rendelkező olvasói számára ez a szójáték minden további nélkül érthető volt.

BENDA: Talán mai nyelven azt mondhatnánk, hogy mivel nem keresztelkedett meg, így lényegében az élők világában elevenen holtta lett, eltemetkezett.

BOLLÓK: Igen, ellentétben a fiával, aki felvette a keresztséget, és így örökre élt. Itt kell még megjegyeznünk, hogy az egész *vivus, vivit, viveret* a középkori gestairódalomban szinte kötelezőnek tekinthető *adnominatiós* szójáték. Ennek alkalmazását a különböző *dictamenek* előírják, így Anonymus mesteréé, Hugo Bononiensisé is. Tehát ezt az *adnominatiós* szójátékot úgy kell tekintenünk, hogy Anonymus átlagon felüli szépírói tehetségének a bizonyítéka, s egyben irodalomelméleti képzettségéről tanúskodik. Azt hiszem, végérvényesen el kell vetnünk azt a legendában élő hagyományt, hogy István élve temettette el az Abádi-révnél a besenyő törzsfőt, Thonuzobát és feleségét.

BENDA: Visszatérve még J. I. levelére, azt mondhatjuk tehát, hogy nem új adatok kerültek elő, hanem az eredeti latin szöveget értelmezzük másként, és innen a jelentős változás. Ezzel egyúttal válaszoltunk másik levélírónk kérdésére is: tudniillik érdemes volna-e felásatni a vidéket, hogy megkeressük az élve, családostul, ékszeireivel, lovával, kocsijával eltemetett Thonuzobát. Fölösleges fáradság lenne, mert nem temették el élve. Végül még egy kérdés: bizonyítható-e, hogy Thonuzoba élt, és történeti személy volt?

BOLLÓK: Hogy Thonuzoba élt, és történeti személy volt, ennek valódiságában semmi okunk sincs kételkedni. A Tomaj nemzetségben ugyanis még évszázadok múltán is előfordul a Thonuz, Thanyz, illetve az Urcun, Urcund, azaz Örkénd név.



# Megint a latinról\*

Az *Élet és Irodalom* július 4-i számában rövid elmefuttatás jelent meg dr. Kilián István tollából *A latin kérdés* címmel.<sup>1</sup> Szeretnék ezzel kapcsolatban egy fogalomzavart tisztázni.

*A latin nyelv nem egyszerűen az oktatott és az oktatásra érdemes nyelvek egyike!* Ennek a nyelvnek az ismerete a humán (és nem is csak a humán) tudományok művelésének egyik alapvető követelménye, olyan feltétele, mint a természettudományok művelésének a matematika. Sem a legtágabb értelemben vett történettudomány művelője, sem az irodalomtörténész, sem a nyelvész nem tud szakterületén dolgozni e nyelv ismeretének hiányában, egyszerűen azért, mert a források nagy többsége latintudás nélkül néma marad számára. Másrészt, mert a természettudományok nyelve évszázadokon át a latin volt, ezek szakterminológiája is a göröggel kevert latin lett, immár végérvényesen.

A tudományegyetemek egy része, elsősorban a bölcsészettudományi, a jogi és az orvosi egyetem soha nem mondhat le arról, hogy hallgatóitól megkövetelje a latin nyelvnek olyan fokú ismeretét, mely képessé teszi őket a források önálló kezelésére, a szakterminológia megértésére és értelemszerű alkalmazására.

Az említett egyetemek hallgatói, főként a bölcsészek, három vagy négy szemeszteren át (a másik két egyetemen két szemeszteren át) „*vért izzadva*” kínlódnak a latin tanulásával. Teszik ezt olyan életkorban, amikor megfelelő előképzettség híján ennek a korántsem egyszerű nyelvnek az elsajátítása jóformán reménytelen feladatnak látszik. Ez az egyik oldal. A másik az, hogy a latinnal való foglalkozás a tulajdonképpeni szaktárgyak tanulmányozásától von el tetemes időt. És ami a dolog abszurditása: akkor látnak hozzá e nyelv *alapjainak* az elsajátításához, amikor a szaktárgyaikban való elmélyedéshez az első perctől kezdve szükségük volna a latinra (források tanulmányozása stb.).

A fonák, ellentmondásos helyzet készítette a különböző tudományegyetemek oktatóit arra, hogy szorgalmazzák a megoldást. Az egyetlen kiútnak pedig az látszanék, ha a középiskolákban helyreállítanák a latin nyelvnek idestova harminc éve megingott tekintélyét.

---

\* *Élet és Irodalom* XXV/30 (1981) 2.

<sup>1</sup> KILIÁN I.: *A latin kérdés*. A latin nyelv tekintélyének visszaállításáról. *Élet és Irodalom* XXV/27 (1981), 2.

Titokban valamennyien a hosszú távra készített reformtervtől vártuk e káros folyamat megállítását, illetve visszafordítását. És íme, szeptembertől érvénybe lép az új, úgynevezett fakultációs oktatási forma, amely minden várakozással ellentétben *a középiskolai latinoktatás teljes megszűnéséhez vezet*. Az úgynevezett *szabad sávban* fölvehető tantárgyak csoportosítása ugyanis a gyakorlatban – és ez természetes – az egyetemek és főiskolák felvételi tárgyaihoz igazodik. Ilyen körülmények között a három órában tanulható nyelvek közül – mert három nyelv együttes tanulására tantervi okokból nincs lehetőség – a leghasznosabbnak ítélt angolra, kisebb részben a németre és az oroszra esik a választás.

A latin ebből a sorból teljesen kimarad, mert a bölcsészkarok latin szakától eltekintve sehol sem szerepel a felvételi tárgyak között. Ennek törvényszerű következménye, hogy azok a tanulók, akik esetleg érdeklődnének is, az igazgató és a szaktanár minden jó szándéka ellenére sem folytathatják harmadikos koruktól a latin stúdiumokat: ezt az említett csoportosítások gyakorlatilag lehetetlenné teszik. (Hiszen az egyik talán orvosnak, a másik tanárnak, a harmadik jogásznak készül.) S hogy ez nem pusztá szóbeszéd, arra hadd mondjam el: bár sokfelé érdeklődtem, nem találkoztam olyan gimnáziummal, amelyikben az idén ősszel harmadikos csoport indulna. Néhány évvel előre tekintve, ez a tendencia törvényszerűen felerősödik: egyetlen szülő és egyetlen igazgató sem fogja olyasmire taníttatni a gyermekét, illetve a diákjait, ami távlatilag teljesen fölöslegesnek látszik. Márpedig két év középiskolai nyelvtanulás folytatás nélkül – merő időpazarlás. És ezzel az első bűvös kör bezárult: ha nincs harmadik osztály, nem lesz negyedik sem, és ha nem lesz harmadik és negyedik osztály, hamarosan nem lesz első és második sem. De bezárult a második bűvös kör is: az egyetemek azért nem tették és tehetik a felvételre jelentkezés előfeltételévé a latin ismeretét, mert az elmúlt évtizedek középiskolai oktatásában a latin oly mértékben háttérbe szorult, hogy ez jogtalan és irreális követelmény lett volna, ugyanakkor most, a fakultáció bevezetésével azért szűnik meg a középiskolai latinoktatás, mert nem tartozik a felvételi tárgyak közé.

Mi hát a teendő? Az egyetemek igenis merjék vállalni azt, hogy ahol szükség van rá, tegyék a felvétel előfeltételévé a latin nyelv ismeretét. A fakultációs rendszer erre is lehetőséget nyújt. Ezzel sikerülne kikerülni a bűvös körből.

# Még egyszer Thonuzobáról\*

Válasz Szegfű Lászlónak

A *Századok* szerkesztőségének jóvoltából alkalmam volt kéziratos formában olvasni Szegfű Lászlónak *A Thonuzoba-legenda történelmi hitele* című tanulmányomra<sup>1</sup> beküldött vitacikkét, melyre az alábbiakban kívánok válaszolni. Nemcsak azért teszek így, hogy saját álláspontomat megvédjem, hanem amiatt is, mert kettőnk vitája abból a szempontból sem közömbös, hogy a történelmi kutatásnak manapság milyen lehetséges módszerei vannak. Ha válaszom kicsit hosszúra sikerülne, annak oka egyrészt az, hogy Szegfű vitacikke nyomán új problémák is fölmerültek, másrészt ezúttal kénytelen leszek olyan vonatkozásokra is kitérni, melyeket korábbi cikkemben részint bírálatom élének tompítása végett, részint mert saját szövegértelmezésem szempontjából feleslegesnek ítélttem, elhagytam.

A logikai sorrendet megtartva, hadd kezdjem a választ annak a Janus Pannonius-versnek a problémájával,<sup>2</sup> amelyen kívül – Szegfű saját bevallása szerint – a Szent Imre Thonuzoba által történt meggyilkolásáról kialakított hipotézisét semmi sem támogatja. Be kell vallanom, hogy a versről adott elemzésében – amit most újra szükségesnek tartott szinte szóról szóra kifejtteni –, számomra eredetileg is több érthetetlen momentum volt: nem értettem, hogy a Janus Pannonius felsorolta történeti személyiségek miért haltak meg „szinte kivétel nélkül vagy erőszakos halállal, vagy gyanús körülmények között”, és nem értettem, hogy a felsorolás miért válik „éles fokozássá” azáltal, „hogy kronológiailag közelít Frigyes felé”. Tény, hogy Péter szomorú véget ért,<sup>3</sup> Salamon zarándok voltáról valóban szövődtek legendák<sup>4</sup> – így halálának körülményei, ha úgy tetszik, gyanúsaknak is fölfoghatók –, a többi esetben azonban ez a majdnem abszolutizáló megállapítás korántsem állja meg a helyét: Ottó haláláról szót sem ejt a *Krónika*, csupán az országból való csúfos távozását említi;<sup>5</sup> Albert, aki a török elleni harc jegyében Szendrő várának fölmentésére in-

---

\* Századok 116 (1982) 1078–1090.

<sup>1</sup> Századok 113 (1979) 97–107.

<sup>2</sup> De corona regni ad Fridericum caesarem. In: V. Kovács S. (szerk.): *Janus Pannonius munkái latinul és magyarul*. Budapest, 1972, 204.

<sup>3</sup> SRH I, 178, 7–11; SRH I, 343, 9–11.

<sup>4</sup> SRH I, 181, 17–26; SRH I, 410, 33 – 411, 21.

<sup>5</sup> SRH I, 483, 16 – 484, 4.

dult, a zalánkeméni táborban kitört vérhasjárvány következtében vesztette életét;<sup>6</sup> a tizennyolc évesen elhunyt V. László halálának körülményeit pedig valójában csak a Janus Pannonius utáni történetírók tették gyanússá.<sup>7</sup> Imre haláláról később. A költői felsorolást úgy fogtam föl, hogy Janus egyszerűen kronológiai sorrendet tartott, és ily módon gyűjtötte egy csokorba azokat a bajor Gizellától, illetve tágabb értelemben vett nemzetségéből származó történelmi személyiségeket, akik a magyar koronával szerencsétlenül jártak. Ezek sorsában nem az a közös vonás, hogy gyanús körülmények között, vagy erőszakos halállal haltak meg – Ottó a trónviszály közben nem halt meg! –, hanem az, hogy a magyar korona, melynek várományosai vagy birtokosai voltak, így vagy úgy, de nem hozott rájuk szerencsét.

Arra viszont, hogy Szegfű miből vonhatta le azt a következtetést, hogy a felsorolás éles fokozássá válik, most a vitacikkének 6. jegyzetében közölt eredeti latin szöveg kiemelései révén talán sikerült rájönnöm. A felsorolást tartalmazó részben kiemelten szerepelnek ugyanis a következő szavak: *testis erit primae; testis bis; testis quin etiam; testis et ille*. Nem tudok szabadulni attól a gondolattól, hogy Szegfű számára a *primae*, illetve a *bis* egyfajta sorrendiséget jelöl, és így nyert fokozó értelmet szemében a *testis quin etiam = sőt tanúi... is* fordulat, amint a felsorolás közelít Frigyes felé. Nem tudok szabadulni ettől a gondolattól azért sem, mert az általa közölt értelmezés és fordítás alátámasztja ezt a sejtésemet: „*az idézettek közül az első »tanú az ifjúsága virágában megcsalt (ármánnyal rászedett, megkárosított) Imre«*” – írja. Az *első* – még ha idézőjel előtt is – a *tanú* jelzőjeként szerepel, az idézőjelen belül viszont a *primae* fordítása elmarad,<sup>8</sup> s később ugyancsak a *flore iuventaenae* (*primae* nélkül) a *fraudatus*tól történő különválasztásáról beszél. Ezzel kapcsolatban föl kell hívnom a figyelmét arra az egyszerű tényre, hogy a *primaenae* és a *bis*-nek értelmileg semmi közük sincs egymáshoz. A *primae* a *primus*<sup>3</sup>, *első* jelentésű sorszámnév nőnemű egyes számú *genitivusa*, a *bis* pedig szorzószámnév, jelentése: *kétszer*. A *primus*<sup>3</sup> szorzószámnévi párja a *semel*, a *bis* sorszámnévi párja pedig a *secundus*<sup>3</sup>. Föl kell hívnom a figyelmét továbbá arra is, hogy szó szerkezetiileg sem a *primae*, sem a *bis* nem a *testis*hez tartozik: a *primae* a *iuventae* főnév jelzője, a *bis* a *pulsi participium* számnévi határozója. A *testis erit primae fraudatus flore iuventae* sor helyes fordítása: *legyen tanú rá a kora ifjúságának virágától megfosztott* (ti. Imre). Következésképpen az epigramma nemcsak tartalmilag, hanem nyelviileg sem támasztja alá semmiféle fokozás meglétét.

S ezzel el is érkeztünk az ominózus *fraudare* ige vonzatának, illetve vonzatainak a problémájához. Előző cikkemben természetesen nem szándékoztam és most sem szándékozom az összes lehetséges variációt felsorolni – ez minden komo-

<sup>6</sup> HÓMAN B. – SZEKFŰ Gy.: *Magyar történet II.*<sup>6</sup> Budapest, 1939, 406.

<sup>7</sup> Az erre vonatkozó forrásokat – saját koncepciójához igazítva – maga Szegfű L. idézi a 7. jegyzetében.

<sup>8</sup> Hogy ez nem véletlen, arra bizonyíték, hogy ez a mondat előző cikkében is ugyanígy található: SZEKFŰ L.: A Thonuzoba-monda. Szegedi Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei I. 1974, 275.

lyabb szótárban megtalálható –, de hogy az idézett Janus Pannonius-sor jelentését megvilágítsam és egyértelművé tegyem, akkor is hangsúlyoztam, és most is csak megismételhetem: a kifejezésben szereplő vonzat vitathatatlanul *ablativus separationis*. Szegfű – mint írja –fönntartja magának a jogot arra, hogy a *flore iuventaet* a *fraudatustól* különválasztva *ablativus temporis*nak értelmezze – nyilván a *florera* gondolt –, és megarthassa a nézeteit állítólag alátámasztó eredeti fordítását. A *fraudare* igének azonban *ablativus temporis* vonzata nincs. Van úgynevezett abszolút (önálló) használata, s ez esetben mint ige mellett természetesen állhat határozóként *ablativus temporis* is. A *flore* ilyen értelmű fordításának viszont csak akkor volna értelme, ha a *fraudare* igének önállóan használva volna *megölni*, *meggyilkolni* jelentése. (Az *in praepositio* kérdését ne feszegezzük!) Ilyen jelentést azonban Szegfű sem tud találni.

Egy-egy ritkább kifejezés esetében valamely szó pontos jelentésének és lehetséges szintaktikai variációinak számbavételéhez egyébként is legcélszerűbb a *Thesaurus linguae Latinae* megfelelő címszavát fellapozni, s nem a Finály-féle – a maga nemében egyébként korántsem rossz – szótárra hagyatkozni. A *fraudare* címszó alatt a II/2 jelentéscsoportban többek között az alábbi meghatározás olvasható: „*privare, spoliare, nudare dolo malo aliquem...a) fraudare aliquem α) aliqua re, sive corporea sive incorporea.*”<sup>9</sup> A terjedelmes címszónak ezt a részét áttanulmányozva az 1263. columna 6. sorában a következők olvashatók: „*prima...-ate iuventa (sc. morte praematura) cf. Mart. VII, 40, 5; X, 50, 5; carm. epigr. 1232, 18.*” A zárójelben szereplő magyarázat a szócikk írójának, Rubenbauernek a megjegyzése. Nem véletlenül idéztem ilyen részletesen a *Thesaurus* vonatkozó részét; ezekből az adatokból ugyanis három dolog világosan kiderül:

1. Az általunk ismert antik szerzők közül ez a három szóból álló kifejezés egyedül Martialisnál fordul elő. A *Carmina epigraphica* című gyűjteményből idézett, ismeretlen szerzőtől származó sírvers hasonló fordulata már Martialis-utánzás, akinek a sírvers-irodalomra gyakorolt hatása régóta ismeretes, jóformán sorról sorra felderített tény.<sup>10</sup>
2. A kifejezés jelentése: *kora ifjúságától megfosztott, megrabolt* – vagyis a vonzat egyértelműen *ablativus separationis*.
3. A *participium* nem *ablativus auctorisszal*, hanem a „*morte praematura*” *ablativus rei efficientisszel* egészítendő ki.

A két epigramma, valamint az idézett sírvers elemzése alapján pedig az is világossá válik, hogy egyik esetben sem erőszakos, hanem korai, idő előtti, váratlanul bekövetkezett halálról van szó. Álljon itt erre példaként a három vers közül

<sup>9</sup> RUBENBAUER, H.: s. v. *fraudare*. In: *Thesaurus linguae Latinae* (ThLL). Lipsiae, 1921–1926, 1261–1264: „*megrabolni, megfosztani, kifosztani álnok csellel valakit...a) megfosztani valakit α) valami dologtól, akár testtől akár testlentől.*”

<sup>10</sup> HERAEUS, W. – BOROVSKIJ, J.: *Martialis*. Leipzig, 1976, LXXII–LXXVI.

az, amelyik az elemzett kifejezést illetően a legközelebbi rokonságot mutatja Janus epigrammájával:

*Frangat Idumaeas tristis Victoria palmas,  
plange, Favor, saeva pectora nuda manu.  
Mutet Honor cultus, et iniquis munera flammis  
mitte coronatas, Gloria maesta, comas.  
Heu facinus! prima fraudatus, Scorpe, iuventa<sup>11</sup>  
occidis et nigros tam cito iungis equos.  
Curribus illa tuis semper properata brevisque  
cur fuit et vitae tam prope meta tuae.<sup>12</sup>*

A versben elsíratott Scorpis, az ünnepelt kocsiversenyző, Martialis költeményeinek többször is visszatérő figurája (IV, 67; V, 25; X, 50; X, 53; XI, 1). A halálára írt epigramma szerint versenyzés közben érte a végzetes baleset: nekijártott a *metának*. A X, 53-ból még életkorát is megtudhatjuk: halálakor huszonöt, huszonhat vagy huszonhét esztendő volt (*trieteride nona*).<sup>13</sup>

A kifejezést tehát Martialistól kölcsönözte Janus Pannonius<sup>14</sup> – mint azt korábban is állítottam –,<sup>15</sup> sőt kis utánjárással az is kideríthető, hogy miért módosult, és miért éppen a metonimikus értelemben használt *flore* szóval bővült a Janus-epigrammában szereplő kifejezés. Ez nézetem szerint két – egymástól valószínűleg nem független – szöveg hatásával magyarázható. A Szent Imre ünnepén és tiszteletére bemutatandó mise *oratiója* ugyanis a következőképpen kezdődik: *Deus, qui beatum Emericum iuvenili flore nitentem in Sanctorum tuorum consortium sublimasti*.<sup>16</sup> A mise szövegének közel egyidősnek kell lennie

<sup>11</sup> A ThLL-ben szereplő *fraudate* és az általam idézett *fraudatus* alak közötti különbség oka az, hogy Rubenbauer más Martialis-kiadást használt.

<sup>12</sup> Mart. X, 50. In: HERAEUS – BOROVSKIJ i. m. 240. *Törje össze a szomorú Győzelem az idumaeai pálmaágakat, kegyetlenül verd kezeddél, Népszerűség, meztelen kebledet; váltson ruhát a Megbecsülés, és te, bánkódó Dicsőség, vesd a méltányosságot nem ismerő lángokba koszorús hajfürtejeidet! Ó, szörnyűség! Kora ifjúságodtól megfosztva meghaltál, Scorpis, és oly gyorsan befogtad a fekete lovakat. Az a fogatoddal mindig sietve elérni vágyott meta miért volt oly közel egyben rövid életednek is metájaként? A meta a római cirkuszban az a kúpalakú talapzat, amit a versenyzőnek meg kellett kerülnie kocsijával, és ami egyben a cél jelölésére is szolgált; a fekete lovak a halál lovai.*

<sup>13</sup> Ha Imre valóban 1007-ben született, és huszonnégy évesen halt meg (GYÖRFFY GY.: *István király és műve*. Budapest, 1977, 374), akkor csaknem egykorú volt Scorpisszal: Mart. X, 53, 3. In: HERAEUS – BOROVSKIJ i. m. 241.

<sup>14</sup> Janus Pannonius és antik irodalmi mintáinak kérdéséhez: HORVÁTH J.: Les genres et modèles littéraires de Janus Pannonius. Acta Litt. Acad. Scient. Hung. 14 (1972) 253–308.

<sup>15</sup> A Thonuzoba-legenda történelmi hitele. Századok 113 (1979) 101.

<sup>16</sup> KOBERGER, A. (ed.): *Missale Strigoniense*. Nürnberg, 1484. Lásd még a *Missale Romanum* függelékét: *Missae propriae dioecensium regni Hungariae*. Torino, 1939, 30.

az 1083 körül végbement kanonizációval,<sup>17</sup> és szinte bizonyosra vehető, hogy ezt az *oratiót* Janus Pannonius ismerte, hiszen mint egyházi ember maga is az áldozópapok közé tartozott. De ugyancsak ezt az *oratiót* tarthatta szem előtt a *Krónika* írója is, aki Imrét már mint szentet említi, hivatkozik legendájára, és midőn arról beszél, hogy István elhatározta a hatalom átruházását a fiára, ilyen jellemzést ad a hercegről: *Erat autem beatus Emericus in primevo adolescentie flore*,<sup>18</sup> azaz: *Boldog Imre pedig zsenge ifjúságának virágában volt*, majd pár sorral ezután következik korai (*propera, perpropera*) halálának, és ezzel együtt gyászolásának említése.<sup>19</sup> Janus szeme előtt tehát sokkal inkább az *oratió*nak, illetve a *Krónika*nak a szövege lebeghetett: így történhetett a *Scorpe*-nak a *flore*-val való behelyettesítése, az eredeti Martialis-kifejezés némi módosulása. Alátámasztja ezt a feltevést a Martialis-epigramma és az említett *Krónika*-hely motívumbeli rokonsága is: ott a költő és Róma, itt az apa és az ország mélységes gyászáról van szó.

A Janus Pannonius-epigramma alapján tehát semmiképpen sem lehet Imre erőszakos halálára, meggyilkolására és egy ezzel kapcsolatos, a *ioculatorok* ajkán élő monda létrehozatalára következtetni.

Szegfű érvelésének másik sarkalatos pontja Thonuzobának és a *Hildesheimi évkönyvek*ben szereplő, Imre halálát okozó *apernek*, azaz *vadkannak* egymással való kapcsolatba hozatala, pontosabban az egymással való azonosítása. A félreértések elkerülése végett és az áttekinthetőség kedvéért idézem az erre vonatkozó okfejtését: „*Mi adhat támpontot egyáltalában egy Imre halálával kapcsolatos monda feltételezéséhez? Nem kevesebb, mint az a körülmény, hogy itt közel sem biztos az egyszerű baleset. A források bizonyos kombinációja más feltételezést is megenged. Szó lehet például szimbolikus magyarázatról is, vagy, ami még valószínűbb, csak egyszerű műhibáról: arról, hogy a Hildesheimi évkönyvek íróját erről az esetről tudósító – minden bizonnyal magyar származású – hírnök esetleg egy – Imre halálát okozó – személy nevét is latinra fordítva mondta el, s így került lejegyzésre. Ugyanis az I. István kori eseményeknek van Vadkan nevet viselő szereplője. Ez a férfiú az Anonymus Gestájából nyakas pogánynak ismert Thonuzoba. Nyelvészeink szófejtése szerint a török eredetű szó magyar megfelelője disznó-apa, vaddisznó-apa, azaz vadkan.*”

Hogy a források „*bizonyos kombinációja*” alapján „*más feltételezés*” is szóba jöhessen, annak alapfeltétele az, hogy a Thonuzoba névnek valóban legyen *vadkan* jelentése. Szegfű azonban itt helytelenül idézi azokat a nyelvészeket, akikre a 28. jegyzetében hivatkozik. Az általa idézett szerzőknél ugyanis a vonatkozó helyeken a következők állnak:

a) Melich J.: „*Anonymus egy besenyő vezérről azt írja (vö. 57. §), hogy Thonuz-obának hívták. Más alakjai e személynévnek okleveleinkben Thonyz, Thanyz (vö. Honfogl.*

<sup>17</sup> BUCHBERGER, B. – HÖFER, J. – RAHNER, K.: *Lexikon für Theologie und Kirche* V. Freiburg, é. n., 143.

<sup>18</sup> SRH I, 319, 5.

<sup>19</sup> SRH I, 319, 14–20.

kútfői 463). *Minthogy pedig a törökségben Tonis, tonuz, tonus... = disznó, oba pedig apát jelent, azt állítjuk, hogy Thonuz-oba = Disznó-apa. A név tehát olyan, mint a régi magyar Opa-forcos (Anonym. 25. §).*<sup>20</sup>

b) Gombocz Z.: „Hogy az Anonymusban említett Thonuzoba besenyő vezér neve a. m. disznóapa, (tör. tonuz = disznó) elfogadható magyarázat.”<sup>21</sup>

c) Pais D.: „Thonuzoba neve összetett név: előtagja a török tonuz a. m. disznó, második tagja az apa, nagyapa, ősz jelentésű aba tiszteleti jelző.”<sup>22</sup>

Mint az idézett helyekből kiderül, nyelvészeink egyikének sem jutott eszébe a Thonuzoba nevet vaddisznó-apának, azaz vadkannak értelmezni. Ők a vaddal szemben megelégedtek a szelídebb magyarázattal, a disznó-apával. Az a gyanúm, hogy megint nyelvi természetű félreértéssel van dolgunk Szegfű részéről. Pais Dezső ugyanis az Anonymus szövegkiadáshoz írt latin nyelvű jegyzetében a Thonuzoba név értelmezése kapcsán a következőket írja: „*Pars prior nominis Thonuzoba, lege: Tonuzoba nihil est aliud nisi vocabulum Turcicum tonuz (s) tanyz (s) porcus; posterior autem vocabulum Turcicum aba pater; in nomine vocabulum verrem significans certo vi honorandi accomodatum est.*”<sup>23</sup>

Igaz, a Györkössy-szótárban a verres, -is (m) szónak két jelentése szerepel: 1. kandisznó; 2. vadkan. Mondanom sem kell, hogy a másodikként megadott jelentés alapvetően téves – sajnos nem ez a Györkössy-szótár egyetlen pontatlansága –, a verres ugyanis sohasem jelentett vadkant, hanem csak kandisznót. Ha Szegfű ez esetben legalább a Finályt, vagy még inkább a Menge-féle szótárt kézbe vette volna,<sup>24</sup> nem eshetett volna ebbe a hibába: ez utóbbi ugyanis, hogy használóit óvja az effajta tévedéstől,<sup>25</sup> a címszót így adatolja: „(zahmer) Eber, (männliches Schwein)”.<sup>26</sup> Ezzel az értelmezésével természetesen nem áll egyedül.<sup>27</sup> Varrónál egyébként a verresnek

<sup>20</sup> MELICH J.: Az Árpád-kori becéző keresztnevek egy csoportjáról. MNy 10 (1914) 167.

<sup>21</sup> GOMBOCZ Z.: Árpád-kori török személynéveink. MNy17 (1921) 242.

<sup>22</sup> PAIS D.: Régi személynéveink jelentéstana. MNy 17 (1921) 161.

<sup>23</sup> SRH I, 116, 25–28.: *A Thonuzoba – olvasd: Tonuzoba – név előtagja nem más, mint a török tonuz (s) tanyz (s) disznó szó, utótagja pedig a török aba (atya) szó; a névben a kandisznóra utaló szót bizonyára megtisztelő értelemben alkalmazták.* Pais Dezső tehát lényegében véve megismételte azt, amit a 22. jegyzetemben idézett cikkében korábban írt.

<sup>24</sup> MENGE, H.: *Lateinisch-deutsches Hand- und Schulwörterbuch* (Menge-Güthling). Berlin, 1911.

<sup>25</sup> A németben ugyanis a *der Eber* egyaránt jelenthet kandisznót és vadkant. A Györkössy-szótár hibája bizonyára a behasonlítás nélküli német fordításból ered.

<sup>26</sup> MENGE-GÜTHLING i. m. 793.

<sup>27</sup> FREUND, W.: *Wörterbuch der lateinischen Sprache IV.* Leipzig, 1840, 949: *das männliche Schwein, der Eber = hímdisznó, kandisznó*; KLOTZ, R.: *Lateinisch-deutsches Wörterbuch.* Braunschweig, 1874, 1783: *der Eber = kandisznó*; GEORGES, K. E.: *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch II.*<sup>7</sup> Leipzig, 1880, 3079: *das männliche Schwein, der Eber = hímdisznó, kandisznó*; GAFFIOT, F.: *Dictionnaire illustré latin-français.* Paris, 1934, 1662: *verrat, porc = kandisznó, hímdisznó*; FORCELLINI, AE.: *Lexicon totius latinitatis VI.* Prati, 1875, 294. Hivatkozásai: Varro RR II, 4; Hor. C. III, 22, 7; Plin. XVIII, 7, 2.



a következő meghatározása található (RR II, 4, 8): *proprie est porcus non castratus, nam postquam castratus est, maialis dicitur... Castrantur verres commodissime aniculi, utique ne minores, quam semestres; quo facto nomen mutant, atque a verribus dicuntur maiales.*<sup>28</sup> Ne tulajdonítsunk magyar nyelvészeinknek olyan melléfogásokat, amelyeket nem követtek el!

Visszatérve mármost az eredeti problémára, a kérdés az, hogy nyelvészeink eddigi szómagyarázataitól függetlenül jelenthet-e *vadkant* a Thonuzoba név, vagyis akár a feltételezett hírnök, akár Anonymus értelmezhetette-e a nevet *apernek*. Válaszként erre most sem tehetek mást, minthogy kissé részletesebben megismétlem, amit előző cikkemben már megírtam.<sup>29</sup> Ott a Clouson-féle etimológiai szótárra hivatkozva a 24. jegyzetemben a *tonuz* jelentésének meghatározásaként a következőt idéztem:<sup>30</sup> „*pig, a generic term for the wild and domesticated pig of both sex*”, vagyis: „*disznó, általános kifejezés a mindkét nemű vad és háziiasított disznó jelölésére*”. Lényegében véve ugyanezt állítja a Szegefű által idézett és legteljesebbnek mondott *Древнетюрский словарь* megfelelő szócikke is: „*дикая свиња, кабан: свиња*.”<sup>31</sup> Analóg példaként megemlíthetjük erre a mi csuvasos török eredetű *disznó* szavunkat, aminek eredetileg ugyancsak megvolt ez a kettős – vad és háziiasított disznó – jelentése;<sup>32</sup> (lásd még ma is: *disznóra megyünk* = vadásznyelv szakkifejezése). Csakhogy a *tonuz* = *vaddisznó* jelentés idővel elhomályosult – emlékéit leginkább csak egy naptári fogalom, a *disznó éve* kifejezés őrzi –,<sup>33</sup> és a köztörök nyelvekben helyét a *kaban* vette át: kun, csag. stb.: *kaban*; oir. *kaman* stb.<sup>34</sup> A Szegefű által idézett „*ellenpélda*”, a *tonuzčiči* azért nem mérvadó, mert az ujjur nyelvű buddhista (!) bűnvallomás szövegéből<sup>35</sup> nem derül ki egyértelműen, hogy *disznópásztorról*, vagy *vaddisznóvadászról* van-e szó.<sup>36</sup> A *-čiči* ugyanis úgynevezett *nomen agentis* képző, például: *baliq* = hal, *baliqčiči* = halász; *armaq* = csalás, *armaqčiči* = csaló.<sup>37</sup> Éppen ezért a Clouson-szótár a párhuzam nélküli hellyel kapcsolatban óvatosabban is fogalmaz: „*prob. pig-keeper*

<sup>28</sup> Tulajdonképpen a ki nem herélt hímdisznó, miután ugyanis kiherélték, ártálynak mondják... A kandisznókat legmegfelelőbb egy éves korban kiherélni, de fél éves kornál előbb semmiképp sem szabad; miután ez megtörtént, nevük megváltozik, és kandisznó helyett ártálynak mondják őket.

<sup>29</sup> A Thonuzoba-legenda történelmi hitele. Századok 113 (1979) 102.

<sup>30</sup> CLOUSON, G.: *An Etimological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford, 1972, 572.

<sup>31</sup> Наделев, В. М. – Насилов, Д. М. – Щербак, Э. Р.: *Древнетюрский словарь*. Ленинград, 1969, 575.

<sup>32</sup> *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára I*. Budapest, 1967, 646–647.

<sup>33</sup> *тоғуз жили*: CLOUSON i. m. 527; *Древнетюрский словарь* 575.

<sup>34</sup> RÄSÄNEN, M.: *Versuch eines etymologischen Wörterbuch der Türkischen Sprachen*. Helsinki, 1969, 216.

<sup>35</sup> BANG, W. – von GABIN, A.: *Türkische Turfantexte IV. Ein neues uigurisches Sündenbekenntnis*. Berlin, 1930, XXIV, 432–450, A<sup>56</sup>.

<sup>36</sup> *Древнетюрский словарь* 575–576: „*тоғузчичі балиқчичі кейікчичі аңчичі тузақчичі болтумуз ғисар*”, „если мы были охотникани на (диких) свиней, рыболовами, ловцани олени, (прозей) диги и птиц.”

<sup>37</sup> CLOUSON i. m. XLIII.

*but hunter of wild boars is a possible alternative*".<sup>38</sup> A török nyelveken belül azonban a kör tovább is szűkíthető: meglehetősen autentikus forrásból – a *Codex Cumanicus* alapján – tudjuk, hogy a *kun* nyelvben a *tonuz* jelentése disznó volt,<sup>39</sup> ami már önmagában akár perdöntő bizonyítéknak is fölfogható volna.

Én akkoriban úgy folytattam kérdésfeltevésemet, hogy *magyar területen* a besenyőben megvolt-e bizonyíthatóan a *tonuz* és a *kaban* közötti különbségtétel. A magyarországi névadási gyakorlat alapján erre igenlő választ adtam: mind a *tonuz*, mind a *kaban* előfordul ugyanis személynévként, az előbbire példa az 1292-ből és 1343-ból adathozható *Thonyz*, illetve *Thanyz*,<sup>40</sup> az utóbbira az Anonymusszal közel egykorú, 1237-ből, illetve 1245-ből származó *Cabanus* és *Caban* írású névalak.<sup>41</sup> S minthogy ezt a különbségtételt több más köztörök nyelvhez hasonlóan a besenyő is ismerte, képtelenségnek tartottam, hogy a korabeli Magyarországon valaki – akár az állítólagos hírnök, akár maga Anonymus – a kettőt összekeverje egymással, és képtelenségnek tartom ma is. A mai magyar nyelvben sem keveri össze senki a disznót a vaddisznóval, vagy hogy még szemléletesebb és megfelelőbb példát említek: egyetlen francia sem cseréli fel a *cochont* vagy a *porcot* a *sangliervel*. Vagyis ha a *Thonuzoba* név első tagját latinra fordították volna, csakis *porcusnak* – vagy az *oba* irradiációjának hatására legfeljebb *verresnek* – értelmezhetnék volna, *apernek* semmiképp.

Szegfűnek egyébként sem értem az *oba* toldaléokra épített érvelését. Az *oba* – Pais Dezső kifejezésével élve – tiszteleti cím, és mint ilyen utalhat a viselőjének nemzetségfő voltára. Ezt senki sem vonta kétségbe, teljesen felesleges volt bizonygatni.<sup>42</sup> Nemzetségfőnek azonban senki sem születik, legfeljebb idővel válik azzá: Thonuzoba sem *Thonuz-obának* született, hanem *Thonuznak*. És tegyük fel, ha a besenyőben a *tonuznak* lett volna vaddisznó jelentése – ami nem volt –, akkor egy eredetileg *Kaban* névre hallgató valaki, miután nemzetségfővé lépett elő, s nevéhez hozzákapcsolták az *oba* címet, *Thonuzra* változtatta a nevét? Aligha. Még kevésbé értem azt a megállapítását, hogy „a *Vadkan-apa léte föl-*

<sup>38</sup> CLOUSON i. m. 527–528.

<sup>39</sup> KUUN G.: *Codex Cumanicus*. Budapest, 1880, 127: *tongus* = *porcus*; 128: *cheyc tongus* = *porcus salvaticus*; 181: *aper* = *kaban*.

<sup>40</sup> PAULER GY. – SZILÁGYI S.: *A magyar honfoglalás kútfői*. 1900, 463.

<sup>41</sup> GOMBOCZ Z.: *Árpád-kori török személyneveink*. Budapest, 1915, 18. Az újabb források alapján feleslegesnek bizonyultak Gombocznak a *kabannal* mint személynévvvel kapcsolatos aggályai: a *kaban* ugyanis személynévként más török nyelvekben is előfordul. *Qaban*: Малов, С. Е.: *Памятники древнетюркской письменности*. Москва – Ленинград, 1951, 409.

<sup>42</sup> Hogy Anonymusnak az *oba* toldalékkal helynévmagyarázó célja is volt, az egyértelműen kiderül a Thonuzobával foglalkozó rész szövegösszefüggéséből. SRH I, 116–117: *cuius nomen fuit Thonuzoba... cui dux terram dedit habitandi in partibus Kemey usque ad Tysciam, ubi nunc est portus Obad... ad portum Obad est sepultus*. Thonuzoba szállásbirtokának az *Abád-rév* csak egy része volt, és Anonymus éppen ezzel a némileg logikátlan *ubi nunc est portus Obad* betoldással árulja el magát.

tételezi a *Vadkan-anya létét is*”. Ennek a gondolatmenetnek alapján Thonuzoba (= *Vaddisznó-apa*) hitvesét nyilván *Vadisznóanyának* hívták, leánygyermeküknek pedig az immár *szelíd disznót jelentő* Emese nevet adták, időközben pedig talán olyannyira megszeliődtek, hogy fiuk névadásakor már az állatszimpátiával is szakítottak, s annak neve *Ürkünd = vitéz férfi* lett.<sup>43</sup> A humorizálásnak szánt Apabak, Apakos stb. pedig számomra nem érthetetlen, hanem felfoghatatlan; jó volna, ha Szegfű tisztázná magában az apa szó jelentését és használatának körét.

Összegezve az eddigieket, ismét csak azt kell megállapítanom, hogy a *Hildesheimi évkönyvekben* a Szent Imre halálával kapcsolatban említett *aper* (vadkan) semmiképpen sem lehet Thonuzoba nevének fordítása, vagyis a *Hildesheimi évkönyvek* adata nem szolgálhat alapul arra, hogy bármiféle kombináció révén egy Szent Imre-ellenes összeesküvést vagy merényletet olvassunk ki belőle. S ezzel a vita érdemi része tulajdonképpen lezártnak is tekinthető: ha ugyanis sem a Janus Pannonius-epigrammából nem lehet olyan monda létrehozni, mely szerint Imre merénylet áldozata lett, sem a Thonuzoba név nem jogosít fel ilyen irányú kombinációkra és feltevésekre, akkor a rendelkezésünkre álló források alapján Thonuzoba nem lehetett Szent Imre gyilkosa, következésképpen nem volt oka István állítólagos példátlan bosszújának, a besenyő nemzetségfő és felesége élve eltemetésének, és Anonymusnak sem volt mit „*szimbolikus nyelven*” elmondania a nem létező merényletről.

Imre halálának körülményeit ezúttal nem szándékozom részletesen tárgyalni: az erre vonatkozó forráshelyek jó részét Szegfű is idézte – bár nem tudom, hogy a *Magyar-lengyel krónikát*, forrásértékétől függetlenül, milyen műfajkategóriába öhajtja besorolni és azt sem, hogy Szent Imre *szűz* felesége (*que inviolata cum ipso permansit*),<sup>44</sup> milyen megfontolások alapján vált fordításában *sértetlenné*. Bár igaz, a *szűzesség* is a *sértetlenség* egyik fajtáját jelenti. Egy mozzanatot azonban szükségesnek tartok megemlíteni, ami *közvetve* azt bizonyítja, hogy Imre nem eshetett pogányok szervezte összeesküvés vagy gyilkosság áldozatául, ez pedig az a körülmény, hogy mind a *Legendája*, mind a *Krónika* következetesen mint *confessor* (hitvalló) említi, és ilyen minőségben történt kanonizációja is.<sup>45</sup> A *Missale Strigoniense* rímes *gradualeja* az előbbi két forrással összhangban két vonását emeli ki, egyrészt szűzességét, másrészt *confessor* voltát: Sprevit thorum coniugalem,

<sup>43</sup> *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára I.* Budapest, 1967, 764–765: *emse*; SRH I, 116, 35–41: *Urcund*. Pais Dezső szófejtése.

<sup>44</sup> SRH II, 315, 9–10.

<sup>45</sup> SRH I, 312, 1–15 (Mart. Rom.): *Ut ergo acta ne agamus et exposita ne exponamus, quot et quantis virtutibus floruerit, et quam fervens in Dei servitio sanctus confessor Christi Emericus dux fuerit, scribere supersedimus. Quisquis enim hoc scire voluerit, ex legenda eiusdem beatissimi confessoris plenam sanctissime conversationis eius notitiam habere poterit.*; SRH II, 460, 5–7: *corpus beati Henrici cum honore elevavit, qua die postmodum in multis miraculorum virtutibus confessoris sui merita declarat Ihesus Christus dominus noster.*

intrat chorum virginalem confessor Christi *Emericus*,<sup>46</sup> *Stephani regis unicus; inter choras angelorum fert coronam confessorum, oret pro nobis, cuius festa veneramur in terris.*<sup>47</sup>

A szentek a középkor folyamán típusaikat tekintve határozott csoportokra különültek. A késő ókori *Te Deum* a szenteknek még csak két típusát ismeri: ebben a himnuszban az Istent dicsőítő szentek között – a próféták mellett – csupán az apostolok és a mártírok szerepelnek.<sup>48</sup> A későbbi harmadik csoportnak, a *confessor*oknak külön szent-típusként való tisztelete valószínűleg Szent Mártonnal vette kezdetét,<sup>49</sup> s talán az ő tiszteletére íródott az a himnusz is, amelynek szerzője még szükségesnek tartotta hangsúlyozni, hogy a *confessor* sem érdemtelenül nyeri el az üdvösséget:

*Plus currit in certamine  
confessor ipse sustinens,  
quam martyr ictum sufferens  
mucrone fudens sanguinem.*<sup>50</sup>

A középkortól kezdve azután a *sacramentarium*okban mind Nyugat-Európában, mind Magyarországon a szentek csoportjai az alábbi sorrendben követik egymást: apostolok, mártírok, *confessor*ok, szüzek, özvegyek.<sup>51</sup> A *Krónika* és a legendák ismerik és pontosan be is tartják ezt a distinkciót: Gellért és társai, vagy a *Hartvik-legenda* térítés közben vértanúhalált halt egyházi emberei következetesen mártírok, míg Imre következetesen *confessor*ként szerepel mindenütt.<sup>52</sup>

<sup>46</sup> A magyaros *Emericus* a németes *Henricus* (Heinrich) helyett arra enged következtetni, hogy a ránk maradt *graduale*-szöveg nem az eredeti, hanem másolat: a versbe ugyanis metrikai okokból a *Henricus* illenék, és az eredetiben valószínűleg ez is állt az *Emericus* helyett.

<sup>47</sup> Miss. Strig. CLI.

<sup>48</sup> 7–9: *Te gloriosus Apostolorum chorus, Te prophetarum laudabilis numerus, Te martyrum candidatus laudat exercitus.* Vésd össze: SPITZMULLER, H.: *La poesie latine chrétienne du moyen âge.* Bruges, 1971, 1158.

<sup>49</sup> Lásd a november 11-i *Magnificat antiphonáj*át. MOLINARI, P.: *Die Heiligen und ihre Verehrung.* Freiburg, 1964.

<sup>50</sup> DREVES, G. M.: *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung II.* Leipzig, 1909, 378. Lásd még ugyanott 335.

<sup>51</sup> Például: HÄGGI, A. – SCHÖNHERR, A.: *Sacramentarium Rhenaugense.* Freiburg, 1970, 211–218. (795/796-ból); FALVY Z. – MEZEY L. (eds.): *Codex Albensis. Ein Antiphonar aus dem 12. Jahrhundert.* Budapest–Graz, 1963, 143<sup>f</sup>–144<sup>f</sup>; 144<sup>f</sup>–146<sup>v</sup>.

<sup>52</sup> Például SRH I, 341, 13–17: *Nunc in eodem loco ubi contritum est caput eius, in honorem beati Gerardi martiris ecclesia sub monte apparet fabricata.*; Lásd még a *Krónikának* a Gellért-legendáéval nagymértékben megegyező részét: SRH II, 500, 38 – 503, 28. Imrével kapcsolatban lásd a 45. jegyzetben idézetteket.

Noha az egyház hivatalosan sohasem tett a szentek között minőségbeli vagy értékbeli különbséget, egyfajta rangsor azonban mégis kialakult közöttük, mégpedig a szentség kritériuma alapján. A szentté válás alapfeltétele ugyanis valamely erénynek „*hősi fokon*” történő gyakorlása. A mártíromságnak, a Krisztus hitéért elszenvedett halálnak vagy kínhalálnak üdvözítő értékét soha senki sem kérdőjelezte meg. A mártírok mellett az ókori keresztény közösségeken belül ugyancsak kitüntetett tiszteletnek örvendtek azok, akik üldözést szenvedtek hitükért, noha nem haltak bele a megpróbáltatásokba; ez lett a későbbi *confessor*tisztelet kiindulópontja. Magától értetődik, hogy a keresztényüldözések megszűntével ezek a kategóriák érvényüket veszítették: a középkorban a *confessorság* már a hitbuzgó, aszketikus keresztény életmódot jelentette.<sup>53</sup> A mártíromság azonban egy fokkal mindig magasabb rangú volt a *confessorságnál*. Nemcsak a *sacramentariumok* állandósult felsorolásbeli rendje utal erre, hanem az is, hogy a középkori szentek életrajzában jóformán közhelyként mutatható ki az a törekvés, hogy egy-egy *confessor* esetében szenvedései, megpróbáltatásai felsorolásának konklúziójaként az írók a mártírokkal való egyenrangúságát igyekeznek bizonyítani. A fordítottjára nincs példa. A sok közül csak egy kiragadott példát idézek, Sienai Szent Katalin legendájának befejező részéből: *inter Christum et ecclesiam suam non modo merita martyrum adaequavit, sed quosdam e sanctis martyribus (si non fallor) superavit... Horum aliqui brevi cursu et morte minus gravi consummaverunt martyrium, haec autem tredecim septimanis incredibiliter tormentata... cum animi laetitia totum patientissime pertulit, unde nec causa nec poena ei defuit perfecti martyrii.*<sup>54</sup>

Ha tehát az Imre-, vagy az István-legendá írója, illetve a krónikás ismert volna olyan hagyományt, mely szerint Imrét pogányok gyilkolták meg, nem hagyta volna kiaknázatlanul azt a lehetőséget, hogy mártírt csináljon belőle, és kanonizálásakor is a mártírok közé sorolták volna.<sup>55</sup> Csakhogy ilyen hagyományról – úgy látszik – már 1083 körül sem tudott senki.

Ennyit Imréről és az ellene szőtt állítólagos összeesküvésről. De mert előző cikem kapcsán az a vád ért, hogy „*rövid akartam lenni, és homályos lettem*”, ezúttal részletesebben kifejtem azt is, hogy az akkori, valóban tömör állításaim mikre vonatkoztak.

Lássuk először is Anonymus „*remekbe szabott hármas kombinációját*” és e kombináció tagjainak egymáshoz való viszonyát egyelőre úgy, hogy Szegfű etimológiáit helyesnek fogadjuk el. Ezek szerint:

<sup>53</sup> BERGER, R.: *Kleines liturgisches Wörterbuch*. Freiburg, 1969, 169.

<sup>54</sup> CAPUANO, R.: *Vita sanctae Catharinae Senensis. Acta Sanctorum (Aprilis III)*. Venezia, 1738, 958.

<sup>55</sup> Az 1083-ban elindított szentté avatási per eredményeként István és Imre *confessorok*, Gellért, Adalbertus és Benedek mártírok lettek. (Lásd: *Martyrologium Romanum*.) A szentté avatás a XI. században már a pápa jogkörébe tartozott, s Rómát aligha érdekelték túlzottan ilyen vonatkozásban a magyar uralkodóház sajátos szempontjai.

*Magló* (a): szófajilag melléknévi igenév, jelentése: termő, termékeny (?); főnevesülve jelentése: disznó.

*Tuhutum*: szófajilag melléknévi igenév, jelentése: magló, azaz termő, termékeny (?); főnevesülve jelentése: disznó.

*Magló* (b): szófajilag főnév, jelentése: földhányás, domb (= mogyla).

*Horca*: szófajilag főnév, jelentése: domb, hegy.

Ezek után: *Magló* = *Tuhutum* = *Horca*.

Mint a felsorolásokból látnivaló, Szegfű saját rendszerén belül is elkövetett egy súlyos logikai hibát, amit úgy hívnak, hogy az azonosság törvényének megsértése. Ezen a törvényen azt a logikai követelményt értjük, hogy adott időben és adott vonatkozásban minden fogalomnak azonosnak kell lennie önmagával, és nem cserélhető fel egy másik fogalommal. Konkretizálva: ha a *magló* szófajilag melléknévi igenév és jelentése termő, nem hozható kapcsolatba a *Horcával* ami szófajilag főnév és jelentése domb, hegy. Ha a *magló* főnév és jelentése domb, hegy, akkor nem hozható kapcsolatba a *Tuhutummal*, ami állítólag melléknévi igenév és jelentése termő. A három szó tehát Szegfű etimológiáinak elfogadása esetén sem alkothat egy egységet. S ezek után lássuk külön-külön az egyes nevek etimológiáját!

a) A *Horca* nem Anonymus találmánya. Kónstantinos Porphyrogennétostól mint magyar tisztségnév ismeretes, akárcsak a Gyula.<sup>56</sup> Hogy a Pais Dezső ajánlotta etimológia helyes-e,<sup>57</sup> hangtanilag maradéktalanul elfogadható-e, az más kérdés, jelentéséhez azonban nem férhet kétség.<sup>58</sup>

b) *Tuhutum*. E névnek a Szegfű felvázolta etimológiájával kapcsolatban először is a *toγ* ige alapjelentését, valamint a *toγ* igének a *toγum* főnévhez való viszonyát kell tisztáznunk. A *toγ* jelentése: *születni, keletkezni, létrejönni*; (az égitestek vonatkozásában) *fölkelni*.<sup>59</sup> A *születés*, (vallási nyelvben) *újjászületés* jelentésű *toγum*<sup>60</sup> ennek az igének az *-m deverbális nomenképzővel* ellátott származéka, olyan főnév, amely a cselekvés tárgyát vagy eredményét jelöli.<sup>61</sup>

<sup>56</sup> DAI 40.: ἔχουσι δὲ κεφαλὴν πρῶτην τὸν ἄρχοντα ἀπὸ τῆς γενεᾶς Ἄρπαδι κατ' ἀκολουθίαν, καὶ δύο ἐτέρους, τὸν τε γυλᾶν καὶ τὸν καρχᾶν, οἵτινες ἔχουσι τάξιν κριτοῦ. ἔχει δὲ ἐκάστη γενεὰ ἄρχοντα. Ἰστέον, ὅτι ὁ γυλᾶς καὶ ὁ καρχᾶς οὐκ εἰσιν ὀνόματα κύρια, ἀλλὰ ἀξιώματα. Vagyis: *Első fejük az Árpád nemzetségéből sorban következő fejedelem, és van két másik is, a jila (= gyula) és a karcha, akik bírói tisztséget viselnek; de van fejedelme minden törzsnek is. Tudnivaló, hogy a jila és a karcha nem tulajdonnév, hanem méltóság.* Fordította: Moravcsik Gyula.

<sup>57</sup> PAIS D.: A karcha-bíró. KCSA 2 (1926–1932), 357–365.

<sup>58</sup> A hangtani megfelelésekre lásd BÁRCZI G.: *Magyar hangtörténet* (MH). Budapest, 1958, 110 és 121.

<sup>59</sup> *Древнетюрский словарь* 570. Kicsit komikus 1981-ben Vámbérynak az 1870-ből és 1877-ből való szójegyzékeire és szinonimáira hivatkozni. Lásd még RÄSÄNEN i. m. 483: *aufgehen* (*von der Sonne*); *aufsteigen*, *geboren werden*.

<sup>60</sup> *Древнетюрский словарь* 572.

<sup>61</sup> *Древнетюрский словарь* 657: „-m (-im/-im; -um/-üm) суц. абстрактное, результата и объекта: *istā* = желатъ, *istām* = желание.” CLOUSON i. m. XLIV.

A törökben valóban létezik *-dam/-däm* képző, csakhogy ez *denominalis nomen*-képző, funkcióját illetően pedig konkrét főnévből elvont főnevet vagy melléknevet képez, ritka, nem tartozik az eleven képzők közé; például *til = nyelv*, *tildäm = ékeszolás*; *tenгри = isten*, *tengridäm = isteni* stb.<sup>62</sup> Szegfű szerint ez folyamatos melléknévi igenévképző (!). A magyar folyamatos melléknévi igenévhez *hasonló* funkciójú igenév képzésére azonban a törökben egészen más képzők szolgálnak.<sup>63</sup>

Ami a *deverbalis* és *denominalis* képzés egymáshoz való viszonyát illeti – amiért Gombocz-antipátiával vádol, és szememre veti a nyelvészeti szakirodalomban való járatlanságomat –, erre csak azt válaszolhatom, hogy *ösi fokon* egyetlen nyelvben sem különült el élesen egymástól a *deverbalis* és a *denominalis* képzés, nemcsak a törökben és a finnugorban, hanem az indoeurópai nyelvekben sem, sőt esetenként a kétféle képzés közötti határok még az újabbkori nyelvben is elmosódnak. Például a magyar, viszonylag újkeletű *-ság/-ség* tipikusan *denominalis nomen*-képző (*orvosság*, *dísznőség*, *butaság*), ennek ellenére létezik a magyarban is a *nevet-ség*, korábban létezett *kacagság* stb.<sup>64</sup> Szigorúan teoretikus szempontból nézve tehát a kétféle képzési mód közötti különbségtétel pusztán gyakorlati jellegű, ám mégis igaz, hogy egyes képzők az esetek *döntő többségében* névszókhöz, más képzők pedig ugyancsak az esetek *döntő többségében* igetövekhez járulnak. Egyrészt semmi különös sincs tehát abban, ha kivételként olyan példát is lehet idézni – különösen régi keletkezésű szavak esetében –, ahol a *denominalis* képző igetőhöz járul – noha éppen az *ildom* szavunkkal kapcsolatban a Gombocz-féle magyarázat, enyhén szólva, megkérdőjelezhető –,<sup>65</sup> másrészt, ha valaki egy, az élő nyelvben nem létező szót képez, nem a fehér holló ritkaságú kivételre épít a szó képzésekor. Vajon ki értené meg manapság a *teremség* szó jelentését? Az *ildom* szavunk egyébként – akár csak az *érdem* – legjobb tudomásom szerint honfoglalás előtti, pontosabban meg nem határozható időből származó török jövevényszó nyelvünkben.<sup>66</sup> Ugyanakkor a *-dam/-däm* képző a VIII–XIII. századból származó írásos emlékeken egyértelműen *denominalis nomen*-képzőként funkcionál, mint a fentebb említett példák is igazolják.<sup>67</sup>

Miért nem lehet tehát a Tuhutum név a magló szó tükörfordítása? 1. Mert az állítólagos alapigének (тоγ) *maglik* = *terem* jelentése nincs; 2. Mert a törökben

<sup>62</sup> VON GABIN, A.: *Alttürkische Grammatik*. Wiesbaden, 1974<sup>3</sup>, 63.

<sup>63</sup> Például *-an/(-y)an* (*-kan/-ken*; *-gan/-gen*-ből): *yazan kiz = írő lány*.

<sup>64</sup> D. BARTHA K.: *A magyar szóképzés története*. Budapest, 1958, 18. Ugyanott lásd még a spon-tán szóalkotási tevékenységről mondottakat: 19; BRUGMAN, K. – THUMB, A.: *Griechische Grammatik*. München, 1913, 209–248.

<sup>65</sup> RÓNA-TAS A.: A magyar nyelv régi török elemei és a csuvas nyelvtörténet néhány kérdése. Nyelvt. Ért. 50 (1967) 173 (*ildom* = csuv. *yälttam*).

<sup>66</sup> BÁRCZI G.: *A magyar szókincs eredete*. Budapest, 1958, 77.

<sup>67</sup> CLOUSON i. m. XLII; *Древнетюрский словарь* 651.

-dam/-däm folyamatos melléknévi igenévképző nincs.<sup>68</sup> A Szegefű által adott etimológiasor azért abszurd nyelvtörténeti szempontból, mert nem veszi figyelembe a hangváltozási szabályokat: ha teóriája úgy kívánja, zöngétlenít, *szóbelseji* kettős mássalhangzó-torlódásokat old fel, holott például ez utóbbira a magyar nyelv általában kevés hajlandóságot mutat, különösen a régi magyar nyelv (szümtüchkel), olyannyira, hogy egy ideig még a véghangzók lekopása folytán bekövetkezett *hármas* mássalhangzó-torlódások is megmaradtak.<sup>69</sup>

c) A *magló* szó etimológiájára (mag, maglik, magló<maglód), azt hiszem, nem érdemes sok szót vesztegetni.<sup>70</sup>

Más, lényegtelenebb megjegyzésekre szabadjon csak vázlatosan válaszolnom.

1. „*Krónikáinknak az Imre haláláról szóló híradásai nagyon is legendaízűek.*” – Mind a *Krónika*, mind a *Magyar-lengyel krónika*, mind a *Legenda maior*, mind a *Hartvik-legenda* az isteni akarattal, sőt kegyességgel indokolja Imre korai halálát. Ez aligha vall oknyomozó történet szemléletre.<sup>71</sup>

2. „*a törvénycikket szóról szóra idéztem munkám 281. oldalán, továbbá utaltam rá a 84. jegyzetben*” – Závodszy Levente könyve (*A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai*. Budapest, 1904) minden tudományos könyvtárban megtalálható. Hivatkozni pedig két okból hivatkoztam rá: egyrészt, mert az idézett törvénycikk direkt cáfolata Szegefű elméletének, másrészt, mert – a feltételes mellékmondat elhagyásával – Szegefűnek ez volt az egyetlen olyan megállapítása, amivel egyetértek. A törvénykönyv késői datálása ellen lásd Györfy György érveit.<sup>72</sup>

3. Korsch tudtommal egyetlen adatra alapozta általánosító megállapítását, úgy-hogy Gombocznak aligha jelentett komolyabb erőfeszítést a vele folytatott vita.<sup>73</sup> A -dam/-däm képző eredetének meghatározása úgy, ahogy a cikkben szerepel, ma már meghaladott.<sup>74</sup>

<sup>68</sup> A *Tuhutum* etimológiáját: *tiγit* = vezér + *-im suffixum* lásd SRH I, 68, 18–27.

<sup>69</sup> Például JóK 70: szerelmnek. BÁRCZI MH 140–141.

<sup>70</sup> SRH I, 69, 15–19.

<sup>71</sup> SRH I, 312, 7–10: *Hic autem per inscrutabile divini consilii iudicium raptus est de medio ne malicia mutaret intellectum eius, et ne fictio deciperet animum illius quemadmodum de morte inmatura scribitur in libro sapientie*. SRH II, 315, 3–6: *Que Dominus Jesus Christus non in terrestri regno disposuit laborando imperare, sed deposita inanis corruptibilis machina corporis in celesti regno cum angelis triumphare*. SRH II, 391, 18–20 = SRH II, 428, 20–25: *iuvenis preclarus ad victum (nutum) dispositionis eterne, cui cuncta subiacent, obediendo (obediendo) ... vitam hanc exitialem commutavit sempiterna supernorum civium adiunctus contubernio*.

<sup>72</sup> GYÖRFFY i. m. 270.

<sup>73</sup> GOMBOCZ Z.: Török jövevényszavainkhoz. MNy. 13 (1917) 99–100.

<sup>74</sup> VON GABIN i. m. 63.



4. *Tatun* ~ *Tacun* – Noha középkori forrásaink helyesírása ingadozó, ez azonban nem jelenti azt, hogy nem alkalmazkodik bizonyos törvényszerűségekhez.<sup>75</sup> Györffy az-  
zal, hogy a *Tatunt* *Catunra* módosította,<sup>76</sup> szövegkritikai szempontból ugyanolyan  
hibát követett el, mint Szegfű, aki a *Tatunból* *Tacunt* csinált. Szövegkritikai szem-  
pontból mindkettőjük eljárása indokolatlan és elfogadhatatlan. A szövegkritikának  
ezzel kapcsolatban megvannak a maga – óriási tapasztalati anyag alapján kialakított  
– szigorú szabályai.<sup>77</sup> A Tátony nemzetségről különben Gerics már elmondta az el-  
mondandókat és az elmondhatókat.<sup>78</sup>

5. „*nincs akadály a annak, hogy az anonymusi elbeszélést az Árpád-dinasztia Vazul-  
ága eredetmondájának tekintsük*” – *Contradictio in adiecto*: Vazult ugyanolyan fokú  
rokonság fűzte Álmoshoz, mint Istvánt.

6. „*Gellért... megállt egy olyan vidéken, amely disznók élésére alkalmas volt*” – A la-  
tin eredetiben ez áll: *usui porcorum erat apta*.<sup>79</sup> Először is felvetődik a kérdés: va-  
jon a *Gellért-legendá* szerzője is ismerte Anonymus szimbolikáját? Másrészt Szegfűt  
nem zavarja, hogy itt az általa korábban kárhoztatott *porcus* szerepel?

7. „*Per iuvenilem lasciviam*” – Beismerem, korábbi cikkemben *hibásan* ez található  
a „*propter iuvenilem lasciviam*” helyett. A kérdőjelem azonban nem a *praepositi-  
ónak* szólt, hanem a *iuvenilis lascivia* fordításának. Szegfű ezt a kifejezést *pogány  
házassága ürügyének* értelmezte, holott helyesen *ifjúhoz illő bohósága* (esetleg: *ki-  
csapongó életmódja*) miatt. A *lascivia* szónak semmi köze sem a pogány, sem a ke-  
resztény házassághoz.

8. Szent Imre halála és Vazul megvakítása nemcsak a miniátor, hanem a krónikás  
szerint is összefüggésben volt egymással.

9. Az élve eltemetés mint büntetés mód. – Erre vonatkozó negatív állásfoglalásom  
nem az úgynevezett köztörvényes bűnök, hanem a kereszténység fel nem vételé-  
nek relációjában érvényes. Ezzel kapcsolatban Székely Györgynek az előadáso-  
mon elhangzott megjegyzéseire adott válaszom akkor ugyanígy hangzott. Erre  
a vandál büntetés módra – úgy általában – sajnos időben sokkal közelebbi példát  
is lehet említeni: *Szökési kísérletért, zendülésért, de egy földből kihúzott marharé-  
páért is egymás után végezték ki az embereket, a betegekre rágyújtották a kórházul  
szolgáló csűröket, másokat elevenen ástak el, úgyhogy még órák múlva is hullám-  
zott a föld a sírok fölött.*<sup>80</sup>

10. „*vivos ~ vivus ...hipotézisem ...Anonymus egy íráshibájára épül*” – A *vivusra*  
javított *vivos* íráshibának Anonymus szempontjából csak akkor volna informatív

<sup>75</sup> KNIEZSA I.: *Helyesírásunk története a könyvnyomtatás koráig*. Budapest, 1952.

<sup>76</sup> GYÖRFFY Gy.: Török női méltóságnév a magyar kútfőkben. MNy. 49 (1953) 109–110.

<sup>77</sup> MAAS, P.: *Textkritik*. Leipzig, 1957.

<sup>78</sup> GERICS J.: A Tátony-nemzetségről. TSz 9 (1966) 1–24.

<sup>79</sup> SRH II, 497, 25–26. A kisebb legendában (SRH II, 475, 21–22): *que usui peducum extat*.

<sup>80</sup> MOLDOVA Gy.: *A Szent-Imre induló*. Budapest, 1981<sup>2</sup>, 94.

értéke, ha a *Gesta* ránk maradt szövege Anonymus keze írása volna. Köztudott azonban, hogy a ránk maradt példány nem eredeti, hanem másolat.<sup>81</sup> Kinek a fülebe csengett akkor a *ioculator*ének, az Anonymuséba, vagy a másolóéba, és ki követte el az íráshibát?

Szegfű az én Anonymus-interpretációmát bírálva, három dolgot ró fel: 1. Teologizálással vádoló Anonymust. 2. Értelmezési kísérletem félig-meddig Pais Dezső-plágium. 3. Nem aknáztam ki teljesen saját lehetőségeimet.

Ironikusan jegyzi meg, hogy szerintem Anonymus, aki műve egyetlen más helyén sem tette ezt, a Thonuzobáról szóló részletben hirtelen teologizálásba kezd. Való igaz, hogy Anonymus művének egyetlen más helyén sem folyamosodik ehhez a módszerhez, *de művének egyetlen más helyén sem fejezi be Gestáját*. Mint előző cikkemben is említettem, az általam elemzett rész a *Gesta* leghosszabb rímverses betétje; ehhez hasonló – a kétsoros krónikásének-részlet fordításától eltekintve – mindössze egy található még az egész Anonymus-műben, s érdekes módon a tulajdonképpeni bevezetés zárómondatában, ahol a szerző, aki névtelenségbe burkolózott, egyáltalán nem szerényen értékeli munkásságát.<sup>82</sup> Nem céлом esztétikai természetű fejtegetésekbe bocsátkozni, de ha a *Gestát* mint szépirodalmi igényű alkotást tekintjük, akkor az első pillantásra abruptnak látszó befejezést az utolsó soroknak éppen az általam adott elemzése miatt kell nagyon is átgondoltnak, tudatosan szerkesztettnek tartanunk. Anonymus ugyanis kronológiailag ott fejezi be előadását – Taksony korával –, ahol a *keresztény* Európába való beilleszkedés folyamata és a *kereszténységnek* programszerűen támogatott felvétele elkezdődik. Anonymus korszakolása ebből a szempontból meglepő hasonlóságot mutat a *Krónikáéval*.<sup>83</sup> A *Gesta* befejező soraiban azután egyszerre van jelen a Géza fejedelemségével hanyatlani kezdő, majd István tevékenységével végérvényesen felszámolt pogány múlt (Thonuzoba a maga három generáción át ívelő életpályájával), a fordulópontra (István) és a keresztény jövő (Urcund). S az ország *keresztény hitre* térítéséről szóló zárórész stílusában is hangsúlyozott emelkedettségéhez tartalmilag mi illenék jobban, mint a *keresztység* vonatkozásában dogmatikailag talán legfontosabb újszövetségi testimoniumra épülő „teologizálás”? Hogy a XIII. századi olvasó számára ez mennyire volt érthető, annak eldöntéséhez javasolom a kor oktatási formáinak és módszereinek akár csak *per tangentem* tanulmányozását.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> SRH I, 15, 6–10.

<sup>82</sup> SRH I, 34, 4–6: *Felix igitur Hungaria, cui sunt dona data varia, quia in omnibus horis gaudeat de munere sui litteratoris.*

<sup>83</sup> SRH I, 311, 18–20: *Communitas itaque Hungarorum cum suis capitaneis sive ducibus hec et alia huiusmodi usque ad tempora Tosun ducis gessisse perhibetur.*

<sup>84</sup> SCHÜTZ A.: *Aquinói Szent Tamás*. Budapest, 1943, 1–21.

Pais Dezső indexszáma és jegyzete nem került el a figyelmet.<sup>85</sup> A jegyzetből kiderül, hogy Pais fölfedezte a verses betétben rejtőző szójátékot és ismerte az Anonymus biblikus kifejezéseivel kapcsolatos kutatások eredményeit, s így meg tudta határozni a *vivit cum Christo* fordulat genesisét. Sem neki, sem elődeinek és kortársainak nem jutott eszükbe azonban „*arra gyanakodni*”, hogy Szent Pál *Római levelének* vonatkozó része és Anonymus befejező ritmikus-rímes betétje között *gondolatpárhuzam* is van. Nem hinném, hogy amiatt, hogy erre én lettem figyelmes, egy szemernyit is csorbult volna Pais Dezső, vagy akár Gombocz Zoltán tekintélye.

Az Anonymus művében rejlő „*lehetőségeimnek*” kiaknázatlanul hagyása miatt különben nem érzek lelkiismeretfurdalást, már csak azért sem, mert a Szegfű útmutatása szerintiék számomra valójában nem jelentettek semmiféle lehetőséget. Én ugyanis nem állítottam sem azt, hogy Thonuzobát István élve eltemettette, sem azt, hogy a besenyő főember öngyilkos lett, elföldeltette élve önmagát – éppen ezt a két verziót igyekeztem cáfolni. Azokban a szövegrészekben, amelyeket Szegfű a *sepultus est* igealak használatára párhuzamokként idéz,<sup>86</sup> az igének kivétel nélkül mindenütt konkrét jelentése és passzív szemlélete van, idézetei pedig mondattani szempontból egytől egyig arra példák, hogy az általános alanyt a latin „*a magyartól eltérően kifejezheti: a) tárgyias igék személyes szenvedő alakjával.*”<sup>87</sup> Az én elméletem egyébként nem „*Anonymus egy íráshibájára*” épült, hanem a textus egészére. Thonuzobának az Abád-rév a szálláshelye volt, s nagyon valószínű, hogy halála után testileg is ott temették el, mint ahogy a Szegfű által citált esetekben a folyó menti temetkezési hely az illetők szálláshelyével volt azonos.<sup>88</sup>

A legnagyobb meghökkenést azonban számomra a vitacikkének utolsó bekezdésében található kategorikus kijelentés okozta: „*Ez pedig mindenképpen öngyilkosság* (ti. a Thonuzobáé). *Vagyis a latin szöveget csak a sepultus est medialis értelmezésével lehet helyesen fordítani.*” Miután tanulmányának egész korábbi részében hol Janus Pannonius epigrammájára, hol Thonuzoba nevének jelentésére, hol Anonymus (!) állítólagos íráshibájára építve azt bizonygatja, hogy Thonuzobát István temettette el élve az Imre megölése miatti féktelen haragjában, most hirtelen kijelenti, hogy a *sepultus est* helyesen csak *eltemetkezettnek* fordítható, vagyis Thonuzoba és felesége öngyilkosok lettek. Azon kívül, hogy ezt az öngyilkosság-históriát éppúgy nem fogadom el tőle,<sup>89</sup> akárcsak az első verzióját, ehhez nincs több hozzáfűzni valóm.

<sup>85</sup> SRH I, 117, 15.

<sup>86</sup> SRH I, 55, 17; I, 106, 5–6; I, 113, 1; I, 344, 11–15.

<sup>87</sup> NAGY F. – KOVÁTS GY. – PÉTER GY.: *Latin nyelvtan a gimnáziumok számára.*<sup>4</sup> Budapest, é. n., 89.

<sup>88</sup> Lásd a 86. jegyzetben szereplő helyekhez az SRH kommentárjait.

<sup>89</sup> Nem fogadtam el ezt akkoriban Nagy Árpádtól sem, akivel akkoriban a debreceni Diákköri Konferencián emlékeztem szerint egy napon tartottuk előadásainkat. A kereszténységgel szembe-

Egy-két más természetű megjegyzés azonban még idekíváncozik. Nem vagyok híve az öncélú, száraz, szellemtelen filologizálásnak, noha elismerem, hogy sok esetben ez az öncélúnak látszó gyűjtőmunka elkerülhetetlenül szükséges ahhoz, hogy egy-egy kérdés megoldásában előbbre lehessen lépni. Az viszont soha nem volt és soha nem lesz megengedhető, hogy egy tetszetősnek látszó ötlet igazolása érdekében bárki – legyen bár az adott kor történelmének mégoly fáradhatatlan kutatója is – önkényesen kezelje a forrásokat, nyelvileg akaratlanul vagy szándékoltan félremagyarázza azokat, és semmibe vegye annak a szak- vagy segédtudománynak a módszereit, amelyre érvelését alapozza. Az újatmondás szabadsága valójában mindig csak a „*törvény adománya*” lehet.

Szegfű nem éppen hízelgő szavakkal illeti azokat a történészeket, akik állítólag kritikai érzék hiányában, ostoba módon „*hosszannázva fogadták*” cikkemet, és különösen rájár a rúd szegény Sinkó Ferencre, „*akinek a leghaloványabb fogalma sincs arról*”, hogy Szegfű mit is írt tulajdonképpen, ennek ellenére az *Új Ember* hasábjain cikkem eredményének ismertetésekor – figyelmen kívül hagyva azt is, hogy Szegfű hét oldalas cikkében 85 lábjegyzet van – Szegfű elméletét volt bátorsága romantikusnak nevezni, s ráadásul még „*ideológiai síkra terelte a hangsúlyt*”. Ezzel kapcsolatban legyen szabad figyelmébe ajánlanom a *Katolikus Szó* 1981-es kalendáriumában a 91–95. oldalon található, Szent Imrével foglalkozó rövid lélegzetű írást.<sup>90</sup> Különösen a 94. oldalt, ahol az ő értelmezési kísérletét, hipotézisét Krasznay József, a cikk írója már elfogadott tényként említi. A helyzet tehát valójában az, hogy az *Új Ember* és a *Katolikus Szó* szerkesztőségében mindkettőnk nézetei ismeretesekek, csak hát kinek ez, kinek az tetszik jobban, noha mindkét szerkesztőség azonos ideológia égisze alatt működik.

Ami pedig mesterem megtagadását illeti, erről csak annyit, hogy ha hallhatta volna, vagy olvashatta volna, bizonyára örült volna „*megtagadásának*”, és mindig sajnálni fogom, hogy cikkem megjelenését már nem érhetette meg.

---

szegülők nem öngyilkosok lettek, hanem lázadtak. Lásd a *Hartvik-legenda* adatait és a *Krónikának* a pogánylázadásokkal foglalkozó fejezeteit.

<sup>90</sup> A királyfi halála. A *Katolikus Szó* naptára az 1981. évre. Budapest, 1981.

## A *Cato maior* egy elfeledett forrása\*

Manapság kissé idejétmúlt vállalkozásnak látszik a cicerói életmű, s ezen belül különösen a *Cato maior* forrásainak elemzésébe bocsátkozni. Cicerót a humanizmus kora óta filológus nemzedékek egész sora olvasta és tanulmányozta nem szűnő buzgalommal és lelkesedéssel, és ezek a tanulmányok a forrásokat illetően már a múlt században is olyan műveket eredményeztek, mint például R. Hilzernek ma is haszonnal forgatható monográfiája<sup>1</sup> vagy a *Cato maior* vonatkozásában H. Kroegernek századunk elejéről származó, megállapításainak döntő többségében azonban ma is helytálló értekezése.<sup>2</sup> Az elmúlt hét évtized folyamán természetesen Kroeger eredményei, ha el nem avultak is, de módosultak, az övénél tágabb horizontú szemléletmód új összefüggések feltárását is lehetővé tette, elsősorban az úgynevezett periférikus források vonatkozásában. E széleskörű forráselemző tevékenység eredményeként ma már közhelynek számít, hogy Cicero e könyvének megírásakor közvetlen forrásként használta,<sup>3</sup> olykor szó szerint fordította Xenophón *Oikonomikosát* és *Kyruptideáját*,<sup>4</sup> Platón *Politeiáját*,<sup>5</sup> merített Aristoxenosból,<sup>6</sup> hatott rá Poseidónios,<sup>7</sup> hasznosította a peripatetikusok természettudományos eredményeit,<sup>8</sup> részletesen foglalkozott az öregségre vonatkozó további szakirodalommal,<sup>9</sup> ismerte a keösi Aristón általa is említett hasonló tárgyú művét,<sup>10</sup> lehetett kezében

---

\* Antik Tanulmányok 30 (1983) 231–239.

<sup>1</sup> HIRZEL, R.: *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I–III*. Leipzig, 1877–1883.

<sup>2</sup> KROEGER, H.: *De Ciceronis in Cato maior auctoribus*. Rostock, 1912.

<sup>3</sup> ALFONSI, L.: Sulla genesi de De senectute ciceroniano. *Ciceroniana* 3–4 (1961–1964) 3–6.

<sup>4</sup> DE CARIA, F.: Cicerone CM 79–81 e Senofonte Cyr. VIII, 7, 17 e Cic. CM 59 e Sen. Oec. IV, 20, 25. *RCCM* 16 (1974) 321–336.

<sup>5</sup> DE CARIA, F.: Cato maior 6–8 e Platone Rsp. 328e–330a. *Vichiana* 3 (1974) 219–226.

<sup>6</sup> WEHRLI, F.: *Aristoxenos. Die Schule des Aristoteles II*. Basel, 1945.

<sup>7</sup> Sen. Epist. 90, 21: (*Posidonius*) *transit deinde ad agricolas nec minus facunde describit proscissum aratro solum et iteratum quo solutior terra facilius pateat radicibus, tunc sparsa semina et collectas manu herbas, ne quid fortuitum et agreste succrescat, quod necet sagetem. hoc quoque opus ait esse sapientium, tamquam non nunc quoque plurima cultores agrorum nova inveniant, per quae fertilitas augeantur*. Lásd még: THEILER, W.: *Poseidonios. Die Fragmente II*. Berlin–New York, 1982. 364, 365, 385.

<sup>8</sup> A növények csírázására: Theophr. Caus. plant. III, 5, 1; 5, 5; 5, 6.

<sup>9</sup> HERTER, H.: Demokrit über das Alter. *WJA* 1 (1957) 83–92.

<sup>10</sup> WEHRLI, F.: *Lykon und Ariston von Keos. Die Schule des Aristoteles VI*. Basel, 1952. 32; L. ALFONSI: Su Aristone di Ceo. *Aevum* 31 (1957) 366–367.

olyan könyv, amelyből Stobaiosnál, Iuncus (Iunkos) neve alatt maradt fenn számottevő töredék,<sup>11</sup> továbbá hogy használt egy olyan, közelebről meg nem határozhatónak minősített, ugyancsak az öregséggel foglalkozó írást, amely a császárkori görög és latin szerzők, így Plutarchos, illetve Valerius Maximus, Iuvenalis és Censorinus számára sem volt ismeretlen.<sup>12</sup> Míg azonban az esetek többségében az említett görög források és a *Cato maior* egyes részletei között a kapcsolat annyira nyilvánvaló, hogy a görög és latin párhuzamos szövegek egybevetése révén Cicero műfordító elveit és gyakorlatát illető következtetések levonására is lehetőség adódik,<sup>13</sup> addig az utolsó említett forrás mikéntje és jellege homályos és meghatározatlan. Ezúttal ennek a forrásnak közelebbi meghatározására teszünk kísérletet.

A dialógus Catója – s ebben Cicero valószínűleg Hérakleidés Pontikos módszerét követte<sup>14</sup> – egy-egy állítása igazának bizonyítására általában háromféle érvt használ: a kizárólag spekulatív természetű fejtegetések mellett nagy, sőt, esetenként ezeknél még jelentősebb szerepet játszanak a történelemből, illetve a személyes élettapasztalat szférájából vett példák. A történeti jellegű példák és példázatok Cicerónál kétfélék: vagy a görög, vagy a római történelemből származnak. Így van ez a dialógus első részében is, ahol Cato a boldogság életkortól és vagyoni helyzettől független voltának kifejtése közben előbb Quintus Fabius Maximusra hivatkozik, mint a közéleti tevékenységgel eltöltött hosszú és tartalmas élet eszményképére (IV, 10 – V, 13), majd ezt követően másik életlehetőségként fölillantja a nem kevésbé szép magánéletnek – immár a görög történelemből – kölcsönzött példáit is (V, 13): *A nyugalomban, tisztán és okosan eltöltött életnek is lehet békés és szelíd öregkora, amilyen – mint tudjuk – a Platoé volt, aki nyolcvanegy éves korában írás közben halt meg; amilyen az Isocratesé, aki a Panathenaicus című könyvét kilencvennégy éves korában írta, és ezt követően még öt évig élt; mestere, a Leontini-beli Gorgias úgy töltötte be százhetedik életévét, hogy soha nem hagyott fel a tanulással és a munkával. Midőn megkérdezték tőle, miért él szívesen ily sokáig, így válaszolt: Semmi sincs, amit vádként hozhatnék fel az öregség ellen. Nem sokkal később az emlékezet és általában a szellemi képességek öregkori csökkenésének cáfolataiként a *iurisconsultusok*, a *pontifexek* és az *augurok* után ugyancsak a görög múlt nagyjai következnek (VII, 22–24): *Sophocles* késő öregkoráig írt tragédiákat, és mert emez elfoglaltsága következtében látszólag elhanyagolta a családi vagyont, fiai bíróság elé idézték, hogy miként a mi jogszokásunk szerint az atyákat, ha rosszul kezelik a családi vagyont, el szokás tiltani javaiktól, úgy őt is, mint agyalágyultat, tiltsák el vagyonának kezelésétől a bírák. Ekkor az öreg – a hagyomány szerint – felolvasta*

<sup>11</sup> A. DYROFF: Junkos und Ariston von Keos über das Greisenalter. RhM 86 (1937) 241–269.

<sup>12</sup> A. DYROFF: *Der Peripatos über das Greisenalter*. Paderborn, 1939, 65.

<sup>13</sup> PONCELET, R.: *Ciceron traducteur de Platon*. Paris, 1957, 258–261. Lásd még DE CARIA 4. és 5. jegyzetben szereplő tanulmányait.

<sup>14</sup> CASTELLI, G.: Il Cato maior de senectute come Ἡρακλείδειον. RSC 20 (1972) 5–12.

a bírának azt a drámáját, amelyet kezében tartott, és amelynek éppen hogy befejezte írását, az Oedipus Coloneust, s megkérdezte, vajon ez agyalágyult ember költeményének benyomását kelti-e; ennek felolvasása után a bírák szavazata alapján fölmentették. Vajon őt, vajon Homerust, Hesiodust, Simonidest, Stesichorust, vajon azokat, akiket korábban említettem, Isocratest, Gorgiast, vajon a filozófusok fejedelmét, Pythagorast, Democritust, vagy Platot, vajon Xenocratest, vajon később Zenot, Cleanthest, vagy azt, akit ti is láttatok Rómában, a sztoikus Diogenest eltompíthatta-e tanulmányaikban az öregség?

A lelkesen és kicsit öregemberre jellemző bőbeszédűséggel érvelő Cato példái taláalomra választottaknak látszanak, ám a spontaneitás illúziójának fölkelése csupán Cicero szépírói tehetségét bizonyítja: a lendületes előadásmód mögött valójában egy stílusát tekintve merőben más írás hatásának nyomai fedezhetők fel: a Lukianos-corporusban fennmaradt pseudo-lukianosi műé, a *Makrobioi*.<sup>15</sup> A továbbiakban az e két írás közötti kapcsolat meglétét és mikéntjét igyekszünk bizonyítani, illetve részletesebben kifejteni.

A *Makrobioi* különös katalógus, a nagy kort megért híres emberek gyűjteménye, mégpedig a következő csoportosításban: első helyen a hosszú életű népek és népcsoportok (pl. egyiptomiak, mágusok stb.) felsorolását tartalmazza, majd ezt követi annak tárgyalása, hogy a római és görög királyok a különböző hellénisztikus fejedelmek, a nevezetesebb hadvezérek, továbbá a filozófusok, a történetírók, a szónokok és a költők közül kik voltak hosszú életűek. Van, amikor a felsorolás csak az illető nevét és életkorát közli, van, amikor az erre vonatkozó forrást is megadja, sőt sokszor rövid anekdota próbálja megtörni az előadás egyhangúságát. Irodalmi értéke az anekdotákkal együtt is vajmi csekély.<sup>16</sup>

A *Cato maior* és a *Makrobioi* megfelelő részeinek összehasonlítását az áttekinthetőség kedvéért három részletben végezzük el.

A.

*Cato maior* VII, 23:

*Num igitur hunc (ti. Sophoclen), num Homerum, Hesiodum, Simoniden, Stesichorum, num quos ante dixi, Isocraten, Gorgian, num philosophorum principes, Pythagoran, Democritum, num Platonem, num Xenocraten, num postea Zenonem, Cleanthen aut eum, quem vos etiam vidistis Romae, Diogenem stoicum coegit obmutescere in suis studiis senectus?*

*Makrobioi* 18–29 (a példaként szereplő személyek előfordulásuk sorrendjében):

<sup>15</sup> Hitelességének eddig egyetlen védelmezője akadt: GALLAVOTTI, C.: Sui Macrobi di Luciano. RFIC 8 (1930) 141–156, ezt azonban rajta kívül senki sem fogadta el: BETZ, H. D.: *Lukian von Samosata und das Neue Testament*. Berlin, 1961, 17.

<sup>16</sup> Legjobb kiadása: IACOBITZ, C.: *Luciani Samosatensis opera III*. Lipsiae, 1881, 193–201.

1. filozófusok: Démokritos, Xenophilos (Pythagoras tanítványa), Solón, Thalés, Pittakos, Zénón, Kleanthés, Xenophanés, Xenokratés, Chrysippos, Diogenés (sztoikus), Poseidónios, Kritolaos, Platón, Athénodóros, Nestór, Xenophón.
2. szónokok: Gorgias, Isokratés, Apollodóros, Athénodóros, Potamón.
3. költők: Sophoklés, Kratinos, Philémón, Epicharmos, Stésichoros, Simónidés, Eratosthenés, Lykurgos.

A *Cato maior*ban és a *Makrobio*iban szereplő neveket pusztán előfordulásuk szempontjából egybevetve, a következő megállapításokat tehetjük:

a) Homéros és Hésiodos kivételével a Cicero által idézett példák a *Makrobio*iban egytől egyig megtalálhatók.

b) Noha a sorrend más, a csoportosítás mindkét műben ugyanaz; Cicerónál: költők, szónokok, filozófusok; a *Makrobio*iban: filozófusok, szónokok, költők.

c) A Cicerónál egymás mellett szereplő személyek a *Makrobio*iban is egymás mellett szerepelnek: így Stésichoros ~ Simónidés, Gorgias ~ Isokratés, Zénón ~ Kleanthés. Némi megszorítással ugyancsak ide sorolható Pythagoras ~ Démokritos is. Magát Pythagorast a *Makrobioi* közvetlenül nem említi ugyan, ám a felsorolásban Démokritos után Xenophilos következik a *ὁ μουσικός, προσσχὼν τῆ Πυθαγόρου φιλοσοφίᾳ* megjegyzés kíséretében, tehát Pythagoras, mint filozófiai iskola alapítója, közvetve mégiscsak jelen van a másik, iskolát teremtő filozófus, Démokritos mellett.

d) Nem kevésbé tanulságos a *Cato maior* szövegének tagolása sem. A hosszú lélegzetű mondatot a többször megismételt *num* kérdőszó különíti el kisebb egységekre; a Simonides ~ Stesichorus, Isocrates ~ Gorgias, Zeno ~ Cleanthes, Democritus ~ Pythagoras szoros összetartozását a periodikus tagolás is hangsúlyozza, ugyanakkor Platót és Xenocratest – mestert és tanítványt – a köztük álló *num* különválasztja egymástól.<sup>17</sup> A *Makrobio*iban – egyébként legalább ennyire értelmetlenül – szintén távol kerül egymástól a kettő. A Cicero-mondat tagolása tehát mintha a *Makrobioi* felépítését követné.

Ezek az egyezések arra mutatnak, hogy a két írás, a *Cato maior* és a *Makrobioi* között nem áttételes és távoli, hanem közvetlen kapcsolat van. Ezt a feltevésünket alátámasztják és megerősítik az alábbi párhuzamok is.

B.

*Cato maior* V, 13:

<sup>17</sup> K. SIMBECK kritikai kiadása nem kérdőjelezi meg a *num* helyénvalóságát: *M. Tulli Ciceronis Cato maior*. Lipsiae, 1917<sup>17</sup>, 12. FALCONER, W. A.: *Cicero De senectute, De amicitia, De divinatione*. London, 1964, 32 törlésének a szöveggyűjteményben nincs alapja.



*Est etiam quiete et pure atque eleganter actae aetatis placida ac lenis senectus, qualem accepimus...* Isocratis, qui eum librum, qui Panathenaicus inscribitur, quarto et nonagesimo anno scripsisse se dicit vixitque quinquennium postea; cuius magister, *Leontinus* Gorgias centum et septem complevit annos, *neque umquam in studio suo atque opere cessavit*. Qui cum ex eo quaereretur, cum tam diu vellet esse in vita, „*nihil habeo*” inquit „*quod accusem senectutem*”.

*Makrobioi* 23:

ῥητόρων δὲ Γοργίας, ὃν τινες σοφιστὴν καλοῦσιν, ἔτη ἑκατὸν ὀκτώ· τροφῆς δὲ ἀποσχόμενος ἐτελεύτησεν· ὃν φασιν ἐρωτηθέντα τὴν αἰτίαν τοῦ μακροῦ γήρως καὶ ὑγιεινοῦ ἐν πάσαις ταῖς αἰσθήσεσιν εἰπεῖν, διὰ τὸ μηδέποτε συμπεριενεχθῆναι ταῖς ἄλλων εὐωχίαις. Ἴσοκράτης ἕξ καὶ ἐνενήκοντα ἔτη γεγωνῶς τὸν πανηγυρικὸν ἔγραφε λόγον, περὶ ἔτη δὲ ἐνὸς ἀποδέοντα ἑκατὸν γεγωνῶς... ἐξέλιπε τὸν βίον.

Az idézett két szövegrész egymáshoz való viszonyát előbb Isokratés vonatkozásában vizsgáljuk. Hogy az Isokratésszel kapcsolatos két mondat szorosan összefügg egymással, arra a strukturális frazeológiai és tartalmi hasonlóságokon túlmenően a legfontosabb, a perdöntő bizonyíték az, hogy a szónok életkorának meghatározásában közös a tévedésük. A mérvadónak tekintett ókori hagyomány szerint ugyanis, melynek hitelességét az Isokratés-beszédek ilyen jellegű megnyilatkozásai is alátámasztják, Isokratés nem *kilencvenkilenc*, hanem csak *kilencvennyolc* évet élt: Lysimachos archónsága alatt született Kr. e. 436-ban és nem sokkal a chairóneiai csata után, Kr. e. 338 augusztusában halt meg.<sup>18</sup> Saját bevallása szerint Kr. e. 354-ben nyolcvankét, Kr. e. 342 augusztusában kilencvennégy esztendő volt.<sup>19</sup> A *Makrobioi* és a *Cato maior* közös egy évnvi tévedése az egész ókori irodalomban csupán ebben a két műben fordul elő.<sup>20</sup> A két textus tüzetesebb összehasonlítása egyben annak eldöntéséhez is támpontot nyújt, hogy a két szerző közül melyik követte el a tévedést. A *Makrobioi*ban a beszéd címeként *Panegyrikos* szerepel, amit Isokratés kilencvennégy éves korában írt; Cicerónál a cím *Panathenaicus*, szerzésének időpontja pedig a szónok életének kilencvennegyedik életéve. Ezek az adatok csak látszólag mondanak ellent egymásnak, *végső fokon* mindegyik Isokratés *Panathénaikos*ára megy vissza. A *Panathénaikost* – ami a *Panegyrikos* kibővített változata<sup>21</sup> – Isokratés kilencvennégy évesen kezd-

<sup>18</sup> Isokratés életére és az ókori életrajzi hagyományra; CLOCHÉ, P.: *Isocrate et son temps*. Paris, 1963, 5–8.

<sup>19</sup> XV, 9: ταῦτα δὲ διανοηθεὶς ἔγραφε τὸν λόγον τοῦτον, οὐκ ἀκμάζων ἀλλ’ ἔτη γεγωνῶς δύο καὶ ὀγδοήκοντα. A *Περὶ ἀντίδοσεως* problémájára: MISCH, G: *Isokrates Autobiographie*. In: SECK F. (Hrsgb.): *Isokrates. Wege der Forschung*. Darmstadt, 1976, 189–215. XII, 3: οὐκ ἀρμόττειν οὔτε τοῖς ἔτεσι τοῖς ἐνενήκοντα καὶ τέτταρσιν, ἀγῶ τυγχάνω γεγωνῶς.

<sup>20</sup> MÜNSCHER, K.: s. v. *Isokrates*. PWRE IX. Stuttgart, 1916, 2150.

<sup>21</sup> SCHMID, W. – CHRIST, W.: *Geschichte der griechischen Literatur*. München, 1912, 573–574.

te ugyan írni,<sup>22</sup> betegségének közbejötté miatt azonban csak három évvel később, tehát kilencvenhat vagy kilencvenhét éves korában fejezte be (XII, 266–267): ἐγὼ γὰρ ἐνεστησάμην μὲν αὐτὸν ἔτη γεγονῶς ὅσα περ ἐν ἀρχῇ προεῖπον· ἤδη δὲ τῶν ἡμισέων γεγραμμένων, ἐπιγενομένου μοι νοσήματος ῥηθῆναι μὲν οὐκ εὐπρεποῦς... τούτῳ διατελῶ τρί' ἔτη μαχόμενος. A *Makrobioinak* mindkét adata, még ha alapján véve helyes is, kétértelmű: a *Panegyrikos* Isokratés beszédei közül elsőrendűen nem a *Panathénaikost* jelöli, hanem ennek korábbi változatát, Isokratés szavaiból pedig nem derül ki teljes bizonyossággal, hogy kilencvenhatodik vagy kilencvenhetedik életében járt-e a második, befejező rész írásakor. Cicero, aki jól ismerte Isokratés életművét,<sup>23</sup> megszüntette ezt a kétértelműséget: a beszéd címét és írásának időpontját illetően magára Isokratésre hivatkozva – *scripisse se dicit* – átinterpretálta és félreérthetlenné tette forrását, a szónok életkora vonatkozásában viszont automatikusan átvette a nyilván hibás számításból eredő tévedését. Ennek fordítottja bajosan volna elképzelhető, hogy tudnillik egy kivonat készítője tért volna el – az alternatívák ismertetése nélkül – egy olyan mintától, amely a legilletékesebbre, magára Isokratésre alapozta állítását.

Hasonló a helyzet Gorgiaszal. A két mondat között tartalmi, strukturális és frazeológiai egyezések egyaránt kimutathatók: mindkét szerző száznyolc évben határozta meg a szónok életkorát – a *centum et septem complevit annos* implicite ezt tartalmazza –, majd az életkorra vonatkozó közlést mindkét műben az öregséggel kapcsolatos kérdés követi. A kérdés és a válasz azonban eltér egymástól: a *Makrobioi* Gorgiasától az egészséges és szellemileg ép öregkor titkát tudakolják, mire az a válasza, hogy soha nem vett részt közös lakomákon (vagy tivornyákon); a *Cato maior*-ban a kérdés úgy hangzik, miért él szívesen még ilyen öregben is, mire azt feleli, semmi baja az öregséggel. Hogy a *Cato maior*-ban ez a rész miért alakult át – s vált egyre banálisabbá –, az magával a *Cato maior*-ral magyarázható. Az öreg Cato egyrészt büszkén hivatkozik arra, hogy a *sodalitasok* az ő quaestorsága alatt jöttek létre Rómában,<sup>24</sup> másrészt midőn az öregkor nyújtotta lehetséges élvezeteket veszi sorra, ezek között a *conviviumok*nak adja az elsőséget (XIII, 44–45): *quamquam immoderatis epulis caret senectus, modicis tamen delectari potest... ad me ipsum revertar epulabar cum sodalibus omnino modice*. A *Makrobioi* szélsőségesen lakomaellenes Gorgiasának át kellett alakulnia ahhoz, hogy példái között idézhesse az a Cato, aki saját szavai szerint is ifjabb korában még csak nem is volt mindig *modicus* a lakomákon: *sed erat quidam fervor aetatis*.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Isocr. XII, 3. Lásd a 19. jegyzetet.

<sup>23</sup> BARWICK, K.: Das Problem der isokratischen Techné. *Philologus* 107 (1963) 43–60, különösen: 43–44; CLOCHÉ i. m. 7.

<sup>24</sup> A római *sodalitasok*ra további irodalommal: KASER, M.: *Das römische Privatrecht I*. München, 1955, 263–265.

<sup>25</sup> KIENAST, D.: *Cato der Zensor*. Heidelberg, 1954, 10. sk. Cicero Cato-felfogásának eredete.

C.

*Cato maior* VII, 22:

*Sophocles ad summam senectutem tragoedias fecit; quod propter studium cum rem negligere familiarem videretur, a filiis in indicium vocatus est, ut quem ad modum nostro more male rem gerentibus patribus bonis interdici solet, sic illum quasi desipientem a re familiari removerent iudices. Tum senex dicitur eam fabulam, quam in manibus habebat et proxime scripserat recitasse iudicibus quaesisseque, num illud carmen desipientis videretur; quo recitato sententiis iudicum est liberatus.*

*Makrobioi* 24:

Σοφοκλῆς ὁ τραγωδοποιὸς ῥᾶγα σταφυλῆς καταπιῶν ἀπεπνίγη πέντε καὶ ἐνενήκοντα ζήσας ἔτη. οὗτος ὑπὸ Ἰοφῶντος τοῦ υἱέος ἐπὶ τέλει τοῦ βίου παρανοίας κρινόμενος ἀνέγνω τοῖς δικασταῖς Οἰδίπουν τὸν ἐπὶ Κολωνῶ, ἐπιδεικνύμενος διὰ τοῦ δράματος ὅπως τὸν νοῦν ὑγιαίνει, ὡς τοὺς δικαστὰς τὸν μὲν ὑπερθαυμάσαι, καταψηφίσασθαι δὲ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ μανίαν.

Az öreg Sophoklész perbefogását előadó két történet között a kapcsolat aligha szorul bizonyításra: a bővebb cicerói változat inkább arra jó példa, hogy Cicero hogyan rómaiásította, pontosabban tette a rómaiak számára érthetővé a görög történetet. Ez a részlet – mint majd látni fogjuk – más szempontból lesz jelentős.

Az eddigiek összegzéseként megállapíthatjuk tehát, hogy Cicero a *Cato maior* írásakor forrásként használta a *Makrobioi* egyes fejezeteit olyan módon, hogy az öregkorral kapcsolatos példáinak egy részét közvetlenül ebből az írásból merítette. A kérdés az, hogyan?

Bizonyos, hogy a *Makrobioi* az általunk ismert, végső formáját csak jóval Lukianos halála után, a benne előforduló εὐσεβεστάτη μεγάλου θειοτάτου αὐτοκράτορος τύχη (7) kifejezésből következett, Caracalla uralkodása alatt, pontosabban Kr. u. 212–213 között nyerte el,<sup>26</sup> de nemcsak emiatt a kifejezés miatt, hanem más, elsősorban stiláris okokból sem lehet Lukianos műve.<sup>27</sup> Szerzője ismeretlen.<sup>28</sup> Mivel történeti utalásai nem mennek túl Tiberius korán, keletkezésének időpontjára az a konszenzus alakult ki, hogy a dedikációt tartalmazó első résznek (1–2) és annak a betoldásnak kivételével, melyben az idézett kifejezés előfordul, a gyűjtemény a maga egészében valamikor Tiberius uralkodása alatt

<sup>26</sup> HIRSCHFELD, O.: Die Abfassungszeit der Makrobioi. Hermes 24 (1889) 156–160.

<sup>27</sup> HELM, R.: s. v. Lukianos. PWRE XIII. Stuttgart, 1927, 1748.

<sup>28</sup> Thallos szerzőségét semmi sem bizonyítja, és a Suet. Aug. 67,2-ben említett felszabadított rabszolganak a történetíró Thallosszal való kapcsolatba hozatala alaptalan. BREITENBACH, H. R.: s. v. Thallos. Der Kleine Pauly V. München, 1975, 646.

keletkezett.<sup>29</sup> A *Cato maior*ból levonható tanulságok alapján azonban ezt az általános elfogadott nézetet módosítanunk kell: a Cicero-dialógus arról tanúskodik, hogy a *Makrobioi* azon fejezeteinek, amelyekben a filozófusokról, szónokokról és költőkről esik szó, legkésőbb a hellénisztikus kor végén már létezniük kellett, méghozzá – mint azt a strukturális egyezések bizonyítják – megközelítőleg olyan formában, ahogyan ránk maradtak. Nem szerepelhettek természetesen ebben a hellénisztikus kori változatban azok, akiknek működése a császárkorra esik, így például Athénodóros, Augustus nevelője, Nestór, Tiberius nevelője stb. Ha ez így van, akkor viszont magyarázatra szorul, hogy a *Cato maior* példái közül miért hiányoznak egyrészt a történetírók, noha ezek a *Makrobioi*ban külön csoportként ott találhatóak a filozófusok és a szónokok között, másrészt a királyok és az uralkodók, holott a *Makrobioi*nak első és terjedelemre legnagyobb egységét éppen ezek felsorolása alkotja.

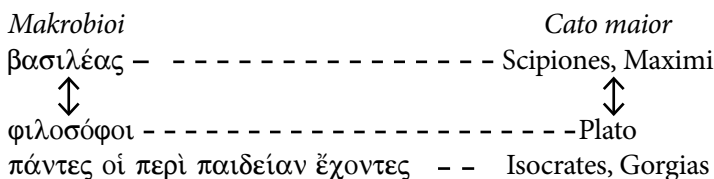
A történetírók elmaradásának okára – nézetünk szerint – ismét csak a *Cato maior* adja meg a választ. A beszélgetés folyamán Cato maga fejtegeti részletesen történetírói munkásságát (XI, 38): *Septimus mihi Originum liber est in manibus, omnia antiquitatis monumenta colligo* – vagyis a görög történetírókra való hivatkozás Cicero számára ily módon művészeti szempontból feleslegessé vált. Hasonlóképpen a *Cato maior* és általában általában Cicero államelméleti műveinek alaptendenciája magyarázza azt is,<sup>30</sup> hogy az egy Masinissa kivételével (X, 34) – aki egyébként a *Makrobioi*ban is szerepel<sup>31</sup> – a hellénisztikus kori uralkodók szintén hiányoznak a hivatkozások sorából. A dialógusbeli Cato – és a köztársaságpárti Cicero – szemében a tevékeny élet igazi eszményképeinek nem a görög és a „barbár” uralkodók, hanem a köztársaság hőskorának idealizált római nagyjai, Quintus Fabius Maximus, Appius Claudius Caecus, Scipio Africanus Maior stb. számítottak. Hogy azonban a Cicero használt forrás a filozófusok, történetírók, szónokok és költők csoportjai előtt uralkodók és hadvezérek felsorolását is tartalmazhatta, vagyis szerkezeti felépítése azonos volt a fennmaradt *Makrobioi* szerkezeti felépítésével, egy további gondolatpárhuzam alapján valószínűsíthető. Cicero a *Cato maior*ban a már részletesen elemzett Gorgias-Isokratés példázatot a következőképpen vezeti be (V, 13): *Quorsum igitur haec tam multa de Maximo?... Nec tamen omnes possunt esse Scipiones aut Maximi, ut urbium expugnationes, ut pedestris navalisque pugnas, ut bella a se gesta, ut triumphos recorderentur. Est etiam quiete et pure atque eleganter actae aetatis placida ac lenis senectus, qualem*

<sup>29</sup> RÜHL, F.: Die Makrobier des Lukianos. RhM 62 (1907) 421–437; RÜHL, F.: Noch einmal die Makrobier des Lukianos. RhM 64 (1909) 137–150.

<sup>30</sup> BOYANCÉ, P.: *Études sur l'humanisme ciceronien*. Bruxelles, 1970.

<sup>31</sup> Cato maior X, 34: *Audire te arbitror; Scipio, hospes tuus avitus Masinissa quae faciat nonaginta natus annos*; Makrobioi 17: Μασινισσῶς δὲ Μαυρουσίων βασιλεὺς ἐνενήκοντα ἔβιωσεν ἔτη.

*accepimus Platonis... qualem Isocratis... Gorgias.*<sup>32</sup> Ugyanakkor a *Makrobioi* az uralkodókat, hadvezéreket, valamint a többi csoportot – a filozófusokat, a történetírókat, a szónokokat, a költőket – az alábbi mondattal választja el egymástól (17–18): βασιλέας μὲν οὖν τοσοῦτους ἱστορήκασι μακροβίους οἱ πρὸ ἡμῶν. ἐπεὶ δὲ καὶ φιλόσοφοι καὶ πάντες οἱ περὶ παιδείαν ἔχοντες... εἰς μακρὸν γῆρας ἦλθον, ἀναγράψομεν καὶ τούτων τοὺς ἱστορημένους. Hogy a gondolatpárhuzam két tagja közt genetikus kapcsolatot tételezzünk fel, azt az *otium-negotium* ellentétére épülő funkcionális hasonlóságon kívül a két átvezető rész elemeinek szerkesztésbeli egyezései indokolják:



A két mű egybevetése révén azonban nemcsak Cicero egyik elfeledett forrásának azonosítása vált lehetővé, hanem az egyezések jellege alapján a *Makrobioi* szövegének kialakulására és formálódására is vonhatunk le következtetéseket. Eszerint:

1. Már a hellénisztikus korban létezett egy olyan redakció, amely szerkezeti felépítését – csoportosítását – tekintve teljesen, tartalmi szempontból pedig nagymértékben hasonló volt a Lukianos-*corpus*ban ránk maradt szöveghez.
2. Ezt a hellénisztikus kori változatot Tiberius uralkodása alatt kibővítették, majd – mint arra már korábban is utaltunk – a gyűjtemény végső formáját Caracalla uralkodása alatt nyerte el, vagyis a végleges szöveg kialakulásáig legalább három változattal kell számolnunk.
3. Ezek az átdolgozások azonban csak tartalmi bővítésekkel, kiegészítésekkel jártak, a gyűjtemény eredeti felépítését, csoportosítását, az egyes csoportokon belül a felsorolás sorrendjét nem változtatták meg.

Az Kr. u. III. század előttről a *Makrobioi* ismeretének nyoma – Cicerón kívül – még egy forrásban mutatható ki kétséget kizáró bizonyossággal, a trallési Phlegón hasonló címet viselő, töredékesen fennmaradt összeállításában.<sup>33</sup> Phlegón a ves-pasianusi cenzuslisták alapján jegyzéket készített azokról, akik az *imperium* területén száz évet, vagy ennél is magasabb életkort értek meg.<sup>34</sup> Egyhangú, minden kiegészítést nélkülöző felsorolását csak azok a közbeékelte mondatok törik meg,

<sup>32</sup> FG rH II B 257, frg. 37, 1185–1191.

<sup>33</sup> A két írás közti kapcsolatot felfedezte BERGG, TH.: Lucian und Phlegon περὶ μακροβίων. Zeitschr. für Altertumswiss. 7 (1849) 11–24.

<sup>34</sup> E. FRANK: s. v. Phlegon. PWRE XX. Stuttgart, 1941, 262.

amelyek lényegtelenebb eltérésektől eltekintve, a *Makrobioi* vonatkozó részeivel mutatnak szoros rokonságot. Ezek az átfedések a következők:

1. Ἄργανθώνιος μὲν οὖν Ταρτησίων βασιλεὺς πεντήκοντα καὶ ἑκατὸν ἔτη βιώσας λέγεται, ὡς Ἡρόδοτος ὁ λογοποιὸς καὶ ὁ μελοποιὸς Ἄνακρέων. (*Makrobioi* 10)

Ἄργανθώνιος ὁ τῶν Ταρτησίων βασιλεὺς, ὡς ἱστορεῖ Ἡρόδοτος καὶ Ἄνακρέων ὁ ποιητής, ἔτη ρν. (Phlegón 98)

2. Δημόκριτος μὲν Ἀβδηρίτης ἐτῶν γεγονῶς τεσσάρων καὶ ἑκατὸν ἀποσχόμενος τροφῆς ἐτελεύτα. (*Makrobioi* 18)

Δημόκριτος Ἀβδηρίτης ἔτη ρδ· ἐτελεύτησεν δὲ τροφῆς ἀποσχόμενος. (Phlegón 79)

3. συγγραφέων δὲ Κτησίβιος μὲν ἐτῶν ἑκατὸν καὶ τεσσάρων ἐν περιπάτῳ ἐτελεύτησεν, ὡς Ἀπολλόδωρος ἐν τοῖς χρονικοῖς ἱστορεῖ. (*Makrobioi* 22)

Κτησίβιος ὁ ἱστοριογράφος ἔτη ρδ· ἐν περιπάτῳ δὲ ἐτελεύτα, ὡς Ἀπολλόδωρος ἐν τοῖς Χρονικοῖς δεδήλωκεν. (Phlegón 80)

4. Ἰερώνυμος δὲ ἐν πολέμοις γενόμενος καὶ πολλοὺς καμάτους ὑπομείνας καὶ τραύματα ἔζησεν ἔτη τέσσαρα καὶ ἑκατόν, ὡς Ἀγαθαρχίδης ἐν τῇ ἐνάτῃ τῶν περὶ τῆς Ἀσίας ἱστοριῶν λέγει, καὶ θαυμάζει γε τὸν ἄνδρα. (*Makrobioi* 22)

Ἰερώνυμος ὁ συγγραφεὺς πολλοὺς μὲν χρόνους ἐν ταῖς στρατείαις ἀναπλήσας, πλείστοις δὲ τραύμασιν ἐν πολέμοις περιπεσὼν ἐτελεύτησεν βιώσας ἔτη ρδ, ὡς φησιν Ἀγαθαρχίδης ἐν τῇ ἐννάτῃ τῶν Περὶ τῆς Ἀσίας ἱστοριῶν. (Phlegón 81)

Feltűnő, hogy Phlegón töredékében a *Makrobioi* mellett más, külső forrás használatának nincs nyoma, ami viszont arra mutat, hogy Phlegón e jegyzékének összeállítása közben egyébként, hasonló tárgyú íráshoz nem tudott folyamodni.

A pseudo-lukianosi *Makrobioi* esetében tehát egy különös gyűjteménnyel van dolgunk, amely már Cicero kezén is megfordult, amelyet Tiberius uralkodása alatt valaki kiegészítésekkel látott el, amelyet Hadrianus korában a trallési Phlegón forrásként használt, és amelyet a Kr. u. III. század elején egy ismeretlen alkalmasnak talált arra, hogy bevezető ajánlást írjon hozzá, és fia születésének napja alkalmából vele kedveskedjék barátjának vagy patrónusának. Ez a gyűjtemény, anélkül hogy a legcsekélyebb szépirodalmi értéke is volna, évszázadokon át alig változó formában élt és hatott, s jó okkal feltételezhető, hogy Plutarchos, illetve Valerius Maximus, Iuvenalis és Censorinus – mint közös forrásból – egyaránt belőle vették az öregséggel kapcsolatos, egymással sok vonatkozásban megegyező példáikat.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Cicero és Valerius Maximus közvetlen összefüggéséről HELM, R.: Beiträge zur Quellenforschung bei Valerius Maximus. RhM 89 (1940) 241–273. Helm is feltételez azonban egy közbülső forrást bizonyos esetekben.

Eredetéről és hovatarozásáról legfeljebb csak találgatásokba bocsátkozhatunk. Jellegét tekintve mintha a peripatetikusok tematikus gyűjtőmunkájának emlékét őrizné, rendeltetését illetően pedig legvalószínűbb, hogy a rétorikai oktatás és gyakorlat céljaira szolgáló segédeszköz, afféle példatár lehetett.<sup>36</sup> Talán ez a magyarázata annak is, hogy a második szofisztika legjelentősebb egyéniségének, Lukianosnak *corpusa* őrizte meg az utókor számára.

---

<sup>36</sup> Sophoklés perbefogásának történetét már Aristotelés is említi példaként: Rhet. 1416 a.





# Firmicus Maternus: *Asztrológia.* *A pogány vallások tévelygéséről\**

325-ben, Constantinus uralkodásának tizenkettedik esztendejében a kisázsiai Nicaeában mintegy kétszázötven püspök részvételével összeült az első ökumenikus zsinat, mely a keresztény egyház eszmei, rituális és szervezeti egységét volt hivatva megteremteni. Összehívását maga a császár kezdeményezte, aki egyben a gyűlés elnöke is lett. A zsinat többek között a „külső ügyek püspöke” címet adományozta határozataiban az uralkodónak, annak a Constantinusnak, aki nem sokkal korábban még nemcsak a kereszténység, hanem a pogány kultuszok támogatására is hozott védőintézkedéseket, s aki élete végéig megtartotta a hagyományos *pontifex maximus* címét, és aki – noha elvben pogány főpap volt – hamarosan keresztényellenes könyveket égetett el, egymás után záratta be a pogány templomokat, sorra olvasztatta be az istenszobrokat, pogány filozófusok kivégzésére adott parancsot, bár a keresztiséget állítólag csak halálos ágyán vette fel, ha egyáltalán felvette. Constantinus számára személy szerint a keresztény isten valószínűleg csak egy volt a lehetséges segítő istenek közül, akinek jelében – több változatban fennmaradt látomás szerint – sikerült megnyernie a hatalomra jutását jelentő Milvius-híd melletti csatát. Igaz: uralmának előrehaladtával rendeletei révén egyre inkább ennek az istennek kizárólagos elismertetésére törekedett. Constantinus ellentmondásos személyisége jól tükrözi korának ellentmondásosságát, de egyben a fejlődés fő irányát is: a császári hatalom részéről ugyanis a kereszténységgel való kiegyezés ekkor már kikerülhetetlen politikai kényszerré vált.

Az első és második században a keresztény gyülekezetek – kissé modernizáló kifejezést használva – még afféle „földalatti mozgalom” sejtjeihez hasonlítottak; legalábbis ilyennek képzelhetjük el őket egyrészt az *Apostolok cselekedetei*, másrészt Plinius és Traianus 112/113-ból származó, híres levélváltása alapján. Ostoba, együgyű, bár jóhiszemű, összetartó, ám a társadalom nagy többségétől elszigetelődő és vele ellentétben álló, fanatikus embereknek mutatja be a keresztényeket a II. század második felében a kor nagy szatirikusa, Lukianos. Meg-megújuló inkább csak helyi üldözéseiket, melyek gyakran lincselésekben nyilvánultak meg, ahol „*oroszlán elé a keresztényekkel*” volt a jelszó, ekkoriban még a társadalom nagy részének jóformán ozatlan rokonszenve kísérte. Ez a helyzet azonban a III. század válságokkal terhes

\* Firmicus Maternus: *Asztrológia. A pogány vallások tévelygéséről*. Budapest, 1984, 157–168.

időszakában lassanként alapvetően megváltozott. Az első totálisnak meghirdetett keresztényüldözés a Deciusé (249–251) sok vértanút követelt ugyan, de már olyan erős ellenállásba ütközött, hogy gyakorlatilag nem válhatott egyetemessé, mint ahogy a Valerianusé (253–260) sem; Gallienus (260–268) pedig kénytelen volt felüggeszteni az üldözéseket, hogy szélesebb néprétegeket nyerhessen meg politikájának. Hogy a méreteiben legnagyobb és legtöbb áldozatot szedő Diocletianus-féle üldözés (303–304) miért tört ki, annak okai máig is tisztázatlanok, ám társadalmi gyökértelenségét mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy alig egy évtized múlva megszületett a milánói *edictum* (313), amely nemcsak biztosította a keresztények vallásszabadságát, hanem előnyökhöz is juttatta őket. Ezt egy évtizeden belül olyan rendeletek sora követte, melyek révén a kereszténység a pogány vallásokkal szemben egyértelműen kiváltságos helyzetbe került. A IV. század első fele jelenti tehát azt a fordulópontot, amikor a pogánysággal és a zömmel keleti eredetű misztériumvallásokkal való versengésben az addig elnyomott kereszténység végérvényesen felülkerekedett, bár birkózásuk – immár fordított pozícióból – még évszázadokig eltartott. Constantinus uralma (313–337) nemcsak jogalkotásával és intézményrendszerével jelentette tehát az új kor kezdetét, ahonnan egyenes út vezetett a középkorba, hanem eszmei-ideológiai szempontból is.

Ennek a döntő fordulatot hozó kornak volt a szülőtte Firmicus Maternus – a kéziratok közölte teljes nevén Iulius Firmicus Maternus V(ir) C(larissimus) –, akitől két, szellemiségében és tárgyában teljesen ellentétes mű maradt az utókorra: *Az asztrológia kézikönyve (Libri matheseos)* és *A pogány vallások tévelygéséről (De errore profanarum religionum)* címmel. Az ókor rejtélyes szerzői közé tartozik. Nevét is csak a kéziratok hagyományából ismerjük, külső forrásban nincs nyoma, s hogy írásait olvasták, az is csupán egyetlenegy – alaptalanul – Augustinusnak tulajdonított traktátusban érhető tetten. Kilétéről, életéről, személyiségéről csupán annyit lehet tudni, amennyit közvetlenül vagy közvetve két fennmaradt műve elárul róla.

Születésének és halálának pontos dátuma ismeretlen. Szicíliában született, syracusai illetőségű volt – Archimédést egy alkalommal saját városának polgáraként említi –, és szicíliai származását tanúsítják a szigetre vonatkozó pontos és részletes topográfiai ismeretei is. A neve után álló *vir clarissimus* jelző szenátori rangjára utal. A Constantinus korabeli viszonyok ismeretében ez két dolgot jelenthet: vagy valóban tagja volt a szenátusnak, vagy valami magasabb beosztással járó hivatalt viselt; Constantinus ugyanis – a tényleges szenátus tagságtól függetlenül – megadta ezt a címet az összes fontosabb hivatalnoknak, aki az államapparátusban tevékenykedett. A két lehetőség közül az első a valószínűbb. Firmicus *Az asztrológia kézikönyve* bevezetőjében megemlékezik ugyan hivatalnoki pályafutásáról, hogy tudniillik ezt a könyvét még akkor kezdte írni, amikor a közügyekkel foglalkozott, de ugyanabban a művében másutt azt is bevallja: hamarosan felhagyott a politikával, mert

igazságérzete és az igazsághoz való nyílt és szenvedélyes ragaszkodása a politika küzdőterén előnyt és hasznot nem, ellenséget viszont annál többet szerzett számára. Így jobbnak látta ha visszavonul, és a kedvenc tudományával való foglalkozásnak szenteli életét. Hogy visszavonulásának indoklásában mennyi az őszinteség és mennyi a közhely (annak idején Sallustius is hasonlókat mondott!), hogy ez irányú döntésében mennyire estek latba etikai megfontolások és mennyire tette ezt kényszerűvé egy, a politikában bekövetkezett, számára hátrányos fordulat, nem tudni. A kornak sötét intrikáktól szennyezett, nyomasztó légkörében nem mindenki bírhatta idegekkel a közéleti szerepléssel törvényszerűen együttjáró veszélyeket és megterheléseket. Ennek ellenére több jel mutat arra, hogy a vezető politikus körökkel visszavonulása után is meglehetősen szoros kapcsolatban maradt, sőt a pogány vallások elleni pamfletje talán még az uralkodók kezében is megfordult. A társadalmi ranglétrán elfoglalt valóságos helyzete leghelyesebben a Lollianus Mavortiusához fűződő kapcsolata alapján ítéelhető meg, akinek *Az asztrológia kézikönyvét* ajánlotta. Lollianus, akit részint feliratos forrásokból, részint Ammianus Marcellinus történeti könyvéből viszonylag jól ismerünk, campaniai kormányzósága után egyéb címek mellett a consuli tisztséget is elnyerte, vagyis meglehetősen komoly politikai karriert futott be, közismert közéleti személyiség volt; ugyanakkor Firmicus bevezető ajánlásának hangvétele – még ha a szerző tartja is magát a műfaj előírta tiszteletteljességhez – inkább egyenrangúságon alapuló baráti kapcsolatot, mintsem alá- és fölérendeltségi viszont sejtet.

Társadalmi helyzeténél jóval pontosabban meghatározható a két műve keletkezésének időpontja. *Az asztrológia kézikönyvének* bevezetésében mint a közelmúlt eseményéről emlékezik meg az Optatus és Paulinus konzulsága alatt bekövetkezett teljes napfogyatkozásról, s ez, mint más forrásból tudjuk, 334. július 17-én volt; ugyanebben a könyvében Constantinust, aki 337. május 22-én halt meg, még élőként említi. Az asztrológiával foglalkozó könyvét tehát a 330-as évek második felében kellett írnia. Megerősíti ezt a feltevést egy harmadik, közvetett adat is. *Az asztrológia kézikönyvének* második nagy részében egy olyan valaki horoszkópját közli, akinek az apja, jóllehet kétszer is viselte a konzuli tisztséget, száműzetésbe kényszerült, majd házasságtörés vádjával őt magát is száműzték, ennek ellenére később Campania kormányzója, Achaia és Asia *proconsula*, végül *praefectus urbi* lett belőle. Bár Firmicus az illető nevét – nyilván okkal – elhallgatja, leírása pontosan ráillik Ceionius Rufinus Albinusra, aki 335. szeptember 30-tól 337. március 10-ig tevékenykedett *praefectus urbiként*.

Hasonló módszerekkel viszonylag nagy pontossággal megállapítható *A pogány vallások tévelygéséről* című vitairatának keletkezési ideje is. Firmicus ezt a könyvét Constantiusnak és Constansnak ajánlja, akiknek társuralkodása 340–350-ig, Constans haláláig tartott. Szó esik ezen kívül a könyvben Constans 343. évi britanniai hadjáratáról, és – ha helyesen értelmezzük a zárófejezetben található „*meghiúsultak*

a perzsák vágyai” kifejezés történelmi hátterét – Nisibis 346-ban zajlott ostromáról is. Ezeket az adatokat egybevetve, ez a könyv 347–350 között íródott.

Firmicus életművén belül tehát időrendben *Az asztrológia kézikönyvét* illeti az elsőség. Ez a nyolc könyvre tagolódó, terjedelmes mű Ptolemaios *Tetrabiblosa* mellett a legteljesebb asztrológiai kézikönyv, ami az ókorból ránk maradt, bár Firmicus csillagászati ismeretei messze elmaradnak a görög mesteréi mögött.

Az asztrológia az ókor szellemi életének egyik igen jelentős összetevője volt: nemcsak a mindennapi életet alakította és formálta, hanem egyrészt az irodalomban és a képzőművészetben is maradandó nyomot hagyott, másrészt éppen Ptolemaios, „*a csillagászok fejedelme*” az ékes tanúbizonyság arra, hogy még a hozzá hasonló zseniális tudósok sem mindig tudták kivonni magukat ennek az áltudománynak lenyűgöző hatása alól, sőt az asztrológia és az asztronómia egészen a középkor végéig – Keplerig – nem különült el határozottan egymástól. Ennek a mélységesen pesszimista, mert a teljes determináltságot hirdető, ugyanakkor az emberi élet legrejtettebb titkainak megismerését ígérő tévtannak a térhódítása Rómában a Kr. e. II. században kezdődött, tömeges elterjedése pedig – amit nagy mértékben elősegített a polgárháborúk következtében eluralkodó létbizonytalanság érzés – a Kr. e. I. században következett be, hogy azután egészen az ókor végéig az *imperiumban* élő emberek gondolkodásának kiirthatatlan elemévé váljék. A császárkorban hatalmába kerítette a birodalom lakosságának egészét, műveltségre, korra és társadalmi hovatartozásra való tekintet nélkül. Az államhatalom viszonyát az asztrológiához és a művelőhöz mindvégig tudathasadásos kettőség jellemezte. Tacitus megjegyzése az asztrológusok esetében is találó: *Ez a hatalmon levőknek megbízhatatlan, a reménykedőknek csalárd emberfajta, melyet városunkban tilalmaznak is mindig és meg is tartanak.* Az asztrológia ellen Rómában megjelenésével egy időben született az első határozat: Cn. Cornelius Hispalus *praetor* Kr. e. 138-ban kelt *edictuma* kitiltotta a városból művelőit. Ezt Augustus, Tiberius, Nero, Domitianus, majd őket követően egészen Valentianusig jóformán az összes császár felelevenítette és megújította. Ugyanakkor azonban Tacitus, Suetonius és a *Historia Augusta* szerzőinek írásaiból egyértelműen az derül ki, hogy kevés kivételtől eltekintve – ezek közé tartozott Antonius Pius, Marcus Aurelius, Diocletianus, Constantius –, e tilalmi rendeleteknek a kiadói, maguk a császárok is vakon hittek az asztrológiában, még ha az államérdek szempontjából veszélyesnek vagy egyenesen károsnak ítélték is az asztrológusok nyilvános működését. Ez alól Augustus sem volt kivétel, aki *pontifex maximusi* minőségében Kr. e. 12-ben a jóskönyvek között elsőként égettetett el ilyen tárgyú írásokat is, fogantatásának csillagképe, a Bak mégis legiós jelvény lett, sőt pénzerméken is előfordulnak ábrázolásai. Az előbb felsoroltakon kívül jóformán nem akadt császár, akinek udvarában ne működött volna asztrológus, akinek jelentős vagy kevésbé jelentős döntését valamilyen csillagjósolat ne befolyásolta volna. Az asztrológia sok

esetben emberek sorsáról dönthetett: az uralkodás gyakorlatához tartozott, hogy a császárok időnként elkészítették alattvalóik horoszkópját – a híveikét és a gyanúsakat egyaránt –, s ennek eredménye az illetők számára éppúgy jelenthetett felemelkedést, mint száműzetést, börtönt, vagy halált. A félelem igazgatta világban mindenki a legváltozatosabb eszközökkel igyekezett kideríteni mások létező és nem létező titkait. De nemcsak a császároknak, hanem a Trimalchióknak is megvoltak a maguk Serapái, a kikötők is hemzsegték az Apuleius megörökítette Diophanesektől, s valószínűleg nemcsak Iuvenalis úriasszonya nem indult el sétálni és nem vett magához sem ételt, sem gyógyszert anélkül, hogy jóskönyvébe bele ne olvasott volna. Művelték ezt a „tudományt” komoly tudósok, műkedvelők és kóklerek: voltak, akik szobájuk mennyezetére festették, voltak, akik amulettként magukkal hordozták horoszkópjukat. Ilyen körülmények között magától értetődik, hogy a császárkorban számtalan eltérő jellegű és színvonalú asztrológiai tárgyú írás forgott közkezen, melyeknek mi már csak töredék részét ismerjük. Firmicus könyve tehát csak egyik emléke ennek a mérhetetlenül gazdag és óriási terjedelmű irodalomnak, bár kétségkívül a legjelentősebbek közül való.

A dolgok természetéből következik, hogy nem önálló munka, hanem kompiáció, vagy inkább sajátos összegzése a korábbi, döntő többségében görög, kisebb hányadában latin nyelvű asztrológiai irodalomnak. A forráskutatás részletekbe menően kimutatta, hogy Firmicus nagy mértékben támaszkodott Ptolemaios *Tetrabiblos*ára, a hellénisztikus kori Egyiptomból származó Nechepso fáraó, illetve főpapja, Petosiris nevével fémjelzett asztrológiai gyűjteményre, továbbá Hermés Trismegistos „*kinyilatkoztatásaira*”, a rómaiak közül Manilius *Astronomica* című költeményére és Vettius Valens *Anthologiájára*, hogy csak a legjelentősebb forrásokat említsük. Egyedülálló azonban Firmicus az egész asztrológiai irodalomban az asztrológiáról vallott sajátos felfogásával. Szerinte az asztrológus hivatása a legszentebb papi hivatással egyenértékű, az asztrológia művelése istenszolgálat, melynek elengedhetetlen előfeltétele a feddhetetlen élet, az erkölcsi tisztaság, a kitartó munka és a tanulás, továbbá az állandó lelki fegyelem és készenlét az istenséggel való kapcsolatfelvétellel. A csillagjósokhoz szóló intelmei tartalmilag a hippokratési eskü szövegére emlékeztetnek.

A nyolc könyv közül csak hét foglalkozik a szorosabb értelemben vett szaktudományos problémákkal, és ez a hetes felosztás a szerző részéről tudatosnak tekinthető: a könyvek száma ugyanis pontosan megegyezik az ókorban számon tartott bolygóknak számával, bolygóknak véve természetesen a Napot és a Holdat is. A tárgy kifejtése – a hagyományoknak megfelelően – bevezetéssel, az alapfogalmak tisztázásával kezdődik (II. könyv), majd ezt követi az asztrológia rendszerének részletes ismertetése az alábbi tematikus csoportosításban: az egyes bolygók hatása tizenkét tartományban (III. könyv), a Hold és a többi bolygó kapcsolata (IV. könyv), horoszkóp tengelyei, az egyes bolygók hatása a zodiákus-jegyekben, a házak, a dekánek,

a határok jelentősége (V. könyv), a bolygók különféle *coniunctiói*, az egyes ember-típusok horoszkópjai, a *chronokratorok*, kiemelten fontos házak (VI. könyv), sajátos embertípusok és sorsok horoszkópjai (VII. könyv), a *Sphaera barbarica* ismertetése (VIII. könyv). Ezek a fejezetek a maguk egészében ma már inkább csak az asztrológia történetével foglalkozók számára jelentenek érdekességet, egy szempontból azonban általánosabb érdeklődésre is számot tarthatnak: még ha esetenként számolnunk kell is a források követéséből eredő torzításokkal, minden más irodalmi alkotásnál hívebben tükrözik a kor hétköznapi gondolkodását, azt, hogy a negyedik századi ember szemében mi számított sikeres, mi tragikus életpályának, mekkora volt a megbecsülésük az egyes rétegeknek, a különböző foglalkozásoknak, és egyáltalán milyen erkölcsi normákhoz igazodott az utca embere.

Az első könyv az utána következő héttel szemben viszonylagosan önálló egyiséget alkot: védőbeszéd az asztrológia mellett. Az asztrológia tömegbefolyásolásának növekedésével párhuzamosan ugyanis meglehetősen korán elhangzottak vele szemben az első kritikai észrevételek. Már Platón tanítványa, a rendkívül sokoldalú képzettséggel rendelkező Eudoxos hirdette, hogy a kaldeusok (csillagjósok) születési jóslatainak nem szabad hitelt adni. Az asztrológia legnagyobb ellenfele az ókorban az új akadémia vezető filozófus egyénisége, a filozófiatörténetben méltatlanul mellőzött Karneadás (Kr. e. II. sz.) volt, aki az asztrológiáról szóló bírálatát annyira alaposan és hatásosan fejtette ki, hogy azok a kevesek, akik a későbbiek során az asztrológia megalapozottságát vitatták, újat nem tettek hozzá érveléséhez, csak visszhangozták Karneadás gondolatait. Az első könyvben, noha név szerint nem nevezi meg, Firmicus is vele próbál vitába szállni. Ez a fejezet annyiban tanulságos, hogy az asztrológia mellett és ellene szóló érvek évezredek óta alig változtak valamit. Amikor Firmicus *Az asztrológia kézikönyvét* írta, még kétségkívül pogány volt. A világmindenséget, így a csillagokat is átható és irányító istenségről vallott, Aristoteléséhez hasonló felfogásával közel került ugyan a kereszténység istenfogalmához, ennek azonban gyakorlatilag vajmi kevés köze volt a tényleges kereszténységhez. A keresztény tanokkal való megismerkedése és megtérése a háromszáznegyvenes évek elejére tehető, és e friss élmény hatása alatt írta meg a *A pogány vallások tévelygéséről* (*De errore profanarum religionum*) című könyvét, amelyben a csillagistenek szelíd papja helyett a pogány vallások elleni harc könyörtelen prófétájaként lép elénk. Ezt az írást az különbözteti meg az ókeresztény irodalom minden korábbi, hasonló tárgyú és műfajú alkotásától, hogy már nem *apologia*, azaz védekezés, hanem egyértelműen támadás. Szerzője két vitán felül álló tény bizonyítását, elődeitől eltérően, feleslegesnek tartja: a) az egyedüli helyes és üdvözítő vallás a kereszténység, és egyetlen igazság van, a *Biblia* igazsága; b) minden más vallási jelenség, közvetve vagy közvetlenül a Sátán műve, amit ki kell irtani a föld színéről. A neofitákra jellemző túlbuzgósággal fordul szembe a pogánysággal s egyben korábbi önmagával: *Kobozzátok el, szentséges uralkodóink, a templomok*

*díztárgyait! Ezeket az isteneket vagy a pénzverde tüze, vagy a kohók lángja olvaszsa meg; az összes felajánlott adományt fordítsátok saját hasznotokra, tekintsetek tulajdonotoknak! Legyen áldásos és jó az állam számára, hogy a leöldösött ellenség hullahegyei között... legyőzték a sereget... A bálványimádás kiirtását és a pogány templomok lerombolását a ti kezeteknek tartotta fenn Krisztus kegyes istensége!* – biztatja az e vonatkozásban egyébként biztatásra nem nagyon szoruló társuralkodókat, és ezt a szenvedélyt nem kell feltétlenül hízelgése vagy rétorikus túlzásokat kedvelő természete rovására írunk. Ez az *ecclesia militans*, a harcos egyház első hangja, s Firmicus túlfűtöttsége inkább arra jó példa, hogy minden forradalmian új gyakorlati megvalósulásának kezdeti lépéseit általában szélsőséges megnyilatkozások kísérik. Firmicus támadása közben nem tesz értékbeli különbséget az egyes pogány vallások között, egyaránt elvetendőnek és kiirtandónak ítéli valamennyit; a római istenvilág éppoly kárhozatos a szemében, mint a görög, vagy mint a keleti misztériumvallások és azok istenei. Ez utóbbiakkal azonban összehasonlíthatatlanul részletesebben foglalkozik, aminek az oka, hogy a IV. század eleji kereszténység számára az igazán komoly vetélytársat és ellenfelet már nem a teljesen tartalmukat vesztett, hagyományos római vagy görög kultuszok, hanem ezek a vallások jelentették, amelyek éppúgy a megváltást és az üdvözülést ígérték a népes hívőseregüknek, akárcsak a kereszténység. A könyv szerkezetileg három, jól elkülöníthető, nagyobb egységre tagolódik. Az 1–5. fejezetek azoknak a vallásoknak az ismertetését tartalmazzák, amelyben – a szerző szerint – az ördög sugalmazására az egyes elemeket, a vizet, a földet, a levegőt vagy a tüzet emelték isteni rangra. Ezt követi az euhemerista alapon álló rész (6–17. fejezetek), vagyis annak bemutatása, hogy melyek azok a kultuszok, amelyekben hajdanvolt embereket tett istenné és részesít vallásos tiszteletben a tömeg – mint Firmicus állítja –, ostobaságból, vagy valamelyik zsarnoktól való rettegésből. A harmadik rész (18–27. fejezetek) a misztériumvallások titkos, csak a hívők számára érthető jelképeinek és jelmondatainak ismertetéséből és értelmezéséből áll. Úgy véli, hogy ezeket a „szimbólumokat” a Sátán egytől egyik a Bibliából vette át és sajátította ki a maga számára. A könyvnek kultúrtörténetileg legértékesebb fejezetei ebben a részben találhatók, minthogy több olyan adatot tartalmaznak az ókori misztériumvallásokkal kapcsolatban, amelyek csupán csak innen ismeretesek.

Firmicus valláskritikájának forrásait nem lehet pontosan meghatározni. A pogány vallások elleni érvei nagyjából megegyeznek a korai keresztény apologéták, Clemens Alexandrinus, Athénagoras, Iustinus, Arnobius, Lactantius érveivel, részletekbe menően is sok gondolati hasonlóság mutatható ki közöttük, ebből azonban nem következik az, hogy Firmicus közvetlenül használta egyiküknek vagy másikuknak valamelyik írását. Azok, amiket a pogányokkal szemben hévvel hangoztat, többnyire olyan közhelyek, amelyek már elődei számára is jórészt adva voltak a görög valláskritikában és a sztoikusok mítoszértelmezéseiben. Teljes biztonsággal

mindössze négy szerző használatának nyomai ismerhetők fel írásában; az istennevek etimológiáját (17. fejezet) Cicerótól (*De natura deorum* II, 66–70) és a helytelenül Quintilianusnak tulajdonított *Declamatió*ból (IV, 13 skk.) kölcsönözte; egy helyen – a 13. fejezetben – maga hivatkozik az újplatonista Porphyrios egyik könyvére; a bibliai idézeteket pedig, amelyek sokszor értelmileg is eltérnek a *Vulgata* szövegétől, Cyprianus *Testimoniájából* és *Ad Fortunatum* című írásából merítette. Még homályosabbak a misztériumvallásokra vonatkozó ismereteinek forrásai: ezek részleteikben mindeddig felderítetlenek. A Mithras-vallásról írottak alapján mintha arra gyanakodhatnánk, hogy ezzel a vallással kapcsolatban személyes tapasztalatai is voltak, másutt viszont, így az Osiris-kultusz ismertetése közben, olyan képtelenségekre bukkanunk – például Osiris testének elhamvasztása –, amelyek bizonyosan valami félreértésből eredő tévedések. Firmicus nem volt Augustinus-formátumú egyéniség. Nem rendelkezett átfogó és alapos filozófiai vagy teológiai műveltséggel, az átlagosnál jobban talán csak az újplatonista filozófiát ismerte. Egyéb ismeretei is, a kor kötelező iskolai olvasmányait nem számítva, jórészt másodkézből valók; eredeti és nagyszabású gondolatokat hiába keresnénk nála; a kor jó értelemben vett átlagértelmiségijének színvonalát képviseli. Egy közös vonásuk azonban van: a szellemi nyugtalanság – ha más-más színvonalon is –, az őszinte és szenvedélyes válaszkeresés az emberi élet nagy kérdéseire. Firmicus először az asztrológiában vélte megtalálni nyugalmaát, és innen jutott el – nem tudni, milyen kitérőkön át – végül a kereszténységhez. Az ő korában valószínűleg sokan jártak be hasonlóan tekervényes életutat.

Terjedelmes asztrológiai tárgyú művéből ebben a kötetben csak szemelvények szerepelnek: az asztrológia védelmében íródott, elvi jelentőségű első könyv, a második könyv utolsó fejezete, melyből az derül ki, hogy az asztrológia egy ideig egyfajta vallást jelentett számára, továbbá egy fejezet a bolygók hatásával foglalkozó harmadik könyvből, mintegy annak érzékeltetésére, hogy milyen jellegű volt az ókorban egy asztrológiai kézikönyv. A másik, kultúrtörténetileg kétségtelenül sokkal jelentősebb művének fennmaradt részét teljes terjedelmében közöljük. Csak fennmaradt részét, mert ez a mű csupán egyetlen kéziratban, a vatikáni könyvtár *Codex Palatinus Latinus* 165 jelzetű kódexében hagyományozódott, ami csonka: az 1., 2., illetve a 7., 8. lapjai teljesen hiányoznak, és a meglévő lapok is több helyen csak nagyon nehezen vagy egyáltalán nem olvashatók. A fordításban is feltüntetett hiányokat tehát ez magyarázza.

Firmicus Maternusnak ez az első magyarul, sőt az asztrológiai szemelvények esetében – tudomásom szerint – az első élő nyelven megjelenő fordítása. Így szembe kellett nézni az első tolmácsolás nehézségeivel is. Firmicus prózája rétorikus elemekben bővelkedő, sőt sok esetben túlbujánzó, következetesen ritmikus próza: ez mindkét könyv stílusára jellemző. A díszítőelemek visszaadásában igyekeztem az élvezhetőség határain belül maradni, vagyis az eredetihez képest helyenként egy-



szerűsítettem. Ami Firmicus korában természetes volt, az a mai olvasó számára minden részletében visszaadva kissé komikusnak hatna. A prózaritmus érzékeltetésével is csak alkalmanként kísérleteztem, a magyar szépprózában ugyanis ennek nincs hagyománya, még ha meghonosítására az ókori klasszikusok fordításában már történt is próbálkozás. A két mű talán ilyen formában is érzékeltethet valamit a kor és Firmicus műveinek hangulatából.



# Mezentius alakja Vergilius *Aeneis*ében\*

A félreértések elkerülése végett szeretném előre felhívni a figyelmet arra, hogy jelen dolgozat címe csak részben tükrözi mindazt, amit tárgyalni kívánok. Mezentius sorsának vergiliusi leírása, bár önmagában is érdekes és jelentős probléma, de vizsgálható tágabb összefüggésben is. A közvetlen kérdésfelvetésen túl most egy átfogóbb elemzésre teszek kísérletet, mely hozzájárulhat az eposz egész koncepciójának megértéséhez. A következőkben a kérdéssel kapcsolatos javaslataimat röviden, téziszszerűen fogom bemutatni.

Servius kommentárjából tudjuk, hogy *Origenes* című művében először Cato hozta kapcsolatba Mezentius alakját az Aeneas-mondával. Nála Mezentius mint az etrusiai Caere királya kulcsfontosságú szerepet játszott a latinok és trójaiak harcában.<sup>1</sup> A mondaváltozat ugyanebben a formában jelenik meg Livius, Iustinus, halikarnassosi Dionysios és Cassius Dio műveiben – hogy csak a legjelentősebb szerzőket említsem.<sup>2</sup> A kivételt Ovidius jelenti, aki már a vergiliusi leírást vette át. Valamennyi tudósítás közös vonása, hogy Mezentius mindegyikben túléli a háborút. Egyes változatokban még ki is békül a trójaiakkal, nevezetesen Ascaniusszal. Az *Aeneis*-beli történet ettől alapvetően különbözik, az eltérés ráadásul olyan mértékű, hogy minden valószínűség szerint a költő személyes újításáról van szó.

Az *Aeneis*-ben a hetedik ének seregszemléje során (VII, 647–817) bukkan föl először Mezentius mint Turnusnak, a *socii Latini* fővezérének legfontosabb szövetségese.<sup>3</sup> Szerepének jelentőségét a szóban forgó szakasz felépítése is kiemeli, amennyiben a felsorolásban Mezentius áll az első helyen később hősi halált halt fia, Lausus társaságában (VII, 647–648):

---

\* Die Figur des Mezentius in Vergils Aeneis. *Klio* 67 (1985) 234–237.

<sup>1</sup> Serv. ad. Aen. I, 267: *secundum Catonem historiae hoc habet fides: Aeneam cum patre ad Italiam venisse et propter invasos agros contra Latinum Turnumque pugnasse, in quo proelio periit Latinus. Turnum postea ad Mezentium confugisse eiusque fretus auxilio bella renovasse, quibus Aeneas Turnusque pariter rapti sunt. Migrasse postea in Ascanium et Mezentium bella, sed eos singulari certamine dimicasse.*

<sup>2</sup> A Mezentius-történetet tárgyaló szerzőkről lásd: MARBACH, G.: s. v. Mezentius. *PWRE* XV. Stuttgart, 1932, 1511–1514; THOME, G.: *Gestalt und Funktion des Mezentius bei Vergil*. Frankfurt, 1979, 362.

<sup>3</sup> WILLIAMS, R. D.: The Funktion and Structure of Virgil's Catalogue in Aeneid VII. *CQ* 11 (1961) 146–153; LESKY, A.: Zu den Katalogen der Aeneis. In: WIMMEL, W. (ed.): *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von K. Büchner*. Wiesbaden, 1970, 189–196.

*primus init bellum Tyrrhenis asper ab orbis  
contemptor divom Mezentius.*

A már itt előforduló *asper* és *contemptor divom* jelzőket a költő az eposz későbbi részében pontosabban kifejti. Amikor ugyanis Aeneas Euandertől kér segítséget, az öreg arcadiai király részletesen elmeséli neki a Mezentius és a *rutulusok* között létrejött szövetség történetét, amiből világossá válik számunkra az *epitheta ornantia* használatának alapja (VIII, 478–514).

Sok éven át jólétben és boldogságban élt egy kis arcadiai törzs szomszédságában az a jelentős népcsoport, amely Lydiából települt át az etruszai hegyek közé. Később azonban Mezentius szerezte meg fölöttük a főhatalmat, aki zsarnokként uralkodott, figyelmen kívül hagyta az isteni és emberi törvényeket, és különös kegyetlenséggel követett el gyalázatos bűnöket. Ellenségeit például még élve holttestekhez kötöztette, így okozva vesztüket szerencsétleneknek. Végül a zsarnokságot megaléglő etruszk nép fellázadt Mezentius és bűntársai ellen: házukat felgyújtották, őket pedig elűzték. Mezentius Turnusnál, a *rutulusok* királyánál keresett menedéket. Közben az etruszok már készültek az új király kijelölésére, de egy öreg *haruspex* jóslata késleltette az eljárást. Jövendölése szerint idegen földről érkező uralkodót kellett választaniuk. Az etruszok ennek megfelelően keresni kezdték a feltételnek megfelelő vezetőt. Először Euandert szerették volna megnyerni maguknak. Ő azonban élemedett korára való tekintettel elutasította a felkérést, és maga helyett a trójai Aeneast ajánlotta, akit az etruszok el is fogadtak.

Az öreg király szavaiból tudjuk meg azt is, hogy Mezentius nemcsak a saját népével bánt kegyetlenül, hanem a szomszédos arcadiai városokat is kíméletlenül pusztította. Mezentius a későbbi események során is félelmetes harcosként jelenik meg: a *rutulus* seregben egyedül Turnus ér fel vele. Amikor Turnus eltávozik a csatamezőről, Mezentius helyettesíti vitézkedésével: az etruszok nem mernek a közelebe menni, ő pedig számolatlanul teríti le a trójaiakat.<sup>4</sup> Csak Aeneas száll szembe vele, akiben Mezentius legyőzőjére is talál, de még a halál sem tudja megtörni megátalkodottságát (X, 880):

*nec mortem horremus nec divom parcimus ulli*

hangoztatja a végsőkéig. Mindössze annyit kér, hogy Aeneas ne adja át holttestét az őt joggal gyűlölő etruszoknak, ne engedje, hogy meggyalázzák (X, 900–906).

<sup>4</sup> Mezentius alakjáról különböző nézőpontokból: SULLIVAN, F. A.: Mezentius. A Vergilian Creation. CPh 64 (1969) 219–225; GLENN, J.: Mezentius and Polyphemus. AJPh 92 (1971) 129–155; BURKE, P. F.: The Role of Mezentius in the Aeneid. CJ 69 (1974) 202–209; NATHERCUT, W. R.: The Characterization of Mezentius Aeneid 10, 843–845. CB 51 (1975) 33–37; JONES, J. W.: Mezentius, the Isolated Hero. Vergilius 23 (1977) 50–54.

Adódik a kérdés, hogy Vergilius miért alakította át ennyire a hagyományos történetet. A költemény külső szerkezetének szempontjából a változtatás a feltétele annak, hogy Aeneas lehessen az etruszkok királya. Ez a magyarázat azonban csak látszólag elégséges, a történet megváltoztatásának véleményem szerint mélyebb oka van.

Az etruszkok a háborúban Aeneas legfontosabb és legerősebb szövetségesei. Az elbeszélésből kiderül, hogy ez a nép nagyra hivatott. Szeretik az igazságot, szemükben tűrhetetlenek az *infandae caedes* és a *facta tyranni effera*, közöttük *contemptor divom* számára nincs hely. Éppen ezért – és mert hallgatnak az öreg *haruspex* szavaira – lesznek Aeneashoz méltó bajtársak és szövetségeseik.

Ha a kérdés történeti háttérét tekintjük, az általános Mezentius-kép kialakításához nagyban hozzájárulhatott az etruszkok negatív szerepe a római történelemben.<sup>5</sup> Csakhogy Vergiliusnál ebben az összefüggésben is más hangsúlyt kap a történet: nála az etruszkok többsége – mégpedig a jobbik része – nem ellenség, hanem hűséges szövetséges, katonai erényekben szinte egyenrangú fegyvertársa a trójaiaknak. Ami a *mores* kérdését illeti, a *vates Etruscus*<sup>6</sup> már a *Georgicá*ban is hangsúlyozza Róma és Etruria egyenlőségét:

*hanc olim veteres vitam coluere Sabini,  
hanc Remus et frater, sic fortis Etruria crevit,  
scilicet et rerum facta est pulcherrima Roma*

– szól a második ének utolsó versszaka (II, 532–534).

De ez az alapvető erkölcsi tisztaság nemcsak az etruszkokra és Euander királyra jellemző, aki a béke eszményét és a régi saturnusi kor romlatlanságát megtestesítve képviseli népét: ugyanígy erkölcsösség jellemzi a latin népeket is, mégha időnként a trójaiak ellenfelévé válnak is. Aeneas érkezésekor Latinus király a következőképpen fordul népéhez (VII, 202–204):

*ne fugite hospitium neve ignorete Latinos,  
Saturni gentem, haud vinclo nec legibus aequam,  
sponte sua veterisque dei se more tenentem.*

A Mezentius-monda vergiliusi átalakítása tehát nem véletlen, jóval több, mint a szerző pusztán költői leleménye. Szükségszerű következménye egy pontosan átgondolt történelmi-politikai koncepciónak. Már a *dictator* Caesar politikájában is

<sup>5</sup> ZURLI, L.: Come funziona il „catalogo” virgiliano di Aen. VII 647–817. MCSN 1 (1976) 121–137; SORDI, M.: Virgilio e la storia romana del IV secolo a. C. Athenaeum 42 (1964) 80–100.

<sup>6</sup> ENKING, R.: Vergilius Maro vates Etruscus. MDAI 66 (1959) 65–96; EDEN, P. T.: The Etruscans in the Aeneid. PVS 4 (1964–1965) 31–40.

felismerhető a törekvés a hagyományosan ellenségnek tekintett népek római birodalomba való integrálására. Végrendelétében elrendelte az elpusztított Korinthos újjáalapítását,<sup>7</sup> a római nemzeti eposz szempontjából azonban még nagyobb jelentőséggel bír *Colonia Iulia Carthago* alapítása a gyűlölt és elpusztított afrikai állam helyén, mintegy szimbolizálva, hogy a régi ellenségeskedés elmúlt, a legyőzött népek és városok a birodalom szerves részét alkotják – természetesen Róma fennhatósága alatt. Caesar törekvéseit unokaöccse, Augustus is folytatta. Uralma alatt új lendületet vett a gyarmatosítás,<sup>8</sup> az afrikai városalapítást is az ő tevékenysége koronázta meg: Kr. e. 14-ben került sor arra az ünnepélyes szertartásra, melynek során egy település hivatalosan is felvette a szimbolikus jelentésű *Iulia Concordia Carthago* nevet.<sup>9</sup> Az afrikai város újjáépítésének sajátos irodalmi tükröződését éppen Vergiliusnál találjuk az *Aeneis* első (I, 418 skk.) és negyedik énekében (IV, 74–75).

Ez az új, hogy úgy mondjam, birodalmi törekvés, még fokozottabban jelentkezik az itáliai népcsoportok esetében. Vergiliusnak ügyelnie kellett arra – és gondosan ügyelt is – hogy az itáliai népek között morális-etikai alapon ne tegyen különbséget. Paradox feladat: a költőnek az Aeneas-monda feldolgozásában olyan népek háborúskodását kellett ábrázolnia, akiknek eredetileg és alapvetően semmi okuk nem volt arra, hogy háborúzzanak egymással, mivel egytől-egyig kivétel nélkül a hagyományos római erényeket testesítették meg. Az ellentmondás feloldására egyetlen költői lehetőség kínálkozott: a sztoikus filozófia és – ezzel szoros összefüggésben – a végzetről (*fatum*) szóló tanítás bevonása. Ennek egyik következménye az istenek funkciójában megnyilvánuló újszerű, a homérosi felfogástól alapvetően idegen megközelítés. A római eposz világrendjében nem történik semmi a sors akarata ellen és az istenek tudta nélkül, éppen ezért minden személyes felelősséget a főhősök viselnek a háború kitöréséért.

Az *Aeneis* sztoikus vonásait a költő nézeteinek változásával vagy a *princeps* sztoikus filozófia iránti vonzalmával szokás magyarázni.<sup>10</sup> Érdemes lenne azonban újra átgondolni a kérdést, vajon nem fordított-e a helyzet. Nem éppen az *Aeneis* hatására alakult ki utólag Augustus állítólagos sztoikus meggyőződése? Nem azért hívta-e segítségül a költő Vergilius a sztoikus filozófiát és a mindenható végzetet, mert az említett nehézségeken csak ezen eszközök segítségével tudott úrrá lenni?

<sup>7</sup> Strab. XVII, 3, 15; Plut. Caes. 57, 3.

<sup>8</sup> JONES, A. H. M.: *Augustus*. London, 1970, 141–162.

<sup>9</sup> HAHN I. – MÁTÉ GY.: *Karthágó*. Budapest, 1972, 67–68.

<sup>10</sup> LEBURN, R. F.: *La notion de fatum dans l'œuvre de Virgile*. Louvain, 1974.

# Ovidius és a *Római naptár*\*

## I.

A Kr. u. 8-ban az Elba szigetére érkező császári *edictum*, mely az éppen ott tartózkodó Ovidius száműzetéséről rendelkezett, kétségkívül a kor legjelentősebb költői tehetségének pályáját törte ketté mind egzisztenciális szempontból, mind alkotó tevékenység tekintetében.

Ovidius ekkor férfikorának közepén, életének ötvenegyedik esztendejében járt, s régen túl volt már addigi tüneményes pályafutásának első nagy sikerein. Neve közel három évtizede ismerősen csengett Rómában, rajongva szeretett városában, mely egészen eddig a csillogó társasági élet és az elismerés színterét, az alkotásra, új szellemi erőpróbákra sarkalló közeget jelentette számára, s amelyet most szinte egyik napról a másikra beláthatatlan időre elhagyni kényszerült. Hírnevéhez méltóan nem csekély költői múltra tekinthetett vissza. Szerelmi költészetét, mely őt, egymással szorosan összefüggő műből áll – *Szerelmek (Amores)*, *Hősnők levelei (Heroides)*, *Az arc ápolása (De medicamine faciei)*, *A szerelem művészete (Ars amatoria)*, *A szerelem ellenszere (Remedia amoris)* –, és amely a római szerelmi elégia betetőzését, az e műfaj kínálta variációs lehetőségek legteljesebb kiaknázását jelentette, már nyolc évvel korábban lezárta, de befejezte ekkorra másik nagy költői vállalkozását, a tizenöt könyv terjedelmű *Átváltozásokat (Metamorphoses)* is, amellyel egészen más műfajban, az eposz területén akart a római elődeiét – köztük Vergiliusét – meghaladó, újszerű művet alkotni. Grandiózus epikus költeményének kéziratát – mely megítélése szerint ugyan még végső simításokra szorult volna – Rómában hagyva (ahová az *edictum* kézhezvétele után rövid időre visszatért) indult száműzetésének színhelyére: nagy múlttal a háta mögött, s nagy tervekkel a jövőt illetően. Félig kész állapotban vitte magával harmadik, ismét egészen új típusú kísérletét, a *Római naptárt (Fasti)*, arra számítva, hogy hamarosan teljes erővel hozzáláthat a folytatásához és befejezheti. Reményében azonban csalatkoznia kellett: száműzetése nem kellemetlen átmeneti epizódnak, hanem csaknem egy évtizednyi, haláláig tartó állapotnak bizonyult. A Fekete-tenger nyugati partján fekvő Tomiból Rómába küldött levelei, melyek *Keservek (Tristia)* és *Levelek a Pontus mellől (Epistulae ex Ponto)* címen verseskötetekké álltak össze, s amelyek jó részének alig titkolt célja az volt, hogy tisztázza magát a vádak alól, és a *princeps*et, majd

\* Ovidius: *Római naptár. Fasti*. Budapest, 1986, 229–259.

utódát a számára keserű döntés visszavonására bírja, eredménytelennek bizonyultak: a császári udvar mindvégig hajthatatlan maradt. Ovidius soha többé nem láthatta viszont Rómát. Tomiban halt meg Kr. u. 17-ben, éppen hatvanéves korában.

A *Római naptár* alakulását és sorsát döntően meghatározó száműzetésének közvetlen kiváltó oka pontosan máig sem ismeretes. De mert az időpont kísértetiesen egybeesett Augustus unokájának, Iuliának száműzetésével, akit botrányos magánélete miatt az öregedő *princeps* ugyanebben az évben távolított el Rómából, és mivel Ovidius ellen az eljárás meglehetősen diszkrét körülmények között, a *senatusi* vizsgálóbizottság és általában a nyilvánosság teljes kizárásával folyt, okkal merült fel a gyanú, hogy Augustus két döntése között esetleg valami összefüggés volt, azaz: Ovidius tudhatott valamit a császári családnak – egyébként nem első – botrányáról, sőt, valamilyen formában talán részese is volt annak. Tomiból küldött episztoláiban maga is többször céloz ugyan az okra, csakhogy szántsándékkal homályosan és ködösítve. Célzásaiból pusztán annyi derül ki egyértelműen, hogy bűne nem politikai természetű vétség, nem valamiféle szervezkedésben vagy összeesküvésben való részvétel, hanem másvalami volt. Hogy mi? „*Dal és megtévelyedés*” – *carmen et error* – ez a levelek ismételt visszatérő két motívuma. A „*megtévelyedés*” mibenléte – mint már említettük – legfőjebb csak sejthető. Ám hogy mit takarhat a „*dal*”, az Augustus politikai célkitűzéseinek és Ovidius korábbi költészetének ismeretében már nagyobb pontossággal és biztonsággal meghatározható.

## II.

Iulius Caesar diktatúrájával (Kr. e. 48–44), de különösen az actiumi csatával (Kr. e. 31) minőségileg új és tartós változás következett be a római állam történetében: a köztársasági államformát véglegesen új államrend váltotta fel, melyet a történetírók – az ókor óta – a *principatus* szóval jelölnek. Iulius Caesar történelmi jelentőségű felismerése az volt, hogy a világhatalommá nőtt birodalmat nem lehet tovább a hagyományos keretek között és a hagyományos módszerekkel kormányozni: az egymással versengő és véres harcokat vívó pártcsoportosulások uralma helyett központi vezetésre, az évenként választott – sok esetben tehetségtelen – tisztviselők helyett hozzáértő, mind a hadvezetésben, mind az államügyek intézésében járatos emberekből szervezett, állandó bürokratikus apparátusra van szükség ahhoz, hogy Róma megszerzett világhatalma tartós és szilárd lehessen. Örökbe fogadott unokaöccse, Octavianus – a későbbi Augustus – részéről ez a felismerés egy újabb felismeréssel párosult: a római *nobilitas* hagyományos rétegeinek ellenállása következtében a monarchikus államforma gyakorlati megvalósítása elképzelhetetlen a régi, köztársaságkori intézményeknek – köztük a *senatus*nak és a *senatusi* tisztségeknek – tiszteletben tartása és meghagyása nélkül; vagyis a központosított kormányzatot úgy kell megteremteni, mintha min-



den változatlan maradt volna, a monarchiát úgy kell létrehozni, mintha a régi köztársaság szerveződne újjá a maga eredeti formájában. Augustus politikai célkitűzése kezdettől fogva és mindvégig erre irányult, s szólamszerűen ezt visszahangozzák az élete vége felé írt, feliratos formában ránk maradt önéletrajzának sorai is (*Mon. Anc.* 1, 1, és 34, 3. Borzsák István fordítása): *Tizenkilenc éves koromban a magam elhatározásából és a magam költségén hadsereget szerveztem, melynek segítségével a párturalomtól szorongatott államot felszabadítottam (rem publicam a dominatione factionis oppressam in libertatem vindicavi)... Ez után tekintély dolgában mindenkit felülmúltam, hatalmam viszont semmivel sem volt több, mint hivatalbeli társaimnak.*

Augustus reformprogramja azonban messze túlterjedt az intézmények keretein. A polgárháború győztes befejezése után – melynek jelképes dátuma a Kr. e. 31-ben vívott actiumi ütközet, ahol döntő csapást mért utolsó jelentős politikai ellenfelének, Antoniusnak és a vele szövetséges egyiptomi királynőnek, Cleopatrának a hadaira – a politikai élet konszolidációjával párhuzamosan nem kisebb célt tűzött a rómaiak elé, mint társadalmi méretű megújítást, az ősi római erények normáinak újbóli érvényre juttatását a köz- és magánéletben egyaránt. E szerint az eszmény szerint a római legyen jó polgár és jó katona. Ami annyit jelentett, hogy mint állampolgár, egyéni érdekeit feltétel nélkül rendelve alá a közösség – vagyis az állam – érdekeinek: mint katona ne riadjon vissza a fáradalmaktól, és ha kell, ne habozzék akár életét is feláldozni hazájáért; magánemberként dolgozzék serényen, éljen mértéktartóan, puritán egyszerűségben, kerülje a fényűzést, a kicsapongást, gondoskodjék családjáról, őrizze meg a házaseset tisztaságát; de mindenekelőtt félő tisztelettel ápolja azoknak az isteneknek a kultuszát, akik hathatós és áldásos segítségének Róma nagyságát köszönheti, s azt, hogy évszázadokon át tartó háborúk során térdre kényszerítve valamennyi ellenfelét *győztes lábbal majd a világra tipor* (*Római naptár* IV, 858).

Augustus, miután hatalomra jutott, a maga céltudatos módján, a legkülönbözőbb eszközökkel igyekezett a gyakorlatba átültetni vallás- és erkölcsformáló elképzeléseit. Mindenekelőtt személyes példaadásával. Már az actiumi ütközet után három évvel, Kr. e. 28-ban egymaga nyolcvankét megrongálódott templom helyreállítását vállalta, és uralkodása során később is készségesen karolta fel azoknak a templomoknak és szentélyeknek az ügyét, amelyek tűzvész, villámcsapás vagy valamilyen más ok folytán károsodást szenvedtek. A római vallási életben központi szerepet játszó *Iuppiter Optimus Maximus* temploma éppúgy neki köszönhette a megújulását, mint *Iuppiter Feretriusé*, *Quirinusé*, *Minerváé*, *Iuno Regináé*, *Iuppiter Libertasé*, a *Laroké*, a *Penatesé*, a *Iuventusé*, a *Magna Materé* – hogy csak azokat vegyük sorra, amelyekről önéletrajzában maga is megemlékezett. Ám nemcsak a meglévőkről gondoskodott, hanem újakkal is gyarapította a várost (*Apollo*, *Iuppiter Tonans*, *Divus Iulius*, *Mars Ultor* temploma). Példája

számos követőre talált: uralkodása alatt közel félezer – valamiféle kultuszhoz kötődő – épületet emeltek vagy újjítottak fel Rómában.

E nagyszabású templomépítkezés azonban a vallási élet fellendítésének csak egyik tényezője volt. A köztársaságkor vége felé, a polgárháborúk időszakában egyre lejjebb süllyedt papi testületek tekintélyének és rangjának emeléséért is hasonlóképpen sokat tett Augustus. Kr. e. 29-ben, amikor a *senatus* felhatalmazta arra, hogy beavatkozzék a papi *collegiumok* névsorának összeállításába, visszatérve a régi hagyományokhoz, a jelentősebb papi tisztségeket újra a *senatus* és a lovagrend tagjainak tartotta fenn, és ő maga is viselte jóformán valamennyit: volt *augur*, *quindecimvir*, *septemvir*, majd az előző főpapnak, Marcus Lepidusnak a halála után Kr. e. 12-től élete végéig *pontifex maximus*. Nem utasította azonban vissza a kisebb jelentőségű papi testületek – így az *arvalisok* és a *fetialisok* – tagságát sem, s ez – ismerve Augustus rendkívüli tekintélyét – nagyban hozzájárult e testületek társadalmi súlyának növeléséhez. Újjáélesztett elavult kultikus testületeket, amilyenek a *Fratres Arvales* és a *sodales Titii* voltak. Kr. e. 11-ben ismét gondoskodott a 87 óta üres és sok terhes kötelezettséggel járó *flamen Dialis* (Iuppiter papja) betöltéséről; a *Vestaszüzeknek*, akik közé egyre nehezebb volt jelentkezőket találni, méltóságuk hangsúlyozására, külön, állandó helyet biztosított a színházban. A korabeli adatokból arra következtethetünk, hogy általában sokat tett a különféle kultuszok anyagi és erkölcsi támogatásáért. Felújított ősi, feledésbe merült rítusokat, így az *augurium salutis* (speciális könyörgés Róma jólétéért), a Ianus-templom bezárását béke idején, a *Lupercusok* ünnepi futását, a *fetialisok* testületének hadüzeneti szertartását; *pontifex maximus*ként átmásoltatta a római államéletben rendkívül fontos szerepet játszó *Sibylla-könyveket*, amelyeket az általa épített, új Apollo-templomban helyezett el. Uralma alatt a vallás sok vonatkozásban visszanyerte uralmát a római közéletben: Kr. e. 14-ben az *aedilisválasztás* eredményét megsemmisítették, mert az *auspiciumok* (előjelek) kedvezőtlenek voltak; az évenkénti nagy lovasfelvonulás (*equirria*) és más ünnepi játékok is egyre inkább vallásos színezetet öltöttek.

Augustus vallásreformjában határozott politikai tendencia figyelhető meg. A pártfogásába vett és különös kegyének örvendő kultuszok – az általa kezdeményezett uralkodókultusz kivételével – egytől egyig a *régi római vallás* alkotóelemei voltak. *Iuppiter Optimus Maximus* temploma úgyszólván együtt született a köztársasággal, s a római államvallás központja maradt; *Ianus* templomát – a hagyomány szerint – első ízben még Numa király idejében zárták be, *Iuppiter Feretrius*ét állítólag még maga Romulus építtette; *Quirinus* a legrégebb római istenek egyike, akinek alakját Róma alapításával hozták kapcsolatba. A *Salius-papok* rituális tánca az égből hullott szent pajzzsal (*ancile*) ugyancsak ősi idők emlékét idézte, akárcsak a *fetialisok* hadüzeneti ceremóniája, vagy az *arvalisok* szertartásai. A római vallás kereteibe szervesen nem illeszkedő kultuszokat viszont – így az egyiptomi Isisét – kitiltotta a város belterületéről.

Az elavult kultuszok új életre támasztása nem a mai értelemben vett vallásreform volt – a római vallásból egyébként is hiányzott a modern vallásosságra jellemző szubjektív, érzelmi mozzanat. Ez a mozgalom inkább hazafias jelleget öltött, és serkentette a régi *köztársaság* emlékének felelevenítését. A rómaiak szemében az atyák által tisztelt istenek kultuszának ápolása mindig is hazafias cselekedetnek számított. *Meggyőződésem, hogy e vallási tényezőknek egyikét sem szabad soha lebecsülni, és őszintén hiszem, hogy Romulus a madárjóslatok révén, Numa pedig a szent cselekmények elrendezésével vetette meg városunk alapjait, amely az istenek tökéletes kiengesztelése nélkül sohasem lett volna ilyen hatalmas*” – mondhatja Cicero Cottával, *Az istenek természetéről* című dialógusának egyik szereplőjével (*De natura deorum* III, 2. Havas László fordítása).

*Rádszállt atyáid vétke, lakolni fogsz  
helyettük is, míg isteneid ledől  
hajlékait s füstfogta régi  
szobrait újra nem ékesíted.*

*Tudd meg, kisebb vagy, mint a nagy istenek,  
s nagy lész, a dolgok kezdete s vége ez...*

– kiáltotta oda Cicero szellemében a polgárháborúk viharaiából a *princeps* vezetésével épphogy kilábaló nemzedékének az Augustus programját egyre inkább magáévá tevő Horatius. (*Ódák* III, 6, 1–6. Kálnoky László fordítása.)

A római vallási élet lehanyatlása a polgárháborúk közvetlen következménye volt. A majdnem két évtizeden át tartó folytonos öldöklés, az egymást követő *proscriptiók* során apák és fiúk, testvérek, rokonok csaptak össze a csatatereken, rabszolgák váltak az uruk, fiúk az apjuk feljelentőjévé; állandósultak a tömegmészárlások, és az időlegesen fölülkerekedők bosszúvágya nem ismert kíméletet a legyőzöttekkel szemben. (Appianos – korabeli forrásokon alapuló – történeti munkája szinte rémregény.) Közben a szántóföldeket felverte a gaz, s nemcsak a szentélyek és a templomok, hanem az utak és a vízvezetékek is pusztulásnak indultak, mivel senki sem törődött velük. Az állandó létbizonytalanság és rettegés következtében kilátástalanság, nihilizmus és kétségbeesés lett úrrá a római társadalmon. Valamennyi hagyományos erkölcsi értékrend felbomlott, a családi élet szétzüllött, tömegjelenséggé és általánossá vált a jövővel nem törődő mának élés, a feslettség és a pazarlás. Ismét csak hitelesnek kell elfogadnunk Horatius körképét a korabeli római állapotokról (*Ódák* III, 6, 21–32. Kálnoky László ford.):

*Aljas bűnökkel terhes a századunk:  
megfertezé a házások életét*

.....

*A serdülő lány már buja táncokat  
próbál, korán lesz képmutató s ravasz,  
még szinte gyermek, ám titokban  
fajtalan élvezetekre gondol.*

*Később ledér nő: férje borán keres  
ifjabb szerelmest, rá sem ügyelve, hogy  
ki az, kinek tiltott gyönyört nyújt  
sebten a zárt szoba rejtekében.*

*Felkel, ha hívják – férje előtt se fél,  
hisz cinkos ő is, túri gyalázatát –  
s gazdag hajós, kalmár, akárki:  
osztja kegyét, ha fizetnek érte.*

Másrészt az embereknek az volt az érzésük, hogy az istenek magára hagyták Rómát, s Romulus és Remus testvérgyilkosságának végzetes átka ül és teljesedik be rajtuk (Horatius: *Epódusok* 7).

Ez utóbbi vonatkozásban a béke állandósulásának és a közrend megszilárdulásának hatására a társadalom hangulata lassanként megváltozott: a békét teremtő *princeps* intézkedései nyomán a jövőbe és az isteni gondviselésbe vetett hit és bizalom fokozatosan újra visszatért az emberekbe. A nép szemében Augustus személye egyre inkább a Rómát védő istenek jóindulatának zálogává vált. Már a Kr. e. 27-ben felajánlott *augustus* cím is – jelentését tekintve – viselőjének az isteni szférával való rokonságára utal. (Az *augustus* szót megkülönböztető jelzőként a *humanus*, *emberivel* szemben, az istenekre és a szentélyekre alkalmazták, értelme: *megnövekedett, nagyobb, mint emberi*.) Ennek a címnek az adományozásában a hízelgésnél is fontosabb volt a közhangulat; szemléletesen mutatják – többek között – a Kr. e. 22. esztendő eseményei. Ebben az évben Italia-szerte aszály, pestis, majd árvíz pusztított. A természeti csapásokat a nép oksági kapcsolatba hozta azzal, hogy az előző évi, úgynevezett Murena-féle összeesküvés hatására Augustus lemondott valamennyi közéleti tisztségéről. A tömegek zavargásokat keltve követelték a *senatustól*, hogy Augustus ezután minden évben kapja meg a *consulságot*, sőt ruházzák fel *dictatori* hatalommal, kérték: vállalja el a *censorságot* és a gabonaellátás felügyelőségét. (Augustus csak az utóbbi kérésüket teljesítette.) Amikor tehát a kor költői Augustust istenekhez illő jelzőkkel illetik, vagy netán istenként fohászkodnak hozzá, a kor

szellemét figyelembe véve, nem elsősorban ízléstelen hízelgésre kell gondolnunk: egyszerre tükrözi ez a korabeli rómaiak többségének felfogását és a *princeps* első, óvatos lépéseit a keleti típusú uralkodókultusz sajátosan római változatának megteremtése felé.

Míg Augustusnak a római vallás restaurálására tett törekvései egybeestek a kor hangulatváltozásának irányával, csak elképzeléseinek megfelelően kellett alakítania a tulajdonképpen spontán megindult folyamatot, addig a magán- és közerkölcs megtisztításához rákényszerült a törvények segítségére is, és erkölcsformáló törvényeinek némelyike bizony a társadalom felsőbb rétegei – különösen a lovagrend – körében meglehetősen népszerűtlen volt. Kr. e. 18-ban – a Róma megtisztításáért rendezendő *századéves játékokat* megelőző évben – néptribunusként négy olyan törvényt fogadtatott el, amelyek közül egy – Ovidius szempontjából – rendkívül fontossá vált. A *Lex Iulia de adulteriis coercendis* (Törvény a házasságtörés büntetéséről) mindkét félre súlyos büntetést rótt ki: száműzték őket, és megfosztották vagyonuknak harmadától vagy felétől. A férfi házasságon kívüli viszonya, a *stuprum* – akár nyilvántartott prostituálttal, akár mással – e törvény értelmében szintén tilos volt. A *Lex Iulia de maritandis ordinibus* (Törvény a rendek házasodásáról) a házasodásra és a gyermeknemzésre ösztönzött. Megtiltotta, hogy a *senatorok* és leszármazottaik házasságot kössenek színésznőkkel, rabszolgánőkkel, illetve ezek leányaival. A házasulatlanokat – mindkét nemet – azzal büntette, hogy csak közvetlen rokontól fogadhattak el örökséget, ezzel szándékozván gátat vetni az egyre inkább elharapódzó örökségvadászatnak, a gyermekes férfiakat és nőket viszont különféle kiváltságokkal ruházta fel: például a férfiak előnyöket élveztek a hivatalra való pályázáskor. A legnagyobb kiváltságot a legalább három gyermekkel rendelkezők kapták (*ius trium liberorum*). Igyekezett megfékezni a törvény az elhamarkodott válásokat is: a válást csak hét tanú aláírásával nyilvánította érvényesnek; korábban ehhez két tanú előtt tett szóbeli nyilatkozat is elegendő volt. A *Lex Iulia sumptuaria* (A fényűzésről szóló törvény) megszabta az étkezésre, ruházatra, terítékre, ékszerre és hasonlókra fordítható kiadások felső határát. A *Lex Iulia de ambitu* (Törvény a megvesztegetésről) pedig pénzbírsággal, a hivatalra való pályázási jog időleges felfüggesztésével, súlyosabb esetben száműzetéssel büntette a vesztegetőket. Augustus ezen kívül uralkodása alatt háromszor is újjáalakította a *senatust*, és a *senatus* tagjainak megrostálásakor mindhárom alkalommal döntő súllyal esett a latba az egyes *senatorok* maganélete.

Ha a felsőbb rétegek egyes tagjai nem is – hisz a törvények megismétlése gyenge hatásfokukra utal –, maga Augustus a nyilvánosság előtt rendkívül szigorúan vette ezeket a törvényeket, olyannyira, hogy megsértésük esetén saját családtagjaival szemben is könyörtelennek bizonyult: a házasságtörés elleni törvény alapján száműzte leányát és unokáját, a két Iuliát, s a *senatus* kérésére sem bocsátott

meg nekik. (Amikor egy gyűlésen arra akarták rábírní, hogy fogadja vissza őket, állítólag hasonló lányokat és feleségeket kívánt az őt kérlelőknek.)

Augustusnak az e törvények betartásában megnyilvánuló szigorúsága korántsem saját erkölcsi habitusából fakadt, hiszen a házasságtörésről szóló törvény értelmében önmagát is száműznie kellett volna például a Maecenas feleségével, Terentiával folytatott viszonya miatt. A morális természetű vétkek törvénnyel való büntetését az államérdek diktálta. Az uralkodó körökben a nemi erkölcs szabadossága, a divatszamba menő házasságtörés, az általánossá vált nőtlenység és hajadonság, s ezek mellett az örökségvadászat, a gyermekáldást nyügnek tekintő gyermektelenség felbomlással fenyegette a római társadalom alapját, a családot, s Augustus világosan látta, hogy egy szétzüllött, kellő számú utóddal nem rendelkező réteg hosszú távon aligha lehet képes a Birodalom kormányzására. Másrészt gátat kellett vetni az értelmetlen és határt nem ismerő költségeknek, valamint a közélet tisztaságát beszenyvező vesztegetésnek is. A módszer, amellyel a válságból a kiutat kereste – akárcsak a vallás terén – a köztársasági hagyományokhoz való visszatérés volt. Mindazokat az erkölcsi eszményeket ugyanis, amelyeknek Augustus érvényt próbált szerezni, első ízben még a későköztársaság-kori írók fogalmazták meg tételesen. Ezek a normatívák követelményként állítva a jelen elé – s már akkor is a múltba visszavetítve – különféle változatokban állandóan visszatérő motívumai Cicero műveinek, s a római társadalom fennmaradását és hatalmának tartósságát szavatoló kizárólagos tényezők a moralista történetfilozófiát valló Sallustius történeti munkáiban.

A vallásreformok és erkölcsvédő intézkedések tehát szerves részét képezték Augustus egész köztársaság-ideológiájának, ezért a *princeps* ez utóbbiak érvényre juttatását is mindvégig politikai kérdésként kezelte, s a politika terén kíméletlen volt. S ebben az ideológiában nem szabad csupán a politikai ellenfelek leszerelését célzó taktikai fogást látnunk. Augustus előtt egy olyan jövőndő Róma képe lebegett, amely a pár évtizeddel korábbihoz képest államberendezkedését tekintve minőségileg más – életképesebb – ugyan, de mégis megmarad rómainak; egy olyan Rómáé, mely nem feledni, hanem ápolni akarja azt, ami a múltból átmenteni való, mert célszerű és hasznos; amelynek a múlt támaszt és erőforrást kínál a jelen nehézségeinek megoldásához. Jellemző momentumot őrzött meg Augustusnak erről a szándékáról Suetonius róla írott életrajza (*Augustus* 31. Kis Ferencné fordítása.): *A halhatatlan istenek után leginkább a hadvezérek emlékét tisztelte, akik a római nép hatalmát a legalacsonyabb fokról a legmagasabbra emelték. Ezért, megtartva a régi feliratokat, mindegyiknek helyreállította a maga épületét, szobraikat pedig a diadalmeneten viselt díszruhájukban, az isteneknek ajánlva elhelyezte forumának két oszlopcsarnokában; ezután kiáltványban tette közhírré: azért gondolta ki ezt, hogy a polgárok őt még életében, az eljövendő korok princepsseit pedig később ezekkel a hadvezérekkel mérhessék össze.*

## III.

Sallustius a Catilina-féle összeesküvésről írott művének bevezetésében még szükségesnek tartotta síkraszállni amellet, hogy az írással (esetében a történetírással) való foglalkozás egyenértékű a többi – római fogalmak szerint – „*hasznosnak*” elfogadott tevékenységgel (*Catilina* 3, 1). Két évtizeddel később ebben a vonatkozásban is alapvetően megváltozott a helyzet: nagyot nőtt a költészet becsülete. Horatius jogos iróniával írja (*Levelek* II, 1, 108–110. Horváth István Károly fordítása.):

*...a szeszélyes nép kicserélte szívét s ma az írás  
vágya hevíti csupán: ifjak komoly édesatyákkal  
víg lakomán verset diktálnak lombkoszorúsan.*

Ez a költészettel szembeni hangulatváltozás, mely egyben azt is jelentette, hogy a köztársaság korához képest jelentékenyen kibővült az írók és költők olvasóközönsége, korántsem a véletlen vagy valamiféle szeszélyes pálfordulás következménye volt. Augustus, aki maga is aktívan foglalkozott az irodalommal, az első államférfi az európai történelemben, aki felismerte az irodalom társadalmi tudatformáló erejét, és tudatosan használta fel saját politikai céljai szolgálatára a benne rejlő lehetőségeket. Az írókkal szemben a manipuláció módszerét alkalmazta. „*Kultúrmindenese*”, az azóta fogalomná vált Maecenas révén igyekezett maga köré gyűjteni a korabeli írók legtehetségesebbjeit, s akik hajlandóknak mutatkoztak elképzeléseinek propagálására, azokat kegydíjakkal jutalmazta és kitüntető barátságába fogadta. Ezenkívül személyes megjelenésével is támogatta az irodalmi felolvasásokat, ahol a kor literátorai készülő műveikből mutattak be részleteket a közönségnek. Költőknek az európai történelem folyamán sem azelőtt, sem azután nem volt akkora tekintélyük, mint Augustus korában.

A kor költői közül a *princeps* kívánalmaira legérzékenyebben Vergilius reagált. Már a békét és az alkotó munkát dicsőítő *Georgicájában* is, de legkivált az *Aeneisben*. Az *Aeneis* sokkal több, mint a római nép őstörténetének, Italiába való megtelepedésének feldolgozása. A főhős, Aeneas, népének vezére és főpapja, akinek minden lépését a népéért valló aggodás vezérli, aki önszántából engedelmes szolgálja az istenek akaratának, aki élete kockáztatásával menti ki az égő Trójából az apját, s míg az él, vándorlásai során mindvégig annak útmutatását követi, sőt kegyeletből leszáll hozzá még az Alvilágba is, aki egyéni boldogságát is feláldozza a gyermeke és a reá bízott közösség jövőjéért, melynek érdekében minden veszélyt és fáradalmat vállalni kész, mert boldogsága és öröme elválaszthatatlan népének örömétől és boldogságától, nemcsak és nem annyira Augustus előképe, mint inkább az Augustus megálmodta rómaiságnak az irodalmi absztrakció síkján történt megfogalmazása. Vergilius barátja és költőtársa, Horatius – főleg római ódáiban

– a lírai költészet eszközeivel ugyanazoknak az eszményeknek hirdetésére vállalkozott, mint az *Aeneis*. Így *Századéves Énekében* (*Carmen saeculare*) ő is olyanak láttatja Rómát, amilyenek a *princeps* látni szerette volna (*Századéves Ének*, 57–60. Kálnoky László fordítása.):

*Már a Hűség, Rend, Becsület s az ősi  
Tisztesség a rég feledett Erénnyel  
nem fél visszatérni s a drága Bőség  
telt szarujával.*

Vergilius és Horatius a világirodalom történetének abban a ritka pillanatában élt és alkotott, amikor a költő azonosulni tudott a politika vezetőjének elképzelésével és szándékaival. Vergilius és Horatius természetesen éppúgy tisztában volt vele, mint Augustus, hogy a „helyreállított” köztársaságnak a nevének és külsőségeinek kívül semmi köze sincs a köztársasághoz, hogy minden lényeges kül- és belpolitikai döntés gyakorlatilag egy embernek az akaratától függ; hogy a *senatusi* ülések színjátékok. De béke volt. És ez a két költő, aki felnőtt fejjel élte át a polgárháborúk megpróbáltatásait – az egyiknek családja vált az események áldozatává, a másik maga forgott életveszélyben Philippinél – tudta értékelni a *Pax Augustát*, s az új rend megítélésében ez a szempont a szemükben minden mást háttérbe szorított.

A Hirtius és Pansa consulsága alatt – Kr. e. 43-ban – született Ovidiusnak a polgárháborúkról még csak gyermekkori emlékei sem voltak – a harcok utolsó nagy felvonása 31/30-ban már Itálián kívül zajlott –, legfeljebb elbeszélésekből ismerhette annak szörnyűségeit. A jómódú lovagifúnak annál előbb valóság volt viszont az egyre inkább csinosodó és gazdagodó Róma aranyifjainak az élete. Az a csaknem három évtizedes, másfél generációnyi különbség, mely Vergiliustól és Horatiustól elválasztotta, alapvetően más élményekhez juttatta, s azok mássá formálták gondolkodásmódját, következésképpen a *principatus*hoz való viszonyát is. A békébe belenőtt – természetes létforma volt számára –, így a politikának csak színjáték-oldalát volt képes meglátni, és ez nem töltötte el nagy lelkesedéssel. Alkatán és beállítottságán kívül valószínűleg ez volt az oka annak, hogy a politikai élettől tüntetően távol tartotta magát: egyetlen jelentéktelen hivatalt viselt, a *vigintiviratust*, azt sem sokáig.

Ilyen körülmények között szinte természetesnek kell tartanunk, hogy költői pályafutását az aranykori irodalomnak azzal a műfajával kezdte, amelyet konvenciói eleve arra a sorsra ítétek, hogy a hivatalos kultúrpolitikának amolyan megtűrt műfaja legyen: a szerelmi elégiával. Az elégikusok alapállása, miszerint az élet egyedüli értéke, értelme és célja a szerelem és a szeretett nő szolgálata, hallgatólagosan a római morál újjáélesztésén fáradozó augustusi politika tagadását jelentette. Ez azonban Ovidius esetében csak a kisebb probléma volt. Az elégiaköltészetet művelte



előtte Tibullus is – igaz, a *princeps* ugyancsak diszkrét távolságot tartott vele szemben –; művelte Propertius is – ő a római elégiáival végül megfelelt a hivatalos követelményeknek –, de egyikük sem ütött meg már-már nyíltan ellenzéki hangot. Egyikük sem ragadtatta magát olyan kijelentésekre, hogy a diadalmenet, annyiak hön óhajtott megtiszteltetése, amelyeket még Augustus is oly kínos precizitással sorol fel életrajzában, mit sem ér a költészethez – értsd: szerelmi költészethez – képest (Szerelmek I, 15, 32). A *nequitiát*, a *semmirekellőséget* szemükre vetőknek egyik korábbi elégikus sem bizonygatta célzatos hányavetiséggel, hogy a szerető szolgálata keménységben felér a katonai szolgálattal, sőt túl is tesz rajta (Szerelmek I, 9). A hagyományos római tevékenységektől: a politikától, katonáskodástól, földműveléstől, kereskedéstől való tudatos önelhatárolódás egyik elégikusnál sem fogalmazódott meg annyira tüntető határozottsággal, mint Ovidiusnál. S a Szerelmekben ezeken felül is szép számmal akadnak olyan részletek, amelyek hümmögésre készíthették a lojális olvasóközönséget. Az még csak elviselhető volt, hogy az elégiaköltők „*úr-nőjükkal*” véletlenül sem óhajtottak házastársi kapcsolatra lépni, de az már kevésbé, hogy valaki hosszasan azt fejtegesse: nincs olyan nő a Városban – legyen szőke vagy barna, fehér vagy fekete, fiatal vagy öreg –, aki ne tetszene neki, s akivel szemben a szerelme ne volna „*tettre kész*” (II, 4). A házasságtörés ellen hozott törvény ismerői ugyancsak felkaphatták a fejüket olyan sorok olvastán, hogy csak az a nő tisztességes, akit senki sem próbál elcsábítani (I, 8, 43), hogy a szépség és a tisztesség egymást kizáró fogalmak (III, 4, 41–42), hogy nem erkölcsös ember, hanem faragatlan tuskó az, aki nem nézi el felesége házasságtörését, s nem hajlandó jóbarátja lenni felesége szeretőinek, sőt, az ilyen a Város hagyományai ellen is vét, hiszen a városalapító ikerpár maga is törvénytelen kapcsolatból született (III, 4, 37–40). Nem tekinthette továbbá a maga korában senki véletlennek – mi sem tekinthetjük annak – Aeneas alakjának azt az átértékelését sem, mely a *Hősnők leveleinek* hetedik darabjában olvasható. Vergilius „*kegyes Aeneas*”-ával, Augustus és a római nép magasztos ósatyjával szemben Ovidiusé kisszerű figura, még nőcsábásznak is stílustalan, aki gátlástalanul használta ki, majd hagyta cserben azt a Didót, aki jóhiszeműen kiszolgáltatta magát neki. Ez az Aeneas hálátlan (27), hűtlen (30), minden szava hazugság (81) – (talán kései utódáé is az?) – alig hihető róla, hogy valóban kimentette Trójából az apját és a *Penates* szobrait (78–80), s ha az utóbbiakat kimentette is, jobb, ha istentelen jobbival nem szennyezi be őket, mert ha majd ő lesz az, aki gondoskodik tiszteletükről, az istenek bánják, hogy megszabadultak a tűzből (129–132). Kemény szavak.

De ha a Szerelmeknek és a *Hősnők leveleinek* egyes részletei még csak oldalvágások voltak az augustusi politika felé, akkor *A szerelem művészete* már nyílt arculcsapása annak. Ez a szabad szerelmet hirdető tanköltemény, melynek alaptétele, hogy „*minden nő megkapható*” (I, 269–270), és amelyben Ovidius a költő-vates pozíciójából, a beavatott mindentudásával arról ad részletes tanítást, hogyan kell

megválasztani a csábítás alkalmas helyszínét, időpontját és módszereit, harsány kigúnyolása Augustus erkölcsreformjainak, és olyasmit magasztal cinikus frivol-sággal, amit akkor már jó másfél évtizede törvény tiltott Rómában. Tökéletesen érthető tehát az a felháborodás, mely az Augustushoz közel álló körök részéről a mű publikálását fogadta. Ovidius túlfeszítette a húrt, és a politikának veszélyes területére merészkedett. Ha ezt közben nem érzékelte volna is, rádöbbsenhetett volna Augustus lányának, Iuliának az esete, akit a házasságtörésről szóló törvény alapján a *princeps* Kr. e. 2-ben, tehát éppen *A szerelem művészete* megjelenésének évében száműzött Rómából szeretőivel egyetemben – sőt, az utóbbiak közül az egyiket, Iulius Antoniuszt nem száműzte, hanem kivégeztette – pontosan azért, mert azt művelték a gyakorlatban, amire *A szerelem művészete* elméletben tanított.

Ovidius körül csapkodni kezdtek a *princeps* „villámai”. *A szerelem ellenszerei* ben eddigi erotikus költészete miatt a „gyöngéd” – és nem is mindig gyöngéd – „szerelemek dalnoka” már védekezésre kényszerült (*A szerelem ellenszerei* 361–364. Muraközy Gyula fordítása.):

*Megtámadták páran előző könyvem a múltkor,  
s úgy vélték, Múzsám csúnya, parázna személy;  
jó – csak tessék, zengjék versem széles e földön  
és a pár kritikus marjon, ahogy csak akar.*

– válaszolta ellenfeleinek színlelt magabiztossággal. Ő maga is tudta azonban, hogy sovány vigasz számára a vele egyívású és hasonló gondolkodású olvasóközönségnek rajongó lelkesedése, amely pályakezdése óta kísérte. Más idők jártak, hogysen ez önmagában elegendő lett volna. A *Szerelemek* Kr. u. 2 körülről származó második – a ránk maradt – kiadásának záró elégiájában búcsút is mondott a „gyöngéd szerelemek anyjára”-nak (III, 15, 1–2), „komolyabb” költemények megírását helyezte kilátásba, egyrészt talán azért, mert a szerelmi költészetben, amit addig művelt, nem látott több lehetőséget, másrészt mert a komolyabb Múzsához való szegődés nemcsak az epikus elődökkel való megmérkőzés lehetőségét ígerte számára, hanem annak a kényszerűen felmerült egzisztenciális problémának a megoldását is, hogy elhárítsa feje felől az egyre nyilvánvalóbban fenyegető száműzetés veszedelmét. Lázás sietőséggel látott egyszerre két mű munkálataihoz is, de az a pár év, amit még Rómában tölthetett, csak az egyiknek, az *Átváltozásoknak* (*Metamorphoses*) a befejezéséhez bizonyult elegendőnek.

Ez a nagyszabású epikus vállalkozás, melyben egyszerre kelt versenyre az egész őt megelőző görög és latin epikus költészettel – Homérosszal és Kallimachossal éppúgy, mint Lucretiusszal és Vergiliusszal –, tárgyválasztását tekintve már közelebb állt a korabeli római politika urainak ízlésvilágához, akik mindenben a monumentálisra törekedtek. Nem kisebbre vállalkozott ugyanis, mint annak megéneklésére: mi tör-

tént a világ őskézdede óta, milyen átváltozások sora követte egymást az élettelen és az élő természetben, míg végül létrejött az a Róma, melynél nagyobb (*Átváltozások* XV, 445. Devecseri Gábor fordítása.):

*...előbb nem volt, most sincs, sose lesz a jövőben.*

A célkitűzés kifogástalan: a birodalmi szemlélet horizontját is áttörő egyetemes-ség-igény Róma-centrikussággal ötvözve, elvben magában rejtette egy olyan mű megszületésének lehetőségét, amely a *princeps* előtt valóban feledtethette volna a költő korábbi botlásait. De mi valósult meg a szándékból? Vergilius *Aeneise* szerint Róma létrejött a végzet és az istenek megmásíthatatlan akaratának eredménye volt. A költő szemmel láthatóan hitt abban, hogy a történelem eseményei eleve elrendelt cél felé haladnak, és hogy ez a cél az Augustus alatti Rómával eljutott végső kiteljesedéséhez, melynek hivatása: uralkodni a népeken (*regere imperio populos*) és civilizálni a földkerekséget (*pacique imponere morem*). S mert mindent a távoli, bár nagyon is konkrét célra vonatkoztatott, az eposzi történet folyamatában valamennyi – akár égi, akár földi szférából kiinduló – cselekedet sajátos értelmet nyert, a legjelentéktelenebbnek látszó eseményeknek is megett a súlya és komolysága, hiszen minden mozzanat az istenektől megígért és szavatolt jövődő nagyság csíráját rejtette magában. Ezzel szemben az *Átváltozásokban* az átalakulások szélsőes összevisszaságban követik egymást, s hiába a lenyűgözően nagy mitológiai apparátus káprázatos csillogása, a különböző műfajok és stílusjegyek egymást váltó, tarka sokfélesége, a végtelenül cizellált, már-már mesterkéltnél hexameterek áradása, mindez nem képes elleplezni a tétovaságot és a tartalmi ürességet, azt, hogy az öncélú költői játékon kívül a költőnek semmiféle más szándéka nincs. Ez a világ ugyanakkor mindenféle nagyságnak és emelkedettségnek híján van. Istenei a korabeli római félvilág olympusi jelmezt öltött tagjai, akiknek legfőbb dolga a szerelem és a pletykálgodás. Ami pedig Rómát illeti: az átváltozás-sorozatnak nem végcélja, csupán utolsó fázisa. És kérdés, hogy valóban az utolsó-e? Ha Ovidius *világtörténelmének* egyáltalán van valami tanulsága, akkor az, hogy (*Átváltozások* XV, 420-422. Devecseri Gábor fordítása.):

*...az idő is változik ilykép,  
láttni emitt nem is egy népet nagy erőre kerülni,  
ott lehanyatlani...*

mint ahogy lehanyatlott Trója, Spárta, Mykéné, Thébai és Athén. S később – Helenus jóslatában – is csak arról olvashatunk, hogy Róma nagyságban felül fogja múlni valamennyi elődét, de arról nem, hogy nincs alávetve a kiszámíthatatlan és örökös változás kérlelhetetlen törvényének. Az *Átváltozások* nem kerekedett tehát Róma

világtörténelmi küldetését magasztaló művé, amit hivatalos helyeken a költőtől elvártak volna, mert a jelek szerint Ovidiusnak erről a küldetésről nem is volt egyéb mondanivalója. Ugyanakkor volt annyira jó költő, hogy nem tudott erőszakot tenni magán.

Az eposz Róma szűkebb köreibben már Kr. u. 8 előtt ismertté vált, bár nyilvános kiadása csak később látott napvilágot. Ha a *princeps* – esetleg még a Iulia-botrány előtt – kéziratot formában olvasta is, nem találhatott benne semmi olyat, ami arra készthette volna, hogy megváltoztassa a szerzőjéről alkotott korábbi véleményét, ha pedig csak a nyilvános kiadás után került a kezébe, akkor sem láthatott okot arra, hogy visszavonja a költő száműzetéséről szóló rendelkezését, mert ő meg volt annyira jószemű olvasó, hogy az aulikus magasztalások nem leplezhették el előtte Ovidius egész eddigi költészetének az őáltala propagált eszményeket semmibe vevő, sok helyütt egyenesen tagadó, alig rejtett ellenzéki ségét. A csoda inkább az, hogy olyan sokáig várt elvi ellenfelének eltávolításával.

#### IV.

*Római év rendjét, latin ünnepek ősi alapját  
zengem az égijelek kelte-lenyugta nyomán.*

Így jelölte meg tárgyát Ovidius a *Római naptár* bevezető két sorában. Mintha érezte volna, hogy az *Átváltozások* kevésnek fog bizonyulni „*megettérésének*” igazolásához. Az új mű esetében a költői szándék már szó szerint a legtökéletesebb összhangban állt a *princeps* elképzeléseivel, hiszen „*ódon könyvekből kiszedett vallási szokások*” és az „*ősi dicsőség napjai*”-nak felelevenítését ígérte, vagyis egyfajta szisztematikus költői összefoglalását azon ünnepek és kultikus szertartások *okainak*, amelyek új életre keltésén Augustus idestova három évtizede fáradozott.

A tárgy egyben megszabta azt a költői műfajt is, amelyben újabb költői próbára hívta ki a nagy elődöket. Ez a hellénisztikus görög irodalomnak egy sokak által kedvelt műfaja, az úgynevezett *aitiologikus* (okmagyarázó) költészet volt, amit a mindvégig mintaképnek számító Kallimachos (Kr. e. III. század) alapozott meg a különféle templomok és a hozzájuk fűződő kultikus ünnepek eredetmondáját feldolgozó *Okok (Aitia)* című elégiagyűjteményével. De mert Ovidius az „*égijelek*” – azaz csillagképek – létrejöttének mítoszait is belevette verses naptárába, az *aitiologikus* költészet sajátos változatát, a – már az *Átváltozásokban* is hasznosított – *katastérismos* (csillaggá válás)-irodalmat is számon kell tartanunk a mintaképek, művelőiket pedig – élükön Eratosthenésszel – a túlszárnyalásra szánt görög elődök között. Rajtuk kívül megkülönböztetett figyelmet érdemel még a rhodosi Simias (Kr. e. III. század), akinek a *Hónapok (Ménes)* című tankölteménye – töredékei alapján ítélve – hónapnevek magyarázatával foglalkozott.

De az aitiologikus költészetnek ekkor már voltak római előzményei is. A Kallimachos nyomdokain haladó Butas – valószínűleg az ifjabb Cato egyik felszabadított rabszolgája – görögül szerzett római tárgyú aitiologikus elégiákat; egyik distichonját a *Lupercaliáról* és egy megjegyzését *Bona Deáról* Plutarchos művei fenn is tartották számunkra. Ám írt ilyeneket Ovidius több idősebb kortársa, a szintén csak rendkívül töredékesen ismert Simylos és Agathyllos, az epikus költőként számon tartott Sabinus, valamint már előttük a náluk összehasonlíthatatlanul jelentősebb Propertius is. Az utóbbi „római elégiáiban” az egyes kultuszok és ünnepnepok, továbbá az egyes helyek elnevezésének magyarázatát tűzte ki célul (IV, 1, 69). Ovidiusnak a csak töredékekből ismert elődeihez és kortársaihoz való viszonya nem tisztázható a maga részleteiben, az viszont igen, hogy Propertius szent helyeket magyarázó – tehát Kallimachost követő – aitiologikus költészetével szemben ő a római naptárat választotta kiindulási alapul. A *Római naptárban* ilyenformán egyszerre kelt versenyre Kallimachossal és görög követőivel, a *katastérismosirodalom* jeleseiivel, s a már másfél évtizede halott, de már ekkor a halhatatlanok közé emelt egykori baráttal és előddel, Propertiusszal.

Tárgyválasztása Ovidiust szakmai kutatásra is kényszerítette, hiszen az Augustustól új életre hívott kultuszok és szertartások egy részének eredeti mivolta és értelme már a korabeli rómaiak számára sem volt mindig egészen világos. Ilyen jellegű forrásai közül természetesen magát a római naptárat illeti meg az elsőség. A római naptár kőbe vésett példányai, melyek eredetileg egy-egy város *forumán* voltak elhelyezve, viszonylag szép számmal maradtak ránk – bár sokszor erősen romlott állapotban –, így meglehetősen pontos fogalmat alkothatunk arról, hogy mi volt az az alap, amelyre Ovidius munkája közben építhetett. E naptárak a napok jelölésén és besorolásán kívül értelmező részükben az egyes napok ünnep mivoltának okadatolását is tartalmazzák – magától értetődően lapidáris tömörséggel. Ezek közül az emlékek közül Ovidius szempontjából elsőrangú jelentőségű a *Praenestei naptártöredék* (*Fasti Praenestini*), mely értelmező részét tekintve a *Római naptárral* olyan nagyfokú egyezéseket mutat, hogy az alapjául szolgáló példányt költőnk egyik közvetlen forrásaként kell számon tartanunk. Ezt a Kr. u. 4–6 között kőbe vésett naptárat a kor neves grammatikusa, Augustus unokáinak egyik nevelője, M. Verrius Flaccus állította össze, mely azonban – mint más forrásokból tudjuk – csak kivonata volt a római ünnepekről írt, terjedelmesebb munkájának. Másrészt tudjuk azt is, hogy Verrius e naptár megszerkesztésekor M. Fulvius Nobiliornak, a Kr. e. 189. év *consulának* hasonló módszerekkel készült naptárat tartotta szem előtt, melyet Kr. e. 187-ben helyeztek el feliratos formában a római *Forum Boarium* (*Marhapiac*) melletti *Hercules Musarum* templomában. Ovidius ezt a naptárat is ismerhette, mint ahogy nagy valószínűséggel ismerte Verriusnak később könyv alakban megjelent, részletesebb naptármagyarázatát is. Eleve feltételezhető továbbá, hogy használta a Kr. e. I. század nagy régiségkutatójának, a bá-

mulatos szorgalmú M. Terentius Varrónak *A vallás és az emberiség őstörténete* (*Antiquitates rerum divinarum et humanarum*) és *A latin nyelv* (*De lingua Latina*), valamint a csak Plutarchos feldolgozásából ismert *Római okok* (*Aitia Rhómaika*; latinul a címe talán *Causae Romanae* volt) című könyveit, nemcsak azért, mert etimológiai jórészt megegyeznek a Varróéival, hanem mert Varro írásainak ismeretét a kor régiségekkel foglalkozó írói egyszerűen nem nélkülözhatték. (Töredékesen ránk maradt művei mindmáig becses forrásai a római történelem és vallástörténet kutatóinak.) Hasonló megfontolásból feltételezhető, bár nem bizonyítható, hogy Ovidius a Varróval egykorú C. Cincinus *Az ünnepek* (*De fastis*) címet viselő magyarázat-gyűjteményét is használta.

Amikor a költő gyűjtőmunkájához hozzálátott, már megjelentek T. Liviusnak a régi római történelmet tárgyaló könyvei, így semmi csodáltnivaló sincs azon, hogy Ovidius verses naptárának a Róma korai történetére vonatkozó mondai anyaga (Romulus és Remus születése, Róma alapítása, a szabin nők elrablása stb.) jórészt ebből, a legfrissebbnek számító kútfőből való. S ha az itt felsoroltakhoz hozzáveszünk még C. Iulius Hyginust, a palatinusi könyvtár tudós könyvtárosát, akihez Ovidiust baráti szálak fűzték, akkor körülbelül teljessé válik azoknak a szerzőknek a köre, akiket a *Római naptár* forrásaiként név szerint megemlíthetünk. Hatással volt azonban Ovidiusra a nemzeti és a színhagyomány is, s folklorisztikus természetű leírásai pedig sok esetben érezhetően saját élményein, közvetlen benyomásain alapulnak.

Hogy a *Római naptár* megírásának terve mikor fogalmazódott meg Ovidiusban, egészen pontosan megállapítani nem lehet. Több utalása arról tanúskodik, hogy valamikor Kr. u. 1 körül látott hozzá a kidolgozáshoz, és 4 körülre az első jelentős szakaszát le is zárta. Mindenképpen az *Átváltozásokkal* egy időben dolgozott rajta, s ez egyben magyarázatot adhat az *Átváltozásokban* és a *Római naptárban* előforduló kettős feldolgozások keletkezésére (például *Átváltozások* V, 358 sk. ~ *Római naptár* IV, 417 sk.). Bizonyos, hogy művét eredetileg tizenkét könyvre tervezte, oly módon, hogy egy hónap ünnepeinek az ismertetésére egy könyvet szánt. Félreérthetetlenül kiderül ez abból a – sokat vitatott – verses levélből, amelyet Tomiból írt Augustushoz (*Keservek* II, 5, 49 sk.), továbbá abból a körülményből, hogy a mű elkészült részében három alkalommal is előre utal a nyolcadik, illetve a tizenkettedik könyvre (III, 199 sk.; III, 57 sk., V, 147 sk.). Legalább ennyire bizonyos az is, hogy tervét csak félig tudta megvalósítani; míg száműzetésének idejére az *Átváltozások* gyakorlatilag kiadásra kész állapotban volt – a költő szándéka, hogy elégettetí (*Keservek* I, 7, 17 sk.), aligha lehetett több Vergiliust utánozni akaró üres gesztusnál –, addig a *Római naptár*nak ekkorra mindössze a fele, csak az első hat könyv készült el, az is sok vonatkozásban csak vázlatosan.

Sok fejtörést okozott a kutatásnak, hogy mi lett a félig kész mű sorsa Ovidius száműzetése után: foglalkozott-e vele, folytatta-e, s milyen mértékben dolgozta át

Augustus halálát (Kr. u. 14) követően. Az első kérdésre bizonyos, hogy nemmel kell válaszolnunk. A folytatáshoz Tomiban minden külső feltétel hiányzott: a nélkülözhetetlen kézikönyvek és egyéb segédeszközök, s nem utolsó sorban Róma, az a környezet, mely a tipikusan urbánus költő Ovidiusnak legfőbb ihletője és éltető eleme volt. Bonyolultabb ennél az átdolgozás problémája. Ovidius e művét eredetileg Augustusnak ajánlotta, s nagy számban található benne az Augustus dicsőítését szolgáló kitérők és betétek, amelyek a császár halála után időszerűtlenné váltak (II, 15 sk., 60 sk., 127 sk., 637 sk.; III, 419 sk., 710; IV, 19 sk., 949 sk.; V, 587 sk.; VI, 636 skk.). Ám az ilyen részleteknek a száma feltűnően kevés az első könyvben: itt Augustus helyét Germanicus vagy Tiberius foglalja el, sőt, az I, 533 sk. sorok határozottan feltételezik, hogy Augustus ekkor már nem volt az élők sorában. Ez az első, illetve a többi öt könyv között mutatkozó markáns különbség, és más jelek is arra látszanak mutatni, hogy Ovidius a száműzetése idején mindössze egyszer, Augustus halálát követően látott hozzá félkész könyvének komolyabb átdolgozásához, amikor utoljára felcsillant előtte a hazatérés reménye, átdolgozásában azonban nem jutott túl az első könyvön. Ekkor került az egész mű elejére a császári család népszerű tagjához, az irodalomkedvelő és -művelő Germanicushoz szóló ajánlás (1–26), míg az eredeti bevezetés egy része a második könyv elejére toldott át (3–18). Az első könyv ezen kívül is bővült a Kr. u. 14 utáni eseményekre vonatkozó résszel (I, 283 sk., 637 sk.). Befejezettnek tehát csak az első könyv tekinthető, míg a többi inkább csak fogalmazványnak, ami mentheti a szerkesztés következtelenségeit, és a helyenként mutatkozó átfedéseket is (például I, 149–160 és III, 235–242).

A *Római naptárt* modern kritikussai – nagyon kevés kivételtől eltekintve – Ovidius leggyengébb művének kiáltották ki, nem fukarkodva az elmarasztaló ítéletekkel. Az egyes szaktudományok képviselői azt vetették költőnk szemére, hogy történetei mint vallástörténeti források megbízhatatlanok, asztronómiai ismeretei rendkívül hiányosak, a műhöz esztétikai alapon közeledők pedig azt, hogy a kidolgozás stílusa nincs összhangban a tárggyal, s néhány részlet más vonatkozásban is a költői véna apadását mutatja.

Az utóbbi állítással, minthogy befejezetlen munkával van dolgunk, nem lehet érdemben foglalkozni; eldönthetetlen, milyen lett volna a könyv, ha befejezi. Az asztronómiai tévedéseket sem szabad túl szigorúan megítélnünk, hiszen a csillagászatból foglalkozó ókori asztrológusok többségének sem voltak sokkal pontosabb asztronómiai ismeretei. A legtúlzóbb és legigazságtalanabb talán a vallástörténészeknek a műtől minden értéket megtagadó elmarasztalása, mert olyasmit kérnek számon Ovidiustól, aminek számonkérése képtelenség. A régi római vallásnak ugyanis – szöges ellentétben a göröggel – nem volt mitológiája. A halikarnassosi Dionysios – Ovidiusnak görögül író kortársa (!) – Róma régi történetét taglalva Romulus legnagyobb tetteként az értékelte, hogy (II, 18. Puskás Ildikó fordítása) „az istenekről hagyományozott mítoszokat, melyekben istenkáromlás és az istenekkel

*szembeni rágalom is akad, hitványnak, haszontalannak és rútnak tartotta, nemcsak az istenekhez, hanem az emberekhez is méltatlannak – ezért ezeket mellőzte, s a polgárokat arra készítette, hogy az istenekről a leghelyesebb módon gondolkodjanak, s ne tulajdonítsanak nekik semmi olyat, ami méltatlan gáncstalan természetükhöz.”*

Csakhogy titkos imaformulákat, az egyes papi *collegiumok* szertartásszövegeit, pusztán etimológiákat, de még teológiai spekulációkat versbe szedve sem lehetett volna költői alkotást létrehozni. Ovidiusnak a többségében elvont anyagot, amit római elődeinél talált, alkalmassá kellett tennie költői feldolgozásra, s ezt úgy oldotta meg, hogy sajátos és egyedi, görög és római elemek tarka keverékéből álló *mitológiát* teremtett. Sokszor változtatás nélkül vett át már létező görög mítoszvariánsokat (Ceres története), máskor a görög mitológia közhelyeit felhasználva formált mondvá a római vallás tudós kutatóitól származó ötleteket (Janus és Saturnus esete), és volt amikor az elődöktől készen kapott történeteket dolgozott át a saját ízlése szerint (Cacus). S ez az eljárása *művészileg* annál inkább indokolható, mivel ez az alkotói módszer csak *költői tükörképe* volt annak, ami a görög és az eredeti itáliai istenek kultikus egybeolvadása terén a római vallás *gyakorlatában* már a Kr. e. IV. század óta végbement. Nem is beszélve arról, hogy a görög íróknál fellelhető mítoszok újbóli feldolgozását, s az egyes motívumok vonatkozásában a költőelődökhöz való alkalmazkodást a korabeli ízlés eleve elvárta tőle. Mert a *Római naptár* végül is költemény, s nem vallástudományi kézikönyv.

Ugyanakkor az sem bizonyos, hogy egyes történetei, ha legmélyükre hatolunk, vallástörténetileg minden alapot nélkülöznek; így például Anna Perenna egymással látszólag homlokegyenest ellenkező két alakjának okát keresve, elképzelhető, hogy ugyanannak az „*évet*” megszemélyesítő termékenységistennőnek két aspektusa – kora tavasz és késő ősz – volt az Ovidiusnál fellelhető kettősség alapja. Az azonban, hogy mikor mi indította – indíthatta – el a költő fantáziáját, s a különböző motíváló tényezőkből létrejött rétegek hogyan épültek egymásra a *Római naptár* egyes fejezeteiben, konkrét részleteikben még tisztázásra várnak.

Az viszont igaz, hogy a mű elején tett komoly ígéretével ellentétben, az ily módon létrehozott sajátos világnak az istenalakjai – az *Átváltozásokéi*hoz hasonlóan – nagyon is emberszabásúra sikerültek. A korabeli állami kultuszban komolyan vett, nagy tiszteletben álló istenek, így Janus, Mars, de maga Iuppiter is, a *Római naptár* egyes jeleneteiben hol szólni, hol mosolyogni valóan esendő emberi lények, többnyire szerelmi kalandok hősei vagy kárvallottai, híján minden fenségesnek: aligha képesek arra, hogy az olvasóban félelmet vagy tiszteletet ébresszenek. Pedig a mítoszok szabad kezelése, ami az összes korábbi görög költőre jellemző, önmagában még nem zárja ki a „*szent komolyság*”-ot, mint ezt – többek között – Hésiodos példája is tanúsítja. Csakhogy Ovidiusból éppen ez a *szent komolyságra* való hajlam hiányzott. Nem tudta komolyan venni sem Róma hivatását, sem a római vallást, de még a római múltat sem. Livius azt írta, hogy Róma régi történetének búvárlá-



sa közben a lelke valahogyan neki magának is régivé vált (XLIII, 15). Ezzel szemben a *Római naptár* egyik monda: „Áldjuk a régi időt, de jelennek a napjait éljük” (I, 225), akár Ovidius egész költői magatartásának mottójául beillenék. Ennek a múlt iránti belső érzéketlenségnek az eredményeként a *Római naptárban* minden elvesztette komolyságát, és játékká vált, igaz, pazar költői játékká. A költő hiába ígért mást az elején, az olvasónak mindvégig az marad a benyomása, hogy valójában csak egyetlen célja volt: megcsillogtatni sokoldalú költői tehetségét; megmutatni, hányféle stílusban, hányféle hangszerelésben tud az elégikus versmérték keretein belül alkotni; milyen sokféle fortélyát ismeri a rétorikának, milyen sziporkázóan szellemesen tudja az egyes részek közötti átmeneteket megoldani. A sok erotikus betét olvastán pedig meggyőződhet róla, hogy a „gyöngéd szerelmek *dalnoka*” nem tudta megtagadni hajdani önmagát. Az erotikának ez, a műben tapasztalható, funkció nélküli túlbúrjázása kétségkívül nem éppen illik a tárgyhoz, és zavaró.

Holott Ovidius talán mégsem ezt akarta. Szándéka (és érdekei) szerint ezzel a munkájával Augustus vallásreformját akarta szolgálni, s mint a *princeps*et és annak családját magasztaló betétek megszorodása mutatja, végre megtérni az udvarhű költők sorába – csak hogy képtelen volt rá. Száműzetésében talán ő maga is rájött a választott tárgy és saját egyénisége között feszülő ellentmondásra, s a külső körülményeken kívül ez is szerepet játszhatott abban, hogy felhagyott félkész könyve folytatásával.

Nem is annyira szerelmi költészete, mint inkább az *Átváltozások* és a *Római naptár* világít rá arra, hogy mennyire tragikus életpálya volt Ovidiusé. (Az utóbbi két mű szerelmi költészetét is némiképp más megvilágításba helyezi.) Briliáns költői tehetségnek született, ezen kívül mindent megtanult, amit akkoriban a költészetről megtanulni lehetett, ugyanakkor egy életen át képtelen volt beilleszkedni a társadalomba, amelybe beleszületett, mert végtelenül hazugnak találta annak eszményeit, törekvéseit és céljait. E meghasonlottságból viszont a maga számára csak két kiutat látott: a szerelmet és a költészetet. Az előbbi életcélnek önmagában kevés, az utóbbi, mivel hiányzott belőle minden súlyosabb gondolat és mondanivaló, a költészet eszközeivel való zsonglőrjátékká vált, ami Ovidiusnak valójában nemcsak száműzetése idején, hanem egész életében arra volt jó, hogy „eltöltse és rászedje a napot”. Augustus rossz jövő hírnökét sejtette meg benne, amikor eltávolította Rómából: a dekadenciáét. És ebben igaza volt. Mint ahogy helyesen tapintott rá a költő is a sírverséül maga szerkesztette epigrammában saját tragédiájának okára:

*Ille ego, qui quondam tenerorum lusor amorum,  
ingenio perii, Naso poeta, meo.*

*Zsenge szerelmek dalnoka voltam, Naso, a költő,  
és a tehetségem lett a bukásom oka.*

## FÜGGELÉK: A RÓMAI NAPTÁR

Tekintettel arra, hogy Ovidius művéhez a keretet a római naptár szolgáltatta, szót kell ejtenünk e naptár történetéről, a korai császárkorra kialakult formájáról, a benne szereplő ünnepekről, az egyes napok szakrális jelentőségéről.

Ovidius e művének írásakor a Caesar által megreformált naptárat tartotta szem előtt. A caesari naptárreform előtti időből két római naptártípusról tud az ókori hagyomány: az első megalkotását és bevezetését Romulusnak, a másodikat Numa Pompiliusnak tulajdonították.

*Romulus naptára* állítólag az Alba Longában használatos évfelosztás mintájára tíz hónapra tagolta az évet. Ennek a tíz hónapból álló évnek az értelmezése azonban mind elméleti, mind gyakorlati szempontból meglehetősen problematikus. Szinte bizonyos, hogy ez esetben a hónapon nem a mai értelemben vagy a holdnaptár értelmében vett hónapot, hanem olyan – csak megközelítőleg hasonló nagyságú – időszakot kell értenünk, amelyek elsősorban a mezőgazdasági munkákhoz igazodva osztották kisebb egységekre az évet. Alátámasztja ezt az a más forrásokból ismert körülmény, hogy a régi latinok körében az egyes hónapok meglehetősen eltérő számú napokból álltak: így Albában a március 36, a május 22, az augusztus 18, a szeptember 16, Tusculumban a július 36, az október 32, Ariciában pedig ugyancsak az október 39 napból állt. Hasonló lehetett a helyzet az ősi Rómában is. Az az Ovidiusnál is felbukkanó hagyomány tehát, hogy a romulusi év négy 31 és hat 30 napos hónapból állt, mindenképpen anakronizmus: a hónapok hosszúságát illetően a Caesar reformjai utáni állapotokat vetíti vissza egy korábbi időszakba, és kontaminálja a Romulusnak tulajdonított évfelosztással.

Jóval pontosabban körvonalazható a *Numa Pompilius*nak tulajdonított naptár rendszere: ez tipikus holdnaptár volt. Numa Pompilius az év hosszúságát 355 napban határozta meg, s ez pontosan tizenkét holdhónapnak – 354 nap – felel meg. A tizenkét holdhónap tartamától való egynapos eltérés a pythagoreus számmisztika hatásával magyarázható; az év napjainak megállapításánál mindenképpen kerülni igyekeztek a páros számot. A Numa-féle naptár az éveket négyéves ciklusokra tagolta. E négyéves ciklus első és harmadik éve 355 napból állt, míg a második évben februárban 23, s a negyedik évben pedig ugyancsak februárban 22 napot iktattak be a 29-31 napból álló tizenkét hónap közé. Ennek a beiktatott „szökőhónap”-nak a neve *mensis intercalaris*, másképp *Marcedonius* volt, és mindig a február 23-i *Terminalia* ünnep után kezdődött. Ez a négyéves ciklus tehát (355 + 378 + 355 + 377) összesen 1465 napból állt, ami körülbelül négy teljes nappal volt hosszabb az 1461 napot kitevő négy napévnél, következésképpen ez a naptár meglehetősen gyakran szorult kiigazításra, hiszen a csillagászati évhez képest évente durván egy nap eltérést eredményezett, s ez a különbség harminc év alatt már egy hónapnyira nőtt, ami mind az állami, mind a vallási életben komoly problémákhoz

vezetett (például nyáron kellett volna ünnepelni egy jellegzetesen tavaszi ünnepet). A naptár időnkénti kiigazítása, bizonyos számú napok törlése a *pontifex maximus* feladatai közé tartozott, a *pontifex*ek azonban meglehetősen rendszertelenül tettek eleget ennek a kötelességüknek.

Ezen a zűrzavaros helyzetben változtatott *Iulius Caesar* naptárreformja. Caesar Kr. e. 46-ban *pontifex maximus* minőségében összesen 77 napot törölt az évből (a 23 napos *mensis intercalaris*t, továbbá a 29-29 napból álló november és december hónapot), és a holdnaptár helyett – *Sósigenés* alexandriai csillagász útmutatásait követve – egyiptomi mintára az úgynevezett tiszta napévet vette alapul, s ezt osztotta tizenkét részre. Mivel a csillagászati napév megközelítőleg 365  $\frac{1}{4}$  napból áll, Caesar reformja értelmében az évek 365 naposak lettek, és négyévenként február 25. és 26. között egy úgynevezett „szökőnap”-ot iktattak be, így küszöbölve ki a négyévenként mutatózó, megközelítőleg egynapnyi eltérést. A szökőnap beiktatása továbbra is a *pontifex maximus* feladata maradt, és ebből még Augustus *pontifex maximus*-ságát megelőzően is támadtak zavarok Rómában. (Előde ugyanis elmulasztotta a szökőnapok beiktatását, ezért Augustusnak kellett korrigálnia a naptárt.) Ezután Európában – XIII. Gergely pápa 1582. évi jelentéktelen módosításával – gyakorlatilag ez a naptár volt és van érvényben mindmáig.

Ovidius *Római naptára* a Caesar által megreformált naptárra épül; alapjáról, a *Praenestei naptártöredékről* már volt szó. Mintegy húsz ehhez hasonló lelet áll rendelkezésünkre, köztük olyan is, mely még a Caesar-reform előtről származik. Ezek eredetileg egy-egy város főterén, vagy nevezetes épületében voltak felállítva.

Ezek a naptárak valamennyi hónap esetében négy nagy oszlopra tagolódnak; az oszlopok közül az első háromnak a jelei fekete, a negyedik oszlop szövege pedig piros betűkkel íródott.

Az oszlopok közül az első az úgynevezett *nundinum* betűjeleket tartalmazta. A római év napjai ugyanis ABCDEFGH betűkkel jelölve nyolcas egységekre tagolódtak – ennek, a mi hetünknek megfelelő egységnek a neve *nundinum* –, s mivel a jelölés folyamatosan haladt, az újév napja az ókorban is, akárcsak ma, mindig más-más napra esett. A *nundinum* utolsó napja, a *dies nundinus*nak nevezett „vásárnap” munkaszüneti nap s egyben „vásárnap” volt: ezen a napon nem tartottak négygyűlést, hogy ne zavarják a piaci és kereskedelmi tevékenységet.

A második oszlopban a hónap napjai és a hónap hagyományos elnevezése olvasható, melyek a Caesar-reform után is megmaradtak, holott a napévre való áttéréskor ezek tulajdonképpen feleslegessé váltak. (Ez a kettősség egyébként a mi naptárunkra is jellemző.) A római naptár ugyanis mindvégig megőrizte eredetének emlékét, hogy tudniillik eredetileg holdnaptár volt. A hónap napjait, a Caesar-reform után is, három jellegzetes határnaphoz, a *Kalendae*hoz, a *nona*hoz és az *Idushoz* viszonyítva adták meg, a visszafelé számlálás módszerével. A *Kalendae*, a hónap első napja eredetileg az újhold utáni első nap volt, amikor előbb a királyok, majd később a *pon-*

*tifexek* a *curia* épülete előtt levő hirdetőhelyről, a *calabráról* hírül adták a népnek, hogy az első holdnegyed napjáig, a *nonae*ig öt vagy hét napot kell-e számítani (*nonae quintanae*, *nonae septimanae*). Az első holdnegyed napját azért nevezték *nonaenak*, mert ettől a naptól kezdve – a két határnapot is beleszámítva – pontosan kilenc nap telt el a holdtöltéig, vagyis a hónap *Idus*áig. Mivel a Caesar-reform szerint a holdhónapoktól eltérően az év hónapjai – február kivételével – harminc, illetve harmincegy naposak voltak, a *nonae* és az *Idus* egymást követő hónapokban más-más napra esett: márciusban, májusban, júliusban és októberben az *Idus* a hónap 15., míg a *nonae* a 7. napjára, a többi hónapban az *Idus* a 13., a *nonae* az 5. napjára. Ugyancsak a második oszlopban voltak feltüntetve az állami ünnepek, rövidített néven. Állami ünnep az év folyamán 45 volt, s ezek kettő – a február 24-én ünnepelt *regifugium* és a március 14-i *Equirria* – kivételével, akárcsak a *Kalendae*, a *nonae* és az *Idus* napjai mindig páratlan számú napra estek. A hivatalos ünnepeknek három típusát különböztették meg: a) állandó ünnepek (*feriae stativae*), amelyek minden esztendőben az évnek ugyanarra a napjára voltak rögzítve; b) mozgóünnepek (*feriae conceptivae*), melyeket meghatározott időszakon belül kellett megtartani, de megtartásuk pontos napját évenként a *pontifexek* határozták meg (például *Sementivae*, *Fornicalia*, vagyis a legrégebbi paraszti ünnepek); c) rendkívüli ünnepek (*feriae imperativae*), amelyeket külön rendelkezésre, ám csak alkalmanként tartottak (például nyilvános könyörgés). Ezen kívül – június kivételével – a hónap *Idusa Iuppiternek*, a hónap *Kalendae Iunónak*, illetve *Ianusnak* a szent napja volt.

Szagrális szempontból a napra vonatkozó legfontosabb adatokat a harmadik oszlop bejegyzései tartalmazzák. E vonatkozásban ugyanis léteztek munkanapok (*dies fasti*, jelük F), amelyeken szabad volt mind a *praetornak* igazságot szolgáltatni, vagyis kimondhatta a „*do, dico, addico*” formulát, mind pedig népgyűlést tartani. Mivel az év napjainak döntő többsége ilyen, „*tilalom alatt nem álló*” napból állt, a római naptár és Ovidius műve is innen nyerte a *Fasti* nevet. Ezeknek egyik változata volt a C-vel jelölt *dies comitalis*, a „*gyűlésnap*”, amelyen lehetett népgyűlést tartani, vagy ha nem volt gyűlés, igazságot szolgáltatni. A *dies fasti* ellentétei voltak az úgynevezett *dies nefasti*, vagyis „*tilalom alatt álló napok*” – jelük N –, melyeken sem igazságot szolgáltatni, sem népgyűlést összehívni nem volt szabad. E tilalmazottság oka többféle lehetett: ezek a napok lehettek az isteneknek szentelt ünnepek (*dies profesti*), és lehettek szerencsétlen napok (*dies religiosi*). A harmadik csoportot a félig az isteneknek, félig az embereknek szentelt napok, az úgynevezett *dies intercisi* alkották (archaikus szóval *endotercisi*, jelük EN), amelyeknek egy része – a reggel és az este – tilalmas, a nappal nem tilalmas napnak számított. Ebbe a csoportba sorolhatjuk március és május 24-ét (jelölésük: Q. R. C. F. *quando rex comitiavit, fas*) és június 15-ét (jelölése: Q. ST. D. F. *quando stercus delatum, fas*).

Ezekon kívül külön címszó alatt kell számon tartanunk az úgynevezett „*baljós előjelű*” napokat (*dies atri* vagy *vitiosi*); ezek valójában mindhárom említett

kategóriába tartozhattak, s ha nem álltak is tilalom alatt, e napokon valami miatt nem volt ajánlatos semmilyen komolyabb vállalkozásba belefogni. Ilyen nap volt például minden *Kalendae*, *nonae* és *Idus* másnapja.

A piros betűkkel írott negyedik oszlop az egyes ünnepek értelmezését tartalmazza; innen származik a mi naptárunkban is a „*piros betűs ünnep*” megjelölés. Ovidius műve valójában ezeknek az ünnepeknek az értelmezéséből, magyarázatából áll.



# Szent Imre alakja középkori krónikáinkban\*

A közelmúltban volt a kilencszázadik évfordulója annak, hogy a magyarországi katolikus egyház szentté avatta Imre Árpád-házi herceget,<sup>1</sup> akinek 1031-ben bekövetkezett váratlan halála<sup>2</sup> – közvetve – olyan válságsorozat kiindulópontjává vált, amely már-már összeomlással fenyegette Szent Istvánnak és apjának, Géza fejedelemnek évtizedek kemény és szívós munkájával megalkotott művét. Holttestének 1083. évi elevációját – „felemelését” – követően az 1092-ben tartott szabolcsi zsinat az ország valamennyi egyházmegyéjére kiterjesztette tiszteletét,<sup>3</sup> majd az 1110-es évek első felében megszületett legendája is.<sup>4</sup>

Ez a legenda az önmegtartóztató, szüzi életben, a *continentiában* jelölte meg azt az erényt, melynek hősi fokon történt gyakorlása a fiatalon elhunyt herceget a szentként való tiszteletre érdemessé tette. A *continentia* a legendában minden más erényt háttérbe szorít, szinte kizárólagos szerepet játszik, ami még a hagiográfiai irodalomban is szokatlan, ezért joggal merült fel a gyanú, hogy az egész legenda – még ha a hitelesség igényével lép fel, és forrásként a hagyományra hivatkozik is<sup>5</sup> – inkább csak az akkoriban különösen időszerű cölibátus-kérdéshez kapcsolódó programirat, mintsem hiteles, vagy legalábbis – a hagiográfia keretein belül – a hitelességet

---

\* FÜGEDI E. (szerk.): *Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról*. Budapest, 1986, 61–75, 309–313.

<sup>1</sup> A szentté avatás körülményeire lásd: GYÖRFFY Gy.: *István király és műve*. Budapest, 1977, 384–394.

<sup>2</sup> Imre halálának okát vadászbalesetnek tartom, nem pedig összeesküvésnek: BOLLÓK J.: Még egyszer Thonuzobáról. *Századok* 116 (1982) 1078–1090. Másképp ítéli meg SZEGFŰ L.: A Thonuzobamonda. Szegedi Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei. Szeged, 1974, 275–285., illetve SZEGFŰ L.: Megjegyzések Thonuzoba történetéhez. *Századok* 116 (1982) 1065–1077.

<sup>3</sup> GYÖRFFY i. m. 393.

<sup>4</sup> A datálásban tartjuk magunkat MADZSAR I.: Szent Imre herceg legendája. *Századok* 65 (1931) 56 és HORVÁTH J.: *Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái*. Budapest, 1954, 153 álláspontjához, elutasíva ezzel CSÓKA J. L.: *A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XI–XIV. században*. Budapest, 1967, 201 a datálásról vallott felfogását.

<sup>5</sup> SRH II, 457, 3–5: *in hoc et in ceteris adeo famosa sine scripto sunt omnia, quod et filii, qui nascentur et exurgent, cognoscent hec et narrabunt filiis suis*. Csóka J. G. fordítása (kiemelés tőlem): *ez és a többi megírásuk nélkül is annyira híres, hogy az ezután születő és felnövekvő nemzedék is ismerni fogja ezeket és el fogják mondani fiaiknak*. In: ÉRSZEGI G. (szerk.): *Árpád-kori legendák és intelmek*. Budapest, 1983, 66.

megközelítő életrajz,<sup>6</sup> és keletkezése elválaszthatatlanul összefügg az esztergomi zsinatnak (1112) a papi nőtlenséget kötelezővé tevő határozatával.<sup>7</sup> Ám létrejöttének körülményeitől és motiváló tényezőitől függetlenül a legenda hatott: hatásának nyomai a liturgiában tagadhatatlanok és félreismerhetetlenek.<sup>8</sup> A legenda és a hasonló szellemiséget tükröző liturgikus szövegek interferenciájának eredményeként vált Szent Imre alakja a vallásos köztudatban a *szűz, tiszta élet legszebb példaképévé*, akinek a házasságon belül is megőrzött „*kemény tisztaságán*” még harmadfél évszázad múltán is elemélkedett a Nyulak szigetén apácáskodó késői rokon.<sup>9</sup>

Fiatal herceg, akinek életprogramot jelentett a szüzesség, az imádság és a böjt – ilyennek őrizte meg őt számunkra, immár végérvényesen, a magyar *egyházi* irodalom. De számon tartotta-e, és ha igen, hogyan tartotta számon és örökítette meg alakját a középkori magyar *történetírás*, mely lépten-nyomon átfedéseket mutat ugyan legendáinkkal, ám egészét tekintve mégis mindvégig megőrizte viszonylagos önállóságát az egyházi irodalommal szemben.<sup>10</sup> Míg a tudományos kutatás mindeddig inkább csak a *szent* alakjának elemzésével foglalkozott, és a legendának, valamint a liturgikus szövegeknek – ezek különféle külső és belső kapcsolatainak – vizsgálatára koncentrált,<sup>11</sup> mi ezúttal középkori krónikáinkat fogjuk vallatóra abból a szempontból, hogy egyrészt történetileg mennyire megbízhatóak, másrészt – ahol ilyen kimutatható – milyen célt szolgálnak az Imrével kapcsolatos híradásaik.

Ez irányú vizsgálódásunkat – később ismertetendő okból – az úgynevezett XIV. századi *Krónikakompozíció* adatainak ismertetésével és elemzésével kezdjük. Az Imrével kapcsolatos részek a *Budai Krónika*, illetve a *Képes Krónika* családjához tartozó kódexekben – pár mondattól eltekintve – azonos fogalmazásban maradtak ránk. A krónika előadásának sorrendjében haladva, első ízben Szent István családfájának ismertetése kapcsán esik szó Imréről a következőképpen:

<sup>6</sup> MADZSAR i. m. 58–59.

<sup>7</sup> *Nullus episcoporum aliquem promoveat clericorum ad diaconatum vel ultra, nisi prius continentiam voverit. Egyetlen püspök se léptessen elő klerikust a diakonátusig vagy azon túl, csak ha előtte szüzességet fogadott* (kiemelés tőlem).

<sup>8</sup> Lásd TÖRÖK J.: Szentté avatás és liturgikus tisztelet. In: FÜGEDI E. (szerk.): *Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról*. Budapest, 1986, 33–47.

<sup>9</sup> *És meggondolja vala Szent Imre hercegnek is ő életét és ő szentséges szüzességét, kinek mikoron volna nemességes jegyese, görög császárnak leánya, Istentől neki megjelenteték, és az ő jegyesevel szeplőtelen megtarták a tisztaságnak szüzességét ő életük mindennapiban*. ÉRSZEGI i. m. 125.

<sup>10</sup> HÓMAN B.: *A Szent László-kori Gesta Ungarorum és XII–XIII. századi leszármazói*. Budapest, 1925. Másképp ítéli meg: CSÓKA J. L. i. m.

<sup>11</sup> VARGA D.: *Szent Imre problémák*. Budapest, 1931; TÓTH S.: *Magyar és lengyel Imre-legendák*. Szeged, 1962.



Szent István király ugyan több fiát is nemzett, de a többi között volt egy fia, név szerint Imre, aki Isten előtt kedves, az emberek közt tisztelt volt, és akinek áldott az emlékezete. Ezt azonban az isteni bölcsesség kifürkészhetetlen döntése „elragadta” az evilágból, „hogy a gonoszság ne rontsa meg az értelmét, és a képmutatás ne szedje rá a lelkét” – ahogyan ez a korai halálról írva van a Bölcsesség könyvében. Hogy azonban ne tegyünk már megtett dolgokat, és ne adjunk elő már előadottakat, hogy hány és mily nagy erénnyel ékeskedett és mily buzgó volt az Isten szolgálatában Krisztus szent hitvallója, Imre herceg, ezek megírásától elálltunk. Aki ugyanis ezt tudni akarja, a boldogságos hitvalló legendájából az ő szentséges magaviseletének teljes ismeretét megszerezheti.<sup>12</sup>

Az Imrével foglalkozó másik, aránylag terjedelmesebb részlet a 69. fejezetben található, az öreg és betegeskedő Szent István trónutódlási gondjainak mintegy a függelékeként. Eszerint István az élete vége felé elhatározta, hogy leteszi a koronát, visszavonul az uralkodástól, és teljességgel az elmélkedésnek szenteli magát, a hatalmat pedig átruhazza fiára, Imre hercegre. Majd a krónikás így folytatja:

*Boldog Imre herceg pedig ifjúságának zsenge virágában volt, isteni adomány folytán a közönséges emberi természet fölé magasodott: fel volt fegyverezve az igazságosság, okosság, lelki erő, mértékletesség, bölcsesség, tudás, szelídség, könyörületesség, jóság, bőkezűség, alázatosság és béketűrés erényeivel, és ékeskedett a többi keresztény és államférfiúi erényekben is (éppen úgy, ahogyan apja, Szent István). Amikor tehát a szentséges atya szentséges fiára szándékozott bízni a kormányzat gondját és az ország irányításának terhét, Boldog Imre herceg hirtelen halála megelőzte ebben. Siratta őt Szent István király és az egész Magyarország „nagy-nagy siránkozással”, vigasztalanul.<sup>13</sup>*

<sup>12</sup> SRH I, 312, 4–15: *At rex Stephanus plures quidem genuit filios, sed inter alios habuit unum filium nomine Emericum Deo amabilem et hominibus honorabilem, cuius memoria in benedictione est. Hic autem per inscrutabile divini consilii iudicium „raptus est” de medio, „ne malicia mutaret intellectum eius, et ne fictio deciperet animum eius”, quemadmodum de immatura morte scribitur in libro Sapientie. Ut ergo acta ne agamus et exposita ne exponamus, quot et quantis virtutibus floruerit, et quam fervens in Dei servitio sanctus confessor Christi Emericus dux fuerit, scribere supersedimus. Quisquis enim hoc scire voluerit, ex legenda eiusdem beatissimi confessoris plenam sanetissime conversationis eius notitiam habere poterit.*

<sup>13</sup> SRH I, 319, 5–20: *Erat enim Beatus Emericus in primevo adolescentie flore, supra communem naturam hominum divino munere sublimatus, iustitia, prudentia, fortitudine, temperantia, sapientia, scientia, mansuetudine, misericordia, benignitate, largitate, humilitate et patientia armatus ceterisque catholicis atque politicis virtutibus adornatus (similiter et Sanctus Stephanus pater suus). Cum itaque sanctissimus pater sanctissimo filio curam administrationis et gubernandi regni sollicitudinem intenderet committere, beatus dux Emericus prepropera morte preventus est. Flevit autem eum sanctus rex Stephanus et universa Hungaria inconsolabiliter et „planctu magno” valde.*

E két terjedelmesebb betéten kívül mindössze kétszer bukkan fel még Imre alakja a *Krónikakompozíció*ban. Egyszer a királyi család egyházlátogatásainak ismertetése alkalmával, ahol az író az ifjú herceg hitbuzgóságát emeli ki:

*Fiuk pedig* (ti. István és Gizelláé), *megboldogult Imre saját bíbor ruháit az oltár elé szokta lerakni, hogy ezzel takarják le az oltárokat, ahogyan ez ma is látható a király védnöksége alatt álló egyházakban*<sup>14</sup> – másodszer pedig pusztán csak név szerint említi elevációjának leírásakor.<sup>15</sup>

Mindössze ennyi az, amit a *Krónikakompozíció* megnyilatkozásai alapján Imréről megtudhatunk – meglehetősen keveset. A mű egészének jellegét tekintve a feltűnő hiányosságok közé tartozik, hogy nem említi születésének és halálának pontos időpontját, és a legendában szereplő állítólagos házasságát sem. Am legalább ennyire cserbenhagytak bennünket vele kapcsolatban a külföldi források is, mert ezek egy részének szürke és egyhangú, más részüknek tévedésektől hemzsegő tudósításai az esetek döntő többségében részint a magyarországi Imre-legendából, részint az idézett krónikahelyekből – illetve ezek nyomon követhető torzulásaiból – származtathatók. A külföldi forrásokban jóformán az egyetlen olyan adat, mely a hazaiakhoz képest újdonságot jelent, s egyben történelmi hitelességű, a *Hildesheimi évkönyvek* bejegyzése halálának időpontjáról (1031) és körülményeiről,<sup>16</sup> ami némi kárpótlás ugyan, de születésének pontos dátuma – mely lehetővé tenné életkorának megállapítását, s ezáltal azt, hogy akár csak megközelítőleg meghatározhassuk, milyen tényleges szerepet játszhatott a kor politikai életében – továbbra is homályban marad. A *Krónikakompozíció adolescentia* szóhasználatja ugyanis nem tekinthető életkort meghatározó *terminus technicus*nak: ennek a szónak a jelentése a középkorban sokkal elmosódottabb, mint az ókorban volt.<sup>17</sup>

Ha tehát valaki a történelmi Imre alakjához akar közelebb kerülni, kényszerűségből csak egy módszert választhat: a *Krónikakompozíció* adatainak filológiai elemzését, szövegösszefüggéseinek a lehetőség határain belüli feltárását. Az idézett krónikahelyek jelentik tehát a kiindulópontot, melyeknek elemzése során három kérdésre keresünk választ:

<sup>14</sup> SRH I, 317, 29–31: *Filius autem ipsorum Beatus Emericus proprias vestes purpureas ante altare deponerat, pro altaribus induendis, sicut patet in ecclesiis regalibus usque modo.*

<sup>15</sup> SRH I, 408, 12–17: *Salomon rex dimissus de carcere in elevatione corporum [corporis] sancti regis Stephani et Beati Emerici confessoris.* Vagyis: *Salomon király, miután Szent István király és Boldog Imre hitvalló testének felemelésekor kiengedték a börtönéből.*

<sup>16</sup> MG SS III, 98: *Emericus... dux Ruisorum in venatione ab apro discissus periit flebiliter mortuus.* Vagyis: *Imre... az oroszok parancsnoka, vadászat közben egy vadkantól megsebesülve, siralmas halállal elpusztult.*

<sup>17</sup> Ókori fogalmak szerint az *adolescentia* a 17–25. év közötti életkort jelöli. Imrével kapcsolatban háromféle életkor-meghatározás található: a krónika szerint „*in... adolescentie flore*” volt halálakor (SRH I, 319, 5); István nagyobb legendája *virnek* mondja (SRH II, 391, 1); miséje orációjának meghatározása szerint *iuuenis* volt.

1. történetileg mennyire tekinthetők hitelesnek az Imrére vonatkozó adatok;
  2. van-e, és ha igen, mi a funkciója a *Krónikakompozíció* egészén belül a vele kapcsolatos megnyilatkozásoknak;
  3. ugyanattól vagy különböző szerzőktől származnak-e az egyes részletek.
- Ezekre – az egymással rendkívül szoros kapcsolatban álló – kérdésekre a választ célszerűnek látszik a 69. fejezet egyik részletének, az erénykatalógusnak elemzésével kezdenünk. Ennek az – Imre jellemzéséül szánt – erénykatalógusnak ugyanis több feltűnő vonása van: az egyik, hogy az egész *Krónikakompozíció*nak ez a legteljesebb ilyen típusú felsorolása, mely szám szerint tizenkét erény előszámlálásából áll, a másik, hogy ez a sehol másutt elő nem forduló teljesség olyan valaki jellemzésére szolgál, aki egy pillanatra sem került a királyi trónra; történelmi szerepéhez viszonyítva kiválóságának ilyen mérvű hangsúlyozása tehát mindenképpen túlzottnak látszik. A *Képes Krónika* fogalmazása kapcsolatba hozza ugyan Imrét az apjával, mintegy Istvánra is átruházva Imre erényeit, ám a hangsúly továbbra is Imre személyén marad; a *Budai Krónika* szövegében viszont ezt a kapcsolatot teremtő félmondatot hiába keressük.

Az írói szándék megértése végett mindenekelőtt azt kell földerítenünk, hogy a szerző milyen források, milyen minták alapján dolgozott. Ebben első nyomravezetőnk a *tizenkettes* szám lehet, továbbá az a körülmény, hogy ez a tizenkét tagból álló felsorolás *erénykatalógus*. E két ismérv alapján szinte bizonyosra vehetjük, hogy az író eljárása végső fokon biblikus eredetű, méghozzá Szent Pálnak a *Galatákhoz írt levele* lebeghetett a krónikás szeme előtt jellemzésének megkomponálásakor. Pál e levélnek ötödik fejezetében ugyanis a *test bűneinek* tételes számbavétele után ugyancsak tételesen felsorolja a lélekből fakadó tizenkét erényt is: *A lélek gyümölcsei* (= erényei) *viszont: szeretet, öröm, békesség, béketűrés, kedvesség, jóság, jóindulat, nagylelkűség, szelídség, hűség, szerénység, önmegtartóztatás, tisztaság.*<sup>18</sup> A tizenkettes szám a középkori számmisztika fogalmai szerint egyébként is a tökéletesség egyik lehetséges kifejezési eszköze (például tizenkét csillag van Mária koronáján stb.), s a számmisztika jelentőségét a középkori irodalomban és művészetben aligha szükséges külön hangsúlyoznunk.<sup>19</sup>

A krónikás abbéli szándéka tehát, hogy egy hibátlanul tökéletes valaki portréját rajzolja meg, továbbá jellemzési módszerének eredete ezek alapján egyértelműen megállapítható, ám legalább ennyire nyilvánvaló az is, hogy a *Galatákhoz írt levél* az erénykatalógus megszerkesztéséhez csak formai indítékul szolgálhatott. A két felsorolás ugyanis mindössze három érintkezési pontot mutat egymással: béketűrés

<sup>18</sup> 5, 22–23: *Fructus autem spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas.*

<sup>19</sup> A számmisztika jelentőségére az Imrével kapcsolatos hagyományban lásd KARÁCSONYI B.: Néhány kronológiai probléma középkori elbeszélő forrásaink szövegében. In: HORVÁTH J. – SZÉKELY Gy. (szerk.): *Középkori kútfőink kritikus kérdései*. Budapest, 1974, 213–228, különösen 215.

(*patientia*), jóság (*benignitas*), szelídség (*mansuetudo*), amiből következik, hogy az Imre-jellemzés tartalmi összetevőinek eredetét kutatva másfelé kell tájékozód-nunk. És e tekintetben – szerencsére – a krónika-író frazeológiája meglehetősen pontos útbaigazítással szolgál.

Az erénykatalógus záró szavai szerint Imre fel volt vértézve a tizenkét erény-nyel és más keresztény és államférfíúi erények is ékesítették (*ceterisque atque politicis virtutibus adornatus*).<sup>20</sup> Ezek a szavak két másik, XI. századi magyarországi mű kifejezéseit idézik. Az *Intelme*k szerzője követelményként állítja az uralkodó elé, hogy *kegyes és irgalmas legyen*, és más erények is *hassák át és ékesítsék* (*ceterisque virtutibus imbutum et ornatum*),<sup>21</sup> István nagylegendájának írója pedig egy helyütt a szent királyról mint az *Istennek tetsző erények minden nemével ékes személyről* (*cunctis Deo placitarum virtutum generibus adornatus*) emlékezik meg.<sup>22</sup> Ezek az egyezések aligha lehetnek véletlenek, sokkal inkább arról van szó, hogy a krónikás a jellemzésének utolsó kólonját az *Intelme*knek és István nagylegendájának kifejezéseiből állította össze. Sőt, az *Intelme*k használatával még az egyéni leleménynek számító *keresztény és államférfíúi* (*catholicis atque politicis*) betoldás is megmagyarázható; az *Intelme*k befejező mondata ugyanis így hangzik: *mindezek alkotják a királyi koronát; nélkülük sem itt nem tud senki uralkodni, sem az örök birodalomba bejutni*.<sup>23</sup>

Az *Intelme*ket és István nagylegendáját a bennük hangsúlyozott erények szempontjából átvizsgálva, arra az – ezek után egyáltalán nem meglepő – eredményre juthatunk, hogy a krónika írója Imre jellemzéseként mintegy kivonatát adja az e két műben előforduló erényeknek. Hogy miként, annak érzékeltetésére egyrészt az *Intelme*knek, másrészt az István nagylegendájának néhány részletét idézzük. Az *Intelme*k tizedik – vagyis utolsó – fejezetében így sorjáznak a jó tanácsok: *Légy irgalmas* (*misericors*) *minden erőszakot szenvedőhöz, őrizd szívedben mindig az isteni intést: „Irgalmasságot* (*misericordiam*) *akarok és nem áldozatot.” Légy béketűrő* (*patiens*) *mindenkihez, ne csak a hatalmasokhoz, hanem azokhoz is akik nem férnek a hatalomhoz. Azután meg légy lélekben erős* (*fortis*), *hogy a szerencse túlságosan fel ne vessen, és a balsors le ne taszítson. Légy alázatos is* (*humilis*), *hogy az Isten fölmagasztaljon most és a jövőben. Légy szelíd, hogy soha se harcolj az igazság* (*iustitia*) *ellen*.<sup>24</sup> Vagy ugyanebben a fejezetben: *Ha a királyt kegyetlenség és istentelenség szennyezi* (*crudelitate et impietate fedatus*), *hiába tart igényt a király névre, zsarnoknak* (*tyrannus*) *kell neveznünk*.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> SRH I, 319, 9–10. Az idézetben szereplő kiemelések itt és a továbbiakban is tőlem.

<sup>21</sup> SRH II, 627, 15–16 Kurcz Ágnes fordítása.

<sup>22</sup> SRH II, 392, 12. Kurcz Ágnes fordítása.

<sup>23</sup> SRH II, 627, 34–35: *sine quibus vallet nullus hic regnare nec ad eternum pertingere regnum*. Vagyis: *amelyek nélkül itt sem uralkodhat senki, és az örök hazába sem juthat*. Kurcz Ágnes fordítása.

<sup>24</sup> SRH II, 627, 24–31. Kurcz Ágnes fordítása.

<sup>25</sup> SRH II, 627, 17–18. Kurcz Ágnes fordítása.

Hasonló csokor gyűjthető össze *István nagylegendájából* is, amelyben a fő érények ugyancsak mutatnak egyezéseket a *Krónikakompozíció* érénykatalógusával. A szent király – írja a legenda – belső ellenségeinek legyőzése után első és legfontosabb feladatának a keresztény hit megszilárdítását és az egyház javadalmazását tekintette. Erre mindenfelől özönlöttek hozzá Isten szolgálói, akikben vágyat ébresztett *az oly igen bőkezű (liberalis) uralkodó jóságos vendégfogadásának (benigne susceptionis) vigasza*.<sup>26</sup> A könyörületeségnek (misericordie) és a kegyességnek (pietatis) *oly szélesre tárt karjaival ölelte át Krisztus szegényeit, sőt bennük Krisztust, hogy egyetlen vendég vagy zarándok sem távozott tőle szomorúan, jóságának (benignitatis) valamilyen vigasza nélkül*.<sup>27</sup> A többi hasonló, párhuzamként kínálkozó helyet itt most külön-külön nem soroljuk fel, az áttekinthetőség kedvéért inkább csak összehasonlításunk eredményét közöljük:<sup>28</sup>

<i>Krónika</i>	<i>Intelmek</i>	<i>István Legenda maior</i>
igazságosság (iustitia)	1	1
okosság (prudentia)	–	1
lelki erő (fortitudo)	1	–
mértékletesség (temperantia)	–	–
bölcsesség (sapientia)	1	1
tudás (scientia)	1	–
szelídség (mansuetudo)	1	–
könyörületeség (misericordia)	3	2
jóság (benignitas)	–	1
bőkezűség (largitas)	–	1
alázatosság (humilitas)	2	–
béketűrés (patientia)	2	–

A táblázatból kiderül, hogy a krónikabeli tizenkét érény közül három: az *igazságosság*, *bölcsesség*, *könyörületeség* az *Intelmek*ben és a *Legendában* is előfordul, míg öt: a *lelki erő*, *tudás*, *szelídség*, *alázatosság*, *béketűrés* csak az *Intelmek*ben, további

<sup>26</sup> SRH II, 383, 16–18. Kurcz Ágnes fordítása.

<sup>27</sup> SRH II, 387, 10–13. Kurcz Ágnes fordítása.

<sup>28</sup> A táblázatban a számok az illető érény előfordulásának gyakoriságát jelzik.

három pedig: az *okosság*, *jóság*, *bőkezűség* csak a *Legendában* található. A krónikában szereplő erények közül egy: a *mértékletesség* – ami egyébként középkori fogalmak szerint a négy sarkalatos erény egyike – közvetlenül sem az *Intelmekből*, sem a *Legendából* nem adatható, de szinonimái melléknévi formában – *szerény* (*modestus*), *szemérmes* (*pudicus*) – mindkét írásban megvannak.<sup>29</sup>

A frazeológiai és tartalmi egyezéseket számba véve, arra a következtetésre juthatunk tehát, hogy a *Krónikakompozíció* szerzője a 69. fejezetben olvasható erénykatalógus összeállításakor formailag Szent Pálnak a *Galatákhöz írt levelét*, tartalmilag pedig az *Intelmeket* és *István nagylegendáját* tartotta szem előtt, s ez utóbbi kettőt együtt, és nemcsak az egyiket vagy a másikat. E kettő együttes használatának feltételezésében egyébként semmi különös nincs, ha meggondoljuk, hogy *István nagylegendájának* írója maga is említi, sőt fejezetcímek szerint összefoglalva ismerteti az *Intelmek* tartalmi kivonatát.<sup>30</sup> Ugyanakkor ez a feltevés egyszerű és kézzelfogható magyarázatot ad arra, hogy a *Képes Krónika* szövegében miért szerepel az *éppen úgy, ahogyan apja, Szent István* bővítmény. Mindebből természetesen az következik, hogy ez a jellemzés – a szó köznapi értelmében véve – nem tekinthető sem hitelesnek, sem igaznak, legfeljebb csak művésziileg az: részleteiben semmit sem árul el Imre valóságos egyéniségéről – nem is ez a szándék diktálta –, legfeljebb arra utal, hogy a krónikás valamilyen oknál fogva nem István, hanem Imre ürügyen tartotta szükségesnek – az *Intelmeket* és *István nagylegendáját* kivonatolva – megrajzolni az uralkodásra termett trónörökös, illetve uralkodó eszményképét. S ennek az írói szándéknak a felismerése egyben elvezet a *miért* kérdéséhez is: mi volt a krónikás célja ezzel a jellemrajzzal, azaz: mi lehetett az erénykatalógus funkciója a *Krónikakompozíció*n belül?

Imre az első a magyar történelemben, aki a *királyi trón* várományosa volt. A krónikás szerint apja feltétlenül alkalmasnak találta a királyságra, mert mind a koronát, mind az ország kormányzásának a gondját át akarta ruházni rá. Az erénykatalógus közvetlen célja – mint szóhasználata is elárulja<sup>31</sup> – az, hogy magyarázatot adjon István ilyenén szándékára. De hogyan viszonyulnak Imre alakjához ebből a szempontból – ugyancsak a krónika ábrázolása szerint – az Istvánt követő uralkodók vagy potenciális utódok?

Istvánt fiának halála azért törte össze lelkileg, mert vérrokonai közül senki sem látszott *alkalmasnak* (*idoneus*) arra, hogy az országot Krisztus hitében megtartsa.<sup>32</sup> Vazul ugyanis – és a következőkben a krónika gondolatmenetét követjük – Imre *mértékletességével* (*temperantia*) és *bölcsességével* (*sapientia*) ellentétben

<sup>29</sup> A középkori erénykatalógusokra általában: VON HERTLING, L.: Der mittelalterliche Heiligentypus nach den Tugendkatalogen, ZAM 8 (1933) 260–268.

<sup>30</sup> SRH II, 391, 10–16.

<sup>31</sup> SRH I, 319, 5: *Erat enim Beatus Emericus (Boldog Imre ugyanis): enim* magyarázó kötőszó.

<sup>32</sup> SRH I, 319, 25–27.

kicsapongó természetű (*lascivus*) és a keresztény bölcsességnek híjával levő, bohó (*stultus*) ember volt.<sup>33</sup> Péter mind első, mind második királysága alkalmával a királyi felség jóságát (*benignitatem*) teljesen félretéve, zsarnok módjára uralkodott,<sup>34</sup> sőt második királysága idején a német király hatalmában bizakodva, szinte már nem is uralkodott, hanem inkább *kegyetlen zsarnoksággal* (*tyrannidis sue crudelitate*) szorongatta és ostromozta Magyarországot.<sup>35</sup> Az ország főemberei két ízben is ezért kerestek arra *alkalmas* (*idoneus*) személyt, aki őket Péter zsarnokságától megszabadíthatja.<sup>36</sup> Először Abát választották meg királynak, aki azonban nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket: nem volt ugyanis *lélekben erős* (*fortis*), mert mihelyt biztonságban érezte magát, *féltelessé* (*insolens*) vált, s kezdett *féltelesen dühöngeni* (*crudeliter inveire*) a magyarok ellen, vagyis a Péteréihez hasonló tulajdonságok ütözködtek ki rajta.<sup>37</sup>

Péter második királyságának megdöntése után a magyarok közössége Andrásban és Bélában fedezte fel az ország vezetésére alkalmas személyeket.<sup>38</sup> András, akit a pogánylázadás leverése után királlyá koronáztak, jó ideig meg is felelt az elvárásoknak: visszaállította Szent István rendjét – amiért a *keresztény* (*catholicus*) melléknevet kapta –,<sup>39</sup> s Bélával közösen megvédte az országot a német invázióval szemben, sőt a békekötést követően a magyar királyok *szokásos bőkezűségével* (*solita largitate*)<sup>40</sup> a szükségesnél is több élelmiszert küldött a legyőzött ellenségnek, s ezzel egyben az *irgalmasság* (*miser cordia*) erényét is gyakorolta velük szemben, mert a németek csak a magyarok *irgalma* (*miseratio*) által menekedtek meg a biztos pusztulástól.<sup>41</sup> Ám a gyermeke iránti szeretet benne is legyőzte az *igazságosságot* (*iustitia*) – aminek királyok esetében nem volna szabad megtörténnie –,<sup>42</sup> és szőszegővé vált, mert a korábbi egyezés ellenére királlyá koronáztatta a fiát, Salamont. Ezért a Bélával történt összecsapásakor joggal pártoltak el tőle a magyarok, és álltak testvére oldalára. A helyére lépő Béla viszont, bár csak rövid ideig uralkodott, áldásos tevékenységével a *legkegyesebb* (*piissimus*) jelzőt érdemelte ki.<sup>43</sup>

Trónjának törvény szerinti utóda, Salamon, jogilag sokáig király volt ugyan, ám Bolgárfehérvár bevétele után a meghódolók zöme már ekkor is inkább Géza kezére

<sup>33</sup> SRH I, 320, 10.

<sup>34</sup> SRH I, 323, 14–16.

<sup>35</sup> SRH I, 336, 23–25.

<sup>36</sup> SRH I, 324, 21 – 325, 3, illetve SRH I, 336, 11–13.

<sup>37</sup> SRH I, 329, 11–12.

<sup>38</sup> SRH I, 337, 4–11.

<sup>39</sup> SRH I, 344, 23.

<sup>40</sup> SRH I, 350, 13.

<sup>41</sup> SRH I, 350, 27.

<sup>42</sup> SRH I, 352, 8–12.

<sup>43</sup> SRH I, 360, 16.

adta magát, mivel tudták, hogy Géza a foglyokat *könyörületos szívvel* (*miseri cordie visceribus*) pártfogolja, ezzel szemben Salamonról közismert volt *keményszívűsége* (*austerum esse*), vagyis az, hogy hiányzik belőle a *könyörületesség* (*miseri cordia*) erénye. A görög császár követének Gézával folytatott tárgyalása után feltámadt benne az *irigység* és a *gyűlölet* (*invidia*) unokatestvérével szemben<sup>44</sup> – tehát egyáltalán nem volt *szelíd* (*mansuetus*) –, s végül ez vezetett el – Vid kárhozatos közreműködésével – az unokatestvéreivel való összecsapáshoz és testvérháborúhoz, amelyben tartását teljesen elveszítve, a német császár utolsó csatlósaként maradt alul. A szintén rövid ideig uralkodó Géza – akárcsak az apja – a már említett tulajdonságain túl, általában az erények mintaképe volt, mert *erényekkel ékesen* (*virtutibus adornatus*) távozott az evilágról.<sup>45</sup> Géza halálának hírére azután Magyarország nemeseinek nagy sokasága gyűlt össze testvérénél, Lászlónál, és közös egyetértéssel, egybehangzó óhajjal és egyező akarattal megválasztották az ország kormányzására, sőt buzgó, sürgető kéréseikkel szinte kényszerítették rá, hogy elvállalja azt. Mindnyájan tudták ugyanis róla, hogy ő az *erények teljességével ékes* (*vestitum consummatione virtutum*), hogy *hitében keresztény* (*fide catholicum*), *kegyességben kiváló* (*pietate precipuum*), *adakozásban bőkezű* (*largitate munificum*), *jótekonyságban jeleskedő* (*caritate conspicuum*).<sup>46</sup>

Lászlóval bezárólag tehát a *Krónikakompozíciónak* – az Imre jellemzéséről szolgáló erénykatalógus mércéjével mérve – két abszolút negatív alakja van, akik csakis uralkodóhoz méltatlan tulajdonságokkal rendelkeznek: Péter és Salamon; kettő olyan, akik királyságra méltónak találtattak ugyan, ám uralkodásuk során kiütköztek azok a tulajdonságaik, amelyek méltán okozták bukásukat: Aba és András; hárman vannak, akiknek egyáltalán nincs negatív tulajdonságuk: Béla, Géza és László. Ám ez utóbbi három között is fölfedezhetők fokozatbeli különbségek: Béla kiválóságát egyetlen – igaz, felsőfokú – jelzővel nyugtázza az író; Géza jellemzésére tömören az Imre jellemzéséből vett, arra visszacsengő *erényekkel ékes* (*virtutibus adornatus*) kifejezést használja; László viszont nemcsak az *erények teljességével ékes* (*vestitum consummatione virtutum*) – tehát pontosan olyan volt, mint Imre –, hanem utolérhetetlen nagyszerűségét a szerző még további négy jelzővel is hangsúlyozza. Nem nyerte el ugyan a királyi koronát, de ennek ellenére – erényeiből fakadó kiválósága folytán – mindenki egyedül csak őt tartotta alkalmasnak a királyságra, és aki ugyanakkor Péterrel ellentétben mindvégig tudatában volt annak is, hogy *a király ne annyira uralkodjék, hanem inkább rajta uralkodjanak* (*rex non tam regat, quam regatur*).<sup>47</sup>

<sup>44</sup> SRH I, 374, 21. és 23., illetve SRH I, 376, 10.

<sup>45</sup> SRH I, 403, 19.

<sup>46</sup> SRH I, 403, 29 – 404, 6.

<sup>47</sup> SRH I, 405, 18.



Az Imréről adott jellemzés tehát valójában László jellemzésében nyeri el végső értelmét, és ez az összefüggés a 69. fejezet többi részletkérdését is megvilágíthatja.

1. Az író alapvetően az idoneitásnak és a legitimitásnak a XI. századi magyar közgondolkodásban kétségkívül jelen lévő problémája izgatta,<sup>48</sup> mely László uralkodásának idején különösen aktuális volt, és a krónikás ebben a vitában egyértelműen az idoneista álláspontra helyezkedett. Hogy ilyen kategóriákban gondolkodott, azt a már idézett szóhasználata, az ismételten visszatérő *idoneus* jelző alkalmazása tanúsítja. Egyben ez a magyarázata az Imre-jellemzés erénykatalógusát bevezető tagmondatnak is: *Boldog Imre ugyanis... isteni adomány folytán a közönséges emberi természet fölé magasodott (Erat enim beatus Emericus... supra communem hominum naturam divinitus sublimatus)*, vagyis az Istentől származó adottságai eleve királyságra jelölték ki. Ez az erénykatalógus ugyanakkor az idoneitas fogalmát nagyon konkrét magyar tartalommal tölti meg: *alkalmas (idoneus) uralkodó az, aki rendelkezik az Intelmekben és István nagylegendájában foglalt erényekkel.*<sup>49</sup>

2. Ez a felismerés magyarázatot ad a Szent Pál említett levelével fennálló kapcsolat okára is. A *Galatákhöz írt levél* alapproblémája ugyanis az, hogy a megigazulás a törvény cselekedeteiből vagy a hitből fakad-e; tartanunk kell-e magunkat a törvényhez – mármint a mózesi törvényhez –, vagy elszakadhatunk tőle. Pál ez utóbbi mellett foglal állást, sőt, a lélek erényeinek birtokában kötelezően írja elő a törvénnyel való szakítást,<sup>50</sup> s ennek megerősítéseképpen a *lélek gyümölcseit* (erényeit) összegző felsorolását így zárja: *Ezek ellen nincs törvény (Adversus huiusmodi non est lex).*<sup>51</sup>

3. Érthetővé válik továbbá az író eljárása, hogy miért Imrét, és nem Istvánt ruházta fel az erénykatalógus erényeivel. Imrének és Lászlónak van egy közös vonásuk: Istentől származó adottságaik folytán kortársaik közül mindketten legalkalmasabbak voltak a királyságra, de *egyikük sem nyerte el a királyi koronát.*<sup>52</sup>

Állításaink tanulságos ellenpróbájaként kínálkozik Kézainak az Imrével kapcsolatos – és kétségkívül az általunk elemzett *Krónikakompozíció*-beli részt szem előtt tartó – helye: *Boldog István király ugyanis művelt volt, és égi adományból természetes tehetsége folytán is okos; hasonlóképpen Imre is. (Erat enim beatus rex Stephanus literatus, naturali quoque ingenio caelitus eruditus; similiter et Emericus).*<sup>53</sup> Kézainál egyrészt nyoma sincs az erénykatalógusnak, másrészt „*racionalizálja*”

<sup>48</sup> GERICS J.: *Legkorábbi gesta-szerkesztéseink keletkezésrendjének problémái*. Budapest, 1961, 88–112.

<sup>49</sup> Ennek alapján elkerülhető az a fogalmi zavar, amely az idoneitással kapcsolatban jelenleg is uralkodik: KRISTÓ Gy.: *Legitimitás és idoneitás. Századok* 108 (1974) 585–619, különösen 595.

<sup>50</sup> Ad Gal. 5, 16–18.

<sup>51</sup> Ad Gal. 5, 23.

<sup>52</sup> A problémára lásd MEZEY L.: *Athleta Patriae. A korai László-irodalom kialakulása*. MEZEY L. (szerk.): *Athleta patriae. Szent László tanulmányok*. Budapest, 1980, 19–56.

<sup>53</sup> SRH I, 172, 26–27.

a *Krónikakompozíció* írójának eljárását: István és Imre között megfordítja a viszonyt, s nem Istvánt hasonlítja Imréhez, hanem Imrét Istvánhoz. Ez annál is feltűnőbb, mert István visszavonulási szándékának ismertetésében, és az arról szóló tudósításában, hogy István át akarta ruházni a királyságot a fiára, kifejezéseiben szó szerint a *Krónikakompozíció* szövegét variálja.<sup>54</sup> Ezt az eljárást csak egyféleképpen magyarázhatjuk: értetlenül állt szemben a korábbi krónikás felfogásával, és a maga módján igyekezett „helyesbíteni” azt. Aligha lehetett bárhonnan is tudomása Imrének ezekről az erényeiről.

Feleletet kell azonban adnunk arra, hogy miért csak László koráig kísértük figyelemmel az erénykatalógus funkcióját. Ennek az erénykatalógusnak ugyanis van egy óriási hiányossága, mely egyben kormeghatározó jelentőségű, mégpedig az, hogy kimaradt belőle a *continentia*, az önmegtartóztató szüzesség, ami a későbbiek során – legendájának hatására – Imre legtöbbet emlegetett erényévé vált.<sup>55</sup> A krónika szerzője tehát csak addig alapozhatta Imrére a fent vázolt koncepcióját, amíg Imre alakja művésziileg ezt az ábrázolást lehetővé tette; a *Krónikakompozíció* 69. fejezetének *terminus post quemje* tehát István *nagylegendájának* megszületése, *ante quemje* pedig az *Imre-legenda* létrejötte: ily módon keletkezésének ideje az 1080-as évek legeleje és az 1110-es évek első fele közötti időszakra,<sup>56</sup> s ezen belül is legvalószínűbben László, és nem Kálmán korára tehető. Ezt nem elsősorban az írónak határozottan idoneista álláspontja indokolja, hiszen a jelek szerint az idoneista ideológia Kálmán korában is domináns szerepet játszott,<sup>57</sup> hanem más megfontolások teszik

<sup>54</sup> Kézai: SRH I, 172, 21–25, illetve SRH I, 172, 28 – 173, 1: *Postquam autem magnificat Dominus misericordiam suam cum beato rege Stephano subiecitque eius dominio multarum gentium nationes, statuit pompis huius saeculi deposito regni diademate renunciare Deique solius servitio, exterioribus curis expeditus, deditus esse, coronam vero regni Emerico duci, suo filio se daturum disposuit... Cum itaque sanctissimus pater curam ministrationis gubernandi filio sanctissimo committere intenderet, dux ipse morte est praeventus.* Krónikakompozíció: SRH I, 318, 16–319, 4, illetve SRH I, 319, 14–19: *Postquam autem magnificavit Dominus misericordiam suam cum beato rege Stephano vertendo dorsa regum in fugam „a facie gladii” eius et dominio eius principatus atque potestates subiciendo omnium exteratum nationum circumadiacentium, deliberavit sanctus rex Stephanus et firmiter statuit, ut omnibus pompis mundanae gloriae calcatis et temporali [!] regni diademate deposito solius Dei servitio semet ipsum manciparet, et ab exterioribus curis expeditus contemplativam vitam tranquilla pace perageret, coronam vero regie celsitudinis filio suo, duci Emerico sanctissimis moribus divinitus instructo se daturum disposuit... Cum itaque sanctissimo filio curam administrationis et gubernandi regni sollicitudinem intenderet committere, beatus dux Emericus prepropera morte preventus est.*

<sup>55</sup> Ennek hiánya már másnak is feltűnt: TÓTH i. m. 32.

<sup>56</sup> Ez természetesen visszatérést jelent Hóman felfogásához, aki a *Gesta regis Ladislai* írását nem Kálmán, hanem László korára tette. Másként ítéli meg a kérdést HORVÁTH i. m. 315 skk. és GERICS i. m. 84 skk. A László-kori redakció azonban még további vizsgálatokat igényel.

<sup>57</sup> Teljesen elhibázott ebben a kérdésben KRISTÓ álláspontja: i. m. 587–599. Lásd GERICS J.: Kálmán-kori krónikáink és a legendáink koronafogalmához. H. BALÁZS É. – FÜGEDI E. – MAKSAY F. (szerk.): *Társadalom- és művelődéstörténeti tanulmányok. Mályusz Elemér Emlékkönyv.* Budapest, 1984, 131–140.

valószínűvé. Ehhez azonban előbb a *Krónikakompozíció* másik, Imréről szóló, terjedelmesebb passzusát is meg kell közelebbről vizsgálnunk.

Ennek írója Imre szent voltát domborítja ki, és életrajzi vonatkozásban tulajdonképpen rendkívül keveset mond róla: egy volt István fiai közül, akit szeretett az Isten, kedveltek az emberek, akinek áldott az emlékezete, és aki fiatalon halt meg. Életére vonatkozóan bővebb felvilágosításért a legendájához utasítja az olvasót.<sup>58</sup> Ezzel ő maga jelöli meg ismereteinek egyik forrását, a többiről pedig a fogalmazás módja árulkodik. Amikor ugyanis a szokványos középkori fordulattal – *hogy ne tegyünk már megtett dolgokat, és ne adjunk elő már előadottakat (ut acta ne agamus, et exposita ne exponamus)* – igyekszik látszólag tömöríteni előadását, pontosan megmondja, hogy mit ért az *actán* és az *expositán*, amiknek megírását feleslegesnek tartotta: *hogy hány és mily nagy erénnyel ékeskedett, és mily buzgó volt az Isten szolgálatában Krisztus szent hitvallója, Imre herceg (quot et quantis virtutibus floruerit, et quem fervens in Dei servitio sanctus confessor Christi Emericus dux fuerit).*<sup>59</sup> A legenda azonban a kettő közül csak az utóbbit, a herceg Isten szolgálatában tanúsított buzgóságának részletezését tartalmazza; a *sok* és *nagy* – de főként a *sok* – erényről a legendában nem esik szó, annál inkább a *Krónikakompozíció* főntebb elemzett 69. fejezetében. Ez az író az erénykatalógust tehát már ismerte és használta. Van ezenkívül előadásának még egy olyan momentuma, mely a legenda és a *Krónikakompozíció* 69. fejezete mellett egy harmadik forrás használatát is bizonyossá teszi – és ami az Imre-liturgia alakulásának kronológiai problémáihoz is adalékul szolgálhat –, s ez Imre halálának indoklása: *Ezt azonban az isteni akarat kifürkészhetetlen döntése „elragadta” az evilágból, „hogy a gonoszság ne rontsa meg az értelmét, és a képmutatás ne szedje rá a lelkét” (Hic autem per inscrutabile divini consilii iudicium „raptus est” de medio, „ne malicia mutaret intellectum eius, et ne fictio deciperet animum eius”),*<sup>60</sup> vagyis a krónikás itt a *Bölcsesség* könyvéből merít, méghozzá éppen abból a részből idéz egy mondatot, mely – máig is – az Imre-mise olvasmányaként (*lectio*) használatos.<sup>61</sup>

Ezek alapján annyi legalábbis bizonyosnak látszik, hogy a *Krónikakompozíció*nak ez a két fejezete két különböző szerzőtől származik, és hogy a 63. fejezet szerzője a későbbi, akinek a 69. fejezet már forrásként szolgált. Ám stílus okokból korban nem eshetnek túlságosan távol egymástól: a 63. fejezet prózájában túlon túl sok a *rím* ahhoz (*amabilem~honorabilem; floruelit~fuit~voluerit~poterit; confessoris~conversationis*), hogy XII. század végi, vagy annál későbbi szerzőtől eredeztethetnénk.

<sup>58</sup> SRH I, 312, 13–15.

<sup>59</sup> SRH I, 312, 11–13.

<sup>60</sup> SRH I, 312, 7–9.

<sup>61</sup> KOBERGER, A. (ed.): *Missale Strigoniense*. Nürnberg, 1484, CLI; *Missae propriae dioecesium regni Hungariae*. Torino, 1939, 30.

Ezért a legelfogadhatóbb megoldásnak az kínálkozik, hogy a 63. fejezet szerzőjét egy Kálmán-kori, a 69. fejezetét pedig egy László-kori krónikásban jelöljük meg.<sup>62</sup>

Nem véletlenül időztünk ilyen sokáig a *Krónikakompozíció* vonatkozó helyeinek elemzésénél. Az ezekben foglaltakhoz képest ugyanis középkori magyar krónikáink és *annaleseink* mindössze egyetlen új mozzanatot tartalmaznak, még hozzá egy tévedést, mely azután külföldi évkönyvekbe és világkrónikákba is átkerült, hogy tudniillik Imre Istvánnak *egyetlen (unicus)* fia volt.<sup>63</sup> Befejezésül e tévedés kialakulásának egyik lehetséges módját vázoljuk röviden.

*István nagylegendájának* a szerzője írásának a vége felé, a 15. fejezetben kitér arra, hogy Istvánon is beteljesedett az apostoli mondás, mely szerint csak sok megpróbáltatás után lehet bejutni az Isten országába.

Sok fenyítését érezte ugyanis Isten kezének, mert három évig beteg volt, majd miután felépült, *fiainak* halálával (*in filiorum suorum obitu*) kellett tapasztalnia Isten próbatételét, akiket még csecsemőkorukban, ártatlanokként elvett az, aki adta őket. Ezek halála miatt a *megmaradt fia (filii supertitis)*, a *szent lelkületű és már férfi-vá érett Imre (sancte indolis viri Henrici)* iránti szeretettel vigasztalta magát. *Ezt úgy szerette, mintha csak egyetlen lett volna (quem quasi iam unicum diligens)*, s naponkénti imáival ajánlotta Krisztusnak és szülőanyjának figyelmébe; őt szánta utódjának és örökösének, ezért írta hozzá *Intelmeit* is.<sup>64</sup>

Az a klerikus, akitől a *Missale Strigoniense* verses *gradualéja* származik, az Imre-legendá mellett *István nagylegendájának* ebből a részéből meríthette az ihletet a mise liturgikus szövegének összeállításakor, pontosabban a *graduale* komponálásakor. A rimes-verses *graduale* első strófája ugyanis így hangzik:

*Sprevit thorum coniugalem,  
intrat chorum virginalem  
confessor Christi Emericus [Henricus!],  
Stephani regis unicus*<sup>65</sup>

(*Kerülte hitvesi ágyat, / belép a szüzek karába / Krisztus hitvallója, Imre, / István király egyetlenje.*) Az eredeti szövegben a ma olvasható *Emericus* helyett, ahogy azt a vers ritmusa diktálja, bizonyos, hogy a régebbi *Henricus* – vagy az *István nagylegendájában* szereplő *Heinricus* – névalaknak kellett szerepelnie, ami a *graduale* textusának nagyon korai, talán a kanonizációval közel egyidős eredetére mutat.<sup>66</sup> A *graduale* szerzője költői szövegeből – érthető okokból – elhagyta az *István*

<sup>62</sup> A rimes próza kormeghatározó jelentőségére: HORVÁTH i. m. 48–54.

<sup>63</sup> HÓMAN i. m. 43.

<sup>64</sup> SRH II, 390, 28; 391, 16.

<sup>65</sup> Miss. Strig. CLI.

<sup>66</sup> Az Imre névalak történetére: GYÖRFFY i. m. 374.

nagylegendájának *mintha (quasi)* kötőszavát, és így aki fogalmazásában a liturgikus szöveget követte, vagy csak a liturgikus szöveget ismerte, a krónikát nem, könnyen elkövehette ezt a fogalmazásbeli pontatlanságot, vagy ismereteinek hiányosságából származó, akaratlan tévedést.<sup>67</sup> A liturgia szövegének zavaró hatása egyébként már a *Krónikakompozíció* 63. fejezetének fogalmazásán is érezhető: *Sanctus rex Stephanus quidem plures genuit filios, sed inter alios habebat unum (István király ugyan több fiát is nemzett, de a többi között volt egy fia)*<sup>68</sup> – a mondatfűzés a latinban oly nehézkes, hogy jószerivel alig lehet megérteni, és ezt a zavart éppen az *unum* (egy) szokványostól eltérő használata okozza.

Az Imrével kapcsolatos krónikahelyek vizsgálatát tehát sajnálatosan negatív eredménnyel kell zárunk: ezek a szövegek *történetileg* éppúgy nem tekinthetők róla szóló hiteles tudósításoknak, akárcsak a legendája. Imre ábrázolása a krónikákban kortól és írói szándéktól függően változik, és ezek a változások többet mondanak a krónikás koráról, ideológiai beállítottságáról, mint magáról Imréről. Hogy az Árpád-háznak ez a fogalommá vált, ugyanakkor rejtélyes alakja valójában milyen egyéniség volt, azt legfeljebb csak találgathatjuk; szentté avatásának tényéből kiindulva – ha óvatosan is – feltételezhetjük, hogy halála után fél évszázaddal még elevenen élt róla olyan hagyomány, mely őt buzgón vallásosnak ismerte – s talán ennek irodalmi lecsapódása az egyházlátogatások alkalmával tanúsított viselkedéséről szóló krónikarész –, ám egyénisége a maga konkrét valóságában bizonyára még nagyon sokáig – ha nem örökre – homályos marad előttünk.

---

<sup>67</sup> Lásd WEHLI T.: Az 1083-ban kanonizált szentek kultusza a középkori művészetünkben. In: FÜGEDI E. (szerk.): *Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról*. Budapest, 1986, 54–60.

<sup>68</sup> SRH I, 312, 4–5.



# Vergilius és Cicero

## (A *Georgica* I, 231–258 sorainak interpretációja)\*

Vergilius a *Georgica* első énekének közepén annak a kérdéskörnek az ismertetése kapcsán, hogy az évnek melyik időszaka legalkalmasabb a különféle növények ültetésére (204–230) kozmikus összefüggéseket felvillantó kitérővel zárja az addig nagyon is a földhözragadtság érzetét keltő előadását. Ez a kitérő – akárcsak a többi – korántsem véletlen: szerves tartozéka Vergilius *Georgicáiban* alkalmazott költői módszerének, a költői sík idő- és térbeli periodikus változásának, ami tan-költeményének a mindenki másétól különböző, sajátos lüktetését adja.<sup>1</sup> Az *excursus* nagyon tudatosan készíti elő, oly módon, hogy Hésiodos hagyományaihoz hű maradva, a mezőgazdasági év legfontosabb dátumait az időszakra jellemző csillagképekkel határozza meg, s így megteremti annak lehetőségét, hogy záróakkordként a kozmosz egészének rendjébe és értelmébe nyújthasson bepillantást az olvasónak. Ezt a kozmológiai tárgyú betétet már A. Forbiger *locus splendidissimus*ként jellemezte,<sup>2</sup> a mai Vergilius-interpretátorok pedig – költői szépségén túlmenően – más szempontból is jelentősnek tartják. W. Richter kommentárja óta általánosan elfogadottá vált az a nézet,<sup>3</sup> hogy a méhek isteni természetéről szóló fejtegetés mellett (IV, 219–227) ez a kozmológia a legmarkánsabb jele annak a változásnak, mely a harmincas évek folyamán következett be Vergilius gondolkodásmódjában, nevezetesen, hogy fokról fokra távolodott az epikureizmustól és közeledett a sztoa tanainak Poseidónios megújította változata felé.<sup>4</sup> E szerint az értelmezés szerint ez a kozmológia antiepikureista hitvallás a sztoikus filozófia mellett. Ezt látszik bizonyítani mindenekelőtt a kozmológia teleologikus szemlélete, szemben az egyértelműen antiteleologikus epikureista filozófiával, továbbá az, hogy Vergilius mint reális lehetőségre utal a lélek túlvilági életére – lásd a *Styx* és a *Manes profundi* említését (243) –, sőt előadásában a sztoikus terminológia is tetten érhető, midőn az ember földi életének lehetőségét *munus divum*nak, az *istenek adományának* mondja (238). Természetesen lényegileg ez a gondolat sem új: a kitérő értelmét már Heinsius

\* Antik Tanulmányok 34 (1989–1990) 133–146.

<sup>1</sup> KLINGNER, F.: *Virgils Georgica*. Zürich, 1963, 46–48.

<sup>2</sup> FORBIGER, A.: *P. V. M. Opera I. Bucolica et Georgica*. Lipsiae, 1836, 258.

<sup>3</sup> RICHTER, W.: *Vergil. Georgica*. München, 1957, 150–152.

<sup>4</sup> ABEL, K.: s. v. Zone. PWRE Suppl. XIV. München, 1974, 1098–1099.

a következőképpen határozta meg: *Ut ad anni vices et occasus operis rustici tempora definiri possint, solem certum per coelum cursum tenere ait v. 231–256.*<sup>5</sup>

Ám valóban ennyire egyértelmű-e, ennyire homogén-e ez a kozmológia? Ily nyilvánvalóan tükröződik-e benne a költő Epikurost bíráló szándéka? A probléma valójában sokkal összetettebb ennél. Legelőször is azt kell megvizsgálnunk, hogy csakis ennek a leírásnak az alapján alkothatunk-e egyáltalán ellentmondásmentes fogalmat a költő világgképéről? Ez utóbbi kérdésföltevés túlon túl szkeptikusnak hangzik, de hogy mégis jogos, annak igazolására – első lépésként – tekintsük át magát az *excursust*, mely a következőképpen hangzik:

*Idcirco certis dimensum partibus orbem* 231  
*per duodena regit mundi sol aureus astra.*  
*Quinque tenent caelum zonae: quarum una corusco*  
*semper sola rubens et torrida semper ab igni:*  
*quam circum extremae dextra laevaue trahuntur* 235  
*caeruleae, glaciae concretae atque imbribus atris:*  
*has inter mediamque duae mortalibus aegris*  
*munere concessae divum, et via secta per ambas,*  
*obliquus qua se signorum verteret ordo.*  
*Mundus ut ad Scythiam Riphaeasque arduus arces* 240  
*consurgit, premitur Lybiae devexus in Austros.*  
*Hic vertex nobis semper sublimis: at illum*  
*sub pedibus Styx atra videt Manesque profundi.*  
*Maximus hic flexu sinuoso elabitur Anguis*  
*circum perque duas in morem fluminis Arctos,* 245  
*Arctos Oceani metuentis aequore tingui,*  
*illic, ut perhibent, aut intempesta silet nox*  
*semper et obtenta densetur nocte tenebrae;*  
*aut redit a nobis Aurora diemque reducit,* 250  
*illic sera rubens accendit lumina Vesper.*

A Vergilius által kiinduló tételként megfogalmazott állítás szerint tehát a Nap a zodiákus tizenkét jegyével együtt szabályozza a meghatározott részekre tagolódó évet (231–232); a *duodena* használata a *duodecim* helyett az egymást váltó évek ilyen szempontú azonosságának kiemelésére szolgál. Az égnek – s egyben a földnek – öt zónája van: ezek közül az egyik – a szövegösszefüggésből kikövetkeztethetően – állandóan a tűző naptól izzik (*corusco sole rubens*) és hőségtől aszalódik (*torrida*

<sup>5</sup> Idézi FORBIGER i. m. 258–259.



*igni*). A két szélsőként húzódó zóna kékesszürke színű, fagyba dermedt, és – az *imbribus atrist zeugm*ának fogva fel – sötét viharok dúlnak rajtuk. A két hideg, valamint a középső, forró égöv között két zónát engedtek át az istenek a szerencsétlen embereknek (*duae mortalibus aegris munere concessae divum*) – azaz csupán a két mérsékelt égöv lakható – és e két zónának a pólusok felé eső határai jelölik ki egyben azt az utat – vagyis a forró és a két mérsékelt égöv tartományát –, ahol a *csillagképek rendje* végzi a Föld tengelyéhez képest ferde mozgását; tudniillik a két poláris zóna már az állócsillagok és a *circumpolaris* csillagképek tartózkodási helye. A sokat vitatott másfél sornak: *et via secta per ambas, / obliquus qua se signorum verteret ordo* (238–239) ez a legvalószínűbb jelentése.<sup>6</sup> Az első periódus ezzel a kiinduló gondolathoz történő visszakanyarodással zárul.

A következő nagyobb egység (240–251) a föld alakjának és a két *hemisphaera* egymáshoz való viszonyának problémáját tárgyalja. A föld amilyen meredeken emelkedik észak felé, ugyanígy lejt dél irányában; az északi sarkot mi mindig magunk fölött lévőnek látjuk (*nobis semper sublimis*), a másikat viszont *sub pedibus Styx atra videt manesque profundi* (234). Ez utóbbi talán az egész kozmológia legtöbbet vitatott sora.<sup>7</sup> Probléma először is, hogy a *sub pedibus* szó szerkezetiileg az *illum*hoz vagy a *videthez* tartozik-e, továbbá – ami ezzel összefügg – hogy a költő elképzelése szerint a halottak birodalma a Föld belsejében, vagy esetleg azon túl terül-e el.<sup>8</sup>

A déli *hemisphaerák* mikéntjéről – a költő előadása alapján – két lehetőség tételhető fel: vagy örökös sötétség borítja, ami mindenféle emberi tevékenységet lehetetlenné tesz (*intempesta*),<sup>9</sup> vagy pedig a Nap, miután lenyugodott, ott folytatja útját, s midőn nálunk az éjszaka kezdődik, ott éppen hajnal hasad, és fordítva, midőn az északi féltekén a Nap kel, ott akkor kezdődik az éjszaka. Első pillantásra szinte lehetetlennek tűnik, hogy ezt a fejtegetést beillesszük a gondolatmenet egészébe. Az említett két lehetőség közül ugyanis az első, vagyis az, hogy a déli féltekén örök éjszaka honol, feloldhatatlan ellentmondásban áll egyrészt általában a zónaelmélet elvi alapjaival, másrészt konkrétan Vergiliusnak a zónák ismertetése kapcsán tett azon kijelentésével, hogy az égövek közül kettő lakható. A másik lehetőség viszont, hogy a Nap, miután nálunk lenyugodott, a déli félteke fölött folytatja az útját, csillagászati képtelenség – és nemcsak a mi fogalmaink szerint. A nap kelet-nyugati irányú lát-szólagos mozgása az ókori ember számára éppoly evidens volt, mint számunkra az, hogy a Föld nyugatról keletre forog. Ugyanakkor ismerve a *Georgica* egészének mí-

<sup>6</sup> LEJAY, P.: *Les Géorgiques*. Paris, 1931, 108 is szó szerint megismétli A. Forbigernek – szerintünk helytelen – értelmezését. RICHTER i. m. 150–152 kommentárja ki sem tér erre a kérdésre.

<sup>7</sup> Lásd FORBIGER i. m. 261–262.

<sup>8</sup> Vossius és Iahn próbálkozása a jó példa arra, hogy a forrás meghatározása nélkül a kérdés eldöntetlen. Lásd még: RICHTER i. m. 152; MARÓTI E.: *Vergilius Georgica*. Budapest, 1983, 56–58.

<sup>9</sup> Varro LL. VI, 7: *intempesta: cum tempus agendi est nullum*.

vességét, rendkívül tudatosan szerkesztett voltát, igen kevés a valószínűsége annak, hogy ez esetben olyan zavarról van szó, mely a költő figyelmetlensége folytán maradt benne a költeményben. Ez az ennek ellenére is létező ellentmondásosság tehát valamiféle költői szándékot tükröz, ám hogy ezt megragadhatjuk, ahhoz előbb azt kell világosan látnunk, milyen elemekből tevődik össze ez a kozmológia, és honnan származnak építőelemei.

A Probus-kommentár az egész kozmológiai tárgyú leírást Eratosthenés *Hermés* című tankölteményének<sup>10</sup> vonatkozó részéből eredezteti: *hanc tamen universam descriptionem certum est Vergilium transtulisse ab Eratosthene, cuius liber est hexametris versibus scriptus, cuius disputationis tale principium est: πέντε δὲ οἱ ζώναι περιειλάδες ἐσπείρηντο, / αἱ δύο μὲν γλαυκοῖο κελαινότεραι κυάνοιο et caetera ex ipso libro requirenda.*<sup>11</sup> Hogy a Probus-kommentár írójának megállapítása – legalábbis részben – helytálló, abban a Hermés-töredéknek<sup>12</sup> és a Vergilius-textusnak egybevetése után aligha kételkedhet bárki is. Azon kívül, hogy a két szöveg tartalmilag teljesen fedi egymást, és szerkezetileg is hasonló a felépítésük – mindkettő a két hideg, illetve a középső, forró égöv ismertetése után tér csak rá a mérsékelt égövek tárgyalására –, Vergilius leírása több helyen valóban a *translatio* szintjén mozog. A fordítás néhány esetben szó szerinti: *rubens* ~ ἐρυθρή; *torrida* ~ ψαφάρη; *ab igni* ~ ἐξ πυρός; *quae circum...trahuntur* ~ περιπεπτηυῖαι; másutt Vergilius hol tömöríti, hol bővíti a mintaként szolgáló görög szöveget: *caeruleae* ~ γλαυκοῖο κελαινότεραι κυάνοιο; illetve: *dextra laevaue* ~ ἐκάτερθε; *glaciae concretae* ~ περίψυκτος. Stílárius vonatkozásban a *semper*-anaphora ötletét is a görög minta sugallhatta: αἰεὶ φρικελέαι, αἰεὶ δ' ὕδατι μογέουσαι (27) ~ *semper sole rubens et torrida semper ab igni* (234).<sup>13</sup>

A Probus-kommentár állításainak érvényessége azonban csak a *Georgica* I, 231–239 soraira korlátozódik. A 240. sortól kezdve ugyanis Vergilius – Eratosthenéshez képest – témát vált: míg a *Hermés*ben a zónák ismertetése után valamilyen formában a déli féltekén élő emberekkel foglalkozó rész következik, legalábbis a töredék utolsó két sora alapján (ἐν δὲ μιν ἄνδρες ἀντίποδες νοίουσι) ez gyanítható,<sup>14</sup> addig Vergilius a Föld alakjának ismertetésével folytatja előadását.

Ami a továbbiakat illeti, a források vonatkozásában az ókori Vergilius-kommentárok más, hasonlóan pontos és megbízható útbaigazítással nem szolgálnak – Servius ki sem tér erre a kérdésre –, és általában semmitmondóak tárgyi magyarázataik. A *Georgica*-beli kozmológiának azonban vannak olyan vonásai,

<sup>10</sup> A *Hermés* vilásképe és Eratosthenés *Geographika* című műve közti ellentmondás magyarázatára: GISINGER, F.: s. v. Geographie. PWRE Suppl. IV. Stuttgart, 1924, 606–607.

<sup>11</sup> THILO, G. – HAGEN, H.: *Appendix Serviana III/2*. Lipsiae, 1902, 364.

<sup>12</sup> HILLER, E.: *Eratosthenis carminum reliquiae II*. Lipsiae, 1872, 18–35.

<sup>13</sup> Az egyezéseknek a mienktől eltérő, részint hiányos, részint túlzó számbavétele: RICHTER i. m. 150.

<sup>14</sup> HILLER i. m. II, 34–45.

amelyek alapján ennek ellenére is viszonylag nagy pontossággal behatárolható a költő világról alkotott képének forrásvidéke. Ezen ismertetőjegyek közül minde-  
nekelőtt hármat kell kiemelnünk:

1. Vergiliusnál a csillagászati zónák egybeesnek a biológiai-klimatikus zónákkal;
2. a zónák száma öt, s ezek közül csak kettő látható;
3. a 142–246. sorokat is figyelembe véve, az északi félteke, s ezzel együtt az északi sark jellegzetes csillagképei a két Arctus, illetve az Anguis, melyek egyben a sarki zóna meghatározói is.

Ez a világgép Vergilius korában tudományos szempontból már közel két évszázada elavultnak számított. Nagy Sándor hatalmas távolságokat átfogó hódításai, majd a hellénisztikus kor politikai viszonyai – a klasszikus koréhoz viszonyítva – rop-  
pant mértékben kitágították a horizontot; a hadjáratok, illetve a messzi vidékekre elhatoló expedíciók, felfedező utak az ismeretek oly nagyfokú gyarapodásával jártak,<sup>15</sup> hogy hovatovább elkerülhetetlenné vált a csillagászati földrajz hagyományos tételeinek a revidálása is. A Vergiliusnál is tükröződő világgéppel elsőként Eratosthenés számolt le tétélesen Γεωγραφικά című könyvében,<sup>16</sup> majd öt köve-  
tően jó egy évszázaddal később éppen Poseidónios volt az, aki mintegy összegezve a hellénisztikus kornak a csillagászati földrajz terén elért új eredményeit, a zóna-  
elmélet vonatkozásában a korábbi felfogásnak mindhárom általunk kiemelt elemét bírálta és elutasította.

Poseidónios szerint csillagászati szempontból helyes ugyan a Földet öt övezetre osztani, klimatikus-biológiai szempontból azonban nem öt, hanem valójában hét zóna van, mert az egyenlítő mindkét oldalán, a két térítő mentén egy-egy sávban a forró övezet is lakható: αὐτὸς δὲ διαιρῶν εἰς τὰς ζώνας, πέντε μὲν φησιν εἶναι χρησίμους πρὸς τὰ οὐράνια... πρὸς δὲ τὰ ἀνθρώπεια ταύτας τε καὶ δύο ἄλλας στενὰς τὰς ὑπὸ τοῖς τροπικοῖς, καθ' ἃς ἡμισὺ πῶς μηνὸς κατὰ κορυφὴν ἔστιν ὁ ἥλιος, δίχα διαιρουμένας ὑπὸ τῶν τροπικῶν. ἔχειν γάρ τι ἴδιον τὰς ζώνας.<sup>17</sup>

A kétféle zóna között tehát mind fogalmilag, mind gyakorlatilag határozott különbséget kell tennünk. Továbbá az északi hideg övezet sem jellegzetes csillagképek segítségével határozható meg, és különíthető el a mérsékelt égövttől; az a szög ugyanis, amely alatt a két Arktos látszik, mindenkor a megfigyelési hely – és a földrajzi szélesség – függvénye, olyannyira, hogy ez a két csillagkép az egyenlítő vidékéről nem is látható mindig: τοῖς τε ἀρκτικοῖς, οὔτε παρὰ πᾶσιν οὐσίς, οὔτε τοῖς αὐτοῖς πανταχοῦ, τίς ἂν διορίζοι τὰς εὐκράτους αἴπερ εἰσὶν ἀμετάπτωτοι;... τὸ δὲ μὴ πανταχοῦ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλὰ μεταπίπτειν, καλῶς εἴληπται.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Nearchos, Androstenés, valamint Pytheas vállalkozásának jelentőségéről újabban: SZABÓ A. – KÁDÁR Z.: *Antik természettudomány*. Budapest, 1984. 79 skk.

<sup>16</sup> GISINGER i. m. 606.

<sup>17</sup> THEILER, W.: *Poseidonios. Die Fragmente I*. Berlin–New York, 1982, 28, frg. 13 (Strab. II, 2, 95 c).

<sup>18</sup> THEILER i. m. 28. frg. 13 (Strab. II, 2, 95 c).

Éppen ezért míg a klimatikus-biológiai zónák esetében a csillagászati tényezők és a gyakorlati tapasztalat együttes figyelembe vételével kell a felosztást elvégezni, (például a tapasztalat bizonyítja, hogy Egyiptomon túl, Aithiópiában a forró égöv alatt is élnek emberek),<sup>19</sup> addig a csillagászati zónák elkülönítésében a *gnómón* árnyékának viselkedése a mérvadó: sarki övezet az, ahol a *gnómón* árnyéka körbejár (περίσκιτοι), mérsékelt, ahol árnyéka csak egyfelé – északra vagy délre – vetődik (έτερόσκιτοι), és forró, ahol a *gnómón* kettős – hol északi, hol déli – irányú árnyékot vet (ἀμφίσκιτοι). Poseidónios ezen az alapon a csillagászati zónáknak az alábbi felosztását adja: (φησίην) περισκίους δύο τὰς ὑπὸ τοῖς πόλοις μέχρι τῶν ἐχόντων τοὺς τροπικοὺς ἄρκτικούς, έτεροσκίους δὲ τὰς ἐφεξῆς ταύταις δύο μέχρι τῶν ὑπὸ τοῖς τροπικοῖς οἰκούντων, ἀμφίσκιον δὲ τὴν μεταξὺ τῶν τροπικῶν.<sup>20</sup>

Mindebből annyi legalábbis nyilvánvaló, hogy az apameiai bölcselő kritikája akár a Vergiliusnál olvasható zónaelméltre is ráillenék; a *Georgicá*ban olvasható kozmológiának tehát ebből a szempontból semmi köze sem lehet Poseidónioshoz, sőt pontosan abból a típusból való, melynek tarthatatlanságát éppen Poseidónios igyekezett kimutatni.

Strabón szerint Poseidónios zónaelméletének kifejtésekor név szerint megnevezte azt a két elődjét – Parmenidést és Aristotelést –, akikkel vitatkozott, és akiket megrótt felfogásuk helytelensége miatt.<sup>21</sup> Hogy mind az Eratosthenés *Hermésében*, mind Vergilius *Georgicájában* tükröződő zónaelmélet alapján véve megegyezik Aristotelésnek a *Meteorológikában* kifejtett zónafelfogásával,<sup>22</sup> ez ma már tudományos közhelynek számít,<sup>23</sup> az viszont – tudtommal – mindeddig elkerülte a figyelmet, hogy Vergilius kozmológiája és Aristotelés *Meteorológikájának* zónaelméleti fejtegetései között a tipológiai egyezéseken túlmutató, közvetlen összefüggés is kitapintható.

Aristotelés szerint a zónahatárok elméletileg úgy állapíthatók meg, hogy részint az égi térítő kört, részint a Stephanos (*Corona borealis*)<sup>24</sup> legdélibb csillagá-

<sup>19</sup> THEILER i. m. 28. frg. 13 (Strab. II, 2, 95 a).

<sup>20</sup> THEILER i. m. 28. frg. 13 (Strab. II, 3, 95 c-d).

<sup>21</sup> THEILER i. m. 28. frg. 13 (Strab. II, 2, 94 d – 95 a).

<sup>22</sup> Nem valószínű, hogy Aristotelés a zónákról vallott felfogását másutt, valamelyik elveszett írásában is kifejtette, mint azt E. BIGNONE: *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* I. Firenze, 1973<sup>2</sup>, 206 és 213 skk. feltételezte. Az Aristotelés nyomdokain járó későbbi szerzőknél ugyanis a zónatan szinte mindig a szelekkel együtt jelenik meg. Például Accius: *Sub axe posita ad stellas septem unde horrifer / Aquilonis stridor gelidas molitur nives*. Idézi Cic. Tusc. I, 68, vagy akár a Kr. u. IV. században Firm. Mat. Math. I, 5: *quid quinque zonae... quae sit Aquiloni pars terrae, quae vero Austro subiecta*.

<sup>23</sup> ABEL i. m. 1099.

<sup>24</sup> A Stephanos (*Corona borealis*) problémájára: DÜRING, I.: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg, 1966, 351. STROHM, H.: *Aristoteles Meteorologie*. Berlin, 1970, 185 ezt a részt – nézetünk szerint alaptalanul – betoldásnak tartja. Lásd: BERGER, H.: *Geschichte*

nak körét gondolatban összekötjük a Föld – s egyben a mindenség – képzeletbeli középpontjával. Ily módon két olyan kúpot kapunk, amelyek közül az egyiknek a térítő, a másiknak pedig a Stephanos legdélibb csillaga által kijelölt északi sarkkör síkja az alapja, csúcsa pedig mindkettőnek a Föld képzeletbeli középpontja. Ahol e két kúp palástja metszi a Földet, ott húzódik az északi mérsékelt övezet két határa. Ezek az elvi határok a déli félteke relációjában a tükrözés módszerével jelölhetők ki, a déli félteke meteorológiai viszonyait pedig az északi féltekén uralkodó viszonyok analógiájára kell elképzelnünk.<sup>25</sup>

Az így nyert öt zóna közül – Aristotelés szerint – három, a két szélső és a középső lakhatatlan a hideg, illetve a hőség miatt: ἔνθα μὲν γὰρ διὰ ψῦχος οὐκέτι κατοικοῦσιν, ἔνθα δὲ διὰ τὴν ἀλέαν;<sup>26</sup> kettő viszont lakható, az egyik az északi, a másik a déli féltekén: δύο γὰρ ὄντων τμημάτων τῆς δυνατῆς οἰκεῖσθαι χώρας, τῆς μὲν πρὸς τὸν ἄνω πόλον, καθ’ ἡμᾶς, τῆς δὲ πρὸς τὸν ἕτερον καὶ πρὸς μεσημβρίαν.<sup>27</sup> Az északi sarki övezet jellegzetessége csillagászati vonatkozásban a két Arktos, a meteorológiai viszonyokat illetően pedig az eső és a hó: οἱ (tudniillik τόποι) πλήρεις ὕδατος καὶ χιόνος εἰσι πολλῆς,<sup>28</sup> πλέον ὕδωρ καὶ χιῶν ἀπωθεῖται.<sup>29</sup> A sarki zónáknak ez utóbbi két tulajdonsága egyrészt szinte magától értetődő, másrészt értelemszerűen megegyezik az Eratosthenés *Hermésében* és Vergilius kozmológiájában egyaránt föllelhető vonásokkal.

Ezeknél az egyezéseknél sokkal nagyobb figyelmet érdemel azonban Aristotelésnek két olyan fordulata, mely Eratosthenésnél hiányzik, a *Georgica* viszont mindkettőnek szinte a tükröfordítását adja. Aristotelés egy helyütt az északi sarkot ὁ ἄνω πόλος ὁ καθ’ ἡμᾶς-ként határozza meg,<sup>30</sup> másutt az északi sarkkört διὰ παντὸς φανερός-nak – *mindig láthatónak* – mondja.<sup>31</sup> *Hic vertex nobis semper sublimis* – állítja Vergilius (242). Aristotelés e két kifejezése és Vergilius fogalmazása között oly szoros a kapcsolat – *vertex*~πόλος; *nobis*~καθ’ ἡμᾶς; *semper*~διὰ παντός; *sublimis*~ἄνω – hogy az egyezések legegyszerűbb magyarázatául a közvetlen hatás feltételezése kínálkozik. E feltevésünk helyességében csak megerősíthetnek

---

*der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen*. Leipzig, 1966<sup>2</sup>, 304–306; Vö.: ABEL, K.: Zum Ursprung der hexakontadischen Kreiseinteilung [a továbbiakban: Zum Ursprung]. RhM 127 (1984) 87 ellenvetését.

<sup>25</sup> Arist. Met. 362 a – 362 b. Értelmezéséhez SZABÓ-KÁDÁR i. m. 119–120. Az analógia szerepére Aristotelés *Meteorológikájában*: KULLMANN, W.: Wissenschaft und Methode. Interpretation zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft. Berlin–New York, 1974, 242 skk., előzményeire a görög gondolkodásban: LLOYD, G. E. R.: *Polarity and Analogy*. Cambridge, 1966.

<sup>26</sup> Met. 362 b, 26–28.

<sup>27</sup> Met. 362 a, 32–35.

<sup>28</sup> Met. 362 a 17–18.

<sup>29</sup> Met. 364 a, 8–9.

<sup>30</sup> Met. 362 a 33.

<sup>31</sup> Met. 362 b 2–3.

minket az ókori kommentátorok, akik a *semper sublimis* kifejezést értelmezve így írnak: *id est haec pars mundi a nobis semper videtur*,<sup>32</sup> s akiknek meghatározhatatlan forrásból eredő értesülésük mintha az aristotelési διὰ παντός szókapcsolatot visszahangozná.

A *Meteorologia* közvetlen ismeretének feltételezése alapján érthetővé válik, hogy Vergilius miért használja a *mundust* Föld jelentésben, továbbá magyarázatot nyer az az eljárása is, ahogyan a Föld gömbalakjának ismertetésekor az északi és a déli égtájat meghatározza: az északi irány jelölője *Scythia*, s ezen belül a *montes Riphei*, a déli irányé pedig *Libya*, pontosabban az onnan fújó déli szelek, az *Austri* (240–241). Aristotelés a *Meteorologikában* az ἔσχατεύοντες τῆς Σκυθίας τόποι-t teszi meg az *oikumené* északi határává.<sup>33</sup> Nem sokkal ez után az északi félteke széljárásának elemzésekor kitér arra, hogy az időjárási viszonyoknak a déli féltekén is a mieinknek hasonlónak kell lenniük, s ezért, mint ahogy nálunk a sarki szél az uralkodó, ott is ugyanúgy annak kell dominánsnak lennie: a Boreas ugyanis különféle okokból nem juthat át a déli földrészre, hanem még az egyenlítő előtt erejét veszti. Majd összegzésképpen megállapítja: Περί τὴν ἔξω Λιβύης θάλατταν τὴν νοτίαν, ὥσπερ ἐνταῦθα οἱ βορραὶ καὶ οἱ νότοι πνέουσιν, οὕτως ἐκεῖ εὐροὶ καὶ ζέφυροι διαδεχόμενοι ἀεὶ πνέουσιν.<sup>34</sup> Aristotelés fogalmazásából egyértelműen kiderül, hogy Libyét az északi félteke legdélibb szárazföldjének, s egyben a déli szelek, a νότοι (*Austri*) keletkezési helyének tartotta.

Tekintetbe véve a strukturális és frazeológiai egyezéseket, valamint azt a körülményt, hogy a Vergiliuséval közös elemek Aristotelésnél is ugyanannak a könyvnek egyazon fejezetén belül fordulnak elő, a *Georgica* I, 340–244. sorainak közvetlen forrásaként a *Meteorologia* 2, 5 fejezetét jelölhetjük meg.<sup>35</sup>

A 244. sor egyben átvezet egy újabb problémához, a 245. sorban felbukkanó állítólagos túlvilág-elképzeléshez (*at illum sub pedibus Styx atra videt Manesque profundi*), mely – mint már jeleztük – a kozmológiának mind tartalmilag, mind pedig funkcionális szempontból az egyik legnehezebben értelmezhető eleme. A Vergiliust magyarázó filológusok jó része ebben – a holt lelkek birodalmát a déli pólusra lokalizáló – felfogásban hajlamos valamiféle népi túlvilághit beszüremlését látni,<sup>36</sup> amit alátámasztani látszik az a körülmény, hogy a *Georgicában* általában helyet kaptak népi hiedelmek és babonás elképzelések.<sup>37</sup> Való igaz: az ókori görög-latin

<sup>32</sup> THILO – HAGEN i. m. III/1, 187 és III/2, 245.

<sup>33</sup> Met. 362 b 22–23.

<sup>34</sup> Met. 363 a 6–7.

<sup>35</sup> Tárgyunk szempontjából közömbös, hogy Vergilius számára szemelvényes kézikönyv közvetítette-e Aristotelés zónaelméletét, vagy pedig a költő a mű egészét tanulmányozta. Elvben az utóbbi is elképzelhető, hiszen Aristotelés művei már Sulla idején elkerültek Rómába.

<sup>36</sup> RICHTER i. m. 152 további irodalommal; LEJAY i. m. 109.

<sup>37</sup> FRENTZ, W.: *Mythologisches in Vergils Georgica*. Meisenheim am Hain, 1967.

kultúrkörből olyan túlvilághit nyomai is fennmaradtak, mely szerint a holt lelkek tartózkodási helye sem nem a föld mélye, sem nem nyugat, hanem a két sarki vidék.<sup>38</sup> Ezzel szemben hangsúlyoznunk kell, hogy Vergiliusnál csak az egyik, a déli pólus játszik ilyen szerepet, és ez a mozzanat már eleve kétségessé teszi, hogy népi elképzeléssel volna dolgunk. Az említett három felfogás közül ugyanis az első kettő minden további nélkül magyarázható a néphitre jellemző analógiás gondolkodás alapján, a harmadik, mivel feltételezi a Föld gömb alakjának és a sarki zónáknak az ismeretét, már inkább tudományos spekulációk irányába mutat, s még inkább ezt a gyanút ébreszti a Vergiliusé, mely a túlvilágot a déli sarkra korlátozza. És hogy valóban az is, azt szinte kétségtelenné teszik a Homérost kommentáló, a Kr. e. II. században élt pergamoni grammatikusnak, a mallosi Kratésnak töredékei.

Kratés, aki több más hellénisztikus kori grammatikus társával együtt Homérost nem egyszerűen költőnek, hanem ősi bölcsességek letéteményesének is tartotta,<sup>39</sup> az ugyancsak grammatikus Aristarchossal arról folytatott vitát, hogy Odysseusnak és társainak bolyongása a Földközi-tenger medencéjében, vagy az óceánon játszódott-e le. Kratés ez utóbbi mellett foglalt állást,<sup>40</sup> és a vándorút kommentálása közben óhatatlanul szembekerült a homérosi *Nekyia* topográfiai problémáival. Amennyire a gyér adatok alapján megítélhetjük, ez esetben is sok vonatkozásban eltért elődei felfogásától, így például abban, hogy az Odysseia XI, 14–19 soraiban említett, az Ókeanos mentén és örökös sötétségben lakó kimmer nép (Κιμμέριοι) nevét torzult névalaknak tartotta: ezeket szerinte helyesen κερβέριοι-nak hívják,<sup>41</sup> nyilván azért, mert a holt lelkek birodalma, a Κερβέρος mellett élnek.

Pseudo-Geminos *Elementájában* Kratés neve a sarki éghajlati övezet viszonyainak ismertetése közben kerül szóba olyan összefüggésben, hogy a grammatikus ilyen körülményeket tarthatott szem előtt a kimmerek földjének leírásakor.<sup>42</sup> Eszerint ennek a népnek a lakhelyén elvben hat hónapon át tart a nappal, és hat hónapon át az éjszaka, de csak elvben, mert gyakorlatilag a fél éves nappal időtartama alatt is annyira sűrű felhőzet borítja a vidéket, hogy az a napsugarak számára áthatolhatatlan, így joggal nevezhető a kimmerek lakóhelye az örök sötétség birodalmának: εὐλόγως νύκτα διὰ παντὸς εἶναι παρ' αὐτοῖς καὶ σκότος. Ὅταν μὲν γὰρ ὑπὲρ γῆς ὑπάρχη ὁ ἥλιος, σκότος ἐστὶ παρ' αὐτοῖς διὰ τὴν παχυμέρειαν τῶν νεφῶν, ὅταν δ' ὑπὸ τὸν ὀρίζοντα ὁ ἥλιος ᾖ, διὰ τὴν φυσικὴν ἀνάγκην νύξ ἐστὶ παρ' αὐτοῖς, ὥστε διὰ παντὸς ἀφώτιστον αὐτῶν εἶναι τὴν οἴκησιν.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> BERGER i. m. 450.

<sup>39</sup> Kratésre általában: PFEIFFER, R.: *Geschichte der klassischen Philologie*. München, 1978, 290 skk.

<sup>40</sup> Gell. XIV, 6, 3: *utrum* ἐν τῇ ἔσω θαλάσσει *Ulixes erraverit* κατ' Ἀρίσταρχον *an* ἐν τῇ ἔξω κατὰ Κράτηα.

<sup>41</sup> Eusth. ad Od. 1671: Κράτης μέντοι κερβερίους γράφει.

<sup>42</sup> Értelmezéséhez: AUJAC, G.: *Geminos. Introduction aux Phénomènes*. Paris, 1975, 137.

<sup>43</sup> Gem. 6, 19.

Bár a Kratés-kommentár eme részletét hagyományozó Pseudo-Geminos fogalmazásából nem derül ki egyértelműen, hogy Kratés melyik – az északi vagy a déli – sark éghajlati viszonyait írta-e le így, ám a Kr. e. I. század nagy olvasottságú és jól tájékozott földrajzi írójának, Strabónnak egyik, Kratésre való hivatkozása nem hagyhat kétséget afelől, hogy a grammatikus ez esetben nem általában a sarki vidékekről beszélt. Strabón ugyanis annak tárgyalása során, hogy mennyi az igazságtartalma a valóságot gyakran hamis mesével elegyítő Homéros Ókeanoszal kapcsolatos megnyilatkozásainak – módszeréhez híven – a sajátja mellett filozófus és grammatikus elődeinek nézeteit is ismerteti.<sup>44</sup> Így elmondja, hogy Poseidónios Homérosnak azt a kijelentését, mely szerint az Ókeanos folyam (Il. XIV, 245), az árapály jelenségét kísérő tengerjárásra értelmezte. Strabón elutasítja Poseidóniosnak ezt az álláspontját, mondván: sokkal hihetőbb, amit Kratés vall erről. Kratés szerint ugyanis Homéros az Ókeanosra egyrészt a *mélyfolyású* (βαθύρροος), másrészt az *önmagába visszafolyó* (ἄψορροος) jelzőt alkalmazza (Od. XI, 13, illetve XX, 65), másutt meg teljes egészében *folyamnak* nevezi (Il. XIV, 245). Homéros azonban – folytatja Kratést idézve Strabón – ez utóbbi kifejezése ellenére sem tarthatta valójában folyamnak az egész Ókeanost, mert akkor szükségképpen ellentmondásba keveredett volna önmagával, hiszen az Odysseia XII. énekének kezdő soraiban ezt írja:

αὐτὰρ ἐπεὶ ποταμοῖο λίπεν ῥόον Ὀκεανοῖο  
νηῦς, ἀπὸ δ' ἵκετο κύμα θαλάσσης εὐρυπόροιο,

s akkor ezzel azt kellett volna mondania, hogy Odysseusék az Ókeanost elhagyva az Ókeanosba hajóztak át, ami képtelenség. Következésképpen Homéros szerint nem az egész Ókeanos folyam, ἀλλὰ τὸν ἐν τῷ ὠκεανῷ τοῦ ποταμοῦ ῥόον μέρος ὄντα τοῦ ὠκεανοῦ, ὃν φησιν ὁ Κράτης ἀνάχυσίν τινα καὶ κόλπον ἐπὶ τὸν νότιον πόλον ἀπὸ τοῦ χειμερινοῦ τροπικοῦ διήκοντα.<sup>45</sup>

Egybevetve mármost az Eusthathiosnál, Pseudo-Geminosnál és Strabónnál található adatokat: Kratés szerint a kimmerek – és ezen a ponton nézete megegyezik Homéroséval – az Ókeanos mellett, a halottak lelkeinek szomszédságában élnek, s ez indokolja nevük „helyesbítését”. Örök sötétség borította lakhelyük – itt viszont már Kratés eltér Homérostól – sarki övezetbe esik, méghozzá a *déli* pólus közelébe, hiszen Odysseus a halottak árnyaival történő találkozás után az Ókeanosnak azon a folyamhoz hasonló, öbölszerű kiágazásán indult vissza társaival, amelyek a *déli téritő körtől a déli sarkig húzódik*.<sup>46</sup> Az az elképzelés tehát, hogy a holt lelkek birodalma

<sup>44</sup> I, 2, 9; C 20.

<sup>45</sup> I, 1, 7; C 4

<sup>46</sup> Nézetünk szerint METTE, H. J.: *Sphairopoia. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon*. München, 1936 (frg. 35a, 37a, 84, 88) megoldása a helyes. AUJAC i. m. 137 ellenvetésének megalapozottságát Strabón Kratés-hivatkozása valóban kétségessé teszi.



a *déli sarkon* van, Kratés *Odyssieia*-kommentárjából veszi eredetét, s mert az egész ókori geográfiai irodalomban egyedül Kratés képviselte ezt a különös nézetet, bizvást állíthatjuk: Vergiliusnak Kratés *Odyssieia*-kommentárja szolgáltatta az ötletet a *Georgica* I, 243 sorának megírásához.

Viszonylag egyszerűbb feladat annak meghatározása, milyen forrásokra vezethetők vissza a kozmológia további komponensei. Az *Anguis* és a két *Arctus* csillagkép kapcsán (244–246) minden igényesebb kommentár feltünteteti párhuzamként Aratos *Phainomenájának* 45–48. sorait.<sup>47</sup> E két textus egymáshoz való viszonyának elemzésére még visszatérünk. Ami pedig a déli félteke vonatkozásában a természet-tudományos szempontból abszurd két lehetőség együttes említését illeti (247–251), nemcsak tartalmával, hanem fogalmazásmódjával (*aut... aut...*) is elárulja epikureus eredetét.

Epikurosnek a Pythokléshez írott levelében kifejtett tétele szerint ugyanis az égi jelenségek – köztük a Nap, a Hold és a csillagok felkelése és lenyugvása – többféleképpen is magyarázhatók.<sup>48</sup> Megeshet, hogy ezek az égitestek naponta újra gyulladnak és kialszanak, nincs kizárva az sem, hogy naponta keletkeznek és elpusztulnak, mint ahogyan mozgásukra is többféle magyarázat lehetséges.<sup>49</sup> Magában a Pythoklés-levelben – talán az éppen ennél a résznél tapasztalható *lacuna* miatt – nem merül fel ugyan az a lehetőség, hogy a Nap éjjel esetleg a déli félteke fölött folytatja az útját, Lucretius V. könyvében viszont – amely egyébként igen szorosan követi a Pythoklés-level gondolatmenetét – pontosan megtalálható a Vergiliustól említett két lehetőség párhuzama (V, 650–655):

*At nox obruit ingenti caligine terras,  
aut ubi de longo cursu sol ultima caeli  
impulit atque solus efflavit languidus ignis  
concussos itere et labefactos aere multo,*

– vagyis ez esetben a déli féltekét nem világíthatja meg –

*aut quia sub terras cursum convortere cogit  
vis eadem, supra quae terras protulit orbem*

<sup>47</sup> Például LEJAY i. m. 109, legutóbb MARÓTI i. m. 57.

<sup>48</sup> Usener, H.: Epicurea. Lipsiae, 1887, 36, 17–18: κατὰ πάντων κατὰ πλεοναχὸν τρόπον ἐκκαθαρομένων συμφώνως τοῖς φαινομένοις.

<sup>49</sup> USENER i. m. 39, 10 – 40, 7: ἀνατολὰς καὶ δύσεις ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀστρῶν καὶ κατὰ ἄναμιν γίνεσθαι δύνασθαι καὶ κατὰ σβέσιν, τοιαύτης οὔσης περιστάσεως καὶ καθ' ἑκατέρους τοὺς τόπους, ὥστε τὰ προειρημένα ἀποτελεῖσθαι· οὐδὲν γὰρ τῶν φαινομένων ἀντιμαρτυρεῖ <καὶ> κατ' ἐκφάνειάν τε ὑπὲρ γῆς καὶ πάλιν ἐπιπροσθήτησιν τὸ προειρημένον δύναται ἂν συντελεῖσθαι· οὐδὲ γάρ τι τῶν φαινομένων ἀντιμαρτυρεῖ. Τὰς τε κινήσεις αὐτῶν οὐκ ἀδύνατον μὲν γίνεσθαι κατὰ τὴν τοῦ ὄλου οὐρανοῦ δίνην, ἢ τούτου μὲν στάσιν, αὐτῶν δὲ δίνην κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐν τῇ γενέσει τοῦ κόσμου ἀνάγκην ἀπογεννηθεῖσαν ἐπ' ἀνατολῆ.

– ha viszont így van, akkor a mi napnyugtánk egybeesik a déli félteke hajnali időszakával.

A Föld gömb alakja – mint lehetőség – az epikureusokban is fölmerült, sőt a jelek szerint Epikuros *Epitomé megaléjában* valamilyen formában az aristotelési zónaelmélethez hasonló tanítás is helyet kapott,<sup>50</sup> az égitestekkel és általában az égi jelenségekkel kapcsolatos – éppen a Pythoklés-levélben kifejtett – ismeretelméleti alapelvekből következően azonban teljesen torz képet alkottak a Napról és a nap pályájáról. A Lucretius idézett soraiból tükröződő – s egyben a Vergiliusnál is olvasható – csillagászati szempontból képtelen feltételezés szélsőségesen szenzualista szemléletük keretein belül válik érthetővé. Eszerint: az érzéki tapasztalat bizonyítja, hogy észak – a sarkcsillag – *fent*, következésképpen dél *lent* van; a Nap hajnalban a Föld *fölé* emelkedik, napnyugtakor pedig – ha egyáltalán továbbhalad a pályáján – a föld *alá* süllyed; így látszólagos mozgása nemcsak kelet-nyugati, hanem ezzel egyidejűleg észak-déli irányú is.<sup>51</sup> Az epikureusoknak a csillagászatot és az alkalmazott tudományokat bántóan semmibe vevő magatartására nem érdemes szót vesztegetni.

A *Georgicában* olvasható kozmológia építőelemeinek eredetére irányuló vizsgálódásunkat tehát azzal a megállapítással zárhatjuk, hogy noha ez a kozmológia a költemény egészen belüli funkcióját tekintve Poseidónios szellemében a sztoikus gondviselőtan tolmácsolására volna hivatott, részleteiben jóformán semmi köze sincs Poseidóniosnak a kozmoszról és a Földről alkotott képéhez. Az öt zónáról szóló tanítás Eratosthenés *Hermésének* közbeiktatásával Aristotelés *Meteorologikájára*, a Föld gömb alakjának érzékeltetésére szolgáló két sor közvetlenül Aristotelésre, a déli pólusról mondtak a mallosi Kratés *Odyseia*-kommentárjára vezethetők vissza; az északi pólus jellegzetes csillagképeinek felsorolása Aratos *Phainomenájának* ismeretéről tanúskodik, a déli féltekén uralkodó meteorológiai állapotokkal kapcsolatos, két – csillagászati szempontból abszurd – lehetőség említése pedig félreérthetetlenül az epikureusok, pontosabban Lucretius hatására vall. A kozmológia tehát meglehetősen heterogén elemekből épül, s ezek az elemek szigorúan „szak-tudományos” szempontból nem is egyeztethetők össze egymással.

De mi lehetett Vergilius célja ezeknek a korabeli filozófia és tudomány más-más régióiból származó építőelemeknek egymás mellé sorakoztatásával, ami ráadásul a megértés szempontjából első pillantásra zavaró is? Műveltségének, ismeretei sokoldalúságainak megcsillogtatása a hellénisztikus kori *poeta doctus* modorában? Elvben ilyenfajta költői játék sem volna ugyan teljesen idegen Vergilius alkotói módszerétől, ám nézetünk szerint sokkal konkrétabb és helyesebb választ adhatunk erre a kérdésre, ha a *Georgica* kozmológiáját egybevetjük a Kr. e. I. század nagyszabású,

<sup>50</sup> Az epikureusok egymásnak ellentmondó feltételezéseire: ABEL i. m. Zum Ursprung 71.

<sup>51</sup> Az epikureusoknak az adélonnal kapcsolatos érvelési módjára: KULLMANN, W.: Beweismethoden des Lukrez. RhM 123 (1980) 97–125.

és későbbi hatását tekintve még jelentősebb költői látomásának, Cicero *Somnium Scipionis*ának egyik részletével.

Aemilius Paulus, midőn az ifjú Scipiót a földi dolgokon való túlemelkedésre biztatja, az égi térségekből alátekintve így próbálja rádöbbsenteni fiát a földi hírnév térben korlátozott voltára: *Vides habitari in terra raris et angustis locis, et in ipsis quasi maculis, ubi habitantur, vastas solitudines interiectas, eosque, qui incolunt terram, non modo interruptos ita esse, ut nihil inter ipsos ab aliis ad alios manere possint, sed partim obliquos, partim transversos, partim etiam adversos stare nobis. A quibus expectare gloriam certe nullam potestis. Cernis autem eandem terram quasi redimitam quibusdam et circumdatam cingulis, e quibus duos maxime inter se diversos et caeli verticibus ipsis ex utraque parte subnixos obriguisse pruina vides, medium autem illum et maximum solis ardore torreri. Duo sunt habitabiles, quorum australis ille, in quo, qui insistunt, adversa vobis urgent vestigia, nihil ad vestrum genus; hic autem alter subiectus Aquiloni, quem incolitis, cerne, quam tenui vos parte contingat.*<sup>52</sup>

Az apa érvelése jól különválaszthatóan az ókornak két, egymástól lényeges különböző világföldrajzi elméletére épül. Az első a négy *oikumenéről* szóló tanítás. E szerint az elmélet szerint földünkön a mieinken kívül még három másik földrész létezik, amelyeknek a mérsékelt égöv alá eső sávja szintén lakható. Ezek a földrészek közel egyenlő nagyságúak és félkör alakúak; közöttük a Világóceán folyik, mely egyrészt elválasztja egymástól őket, másrészt – mert az Óceán az ember számára áthatolhatatlan – az egyes *oikumenék* lakóit el is zárja egymástól. A föld lakossága ilyenformán – modern terminológiával – négy kategóriára osztható: ugyanazon a szélességi körön, mint mi, de tőlünk 180 fokkal távolabb élnek a *περίοικοι* (*obliqui*), velünk azonos délkörön, de a déli féltekén az *ἀντίποδες* (*adversi*), és ugyancsak a déli féltekén, de tőlünk 180 fokkal távolabb az *ἄντοικοι* (*transversi*).<sup>53</sup> E négy *oikumené* elméletének kidolgozása pedig ugyanattól a Kratéstól származik, akiről Vergilius kapcsán szó esett.<sup>54</sup>

Az érvelés második része Aristotelés zónatanának tömör foglalata. Ezúttal abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy Cicero szóhasználata és fogalmazásmódja forráskritikai következtetések levonására is lehetőséget nyújt. Az egyik ilyen kifejezés az *Aquiloni subiectus*, mely az északi mérsékelt övezet jelzőjeként áll. Az, hogy Cicero az éghajlati övet annak uralkodó széljárásával jellemzi, félreismerhetetlenül Aristotelés *Meteorológikája* már idézett fejezetének az ismeretére utal, mert a jelek szerint Aristotelés csupán ezen az egy helyen, az északi félteke jellegzetes szeleinek

<sup>52</sup> De re publ. 133, 21–22.

<sup>53</sup> Meg kell jegyeznünk, hogy a legutóbbi magyar kommentáros kiadásának – LESSI V.: *Cicero. Somnium Scipionis, Cato maior de senectute*. Budapest, 1967 – erre vonatkozó magyarázata (51) téves.

<sup>54</sup> THOMSON, J. O.: *History of Ancient Geography*. Cambridge, 1948, 203.

a leírása kapcsán fejtette ki zónaelméletét.<sup>55</sup> Más, ugyancsak terminológiai jellegű megfontolások viszont arra a következtetésre vezetnek, hogy a *Somnium Scipionis* kozmoszleírása esetében Aristotelés mellett más szerző hatásával is számolni kell. Cicero ugyanis az éghajlati öv jelölésére a *cingulus* szót használja, ami pontosan megfelel a görög ζώνη-nak; ugyanakkor Aristotelés még nem ismeri ezt a terminust, ő az égöveket τμήμα, ἔκτμημα szavakkal jelöli.<sup>56</sup> Továbbá Aristotelés műveiben a déli féltéke lakóinak még nincs külön nevük – a déli féltéke lakhatóságát egyébként is csak mint elvi lehetőséget említi<sup>57</sup> – Cicero *Somnium*ában viszont már van: *qui adversa vobis urgent vestigia* (= ἀντίποδες). Ezek az Aristotelésnél még hiányzó, Cicerónál pedig már meglévő elemek együttesen Eratosthenés *Hermésében* bukkannak fel először, ami – több más motívummal együtt<sup>58</sup> – arra mutat, hogy Cicero Aristotelés művén kívül a hellénisztikus kor eme polihisztorának tankölte-ményét is hasznosította.<sup>59</sup>

A *Somnium Scipionis* 6, 20–21-ben tehát három olyan szerző hatása tapintható ki, akiket Vergilius kozmológiájának is forrásai közé soroltunk: Aristotelésé, Eratosthenésé és Kratésé. S ha mindehhez még azt is hozzávesszük, hogy Rómában elsőként Cicero kísérletezett Aratos *Phainomenájának* latin fordításával,<sup>60</sup> és hogy ugyancsak ő volt Lucretius tankölte-ményének szöveggondozója, akkor teljessé válik azoknak a szerzőknek a névsora, akik a *Georgica* kozmológiájának forráselemzése kapcsán szóba kerültek. S ennek az összefüggésnek a felismerése egyben választ adhat Vergilius leírása látszólagos kuszaságának az okára is: a *Georgica* kozmológiája valójában nem valamiféle filozófiai hitvallás, hanem az aranykori latin irodalomból jól ismert és számos alkalommal dokumentált költői *aemulatio*ók egyike, azaz tisztelgés a görög filozófia és tudomány első szisztematikus összefoglalására és latin nyelvű propagálására vállalkozó római nagyság, a néhány évvel korábban tragikus körülmények között meghalt Cicero emléke előtt.

<sup>55</sup> BIGNONE i. m. I, 206 és 213 skk. az epikureusok Aristotelés-ellenes kritikájának célpontjaként Aristotelés ifjúkori művét, az egyébként elveszett *De philosophiát* jelöli meg, ahol Aristotelés állítólag szintén kifejtette zónaelméletét. Valójában mind Poseidónios, mind Lucretius érthető és értelmezhető a *Meteorologia* alapján is. Lásd még a 22. jegyzetet.

<sup>56</sup> STROHM i. m. 184.

<sup>57</sup> Met. 362 b, 30–35: ἐπει δ' ὁμοίως ἔχειν ἀνάγκη τόπον τινὰ πρὸς τὸν ἕτερον πόλον ὡσπερ ὃν ἡμεῖς οἰκοῦμεν πρὸς τὸν ὑπὲρ ἡμῶν, δῆλον ὡς ἀνάλογον ἔξει τὰ ἄλλα καὶ τῶν πνευμάτων ἢ στάσις.

<sup>58</sup> Például a szférák mozgásának leírása: HILLER i. m. II, 15–17.

<sup>59</sup> A kutatás a forrásokat illetően USENER, H.: Vergessen. RhM 28 (1873) 391–435 alapvető tanulmánya óta eddig jórészt csak Aristotelés *Protreptikosára* koncentrált szinte, s ebben az összefüggésben éppen a kozmoszleírás eredetére nem tudott választ adni: LEEMAN, A. D.: De Aristotelis protreptico Somnii Scipionis exemplo. Mnemosyne 11 (1958) 139–151; BÜCHNER, K.: *Somnium Scipionis*. Wiesbaden, 1976, 47–58.

<sup>60</sup> SCHOTT, A. – BÖKER, R.: *Aratos*. München, 1958, 10 és 79.

Hogy ez a költői cél mennyire volt burkolt, vagy mennyire lehetett megfogható a korabeli olvasó számára, annak érzékeltetésére érdemes visszatérnünk a *Georgica* I, 244–246. soraira. Mint már említettük, Vergilius számára itt Aratos *Phainomená*jának 45–48. sorai szolgáltak mintaként:

τὰς δὲ δι' ἀμφοτέρως οἷη ποταμοῖο ἀπορρώξ  
εἰλεῖται, μέγα θαῦμα, Δράκων, περί τ' ἀμφί τ' ἐαγῶς  
μυρίας· αἱ δ' ἄρα οἱ σπείρης ἐκάτερθε φέρονται  
ἄρκτοι, κυανέου πεφυλαγμένοι Ὠκεανοῖο.

Mind a modern, mind az ókori kommentátorok részéről indokolatlan itt az *Ilias* XVIII, 488 sorát is párhuzamként idézni,<sup>61</sup> hiszen Vergilius *metuente* jelzője – ami a *Phainomená*ban olvasható *πεφυλαγμένοι* pontos fordítása<sup>62</sup> – teljesen egyértelmű választ ad arra a kérdésre, hogy Vergilius ezúttal kit követett. A *De natura deorum*ban Aratosnak ezeket a sorait Cicero is idézi saját fordításában a következőképpen (II, 106):

*has inter veluti rapido cum gurgite flumen  
torvus Draco serpit supter supraque revolvens  
sese conficiensque sinus e corpore flexos.*

Nem szándékozunk részletesen sorra venni Cicero és Vergilius fordítási módszérének jellemzőit, sem arról ítéletet mondani, hogy mint fordítás a kettő közül melyik sikerültebb. Tárgyunk szempontjából egyetlen mozzanat jelentős, az, hogy a Cicero fordításában szereplő *conficiensque sinus e corpore flexos* sornak a görög eredetiben nincs megfelelője, még ha értelmileg a *σπείρης* implikálja is. Annál tanulságosabb, hogy Vergilius Aratos-utánzásában ez az Aratosnál nem, Cicero Aratos-fordításában viszont meglevő sornak *sinus flexus* kifejezése – némileg módosult formában – visszatér (244): *maximus his flexu sinuoso elabitur Anguis*.

Nem szabad elfelednünk, hogy Aratos tankölteményét a Kr. e. I. században már iskolai tankönyvként használták, mind a grammatika, mind az asztronómia oktatásában jelentős szerepet játszott,<sup>63</sup> ami azt jelenti, hogy sokan kívülről ismerték. Egy ilyen mű fordítása esetén minden kifejezés megválasztásának fokozott jelentősége van: a korabeli olvasó tehát a *Georgica* olvasásakor nemcsak Aratosra asszociálhatott könnyedén, hanem Ciceróra is.

<sup>61</sup> οἷη ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο.

<sup>62</sup> Az az egyszerű tény, hogy a *φυλάττω* ige mediumának jelentése *fél, óvakodik*, önmagában is egyértelmű választ ad Vergilius forrására.

<sup>63</sup> SCHOTT–BÖKER i. m. 80. Aratos közkedveltségére: MARTIN, J.: *Arati Phaenomena*. Firenze, 1956, XI–XXIV.

Ez a Cicero és Vergilius közti illusztrált kapcsolat Vergilius életművének egyéb vitás kérdéseit is más megvilágításba helyezheti. Példaként csak egyet említünk. A *Somnium Scipionis* hatását az *Aeneis* VI, 724–751 – Anchises beszéde – esetében a kutatásnak már sikerült valószínűsítene.<sup>64</sup> Van azonban az *Aeneis* VII. énekének is egy olyan részlete, mely eddig ebből a szempontból elkerülte a figyelmet, s amely szintén Cicero alapján válik világossá és érthetővé. A Latinus királyhoz Aeneas követeként érkező Ilioneus, miután ismertette Aeneas származását, röviden a trójai háborúra tér át, aminek hírét szavai szerint (VII, 225–227):

*audiit et si quem tellus extrema refuso  
summovet oceano et si quem extenta plagarum  
quattuor in medio dirimit plaga Solis iniqui.*

Az idézett három sornak az első fele az, melynek értelmezése problémát okoz. A *refusus* görög megfelelőjét, az ὠψόρροος-t Homéros használja ugyan az Ókeanos jelzőjeként,<sup>65</sup> ám a homérosi világkép keretein belül Vergilius eme másfél sorának nem volna semmi értelme. Az ὠψόρροος-t azonban Kratés is alkalmazza az általa feltételezett Világóceánra,<sup>66</sup> és ha *oceanus refususon* ezt a Kratés-féle Világóceánt értjük, a másfél sor is világossá és értelmezhetővé válik. Ez esetben Ilioneus szavai azt jelentik, hogy – kissé parafrázálva – a trójai háború hírét *az is hallotta, akit esetleg a Földnek tőlünk legtávolabb eső része* (tellus extrema) *az önmagába visszafolyó Óceánnal* (Oceano refuso: abl. instr.) *elzárva tart, és az is, akit esetleg a perzselő Napnak a négy égöv között középen húzódó széles övezete elválaszt tőlünk*. Vagyis Ilioneus kijelentése tipikus *adynaton*, amellyel a költő a trójai háború rendkívüliségét igyekszik érzékeltetni.

S itt ismét lehetetlen nem a *Somnium Scipionis*ra gondolnunk. Két okból is: egyrészt, mert a Kratéstól származó négy *oikumené* elméletét, az aristotelési zónatant, valamint a hírnév térbeli elterjedésének lehetőségét – pontosabban erőteljesen korlátozott voltát –, ismereteink szerint az egész ókori irodalomban csak a *Somnium Scipionis* és ez a Vergilius-hely hozza kapcsolatba egymással, másrészt Vergilius Cicerónak még a következtetlenségét is átveszi: ha ugyanis a Világóceán már eleve elválasztja *oikumenénket* a többi három lakott földrésztől, felesleges, mert pleonasztikus halmozás a déli féltekén élők elszigeteltségét külön említeni.

<sup>64</sup> BOYANCÉ, P.: *Sur le discours d'Anchise. Hommages à Dumézil*. Bruxelles, 1960, 60 skk.; LAMACCHIA, R.: Ciceros Somnium Scipionis und das sechste Buch der Aeneis. RhM 107 (1964) 261–278. Cicero és a *Georgica* kapcsolatára: WILHELM, R. M.: The second Georgic. The Sowing of a Republic. ŽAnt 24 (1976) 63–72.

<sup>65</sup> Od. XI, 13 és XX, 65.

<sup>66</sup> Strab. I, 1, 7; C4.

---

Ennek az elemzésnek az eredményei egyben arra is figyelmeztetnek, hogy Vergilius sokat emlegetett pontatlanságainak és úgynevezett következtelenségeinek megítélésénél sokkal nagyobb óvatosságra és körültekintésre van szükség, mint az a Vergilius-szakirodalomban általában szokás.





# A theokritosi epigrammagyűjtemény szerkezete és szellemi háttere\*

Ladislao Kákosy  
sexagenario

A Theokritos-filológiának nem kis fejtörést okoz az a huszonkét darabból álló epigrammagyűjtemény, mely a bukolikus kódexekben Theokritos neve alatt hagyományozódott – a versek sorrendjét illetően mindig következetesen ugyanúgy –, amelyet azonban a modern szövegkiadók az *Anthologia Palatina* [továbbiakban: AP] Theokritos-szöveg hagyománya alapján még további két darabbal vélnek kibővíthetőnek. Az AP-ban fennmaradt, szóban forgó két epigrammát XXIII. (AP VII, 262), illetve XXIV. (AP IX, 436) sorszámmal ellátva a kötet végéhez szokás csatolni.<sup>1</sup>

A gyűjteménnyel kapcsolatban felmerült problémák alapvetően három kérdés köré csoportosíthatók: 1. A rövidebb vagy a bővebb, azaz: a *huszonkettő* vagy a *huszonnégy* darabból álló változat-e az eredeti?; 2. Milyen rendező elv(ek) érvényesült(ek) a kötet összeállításában, megszerkesztésében?; 3. Valóban Theokritos volt-e az epigrammák szerzője és a kötet összeállítója, vagy *pseudo-epigraphával* van dolgunk?

Szepessy Tibor valószínűsítette, hogy a gyűjtemény eredetileg 24 darabból állt, következésként a bukolikus kódexek hagyományát, a 22 epigrammát tartalmazó változatot kell csonkának tekintenünk.<sup>2</sup> A maga nemében mintaszerű tanulmánya azonban több kérdést nyitva hagyott. Mi ott próbáljuk folytatni, ahol ő megállt, és először is megkísérlünk választ adni a megválaszolatlanul maradt kérdésekre, majd ennek alapján újra átvizsgáljuk az epigrammakötet szerkezetét és végiggondoljuk lehetséges rendező elveit.

Már Szepessy felhívta a figyelmet a záróepigramma (XXIV) talányosságára, mely különleges versformájával eredeti helyén, az AP-ban is egyedülálló:

---

\* Antik Tanulmányok 37 (1993) 24–40.

<sup>1</sup> A gyűjteménnyel foglalkozó szakirodalom kritikai áttekintését lásd SZEPESSEY T.: A theokritosi epigrammagyűjtemény. AntTan 37 (1993) 1–23.

<sup>2</sup> Szepessy Tibornak ezúton mondok köszönetet, hogy tanulmányának kéziratát rendelkezésemre bocsátotta: számomra a kiindulási alapot az ő eredményei jelentették.

ἀρχαῖα τῶπόλλωνι τὰναθήματα  
 ὑπήρχεν· ἡ βᾶσις δὲ τοῖς μὲν εἴκοσι,  
 τοῖς δ' ἑπτά, τοῖς δὲ πέντε, τοῖς δὲ δώδεκα,  
 τοῖς δὲ διηκοσίοισι νεωτέρη ἢδ' ἑνιαυτοῖς·  
 τοσσόσδ' ἀριθμὸς ἐξέβη μετρούμενος.

A vers írója tehát – mintegy zárszóként – szükségesnek tartja közölni, hogy a már említett Apollón számára (τῷ Ἀπόλλωνι) léteztek régi fogadalmi ajándékok (ἀρχαῖα τὰναθήματα); ez az új talapzat (ἡ βᾶσις... ἦδε) pedig egyes régi fogadalmi ajándékoknál *húsz*, másoknál *hét*, *öt*, *tizenkettő*, illetve *kettőszáz* évvel fiatalabb: ennyi jött ki, ha számba vesszük (τοσσόσδ' ἀριθμὸς ἐξέβη μετρούμενος).

Az utolsó sorral, továbbá azzal, hogy a számokat a vers tengelyében helyezte el – 20/7, 5, 12/200 –, a költő azt sugallja, hogy a gyűjtemény megértése szempontjából általában a számoknak, jelesül az itt megadott *kulcsszámoknak* jelentőségük van.

Nos, ha számolásra biztat, legjobb, ha követjük tanácsát. Először is számoljuk meg, hány szóból áll maga a számolásra ösztönző XXIV. epigramma! Ha a krasist feltüntető szavakat egy egységnek – azaz egy szónak – vesszük, és a kötőszavakat (μὲν, δέ) nem számítjuk, pontosan 23-ból. Ez akár finom utalásnak is felfogható, hogy tudniillik a gyűjtemény tulajdonképpen nem 24, hanem 23 darabból áll: a XXIV. szerepe csak az, hogy kezünkbe adja a megoldás kulcsát az előtte álló 23 epigramma rejtélyének megfejtéséhez. Ez a funkciója kapcsolja a kötethez, bizonyos értelemben azonban különválnak tőle, nem alkot vele szerves egységet. A továbbiakban mi is ezt a 23 (I–XXIII) epigrammát tekintjük tehát vizsgálódásunk alapjának, a XXIV. sorszámút pedig vegyük olybá, hogy ez tartalmazza a megoldás kulcsát!

Tételezzük fel, hogy a XXIV. epigramma középső – vagyis harmadik – sorában egymás mellett álló három számnak: a 7-nek, az 5-nek és a 12-nek fontos szerepe van a gyűjtemény tagolása szempontjából! Ezt első pillantásra is indokolttá teszi, hogy összegük ugyanannyi, mint a teljes gyűjtemény epigrammáinak a száma, beleértve természetesen a XXIV. epigrammát is. Rövid számvetés után nyilvánvalóvá válik, hogy a kötet tagolása szempontjából releváns aránypár nem írható fel velük. Az 5 és a 7 között viszont létesíthetünk kapcsolatot akkor, ha feltételezzük, hogy a 23 darabból állónak tekintett, tulajdonképpeni gyűjtemény első 5, illetve utolsó 7 epigrammája egy tömböt alkot. Ez esetben ugyanis:

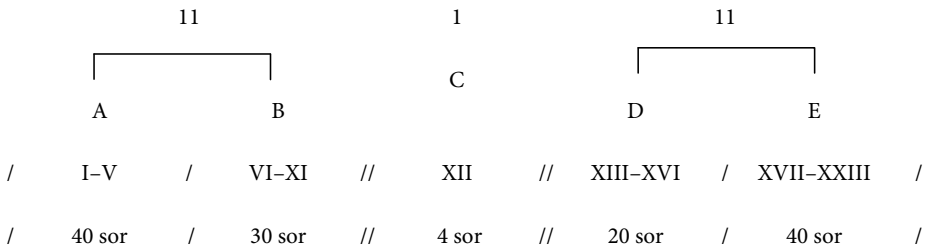
1. ábra

I = 6 sor	XVII = 6 sor
II = 4 sor	XVIII = 10 sor
III = 6 sor	XIX = 4 sor
IV = 18 sor	XX = 4 sor
V = 6 sor	XXI = 6 sor
	XXII = 8 sor
	XXIII = 2 sor
Összesen: 40 sor	40 sor

A 12 lehet egyrészt az (5+7) összege, de utalhat a XII. sorszámú epigrammára is.

Ez önmagában véve még látszólag nem nagy eredmény, annyit azonban mégis lehetővé tesz, hogy provizórikusan máris felírhassuk a gyűjtemény nagyobb szerkezeti egységeinek – egyelőre még csak feltételezett – vázlatát.

2. ábra



A XII. epigramma kiemelését most már két körülmény is indokolja: egyrészt meg egyezik a két szélső – az A és az E – csoport epigrammái számának az összegével (5+7), másrészt az epigrammák számát tekintve a gyűjtemény mértani középpontjában áll: előtte is, utána is egyaránt 11-11 epigramma kapott helyet. Ez tehát a XXIV. mellett a kötet másik olyan epigrammája, amelyet bizonyos értelemben szintén különállónak kell kezelnünk.

Ha mármost az egyes szerkezeti egységek sorai számösszegének egymáshoz való viszonyait is megvizsgáljuk, az alábbi sokatmondó arányokhoz jutunk:

$$A : B = 40 : 30 = 4 : 3$$

$$B : D = 30 : 20 = 3 : 2$$

$$D : E = 20 : 40 = 1 : 2$$

A pythagoreus harmóniaelmélet alapértékeit kaptuk tehát eredményül: a kvartot (4:3), a kvintet (3:2) és az oktávot (2:1), azzal a szépséghibával, hogy az oktáv aránya fordított sorrendben: 1 : 2 jelenik meg.<sup>3</sup> Ezek után immár „*pythagoreus szemmel*” újra végigpásztázva a gyűjteményt, feltűnhet még a prímszámoknak (1, 5, 7, 11), valamint a 10-nek, a pythagoreusok *teljes számának*, a *tetrakysnek*<sup>4</sup> a dominanciája ( $4 \times 10$ ,  $3 \times 10$ ,  $2 \times 10$ ,  $4 \times 10$ ).

Most már talán kimondhatjuk, hogy *a gyűjtemény egyik rendező elve a pythagoreus harmóniatan*. A kötet – szerkesztőjének szándéka szerint – a világegyetemnek, a szó szoros értelmében vett  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ -nak – prímszámaival a létezés változatlan princípiumainak, harmonikus arányaival pedig az ezeket összetartó harmóniának – érzéki tükörképe s egyben megvalósulása.<sup>5</sup> Hogy az oktáv aránya miért fordult meg, annak magyarázatát későbbre halasztjuk.

Úgy véljük, ezzel megmagyaráztuk a XXIV. epigramma harmadik sorában szereplő három szám – a 7, az 5 és a 12 – funkcióját, információs értéküket a kötet epigrammáinak nagyobb csoportokra történő elkülönítését illetően, de a XXIV. epigramma további két száma: a 20 és a 200 ezek után is talány maradt. Annyi világos, hogy a szerkesztő pythagoreizáló szándékainak ismeretében ezek is beilleszthetők a gyűjtemény számszerű viszonyainak összefüggés-rendszerébe – hiszen mindkettő a 10 többszöröse; a 200 a 20-nak tízszerese;  $20 + 200 = 220 = (11 + 11) \times 10$ , vagyis összegük egyenlő a kötet  $2 \times 11$  darabból álló nagyobb egységének 10-szeresével –, funkciójuk azonban ez esetben csupán annyi volna, hogy esetleg nyomatékosítsák a 10-nek mint konstitutív tényezőnek a jelentőségét, netán felhívják a figyelmet a  $2 \times 11$ -es tagolásra, vagyis közvetve ismét a XII. epigramma határszerepére és viszonylagos különállására. Csakhogy minderre a 7, 5, 12 alapján is rájöhetünk, és nem valószínű, hogy a kötet szerkesztője – akiről most már legalább annyit tudunk, hogy azonos a XXIV. epigramma írójával – ismétlésekbe akart volna bocsátkozni.

Az öt szám további lehetséges jelentését vizsgálva azonban ennél tovább is mehetünk. A görög ajkú vagy a görög nyelvet a mindennapi gyakorlatban használó olvasóban e számok olvasásakor óhatatlanul felmerült az illető szám betűjele, azaz – a XXIV. epigramma felsorolásának sorrendjében – a következő betűsor:

<sup>3</sup> Iambl. Vita Pyth. 117–118. Vö. RITOÓK Zs.: *Források az ókori görög zeneesztétika történetéhez*. Budapest, 1982, 66 skk.; szakirodalmi összefoglalás: 493 skk.

<sup>4</sup> A *tetrakys* eredeti jelentésére és a harmóniatannal való összefüggésére lásd KOLLER, H.: *Harmonie und Tetrakys*. MH 16 (1959) 238–248.

<sup>5</sup> Philolaos erre vonatkozó okfejtése: DIELS, H. – KRANZ W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich, 1952<sup>6</sup>, 44 B 5–6; Philolaos értelmezéséhez: VON FRITZ, K.: *Philolaos*. PWRE Suppl. XIII. München, 1973, 455–484.

20 = κ  
 7 = ζ  
 5 = ε  
 12 = ιβ  
 200 = σ

E betűsor alapján a számok között szinte önként adódik egy másik kapcsolat is, az tudniillik, hogy ezeknek a számoknak a görög betűjelei egyben a *bolygók* görög nevének kezdőbetűi is:

20 = Κρόνος = Kronos = Saturnus  
 7 = Ζεός = Zeus = Iuppiter  
 5 = Ἑρμῆς = Hermés = Mercurius  
 12 = ?  
 200 = Σελήνη = Seléné = Luna

Ez annál is nyilvánvalóbb, mert az epigramma első sorában egyrészt néven nevezve ott áll *Apollón*, aki – költői szövegről lévén szó – minden további nélkül helyettesítheti *Héliost*, a „*bolygók vezérét*”, másrészt az epigramma számai *évek* jelölésére szolgálnak, s ezek szabályozásában a Nap játssza a legfontosabb szerepet.

A 12 = ιβ betűjel jelentése sem annyira nehezen megfejthető, mint első látásra gondolnánk. Egy olyan, Homéroson felnőtt olvasó, aki az összefüggések alapján tudhatta, hogy legvalószínűbben kiknek a nevét kell az ιβ mögött keresnie, könnyen asszociálhatta az ι-hoz az ιοστέφανος Ἀφροδίτη-t, a β-hoz pedig a βροτολογός Ἄρης-t,<sup>6</sup> különösen akkor, ha nem felejtette el – és ki felejtheti el? – az *Odysseiának* már az ókorban sokat emlegetett frivol jelenetét,<sup>7</sup> amely szerint az olimposiak egykor legalább ennyire szorosan egybetartozóknak látták az istent és az istennőt Héphaistos hálójában.<sup>8</sup> Sőt, az is könnyen belátható, hogy az epigramma szerzője, ha következetesen ki akart tartani a bolygónevek számok mögé rejtésének módszere mellett, pythagoreizáló intenciótól függetlenül sem tudta volna másként megoldani a maga elé tűzött feladatot, feltéve, ha a *bolygók sorrendje* is fontos volt számára: Aphrodité és Arés neve ugyanis egyaránt α-val kezdődik. Az 1 megismétlése – az α az 1 betűjele – nemcsak költőileg lett volna suta megoldás, hanem ez esetben homályban maradt volna az olvasó előtt, hogy a két egymás melletti α közül melyik vonatkozik Aphroditére, és melyik Arésre. A szerző eljárása logikus és

<sup>6</sup> Hom. Hymn. V, 18; Od. VIII, 115.

<sup>7</sup> Hom. Od. VIII, 266–366.

<sup>8</sup> Az *Odysseiában* a βροτολογός Arés jelzőjeként – talán nem véletlenül – csupán a VIII, 115-ben fordul elő, míg az *Iliasban* gyakran használatos: CAPELLE, C.: *Vollständiges Wörterbuch über die Gedichte des Homeros und der Homeriden*. Leipzig, 1889.

érthető, ugyanakkor azonban azt is sejteti az olvasóval, hogy valami miatt *a bolygók sorrendje* sem közömbös.

Összegezve a számok és a bolygók ekvivalenciájáról mondottakat, a XXIV. epigrama útmutatása alapján a bolygók az alábbi sorrendben követik egymást: Hélios–Kronos–Zeus–Hermés–Aphrodité–Arés–Seléné. A kérdés most már az, hogy ezeknek a bolygóknak, azon túl, hogy nevüknek számok mögé rejtése önmagában is szellemes invenció, van-e közülük a kötethez.

Állítsuk először is párhuzamba a gyűjtemény eddig kielemezett szerkezeti egységeit és a bolygókat, ez utóbbiakat olyan sorrendben, ahogyan a záróepigrama kijelölte!

### 3. ábra

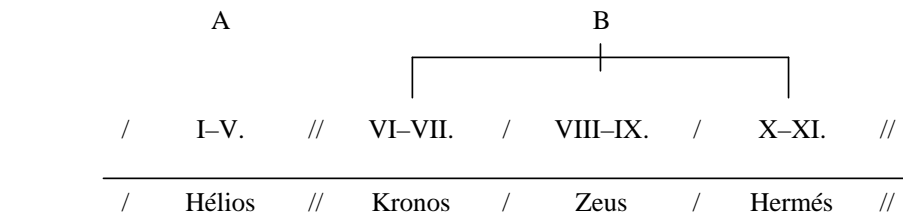
A	B	C	D	E
/ I-V.	/ VI-XI.	// XII.	// XIII-XVI.	/ XVII-XXIII. /
/ 40 sor	/ 30 sor	// 4 sor	// 20 sor	/ 40 sor /

Hélios – Kronos – Zeus – Hermés – Aphrodité – Arés – Seléné

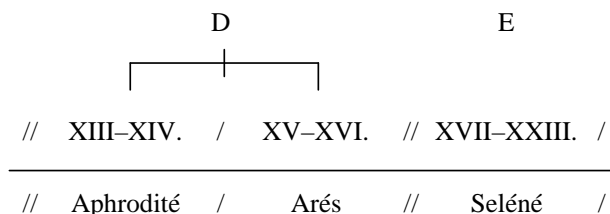
1. Látni való, hogy a szerkezeti egységek és a bolygók, mivel számuk eltérő, *közvetlenül* nem feleltethetők meg egymással.

2. Ha azonban a B, illetve a D csoportot  $3 \times 10$ -es, ill.  $2 \times 10$ -es egységekre bontjuk, a két szélső – az A és az E – csoportot viszont e felosztás szempontjából érintetlenül hagyjuk – vagyis az ezekbe tartozó epigrammákat valamilyen alapon szerves egységet képezőknek vesszük –, a XII. epigrammától pedig ezúttal is eltekintünk, a kötet szerkezeti egységeinek száma megegyezik az ókori értelemben vett bolygókéval. Következő lépésként ezekhez az egységekhez hipotetikusán rendeljük hozzá a bolygókat a már megállapított sorrend szerint:

4. ábra



C  
XII.



Kissé tovább részletezve ezeket az összefüggéseket:

5. ábra

Hélios	= I., II., III., IV., V. = 6 + 4 + 6 + 18 + 6 = 40 sor
Kronos	= VI., VII. = 6 + 4 = 10 sor
Zeus	= VIII., IX. = 6 + 4 = 10 sor
Hermés	= X., XI. = 4 + 6 = 10 sor
-----	XII. = 4 sor
Aphrodité	= XIII., XIV. = 6 + 4 = 10 sor
Arés	= XV., XVI. = 4 + 6 = 10 sor
Seléné	= XVII., XVIII., XIX., XX., XXI., XXII., XXXIII. = 6 + 10 + 4 + 4 + 6 + 8 + 2 = 40 sor

Vizsgálódásunknak a sorok számával történő kibővítése újabb következtetések levonására kínál lehetőséget:

- a) A Nap és a Hold – tekintettel arra, hogy mind a kettőre egyaránt 40 sor jut – valamiképpen egyenrangúak, mint ahogy egyenrangú egymással az öt további bolygó is, de a Napnál és a Holdnál hangsúlyozottan jelentéktelenebbek: nekik ugyanis egyenként – szemben a 40-nel – csupán csak 10 sor jut.
- b) A XII. epigramma sorai számának, a 4-nek is van funkciója: a gyűjteménynek mindkét „szélső bolygóra” eső része 4 × 10 sorra érdekesült.

c) Ezen összefüggések alapján nyilvánvaló, hogy a Nap és a Hold egyrészt egymással egyenrangúak, másrészt kiemelkedően fontosak, ebből pedig az, hogy a bolygók illetően osztályozásának háttérében rendező elvként nem az asztronómia, hanem az *asztrológia* gondolkodásmódja húzódik meg: a planétákon tehát nem egyszerűen égitesteket, hanem – és elsősorban – az ember, az emberiség, sőt az egész világegyetem sorsát meghatározó, nagy hatalmú bolygóisteneket kell értenünk.

Mint ahogy a XXIV. epigramma számaiból kiinduló föltevéseinket a pythagoreus harmóniatan arányainak konstatálása igazolta, úgy a bolygókkal kapcsolatos eddigi hipotetikus állításaink helyességét is igazolhatná – vagy inkább: egyedül az igazolhatná –, ha a bolygók és az egyelőre csak feltételesen hozzájuk rendelt epigrammák tartalma között ki tudnánk mutatni asztrológiai természetű összefüggéseket.

Ehhez a kísérletünkhöz az ókor két nagy asztrológiai kézikönyvét: Ptolemaios *Tetrabiblos*át és Firmicus Maternus *Mathesis*ét használjuk majd segédeszközü. Módszerünk az lesz, hogy – elsősorban Ptolemaios *Tetrabiblos*ára támaszkodva, annak adatait helyenként a Firmicus Maternuséival kiegészítve – az egyes epigrammákból kiolvasható életsorsokat, jellemeket, szituációkat megpróbáljuk bizonyos asztrológiai helyzetek, konstellációk érvényre jutásaként, eredményeként értelmezni.<sup>9</sup>

### A „Kronos-epigrammák”

#### A VI. epigramma

Thyrsis vigasztalhatatlan, mert elvesztette kecskéjét: felfalta egy arcátlan farkas. A kutyák nyüszítenek. *Szerencsétlen Thyrsis – szólítja meg valaki –, mire mégy vele (τί τὸ πλέον), ha zokogsz, s könnyek áztatják két szemedet és arcodat? Mire megyek vele – ismétli meg a kérdést Thyrsis –, amikor az (ti. a kecske) úgy odalett, hogy csontja és hamuja (azaz nyoma) sem maradt?*

Hogy a Thyrsishez intézett szavak évődőek-e vagy komolyak, az epigramma alapján nem lehet biztonsággal eldönteni. Ám akár ilyenek, akár olyanok, bizonyos, hogy maga Thyrsis súlyos tragédiaként éli meg az esetet, bár hogy miért, az nem derül ki a versből.

Asztrológiaiilag a kecske Thyrsis κτήμα-ja: olyan szerzemény vagy vagyontárgy, amelytől az ember megélhetése függ. Hogy valaki *milyen jellegű tevékenységgel* teremti majd elő a létfenntartásához szükséges javakat, az dönti el, *melyik bolygó házába esik a τύχη κτητική*-je, az anyagi javakra vonatkozó „szerencsepontja” (Tetr. III, 10, 129–130; IV, 2, 173–175); az pedig, hogy az illető bolygó által determinált tevékenysége *szerencsés lesz-e vagy sem*, folyamatos gyarapodással vagy örökös

<sup>9</sup> Az asztrológiai fogalmakra és Ptolemaios *Tetrabiblos*ára lásd KÁKOSY L.: *Egyiptomi és antik csillaghit*. Budapest, 1978, 183 skk.



veszteséggel fog-e járni, attól függ, hogy az a bolygó, amelyiknek a házába a szerencsepontja esik, a horoszkópon belül *milyen asztrológiai helyzetben* van. A τύχη κτητική meghatározása a Nap és a Hold horoszkópbeli szögtávolsága alapján történik (Tetr. III, 10, 129). Ha a τύχη κτητική a Kronos házába esik, az újszülött ingatlanok vagy földművelés, vagy hajók bérbeadása révén (διὰ θεμελίων ἢ γεωργιῶν ἢ ναυκληριῶν) fogja megélhetését biztosítani (Tetr. IV, 2, 174). Ptolemaios sajátos esetként említi a Kronos egyik asztrológiai helyzetét: ha a Kronos a szerencsepont házában van (ἰδίως ὁ τοῦ Κρόνου τῆ κτητικῆ τύχη συνοικειούμενος), s a vele szemközti ház uralkodó bolygója magasabb fokon áll, mint a horoszkóp MC-je vagy felkelő pontja, illetve a kettő valamelyike felé halad, a vagyon pusztulását okozzák (Tetr. IV, 2, 175: καθυπερτερήσωσι τοὺς κυρίου τοποὺς ἢ ἐπανενεχθήσωσιν ἐπ' αὐτοῖς, καθαιρέσεις ποιοῦνται τῶν ὑπαρχόντων).

Thyrsis elkeseredése tehát komoly, és okkal: valószínűleg kecskéje jelentette összes vagyont és megélhetési forrását – talán ezért is beszél a költő a χίμαρος-ról, *a szegény ember tehenéről* –, és az, aki Thyrsist vigasztalni próbálja, emiatt nevezi eléggé meghökkentő módon καλὸν τέκος-nak a szerencsétlen jószágot: nem évődésből, hanem mintegy érzékeltetni akarva, hogy Thyrsis úgy ragaszkodott hozzá, mintha gyermeke lett volna. A καλὸν τέκος szóhasználatot – mint majd látni fogjuk – ezenkívül még más körülmény is indokolja.

Thyrsis szerencsétlenségéért kétszeresen is a Kronos okolható: 1. Ő mérte rá azt a sorsot, hogy τὰ γεωργικά-ból éljen: az ókori mezőgazdasági szakirodalom a pásztorkodást és az állattenyésztést a γεωργικά körében tárgyalta (Vergilius: *Georgica*) – Thyrsis tehát valószínűleg pásztor. 2) A Kronos diszharmonikus fényszögállása, káros hatásának érvényre jutása eredményezte, hogy ennyire nyomorult legyen: összes vagyona egyetlen kecskéből álljon, s még azt is elveszítse.

### A VII. epigramma

Egy ismeretlen szavaiból, aki megszólítja a halott Eurymedónt, megtudjuk, hogy Eurymedón, akié a sír(emlék), fiatalon halt meg, kiskorú gyermeket hagyott maga után; ő maga *az isteni férfiak között* (θεοῖσι μετ' ἀνδράσι) kapott helyet, fiának pedig gondját fogják viselni polgártársai, akik nem feledik, hogy apja derék ember volt (πατρός μνώμενοι ὡς ἀγαθοῦ).

Asztrológus szemmel vizsgálva: az ismeretlen beszédének valamennyi kijelentése arra vonatkozóan közöl fontos adatokat, hogy milyen volt nem Eurymedónnak, hanem fiának a horoszkópja. Eurymedón ugyanis 1. Apa volt; 2. Fiatalon érte utol a halál; 3. Derék emberként maradt meg polgártársai emlékezetében.

Hogy ez utóbbit mivel érdemelte ki, arra is következtethetünk a σοὶ μὲν ἔδρα θεοῖσι μετ' ἀνδράσι utalásból: valami olyat cselekedett, amiért halála után az üdvözült lelkek közé került. Vergilius, aki az *Aeneis* VI. énekében többek között

az orphikus-pythagoreus túlvilág-elképzelés költői kivonatát is adja,<sup>10</sup> az Elysium lakói között a következő típusokat különbözteti meg (660–664):

*Hic manus ob patriam pugnando volnera passi,  
quique sacerdotes casti, dum vita manebat,  
quique pii vates et Phoebos digna locuti,  
inventas aut qui vitam excoluere per artis,  
quique sui memores aliquos fecere merendo.*

A *sui memores* és az epigramma μνόμενοι ὡς ἀγαθοῦ szókapcsolatának egybecsen-  
gése felkelti bennünk a gyanút, hogy Vergilius és az epigramma költője e vonatko-  
zásban valószínűleg közös forrásból merített. A fiatakori halál motívuma viszont  
a Vergilius által felsorolt típusok közül – eltekintve az utolsó, csak nagyon általánosan  
körvonalazott csoporttól – mint jellemző sajátosság leginkább az elsőre illik, úgyhogy  
Eurymedón alighanem hazájáért harcolva vesztette életét.

Számunkra az osztályozás szempontjából a legfontosabb momentum az, hogy  
Eurymedón *apa volt*. Az asztrológiai kézikönyvek külön fejezetet szentelnek annak,  
hogyan lehet következtetni a horoszkópból a szülőkre: élettartamukra, társadalmi  
rangjukra és halálukra (Tetr. III, 4, 113–118). Az apa sorsát illetően a *Nap és a Kronos*  
helyzete a mérvadó (az anyáét illetően a Holdé és az Aphroditéé): ὁ μὲν Ἥλιος καὶ  
ὁ τοῦ Κρόνου ἀστὴρ τῷ πατρικῷ προσώπῳ συννοικειοῦνται κατὰ φύσιν (Tetr.  
III, 4, 113). A Nap és a Kronos egymáshoz, valamint a többi bolygóhoz való viszo-  
nya mutatja meg a horoszkópban egyrészt azt, hogy az apa mennyi ideig él, hogyan  
hal meg, másrészt, hogy mit hagy utódaira örökül (Tetr. III, 4, 113): ὅπως ἂν οὗτοι  
διακείμενοι τυγχάνωσι πρὸς τε ἀλλήλους καὶ πρὸς ἄλλους, τοιαῦτα δεῖ καὶ τὰ  
περὶ τοὺς γονέας ὑπονοεῖν. τὰ μὲν γὰρ περὶ τῆς τύχης καὶ τῆς κτήσεως αὐτῶν  
ἐπισκεπτέον ἐκ τῆς δορυφορίας τῶν φωτῶν (ti. az apa esetében a Napé, az anya  
esetében a Holdé alapján). Az apa életének időtartamát a Nap és a Kronos, halálá-  
nak körülményeit a Kronos és az Arés asztrológiai helyzete árulja el. Ha a Nap és  
a Kronos a horoszkóppontban vagy az MC-ben, illetve ezek felkelő jegyeiben találha-  
tó, az apa rövid életű lesz (Tetr. III, 4, 115): ὀλιγοχρονίους μὲν ὅταν ἐν τοῖς πρώτοις  
ᾧσι δυσὶ κέντροις, τῷ τε ἀνατέλλοντι καὶ τῷ μεσουρανοῦντι, καὶ ταῖς τούτων  
ἐπιαναφοραῖς. Ha a Kronos az Arésszel *quadratban* vagy *oppositióban* van, az apát  
vágás vagy égés okozta seb által pusztítja el (Tetr. III, 4, 115): σίνεσι διὰ τομῶν καὶ  
καύσεων περικυλίει.

Azt, hogy az apának milyen lesz a társadalmi rangja és megítélése, a horoszkópban  
szintén a Nap és a Kronos helyzete jelzi. Ha a Nap is, a Kronos is felkelőben, saját-  
arcúságban és a horoszkóppontban vagy az MC-ben van, ez egyértelműen jót jelent

<sup>10</sup> ZETZEL, J. E. G.: *Romane memento: Justice and Judgement in Aeneid 6*. TAPhA 119 (1989) 263–284; CLARK, R. J.: *Vergil and the Wisdom-Tradition*. Amsterdam, 1979.

(Tetr. III, 4, 114): ἐὰν δὲ καὶ ὁ Κρόνου... καὶ αὐτοὶ (ti. a Nap, illetve anya esetében a Hold) τυγχάνωσιν ἀνατολικοὶ τε καὶ ἰδιοπροσωποῦντες ἢ καὶ ἐπίκεντροι, εὐδαιμονίαν πρόδηλον ὑπονοητέον... τῶν γονέων. Az, hogy itt a *boldogságon* (εὐδαιμονία) mit kell értenünk, ugyanitt, pár sorral később kiderül az ellentétéből: ami nem más, mint a ταπεινότης καὶ ἄδοξία, vagyis *alacsony társadalmi rang és névtelenség*.

Eurymedón halála és annak körülményei, sorsának alakulása tehát asztrológus szemmel nézve Kronos és a Nap, Kronos és az Arés helyzete alapján előre látható volt fia horoszkópjából.

### A „Zeus-epigrammák”

#### A VIII. epigramma

*Eljött Milétozba Paian fia, hogy segítse a betegségek gyógyítóját, Nikiast. Ő naponta áldozattal tiszteli meg, és jóillatú cédrusból kifaragtatta ezt a szobrát (τόδε ἄγαλμα). Étióznak ügyes kezéért a legnagyobb tiszteletdíjat (ἄκρον μισθόν) ígérte, ő pedig minden szakértelmét beleadta a munkába.* Az Asklépios-szobrot tehát, melynek az epigramma – fiktív vagy valóságos – feliratául szolgált, Nikias, az orvos készíttette egy közelebről nem ismert, Étióion nevű szobrással. Az epigrammából kiderül, hogy 1. Nikias orvos és – mint orvos – egyben Asklépios papja volt; 2. Gyógyító tevékenységét különösképp eredményesen végezhette, mert – jelképesen – maga Asklépios jött el hozzá Milétozba és ő segítette munkájában; 3. Egyéniségének meghatározó jellemvonása az átlagosnál nagyobb vallásosság volt: sikereit védőistene áldásos együttműködésének tulajdonította, ami arra készítette, hogy naponta mutasson be áldozatot neki, és saját költségén elkészíttesse a szobrát.

Asztrológiai szempontból az epigramma két olyan információt tartalmaz, mely ilyen jellegű megítéléséhez támpontul szolgálhat: egyrészt, hogy Nikias *papi hivatásához kapcsolódó tevékenységgel* szerezte vagyionát, másrészt hogy *mélyen, még „pap-társaihoz” képest is feltűnően vallásos* volt.

A τύχη κτητική mibenlétéről és jelentőségéről már szóltunk a VI. epigramma kapcsán: ott a Kronos volt az, mely meghatározta a pénzkereső foglalkozás jellegét. Ha viszont a *Zeusra* hárul ez a feladat, az újszülött *bizalmi állásból, gondnoki vagy papi tevékenységből fog megélni* (Tetr. IV, 2, 174: ὁ δὲ τοῦ Διὸς διὰ πίστεως ἢ ἐπιτροπιῶν ἢ ἱερατειῶν).

A vallásosság *lelki tulajdonság*. A horoszkópon belül pontosan meghatározható az a bolygó, amelyik főszerepet játszik az illető lelki habitusának alakításában (Tetr. III, 13, 154–157) – természetesen minden bolygó más-más egyéniséget formál. Ha a lelki tulajdonságokat a *Zeus* adja és kedvező helyzetben van, többek között *nagylelkűvé, istenfélővé, emberszeretővé, bőkezűvé teszi* a horoszkóp tulajdonosát

(Tetr. III, 13, 161: ὁ δὲ τοῦ Διὸς ἀστήρ μόνος τὴν οἰκοδεσποτίαν τῆς ψυχῆς λαβὼν ἐπὶ μὲν ἐνδόξων διαθέσεων ποιεῖ μεγαλαψύχους...θεοσεβεῖς...φιλανθρώπους...ἐλευθερίους). Ha a Nap a lelki tulajdonságok uralkodó bolygójaival egyazon házban tartózkodik, és asztrológiailag kedvező helyzetben van, pozitív irányban fokozza a lelki tulajdonságok bolygójának hatását: az illető még igazságosabb, még sikeresebb, még megbecsültebb, még nagyobb tiszteletben álló, még istenfélőbb lesz (Tetr. III 13, 168): συμβάλλεται δὲ πῶς ὁ ἥλιος συνοικειωθείς τῷ τῆς ψυχικῆς κράσεως οἰκοδεσποτήσαντι, κατὰ μὲν τὸν ἐνδοξὸν πάλιν τῆς διαθέσεως ἐπὶ τὸ δικαιότερον καὶ ἀνυστικώτερον καὶ τιμητικώτερον καὶ σεμνότερον καὶ θεοσεβέστερον.

Asztrológiai szempontból tehát Nikiasnak mind a foglalkozása, mind pedig az átlagosat felülmúló vallásossága Zeus adományaként értelmezhető. Vallásosságának kézzelfogható tanújele, az epigramma megírására okot szolgáltató istenszobor, Ptolemaiosnál külön nem fordul elő, Firmicusnál viszont – aki helyenként a Ptolemaiosétól eltérő rendszert követ – igen (III, 5, 15): *Si (Sol) in tertio geniturae loco positus sit... in domo Iovis vel in altitudine Iovis, faciet religiosos deorum [et] cultores, qui simulacra deorum [qui] per se facta religiosi consecrationibus dedicent.*

Firmicus Maternus kiegészítő adata az epigramma megértéséhez akár háttérinformációként is felfogható: az Asklépios-szobor ezek szerint nem is Nikias házában állt, mint első olvasásra gondolnánk, hanem valamelyik Asklépios-templom fogadalmi ajándékai között.

### A IX. epigramma

A szirakúzi Orthón sírversében azt a tanácsot adja sírverse olvasójának, hogy mámoros állapotban (μεθύων) sohase menjen ki a téli/viharos éjszakába (χειμερινῶς νυκτός): neki ugyanis ez okozta a vesztét, ezért nyugszik hazájától távol eltemetve.

Az epigramma tehát három tényezőt emel ki: Orthón 1. Részeg volt; 2. Téli/viharos éjszakában lelte halálát; 3. Idegenben temették el.

Azt, hogy valakinek a halála mikor és milyen körülmények között következik be, asztrológiailag a τόπος ἀναιρετικός dönti el (Tetr. III, 10, 127). Ha valakinek a horoszkópjában a Zeus tartozik a τόπος ἀναιρετικός-hoz, a *halál házához*, és *romlásban*, vagyis asztrológiailag gyengült helyzetben van, az illető nyilvános helyen vagy valamely nevezetes napon állatoktól széttépvé fog meghalni (Tetr. IV, 9, 200): καὶν ὁ τοῦ Διὸς ἐπιμαρτυρήση κεκακωμένος καὶ αὐτός, ἐν δημοσίοις τόποις ἢ ἐπισήμοις ἡμέραις θηριομαχοῦντας (ti. διαφθειρομένους). Ha a *romlásban levő* Zeus ráadásul még *leszálló ágban* is van, a baj tetéződik azzal, hogy azt, aki születésekor így találta, idegenben éri utol a vég (Tetr. IV, 9, 202): ἐπὶ ξένης δὲ οἱ θάνατοι γίνονται τῶν τοὺς ἀναιρετικοὺς τόπους κατασχόντων ἀστέρων ἐν τοῖς ἀποκλίμασιν ἐκπεσόντων.

Orthón tehát valamely jeles ünnepen (születésnapján?) felönthetett a garatra, részegen kiment a téli/viharos éjszakába, és kutyák vagy farkasok tépték szét. Tragikus halálának és annak, hogy halála idegenben következett be, egyértelműen az volt az oka, hogy horoszkópjának τόπος ἀνωγειτικός-ához a fatálisan rossz helyzetben levő Zeus tartozott – mondaná egy asztrológus.

A „Hermés-epigrammák”

A X. epigramma

A zenész (μουσικός) Xenoklés, aki művészetével hírnévre tett szert, hálája jeléül mind a kilenc Múzsának márvány emlékművet emelt, s híres emberként sem feledkezett meg róluk.

Az epigrammából Xenoklésszel kapcsolatban az alábbi négy tulajdonságra következtethetünk: 1. Zenész; 2. Híres ember; 3. Művészete nemcsak elismerést, hanem tekintélyes vagyont is biztosított számára, hiszen nem akármilyen, hanem márványszobrot készíttetett mind a kilenc istennőnek; 4. Nagyságában is szerény, szeretetre méltó maradt.

A horoszkópból – az asztrológusok szerint – természetesen tulajdonosának jöendő foglalkozása is kiolvasható (Tetr. IV, 4, 177–178). A foglalkozást a bolygók közül három: a Hermés, az Aphrodité és az Arés határozhatja meg, vagy külön-külön, vagy a három közül kettő együttesen (Tetr. IV, 4, 178). Ha valaki horoszkópjában a Hermés és az Aphrodité a foglalkozást adó két bolygó, és ha ezek egymás házában tartózkodnak, az illető zenével, énekléssel, költéssel, ritmushoz kötődő művészettel fog foglalkozni (Tetr. IV, 4, 179): ἐὰν μὲν ὁ τοῦ Ἑρμοῦ καὶ ὁ τοῦ τῆς Ἀφροδίτης λάβωσι τὴν οἰκοδεσποτίαν, ἀπὸ Μούσης καὶ ὀργάνων καὶ μελωδιῶν ἢ ποιημάτων καὶ ῥυθμῶν ποιοῦσι τὰς πράξεις, καὶ μάλιστα ὅταν τοὺς τόπους ὧσιν ἀμφιλελαχότες. Hogy foglalkozása milyen sikerrel jár: híressé, gazdaggá válik-e általa, pályája töretlen lesz-e, s ő maga milyen marad, az a foglalkozást adó οἰκοδεσποτίας (vagy οἰκοδεσπότης) és a többi bolygó egymáshoz való viszonyán múlik. Ha valamelyik jótékony bolygó – jelen esetben a Zeus – náluk magasabb fokon áll, az minden szempontból jót jelent (Tetr. IV, 4, 182): ὕπο μὲν ἀγαθοποιῶν καθυπερτερούμενοι μεγάλας καὶ ἐπιδόξους καὶ ἐπικερδαῖς καὶ ἀπταιστοὺς καὶ ἐπαφροδίτας.

Xenoklés tehát foglalkozását a *Hermésnek* és az *Aphroditének*, sikerességét, gazdagságát, pályája zökkenőmentességét, szeretetre méltóságát pedig a *Zeus* számára kedvező horoszkóphelyzetének köszönhetette.

## A XI. epigramma

Eusthenés – sírfeliratának tanúsága szerint – *physiognómón* volt, félelmetes szofista (δεινὸς σοφιστής), aki egy ember nézéséből kitalálta annak gondolatait. Társai (οἱ ἑταῖροι), noha idegen volt (ξένον ὄντα), illően temették el (εὖ ἔθαψαν), de roppant kedvelték mint himnuszköltőt (ὕμνοθέτην) is.<sup>11</sup> Halála után minden szempontból megfelelő végtisztességben részesült, s hogy miért, az az utolsó sor – καίπερ ἄκιρκυς ἔων εἶχ' ἄρα κηδεμόνας – értelmezésén múlik.

Az ἄκιρκυς – *gyenge, vézna* – lehet egyszerűen szójáték a halott Εὐσθένης – *erős, robusztus* – nevével. Ha azonban az ἄκιρκυς csak testi tulajdonságra utalna, az utolsó sor összefüggésében nem sok értelme volna. A καίπερ és az ἄρα alapján egyértelmű ugyanis, hogy két megengedően ellentétes szintagmáról van szó, a testalkatnak pedig vajmi kevés köze lehet ahhoz, hogy ki milyen temetésben részesül. A legvalószínűbb megoldásnak az kínálkozik, ha az ἄκιρκυς jelzõt nemcsak Eusthenés testalkatára, hanem társadalmi helyzetére is vonatkoztatjuk, és a κηδεμών szót sem egyszerűen *gondoskodónak, eltemettetőnek*, hanem *pártfogónak, oltalmazónak* értelmezzük. Az utolsó sor jelentése tehát: *mert alacsony rangú volt ugyan, akadtak azonban pártfogói.*

Eusthenés alacsony társadalmi rangját csak részben indokolhatja az, hogy idegen, jövevény volt, bár az epigramma hangsúlyozni látszik ezt a körülményt (εὖ μιν ἔθαψαν ἑταῖροι ἐπὶ ξείνης ξένον ὄντα), a másik – és jelentősebb – oka ennek a foglalkozása lehetett. *Physiognómón*nak az számított, aki az ember testi tulajdonságai, jellemzői alapján következtetni tudott az illető szellemi képességeire, egyéniségének meghatározó jegyeire – vagy legalábbis azt ígerte, ilyen hírben állt.<sup>12</sup> Azt, hogy ezekre a „*karakterpszichológusokra*” hogyan tekintettek a valóban művelt körök tagjai, jól megvilágítja egy Cicero-anekdota, mely Sókratés és egy *physiognómón* esetét meséli el (De fato 10): *Socraten nonne legimus, quem ad modum notavit Zopyrus physiognomon, qui se profitebatur hominum mores naturasque ex corpore, oculis, vultu, fronte pernoscere. Stupidum esse Socraten dixit et bardum, quod iugula concava non haberet, obstructas eas partes et obturatas esse dicebat; addidit etiam mulierosum, in quo Alcibiades cachinnum dicitur sustulisse.*

Eusthenés „*titokzatos képessége*” folytán az emberek szemében δεινός lehetett ugyan – akárcsak mai utódai, a parapszichológusok –, de egyben afféle csodabogár, akit ha meghallgattak is, aligha vettek komolyan, illetve csak azok vették komolyan, akik komolyan vették titokzatos tudományát is. Ezzel nem áll ellentétben σοφιστής minősítése sem: a „*szofista*” a hellénisztikus kortól kezdve nem elsősorban – a sokszor valóban tekintélyes – vándorszónokokat és tanárokat, hanem a tudomány

<sup>11</sup> Gow, A. S. F.: *Theocritus II*. Cambridge, 1950 a ὕμνοθέτης-t Eusthenés temetési szertartásának egyik résztvevőjeként interpretálja: a ὕμνοθέτης azonban nem jelentheti halotti ének szerzőjét.

<sup>12</sup> SCHMIDT, L. J.: s. v. Physiognomik. PWRE XX. Stuttgart, 1941, 1064–1074.

szélhámosait jelölte. Eusthenés mindenesetre ezek kedvesebb, kellemesebb fajtájához tartozhatott. Valószínűleg ebben és idegen voltában kell keresnünk annak a nyitját, hogy *physiognómón*ságával párhuzamosan hogyan lehetett egyben kedvelt himnuszköltő is. Nem leszünk talán túl merészek, ha feltételezzük, hogy valamelyik idegen eredetű, de a görögség körében már elterjedt kultusznak volt a tagja, esetleg a papja, és ezen a kultikus közösségen belül liturgikus énekek, himnuszok szerzője. Ilyen poétája valószínűleg minden jelentősebb kultikus közösségnek volt, s ezek – a feliratos emlékek tanúsága szerint – nem tartoztak a valóban jelentős költőegyeniségek közé, még akkor sem, ha alkalmanként az igazán nagy költőkre is hatottak.<sup>13</sup> Ez megmagyarázhatja először is azt, hogy az epigramma miért hangsúlyozza Eusthenés idegen eredetét; másodsor azt, hogy miért nem φίλοι hanem ἐτοῖποι voltak az eltemettetői; harmadszor, hogy bár foglalkozásának társadalmi megítélése ambivalens lehetett, ennek ellenére akadtak jelentős, befolyásos pártfogói, tudniillik kultuszközösségének előkelő tagjai.

S most lássuk, milyen esetben juttatnak ilyen sorsot az embernek az asztrológia istenei?

Ha a horoszkópban a foglalkozást a Hermés adja a Zeus támogatásával, törvényhozóvá, szónokká, szofistává tesz, még hozzá olyanná, aki jelentős személyiségek társaságában forgolódik (Tetr. IV, 4, 178): ὁ μὲν γὰρ ὁ τοῦ Ἑρμοῦ τὸ πρᾶττειν παρέχων...ἐὰν δὲ ὁ τοῦ Διὸς (αὐτῷ μαρτυρήσῃ, ποιεῖ) νομογράφος, ῥήτορας, σοφιστάς, μετὰ προσώπων μειζόνων ἔχοντας ἀναστροφάς. A *Tetrabiblos*nak ez a fogalmazása Eusthenés személyét illetően két szempontból figyelemre méltó: a) Nyilvánvaló, hogy a σοφιστάς esetében Ptolemaios sem a szónokokra gondol, mert a rétorokat külön kategóriaként említi. b) Megvan benne az előkelő személyiségekhez fűződő kapcsolat, mely Eusthenés másik jellemző vonása.

Nem találjuk viszont Ptolemaiosnál a ὑμνοθέτης-t vagy szinonimáját; s e vonatkozásban ismét Firmicus Maternus kézikönyvéhez kell folyamodnunk (III, 10, 3): *In tertio loco ab horoscopo Iuppiter et Mercurius partiliter constituti magos faciet, sed praeclara semper bonitate fulgentes, hymnologos...et qui religionibus homines initient et consacrent... Haec eadem in IX Loco ab horoscopo Iuppiter et Mercurius decernunt pariter constituti.* Bár Ptolemaios és Firmicus eltérő számítási módszerekkel dolgozik, mindkettőjükénél ugyanarról az asztrológiai helyzetről van szó. Ptolemaios szerint ugyanis a foglalkozást adó bolygó az, amelyik legközelebb áll az MC-hez – ő az IMC-t egyáltalán nem is veszi figyelembe –, a Firmicus Maternusnál előforduló III., illetve IX. horoszkópház pontosan az IMC, illetve az MC melletti horoszkópház; Firmicus ugyanazt a bolygóhelyzetet tartja tehát szem előtt, csak más rendszer kereteibe ágyazva.

<sup>13</sup> HEINRICHS, A.: Horaz als Aretaloge des Dionysos. HSCPh 82 (1978) 203–211.

Firmicus Maternus tehát ismét nemcsak jó segítőnek bizonyult, hanem annak pontosabb meghatározásához is hozzásegített, hogy az epigrammabeli σοφιστής-nek mi a pontos latin megfelelője: a *magus*.<sup>14</sup>

Az „*Aphrodité-epigrammák*”

### *A XIII. epigramma*

A tisztos Chrysongoné fogadalmi ajándékként (ἄνθεμα ἄγνῶς Χρυσογόνως) egy Aphrodité-szobor áll annak az Amphiklésnek a házában, akivel együtt töltötte életét és akitől gyermekei vannak. Évről évre jobban ment a soruk, mivel Aphroditével kezdték imáikat; ha ugyanis a halandók törődnek az istenekkel, ők is többet kapnak tőlük.

Chrysongoné és Amphiklés tehát 1. Házastársak voltak; 2. Együttélésük harmonikus volt, gyermekeik lettek; 3. Anyagi helyzetük az évek során egyre jobbra vált, tehát gyarapodtak, s hogy miért, azt a költő egy félreismerhetetlenül Aratostól (!) kölcsönzött fordulattal adja elő: ἐκ σέθεν ἀρχομένοις. Hamarosan kiderül majd, hogy ez utóbbi fogalmazása mennyire kétértelmű.

E „*fogadalmi felirat*” asztrológiai értelmezésében azt tekinthetjük kiindulási alapnak, hogy Chrysongoné és Amphiklés házastársak voltak, s házasságuk minden szempontból ideálisnak bizonyult. Magától értetődik, hogy a párválasztás módja és a házastársi kapcsolat alakulása a *genethialogia* egyik legfontosabb és legrészletesebben tárgyalt témája volt. A kézikönyvek aprólékosan kitérnek arra, hogy egyáltalán milyen feltételek mellett jöhet létre a házasság; ha létrejön, milyen korúak között jön létre; hogyan alakul az idők folyamán: felbomlik-e vagy megmarad; milyenek lesznek egyes szakaszai; milyen veszélyek fenyegetik (hűtlenség, szexuális aberrációk, stb.: Tetr. IV, 5).

A házastársi kapcsolat létrejötte és fennmaradása szempontjából a legdöntőbb a Nap és a Hold helyzete a két fél horoszkópjában: ha ezek mindkét fél születésekor kedvező fényszögben álltak egymással, a házasság megmarad, nem bomlik fel (Tetr. IV, 5, 184): Διαμένουσι μὲν οὖν ὡς ἐπὶ πᾶν αἱ συμβιώσεις, ὅταν ἀμφοτέρων τῶν γενέσεων τὰ φῶτα συσχηματιζόμενα τύχῃ συμφῶνως, τουτέστιν ὅταν ἢ τρίγωνα ἢ ἀλλήλους ἢ ἐξάγωνα καὶ μάλισθ' ὅταν ἐναλλάξ τοῦτο συμβαίη. Πολὺ δὲ πλεον, ὅταν ἢ τοῦ ἀνδρὸς σελήνη τῷ τῆς γυναικὸς ἡλίῳ. Azt azután, hogy a házastársi kapcsolat hogyan alakul, ha a házastárs közel egykorú (κατὰ τὸ συνακμάζον πρόσωπον), az *Aphrodité* és az Arés, ha idősebb (κατὰ τὸ πρεσβύτερον πρόσωπον), az *Aphrodité* és a Kronos egymáshoz való viszonya dönti el (Tetr. IV, 5, 185). Ez utóbbi esetben, ha az *Aphrodité* együttállásban van

<sup>14</sup> SCHMIDT i. m. 1070.



a Kronosszal, a házasság kellemes, biztos alapokon nyugvó, a Hermés támogatásával pedig hasznot hozó is lesz (Tetr. IV 5, 186): μετὰ δὲ τοῦ τοῦ Κρόνου... ὁ τῆς Ἀφροδίτης τυχῶν ἀπλῶς μὲν ἡδείας καὶ εὐσθατεῖς ποιεῖ τὰς συμβιώσεις προσόντος δὲ τοῦ τοῦ Ἑρμοῦ, καὶ ὠφελίμους.

Chrysogoné tehát joggal állított fogadalmi szobrot Aphroditének, mert harmonikus és minden szempontból áldásos házasságát – asztrológus szemmel nézve – elsősorban az ő szerencsés horoszkópbeli helyzetének köszönhetette. Az asztrológiai háttér felderítése nyomán még azt is megtudhatjuk, hogy férje, Amphiklés idősebb volt nála. De ezért kétértelmű az ἐκ σέθεν ἀρχομένους kifejezés is.

#### A XIV. epigramma

Az életképszerű epigramma Kaikosnak, a pénzváltónak az alakját villantja fel, aki a városbelieknek éppúgy váltja a pénzt, mint az idegeneknek, és aki akár éjjel is hajlandó az ügyfél szolgálatára állni.

Számunkra Kaikosnak a foglalkozása lényeges, az, hogy pénzváltó. Ezt a foglalkozást Ptolemaiosnál – teljesen érthető módon és logikusan – a Hermés adományozza (Tetr. IV, 4, 178), Firmicus Maternusnál viszont, bármennyire meglepő is, egyértelműen a *Venus*. Szerinte, ha a foglalkozásról a Venus dönt, de sem nem saját házában, sem nem saját határain belül – vagyis asztrológiailag közepesen erős helyzetben – van (IV, 21, 6; ugyanígy: VII, 26, 10): *dabit artes honestas semper et mundas: facit enim aurifices, inauratores, bratiarios, argentarios, musicos, organarios, pictores*.

#### Az „Arés-epigrammák”

#### A XV. epigramma

*Megtudom majd, vándor, többre tartod-e a derekakat (ἀργαθοί) vagy a hitványakat (δειλοί) is éppúgy tiszteletben részesíted. „Legyen üdvözölve ez a síremlék – fogod mondani –, mivel könnyűként fekszik Eurymedón szent feje fölött.”*

Nézetünk szerint a sírepigrammában nem a költő, hanem a halott, Eurymedón szólítja meg a vándort és adja szájába azokat az üdvözlő szavakat, amelyeket elvár tőle. A VII. epigramma elemzése alapján már kiderült, hogy Eurymedón hazájáért harcolva esett el, fiatalon, s ezért tisztelettel emlékeznek rá polgártársai. Nem véletlen tehát, ha holtában is katonaszemmel nézi a világot, s így osztja az embereket ἀργαθός-okra és δειλός-okra s elvárja, hogy a vándor is tegyen különbséget tiszteletadásával a gyávákkal szemben a derekak javára; ez utóbbiak egyik jeles képviselőjének önmagát tartja. Öntudatos büszkeség, egyben a gyávákkal szembeni megvetés árad szavaiból – vagyis asztrológus szemmel nézve, tipikus Arés-egyéniség.

Ha ugyanis a horoszkópban az asztrológiailag kedvező helyzetben levő Arés a lelki tulajdonságok meghatározó bolygója, vezetésre hivatottá, bátorrá, harcra készsé, indulatossá, vakmerővé, öntudatossá, lenézésre hajlamossá, tette készsé teszi a horoszkóp tulajdonosát (Tetr. III, 13, 163): ὁ δὲ τοῦ Ἄρεως ἀστὴρ μόνος τὴν οἰκοδεσποτίαν τῆς ψυχῆς λαβὼν ἐπὶ μὲν ἐνδόξου διαθέσεως ποιεῖ...ἀρχικούς, θυμικούς, φιλόπλους, σθυναρούς, ῥιψοκινδύνους, αὐθάδεις, καταφρονητικούς, δρᾶστας.

#### A XVI. epigramma

Peristerének a leánya hétévesen halt meg, fia pedig húszhónapos korában. A költő – egy Homérosra emlékeztető fordulattal: ὡς ἐν ἐτοίμῳ ἀνθρώποις δαίμων θῆκε τὰ λυγρότατα – szánakozik az anya szerencsétlensége fölött és egyben vigasztalja.

Az epigramma témája tehát *a korai halál*. A horoszkópon belül a VI. ház az, amelynek asztrológiai viszonyai meghatározzák az illető egészségi állapotát s ezzel együtt azt, hogy milyen életkorban, milyenfajta betegségben fog meghalni (Firm. Mat. VI, 32, 41): *generaliter...vitium <VI.> ab horoscopo signum ostendit*; lényegében ugyanez a felfogása Ptolemaiosnak is (Tetr. III, 12, 146–147): τὸ δύνων. Előállhat az a szerencsétlen helyzet, hogy a horoszkóp VI. háza teljes egészében az úgynevezett kártékony bolygók – a Kronos, az Arés és részben a Nap – hatása alá kerül, s ennek eredménye folytonos betegeskedés, s ennek következtében időnap előtti halál lesz (Firm. Mat. VI, 32, 44): *Si...hic locus (ti. a VI. horoszkópház) possessus a malivolis nudus ab omni benivolarum stellarum praesidio relinquatur, perpetua vitia vaditudinum et calamitatum exitiales exitus decernuntur. Vitiabit autem Mars intra XV annos, Saturnus intra XXX annos, Sol intra XIX annos.*

Peristeré két kisgyermeke halálának asztrológiai magyarázata tehát csak az lehet, hogy mindkettőjük horoszkópjának VI. locusát Arés kerítette hatalmába, aki tizenötödik életévük előtt végzett velük.

#### „A Nap- és a Hold-epigrammák”

Feltételezésünk szerint az I–V. epigrammacsoport a Naphoz, a XVII–XXIII. pedig a Holdhoz tartozik.

Magától értetődik, hogy a Nap és a Hold esetében, ha tartalmi összefüggést keresünk az epigrammák, valamint a Nap és a Hold asztrológiai szerepe között, nem követhetjük az eddigi módszert, hiszen a Nap és a Hold valamennyi létsors meghatározásában szerepet játszik: jelentőségük tehát más, mint a többi bolygóé. Ez a különbségtétel még az asztrológiai irodalom terminológiájában is megmutatkozik: Ptolemaios nem az ἀστὴρ, hanem a φῶτες *terminusszal* jelöli őket, Firmicus úgyszintén (III 1, 2: *lumina sunt Sol et Luna*).

A „*Nap- és a Hold-epigrammák*” között van azonban egy feltűnő hasonlóság, amely összekapcsolja őket: az tudniillik, hogy mindkét csoport főtémája – közvetlenül vagy közvetve – a szerelem. Szepessy joggal beszél az I–V. epigrammacsoport esetében valóságos „*szerelmi regényről*”, de a XVII–XXIII. csoport epigrammaiban szóba kerülő költők (Anakreón, Epicharmos, Hippónax, Archilochos, Peisandros) központi témája is a szerelem; a XX. epigramma Kleitasa inkább Thraissa férje lehet, mint neveltje, és ha minden igaz, a XXIII. epigramma Glaukéja egyenesen hetéra volt. Amiben különböznek, az, hogy az első öt epigramma „*szerelmi regényének*” hősei *egyneműek, férfiak*, a második epigrammacsoport darabjai viszont *különneműek* közötti szerelemmel kapcsolatosak. És itt érdemes felidéznünk az ókor leghíresebb „*szerlem-tanának*”, Platón *Symposionjának* egyik részletét.

Aristophanés jól ismert előadása szerint kezdetben az emberi nemek száma három volt: férfi, nő és egy harmadik, mely egyesítette magában az előző kettőt: az *androgyné*. A nemek száma pedig azért volt három, mert a *hím a Nap* sarjadéka volt, a nő a *földé*, az *androgyné* pedig a *Holdé*. Kettévágásuk után az *androgynéről* lehasított férfiak a nőket szeretik, ugyanígy az *androgynéről* lehasított nők is a férfiakat: a *Holdtól származó fajta* tehát a *különneműhöz* vonzódik. Azok viszont, akik az egykori férfi – vagyis a *Nap-származék* – kettévágásából erednek, a *férfinemet* keresik (189a–191e). Régen felismert tény, hogy Platónnak ez a mítosza asztrológiai színezetű: az egyiptomi asztrológia hatásának – amelyben a Nap és a Hold kiemelkedően fontos szerepet játszik – egyik legkorábbi emléke a görög irodalomban.<sup>15</sup> Az első öt epigramma szereplői tehát a *Nap-emberek*, a XVII–XXIII. szereplői viszont a *Hold-emberek* tipikus képviselői.

Ezek után talán kijelenthetjük, hogy a kötet másik rendező elve – a pythagoreus harmónia-tan mellett – az asztrológia.

Továbbra is nyitva marad azonban még egy kérdés: honnan származik az a kép-  
telennek látszó bolygósorrend, amelyhez hasonló nincsen az ókornak sem az asztronómiai, sem az asztrológiai irodalmában. Ennek megoldásához segít hozzá a gyűjtemény tengelyében álló XII. epigramma, melynek legalább annyira kulcsszerepe van, mint volt a XXIV.-nek a gyűjtemény egésze szerkezetének tisztázásában.

A fogadalmi epigramma szerint egy bizonyos Damomenés nevű karvezető (*χορογός*), aki mindenben mértéktartó volt (*μέτριος*), szem előtt tartotta az erkölcsi szépet és az illőt (*τὸ καλὸν καὶ τὸ προσήκον*), győzelméért hálából *tripust* és a legkellemesebb istennek (*τὸν ἄδιστον θεῶν*), Dionysosnak a szobrát ajánlja fel – a szövegösszefüggésből kikövetkeztethetően – magának Dionysosnak.

Dionysosnak azonban semmi köze sincs az asztrológia bolygó-isteneihez. Ez az, ami elgondolkodtató és arra utal, hogy újabb rejtvényről van szó. Hellénisztikus alexandriai környezet feltételezése esetén ennek a rejtvénynek a

<sup>15</sup> GUNDEL, W. – GUNDEL, H. G.: *Astrologumena*. Wiesbaden, 1966, 77 skk.

megoldása sem túl bonyolult feladat, különösen akkor nem, ha tekintetbe vesszük, hogy a) az epigramma a tulajdonképpeni gyűjtemény középpontjában áll; b) a Hermés- és az Aphrodité-epigrammák között kapott helyet. Így ugyanis egy Hermés-Dionysos-Aphrodité hármast kapunk; ami az egyiptomi szinkretizmus logikája szerint megfelel a Horus–Osiris–Isis-hármaságnak, a korabeli Egyiptom legkedvesebb istentriászának,<sup>16</sup> amely a Kr. e. III. századtól kezdve mindvégig fontos szerepet játszott a Ptolemaiosok uralkodóideológiájában.<sup>17</sup> Dionysos–Osiris középpontba állítása indokolja tehát a különös bolygósorrendet, sőt azt is, hogy a gyűjteményt miért éppen a „*Nap- és a Hold-epigrammák*” keretezik. A triász tagjai közül ugyanis az egyiptomiak körében a legnépszerűbb, Horus nemcsak gyermekként (Karpokratés) és apja gyilkosain bosszút álló királyként örvendett tiszteletnek, hanem kozmikus istenségnek is számított, akinek *egyik szeme a Nap, másik szeme a Hold*.<sup>18</sup> Míg tehát a gyűjtemény középpontjában („*ami felé – mint Szepessy megfigyelte – minden mutat*”) Dionysos–Osiris áll, addig a kötetet a kozmikus Hermés–Horus foglalja keretbe. Ez tehát a kötet harmadik rendező elve, s ez az axialitás az oka annak, hogy az oktáv aránya is megfordult.

A kötet szerkesztőjének legalább három szempontot sikerült tehát egyeztetnie egymással: a pythagoreus harmónia-tant, az asztrológiát és a hódolatot a hellénisztikus Egyiptom kedvelt isten-hármasa, s egyben a Ptolemaiosok uralkodókultuszának istenségei előtt. Ez valóban bámulatra méltó szerkesztői teljesítmény, nem véletlenül tartották tehát a kötetet a hellénisztikus költészet egyik legnagyobbja, Theokritos szerzeményének.

Hogy az epigrammáknak hányad része származik Theokritostól és mennyi a szerkesztőtől vagy más szerzőktől, annak eldöntésére nem vállalkozunk, nem is tartjuk lehetségesnek. Ám ez esetben nem is az egyes epigrammák provenienciája a fontos, hanem a huszonnégy darabból álló, szétválaszthatatlanul egységes gyűjtemény maga egészében. De ha elemzésünk helytálló, akkor a kötet keletkezésének időpontjára vonatkozólag is vonhatunk le bizonyos következtetéseket: a *terminus ante quem*et a Ptolemaiosok hatalmának megszűnte, Kleopatra halála jelzi; a *post quem* már nem határozható meg ennyire pontosan. Mindenesetre az a tény, hogy Aratos hatása a kötetben kimutatható, és hogy az az asztrológiai rendszer, amelynek alapján a szerkesztő dolgozott, nagyon közel áll Ptolemaios *Tetrabiblos*ához, arra mutat, hogy a gyűjtemény mindenképpen a hellénisztikus kor kései szakaszából származik, sőt merész feltevésenként azt is megkockáztathatjuk, hogy esetleg éppen Kleopatra udvarából. Szellemisége mindenesetre közel áll hozzá. A becsvágyó királynő a többi Ptolemaiosnál is jobban hangsúlyozta magának és környezetének

<sup>16</sup> DIETRICH, D.: Die Ausbreitung der alexandrinischen Mysteriengötter Isis, Osiris, Serapis und Horus in griechisch-römischer Zeit. Das Altertum 14 (1968) 201–211.

<sup>17</sup> TAEGER, F.: *Charisma. Studien zur Geschichte des Antiken Herrscherkultes II.* Stuttgart, 1957, 288 skk.

<sup>18</sup> KÁKOSY L.: *Ré fiai.* Budapest, 1979, 316.

isteni származását: szobra mint Isis-Aphrodité állt a tiszteletére emelt templomban;<sup>19</sup> gyermekei közül Alexandrosnak a *Hélios*, Kleopatrának a *Seléné* melléknevet adta;<sup>20</sup> mindkét nagynevű szeretőjét, Caesart és Antoniust is igyekezett *neos Dionysos*-ként elismertetni.<sup>21</sup>

Végezetül: vizsgálatunk messzemenően támogatja Szepessy eredményeit a kötet egységével és tudatos megszerkesztettségével kapcsolatban. A kiegészítőleg feltárt összefüggések nem cáfolják, hanem megerősítik az egyes epigrammák gondosan kiemelt kapcsolatrendszerének meglétét.

---

<sup>19</sup> BORZSÁK I.: Caesars Funeralien und die christliche Passion. *AAntHung.* 10 (1962) 23–31; különösen 29 skk. További irodalom ott.

<sup>20</sup> Dio Cass. L, 5, 3; L, 25, 3; VOLKMANN, H.: *Kleopatra. Politik und Propaganda.* München, 1953, 117.

<sup>21</sup> Plut. Ant. 26; Lásd még a 17. jegyzetet.



# Anonymus *Gesta Hungarorum*ának történeti hitele\*

Előadásomban nem elsősorban Anonymus személyéről, hanem inkább fennmaradt *Gestájának* néhány tartalmi vonatkozásáról kívánok szólni: személyére, korára, pontosabban történeti munkájának keletkezési időpontjára csak annyira térek ki, amennyire azt a tartalmi vonatkozások elengedhetetlenül szükségessé teszik.

Anonymus alakja a mai magyar köztudatban szinte elválaszthatatlanul összekapcsolódik Ligeti Miklósnak a városligeti Vajdahunyad vára mellett a századelőn felállított szobrával, talán nem is véletlenül. A szobrot alkotója mintha azért készítette volna, hogy a művészeti tömörítés eszközeivel érzékletesen megjelenítse s mintegy összefogja a *Névtelennel* kapcsolatos problémákat: a csuklya mögé rejtőző, a láthatatlanság homályába burkolódzó arc, a szerzetesi öltözék, az ülő alak térdén fekvő könyv – azaz a „*mű*” – máig is talány. Két és fél évszázad még oly szorgos kutató munkája sem volt képes egyértelműen kideríteni, személy szerint kinek az arca búvik meg a csuklya mögött, melyik *jó emlékezetű Béla király* nótáriusában tisztelhetjük az időrendben első ránk maradt magyar történeti munka szerzőjét; vitatott, milyen cél vezérelte abban, hogy évszázadok múltán feldolgozza a magyar honfoglalás történetét, és nem kevésbé vitatottak a magyar honfoglalás személyeire vonatkozó forrásai is.

A kutatástörténeti összefoglalások – így Sebestyén Gyula: *Ki volt Anonymus?* (1898), Csapodi Csaba: *Az Anonymus-kérdés története* (1978) és Györffy György: *Anonymus: Rejtély, avagy történeti forrás?* (1988) című, részben vagy egészben az Anonymus-kérdéssel foglalkozó írásai – viszonylag kényelmessé teszik a különféle, sokszor egymással homlokegyenest ellenkező érvrendszerek áttekintését, és bepillantást nyújtanak a tudós műhelyek munkájába, ismertetve a módszerek sokrétűségét, amelyekkel filológusok, történészek, régészek – nem számítva a négy-öt-évenként felbukkanó és az indokoltnál általában jóval nagyobb sajtóvisszhangot kiváltó dilettánsokat – kísérleteztek és kísérleteznek az Anonymus-kérdés titkának megfejtésével: több vonatkozásban mindmáig sikertelenül.

Közismert, hogy Árpád-házi királyaink közül négyen viselték a török eredetű Béla nevet: I. Béla (1060–1063), II. Béla (1131–1141), III. Béla (1172–1196) és

---

\* Napjaink VII/2 (1993) 12–20. A Történeti Klub szervezésében 1992. április 30-án elhangzott előadás szövege.

IV. Béla (1235–70). Látnivaló, hogy az egyes Bélák uralkodásának idejét tekintélyes *intervallumok* választják el egymástól, ennek ellenére a kutatástörténet során Anonymust mind a négy Béla király jegyzőjévé megtették, s mindegyik irányzat tudott felsorakoztatni a maga megdönthetetlennek vélt igaza mellett elgondolkodásra készítő érveket.

Bárdossy János, Keresztury J. Alajos, Szabó Károly, Foltiny János a *Gesta* bevezető mondatában említett Béla király személyét illetően I. Béla mellett foglalt állást; Fejér György, Podhraczký József, Juhász Kálmán, Csóka Lajos, továbbá nyelvészeti megfontolások alapján nyelvészeink közül Jakubovich Emil, Melich János, Kniezsa István, Pais Dezső – tehát csupa nagy név –, valamint az osztrák K. Heilig II. Bélára voksolt; posztumusz munkájában Cornides Dániel (1802), majd őt követően a történészek és filológusok döntő többsége: Mátyás Flórián, Pauler Gyula, Sebestyén Gyula, Domanovszky Sándor, Hóman Bálint, Erdélyi László, Szilágyi Lóránd, C. A. Macartney, I. Tóth Zoltán, Váczy Péter, Györffy János, ifj. Horváth János, Deér József, Györffy György III. Béla pártjára állt; míg Kollár Ádám, Pray György, Bartal György, R. Roesler, Marczali Henrik, Karsai Géza IV. Bélát vélte a *Gesta bone memorie* uralkodójában fölfedezni. A legújabb kutatók közül Szovák Kornél egy oklevélformula *Gesta*-beli megléte alapján – a korábbi Anonymus-búvárlók nagy többségét erősítve meg – III. Béla kancelláriájának tagjai között keresi a Névtelen személyét, Harmatta János viszont Anonymus kettős Scythia-leírásának elemzése kapcsán arra a következtetésre jut, hogy a szerző csak a Ricardus-féle *Relatio* és Julianus útibeszámolója ismeretében konstruálhatta meg őshaza-elméletét, történeti munkája tehát az 1230-as évek második felénél előbb nem keletkezhetett.

Süpek Ottó mint filológus, és Vékony Gábor, aki az eddigieknél jóval részletesebben vonta be vizsgálatának körébe a régészet eredményeit is, szintén IV. Béla mellett érvel.

Magam – bár a kutatás jelenlegi irányzata inkább IV. Béla felé tendál – ennek ellenére továbbra is III. Béla felé hajlok, tartva azonban magam a görögök *epoché* elvéhez, vagyis tartózkodom a végleges állásfoglalástól: Anonymus korának és személyének teljes biztonsággal történő meghatározását az eddigi kutatási eredmények bázisán megoldhatatlan feladatnak ítélem.

A rejtélyes literátor személyének már-már mániákus kutatása szinte másodrangúvá degradálta azt a számomra majdhogynem fontosabbnak tűnő kérdést – amely természetesen nem függetleníthető a *Gesta* szerzőjének korától –, hogy mi az író – leginkább a mai történelmi regényhez hasonlítható – *Gesta Hungarorumának* történelmi hitele.

Ugyancsak fontosnak ítélik ezt országhatárainkon túl, tőlünk északra és délre, de kiváltképpen keletre, ahol például a nagyváradi múzeum kertjében a *conductor* utolsó látogatását megelőzően állították fel az Anonymusnál szereplő, előadása szerint a honfoglaló magyarok által a Kárpát-medencében talált és a *Gestában*



legyőzöttként ábrázolt „óshonos” fejedelmek robosztus mellszobrait az azóta is kiirthatatlanul tovább élő magyar sovinizmus mementóiként. Anonymus *Gestájának* a magyar honfoglalást előadó eseménytörténete így épül be – immár két és fél évszázada – az aktuálpolitikai csatározások érvrendszerébe és válik – végső fokon – egyik ütőkártyává a trianoni békeszerződést kimesterkedő hullarablók kezében.

A szerteágazó Anonymus-kérdéskörnek egyetlen szegmentumával kívánok tehát részletesebben foglalkozni, nevezetesen azzal, hogy mi a viszony a Kárpát-medence honfoglaláskori etnikai-politikai valósága és az Anonymus nyomán felvázolható etnikai-politikai térkép között, különös tekintettel a *vlach* kérdésre.

Anonymus *Gestájának* 9. fejezetében, az orosz fejedelmek behódolása kapcsán ejt szót először a Kárpát-medence népeiről: *Duces vero Ruthenorum... rogaverunt Alnum ducem, ut dimissa terra Galicie ultra silvam Houos versus occidentem in terram Pannonie descenderent, quo primo Athile regis terra fuisset, et laudabant eis terram Pannonie ultra modum esse bonam. Dicebant enim, quod ibi confluerent nobilissimi fontes aquarum, Danubius et Tyscia et alii nobilissimi fontes bonis piscibus habundantes, quam terram habitarent Sclavi, Bulgarii et Blachii ac pastores Romanorum. Quia post mortem Athyle regis terram Pannonie Romani dicebant pasqua esse eo, quod greges eorum in terra Pannonie pascebantur.* Vagyis: Az orosz vezérek... kérték Álmos vezért, hogy Halics földét elhagyva, a Havaserdőn túl nyugat felé, Pannonia földjére vonuljanak, amely előbb Attila király földje volt. És dicsérték nekik Pannonia földjét, hogy milyen szerfölött jó. Mondták ugyanis, hogy ott nagyon nevezetes élővizek akadnak: a Duna, a Tisza és pompás halakban bővelkedő egyéb nevezetes, forrás táplálta folyamok. Azt a földet – mondták – szlovének, bolgárok, blachok és a rómaiak pásztorai lakják. Ugyanis Attila király halála után a rómaiak Pannonia földjét legelőknak hívták azért, mivel nyájaik Pannonia földjén legeltek.

Eltér ettől az az ismertetés, amelyet a 11. fejezetben – vagyis szinte a 9. fejezet tőszomszédságában –, a halicsi fejedelem és kísérete ad Álmos vezérnek: *tunc dux Galicie et ceteri consocii sui... sic Alnum ducem et suos nobiles rogare ceperunt, ut ultra Howos versus occidentem in terram Pannonie descenderent. Dicebant enim eis sic, quod terra illa nimis bona esset, et ibi confluerent nobilissimi fontes, quorum nomina hec essent, ut supra diximus: Danubius, Tyscia, Wag, Morosius, Crisius, Temus et ceteri, que etiam prima fuisset terra Athile regis, et mortuo illo preoccupassent Romani principes terram Pannonie usque ad Danubium, ubi collocavissent pastores suos. Terram vero, que iacet inter Thisciam et Danubium, preoccupavisset sibi Keanus magnus, Dux Bulgarie, avus Salani ducis, usque ad confinium Ruthenorum et Polonorum et fecisset ibi habitare Sclavos et Bulgaros. Terram vero, que est inter Thisciam et silvam Iqfon, que iacet ad Erdeuelu, a fluvio Morus usque ad fluvium Zomus, preoccupavisset sibi dux Morout, cuius nepos dictus est ab Hungaris Menu Morout eo, quod plures habebat amicas, et terram illam habitarent gentes, qui dicuntur Cozar. Terram vero, que est a fluvio Mors usque ad castrum Vrschia, preoccupavisset*

*quidam dux nomine Glad de Bundyn castro egressus adiutorio Cumanorum, et cuius progenie Othum erat natus. Vagyis: Halics vezére és többi társai... azzal a kérelemmel fordultak Álmos vezérhez és nemeseihez, hogy a Havason túl nyugat felé, Pannonia földjére ereszkedjenek le. Ugyanis azt mondták nekik, hogy az a föld szerfölött jó, és rajta igen nevezetes forrás táplálta folyók folynak, melyeknek – amint fõntebb említettük – a neve: Duna, Tisza, Vág, Maros, Körös, Temes és több más; hozzá még – mondták – ez a föld elõbb Attila király földje volt. Az õ halála után a római fejedelmek foglalták el Pannonia földjét egészen a Dunáig, és ott telepítették le pásztoraikat. Azt a földet pedig, amely a Duna–Tisza közén terül el, Nagy Keán, Bulgária vezére, Salán vezér õse foglalta el az oroszok és lengyelek határáig, s lakosul szlovéneket meg bolgárokat helyezett el oda. Azt a földet továbbá, amely a Tisza és az Erdély felé elterülõ Igyfon erdõ közé esik, a Maros folyótól a Szamos folyóig Marót vezér foglalta el, kinek az unokáját a magyarok Mén-Marótnak mondták, még pedig azért, mert több asszonya volt; ezt a földet az a nép lakja, melyet kozárnak mondanak. Végül azt a földet, amely a Maros folyótól egészen Orsova váráig terül el, egy bizonyos Galád nevû vezér, aki Bodony várából jött, foglalta el a kunok segítségével. Az õ ivadékából született Ajtony.”*

A 11. fejezet körképe tehát a 9. fejezethez képest több jelentõs eltérést mutat. Az etnikumok felsorolásából kimaradnak a vlachok, új elemként megjelennek viszont a kozárok; a korábban Kijevnél meghódolt és a hét magyar vezérhez csatlakozott kunok ezúttal Mén-Marót segítõiként bukkannak fel.

További *novum* az, hogy Anonymus halicsi fejedelme és társai nemcsak általánosságban szólnak a Kárpát-medence népeinek etnikai hovatartozásáról, hanem lakhelyüket, fejedelmük nevét és nemzetiségi hovatartozásukat is megadják, vagyis a 9. fejezetnek kizárólag etnikai szempontokat figyelembe vevõ ismertetésével szemben itt szabályos etnikai-politikai térkép körvonalai bontakoznak ki.

Noha a *Gesta* egészét tekintve a 11. fejezet felsorolása sem tekinthetõ teljesnek – kimaradtak ugyanis belõle az erdélyi Gyalu és vlachjai; a nyitrai fejedelem, Zubor, valamint cseh és szlovén alattvalói, és nem esik szó benne a székelyekről sem –, a *Gestának* ez a részlete mégis kiemelkedõen fontos a mű kompozíciója szempontjából: a Kárpát-medencét fokozatosan birtokukba vevõ honfoglaló magyarok ugyanis jórészt ezek ellen a fejedelmek ellen vívják majd meg azokat a harcokat, amelyeknek az ismertetésébõl a honfoglalás eseménytörténete összeáll.

Eme hadjáratok részletes leírása természetesen az etnikai-politikai viszonyokra vonatkozóan is további információkat tartalmaz. Így megtudhatjuk, hogy Salán vezér õse bolgár volt, s a magyarok elleni harcban bolgár és görög segédc csapatok segítették (38); a kozárok fejedelmének ereiben szintén bolgár vér csörgedezett (50) és hûbéri függõségben állt Bizánctól (20); Galád, akit fejedelemsége területének megszerzésében a kunok segítettek, kun-bolgár-vlach támogatással próbálta a magyarok támadását kivédeni (44); a római hercegek felségterületén fekvõ Márton-hegy

környékén szlovén és pannon népesség élt (50); Mén-Marót ellenében a magyar se-  
reg segédcsapatait a Tisza alsó folyásánál lakó székelyek alkották (50).

Nem közömbös az sem, hogy az Anonymus honfoglalói által meghódított fe-  
jedelemségeknek kik voltak a szomszédai. Salán fennhatósága északon a csehek,  
a lengyelek és az oroszok határáig terjedt (11; 34); Zubor nyitrai dukátusa a cseh  
hercegség tőszomszédságában volt (35); a vlach Gyalu uralma alá tartozó terüle-  
teket kunok és besenyők zaklatták (25); a magyar hadak délen bolgár, macedón  
ellenállásba ütköztek, és egészen a rácok határáig hódítottak (45); dél-nyugaton  
a karinthiaiakkal kellett megküzdeniük (50).

Ha az egyes fejedelmeket segítő népeket úgy értelmezzük – ami egyébként szinte  
magától értetődően következik Anonymus eseménytörténetének belső logikájából  
–, hogy a segédcsapatok népei egyben az illető fejedelmek szomszédai is voltak,  
Salán szomszédságában görög és bolgár, Galádéban pedig kun, vlach, bolgár jelen-  
léttel is kell számolnunk.

Anonymus fejedelemségeinek jellemzőit tehát – uralkodóikat (U), területi ki-  
terjedésüket (T), népességük összetételét (N) és szomszédsági viszonyaikat (Sz) fi-  
gyelembe véve – az alábbiakban foglalhatjuk össze:

1. U: Salán (bolgár); T: Duna-Tisza köze, Észak-Magyarország egy része; N: bolgár,  
szlovén; Sz: bolgár, görögök, lengyelek, csehek, oroszok.
2. U: Gyalu (vlach); T: Szamos-Kőrös-Kárpátok-Igyfon erdő között; N: vlachok,  
szlovének; Sz: kunok, besenyők.
3. U: Galád (?); T: Temes-Orsova/Haram között; N: ?; Sz: bolgárok, kunok, vlachok,  
macedónok.
4. U: Mén-Marót (bolgár); T: Szamos-Kőrös-Tisza-Igyfon erdő között; N: kozár;  
Sz: görög.
5. U: Zubor (?); T: Vág-Garam-Morava-Duna között; N: szlovének, csehek;  
Sz: csehek.
6. U: római hercegek; T: Dunántúl (Pannonia); N: a rómaiak pásztorai, szlovének,  
pannonok; Sz: teutonok, karinthiaiak.
7. U: –; T: Tisza alsó folyása; N: székelyek; Sz: –.

Az áttekintés 6. pontjával kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy Anonymus ter-  
minológiájában a *Pannonia* szónak kettős jelentése van: a 43. fejezetig gyakorlatilag  
a történelmi Magyarország, a 44. fejezettől kezdve viszont csak a Dunától nyugatra  
első országrész, vagyis az ókori értelemben vett Pannonia szolgál.

Anonymus *Gestája* nyomán tehát a népeknek és a fejedelemségeknek meg-  
lehetősen tarka kavalkádja tárul az olvasó elé. A kérdés mármost az, hogy ez a kép  
mennyiben felel meg a IX. század végi Kárpát-medence történelmi valóságának.

Az Attila halálától (453) és birodalmának szétesésétől (455) a magyar honfog-  
lalásig (896) eltelt ötödfél század alatt a Kárpát-medencében legalább háromszor

történt olyan etnikai-politikai átrendeződés, mely alapvetően megváltoztatta nemcsak a hatalmi viszonyokat, hanem a népesség összetételét is.

A hun uralmat követően a Kárpát-medence fölötti hegemoniát germán törzsek szereztek meg. Erdélyt, a Duna-Tisza közét, a Bánátot a gepidák hajtották uralmuk alá, míg a Dunántúl előbb gót, majd langobárd fennhatóság alá került.

A germán szupremáciának az avarok vetettek véget, akik előbb a langobárdok szövetségeseiként levertek a gepidákat (566), majd miután az Itáliába vonuló langobárdok kiürítették a Dunántúlt, 568-tól kezdve birtokukba vették a volt langobárd területeket, és több mint kétszáz esztendőre tartósították uralmukat. Az avarokkal együtt bolgár törzsek – például kutrigurok – is beköltöztek, és az avar fennhatóság idején az uralkodó réteg tagjai – a jelek szerint – részben ezek közül kerültek ki. Ugyancsak az avar korra tehető a szlávok tömeges bevándorlása, akik alighanem már a VII. század végére számbeli fölénybe kerültek a szarmata, gepida és egyéb néptörzsekkel szemben.

Tanulságos adatokkal szolgál ebből a szempontból a Priskos vezette, avarok elleni bizánci hadjárat (600) kapcsolatban fennmaradt történetírói hagyomány. Eszerint a bizánci sereg a Tisza mellett megívott ütközetben 3000 avar, 8000 szláv és 6200 barbár – feltehetőleg bolgár és gepida – foglyot ejtett (Theophylaktos). Igaz, ugyanezzel az ütközetrel kapcsolatban egy másik történetíró (Anastasios) 3000 avar, 3000 gepida, 800 szláv és 2000 barbár foglyot említ. Ha tehát a számarányokkal óvatosan kell is bánnunk, s főként nem lehet belőlük mechanikusan a lakosság százalékos összetételére következtetni, a foglyok etnikai megoszlása lényegében véve alighanem híven tükrözi a térség etnikai összetételét.

Az avar uralomnak, mely kártyavárként omlott össze, Nagy Károly sorozatos hadjáratai vetettek véget (791, 795–796, 799–803), melynek végeredménye nemcsak a Dunántúl frankok általi elfoglalása lett, hanem az egész avar birodalom felbomlása is; az avarok hatalma – Regino prümi apát szavaival élve – a semmibe tűnt. A frankok a legyőzött avarok számára a mai Győr-Szombathely-Bécs térségében kényszerlakhelyet jelöltek ki, Zalavár (Mosapurk, Moseburg) központtal megalkotották a Pannon-szláv Fejedelemséget, ennek hűbéres fejedelmévé 833-ban a Nyitráról elmenekült Pribinát tették meg, s a Dunántúl egészét – az ókori *limes* vonaláig – mindezekkel együtt határtartománnyá szervezték. A frank fennhatóságának majd csak a magyar honfoglalás vetett véget.

A Dunántúl honfoglaláskori népességi viszonyairól meglehetősen részletes és pontos képet kaphatunk a bajor püspököknek 900-ban kelt panaszleveléből, melyben kifogásolják, hogy a pápa a moráviai egyházmegyét kivonta a passauai püspökség fennhatósága alól. Ebből kiderül, hogy Pannoniát bajor püspökök térítették meg; a püspökség területén élnek gepidák, élnek megkeresztelkedett és a királynak adót fizető avarok, továbbá szlávok, akik a hunok elűzése után telepedtek be.

A Dunántúl tehát frank tartomány volt. A Kárpát-medence északnyugati részére viszont a Nagymorva Fejedelemség terjesztette ki hatalmát, mely a Morava folyó mentén lakó nyugati szláv törzsekből a IX. században szerveződött jelentős államalakulattá.

A fejedelemség uralkodói frank vazallusoknak számítottak, ez a magyarázata annak, hogy amikor Pribina és Radomir meghasonlott egymással, a frankok léptek fel afféle döntőbíróként közöttük, s a Nyitráról elmenekült Pribina – a bolgár uralkodónál tett sikertelen segélykérési akciója után – végül mégis a frankokra szorult, akik Pannonia déli részén biztosítottak számára menedéket, ahol megerősített helyet, erődítményt (*munimentum*) alakíthatott ki magának.

A harmadik markáns államalakulat: a dunai Bolgár Fejedelemség a Kárpát-medence déli határvidékén, a Duna alsó folyásának jobb partján volt. Ennek a fejedelemségnek vezető rétegét a bolgár törökök alkották, akik a VII. században meghódították és uralmuk alatt egységesítették az Al-Duna menti szláv törzseket (631); a népesség döntő többsége azonban szlávokból állt. A fejedelemség éppen a magyar honfoglalás táján jutott el fénykorába, ekkor érte el legnagyobb kiterjedését; fennhatósága alá vonta Macedóniát, Albániát, valamint Szerbia és Horvátország jelentős részét is, az érdekeltségi területe északon egészen a Temes vidékéig terjedt. Uralkodói folytonos harcban álltak Bizánccal, mely mindenáron ki akarta rájuk terjeszteni fennhatóságát, s éppen ilyen összefüggésben a fejedelemség IX. század végi története közvetlen kapcsolatba került a magyar honfoglalással. A 895-ben megválasztott ifjú fejedelem, Simeon (később 927-től cár) ugyanis első dolgának azt tartotta, hogy háborút indítson Bizánc ellen.

A bizánci császár, VI. (Bölcs) Leó ekkor az Etelközben lakó magyarokat nyerte meg szövetségesül, akik 896-ban rátámadtak Bulgáriára. Simeon erre átmenetileg kibékült Leóval, minden erejével a magyarok ellen fordult, s ezzel egyidejűleg rávette a besenyőket, a magyarok etelközi szomszédait és legnagyobb ellenségeit – akik ellen a folyóközben csak sáncrendszer kiépítésével bírtak különben is védekezni eleink –, hogy támadjanak rá a Dnyeper és a Dnyeszter között gyakorlatilag katonai fedezet nélkül maradt lakosságra. Simeon célja ezzel természetesen az volt, hogy kikényszerítse a bolgár fejedelemség elleni magyar hadjárat abbahagyását. A besenyők vérengzése iszonyú lehetett, aminek legfőbb bizonyítéka az a tény, hogy a magyar törzsszövetség vezetőit a besenyő pusztítás készítette arra, hogy más, jobban védhető szállásterületet keressenek maguknak. E veszedelemnek az emléke még évszázadok múltán is lidércnyomásként nehezedett a magyar katonai vezetőkre.

Amikor a bizánci császár – feltehetőleg 927 táján – besenyőellenes szövetségre akarta rábírní a magyar főembereket, s arra bízta őket, hogy foglalják vissza régi lakóhelyüket, a császár javaslatára a tervet közvetítő Gabriel klerikusnak állítólag ezt válaszolták: *Mi nem kezdünk ki a besenyőkkel, mert nem bírunk velük harcolni,*

*minthogy nagy ország az, nagyszámú nép és gonosz fickók, többé ilyen beszédet ne mondj nekiünk, mert nem kedvünkre való.*

A Kárpát-medencében és környékén ezen a hármon kívül más államalakulat megléte vagy valamilyen formában való jelenléte történeti források alapján nem mutatható ki. Ellenben a IX. századi arab Dzsajháni útleírásából tudjuk, hogy a dunai bolgárok és a Nagymorva Fejedelemség között tíz napi járóföld – azaz kb. 300 kilométer – hosszú lakatlan pusztaság húzódott, ami a Duna-Tisza közét és a Nagyalföldet foglalhatta magába, vagyis azt a területet, ahová Anonymus Salán fejedelemségét és fejedelmi központját tette. Valószínűleg ez az a rész, amit Regino évkönyve *Avarorum solitudonak*, *Avar pusztának* nevez.

A Kárpát-medence északkeleti részének és Erdélynek az állapotát viszont teljes homály fedi, ezek feltételezhető lakosságára – ha egyáltalán volt ilyen – legfeljebb a földrajzi nevekből lehet következtetni, melyek döntő többsége, ha nem magyar, akkor szláv eredetű. Nem szabad elfelednünk: a honfoglaló magyarság menekülő nép volt, háta mögött egy óriási véráldozattal járó friss vereséggel, s ilyen állapotban – akár Erdély, akár Verecke felől, akár egyszerre mindkét irányból ereszkedett le a Kárpát-medencébe – komolyabb katonai ellenállás esetén a honfoglalás első művelését, a Kárpátokon való átkelést ilyen állapotban végre sem tudta volna hajtani. Idő, évek kellettek ahhoz, hogy katonailag rendezni tudja sorait. A honfoglalás kezdetétől a frankok elleni pozsonyi csatáig tizenegy év telt el! Az ország északkeleti területén és Erdélyben legfeljebb néptörödékeket találhatott, főleg szlávokat, mellettük esetleg gepida és avar maradványokat, bár hangsúlyoznunk kell: közvetlen adat ezek otlakására vonatkozóan sem maradt fenn.

Ha tehát az egyéb történeti források alapján kirajzolódó etnikai-politikai összképet egybevetjük azzal, amelyet Anonymus rajzol a honfoglaláskori Kárpát-medencéről, a Névtelen előadásának csak elenyésző részét tekinthetjük még a művészi igazság mércéjével mérve is hitelesnek. Ez utóbbi értelemben hitelesnek fogadhatjuk el, hogy az itt talált lakosság legnagyobb része szlávokból állt, akik a honfoglaló magyar vezérek hódításai kapcsán mindegyre szóba kerülnek mint meghódítottak vagy meghódoltak, hitelesnek fogadhatjuk el a bolgárok jelenlétét az Al-Dunánál és a Temes vidékén, valamint a frankokét (*Romani*) a Dunántúlon; hasonlóképpen van történelmi magva a nyitrai szláv fejedelemség – Zubor – elleni hadjáratnak is. Nyoma sincs viszont a honfoglalással egykorú történeti forrásokban sem Salán, sem Mén-Marót, sem az erdélyi Gyalu fejedelemségének, sem azok alattvalóinak.

Anonymus előadásában nagyon sok a történelmi anakronizmus. Az ország északi határai mentén cseh, lengyel, orosz államalakulatok létezéséről beszél. Nagy Moravia nem cseh, hanem morva vezetéssel szerveződött, és Anonymus különbséget tesz a csehek (*Bohemi*) és a morvák (*Moravi*) között, így még azt sem mondhatjuk, hogy a két népet összekeverte egymással. A polan, mazur, viszlan, szlészian

törzsekből az első lengyel államalakulatot I. Mieszko (963–992) csak a X. században szervezte meg; a Kijevi Fejedelemség a IX. század végén még épp hogy csak formálódott, nem számított komoly politikai tényezőnek.

Kónstantinosz Porphyrogennétosz szerint a magyarok északi szomszédai még a X. század derekán is a besenyők voltak, aki egyébként így ábrázolja a X. századi – általa türköknek nevezett – magyarok szomszédosági viszonyait: *A türkökkel a követhető népek határosak: a tőlük nyugatabbra fekvő vidéken Frankország, északabbra a besenyők, a délre eső vidéken (?) Nagy-Moravia, azaz Szvatopluk országa, melyet ezek a türkök teljesen végigpusztítottak és elfoglaltak. A hegyek felé pedig a horvátok határosak a türkökkel.*

A bizánci császár adata, akit praktikus szempontok vezéreltek a birodalmának közelében élő népek számon tartásában és feltérképezésében katonai erejük és politikai kapcsolataik szempontjából, eltekintve attól, hogy Nagy Moravia észak helyett délre helyezése a részéről vagy nyilvánvaló tévedés, vagy elírás a kéziratban, hitelesen tükrözik a X. századi állapotokat.

A kunok Anonymus előadásában két ízben is felbukkannak: egyszer mint társult népek, akik Kijev alatt csatlakoznak a honfoglalásra készülő magyarokhoz, másodszer mint Salan vezér segédcapatainak katonái. A kunok a honfoglalás idején valószínűleg még Ázsiában laktak, csak 1055-ben jelentek meg először egyáltalán Európában.

A valósággal teljesen ellentétes és torz a *Gestában* a Kárpát-medence IX. század végi katonai erőviszonyainak megjelenítése is.

Honfoglaló őseink új lakhelyükön két katonailag komoly erőt jelentő ellenállásba ütköztek: a frankokéba, és Nagy Moraviáéba. A frankok elleni döntő ütközet színhelyéről és időpontjáról, mely Pozsony (Presporok, Pressburg) mellett 907-ben zajlott, Anonymusnak szemmel láthatóan fogalma sincs, ehelyett Veszprémnél veteti meg a magyarokkal a rómaiakat. A Nagy Moravia elleni magyar támadások, melyek végül az egész fejedelemség felbomlásához és széteséséhez vezettek, a *Gesta* előadásában mindössze egyetlen, még hozzá nem is a legjelentősebb epizóddá, a nyitrai Zubor ellen irányuló hadjáratá zsugorodnak.

Egyébként ami a nyitrai fejedelemség elleni hadjáratot illeti, Anonymus volt annyira ügyes író, hogy ha valamilyen forrásból legalább nagy vonásokban ismert volna a honfoglalás korának tényleges népességi és politikai viszonyait, Zubor helyett Mén-Marótot tette volna meg nyitrai fejedelmmé: a név második része, a *Marót* ugyanis a morva népvét takarja.

Ilyen eljárás összhangban lett volna több helyütt is alkalmazott írói módszerével. Igaz, szerzőnket az sem zavarta, hogy az általa kozárok fölött fejedelmmé megtett, ugyanakkor bolgár származásának kikiáltott, de bizánci hűbéresnek is titulált (!) vezér nevének első tagját éppen a magyar *mén* szóval hozza kapcsolatba.

A valóban létező ellenfelek helyett viszont központi fontosságúvá vált nála a személy szerint valójában sosem létezett Salán fejedelem, akinek országa ráadásul szerepe ott feküdt, ahol – mint láttuk – a kortárs írók: Dzsajháni és Regino szerint lakatlan pusztaság volt. Salán története abból a szempontból tanulságos, hogy bepillantást enged az író legendateremtő módszereinek műhelytitkaiba. Salán a *Gesta* szerint a bolgár Kean rokona. Ez a bizonyos Kean azonban Salánnak hol nagyapja (*avus*), hol dédapja (*preavus*), hol csak rokona (*consanguineus*), hol nagybátyja. Kean neve azonban előfordul a *Képes Krónikának* abban a részében, amely még az I. András korában keletkezett, úgynevezett ősgestára megy vissza, méghozzá a következő összefüggésben: *Sarolt... Geysa dux consilio et auxilio Beluid, qui terram Kulan possederat, traduxit in uxorem legitimam. Isti Beluid Kulan dedit filiam suam, ut contra fratrem suum Kean debellaret. Vagyis: Saroltot... Géza fejedelem Beluid tanácsára és segítségével, aki Kulan földjének birtokosa volt, törvényesen feleségül vette. Ehhez a Beluidhoz Kulan azért adta feleségül lányát, hogy az harcoljon testvére, Kean ellen.*

Kulan és Kean tehát testvérek voltak, méghozzá főbb emberek, valószínűleg törzsfők Géza fejedelem korában. Kulan (Calan) nemzetsége a középkorban valóban létezett, hatalma a Duna–Tisza közére terjedt ki. István korában a törzsfők zöme szembekerült a király politikájával, s ez esetben Anonymus valószínűleg a magyar törzsfő és a magyar király harcát, az arról fennmaradt hagyományt vetítette vissza a honfoglalás korába.

A honfoglaló vezérek harcainak története jórészt Anonymus képzeletének terméke, és ha valamiféle hagyományban gyökerező alapjuk van is, az adott történelmi összefüggésben teljesen mást jelentettek, mint jelentenek Anonymusnál.

Hasonló a helyzet a Kárpát-medence őslakóinak esetében, akik közül a vlachok és a rómaiak pásztorainak a kérdése külön problémává nőtte ki magát.

A *Gesta* 9. fejezetének rájuk vonatkozó része – még egyszer – a következőképpen hangzik: *quam terram habitant Sclavi, Bulgari et Blachii ac pastores Romanorum.* Fordításban: *Azt a földet szlovének, bulgárok, vlachok és a rómaiak pásztorai lakják.*

A román kutatók többsége mindmáig előszeretettel azonosítja egymással a vlachokat és a rómaiak pásztorait, és Anonymusnak ebben a mondatában a mai románság ősei honfoglalás előtti ittlakásának, és közvetve a dák-román kontinuitásnak döntő bizonyítékát véli megtalálni. A kérdést csak bonyolítja, hogy mivel a rómaiak a Dunántúlon laktak, nyilván pásztoraiknak is ott kellett lakniuk, ugyanakkor azonban Anonymus *Gestájának* 23–27. fejezetében a Maros és a Szamos között is szerepeltet vlachokat, Gyalu fejedelmükkel az élen, akiket Gyalu megölése után Tétény vezér hódoltat meg.

A kérdés tehát valójában négy részre oszlik:

1. Kiket értett Anonymus a rómaiakon?
2. Mi a viszony a vlachok és a rómaiak pásztorai között?



3. Kik a vlachok?

4. Van-e kapcsolat az állítólagos dunántúli vlachok és a Maros–Szamos közti terület vlachjai között?

Ezek közül az elsőnek megválaszolása látszik a legegyszerűbbnek. A nyugati latin nyelvű történeti irodalom a frank sereg és a frank előkelőségek jelzőjeként általánosan használja a *Romanus* római melléknevet; Nagy Károly 800 karácsonyán *imperator Romanorum*má koronáztatta magát. Anonymus terminológiája, midőn a *milites Romaniról*, *principes Romaniról* (frank lovagokról, őrgrofokról) beszél, teljesen megfelel a korabeli történeti irodalom nemzetközi szóhasználatának. Hogy ezek nem lehetnek a magukat szintén *Rhómanoinak* tituláló bizánciak, azt azon kívül, hogy a bizánci fennhatóság soha nem terjedt túl a Dráva–Száva vonalán – ami önmagában Anonymus esetében nem sokat számítana –, a *Gestának* az a része bizonyítja (48), melyben a *milites Romani* veszprémi vereségük után életüket mentve nem Bizáncba, hanem a *teutonok földjére*, tehát nyugatra siettek.

Ami a rómaiak pásztorainak (*pastores Romanorum*) és a vlachoknak (*Blachii*) azonosítását illeti, az egyszerűen erőszaktétel Anonymus szövegén. Anonymus mondatában ugyanis a *Blachii* és a *pastores Romanorum* között nem az *id est* = azaz formula áll, amit Anonymus azonosítás esetén használni szokott, hanem a teljesen szokványos, és kötőszó, az *ac*. Ebből egyértelműen az következik, hogy Anonymus szerint a vlachok nem azonosak a rómaiak pásztoraival. A rómaiak pásztorainak az eredetét a *Gesta* – mint láttuk – a következőképpen adja elő: *Mondták* (tudniillik a halicsi vezérek), *az a föld előbb Attila király földje volt, az ő halála után római főemberek* (Romani principes) *foglalták el Attila király földjét egészen a Dunáig, és ott telepítették le pásztoraikat* (ubi collocaverunt pastores suos).

Ebből viszont az következik, hogy a rómaiak pásztorai nem is szükségképpen rómaiak.

Pár évvel ezelőtt Rimóczi Gábor és Hamar Márta hívták fel a figyelmet arra a roppant egyszerűnek látszó tényre, hogy a rómaiak pásztorainak legfőbb jellemzője az, hogy pásztorok. Ezek nemzetiségi hovatartozására idézték a Szász Annalistának a 890-es évekre vonatkozó – és eddig még figyelembe nem vett – pár mondatát, mely a következőképpen hangzik: *Arnulfus segítségül hívta a magyarok elvetemült nemzetét, akik akkor jöttek ki Szkítiából. Onnan a szomszédos besenyőktől kiűzetvén a magyarok népe, búcsút mondvá hazájának, először a pannonok és avarok pusztaságain vadászattal és legeltetéssel szerezte élelmét (primo per Pannoniorum et Avarorum solitudines venatu ac spatone victum quaerebat).*

A Szász Annalista szerint tehát a honfoglaló magyarok éppen olyan vadászó és pásztorkodó nép voltak, mint a pannonok és az avarok. Hogy az avarok elsődlegesen pásztorkodással foglalkoztak, azt Kónstantinos Porphyrogennétosnak sokat emlegetett passzusa is megerősíti, mely szerint a Duna mellékére települt rómaiak a folyón túl a nyájakat legeltető avarokat látták. Feltűnő, hogy Anonymus nem tesz

említést a Kárpát-medence őslakói között az avarokról, a pannonokról viszont igen. Ez annál érthetlenebbnek látszik, mert Regino, akit viszont Anonymus ismert, beszél az avarok pusztaságáról és az avarokról is a Kárpát-medence kapcsán.

Hogy ezt magyarázhatjuk, ahhoz előbb még egy rövid kitérőt kell tennünk. Talán már az ősgestában szerepelt Pannoniával kapcsolatban a *rómaiak legelője* (*pascua Romanorum*) kifejezés, amelyet Anonymus is ismer. Ez eredetileg alighanem a Pannonia szónak jellegzetesen középkori etimológiája, vagyis valójában – mint minden középkori etimológia – érthető magyarázata volt: a középkori szerző a *Pannoniából* *Pan* pásztoristen nevét vélte kiolvasni. *Pannonia* tehát sajátosan *Pan*, s vele együtt a pásztorok lakhelyévé vált, s ugyanebből a megfontolásból a *Pannonnes* egyszerűen a *pásztorok* szinonimája lett. Hogy a pásztorok avaroknak legyőzésük után a frankok (rómaiak) a Dunántúlon kényszerlakhelyet jelöltek ki, tény. Anonymusnál tehát a *rómaiak pásztorainak* nevezett nép alighanem azonos a dunántúli hadjárat kapcsán említett pannonokkal, akiken elsőrendűen az avarok értendőek.

S ezek után térjünk rá a vlachok kérdésére! A vlach szó eredete a kelta Volcae törzs nevére nyúlik vissza. Ez a népnév az egyik germán dialektusban Welsch lett, s később a germán területek közé beékelődött valamennyi latin (neolatin) nyelvet beszélő nép általános jelölésévé vált, amit a szlávok már ilyen értelemben vettek át vlak alakban. Az Alpok germán népeisége az ókori Gallia Cisalpinát nevezte Welschlandnak, a szláv források közül pedig elsőként a *Vita Methodi* alkalmazta a Vlohy terminust terület, Észak-Itália jelölésére. A *Mügelin-krónika* a latin népeket hol németesen Velischennek, hol szlávosan Wolochennek mondja.

Ennek a népnévnek a magyarban két folytatása van: az *olasz* és az *oláh*. Az első bizonyos, hogy nyugati szláv közvetítéssel átvett szó, a nyugati szlávban ugyanis a vlak többes száma vlyasy. A középkori magyar helynévanyag azt is kétségtelenné teszi, hogy ezeken a frankokat, vagy valamilyen neolatin nyelvet beszélő népet kell érteni: a szerémségi Mandjelo falu latin neve Franca Villa, magyarul Nagyolaszi, a szepességi Olaszit pedig a latin források Villa Latinaként említik. A falu szlovák neve, a Vlachy, a magyar Olaszi fordítása, az Olaszi névalak ugyanis a szlovákból nem magyarázható.

De mi okozza a magyarban ugyanannak a népnévnek a megkettőzését? A hagyományos válasz az, hogy az egyik, az olasz, a szláv vlak többes számának, a másik, az oláh, ugyanezen szláv szó egyes számú alakjának átvétele. Csakhogy a szlávól nem lehet magyarázni az oláh *á* hangját. A bizánci görögben, akárcsak az ógörögben, a szláv vlak megfelelője vlachosz (írva: *blachos*), többes számban *vlakhi* (írva *blachoi*). A szó másodéles, és az úgörögben a hangsúlynak hangzónyújtó hatása is van. A magyar *oláh* tehát a szlávól görög közvetítéssel átvett szó. Ebből két dolog következik:

1. Mivel a szót a magyar görög közvetítéssel vette át, az oláh népnév nem származhat a Kárpát-medencében élő szlávoktól.

2. A balkáni szlávok, akiktől a görögök átvették a szót, előbb kerültek kapcsolatba a vlachokkal, mint a görögök. Az oláh névvel jelölt nép tehát nem lehetett őslakos sem a Dunántúlon, sem Erdélyben.

A görög íráskép (*blachos*) ad magyarázatot arra is, hogy a nyugati latin nyelvű történeti irodalom miért éppen a balkáni vlachokkal kapcsolatban használja következetesen a *Blacus* formát a *Vlacus*, *Vlachus* helyett. A bizánci történetírók közül időrendben elsőként a XI. században Kekaumenos említi a vlachokat, aki a Dráva és a Száva közé teszi lakhelyüket.

A XII. században Anna Komnéné is tudott azonos nevű, bizánci fennhatóság alatt álló nomád életmódot folytató népről, amely a Duna és a Száva mellékéről Bizánc felé húzódott előre. Az oláhok, vagyis a mai románság őseit ebben a vlach népben kell keresnünk.

Anonymus semmiféle nép hagyományából nem értesülhetett az erdélyi Gyalu vlach fejedelemségéről, de más történeti forrásból sem, Tétény hadjárata éppúgy írói fantáziájának terméke, miként a Salánnal megvívott harcok. A vlach fejedelem neve az erdélyi Gyalu helységnévből származik; azonos nevű helység Erdélyen kívül a Kárpát-medencében még kettő volt. A helységnév török eredetű (valószínűleg a Gyula névvel azonos tőre megy vissza, amiről a bizánci források világosan megmondják, hogy a *charkával* együtt méltóságnév), az etimologizálni szerető Anonymus viszont alighanem a magyar *gyala* (*gyáva*), *gyaláz* szóval hozta kapcsolatba, s ezért lettek előadásában a vlachok *vilissimi homines tocius mundi* (a földkerekség leghitványabb népe), s ezért lett fejedelmük *parum tenax in pugnis* (nem szívós a harcban).

Anonymus *Gestájáról* tehát összegzésül megállapíthatjuk: történeti forrásértéke a honfoglalás eredményeire és a Kárpát-medence korabeli népességi-politikai viszonyaira vonatkozóan minimális. De mi szükség volt akkor erre a történelmi regényre? Az író azt tekintette elsőrendű céljának, hogy igazolja kora nemességének törekvéseit: harcát jogaiért és birtokaiért. Mindkettő megalapozottságát a honfoglalás harcaiból vezette le oly módon, hogy ábrázolása szerint a korabeli nemesség ősei egykor kardjukkal és vérükkel szereztek meg azt, ami most utódaikat mindkét tekintetben megilleti. Maga az egész honfoglalás sem volt más, mint Attila jogos örökségének visszaszerzése. De kiktől? Ez az, amit Anonymus nem tudott. A problémát úgy oldotta meg, hogy a XIII. századi Magyarország összes szomszéd népét megtette egykori jogtalan hódítókká, akiket fegyverrel kellett jogtalanul elfoglalt birtokaiból kiszorítani.

A *Gesta* tehát ilyen értelemben mégis kordokumentum, de nem a honfoglalás idejéről, hanem a XIII. századi Magyar Királyság egy rétegének törekvéseiről és vágyairól.



## Horatius és az asztrológia\*

Horatius önéletrajzi szatírájának egyik legmeghittebb része az, ahol a költő arról szól, hogyan szokott kikapcsolódni a szürke hétköznapokon (I, 6, 110–118). Ő bizony – mondja –, ha éppen kedve támad, csatangol a városban, méghozzá a Tillius-féle *praeclearus senator*okkal ellentétben egyedül, mindenféle kíséret nélkül; közben érdeklődik, mibe kerül a zöldség és a tönköly, felkeresi a szélhámosok gyülekezőhelyét: a *circust*; gyakorta végigsétál az esti *forum*on, meg-megáll a jósok mellett (*adsisto divinis*); majd hazamegy és elkölti frugális vacsoráját. Feltűnő, hogy céltalan kóborlásának leírásában éppen a *divinus*okat (jósokat) emeli ki, akik éppoly nélkülözhetetlen kellékei az esti *forum*nak, mint a piacnak a zöldségeskófák.

A *divini* gyűjtőfogalom ugyan, ez idő tájt azonban Róma *divinus*ainak legjelentősebb csoportját alighanem már a csillagjósok, a *chaldaeusok*nak is titulált asztrológusok alkották. Sőt, a jelek szerint a Kr. e. I. század második felének Rómájában az asztrológia már nemcsak az utcai kóklereknek és elbolondított áldozataiknak az ügye volt. Ez az áltudomány, amely a hellénisztikus Alexandriában a görög matematika formuláival kicifrázva komoly, tudományos külszint öltött, elképesztő gyorsasággal hódította meg az egész Mediterráneumot, úgyhogy a győztes Rómát nemcsak a *Graecia capta*, hanem a *capta Alexandria* is foglyul ejtette. Hatása alól a kor legnagyobbjai sem tudták kivonni magukat: Augustustól Maecenason át Agrippáig, Vergiliustól Tibulluson át Propertiusig mindenki, ha talán megszállott híve nem volt is, de kisebb-nagyobb mértékben kacérkodott vele.<sup>1</sup> Nem pusztán kuriózum értékű tehát a válasz keresése arra a kérdésre, hogy Horatius milyen álláspontra helyezkedett korának ezzel a divatjával szemben. Mint látni fogjuk, a probléma sokkal összetettebb annál, semmint a Leuconoe-óda intelme: *nec Babylonios temptaris numeros* (C. I, 11, 2–3) alapján első pillantásra gondolnánk.

A rendelkezésünkre álló adatok tanúsága szerint a korabeli Rómában az asztrológiának valamennyi jelentősebb fajtája: a *genethliologia*, a *katarché*-asztrológia, a *mundánasztrológia*, a *nundinálasztrológia*, az *asztrometeorológia* és az *asztromedicina* vagy *melothesia* egyaránt ismert volt. A Horatius-*corpust* tehát abból a szempontból fogjuk vallatóra, hogy 1. az asztrológia egyes válfajait illetően milyen mélységű ismeretek olvashatók ki belőlük; 2. mi volt a véleménye

---

\* Antik Tanulmányok 38 (1994) 72–80.

<sup>1</sup> Az asztrológia elterjedésére Hellasban és a Római Birodalomban összefoglalóan: GUNDEL, W. – GUNDEL, H. G.: *Astrologumena*. Wiesbaden, 1966, 75–139.

a költőnek az asztrológia egyes válfajainak megbízhatóságáról; 3. mindezek alapján – nézetünk szerint – hol kell módosítanunk, netán helyesbítenünk a Horatius-interpretációkban közhelyszerűen visszatérő pontatlanságokat és tévedéseket. Az egyes asztrológiai módszerek, eljárások és *terminus technicusok* taglalásakor itt is Ptolemaios *Tetrabiblosát*, Manilius *Astronomicáját*, valamint Firmicus Maternus *Mathesisét* tekintjük alapnak. Ezek korban jóval későbbiek ugyan Horatiusnál, de az ókori asztrológiai szövegek terminológiájának és számítási módszereinek nagyfokú egyöntetősége feljogosít bennünket arra, hogy az áttekinthetőség szempontjait is figyelembe véve ezt a módszert alkalmazzuk.

A Horatius-*corpusban* az életmű egészéhez képest terjedelemre nézve meglepően kevés az olyan passzus, mely egyértelműen az asztrológiával hozható kapcsolatba – informatív értékük viszont nagy. Ezek vizsgálatát kezdjük talán a legfontosabbal: a *genethliologiai*val.

A *genethliologiai* természetű megnyilatkozások mindössze három ódára: az I, 14-re, az I, 28-ra, a II, 17-re és egy szatírára, az I, 9-re korlátozódnak.<sup>2</sup>

A Leuconoe-óda (I, 11) esetében a *Babylonii numerit*, amióta a Horatius-filológia létezik, a *chaldaeus* horoszkóp-asztrológiával szokás kapcsolatba hozni, s hozzátehetjük: teljes joggal.<sup>3</sup> Ezzel tehát külön foglalkozni szükségtelen. Nem mondhatjuk el ugyanezt az I, 28-ról, amelyet asztrológiai szempontból már Porphyrio sem értett, s ezzel nem kis zavart okozott a későbbi filológusok körében. A *carmen* szerint Archytasnak mit sem használt (*nec... quicquam prodest*) a halál ellen az istenekével vetekedő tudása, és az, hogy halandó lelkével (*animo morituro*) a gömb alakú égboltot (*rotundum polum*) „és” – vagy *explicativ* értelemben – „azaz” az égi házakat (*aerías domos*) fürkészte, pár marék por (*exigui pulveris munus*) a jutalma érte. Horatius terminológiájába itt – nézetünk szerint – korántsem véletlenül, hanem nagyon is tudatosan becsúszik egy olyan szó, amely nem asztronómiai, hanem kifejezetten asztrológiai *terminus technicus*: a *domus*, a görög οἶκος latin megfelelője. A görög nyelvű asztrológiai szakirodalomban az οἶκος jelenti egyrészt azt az állatövi jegyet, amelyik egy-egy bolygó nappali vagy éjszakai háza, ahol az illető bolygó *otthon érzi magát*, hatása töretlenül érvényesül, és általában pozitív vonásai kerülnek előtérbe, másrészt jelenti az egyén horoszkópjának egy-egy házát vagy többes számban *házait*, amelyek alapján megjósolható az illető sorsának alakulása születésétől haláláig, s amelyek helyes értékelése révén halálának időpontjára és módjára

<sup>2</sup> A középkori kommentárok egy némelyike – ókori források alapján – a Sat. I, 6, 126 *trigonjának* is asztrológiai értelmet tulajdonított, és a *campust Cancerre* módosította, természetesen alaptalanul: MONTANARI CALDINI, R: Fugio campum lusumque trigonem. SIFC 49 (1977) 136–144.

<sup>3</sup> Aligha helytálló ezzel kapcsolatban az a feltevés, hogy a *Babylonii numeri* esetében a *sphaera Democrítiról* vagy Petosiris köréről van szó, mint az GUNDEL–GUNDEL i. m. 131. oldalán olvasható; ez esetben inkább KIESSLING, A. – HEINZE, R.: *Q. Horatius Flaccus*. Dublin–Zürich, 1966, 53 állásfoglalása látszik megalapozottnak.

is lehet következtetni.<sup>4</sup> Igaz, ez utóbbi jelölésére a görögben is inkább a τόπος, a latinban pedig kizárólag a *locus* használatos, de a τόπος és az οἶκος még Ptolemaios *Tetrabiblos*ában is reménytelenül keveredik, nem kis nehézséget okozva egy-egy kijelentésének pontos értelmezésében.

Az óda fikciója szerint tehát Archytas, akárcsak az a hajótörött, akinek a lelke megszólítja, a tengerbe fulladt, csupán *kenotaphiumot* lehetett neki állítani, amelyre legfeljebb az arrafelé járók vetnek néhány marék port. Mit sem használtak tehát a mindenki másét fölülmúló asztrológiai ismeretei, nem kerülhette el végzetét, éppúgy nem, mint a hozzá beszélő hajótörött sem.

Ez utóbbi egyértelműen párhuzamot von Archytas sorsa és a sajátja között (*nec tibi... me quoque*), és ez a párhuzam nemcsak a hajótörés tényére vonatkozik, hanem arra is, hogy ő is tudhatta volna: nem szabad tengerre szállnia, mégis másként cselekedett. De honnan tudhatta, hogy kerülnie kellett volna a tengert? Nos, mint fogalmazásából kiderül, az asztrometeorológiából, aminek ezek szerint jó ismerője volt. Azok a költői szövegek ugyanis, amelyek az őszi esőket és viharokat az Órión lenyugvásával hozzák kapcsolatba,<sup>5</sup> egytől egyig az olyanfajta asztrometeorológiai naptárakra vezethetők vissza, melyeknek emlékét – többek között – Lydus *De ostentise* őrizte meg számunkra, melyben a novemberre egyébként is csupa vihart és esőzést jelző jóslatok között az Óriónnal kapcsolatban egyebek mellett ez áll (252): τῆ πρὸ ἄ καλενδῶν δύεται ὁ Ὠρίων, καὶ ζέφυρος καὶ μετὰ νότου βροχή. A hajótörött panaszkodása még frazeológiai átfedéseket is mutat a nyilván keletkezésénél jóval korábbi hagyományt őrző Lydus-naptárral (21–22):

*me quoque devexi rapidus comes Orionis  
Illyricis Notus obruit undis.*

Az asztrológia megítélése tehát – és nemcsak a *genethliologiáé*, hanem az asztrometeorológiáé is – itt ugyanúgy negatív, akárcsak a Leuconoe-ódában, de más okból. Ott a jövő elvi megismerhetetlenségén van a hangsúly, itt azon, hogy ha megismerhető is, mi hasznunk származik megismeréséből: végzetünket – mindegy, ki szabta ki – nem kerülhetjük el, még akkor sem, ha tudjuk, mikor fog lesújtani ránk.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Az ókori horoszkóp-asztrológia alapfogalmára és módszereire itt és a továbbiakban is lásd KÁKOSY L.: *Egyiptom és az antik csillaghit*. Budapest, 1978, 183–214 rövid áttekintését.

<sup>5</sup> Például: Theokr. 7, 53; Verg. Aen. I, 535. Horatius más helyen is így ismeri: C. III, 27, 17–20; Epod. 10, 10.

<sup>6</sup> Az első, előttünk ismert invektíva, mely a Kr. e. IV. századi komédiaköltőtől, Sótaidészől származik, éppen erről az oldalról támadja az asztrológiát (frg. 1, 1–3): οὐκ ἦν παθεῖν, ἃ δεῖ παθεῖν, δεῖ γὰρ μαθεῖν / εἰ δεῖ παθεῖν με, κὰν μάθω, τί δεῖ μαθεῖν; / οὐ δεῖ μαθεῖν ἄρ' ἃ δεῖ παθεῖν· δεῖ γὰρ παθεῖν.

Ami a költemény szerkezetét illeti, az elmondottak figyelembevételével végleg fölmenthetjük Horatiust a szerkesztésbeli kuszaság és homályosság vádjá alól, anélkül hogy körmönfont okoskodásba bocsátkoznánk:<sup>7</sup> elrendezése így nagyon is világos, áttekinthető, sőt mintapéldája a parallel szerkesztésnek. A két egység határát a 21. sort kezdő *me quoque* jelenti, mellyel a hajótörött lelke, visszautalva az 1. sort bevezető *te* névmásra – mint már utaltunk rá – párhuzamba állítja saját sorsát Archytaséval.

A *genethliologia* szempontjából kétségkívül a Maecenashoz szóló C. II, 17 az egész Horatius-*corpus* legfontosabb darabja: a költő megható vallomása kettejük sírig, sőt azon is túl tartó barátságáról. Megírására az szolgált indítékul, hogy 29-ben olyasmi történt mindkettőjükkel, ami majdnem az életükbe került: Maecenas súlyos betegségbe esett, melyből alig remélték felépülését, Horatiust pedig kis híján agyonütötte egy kidőlő fa a birtokán. Azt, hogy mindketten egymáshoz közeli időpontban kerültek halálos veszélybe és mindketten szerencsésen túlélték, Horatius kettőjük *συναστρία*-jával magyarázza, s ebből arra következtet, hogy meghalni is egy időben fognak. Ez utóbbi, ma már tudjuk, majdnem valóra is vált. A magyarázat alapja, a *συναστρία* valójában nem két *azonos konstellációt* jelent,<sup>8</sup> hanem két vagy több olyan asztrológiai helyzetet, amelyekben a csillagállások összzhatásának végeredménye, ha úgy tetszik, eredője nagyon hasonló egymáshoz.

Mi azonban nem a konstellációk mibenlétére, hanem elsősorban arra vagyunk kíváncsiak, hogy a *συναστρία*-n kívül milyen asztrológiai ismeretek olvashatók még ki a költeményből.

1. Horatius tudta, hogy a horoszkópban létezik egy különösen veszélyes pont, *pars violentior*. Az, hogy itt konkrétan az *ἀναιρετικὴ μοῖρα*-ra gondol, egyértelműen kiderül a 26. sor szóhasználatából: a *sustulerat* (*ἀνηρήκει*) ugyanis az *ἀναιρετικὸς* alapigéjének tükörfordítása.
2. Tudta, hogy ezt a pontot valamelyik állatövi jegy valahányadik fokával szokás meghatározni.
3. Tisztában volt azzal, hogy ez a pont a *ὠροσκοπός* (*natalis hora*) függvénye.

<sup>7</sup> A legképtelenebb megoldás a vers szerkezetét és tartalmát illetően alighanem WESSEY, W. D. T.: Horace's Archytas Ode. A Reconsideration. *ŽAnt* 26 (1976) 73–87 javaslata, aki szerint az egész *carmen*, elejétől a végéig Archytas monológja, aki epikureus (!) szellemben elmélkedik a vallási képzetek és ismeretek hiábavalóságáról.

<sup>8</sup> A *συναστρία* természetesen nem minden szempontból azonos asztrológiai helyzetet jelent: éppen Horatius és Maecenas a jó példa. Maecenas születésnapja április Idusára esett: *qui dies mensem Veneris marinae findit Aprilem* (C. IV, 11, 15–16), míg Horatiusé a december Idusa előtti hatodik napra. Kettejük születési időpontja hónapokkal tért el tehát egymástól, így eleve nem eshetett ugyanabba a zodiákus jegybe. Ailios Aristeidés álma, melynek során Hermés azt közli vele, hogy az ő horoszkópja teljesen megegyezik Platónéval (Keil II, 440), nem több írói műfogásnál. A fogalom értelmezéséhez lásd: Ptol. *Tetr.* IV, 193.



4. Ismerte a bolygók alapminőségeit, mert azt, hogy Maecenasnak sikerült elkerülnie a halált, a legnagyobb erejű jótékony bolygó oltalmának (*tutela Iovis*) tulajdonította.

5. Az oltalmat azonban csak úgy tulajdoníthatta Iuppiternek, ha ismerte a συσχηματισμός (az *aspectustan*), vagyis a fényszögek jelentőségét (*Iovis tutela Saturno refulgens*).

6. Tudta, hogy létezik olyan bolygó, az ἀναίρετης – a mai asztrológiában is: *anaereta* –, amelyik – mint végső fokon az ember halálának okozója – támadja a születés urát (κύριος γενέσεως, *dominus geniturae*).

7. Ha ezt tudta, ismernie kellett a κύριος γενέσεως (más szóval: ἀφέτης, arabul: *hyleg*, latinul: *dominus geniturae*, magyarul: *a születés ura, a születés uralkodó bolygója*) fogalmát és jelentőségét, mert az ἀναίρετης ennek korrelatív párja.

8. Tudott arról, hogy a halál bekövetkeztét a jóindulatú bolygók hatása késleltetheti, mint ahogy Maecenas esetében az oltalmazó Iuppiter *tardarit fati volucris alas*.

9. Ha erről tudott, tudnia kellett arról is, hogy mihez képest késleltetheti, vagyis hogy az a bolygó, amelyik a *születés ura (dator vitae)*, kedvező vagy kevésbé kedvező asztrológiai helyzetétől függően, bizonyos időhatáron belül ígér vagy szavatol bizonyos életkort.

10. Ismernie kellett a horoszkóp-házak jelentőségét, mert a *házak* ismerete nélkül lehetetlen az *uralkodó bolygó* meghatározása, márpedig Horatius tudja magáról, hogy *vir Mercurialis*.

Az ódából közvetlenül kihámozható asztrológiai ismereteket tehát – anélkül, hogy a pythagoreusok legújabb kori tanítványának kívánnánk mutatkozni – ebben a tíz pontban összegezhethetjük. Ezek az ismeretek elválaszthatatlanul kapcsolódnak egymáshoz. Egymásra épülésük érzékeltetésére, és azért, hogy a költemény megértéséhez közelebb kerülhessünk, tekintsük át vázlatosan, milyen módszerrel és milyen lépésekben történik az *uralkodó bolygó*, az ἀφέτης és az ἀναίρετης meghatározása. Először is a horoszkópnak a látóhatár fölé eső házai közül a XI., a X., a IX. és a VII. házat megvizsgálva megállapítjuk, hogy közülük melyikben tartózkodik nappali születés esetén a Nap, ha pedig a születés éjszakára esik, a Hold. Ha a Nap vagy a Hold a VIII. vagy a XII. horoszkóp-házban tartózkodik, másféle – itt most nem részletezendő – eljárást kell alkalmaznunk. Ezt követi annak megállapítása, melyik az az állatövi csillagkép, amelyben a Nap vagy a Hold tartózkodik, majd hogy ez az állatövi csillagkép melyik bolygónak a *háza* (οἶκος, *domus*). Ez a bolygó lesz a *kibocsátó* az ἀφέτης, a születés uralkodó bolygója (κύριος γενέσεως, *dominus geniturae*), amely a bolygók közül a legdöntőbb hatással lesz az újszülött sorsának alakulására. Ezután következik annak meghatározása, hogy az illető bolygó melyik *horoszkópházban* (τόπος, *locus*) és az ekliptikának pontosan hányadik fokán tartózkodik, és asztrológiailag (fényszögek, ház, határok stb. szempontjából) milyen helyzetben van, s ezek elemzéséből máris komoly titkok birtokába juthatunk

az újszülött sorsának alakulását illetően. Miután fokmásodpercnyi pontossággal kiderítettük az ἀφίτης tartózkodási helyét, fokmásodpercnyi pontossággal meg tudjuk határozni lenyugvását is a horoszkópban: ez a pont lesz a μοῖρα ἀναίρετική, amely valamely állatövi csillagkép valahányadik fokaként, például az Oroszlán 18. fokaként írható le. A veszélyes nap az, amikor a Nap (mármint az égitest) az ekliptikán való vándorlása során erre a pontra ér: ezen a napon fog bekövetkezni az illető halála is. (Gondoljunk a Caesarhoz eljuttatott üzenetre: *Őrizkedj március Idusától!*) A születés uralkodó bolygója asztrológiai helyzetének elemzése során az is kiderül, melyik másik bolygó áll vele ártalmas fényszögben stb., illetve melyik kerül vele leghamarabb ilyen *configuratio*ba. Ez lesz az ἀναίρετής – *anaereta*, az *elpusztító* – a *születés urát*, az *élet adóját*, a *dator vitaet* támadó, ellenséges bolygó, amelyet azonban ártó erejének kifejtésében, érvényre jutásában támogathat, illetve akadályozhat egy vele valamilyen asztrológiai kapcsolatban, például valamilyen aspektusban, vagyis fényszögben álló másik planéta.<sup>9</sup> Az asztrológusoknak a kozmikus erők örök harcára épülő vízióiban minden összefügg mindennel.

Az eddig elmondottakból, azt hiszem, egyértelműen kiderül, hogy ha kommentátorai nem is mindig, maga Horatius azonban kellő alapossággal ismerte a horoszkóp-asztrológia valamennyi lényeges elemét és számítási módszereit. Az eddigiekből tehát néhány tanulság máris adódik az interpretációkat illetően. A költemény szövegösszefüggéséből világos, hogy Horatius a Saturnust Maecenas ἀναίρετής-ének tartotta, éppen ezért a kommentárokból kiiktathatunk minden olyan oda nem illő párhuzamot, amely a Saturnusnak mint bolygónak asztrológiai alapminőségére vonatkozik, így például a Kiessling–Heinze Propertius-párhuzamát: *grave Saturni in omne caput* (IV, 1, 84), de az olyan jellegű párhuzamokat is, mint az ugyancsak itt citált Firmicus Maternus-idézet, mely szerint a Iuppiter egyedül nem képes közömbösíteni a Saturnus erejét. Ez igaz ugyan, a versben azonban nem erről van szó! A ἀναίρετής erejét, függetlenül attól, hogy melyik bolygó az, egyetlen másik bolygó mégoly erős ellenfénye sem tudja közömbösíteni, mert halhatatlanságot az asztrológia sem ígér mindenkinek.

Miután ilyenformán nagy vonásaiban kirajzolódtak előttünk Horatius *genethialogiai* ismeretei, óhatatlanul meghökkenünk két olyan állításán, mely semmiképpen sem illik bele az összképbe: az egyik, hogy a saját *pars violentiorát* – μοῖρα ἀναίρετική-jét, nem pedig, mint Boll és őt követve a kommentárok gondolják: τόπος ἀναίρετικός-át<sup>10</sup> – vagylagosan három különböző állatövi jegybe lokalizálja: a *Librába*, a *Scorpiusba* és a *Capricornusba*. Ez az imént elmondottak alapján képtelenség, hiszen ilyen fok az ekliptikán csak egy van. A másik az, hogy

<sup>9</sup> Ptol.Tetr. III, 127–131.

<sup>10</sup> A *pars* az asztrológiai terminológiában csak a görög μοῖρα megfelelője lehet, a τόπος-é nem: TLL X, 1/III, 453.

saját megmenekülését Faunus segítőkész közbeavatkozásának tulajdonítja – hisz mi köze van Faunusnak az asztrológia isteneihez?

Az elsöre az ókori asztrológiai szakirodalomban ugyancsak járatos Franz Boll is csupán azt a magyarázatot tudta adni, hogy Horatius nyilván nem ismerte születésének precíz időpontját, pontosabban azt az órát, amelyben született.<sup>11</sup> Bollnak erre a megoldására – bármennyire tisztelem is – egyetlen kérdéssel válaszolnék: akkor honnan tudta a költő, hogy ő *vir Mercurialis*? A kérdés nyitját tehát más irányban kell keresnünk.

Először is vizsgáljuk meg, hogy a Horatiustól említett állatövi jegyek az ekliptikán hány fokra vannak egymástól! A *Libra* a 0. és a *Capricornus* 0. foka között a szögtávolság 90 fok. A *Scorpius* 30. foka és a *Capricornus* 0. foka között – mint-hogy egy állatövi jegy, a *Sagittarius* van közöttük – a szögtávolság 30 fok. A *Scorpius* 0. foka és a *Capricornus* 0. foka között a szögtávolság 60 fok.

Azok, akik az ódát eddig ebből a szempontból elemezték, megfélekedezni látszanak arról, hogy Horatius születése és halála között – sok más egyéb mellett – egy csillagászatilag is jelentős esemény történt: Iulius Caesar naptárreformja, amely (mint Cicero epés megjegyzéséből kiderül: *Nem tudom, hogy most éppen melyik hónapban járunk!*) ugyancsak megkavarta a rómaiakat. G. Radke úttörőnek mondható naptártörténeti kutatásai alapján ennek a reformnak ma már pontosabban látjuk a részleteit is, mint korábban, amíg a naptárreform körüli vita gyakorlatilag Macrobius, Censorinus és Dio Cassius tudósításainak értelmezése, illetőleg egyeztetése körül zajlott. Caesar ezt a reformot valójában két részletben hajtotta végre. 48-ban a római naptár *antecessiója* az asztronómiai évhez képest pontosan 90 nap volt. 47-ben Caesar ezt az *antecessiót* 59 napra csökkentette oly módon, hogy az év folyamán összesen 31 napot toldott be, különböző nagyságú részletekre elosztva. A naptár fennmaradó 59 napos *antecessióját* 46 folyamán egyenlítette ki két rendkívüli *intercalatióval*, s 45. január 1-jére így teremtette meg a naptári és az asztronómiai év közötti összhangot, a jól ismert minimális eltéréssel.

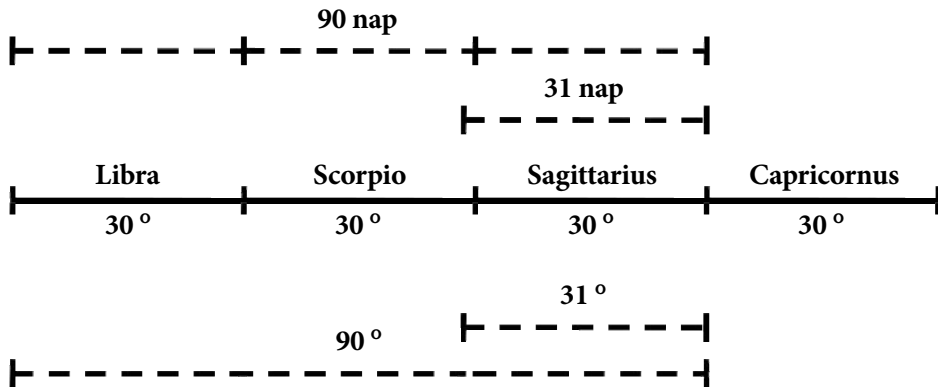
Az új naptári rend 45. január elsejével lépett érvénybe, noha a régi naptár használatának nyomai még évtizedek múlva is kimutathatók.<sup>12</sup>

Minthogy a Nap az ekliptikán naponta 1,014 fokot halad átlagosan előre, 1 nap ekliptikai vetülete durván 1 foknak vehető. Ha egymás mellé állítjuk a napok és a fokok számát, a párhuzamosság félreismerhetetlen:

<sup>11</sup> Az óda asztrológiai hátterének megvilágításához úttörő jelentőségű volt BOLL, F.: *Sternenfreundschaft. Ein Horatianum. Zeitschrift für das Gymnasialwesen* 26 (1917) 1–45. HEIDENHAIN, F.: *Neues zum Geburtstage des Horaz: in welcher Stunde des 8. Dezembers wurde der Dichter geboren? Monatsschr. für höh. Sch.* 4 (1905) 506 számomra nem volt hozzáférhető, de már a címe kétségeket ébreszt a komolyságát illetően.

<sup>12</sup> RADKE, G.: *Die Schaltung der römischen Kalenders und Caesars Reform.* In: RADKE, G.: *Archaisches Latein. Historische und sprachgeschichtliche Untersuchungen.* Darmstadt, 1981, 152–161.

## 1. ábra



Horatius tehát – a korabeli asztrológiai táblázatok alapján – nagyon is jól ismerte születésének időpontját, és az ódában azzal játszik el, hogy horoszkópjának  $\mu\omicron\iota\rho\alpha$   $\acute{\alpha}\nu\alpha\rho\epsilon\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ -je három év folyamán három különböző állatövi jegybe esett.

Ha ez igaz, megoldódott a három zodiákus-jegy problémája. Nyitva marad azonban a kérdés, hogy mire volt jó a költőnek ez a nagy fontoskodás. Nos, éppen az utolsó sor igazának alátámasztására, hogy tudniillik ő valóban *vir Mercurialis*. De miért hangsúlyozza Horatius ennyire *vir Mercurialis* voltát? Ezt – nézetünk szerint – több tényező együttese magyarázza: 1. Mert talán valóban a Mercurius volt születésének uralkodó bolygója; 2. Mercurius mint *dominus geniturae* nemcsak kiváló költőkké, írókká, hanem a legkiválóbb asztrológusokká is formálhatja kegyeltjeit;<sup>13</sup> 3. Ne feledjük, hogy az asztrológia nagy kézikönyvei *Hermés Trismegistos* neve alatt forogtak közkézen.<sup>14</sup> Horatius tehát, mint azt minuciózus pontossága, lelkiismeretessége és körültekintő mérlegelése mutatja, az asztrológusok asztrológusa,<sup>15</sup> e szakmának oly kiváló szakértője, hogy Maecenas még azt az átlagasztrológus számára képtelenségnek ható állítást is elhiheti, hogy őt – mármint a költőt – Faunus mentette meg a haláltól.

Horatius tehát itt is hú maradt korábbi álláspontjához: ő maga nem hisz az asztrológiában, de ért hozzá. Ám ha barátja, Maecenas valóban hisz ebben a tudományban, mint az asztrológia szakértője, ebben a minőségében is tudja mivel biztatni. Ez a biztatási szándék az a negyedik momentum, amiért a maga *vir Mercurialis* voltát hangsúlyozza. Említettük, hogy az egyes bolygók bizonyos életidőt biztosítanak

<sup>13</sup> Firm. Mat. III, 7, 19; 8, 3.

<sup>14</sup> GUNDEL–GUNDEL i. m. 11–27.

<sup>15</sup> Szó sincs tehát a versben iróniáról vagy paródiáról, mint azt McDERMOTT, E. A.: Horace, Maecenas and Odes 2, 17. Hermes 110 (1982) 211–228 feltételezte.

annak, akinek születésekor „életadói” voltak: Saturnus legalább 57 évet, Iuppiter 79-et, Mars 63-at, a Nap 120-at, Venus 84-et, Mercurius 108-at, de ha közepesen jó asztrológiai helyzetben van, akkor is 89-et, a Hold 84-et. Látnivaló, hogy Mercurius a skálán bőkezűség szempontjából a Nap után a második helyen áll.<sup>16</sup> Hogy nem az elsón, éppen ez valószínűsíti, hogy valóban a Mercurius lehetett Horatius *dominus geniturae*ja. Horatius tehát, mint Mercurius kegyeltje, minimum 89 évre számíthat. Ha ő ennyire számíthat, akkor barátja, aki az ő *synastrosa*, Iuppiter jóindulatú támogatásának köszönhetően minimum ugyanennyi életévben reménykedhet. Mindezek ismeretében indokolt tehát az első sorban elhangzó kérdés: *cur me querelis exanimas tuis? Hiszen láthatod* – mondja –, *igazán semmi okod aggodalomra*.

Az óda kapcsán választ kell adnunk még arra, hogy Horatius miért éppen Faunus segítségének tulajdonítja a haláltól való megmenekülését. Ez szorosán összefügg azzal a kérdéssel, hogy Faunus – akár mint esztétikai szimbólum, akár mint valóságosnak elgondolt isten<sup>17</sup> – miért játszott kiemelkedően fontos szerepet Horatius gondolkodásában. Ez részint az általunk elemzett óda, részint az Ep. I, 19, 3–4 alapján (*male sanos adscript Liber Satyris Faunisque poetas*) meglehetősen világos, és Faunusnak a horatiusi életmű egészén belül játszott szerepét az eddigi kommentárok kellőképpen elemezték.<sup>18</sup> Az eddigi megfigyeléseket csupán egyetlen, a Faunus-kérdéskör szempontjából talán nem közömbös momentummal szeretnénk még kiegészíteni.

A C. III, 18-ból megtudhatjuk, hogy a költő december *Nonae*ján – azaz a hónap 5. napján – áldozatot szokott bemutatni a *Nympharum fugientum amatornak* (10). Ez a Faunus-ünnep viszont mindössze három nappal előzte meg születésnapját, mert – mint közismert – *ante diem VI Idus Decembris* – vagyis december 8-án – született. A naptár szerint is Faunus állt tehát legközelebb hozzá, s e két ünnep közelsége is hozzájárulhatott ahhoz, hogy az istenek oltalmának emlegetésekor (*di me tuentur*) elsősorban Faunusra asszociáljon.

Maecenas asztrológia iránti hithű bizalmának nyoma a Horatius-*corpus*ban még egy helyen, a Sat. I, 9-ben tapintható ki. A költőre sétája közben kullancsként ráragadó fűzfapoéta arcátlan ajánlatát – hogy tudniillik Horatius vezesse be őt a Maecenas-körbe, ennek fejében ő minden téren támogatni fogja, úgyhogy mindenkinek fölébe kerekedhet – költőnk azzal hárítja el, hogy a Maecenas-körtől mi sem áll távolabb, mint az ilyenfajta versengés (50–52):

*...nil mi officit, inquam,  
ditior hic, aut est quia doctior; est locus uni  
cuique suus...*

<sup>16</sup> Firm. Mat. II, 25, 3–9.

<sup>17</sup> Horatius vallásfelfogására: OKSALA, T.: *Religion und Mythologie bei Horaz*. Helsinki, 1973.

<sup>18</sup> Többek között: BORZSÁK I.: *Horatius. Ódák és epódoszok*. Budapest, 1975, 353–355.

Horatius válasza – amit amaz meg sem ért – hamisítatlanul a Maecenas-kör tagjára vall. Az *est locus unicuique suus* ugyanis jelentheti egyrészt azt, hogy *mindenkinek megvan a maga helye* – mármint a körön belüli tekintélyét illetően –, ezzel párhuzamosan azonban a *locus* asztrológiai értelme is érvényesül, hiszen az asztrológia tanítása szerint a horoszkópon belül a vagyoni helyzetnek, illetve a szellemi képességeknek is megvan a maguk *locusa*.<sup>19</sup>

Horatius életművén belül a horoszkóp-asztrológia hatásán kívül a mundánasztrológia, a *melothesia* és az asztrometeorológia ismeretének nyomai is föllelhetők. Ezekre azonban és arra kérdésre, hogy milyen elvi alapokon nyugodott a költő asztrológiaellenes felfogása, más alkalommal fogunk visszatérni.

---

<sup>19</sup> SVENBERG, E.: Horace et l'astrologie populaire. In: DUE, O. S. – FRIIS JOHANSEN, H. – DALSGAARD LARSEN, B. (eds.): *Classica et mediaevalia Francisco Blatt septuagenario dedicata*. Koppenhága, 1975, 297–300 helyesen állapította meg, hogy itt asztrológiai hatással kell számolni: természetesen nem a vulgárasztrológiáéval.

# Asztrális misztika és asztrológia Janus Pannonius költészetében (Az epigrammák)\*

Janusnak azok az epigrammái, amelyek valamilyen módon az asztrológiához kapcsolódnak, tipológiailag három, egymástól jól elkülönülő csoportra oszthatók:

- a) *epitaphiumok*;
- b) saját születésének időpontját meghatározó epigrammák;
- c) tisztán asztrológiai tárgyú vagy az asztrológia hatását közvetlenül tükröző epigrammák.

Mint a felosztásból is kiderül, az első két csoport darabjai – igaz, más-más okból – csak közvetve állnak kapcsolatban az asztrológiával. Az asztrális vonatkozású *epitaphiumok* eszmei hátterül szolgáló világkép valójában az asztrális misztika egyik fajtája; hogy mégis az asztrológia tárgykörébe tartozóknak ítéljük őket, annak oka az, hogy az asztrális misztikának bennük megjelenő változatát kezdettől fogva a legszorosabb szálak fűzték az asztrológiához. A második csoportba tartozó versek jelentősége asztrológiai szempontból csupán annyi, hogy a belőlük nyert információ-mozaikokat összerakva, kísérletet tehetünk annak megállapítására: mi volt Janus születésének pontos dátuma és időpontja, s ennek alapján hipotetikusan felállíthatjuk költőnk horoszkópját, pontosabban azt a horoszkópot, amelyet ő maga – ha egyáltalán próbálkozott ilyesmivel – a sajátjának vallott, vallhatott. Ez irányú vállalkozásunk korántsem öncélú: a horoszkóp ismeretében ugyanis egészen más megvilágításba kerülhetnek, sőt más értelmet nyerhetnek a költőnek egyes, eddig szó szerint vett és minden további nélkül érthetőnek vélt megnyilatkozásai.

## a) Az *epitaphiumok*

A szám szerint huszonhat *epitaphiumból* nyolc az, amelyik az asztrális misztika hatásáról tanúskodik; az ilyen tárgyú epigrammáknak tehát ha nem is döntő többsége, mindenesetre jelentős hányada. Ezeknek a fiktív sírverseknek asztrálmisztikai tárgyú megnyilatkozásai többnyire roppant egyszerű sémát mutatnak, melynek lényege összefoglalható abban, hogy: *X. Y. teste itt nyugszik, lelke viszont,*

\* Irodalomtörténeti Közlemények 98 (1994) 299–328.

miután erényes életet élt, visszatért oda, ahonnan egykor eltávozott: a csillagok közé. Így Andreolának, V. Miklós pápa és Fülöp kardinális anyjának – akinek halálát Janus három epigrammában is megörökítette – *membra solum repetunt, spiritus astra tenet* (II, 2, 4); *mens... sidereas, qua venerat, ivit ad arces* (I, 385,12). Hajszára ugyanez a gondolat ismétlődik Francesco Barbaro és Ettore Sacrato sírversében: *iaceat licet sub hoc marmore corpus, ...superis mens vivit in astris* (Ábel 121/2. 60, 5–6), illetve: *aetheriis animam... redderet astris* (II, 5, 5), és Janus anyja, Barbara, szintén *in arce poli* könyörög a még életben levő és a földön őerte imádkozó fiáért (II, 1, 6). Andreolát *morum probitas... sacra modestia vitae* (I, 385, 9), Ettore Sacratót *virtusa, fidesse, iustitiája* (II, 5, 2. 3. 4. 9), Barbarát *vitae merita* (II, 1, 1) érdemesítették arra, hogy holta után lelke a csillagok közé emelkedjék.

Csak ezeket az *epitaphium*okat olvasva természetesen arra is gondolhatnánk, hogy esetükben csupán annak a keresztény felfogással is megegyező és az Ószövetségtől sem teljesen idegen<sup>1</sup> elképzelésnek költői megfogalmazásáról van szó, mely szerint a lélek, ha üdvözülni, a halál után *az égi hazába tér meg*, ahonnan a születéskor elszármazott. Éppen ezért az eszmei háttér tisztázása szempontjából kulcsfontosságúnak kell tekintenünk a Leonello-*epitaphium*ot, mely kétségtelenné teszi, hogy az az üdv-tan, mely ezeknek az epigrammáknak gondolati alapjául szolgál, elsődlegesen nem keresztény fogantatású. Egyértelműen kiderül ez az epigramma első négy sorából (I, 233,1–4):

*Principis hic artus Leonelli terra recepit,  
ast animam reducem lacteus orbis habet;  
huc illam pietas, huc Virgo Astraea levavit,  
huc cum Pierio docta Minerva choro.*

Leonello lelke tehát *pietas*ának, valamint a *Virgo Astraea*, azaz *Diké-Iustitia* és Minerva áldásos közreműködésének köszönhetően valójában nem az égbe, hanem az égre, egészen pontosan a *lacteus orbisra*, a Tejútra tért vissza.

Aligha van szükség ördögös filológiai bravúrra annak tisztázásához, hogy a lélek ilyenfajta halál utáni létezésére vonatkozó elképzelés honnan származik. Az eredetileg Cicero *De re publicá*ját lezáró, grandiózus álombeli látomás – Platón pamphyliai Érje túlvilágról szóló beszámolójának Kr. e. I. századi, modernizált változata<sup>2</sup> –, mely *Somnium Scipionis* címen már az ókorban függetlenedett az államelméleti

<sup>1</sup> Például a végítéletre vonatkozó prófécia Dániel könyvében (12, 3): *Qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti, et qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates*. Az Ószövetség egyébként határozottan elutasította az asztrológiát; ennek talán legegységesebb megfogalmazása Manasse (4Kir. 21, 3 sk.; 2Kron. 33) és Josias története. Összefoglalóan: THORNDIKE, L.: *Astronomy According to the Jews*. Isis 29 (1938) 69 sk.

<sup>2</sup> BOYANCÉ, P.: *Études sur le Songe de Scipion*. Paris, 1936.



mű egészétől és önálló életet kezdett el élni,<sup>3</sup> nemcsak Macrobiusnak volt kedvenc olvasmánya, hanem a középkori szerzők<sup>4</sup> és a humanisták is<sup>5</sup> előszeretettel forgatták, s Guarino iskolájának kötelező olvasmányai közé tartozott.<sup>6</sup> Ebben az álomba merült Cornelius Scipiónak Scipio Africanus – örökbefogadása révén nagyapja –, aki már halott, *de excelso et pleno stellarum, claro quodam loco* (II, 11) többek között ezt a felvilágosítást adja a derék polgár lelkének halál utáni sorsáról (III, 13): *omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in coelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruantur; nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius, quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur; harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur.* Majd kevéssel később immár nem Africanus, hanem Aemilius Paulus, Scipio vér szerinti apja, aki a kerettörténet szerint időközben találkozott a fiával és átvette a beszélgetés fonalát, így buzdítja az ő és a nagyapja példájának követésére megilletődött gyermekét (III, 16): *Sed sic, Scipio, ut avus hic tuus, ut ego, qui te genui, iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est; ea vita via est in caelum et in coetum eorum, qui iam vixerunt et corpore laxati illum incolunt locum, quem vides – erat enim is splendidissimo candore inter flammam circus elucens –, quem vos, ut a Grais accepistis, orbem lacteum nuncupatis.*

A *pietas* és a *iustitia* (= *Virgo Astraea*) egymás melletti kiemelésével, valamint azzal, hogy néven nevezi a *lacteus orbis* mint az üdvözült lelkek halál utáni tartózkodási helyét, fogalmazásmódjában a Leonello-epigramma áll legközelebb a tulajdonképpeni forráshoz, de ugyanez az elképzelés volt az ihletője a többi, szóban forgó epigrammának is. Nem mond ennek ellent önmagában az, hogy a másik négy versben csak általánosságban esik szó a csillagokról (*astris*) és az égboltról (*polo*), hiszen éppen a Leonello-*epitaphium* utolsó sorában fordul elő a *polus* szó a *lacteus orbis* félreérthetetlen szinonimájaként (I, 233, 8: *hac etiam summo fulgeret ipse polo*), és az sem, hogy sem Andreola, sem Barbara nem voltak közéleti személyiségek, még ha főpapok születtek is tőlük. Mert egyrészt igaz ugyan: Africanus beszédéből mintha az következne, hogy az általa vázolt és az őneki osztályrészül jutott kiváltságos helyzet csak az államférfiakat és a hadvezéreket illeti meg, másrészt azonban Aemilius Paulus szavaiból kiderül, hogy Africanus kijelentése csak részigazságot tartalmaz: a *pietas* fogalmába ugyanis nemcsak a hazával és a polgártársakkal szembeni kötelezettségek maradéktalan teljesítése tartozik bele, hanem legalább ennyire szerves tartozéka ennek az istenfélelem, a szülőkkel, a gyermekekkel és általában

<sup>3</sup> MRAS, K.: *Macrobius Kommentator zu Ciceros Somnium*. Berlin, 1933.

<sup>4</sup> SCHEDLER, P. M.: *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*. Münster, 1916.

<sup>5</sup> ZIELINSKI, T.: *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*. Leipzig–Berlin, 1929<sup>a</sup>, 170–230.

<sup>6</sup> HUSZTI J.: *Janus Pannonius* [a továbbiakban: Janus]. Pécs, 1931, 19–20.

a hozzátartozókkal való gondos törődés is,<sup>7</sup> bár kétségtelen, hogy míg az előbbit a *maxima*, az utóbbit ő is csak a *magna* jelzővel illeti, vagyis elismeri, hogy a *pietas*-son belül, annak értékét illetően, léteznek fokozatbeli különbségek.

Talán éppen Aemilius beszédének ez a – *pietas* különböző megnyilvánulási formáinak értékfokozatbeli különbségét taglaló – része adta Janusnak az ötletet annak a hyperbolikus, hamisítatlanul humanista szellemiségű *epitaphium*képletnek a kidolgozásához, mely Hunyadi János sírversében (I, 13) nyerte el végleges formáját, hogy tudniillik a halottnak nemcsak a lelke, hanem teste is az égbe szállt.

Az ötlet kialakulása és formálódása jól nyomon követhető Janus epigrammáiban. Már az 1450-ben írt Leonello-*epitaphium*ban megjelenik – egyelőre még csak *modus irrealis*ban fogalmazva –, hogy ha a testi ügyesség és a szépség számítana a halálban, a hercegnek nemcsak a lelke, hanem a teste is a Tejút csillagai között tündökölnék (I, 233, 5–8):

*Quodsi dexteritas, nitidae si gratia formae  
corporeum pariter tollere posset onus,  
qua solum nunc parte sui tellure resedit,  
hac etiam summo fulgeret ipse polo.*

Négy évvel később azután, 1454-ben, Alfonso nápolyi király *epitaphium*ának írása-kor a Kréta szigetéhez fűződő Zeus-mítoszok egyik változatában sikerül megtalálni azt a mitológiai párhuzamot, mely igazolni látszik ennek lehetőségét. E mítoszvariáns szerint Zeus minden esztendőben újjászületik a Dikté hegynek mindig ugyanabban a barlangjában, irtózatossá villámlás és felhőszakadás közepette, s minden évben meghal és eltemetik (I, 231):<sup>8</sup>

*Si Iovis ossa iacent Dictaeo condita busto,  
Alfonsi hic regis condita membra iacent;  
Iuppiter aethereas sin possidet integer arces,  
integer Alfonsus sidera summa tenet.*

Az epigramma szándékolt homályossága és kétértelműsége abban rejlik, hogy a költő látszólag el is hiszi, meg nem is hiszi el, amit a „*hazudni szerető*” krétaiak Zeus állítólagos sírjáról mesélnek. Elhiszi, hogy az istent eltemették, de nem hiszi el, hogy az a sírjában nyugszik, hanem ehelyett – a krétaiak állításának részleges elfogadása mellett, azzal egyidejűleg – hitelesnek ismeri el azt a Homérostól és Hésiodostól kialakított és a köztudatban meggyökerezett Zeus-képet is, mely szerint a főisten *integer* állapotban, testi-lelki valójában – a homérosi istenek ebből a szempontból

<sup>7</sup> SPIRA, A.: s. v. Pietas. KP IV, 1979, 847.

<sup>8</sup> Kall. Zeus himn. 8; Ant. Lib. Transf. cong. 19.

is antropomorfak! – uralkodik az égben az istenek, az emberek és a világ felett. Mindebből természetesen Janus számára Alfonso relációjában az következik, hogy akárcsak Zeusról, Alfonsóról úgyszintén elképzelhető, hogy egyrészt eltemették, másrészt azonban halála és sírja csak látszólagos, mert anélkül hogy teste a lelkétől különvált volna, ő is – hasonlóan a főistenhez – *integer* állapotban került a csillagok közé. Ez a párhuzam abból a szempontból is roppant kapóra jött Janusnak, hogy a görög–római *mitológia* – paradox módon – egyedül a *rex hominumque deumque* esetében emlékezik meg egyáltalán valamely isten haláláról és eltemetéséről. Ha az istenek királyának lehetett ez a sorsa, miért ne juthatna osztályrészül ugyanez a földi királyoknak is?

Az Alfonso-*epitaphium*ban ez a lehetőség már nem irreális, de még mindig óvatosan, feltételes módban, megszorítóan ellentétes mondat formájában nyer megfogalmazást. A nápolyi király sírversét azonban gondolatilag már csak egy lépés választja el a nándorfehérvári héroszétól, annak nyílt és állító formában történő kimondásától, hogy a törökverő hős Belgrádnál a halált is legyőzte és élve szállt a csillagok közé (I, 13):

*Pannoniae murus, Turcorum terror in armis,  
si qua Ioannes hac tegeretur humo;  
sed sub Belgrado mundi superavit ut hostem,  
morte simul domita sidera vivus adit.  
Multi laurigeris Capitolia celsa triumphis  
conscendere duces, solus at iste polum.*

Hogy az *epitaphium* mélystruktúrájában az Alfonso-epigramma Zeus-párhuzama él és hat tovább, annak legalább két áruló jele van Janus szóhasználatában. Az 1458-ban írt *Comprecatió*ban (I, 2), miután a török ellen induló Mátyás érdekében a görög–római mitológiának a harchoz csak valamelyest is értő és hadra fogható istenét igyekezett mozgósítani, merész váltással a következőképpen zárja le a könyörgést (I, 2, 9–12):

*Quodsi lenta iuvant residis vos otia vitae,  
solum siderea mittite ab arce patrem:  
sufficit ille suo custos in praelia nato,  
ille modo in caelo missile fulmen habet.*

A *missile fulmen* Iuppiter attribútuma és fegyvere, amellyel rettegésben tartja (*terret*) nemcsak az embereket, hanem az isteneket is;<sup>9</sup> az *epitaphium* első sorában sem véletlenül alkalmazza tehát a költő Hunyadi Jánosra éppen a *terror* metonímiát.

De mi érdemesítette ilyen, az egyéb derék embereket is felülmúló megtiszteltetésre Alfonsót és Hunyadiat? Alfonso de Aragóniát eleve az, hogy király volt, s mint minden uralkodó, akit a humanisták dicséretre méltónak találtak, államférfiúi nagyságában minimum az ókori Augustussal vetekedett. Ilyennek ábrázolta Janus a másik Leonello-*epitaphium*ában már a ferrarai herceget is (Ábel 98. 2–4, ill. 6–7):

...quo scepra tenente quietem  
 omnis tranquilla populus sub pace tenebat,  
 et vetus astrifero remearat ab aethere Virgo.  
 ...toto qui praesul in orbe  
 saecula per Latias diffuderat aurea terras.

Hunyadi János nem volt ugyan király, mégis fölülmulta mindkettőjüket, mert ő a (keresztény) világ ellenségét (*mundi hostem*) győzte le, nem pedig egy nemzetét vagy városállamát. Kitüntető megtiszteltetését tehát halálában Alfonso de Aragónia és Hunyadi János is ama rendkívüli tetteinek köszönhette, amelyeket életében véghez vitt; ők a szó szoros értelmében véve az állam *rectores et conservatores* (Somn. Scip. III, 13), a *pietas maxima* (Somn. Scip. III, 16) megtestesítői voltak.

Az Alfonso- és a Hunyadi-*epitaphium* eszmei hátterének megnyugtató magyarázatához azonban logikailag még mindig hiányzik egy láncszem, nevezetesen annak megválaszolása: Janus milyen megfontolás alapján érezhette magát felfogósítva arra, hogy mitológiai párhuzamot alkalmazzon rétorikai *enthymémaként*. Nos, ennek indítékát ismét csak a *Somnium Scipionis*ban találhatjuk meg. A lélek lényegét és természetét feltáró revelációjával ugyanis Aemilius Paulus nem kisebb dolgot akar emlékezetébe vésni fiának, mint azt, hogy (VIII, 26): *Deum te igitur scito esse*. Ilyen alapon – legalábbis a humanista költő logikája szerint – az istenek világa az emberi világ képmása, de oly módon, hogy mindkét világnak azonosak a törvényszerűségei: ami tehát az istenek királyának esetében igaz, miért ne lehetne igaz földi királyok, s még inkább egy világtörténelmi jelentőségű tettet véghezvivő egyéniség – amilyen Hunyadi János volt – esetében is?

Az itt elemzett *epitaphium*oknak a lélek halál utáni sorsára vonatkozó felfogását illetően Cicero *Somnium Scipionis*át jelölhetjük meg tehát legfőbb inspiráló forrásként. Bár e költői látomás forráskritikai részletkérdéseinek tisztázása meglehetősen

<sup>9</sup> Például Verg. Aen. I, 229–230: *qui res hominumque deumque / aeternis regis imperiis et fulmine terres.*

bonyolult probléma, mely több vonatkozásban mindmáig megoldásra vár,<sup>10</sup> anynyi azonban ennek ellenére is bizonyosnak látszik, hogy Cicero gondolatmenetére a sztoikus Poseidónios volt a legnagyobb hatással: Cicero közvetlenül tőle vette át a csillagok konstellációjától függő nagy világév (*magnus annus*) és az ehhez kapcsolódó *ekpyrós* ideáját, továbbá az arról szóló tanítást, hogy a lélek tűz-természetű, és lényegét tekintve azzal az aetheri tűzzel azonos, mely az egész *kosmost* áthatja és fönntartja, s amelynek legtisztább megjelenési formája a csillagok.<sup>11</sup>

Augustinus Poseidónioszt a *De civitate De*iben fő-fő asztrológusként jellemezte – *multum astrologiae deditus; philosophus astrologus; fatalium siderum assertor* (V, 5); *magnus astrologus idemque philosophus* (V, 6) –, holott valójában egyetlen speciálisan asztrológiai tárgyú művet sem írt, és az, hogy a bolygók hatással vannak a klimatikus viszonyokra és az emberi sorsra, közvetlenül kimondva a *Somnium Scipionis*ban is mindössze egy helyen található (IV, 17): *Deinde est hominum generi prosperus et salutaris ille, fulgor qui dicitur Iovis, tum rutilus horribilisque terris, quem Martium dicitis*.<sup>12</sup> Augustinus azonban ennek ellenére sem járt túl távol az igazságtól.

Poseidónios tanai ugyanis e vonatkozásban csak sztoikus elődeiéinek árnyaltabb és csiszoltabb újrafogalmazásai voltak,<sup>13</sup> a sztoikus filozófiát pedig kezdettől fogva elválaszthatatlan, szerves kapcsolat fűzte az asztrológiához.<sup>14</sup> A sztoikusok panteisztikus világképe, a *kosmost* összetartó *συνπόθεια τῶν ὄλων*-ról vallott felfogása, a *εἰσαρμένη*-elméletben kifejtett fatalizmusa, a jóslás lehetőségének megalapozottságát valló álláspontja tökéletesen egybeesett az asztrológia világképével. Nem véletlen tehát, hogy már jóval Poseidónios előtt, a sztoa alapítójának és korai képviselőinek töredékeiben találkozunk olyan megnyilatkozásokkal, amelyek az asztrológiának nemcsak ismeretéről, hanem elfogadásáról is tanúskodnak. Zénón a csillagokat a *kosmos* részeinek tekintette, melyeknek anyagát az aetheri tűz alkotja (SVF I, frg. 161); Kleanthés szerint a Nap a *kosmos* vezérlő ereje: *τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου* (SVF I, frg. 499);<sup>15</sup> a csillagok élőlények (SVF I, frg. 504); az *ekpyrós* a csillagok hatásának következménye (SVF I, frg. 510); Chrysippos egyik töredéké-

<sup>10</sup> BÜCHNER, K.: *Somnium Scipionis*. Wiesbaden, 1976; BOLLÓK J.: Vergil and Cicero. *AAntHung* 30 (1982–1984) 211–227.

<sup>11</sup> BOYANCÉ, P.: La religion astrale de Platon à Ciceron. *REG* 15 (1952) 312–349.

<sup>12</sup> Az istenneveket a bolygók mellett még Ptolemaios is genitivusban használja. A kérdés történetére: GUNDEL, W. – GUNDEL, H.: s. v. Planeten. *PWRE* XX. Stuttgart, 1950, 2029.

<sup>13</sup> REINHARDT, K.: s. v. Poseidonios. *PWRE* XXII. Stuttgart, 1953, 558–826. Különösen 684 skk. (Astrophysik) és 792 skk. (Mantik).

<sup>14</sup> BOLL F. – BEZOLD C. – GUNDEL, W.: *Stern Glaube und Sterndeutung*. Leipzig–Berlin, 1931, 77; NILSSON, M. P.: *Geschichte der griechischen Religion II*. München, 1961, 257.

<sup>15</sup> Hasonló elképzelés Cicerónál (*Somn. Scip.* IV, 2): *sol dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio*

ben teljes komolysággal értekeznek arról, hogy az az ember, aki a Sirius alatt született, nem fulladhat a tengerbe (SVF II, frg. 623). Ez utóbbi tisztán asztrológiai természetű kérdés, mely a csillagoknak és csillagképeknek asztrológiai rendszertanával függ össze, miszerint a Sirius a  $\chi\epsilon\rho\sigma\alpha\iota\alpha$ , azaz a szárazföldi csillagok kategóriájába tartozik.

Nem túlzás tehát, ha Janus epitaphiumainak asztrális misztikáját az asztrológia hatásának keretében tárgyaljuk.

(b) Saját születésének időpontját meghatározó epigrammák

Janus tizenhat esztendőskorában, midőn tizenhetedik születésnapja közeledett, három epigrammában is (I, 107; I, 208; I, 232) megpróbálta versbe szedni születésének időpontját. Ezek közül kettőben nem sikerült igazán megvalósítania célkitűzését, mindkettőben csak hozzávetőleges pontossággal tudta közölni az olvasóval, mikor köszönt be a számára oly fontos – mert az ifjúkorba való átlépést jelentő<sup>16</sup> – nagy nap, a dátum precíz meghatározásával egyelőre adós maradt (I, 332, 3–4):

*septimus accedet, cum flava cucurrerit aestas,  
mitior et Phoebum devehet Erigone,*

illetve (I, 107, 3–4):

*septimus incipiet Septembres ante Kalendas,  
si modo producent tres mihi fila deae.*

Ezek tulajdonképpen elvetélt kísérleteknek tekinthetők, amelyek a mi szempontunkból is majdhogynem érdektelenek, bár a nappálya hajlásszögének és az Érigoné csillagképnek együttes említése annyit önmagában is jelez, hogy Guarino *alumnusa* ekkor már rendelkezett asztronómiai ismeretekkel.

Annál sikerültebb és sokatmondóbb viszont a harmadik epigramma (I, 208):

*Sextus hic et decimus vitae mihi ducitur annus,  
si verum nato rettulit ipsa parens;  
septimus incipiet, medio cum ardebit Olympo  
mensis ab Augusti tertia fine dies.*

A négy soros kis versike nemcsak – és nem is elsősorban – abból a szempontból figyelemre méltó, hogy ebben már sikerült a dátum pontos körülírása – ami eleve

<sup>16</sup> Janus számára ez a nap – legalábbis jelképesen – a *toga virilis* felöltését jelenthette. A Guarino iskola szellemiségére: HUSZTI i. m. Janus 14–24.

nem lebecsülendő költői teljesítmény –, hanem főként a *medio... ardebit Olympo* kifejezés okán.

Az *Olympus* = *égbolt* metonímiát az aranykori latin költők is használták ugyan, igazán azonban nem jellemző nyelvezetükre. Pontosabban: jóformán annak függvényében alkalmazzák, hogy melyikük mekkora affinitást mutat az asztrológiához. Horatius életművében, aki nem hitt az asztrológiában,<sup>17</sup> egyetlenegyszer találkozunk vele,<sup>18</sup> de a Vergiliuséban is – aki viszont teljesen másként viszonyult a kor új divatjához<sup>19</sup> – mindössze nyolcszor.<sup>20</sup> Nem véletlen tehát, hogy ennek a metonímiának arányait tekintve a legnagyobb számú előfordulása Manilius *Astronomicájából* regisztrálható, aki összesen huszonegyszer alkalmazza,<sup>21</sup> így például: I, 634: *con-surgens Helice medium praecidit Olympum*; III, 255: *medio quod currit Phoebus Olympo*; III, 421: *solstitium summo peragit cum Phoebus Olympo*.

A *medius Olympus* = az *ég közepe*, a *Nap délpontja* szókapcsolatnak a Maniliuséval funkcionálisan megegyező használata egy – tágabb értelemben véve – szintén asztronómiai tárgyú versben legalábbis felkeltheti a gyanút, hogy írója ismerte és felhasználta a császárkori poéta tankölteményét. Az *Olympus* = *égbolt* metonímia jelenik meg egyébként az egyik Vitéz Jánosról írt epigrammában is, melyben Janus a leégett házsört újjáépítettő nagybátyjának azt kívánja, hogy érdemeiért *aeternum vivat Olympo* (I, 395,5), tudniillik holta után a csillagos égen, miként az előző fejezetben elemzett *epitaphiumok* címzettjei.

A szóhasználatnál is elgondolkodtatóbb azonban a mondat tartalma, mert eszerint Janus a napot nem éjfélről éjfélig, hanem déltől délig számítja. Ez a számítási módszer természetesen eltér – és akkor is eltért – a mindennapi gyakorlatétól, pontosan megfelel viszont az asztronómia és az asztrológia számítási módszerének. Itt jegyezzük meg, hogy a csillagászati nap ma is déltől délig tart. Felvetődik a kérdés, mi volt a célja ezzel Janusnak: csupán csak asztronómiai műveltségét akarta megcsillogtatni – hiszen anyjától ilyesmit aligha hallhatott –, vagy pedig az a szándék vezérelte, hogy az epigrammába ne csak születésének naptári dátumát, hanem az óráját is belefoglalja? Bármi volt is szubjektíve a szándéka, akár nagy asztronómiai precizitásával, akár túl sokat markolásával nekünk, olvasóinak mindenképpen feladta a

<sup>17</sup> BOLLÓK J.: Horatius és az asztrológia. Ant. Tan. 38 (1994) 72–80.

<sup>18</sup> Egyetlen előfordulása Horatiusnál C. I, 12, 5. Bo, D.: *Lexicon Horatianum II*. Hildesheim, 1966, 111.

<sup>19</sup> A *IV. ecloga* asztrális hátterére: BOLL, F.: *Sulla quarta ecloga di Virgilio*. Bologna, 1923. Az Aen. XI, 259: *triste Minervae sidus*-a azonos az egyiptomi *Neith*tel, a Kos egyik paranatellonjával: GUNDEL, W.: *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos*. München, 1936, 244 és 247. A Holddal kapcsolatos részekre (főként Georg. I, 335 skk.): CUMONT, F.: *Les présages lunaires de Virgile et les Selenodromia*. AntCl 2 (1933) 259.

<sup>20</sup> Előfordulásai Vergiliusnál: Ecl. VI, 86; Aen. I, 374; IX, 84; X, 216. MERGUET, H.: *Lexikon zu Vergilius*. Leipzig, 1912, 475.

<sup>21</sup> GOOED, G. P.: *Manilius Astronomica*. London, 1977, 381.

rejtvényt arra vonatkozóan, hogy mikorra tegyük születésének naptár szerinti dátumát: ha ugyanis dél és éjfél között született, akkor ez a dátum augusztus 29., ha viszont éjfél és dél között, akkor augusztus 30. – magától értetődően a Julianus naptár szerint. Hogy tehát ebben a kérdésben állást foglalhassunk, ahhoz ismernünk kellene születésének óráját. Ez a kívánság azonban első pillantásra nemhogy merésznek, hanem egyenesen lehetetlennek tűnhet, hiszen születése nap szerinti – mint kiderült – korántsem egyértelmű dátumára is ez az epigramma a kizárólagos forrásunk.<sup>22</sup> Az adott körülmények között jószerivel egyetlen módon nyílnék lehetőség a probléma megoldására: ha sikerülne meghatározni születési horoszkópját; annak adataiból nemcsak óra, hanem szinte perc pontossággal megállapítható volna többek között születésének időpontja is. Vagyis a horoszkóp alapján egyszerre két kérdésre kaphatnánk választ: egyrészt Janus születésének naptári dátumára, másrészt arra, hogy a *medio Olympo* metonímia az epigrammában csupán a csillagászati nap kezdetét jelöli-e, vagy egyben a születés óráját is. Janusszal kapcsolatban két adatunk van arra vonatkozóan, hogy mit tartott ő maga, és mit tartott a környezete az ő *dominus geniturae*jának, azaz születése uralkodó bolygójának.

Költőnk valószínűleg szentségtörésnek érezné, ha olvasná, hogy a talán leghangulatosabb erotikus epigrammáját milyen összefüggésben tárgyaljuk. Nagyon elbűvölhette – az általunk közelebbről nem ismert – Ágnes, akinek a két szeméről írt versikéjében a humanista konvenciók mögül is kiérződik a félig még kamasz ifjú őszinte csodálata és szerelmes rajongása (I, 341):

*Agnes, vita, tuos quoties contemplor ocellos,  
sidera me toties bina videre puto;  
sidera sed toto longe pulcherrima caelo,  
qualia sunt nitido cum Iove nostra Venus,  
aut inter fixos stellarum Sirius ignes,  
Sirius Arcturo cum coeunte micet.*

A párhuzam teljesen egyértelmű: Ágnes szempárja olyan szép, mint a Jupiter és a Venus bolygó, és olyan tüzes, mint a Sirius és az Arcturus fénye a nyári éjszakában. Alapvetően elhibázott és hamis az epigrammának minden olyan értelmezése, mely túlhangsúlyozza a vers erotikus jellegét, nem beszélve az olyan típusú interpretációkról, amelyek – talán a *coeunte* szóból ez esetben teljesen alaptalanul a *coitus* szexuális jelentésére asszociálva – szerelmes ölelésben összefonódnak vélik a Sziuriust és az Arcturust, *Venus anyánkat* (?) pedig *égi helyén Jupiter lobogó karjai közt tüzeltek*.<sup>23</sup> Ezek kivétel nélkül légből kapott fantazmagóriák, amelyek legfeljebb kiöltőiknek

<sup>22</sup> HUSZTI i. m. Janus 1 és 299.

<sup>23</sup> Ezt a negatív csúcsot KARDOS Tibor állította fel, aki az epigramma vonatkozó sorait a következőképpen fordította. In: V. KOVÁCS S. (szerk.) *Janus Pannonius versei latinul és magyarul*. Budapest,



tájékozatlanságáról, felületességéről és élénk képzelőerejéről tanúskodnak. A Siriusnak és az Arcturusnak ugyanis nincs külön *katasterismos* mítosza,<sup>24</sup> és Venus meg Juppiter egymás iránti sóvár szerelméről sem tud semmit a görög–római mitológia; Erós fogantatásának az a változata, mely szerint a megszemélyesített Szerelem Zeus és Aphrodité gyermeke,<sup>25</sup> inkább csak mitikus köntösbe öltöztetett fogalomértelmezés: erős és hatalmas, mint a főisten, és ellenállhatatlan, mint az anyja.<sup>26</sup>

A *De Agnete* tehát valójában olyan erotikus epigramma, amelyben egyetlen erotikus célzás sincs: erotikája mindössze annyi, hogy szerelmes vers. Hasonlatainak indítékai merőben asztronómiai, illetve asztrológiai természetűek. Mind a két nagy fényerejű csillag: a Sirius is és az Arcturus is egy-egy csillagkép tagja: az Arcturus az Arctophylaxé, a Sirius – az Orion kutyájának is értelmezett – Canisé.<sup>27</sup> Ez a két csillagkép a Rák jegyében – június végén és júliusban – látható együtt az égen,<sup>28</sup> amikor is az Arctophylax lenyugvóban, a Canis pedig felkelőben van; ekkor következik be a két csillag *találkozása*. A Juppiter és a Venus viszont nem asztronómiai megfontolásból, hanem azonos asztrológiai alapminőségük miatt kerülhettek egymás mellé. Mint az asztrológiai alapfogalmak tárgyalásánál már kitértünk rá, a Juppiter és a Venus a két *meleg fényű, jóindulatú* bolygó, ami pedig szépségüket illeti, közülük az egyik – a Venus – a minden nép képzeletét megragadó Esthajnalcsillaggal azonos. Ilyen szövegkörnyezetben tehát a *nostra Venus = a mi Venusunk* szókapcsolatnak is leginkább csak asztrológiai jelentést tulajdoníthatunk, amiből viszont az következik, hogy a *költő a Venust tartotta születése uralkodó bolygójának*.

A Janus horoszkópjára vonatkozó másik utalás Gianbattista Guarinónak a költőhöz már mint pécsi püspökhöz írt verses *epistolájában* olvasható. Az egykori ferrarai diáktárs és barát, miután részletesen kitért Janus műveltségére, szépírói és szónoki tehetségére, továbbá arra, hogy püspökként, zászlósúrként milyen erélyesen, határozottan és sikeresen oltalmazza egyházmegyéjét a török támadások ellen, összegezésül megállapítja (Carm. Append. 1, 17–18):

---

1972, 69: *Vénusz anyánk tüzel így égi helyén, lobogó / karjai közt Jupiternek. S így szikrázik az éjben / Arkturuszát ölelő távoli Szíriusz is.*

<sup>24</sup> Az Arcturus az Arctophylax egyik csillaga (Arat. 94), Hyginus szerint az övén (III, 3), mások szerint a csillagkép térde között: (Erat. Kat. 8; Gem. III, 9), mely fényesebb a többinél. A Sirius – a legnagyobb fényerejű csillag – a Canis csillagkép egyik tagja, Hyginus szerint a csillagkép fején (III, 34), mások szerint a nyelven (Manil. I, 623) vagy a szájában (Gem. III, 14; Ptol. Synt. VIII, 1; Arat. 329). Igaz, egyiptomi hatásra azonosították részint Osirisszel, részint Isisszel is (DAUMAS, F.: *Les dieux de l'Égypte*. Paris, 1970, 34 és 98), de így sincs semmi köze a mitológia Arcturusához.

<sup>25</sup> Az Amor ókori értelmezésére: Mythogr. Graec. III, 11, 18.

<sup>26</sup> Ezzel a gondolattal Ovidius játszik előszeretettel: pl. Met. I, 461–472 (Apollo szerelme Daphne iránt).

<sup>27</sup> Hyg. II, 35.

<sup>28</sup> Az Arctophylax a Halakban (febr.–márc.) kel és az Oroszlán csillagképben nyugszik le (júl.–aug.); a Canis a Rákban (jún.–júl.) kel, és a Skorpió és a Nyilas határán (november) nyugszik le.

*Credibile est igitur patrem mandasse supremum  
ortus Gradivo Mercurioque tuos.*

Battista Guarino úgy tudta tehát, hogy *Janus horoszkópjában a két uralkodó bolygó a Mars és a Mercurius volt.* Kérdés, mennyire tekinthető forrásértékűnek ez a kijelentése.

A kérdés azért nem költői, mert azok a tulajdonságok, amelyekkel a levél bevezetése Janust felruházza, tipikusan a *marsi*, illetve a *mercuriusi* egyéniségek jellemvonásai; ez a körülmény kétségeket ébreszthet a tekintetben, hogy a Battista-féle horoszkóp nem üres fikció, elegáns írói fogás-e a bevezetés tetszetős lezárására. Nézetünk szerint elsősorban a nyelvi megformálás az, ami ellene szól az efféle értelmezésnek: a mondat állítmánya ugyanis nem *credendum est = azt kell hinnünk*, amit ilyen esetben várhatnánk, és ami egyébként a hexameterbe is jól belesimulna, hanem *credibile est = hihető, elhihető.* Nem következtetésről van tehát szó, hanem arról, hogy a levél írója Janus egyénisége és tettei alapján igazolva látja annak a horoszkópnak a megbízhatóságát, amelyet valamilyen forrásból ismer. Ez a forrás pedig minden valószínűség szerint Battista apjának, Guarinónak ferrarai iskolája és konviktusa lehetett.

Látszólag nagy zavarba kerültünk, mert most már nemcsak a születésnap dátuma bizonytalan, hanem a horoszkóp leglényegesebb elemére, a születés uralkodó bolygójára vonatkozóan is két, egymásnak ellentmondó adattal rendelkezünk, ráadásul a két adat vélhetően ugyanabból a körből származik.

Ezek az adatok önmagukban természetesen semmit sem árulnak el arról, hogy milyen megfontolások alapján vált akár az egyik, akár a másik, akár a harmadik Janus uralkodó bolygójává. Hogy ezt esetleg kideríthessük, ahhoz meg kell próbálkoznunk Janus születési horoszkópjának felállításával. Ennek első feltétele, hogy ismerjük a bolygók 1434. augusztus 29-i ekliptikai adatait.

A bolygók helyzete a Nap delelésekor:<sup>29</sup>

		1434. augusztus 27-én:	1434. szeptember 1-jén:
♄	Saturnus	326,67°	326,38°
♃	Juppiter	152,98°	155,14°
♂	Mars	148,58°	154,95°
☉	Nap	157,49°	163,24°
♀	Venus	180,95°	187,13°
☿	Mercurius	173,06°	181,34°
♁	Hold	72,80°	145,10°

<sup>29</sup> TUCKERMAN, B.: *Planetary, Lunar and Solar Positions from A. D. 2 to A. D. 1649 at five-day and ten-day Intervals.* Philadelphia, 1964.

Az augusztus 29-i helyzetük lineáris interpolációval átszámítva:

♄	Saturnus	326,55°	♊	Vízöntő	26,55°
♃	Jupiter	153,84°	♋	Szűz	3,84°
♂	Mars	151,13°	♋	Szűz	1,13°
☉	Nap	159,79°	♋	Szűz	9,79°
♀	Venus	182,42°	♌	Mérleg	2,42°
☿	Mercurius	176,37°	♋	Szűz	26,37°
♁	Hold	101,72°	♋	Rák	11,72°

Mivel Guarino adatai látszanak olyannak, hogy többet árulnak el a horoszkópról, mint Januséi, célszerű ennek elemzéséből kiindulnunk. Az első kérdés az, milyen módszerrel határozta meg Guarino az uralkodó bolygókat: az uralkodó bolygó meghatározásának módját illetően ugyanis az egyes asztrológiai irányzatok más-más nézetet vallottak (és vallanak).<sup>30</sup>

Elég egy pillantást vetnünk a bolygók háztáblázatára, hogy megállapíthassuk: a Marsnak és a Mercuriusnak sem a nappali, sem az éjszakai házai nem szomszédosak egymással, azt a módszert tehát, amelyik a horoszkóp házába eső zodiákus-jegek uralmi viszonyait veszi alapul, nem alkalmazhatta. Hasonló okokból ki kell zárunk a horoszkóppont és az MC együttes figyelembevételének lehetőségét is, mert a Mercurius és a Mars házai csak 30°-ra vannak egymástól. A bolygók ekliptikai adataiból kiderül, hogy nem is a Nap vagy a Hold helyzetét vette tekintetbe, mert akkor mindkét esetben a Mercuriusra esett volna a választása: a Nap ugyanis a Mercurius házában tartózkodott, és ugyancsak a Mercurius volt az, amelyik a bolygók közül a legközelebb állt ahhoz, hogy kedvező – *sextilis* – fényszögkapcsolatba kerüljön a saját házában – a Rákban – tartózkodó Holddal. (Nem beszélve arról, hogy ez esetben csak egy lehetett volna az uralkodó bolygó.) Marad tehát szinte egyedüli lehetőségként, hogy a horoszkóppontot, az aszcendenst vizsgálta abból a szempontból, hogy melyik bolygó házába és melyik határai közé esik. Ezt a meghatározási módszert szem előtt tartva, és annak ismeretében, hogy a Marsot és a Mercuriust tette meg uralkodó bolygónak, Janus aszcendense elvben négy helyen lehetett:

1. a Kos 21–25. foka között (Mars háza, Mercurius határai);
2. a Skorpió 12–19. foka között (Mars háza, Mercurius határai);
3. az Ikrek 19–24. foka között (Mercurius háza, Mars határai);
4. a Szűz 22–28. foka között (Mercurius háza, Mars határai).

A négy lehetőség következményeinek számbavétele és mérlegelése után – és ez már félig vizsgálódásunk eredményének megelőlegezése – a negyedik az, amelyet több szempontból is figyelemre méltónak és további elemzésre érdemesnek találtunk,

<sup>30</sup> BOUCHÉ-LECLERQ, A.: *L'astrologie grecque*. Paris, 1899, 420 skk.

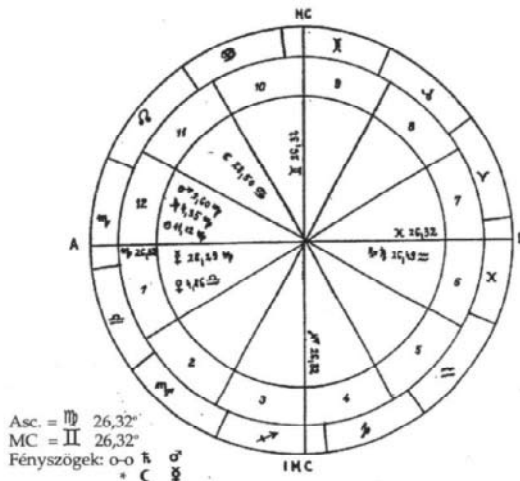
nem utolsó sorban azért, mert lehetőséget nyújt a Janus és a Guarino állítása között mutatkozó ellentmondás feloldására. (A másik nyomos ok, amiért ezt választottuk, majd az *Ad animam suam* elemzésekor fog kiderülni.)

Mielőtt azonban hozzáfognánk ennek a – természetesen hipotetikus – horoszkópnak a felvázolásához, két dolgot érdemes fontolóra vennünk.

1. Ha az aszcendens a Szűz 22–28. foka közé esett, a Nap az aszcendens helyéül kijelölt szögtartománytól kb. 12–18 fokra állt. Az ekliptikán  $360/24 = 15^\circ$  felel meg egy órának, vagyis a Nap kb. öt óra múlva érte el a délpontot. Janus – tekintetbe véve családi körülményeit<sup>31</sup> – szinte biztos, hogy nem ismerte születésének perc pontosságú időpontját, anyjától viszont értesülhetett annak órájáról; s mivel mi arra a horoszkópra vagyunk kíváncsiak, amelyet ő, illetve a tőle nyert információk alapján a környezete felállíthatott, legcélszerűbb, ha születésének időpontját kerekén 7 órára tesszük.

2. Az előző déltől reggel 7 óráig 19 óra – majdnem egy nap – telt el, ez idő alatt a bolygók ekliptikai helyzete is megváltozott: az eltelt idő függvényében módosítanunk kell tehát a bolygókra vonatkozó adatokat. Vagyis:

♄	Saturnus	326,49° =	♁	Vízöntő	26,49° =
♃	Jupiter	154,35° =	♍	Szűz	4,35° =
♂	Mars	152,60° =	♍	Szűz	2,60° =
☉	Nap	161,12° =	♍	Szűz	11,12° =
♀	Venus	184,86° =	♎	Mérleg	4,86° =
☿	Mercurius	178,29° =	♍	Szűz	28,29° =
♁	Hold	118,50° =	♈	Rák	28,50° =



<sup>31</sup> A család, függetlenül attól, hogy Janus apja nemes származású volt-e vagy sem, mindenképpen a szerényebbek közé tartozott; nem valószínű, hogy gyermekeik születéséről percpontosságú feljegyzést vezettek. HUSZTI i. m. Janus 3–4.

A horoszkóp adataiból levonható következtetések egyikét tulajdonképpen már említettük. Mivel Janus reggel, minden valószínűség szerint hét óra tájban született, születésének helyes naptári dátuma nem augusztus 29, hanem augusztus 30.

A másik következtetésünk az, hogy Janus ugyanazt a horoszkópot tartotta szem előtt, mint Guarino, csak más módszerrel határozta meg az uralkodó bolygókat: ő az aszcendenshez tartozó első horoszkópház asztrológiai viszonyaiból indult ki. Ennek a háznak egyik része a Szűz, másik része a Mérleg jegyébe esik; a Szűz a Mercurius, a Mérleg a Venus háza: következésképpen e szerint a módszer szerint a két uralkodó bolygó a *Venus* és a *Mercurius*.

Guarino indítéka verses levelének intenciójából eléggé világos, egyértelmű. Más szempontból ugyan, de legalább ennyire érthető Janus motívuma is: az általa választott meghatározási módszer eredményeként két olyan bolygó lett a *dominus geniturae*ja, amelyek közül az egyik, a *Venus*, a *Fortuna minor*, a másik, a *Mercurius*, többek között az írói tehetség, a művészetek és tudományok iránti vonzódás és érzék adományozója, ráadásul mind a két bolygó a saját házában tartózkodott, erejük tehát fokozottan érvényesült. De más szempontból is egészen rendkívüli volt Janus horoszkópja, legalábbis Firmicus Maternus szerint, aki a horoszkópok minőségéről így nyilatkozik (Math. II, 21): *mediocris est genitura, quae unam stellam in domicilio suo constitutum in principalibus geniturae locis habuit collocatam; mediis etiam felicitatibus sublevatur, qui duas stellas in domiciliis suis in oportunitis geniturae locis habuerit positas; ultra modum felix ac potens erit, qui tres habuerit; prope ad deorum accedit felicitatem, qui quattuor stellas in domiciliis suis habuerit constitutas. Ultra hunc numerum humani generis substantia non patitur*. Nos, Janus – horoszkópja és Firmicus Maternus szerint – a legtöbbet kapta a csillagistenektől, amit ember egyáltalán megkaphat: születésekor négy bolygó tartózkodott a saját házában: a Venus (Mérleg), a Mercurius (Szűz), a Hold (Rák) és a Saturnus (Vízöntő). Erre attól kezdve, hogy kiderült, feltehetőleg nagyon büszke is volt. A Guarino iskolájában valóban csodagyerekként számon tartott ifjú költő azonban az idő tájt, amikor Ágnes két szép szeméért lelkesedett, aligha figyelt még oda arra, hogy eme négy bolygó egyike, a regresszióban és a Marssal oppozícióban levő Saturnus a hatodik horoszkópházának első fokán áll. Ez majd csak az *Ad animam suam* írásakor vált számára lényegessé.

### (c) Tisztán asztrológiai tárgyú epigrammák

Mint a *De Agneté*ből kiderül, Janus már ferrarai korszakában feltételezte és természetesnek vette olvasóközönsége részéről bizonyos asztrológiai alapfogalmak ismeretét; nincs tehát semmi különös abban, hogy néhány epigrammája meg sem igen érthető minimális asztrológiai előképzettség nélkül.

Így például, hogy mennyire súlyos a Bertalannak tett eskü: *superos et sidera testor* (I, 210, 1) – hogy tudniillik sohasem fogja megadni neki azt a pénzt, amit kölcsönként tőle – csak az érzékelheti igazán, aki tisztában van vele, hogy itt az égien nem egyszerűen az Olympus kissé megkopott tekintélyű hatalmasságait, hanem az „igazi” csillagisteneket kell érteni.

Hasonlóképpen asztrológiai ízű mellékértelme van az *Ad Lunam* című epigrammának (I, 265):

*Quid metuis? terraene umbram? magicosne susurros?  
A torvo potius, Luna, Leone cave!*

Tulajdonképpen már a címet sem egyszerű értelmezni. A Luna ugyanis egyrészt női név (ol: Lunella, fr: Lunette), melyhez a tisztaság, a szűziesség képzeete társul, tekintettel arra, hogy a Holdat mint istennőt a néphit többnyire Dianával, Apollo szűz leánytestvérével azonosította.<sup>32</sup> Ha tehát a vers címzettje egy Luna nevű lány, akkor Janus arra inti: ne a holdfogyatkozástól, ne a varázspraktikáktól féljen, hanem Leótól, akiről egy másik epigrammából (I, 120) megtudhatjuk, hogy biszexuális, mindenre képes, fajtalan fickó. Másrészt azonban érthetjük Lunán a Holdat mint az asztrológiának a Nap mellett a másik legjelentősebb bolygóját, amely alapminősége szerint – lévén hideg és nedves<sup>33</sup> – ellentéte a száraz és meleg Napnak. Az Oroszlán jegye a Nap háza: a Holdnak tehát valóban nagy óvatosságra van szüksége ahhoz, hogy sértetlenül, alapminőségének károsodása vagy elvesztése nélkül jusson át ezen az állatövi jegyen; ez több veszélyt tartogat számára, mint fogyatkozásakor a Föld árnyéka, vagy a varázsigék, amelyekkel a boszorkányok a közhiedelem szerint képesek letéríteni pályájáról.<sup>34</sup> (Az epigrammában természetesen benne rejlik egy harmadik értelmezés lehetősége is.) Nem érthető továbbá az asztrológiai világkép ismeretének hiányában Janus Marshoz intézett, híres béke-fohászáának megszólítása sem (I, 7,1–2):

*Gradive, quinti clare dominator poli,  
spargens coruscas luce sanguinea iugas.*

Mars ugyanis mint bolygóisten az ötödik szféra ura; onnan árasztja szét kártékony, bajt és háborút okozó, vérszínű sugárzását a kozmoszba.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> LUNAIS, S.: *Recherches sur la lune I. Les auteurs latins*. Leiden, 1979, 80–86.

<sup>33</sup> LUNAIS i. m. 36.

<sup>34</sup> LUNAIS i. m. 215–233.

<sup>35</sup> Lásd az Aristotelés rendszerére épülő asztrológiai kosmos-képet: KNAPPICH, W.: *Geschichte der Astrologie*. Frankfurt, 1988, 53.

A csillagok vészjósló konstellációjában Janus megerősítését látja balsejtelmének (I, 29, 5: *astra minantur idem*), melyet az a *prodigium* értékű esemény váltott ki benne, hogy a vadászaton elejtett szarvast széttépték a farkasok. Meg kell jegyeznünk, hogy Janus életművében ez az egyetlen nyoma az úgynevezett *katarché* asztrológiának, mely egy adott időpont csillagállásából von le következtetéseket a küszöbön álló eseményeknek – jelen esetben az Egyház belviszályainak – bekövetkeztére és azok kimenetelére vonatkozóan. Eme epigrammák idézett megnyilatkozásainak háttérben vitathatatlanul az asztrológia áll a maga bonyolult rendszerével, de szerepe csak az előadás színezésére korlátozódik. Központi jelentőségűvé, színező elemből tulajdonképpeni témává válik viszont az asztrológia Janus két epigrammájában. Mindkét vers értelmezése több – és nemcsak asztrológiai természetű – problémát vet fel, amelyekkel, hogy egyáltalán megérthessük őket, az eddigieknél részletesebben kell foglalkoznunk.

Horváth János *Janus Pannonius ismeretlen versei a Sevillai kódexben* címmel az ItK 78 (1974) számában közölte többek között azt a hatsoros, cím nélküli költeményt, mely a kódex 105. foliójának versóján 7. sorszám alatt szerepel, és amely az ő olvasatában a következőképpen hangzik:

*Lumen ad hiberne vigilans, Matthee, lucerne,  
dum situlo ethereas queris in orbe vias,  
improvisa leves rapuere incendia circos,  
nec se deprendi sustinuerit dei.  
Quis tam mentitos contenderit omnia vates?  
Forsitan hoc Pheton usserat astra modo.*

Az epigrammához magyarázatként egyebek mellett a következő megjegyzést fűzi: A vers „szellemességével valóban Janusra vall. Ugyanis miközben egy vödör víz tükrében vizsgálja egy téli estén az égbolt csillagait egy közelebről nem ismert Máté, hirtelen tűz támad, s a víz tükrében úgy látszik, mintha az ég borult volna lángba. Janus ehhez a megállapításhoz két megjegyzést fűz: az istenek nem engedik kifürkészni titkaikat; a költők találták ki Phaethon (gör. Phaethón) meséjét, aki a mítosz szerint a Nap szekerét hajtva lángba borította az eget”. A továbbiakban az epigramma valószínű indítékául szolgáló élményt az asztrológia iránti érdeklődéséről közismert Vitéz János nagyváradi udvarával hozta kapcsolatba, s ilyenformán a vers keletkezési helyét Magyarországra lokalizálta. Hozzáfűzte azonban, hogy ez idő tájról semmiféle nagyváradi tűzvész nyoma vagy emléke nem maradt fenn.<sup>36</sup>

A problémát elsődlegesen nem az okozza, hogy az 1450-es években volt-e Nagyváradon tűzvész vagy sem, nem is az, hogy télen – ráadásul a megfigyelő te-

<sup>36</sup> HORVÁTH J.: *Janus Pannonius ismeretlen versei a Sevillai kódexben*. ItK 78 (1974) 612.

vékenységet csak zavaró mécsvilágnál – egy vödör víz tükrében lehet-e vizsgálni az égbolt csillagainak helyzetét vagy sem, hanem az, hogy könnyen belátható: ilyen értelmezés mellett az epigrammának sem szerkezete, sem csattanója nincs. Az expozícióból ugyanis egyidejűleg két konklúzió következne, még hozzá olyanok, amelyeknek semmi közük sincs egymáshoz, sőt kölcsönösen kizárják egymást: hiszen ha Phaethon története a költők koholmánya, költői koholmány az egész politeista istenvilág is. Másrészt: ha a második konklúziót az expozícióból próbáljuk levezetni, ez a *hoc... modo* miatt csak analógiás alapon történhet, akkor viszont mégis léteznek olympusi istenek. Ez a magyarázat egyik logikai buktatója. A másik az, hogy az epigrammában felvázolt alapszituáció és a Phaethon-mítosz nem *analogonjai* egymásnak: Phaethon maga gyújtotta fel az eget, míg Mattheusnak semmi köze sincs az istenek akaratából kitört tűzhöz. Az analógiás megfelelést tehát, ha egyáltalán van ilyen, és nem egy félresikerült epigrammáról van szó, más alapokon kell keresnünk.

Mielőtt azonban a Mattheus-epigrammát elhamarkodottan Janus elhibázott próbálkozásai közé sorolnánk, Horváth János szövegolvasatát és értelmezését kell közelebbről megvizsgálnunk.

Az epigramma Mattheusa félreérthetetlenül asztrológiai természetű vizsgálódásokat folytat: az *orbison* – ennek értelmezéséről később – az isteneknek felfogott bolygók égi pályáit (*ethereas... vias*) kutatja. Ilyen irányú kutatásnak csak akkor van értelme, ha célja a csillagok konstellációjának megállapítása, s ennek alapján horoszkóp felállítás. De mi köze mindehhez a *situlus*nak? Egy vödör víz nem tükrözheti a teljes égboltot, nem beszélve arról, hogy Mattheus sokkal okosabban tenné, ha magát az égboltot vizsgálná. Mindez természetesen lehetne Mattheus határtalan bárgyúságának jele is, bár így fogva fel a jelenetet, végképp nem volna értelme Janus konklúziójának.

A kérdés az – és ez Horváth János magyarázatának legneuralgikusabb pontja –, hogy a *situlus* játszott-e, játszhatott-e valamilyen szerepet a horoszkóp-asztrológiában? Ami az ókori értelemben vett – meglehetősen tág jelentéstartalmú *manticát* (*manteia, techné mantiké*) illeti, igen, és ennek módjáról kellően pontos ismeretekkel rendelkezünk.

A *sitisszel* azonos tőből képzett *situlus, situla, sitella* az ókori latinban szóbokrot alkot, bár ezek közül a középkor folyamán csupán a *situla* élt tovább.<sup>37</sup> A *situlus* jelentése: *vízmerítő vödör*; a grammatikusokon kívül ilyen értelemben ismeri és használja a szót Cato<sup>38</sup> és Vitruvius,<sup>39</sup> akiknél többször előfordul. Ez a hímnemű forma azonban az ókori szerzőknél sehol sem szerepel a jóslás segédeszközeként, és

<sup>37</sup> A *situla* a középkorban mértékegységként is használatos volt: DU CANGE s. v.: *mensura liquidorum, anamodus*.

<sup>38</sup> Cato De agr. 10, 2: *Trullas tres, situlum aquarium unum, pelvim unam*. Lásd még: 11, 3.

<sup>39</sup> Vitr. X, 4, 4: *ferrea catena habens situlos aereos congiales*.



ez látszólag el is dönthetné a kérdést. A dolog azonban mégsem ennyire egyszerű. A *situlus*nak a *situla* is lehet szinonimája, ugyancsak *vödör* értelemben,<sup>40</sup> a *situlának* viszont – igaz, nem ebben a jelentésben – van köze a *manticához*. A *situla* és kicsinyítő képzős változata, a *sitella* ugyanis nemcsak vödört, hanem boroskupát, illetve olyan korsót is jelölt, mely öblös, de rendkívül szűknyakú volt, és ez a sorsolás egyik segédeszközeként mind a magán-, mind a közéletben, mind a kultikus gyakorlatban fontos szerepet játszott. A *sitellam deferre de aliquo* Cicero nyelvében már kifejezésként él, és a sorsolás egyik fajtáját jelenti. Ezt a sorsolási módot Cicero többek között C. Gracchusszal kapcsolatban,<sup>41</sup> illetve Verresnek a papi tisztségek szétosztásával üzött praktikái között említi,<sup>42</sup> Livius pedig mint a *comitia* egyik velejárájáról beszél róla.<sup>43</sup> Hogy pontosan miként zajlott le az efféle sorsolás, arról Plautus *Casinája* nyújt szemléletes képet. A szép Casina kezéért vetélkedő két szolga végül uruknak, Lysidamusnak beleegyezésével a szerencsére bízva a döntést. Lysidamus ekkor a következő szavakkal adja ki a parancsot: *et sitellam huc tecum eferito cum aqua et sortis*. A sorsoláshoz tehát *sitellára* – ezt ugyanebben a vígjátékban Plautus másutt *situlanak* nevezi<sup>44</sup> – vízre és sorstáblákra van szükség. A sorsolás ezt követően úgy történik, hogy a korsóba előbb behelyezik a korsó nyakának átmérőjével közel azonos nagyságú sorstáblákat, majd színültig megtöltik vízzel. Mivel a korsó nyakának átmérője majdnem akkora, mint a sorstáblák, az utóbbiak közül csupán egy kerülhet a víz felszínére, és több jelölt esetén annak kedvez a szerencse, aki a legfelülre kerül. Ezért van jelentősége Olympio számára annak, hogy Chalinus sorstáblája *populna* vagy *abiegna*-e, mert a nyárfa könnyebb fajsúlyú a fenyőnél, így nagyobb az esélye annak, hogy az kerüljön a felszínre. Az epigrammában tehát a *situlus* használata, még ha a vele metrikusan ekvivalens *sitida* helyett áll is, ilyen értelemben nem lehet helyénvaló, mert semmi kapcsolata sincs a horoszkópasztrológiával.

Mielőtt azonban továbbmennénk, mivel Horváth János magyarázatában metonimikusan használt *situlus*ról, azaz *vödör vízről* van szó, még egy lehetőséget meg kell vizsgálnunk, azt, hogy Mattheus nem a *hydromantia* vagy a *hydroscopia* és a horoszkóp-asztrológia módszereit keveri-e egymással.

<sup>40</sup> Plaut. Amph. 671: *si situlam cepero, illi puteo animam omnem intertraxero*.

<sup>41</sup> Cic. De nat. deor. I, 38, 106: *Ut igitur Ti. Gracchum videor contionantem in Capitolio de M. Octavio deferentem sitellam*.

<sup>42</sup> Verres szicíliai helytartósága idején a papi tisztség kisorsolásakor a hármas jelölésből adódó nehézséget úgy oldotta meg, hogy mindhárom sorstáblára saját jelöltjének a nevét íratta: Cic. Verr. II, 51, 126–127.

<sup>43</sup> Liv. XXV 3, 16: *sitella allata est, ut sortirentur, ubi Latini suffragium ferrent*. Lásd még: XLI, 18, 8.

<sup>44</sup> Plaut. Cas. 296; 358–359: *Adsunt, quae imperavisti, omnia: uxor, sortes, situla et egomet*.

A *hydromantia* módjai közül három: a forrás mellett tartózkodás, a forrás vízében való megmártózás, illetve a víz alá merülés<sup>45</sup> az epigramma viszonylatában nem jöhet számításba. Távoli párhuzamként megemlíthetjük viszont Augustinus *De civitate Dei*jének két helyét, továbbá Petronius *Satyricon*jának egyik töredékét. Augustinus Terentius Varróra hivatkozva azt állítja, hogy Numa Pompilius törvényeinek megalkotásához az istenek segítségét vette igénybe oly módon, hogy: *in aqua videret imagines deorum vel potius ludificationes daemonum, a quibus audiret, quid in sacris constituere aut observari deberet.*<sup>46</sup> Más helyütt – ugyancsak Terentius Varro alapján – Egeriának, Numa Pompilius feleségének a nevét hozza etimológiai kapcsolatba a *hydromantiával*: *quod ergo aquam egresserit, id est exportaverit Numa Pompilius, unde hydromantiam faceret, ideo nympham Egeriam dicitur habuisse.*<sup>47</sup> Az istenek tehát nem spontán, hanem valamilyen mágikus eljárás eredményeként jelentek meg a királynak, s ehhez volt szüksége a külön e célból kimert vízre. Augustinus nem tesz említést róla, az idősebb Plinius viszont tudni véli, hogy az istenek képmásainak ilyenét megidézésére az *ananticis* nevű – közelebről nem ismert drágakőfajta – a legalkalmasabb varázsszer: *ananticide in hydromantia dicunt evocari imagines deorum.*<sup>48</sup> Alighanem a *hydromantia* ezen változatának perszifláza Petronius *Satyricon*jának az a jelenete, amelyben a különben meghatározhatatlan szereplő különféle hókuszpókuszok elvégzése után, kinyújtott ujjait zellerrel és hagymával megtisztítva, mogyorószemeket dob a nem vízzel, hanem természetesen borral megtöltött kupába (*nuces cum precatone mersit in vinum*), és annak alapján jövendöl, hogy a mogyorószemek elsüllyednek, vagy a víz felszínén maradnak-e (*et sive in summum redierant, sive subsederant, ex hoc coniecturam ducebat*).<sup>49</sup>

Látni való, hogy a *hydromantiának* ezek a módszerei afféle varázspraktikák, sokkal inkább a népi mágia, mint a tulajdonképpeni *divinatio* körébe tartoznak, akár csak a magyar népi hiedelmek közül a boszorkány kiderítése lucaszékkal, vagy a szilveszteri kalácsütés, illetve ólomöntés.<sup>50</sup> Általában elmondhatjuk tehát, hogy a *hydromantiának* sincs semmi érintkezési pontja a horoszkópasztrológiával.

Mindezt, bármennyire aprólékosnak tűnjék is, előzetesen tisztáznunk kellett ahhoz, hogy kijelenthessük: a *situlus* használata Janus epigrammájában nem lehet helyénvaló: vagy téves olvasatról, vagy szövegromlásról van szó.

A Sevillai kódex írásmódjában a „c” és a „t” nagyon közel áll egymáshoz.

<sup>45</sup> BOEHM, A.: s. v. Hydromantia. PWRE IX. Stuttgart, 1914, 79–86.

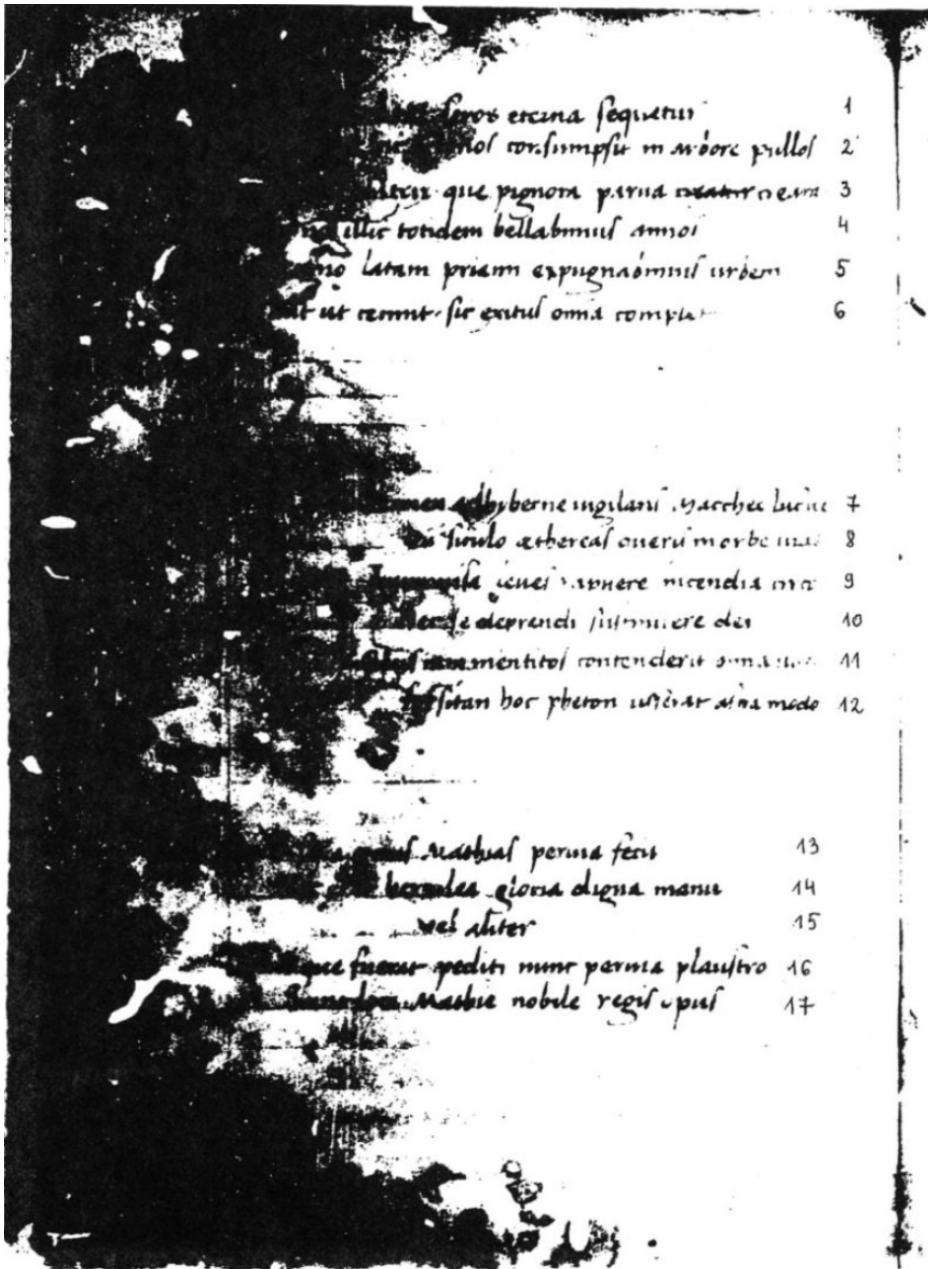
<sup>46</sup> Aug. De civ. Dei VII, 35.

<sup>47</sup> Aug. De civ. Dei VII, 35.

<sup>48</sup> Plin. NH XXVII, 11, 192.

<sup>49</sup> Petr. Sat. 137.

<sup>50</sup> DÖMÖTÖR T.: Mythical Elements in Hungarian Midwinter Quete Songs. Acta Ethn. 20 (1970) 27–41.



A második sorban például az *ut hic octonos consumpsit* textuális egységben az *ut* „t”-je igencsak hasonlít a *hic* „c”-jéhez, amennyiben a *hic* „c”-jében a függőleges szár döntése alig tér el az *ut* „t”-jétől, és hiányzik róla az *octonos*,

illetve a *consumpsit* „c”-jére jellemző alsó görbület. Ugyanez áll a tizenhatodik sor szózáró „c”-jére is a *nuncban*. A „c” és a „t” között a döntő írásmódbeli különbség a felső duktusban van: a „t” esetében a függőleges felső szára mindig túlnyúlik a kötésen. A nyolcadik sor második szavának harmadik betűjéről viszont hiányzik ez a jellemző, következésképpen nem „t”-nek, hanem inkább „c”-nek értelmezhető; így a *situlo* helyett egy *siculo* olvasat adódik. Alátámasztja ezt az olvasatot az, hogy a tizennegyedik sorban található *herculea* „c”-jének azonos formája és kötése van. Meg kell még jegyeznünk, hogy mind a *herculea*, mind az ötödik sor *priamija* kisbetűvel kezdődik, így a kisbetűs szókezdet a *siculo* esetében is természetesnek vehető.<sup>51</sup> A kulcsot az epigrammához ez az egybetűs változtatás adja; ezzel az olvasatmódosítással ugyanis érthetővé válik az egész epigramma.

A szövegösszefüggésből egyértelmű, hogy az epigrammában a *Siculo* csak az *orbe* jelzője lehet. De mit jelent az *orbis Siculus*?

Firmicus Maternus asztrológiai kézikönyvének Mavortiushoz írt ajánlásában kitér a maga szicíliai származására és ennek kapcsán Szicília nevezetességeire. Szerinte ez utóbbiak közül a syracusaei Archimedes *sphaerája* örvend a legnagyobb hírnévnek, mely mind a görög, mind a latin műveltség szerves alkotórészévé vált. Legalábbis ez derül ki abból a mondatból, amellyel Firmicus Mavortiusnak engedi át a *sphaera* részletes ismertetését (Math. I, prooem. 5): *Cetera etiam omnia mecum recolens et requirens, quae tibi a primo aetatis gradu et Atticae et Romanae litterae de admirabilibus provinciae Siciliae tradiderunt, ad ultimum ad Archimedis sphaeram sermonis atque orationis ordinem transtulisti*. És Firmicus részéről itt nemcsak egy jól megválasztott retorikai fogásról van szó.

Az ókorban a mechanika egyik csodájának tartott szerkezetet, mely mozgásával egyidejűleg utánozta a szférák s velük együtt a bolygók és az állatvi jegyek eltérő szögsebességű mozgását, Claudius Marcellus 212-ben, Syracusae elfoglalása után hadizsákmányként Rómába szállíttatta, ahol a Virtus templomában állították fel, és évszázadokon át a város nevezetességei közé tartozott.<sup>52</sup> Cicero háromszor említi,<sup>53</sup> mindháromszor a syracusaei Archimedes *sphaerájaként*. Legrészletesebben a *De re publicá*ban szól róla, s itt nemcsak a működését írja le, hanem kitér az előzményeire is, hogy a görögség körében egyáltalán kik készítettek ezt megelőzően világegyetem-modelleket.<sup>54</sup> Őutána időrendben Lactantius a következő, ki részletekbe

<sup>51</sup> Az MTA Reneszánsz Kutatócsoportjának ülésén, ahol a disszertációnak ez a része előadás formájában elhangzott, egyéb olvasatmódosítási javaslatok is elhangzottak. Ritoókné Szalay Ágnes a *Mattheus* névnek *Zaccheusra*, Mayer Gyula a *tamnak iamra* történő módosítását javasolta. Mindkettő indokoltnak látszik, ezek végleges eldöntését azonban rájuk bízom.

<sup>52</sup> SCHLACHTER, A.: *Der Globus. Seine Entstehung und Verwendung in der Antike*. Leipzig – Berlin, 1927.

<sup>53</sup> *De re publ.* I, 14, 21–22; *De nat. deor.* II, 35, 88; *Tusc. disp.* I, 25, 63.

<sup>54</sup> *De re publ.* I, 14–21.

menően ismerteti, Ciceróhoz viszonyítva azonban két lényeges terminológiai különbséggel: ő már nem a syracusaei Archimedesről, hanem *Archimedes Siculus*ról beszél, *sphaeráját* pedig nem a görög eredetű terminussal, hanem a latin *orbis* szóval jelöli: *stellarum inerrantium vel vagarum dispares cursus orbis ille, dum vertitur, imitatur*.<sup>55</sup> Lactantiusnak nemcsak a szerkezetről adott leírása, hanem az *Archimedes Siculus* szókapcsolata sem független Cicerótól, hiszen a *De re publica* említett részében orátorunk az emberi átlagtehetséget messze meghaladó syracusaei tudóst *ingenium Siculum*ként idézi meg.

Janus szempontjából azonban a Cicero párhuzamok nem jelentenek semmit, mert a *De re publicát* bizonyos, hogy nem ismerte – mert nem ismerhette.<sup>56</sup> Lactantiusszal már bonyolultabb a helyzet. Ellentmondani látszik Lactantius ismeretének, hogy a klasszikus *auctorokra* koncentráló Guarino iskolájának tananyagához az egyházatyák művei közül csak Augustinus *De civitate Dei*e tartozott;<sup>57</sup> Janus egyik epigrammája viszont – a Guarino iskoláról e vonatkozásban kialakult általános képpel szemben – mintha alátámasztaná az *Institutiones* ismeretét, amelyben egy bizonyos teológusnak (*theologi cuiuspiam*) a művét a következő szavakkal dicséri meg (I, 23):

*Quae dictas, ea nec Lactantius aequet  
lacte fluens, nec culta Leonis homilia primi.*

Lactantius ismerete sem zárható tehát ki, ám sokkal közelebb visz Janushoz az a három *auctor*, akiket biztosan tanulmányozott: Claudianus, Macrobius és Ovidius.<sup>58</sup>

Claudianusnak a Virtus templombeli *sphaeráról* szerzett epigrammájában Juppiter mosolyogva tekint le a mindenség üveg alatt őrzött, törekeny hasonmására, mondván: *iam meus in fragili luditor orbe labor*.<sup>59</sup> *Sphaera* értelemben tehát Claudianusnál is az *orbis* szó szerepel. Ebben valójában semmi különös nincs. Macrobius *Somnium Scipionis* kommentárjában kitér az *orbis* szó magyarázatára, a következőképpen: *circi... et orbis: duarum rerum sunt duo nomina; et his nominibus quidem alibi aliter est usus Cicero, nam et orbem pro circulo posuit, ut orbem lacteum, et orbem pro sphaera, ut novem orbibus vel potius*

<sup>55</sup> Instit. II, 5, 18. Lásd még: *aereos orbis fabricati sunt quasi ad figuram mundi*. Feliratos forrás az ókorból: CIL VIII, 698: *Iovis Victor...ferens in manu dextra orbem argenteum*.

<sup>56</sup> Szövegtörténetére: ZIEGLER, K.: *M. Tullius Cicero: De re publica*. Leipzig, 1960.

<sup>57</sup> SABBADINI, R.: *Il metodo degli umanisti*. Firenze, 1920, 23–30. SABBADINI, R.: *La scuola e gli studi di Guarino*. Catania, 1897, 36, 52, 83.

<sup>58</sup> Lásd az 58. jegyzetet és FENICZY GY.: *Claudius Claudianus és Janus Pannonius panegyricus költésze*. Budapest, 1943.

<sup>59</sup> Claud. Carm. min. 51, 4.

*globis*.<sup>60</sup> Janust tehát Claudianus is, Macrobius is feljogosította arra, hogy az *orbis sphaera* értelemben használja.

Szándékosan hagytuk utoljára Ovidiust, aki terminológiája miatt látszólag távolabb áll ugyan a Mattheus-epigrammától, mint Claudianus, ám az *orbis Siculus* körülíráshoz vezető asszociációk elindításában alighanem fontos szerepet játszott. Ovidius a *Fasti* VI. könyvében a Vesta-templom kör alakú alaprajzának okaként a Vesta és a Föld lényegi azonosságát említi,<sup>61</sup> s a Föld gömbalakjának és a világ-egyetemben elfoglalt helyének illusztrálására idézi fel Archimedes *sphaeráját* (269–271 és 277–278):

*Terra pilae similis, nullo fulcamine nixa,  
aere subiecto tam grave pendet onus:  
ipsa volubilitas libratum sustinet orbem  
.....  
Arte Syracosia suspensus in aere clauso  
stat globus, immensi parva figura poli.*

Noha itt az *orbis* magát a gömb alakú Földet jelenti, s ennek a syracusaei tudós, azaz Archimedes által megszerkesztett hasonmását a költő a *globus* szóval jelöli, Ovidius leírása mégsem független az epigrammától. A kettő szoros kapcsolatát nem is annyira ez a részlet, mint inkább a Vesta-ünnep magyarázatának bevezetőjében található egyik kifejezés teszi, ha nem is evidenssé, de nagyon valószínűvé: lehetetlen ugyanis nem észrevenni a Janus epigramma *quis tum mentitos contenderit omnia vates* sora mögött meghúzódó, bár ellenkező előjelű *valeant mendacia vatum*<sup>62</sup> ovidiusi gondolatpárhuzamot. Csakhogy Ovidius a *Fasti* IV. könyvében a *sphaerát* Rómába szállíttató Marcellus szicíliai hadjáratáról is szót ejtett Venus Erycina római kultuszának meghonosítása ürügyén (871–874):

*Templa frequentari Collinae proxima portae  
nunc decet; a Siculo nomina colle tenent;  
utque Syracusas Arethusidas abstulit armis  
Claudius et bello te quoque cepit, Eryx.*

Mint ahogy Ovidiusnál az Eryx-hegy pár sorral feljebb *collis Siculus*, ugyanígy válhatott Janus Pannoniusnál Archimedes *sphaerája orbis Siculusszá*. E metonímia létrejöttében tehát Claudianus, Macrobius és Firmicus Maternus mellett Ovidius *Fastija* is szerepet játszott.

<sup>60</sup> Macr. Comm. Somn. Scip. 114, 24.

<sup>61</sup> Ókori párhuzamaira: BÖMER, F.: *P. Ovidius Naso*. Fasten I–II. Heidelberg, 1958, 37.

<sup>62</sup> *Fasti* VI, 253. Értelmezésére: BÖMER i. m. 354.

Mattheus természetesen nem vizsgálhatta egy Archimedes *sphaerájával* azonos szerkezeten a csillagok pályáit. Csakhogy a csillagászati eszközök között az ókortól kezdve létezett – és mint Regiomontanus írásai bizonyítják,<sup>63</sup> a XV. században is használatos volt – ennek elvi mása, a *sphaera armillaris* (kapcsos gömbvas), melyen mindazoknak a szférikus mozgásoknak – az *etherie vienek* – az adatait mérni lehetett, amelyeket Archimedes *sphaerája* utánzott. Az így mért adatokat azután síkra kivetítve rögzítették, és így készült a horoszkóp rajza. Vagyis – visszatérve az epigrammára – miközben Mattheus a *sphaera armillarison* a csillagok helyzetének mérésével bíbelődött, a mécs lángjától meggyulladt a mérési adatokat rögzítő papírlap, és így megsemmisült a készülőfélben levő horoszkóp; a csillagistenek nem túrték – *non sustinuerē*<sup>64</sup> –, hogy behatoljon titkaikba.

De miért voltak az istenek ennyire könnyörtelenek, szőrösszívűek Mattheusszal szemben? Az ókori asztrológiai irodalomban Firmicus Maternus *Mathesis*-ében bukkan fel először az a később közhelyszerűen ismétlődő gondolat,<sup>65</sup> hogy az asztrológusnak minden szempontból feddhetetlen életűnek és jelleműnek kell lennie,<sup>66</sup> hiszen a csillagjós valójában a csillagistenek papja. Aki híján van ennek a magasabbrendű erkölcsiségnek, az egyszerűen alkalmatlan a csillagióslásra, mert (II, 30,14–15): *nec occupato animo et perditā cupiditate polluto inhaerere aliquando poterit istius venerandae scientiae disciplina, et patitur semper iacturam maximum, cum eam improba professorum voluntas immaculat*. Mattheus tehát egy erkölcstelen svihák, akinek az istenek még azt sem engedik meg, hogy megpróbáljon horoszkópot felállítani, így el sem juthat a horoszkóp adatainak az értelmezéséig.

De mire lehetett kíváncsi Mattheus, hogy horoszkóp felállításával kísérletezett? Erre ad választ a Phaethon-párhuzam. A Napisten fiának története Ovidius *Metamorphosés*ének egyik leghíresebb részlete.<sup>67</sup> Phaethon barátja, Epaphus, feldühödik Phaethonra, mivel az állandóan azzal dicsekszik, hogy az ő apja a Napisten, s végül kifakad (I, 753–754):

*matri ... omnia demens  
credis et es tumidus genitoris imagine falsi.*

Phaethon ettől zavarba jön, felkeresi anyját, Clymenét, kérdőre vonja és kéréssel fordul hozzá (I, 759–760):

<sup>63</sup> WATTENBERG, D.: Johannes Regiomontanus und die astronomische Instrumente seiner Zeit. In: HAMAN, G. (Hrsg.): *Johannes Regiomontanus Studien*. Wien, 1980, 343–362.

<sup>64</sup> Ismét Ovidiusra jellemző szóhasználat (Fasti II, 416): *perdere cognati sustinuerē manus*.

<sup>65</sup> Firm. Mat. Math. II, 30, 1–15; BOLL, F. – BEZOLD, C.: *Csillaghit és csillagfejtés*. Budapest, 1987, 86.

<sup>66</sup> Firm. Mat. Math. II, 30, 1–15.

<sup>67</sup> Ovid. Met. I, 747 – II, 330.

*...pudet haec opprobria nobis  
et dici potuisse et non potuisse refelli.  
At tu, si modo sum caelesti stirpe creatus,  
ede notam tanti generis meque adsere caelo.*

Anyja megesküszik neki, hogy ő valóban annak a fia, akiének mondja: a Napistené, de ha nem hiszi, menjen el az apjához és kérjen tőle bizonyítékot arra, hogy ez így igaz. Phaethon ezt teszi, s találkozásukkor arról faggatja az apját, hogy anyja nem csak bűnét leplezi-e hazug színleléssel (II, 37: *nec falsa culpam sub imagine celat*). A folytatás és a végkifejlet ismerős.

Az asztrológiai kézikönyvekben külön fejezet foglalkozik a szülőkkel, társadalmi rangjukkal és erkölcsi habitusukkal. Mattheus tehát alighanem horoszkópjának azokra az elemekre lett volna elsősorban kíváncsi, amelyek anyjára vonatkoznak, hogy nem volt-e *adultera* stb.

Ami az epigramma keletkezési idejét és helyét illeti, Horváth Jánossal ellentétben mi a ferrarai epigrammák közé soroljuk, hiszen mint Janus több epigrammájából kitetszik, a származással való csipkelődés Guarino diákjainak kedvenc szórakozásai közé tartozott.

Az asztrológiai szempontból kiemelkedően jelentős másik epigramma címzettje III. Frigyes, aki – úgy látszik – valóban fatálisan végigkísérte Janust egész költői pályáján (I, 20):

*Romula res olim Fabio cunctante revixit,  
nunc cuncante eadem te, Friderice, perit;  
nam tu continuo consultas, nec facis unquam,  
mallem aliquid faceres vel sine consilio.  
Quid tibi cum gelido Saturni sidere inertis?  
Caesaribus mores Martis inesse decet.*

Janus tehát azt rója fel a császár hibájául, hogy tétovázó, tehetetlen; míg Fabius Maximus hajdan, a második pun háború idején Hannibál elleni halogató taktikájával megmentette Romulus örökségét, addig ő folytonos, meddő tanácskozásaival tönkreteszi; jobb volna, ha elszánná magát a cselekvésre, akár meggondolatlanul is (*vel sine consilio*). A konklúzió: császárhoz nem saturnusi, hanem marsi jellem illik. Nem nehéz kitalálni, az adott történelmi szituációban a költő kit ért marsi jellemet.

Mivel mind III. Frigyes, mind Mátyás király horoszkópja fennmaradt, úgy vélhetnénk, a vers asztrológiai hátterének tisztázása nem okozhat különösebb fejtörést. A helyzet azonban korántsem ennyire egyszerű, s hogy miért nem, arra éppen a két horoszkóp együttes megismerése adhat választ. Egyik horoszkóp sem erede-



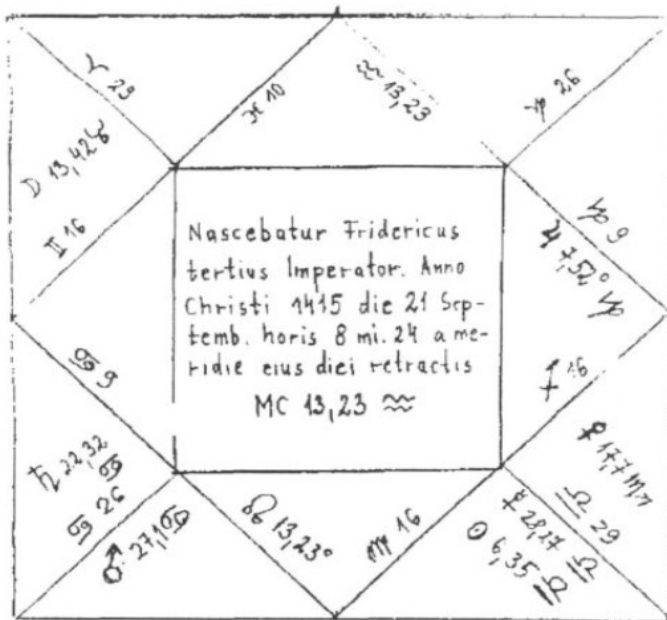
ti példány; többször átmásolták őket, míg eljutottak hozzánk, éppen ezért érdemes ellenőrizni adataikat, nem mutatnak-e lényeges eltérést a tényleges helyzettől. Ez az eljárás egyben Janus hipotetikus horoszkópjának is jó ellenpróbája lehet abból a szempontból, hogy a két uralkodó horoszkópjának ilyen irányú vizsgálatából lehetőségünk adódik következtetéseket levonni arra, hogy a XV. század asztrológusai milyen pontossággal tudták meghatározni a szükséges alapadatokat, és milyen módszereket követtek a horoszkóp felállításában.

### III. Frigyes születési horoszkópja

A születés időpontja: 1415. szeptember 21. 8 óra 24 perc.

A bolygók ekliptikai adatai:

	A horoszkóp szerint		Tuckerman szerint		Eltérés
♄ Saturnus:	♉ Rák	23,32°	112,12°	♉ Rák	22,12° 1,20°
♃ Juppiter:	♋ Bak	7,52°	112,12°	♋ Bak	8,33° -0,81°
♂ Mars:	♉ Rák	27,10°	112,12°	♉ Rák	27,56° -0,46°
☉ Nap:	♋ Mérleg	6,35°	112,12°	♋ Mérleg	6,49° -0,14°
♀ Venus:	♏ Skorpió	17,17°	112,12°	♏ Skorpió	16,27° 0,90°
☿ Mercurius:	♋ Mérleg	28,70°	112,12°	♏ Skorpió	1,48° -3,21°
♁ Hold:	♉ Bika	13,42°	112,12°	♉ Bika	12,72° 0,72°



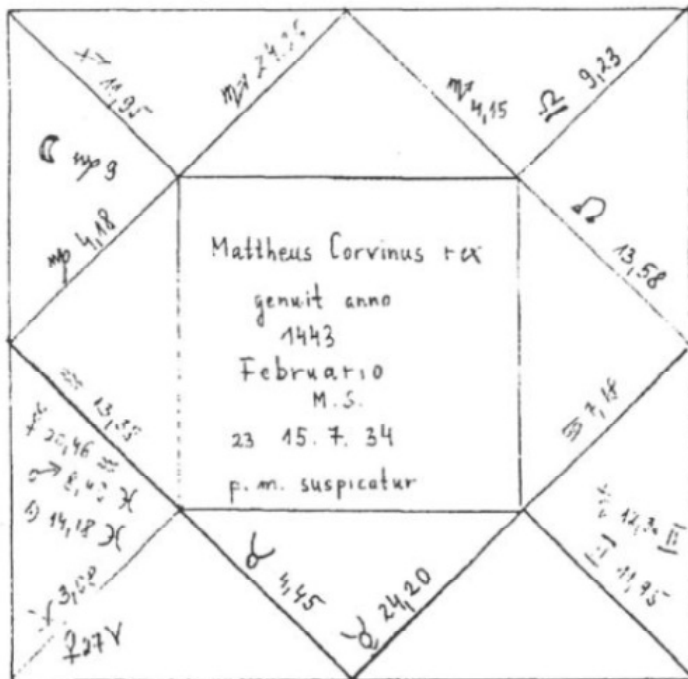
Megjegyzés a horoszkóp mellett: *Dicitur fuisse natus anno Christi labente 1415, die 25 Septembris a meridie horis 8 minutis 24, ascendente 16 Geminorum et fuisse Solem in 6,35 Librae.*<sup>68</sup>

Hunyadi Mátyás születési horoszkópja

A születés időpontja: 1443. febr. 23. 15 óra 7 perc 34 mp.<sup>69</sup>

A bolygók ekliptikai adatai:

	A horoszkóp szerint		Tuckerman szerint		Eltérés	
♄ Saturnus:	♅	Ikrek 12,35°	71,24°	=	♅	Ikrek 11,24° 1,11°
♃ Juppiter:	♉	Bika 12,34°	41,58°	=	♉	Bika 11,58° 0,76°
♂ Mars:	♊	Halak 8,49°	338,49°	=	♊	Halak 8,49°
☉ Nap:	♊	Halak 14,18°	343,47°	=	♊	Halak 13,47° 0,71°
♀ Venus:	♈	Kos 27°	25,92°	=	♈	Kos 25,92° 1,08°
☿ Mercurius:	♊	Vízöntő 20,46°	321,07°	=	♊	Vízöntő 21,07° -0,63°
♁ Hold:	♋	Bak 9°	279,15°	=	♋	Bak 9,15° 0,15°



<sup>68</sup> *Opera Mathematica* Ioannis Schoneri. Norinbergae, MDLXI. LXVI/a.

<sup>69</sup> Huszti J.: Magyar királyok horoszkópjai egy vatikáni kódexben [a továbbiakban: Horoszkóp]. Mksz 35 (1928) 9.

A két horoszkóp adatainak és a csillagászati számítások eredményeinek egybevetéséből kiderül, hogy a XV. század asztrológusai a bolygók ekliptikai fokainak meghatározását illetően minimális hibaszázalékkal dolgoztak: eltérésük az esetek döntő többségében  $\pm 1^\circ$  határértéken belül mozog. A horoszkópházak fokbeosztásában az egyenlőtlen házak módszerét alkalmazták, ellentétben a házbeosztással, amelyet mi használtunk Janus feltételezett horoszkópjának szerkesztésekor; eltérésünk oka akkor fog érthetővé válni, amikor majd Janus asztrológiai ismereteinek forrásairól szólnunk.

A két horoszkóp értékelésekor viszont hasonló problémával találjuk szemben magunkat, mint Janus születési horoszkópjának felállításakor: tudjuk, melyeknek kell lenni az uralkodó bolygóknak, csak az nem világos, milyen megfontolások alapján lehet Frigyes *dominus geniturae*ja a Saturnus, Mátyásé pedig a Mars.

Ha Janus az uralkodó bolygó kiválasztásához ezt a két horoszkópot vette alapul – aminek elvben semmi akadálya sincs, hiszen, mint láttuk, az egyes uralkodók horoszkópjai még az általuk készítettett falfestményeken is megjelentek, nem tartoztak tehát az államtitkok közé –, legkevésbé az aszcendensből indulhatott ki, mert a Mátyásé éppen a Saturnus házába esett, így pontosan az ellenkező eredményre jutott volna, mint amire az egész epigrammája épül; ugyanez érvényes az első horoszkópházra is. A Nap és a bolygók helyzetét sem tekinthette a meghatározó fontosságú momentumnak, mert akkor igaz, hogy Mátyás uralkodó bolygója a Mars lett volna, a Frigyesé azonban a Mercurius. Bizonyos értelemben éppen a fordítottja történt volna a horoszkóp sarkpontjainak vizsgálata esetén abból a szempontból, hogy melyik bolygó áll legközelebb hozzájuk. (Mátyás esetében a Mercurius, Frigyes esetében a Saturnus). Az asztrológiailag legerősebb bolygó sem szolgálhatott indítékul, mert Frigyes horoszkópjában a Venus került ilyen helyzetbe (a saját házában, a Mérlegben tartózkodott), de éppígy nem találunk közös megoldást akkor sem, ha a horoszkóp sarkpontjainak várható legkorábbi trigonális fényszögaspektusait gondoljuk végig. Egy esetben van lehetőség arra, hogy az epigramma alap gondolatát és a két horoszkópot összhangba hozzuk egymással, akkor, ha feltételezzük, hogy Janus az MC házviszonyait vette tekintetbe: a Vízöntő (Frigyes) ugyanis a Saturnus, a Skorpió (Mátyás) pedig a Mars háza. Mivel az epigrammában *egyéniségről, moresről* van szó, ennek lehetőségét egyáltalán nem zárhatjuk ki, sőt Frigyes horoszkópjának jegyzetében az MC kiemelése egyenesen támogatni látszik ezt az eshetőséget. Ezt persze inkább csak a Frigyes-horoszkóp készítőjének szemléletére vonatkozóan lehet mérvadónak tekinteni, hiszen a horoszkópot közlő másoló (?) már az aszcendens mellett a Nap helyzetére hívja fel a figyelmet, és saját uralkodó bolygójának meghatározásakor Janus sem ezt a módszert követte. De mert az epigramma témája Frigyes és Mátyás jellemének különbözősége, ez alkalommal ennek ellenére is követhette: az MC ugyanis a tizedik horoszkópház kezdetével azonos, melyet Firmicus kézikönyve a következőképpen jellemez (II, 19, 11): *Hic locus*

*a nobis medium caelum, a Graecis mesuranima appellatur; est enim in media parte totius mundi constitutus. In hoc loco vitam et spiritum, actus etiam omnes, patriam domicilium totamque conversationem invenimus, artes etiam et quicquid nobis artium suffragio confertur; ex hoc loco animi vitia facili ratione perspicimus.* Ennek a magyaráztatnak a szépséghibája az, hogy Frigyes horoszkópjában a Saturnus a Rákban *exiliumban* van ugyan – ártó hatása tehát fölerősödik –, ám a Mátyáséban a Mars sem képes, minthogy Saturnus határai között tartózkodik, pozitív hatását töretlenül kifejeteni.

Ezek után talán nem leszünk túl merészek, ha kimondjuk: a várakozással ellentétben a két horoszkóp nem segít hozzá az epigramma asztrológiai háttérének *egyértelmű* megvilágításához; a tulajdonképpeni kérdés továbbra is kérdés marad.

Főként Galeottótól és Bonfinitől tudjuk, hogy Mátyás – környezete segédletével – előszeretettel hangsúlyozta egyéniségének *marsi* vonásait. Az asztrológia újkori térhódításának kezdetén része lehetett ez a külföldi udvarok felé irányuló, *hivatalos* propagandának is, és annak az imázsnak az alátámasztását célozhatta, mely a törökverő hős fiának esetében szinte eleve adva volt, és amelyet legalábbis egy darabig – a jelek szerint – a keresztény világ is szívesen fogadott,<sup>70</sup> mert legalább nyugtatgathatta magát és csillapíthatta lelkiismeretfurdalását azzal, hogy a *magyar Mars* – isten segedelmével – maga is elég erős lesz a török terjeszkedés megállítására. Mindenesetre Mátyás halálakor környezetének tagjai királyuk és Mars isten különösen szoros kapcsolatára utaló jelnek fogták fel, hogy uruk *Nonis Aprilis et die Martis... obiit. Et quemadmodum mense Martio natus erat, ita et die et hora Martis obiit.*<sup>71</sup> Az efféle számítások, számvetések megörökítését államfő esetében Tacitus és Suetonius óta<sup>72</sup> minden magára csak valamit is adó történetíró kötelességének tartotta. Számunkra azonban azért különösen jelentős ez az adat, mert az derül ki belőle, hogy Mátyás Marshoz fűződő kapcsolatainak képzetét a magyar királyi udvar köreiben elsőrendűen az asztrológiának egy másik, szintén népszerű, de a horoszkóp-asztrológiánál sokkal primitívebb változata, az úgynevezett *chronokratórasztrológia* táplálta.

Ennek lényege, hogy meghatározott sorrend szerint a nap minden órájához hozzárendeltek egy bolygót, pontosabban egy bolygóistent, aki az adott óra *idő-kormányzója*, *chronokratórja* lett, s mint ilyen döntő befolyással bírt többek között az abban az órában születettek sorsára is. A *chronokratóroknak* ebből a rendszereből egy 168 óránként ismétlődő ciklus adódott, vagyis a 169. órának mindig ugyanaz volt a *chronokratórja*, mint az előző ciklus 1. órájé. Érthető tehát, hogy mivel a 168 a 7-nek és a 24-nek legkisebb közös többszöröse, az egyes bolygók

<sup>70</sup> HUSZTI i. m. Janus 221–224.

<sup>71</sup> Bonf. IV, 8, 203. Bonfini itt az 1441. február 23-i születési dátumot látszik megerősíteni: 23-a ugyanis csütörtöki nap volt, február 1. tehát keddre, *Mars napjára* esett, így 1441 februárja *marsi hónapnak mensis Martiusnak* számított.

<sup>72</sup> Tac. Ann. I, 9; Suet. Caes. 88; Aug. 100.

időkormányzóságát az órák *chronokratorja*ival azonos sorrendben a hét napjaira is kiterjesztették.<sup>73</sup> Ennek a rendszernek a létezésére már a Kr. u. I. századból vannak mind görög, mind latin nyelvű feliratos adatok,<sup>74</sup> s ez a rendszer oly mélyen gyökeret vert a köztudatba, hogy a nyugat-európai nyelvekben az egyes napok elnevezése – mint közismert – az illető nap időkormányzójának a nevét őrzi; például a franciában: *lundi = dies Lunae*, *mardi = dies Martis*, *mercredi = dies Mercurii*, *jeudi = dies Iovis*, *vendredi = dies Veneris*. Igaz, a *samedi* a *dies Sabbathi*-ből, a *dimanche* a *dies Dominica*-ból származik, de ugyanezek az angolban már *saturday = dies Saturni*, *sunday = dies Solis*.<sup>75</sup>

Az egyes bolygók alapminőségei természetesen a helyzet-horoszkópok esetében is fontos szerepet játszanak, de ezek ott tisztán sohasem érvényesülnek. A *chronokratorián* alapuló asztrológiai prognózisokban viszont igen. Ezen alapminőségek listája már Ptolemaios *Tetrabiblos*ában adva van, és ez a lista az évszázadok folyamán – s hozzátehetjük: mind a mai napig – semmit sem változott. Eszerint a Saturnus száraz és hideg (Tetr. XIV,17: ὁ δὲ τοῦ Κρόνου ἀστὴρ τὸ πλεον ἔχει τῆς ποιότητος ἐν τῷ ψύχειν καὶ τῷ ἡρέμα ξηραίνειν), hatásának eredménye: passzív, lassú gondolkodású, határozatlan, fősvény, hallgatag egyéniség. A Mars forró és száraz planéta (Tetr. I, 4, 17: ὁ δὲ τοῦ Ἄρεως ξηραίνειν μάλιστα καὶ καυσοῦν ἔχειν φύσιν), hatása aktív, harcias, férfias, néha agresszív jellemet formál.<sup>76</sup>

Az epigrammában Janus ezek közül Frigyesnek csak egy *saturnusi* vonását emeli ki, a határozatlanságot, s két okból sem véletlenül. Egyrészt – és ez arra utal, hogy Janus ismerte Frigyes születési horoszkópját –, mert a Saturnus Frigyes horoszkópjában a második horoszkópházban található, és Firmicus szerint (III, 2, 4): *In secundo loco Saturnus ab horoscopo cum possederit locum... tardiore in omnibus actibus facit*. Másrészt III. Frigyesről elég sok információval rendelkezünk ahhoz, hogy meg tudjuk ítélni Janus állításának objektivitását, és a valós helyzetet figyelembe véve is igazat kell adnunk neki: Frigyes híres volt fukarságáról, szenvtelenségéről, határozatlanságáról és műveletlenségéről.<sup>77</sup>

<sup>73</sup> Lehetséges egyiptomi eredetére: KÁKOSY L.: *Egyiptomi és antik csillaghit*. Budapest, 1978, 207.

<sup>74</sup> Legkorábbi nyoma a római irodalomban: Tib. I, 3, 18; a római naptárban pedig az Augustus kori *Fasti Sabini*: BOLL, F.: s. v. *Hebdomas*. PWRE VII. Stuttgart, 1912, 2573. Az időkormányzóknak a hét egyes napjaihoz való hozzárendelése nem lehetett fokozatos fejlődés eredménye, mert a bolygók sorrendje sehol sem mutat eltérést egymástól. A Kr. u. I. századi feliratos forrásokra: GUNDEL–GUNDEL i. m. 173–176. Például: CIL I<sup>2</sup>, 218; CIL IV, 5202.

<sup>75</sup> BOLL–BEZOLD i. m. 71. Germán példa: Erhtag.

<sup>76</sup> Hasonló felsorolás Firmicusnál (Math. I, 2, 2): *Si Saturnus facit cautos, graves, tardos, avaros et tacitos, Iuppiter maturos, bonos, benignos ac modestos, Mars crudeles, perfidos ac feroces, Sol religiosos, nobiles ac superbos, Venus luxuriosos, venustos et honesto gratiae splendore fulgentes, Mercurius astutos, callidos et concitati animi mobilitatibus turbulentos, Luna acutos, splendidos, elegantes*.

<sup>77</sup> VON PASTOR, F.: *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters II*. Freiburg im Breisgau, 1926<sup>9</sup>, 471.

Határozatlanságát és fukarságát egykorú dokumentum külön is kiemeli: *Dominus Imperator tardus est admodum in deliberationibus suis et in eis praesertim, in quibus pecuniam effundere oportet.*<sup>78</sup> Enea Silvio epés megjegyzése szerint, aki egy ideig III. Frigyes őrnoke és afféle személyi titkára volt, a császári udvarban a könyvek a császártól olvasatlanul heverték; a tudományok közül mindössze egyetlen olyan terület akadt, amely iránt a császár valamelyest érdeklődést tanúsított: az asztrológia.<sup>79</sup> Minderről – úgy látszik – Janus is pontosan értesült, ha mástól nem, Enea Silviótól, s Frigyesnek ez a hajlama már eleve magyarázatot adhat arra, hogy miért keverte bele az asztrológiát a császárt támadó epigrammájába. S hogy az asztrológiának miért éppen a *chronokratórián* alapuló változatát választotta, holott szemmel láthatólag Frigyes születési horoszkópját is ismerte, arra részben Frigyes születési dátumából következtethetünk: 1415. szeptember 21. a Julianus-naptár szerint szombatra, vagyis Saturnus napjára esett.<sup>80</sup> Az asztrológiában hívó császár elleni támadás ilyenformán már nem is gúnynak, hanem kegyetlen, elevenbe vágó, megsemmisítő kritikának hat: Frigyes az istenek már születésekor alkalmatlanná tették az uralkodásra: születési jellemhibája olyan nyűg, amelyet lehetetlen levetkőznie.

A *chronokratórasztrológia* alkalmazásának másik és talán nyomósabb oka azonban – nézetünk szerint – mégis inkább Mátyás személyében keresendő. Nem óhajtunk részletesen kitérni itt Hunyadi Mátyás születési dátumának megoldhatatlannak tetsző problémájára,<sup>81</sup> csupán néhány eddig figyelembe nem vett vagy helytelenül értelmezett adatra hívnánk fel a figyelmet.

1. Mátyás 1440. évi születését több kortársadat támogatja, mint az 1443. évi születési dátumot.

2. Az általunk is ismertett és a születés 1443. évi dátumára perdöntő bizonyítékként számon tartott horoszkóp *suspiciatur* bejegyzése nemcsak Mátyás születésének percére és másodpercére vonatkozik, mint Huszti állította,<sup>82</sup> hanem a dátum egészére. A horoszkóp készítője valójában nem vette biztosra az 1443. február 23-t sem, s valószínűleg azért, mert ismerte az 1440. február 23-i dátumot is, bár ő maga nyilván az 1443. évi születést tartotta valószínűbbnek. 1443. február 23. csütörtökre, Juppiter napjára, 1440. február 23. viszont keddre, Mars napjára esett. Janus epigrammája mindenestre arra mutat, hogy – függetlenül attól, mi a valóság – Mátyás környezetében akkoriban, amikor az ifjú király még viszonylag új volt a trónon, az 1440. évi születési dátum volt forgalomban.

<sup>78</sup> Idézi HUSZTI i. m. Janus 374.

<sup>79</sup> GONDA I. – NIEDERHAUSER E.: *A Habsburgok*. Budapest, 1987, 19.

<sup>80</sup> SZENTPÉTERY I.: *A kronológia kézikönyve*. Budapest, 1985, 151.

<sup>81</sup> A kérdés összefoglalása a forrásokkal együtt: FRAKNÓI V.: *Hunyadi Mátyás király 1440–1490*. Budapest, 1890, 73–74.

<sup>82</sup> HUSZTI i. m. Horoszkóp 9.

Az epigramma keletkezését Huszti III. Frigyesnek a magyar korona visszaadása körüli, évekig tartó (1458–1463) huzavonájával hozta kapcsolatba.<sup>83</sup> Janus azonban a *Romulea res*, vagyis a Német-római Császárság tönkretételéről beszél, ennek pedig közvetlenül nincs köze a magyar koronához, ezért Huszti datálásának helyesége legalábbis megkérdőjelezhető. Az alapszituáció sokkal jobban illenék az 1465. esztendőre, több okból is. Ez az év volt az, amikor Mátyás már túl volt a törökök ellen 1458–1463 között vívott sikeres harcain és hadjáratain, melyek következtében tekintélye annyira megnőtt, hogy ez idő tájt a pápai udvar benne látta a törökverő Hunyadi János egyetlen méltó utódát;<sup>84</sup> már második esztendeje folytak egy nagyszabású török ellenes offenzíva előkészületei, és ennek kapcsán Janus 1464-ben tagja volt annak a küldöttségnek, mely III. Frigyessel ez ügyben – eredménytelen – tárgyalásokat folytatott;<sup>85</sup> Mátyás aspirációinak kezdete a cseh trónra szintén erre az esztendőre datálódik.<sup>86</sup> A cseh királyság – lévén a cseh király választófejedelem – magában rejtette a császári cím megszerzésének lehetőségét is. Már Podjebrad szeme előtt ez lebegett, és Mátyás vonatkozásában a grazi egyezmény sem zárta ki<sup>87</sup> – ami viszont megmagyarázhatja az epigramma *Caesaribus* szóhasználatát.

Végül szólnunk kell az epigrammáknak arról a csoportjáról, amelyekkel kapcsolatban az asztrológia esetleges hatása mint lehetőség – legalább egy fél mondat erejéig – már korábban is megfogalmazódott:<sup>88</sup> a mundánasztrológia befolyását tükröző epigrammákról.

A mundánasztrológia hosszúsági és szélességi fokok szerint (κλίματα παράλληλοι) különböző részekre osztotta fel az *oikumenét*, és pontosan körülírta, hogy az egyes földrajzi területek éghajlatát, növény- és állatvilágát, lakóinak testi felépítését és lelki tulajdonságait milyen asztrológiai tényezők befolyásolják. Janus – mint a Leonellóhoz írt epigrammáinak egyikéből kiderül – szülőföldjét az északi övezet közelében fekvőnek tartotta (I, 185, 1–2):

*Quod, Leonelle, tuam, princeps, accessimus urbem  
Arctoi gelido nuper ab axe poli.*

Nyilván ő maga is tisztában volt vele, hogy ez csillagászati földrajzi szempontból nem igaz, költői túlzásának azonban annyi racionális magva mégis van, hogy egyrészt Itália és a Kárpát-medence éghajlata között valóban jól érzékelhető a szélességi

<sup>83</sup> HUSZTI i. m. Janus 206.

<sup>84</sup> HUSZTI i. m. Janus 226 és 379. Ugyanitt idézi Jacopo Ammanati e tárgyban írt levelét.

<sup>85</sup> HUSZTI i. m. Janus 221.

<sup>86</sup> FRAKNÓI V.: *Mátyás király levelei. Külügyi Osztály II.* Budapest, 1893–1895, 113 skk.

<sup>87</sup> HUSZTI i. m. Janus 269; HORVÁTH J.: *Mátyás király nyugati diplomáciája.* In: LUKINICH I. (szerk.): *Mátyás Király Emlékkönyv I.* Budapest, 1943, 76.

<sup>88</sup> SZATHMÁRY Z.: Az asztrológia, alkémia és misztika Mátyás király udvarában. In: LUKINICH i. m. 420.

fokok okozta különbség, másrészt a mediterrán flóra északi határa valóban a történelmi Magyarország déli részén húzódik.

Ptolemaios eme övezet két legfőbb jellemzőjének a hideg és a nedves uralmát tartotta, és az égön összes jellemzőjét ebből vezette le (Tetr. II, 2, 56): οἱ δὲ ὑπὸ τοῦς βορειοτέρους παραλλήλους, λέγω δὲ τοῦς ὑπὸ τὰς ἄρκτους τὸν κατὰ κορυφὴν ἔχοντες τόπον, πολὺ τοῦ ζωδιακοῦ καὶ τῆς ἡλίου θερμότητος ἀφεστῶτες, κατεφυγμένοι μὲν εἰσι διὰ τοῦτο, δαψιλεστέρας δὲ μεταλαμβάνοντες τῆς ὑγρᾶς οὐσίας. Ἐρπεν ezért lakói fehér bőrűek, hosszú hajúak, nagy termetűek, hideg természetűek (ὑπόψυχροι τὰς φύσεις), vadak az erkölcsaik (ἄγριοι δὲ καὶ αὐτοὶ τοῖς ἥθεσι), és a zord éghajlat miatt ugyanilyen vadak, nehezen megszelídíthetők (δυσήρεμα) az állataik is. Ptolemaios okfejtésének ismeretében, ha nem értelmezzük is át, mindenesetre jobban megértjük a Gryllushoz szóló epigramma fogalmazásmódjának árnyalatait, melyben Janus a római származására szerfölött büszke, őt viszont születési helye miatt becsmérő diáktársának túltengő öntudatát igyekszik lelohasztani (I, 126):

*Mordes et patria pastum me dicis ab ursae,  
tam durus videor, tam tibi, Grylle, ferox;  
Pannonis ursae dedit lac nobis, Grylle, fatemur,  
at non ursae tibi, sed lupa, Grylle, dedit.*

Az *ursa* nemcsak jellegzetes állata, hanem jellemző csillagképe is annak az égtájnak, mely embert, állatot egyaránt *durusszá, feroxszá* tesz. Janus nem tagadja meg szülőföldjét, hanem a liviusi *lupával*, ami más vonatkozásban ugyanolyan kétértelmű, mint az *ursa*, rálicítál Gryllus pocskondiázására.

A mundánasztrológia – mint utaltunk rá – a földet nemcsak szélességi, hanem hosszúsági fokok szerint is régiókra osztotta, és minden régiót egy-egy zodiákus csillagkép és bolygó *domusául* jelölt ki. Az északi övezet nyugati fele ily módon a Kos és a Mars lakhelye lett (Tetr. II, 3, 62): καὶ τούτων δὲ αὐτῶν τῶν χωρῶν Βρεττανία μὲν καὶ Γαλατία καὶ Γερμανία καὶ Βασταρνία μᾶλλον τῷ Κρίῳ συνοικεῖονται καὶ τῷ τοῦ Ἀρεῶς ὅθεν ὡς ἐπὶ πάντων οἱ ἐν αὐταῖς ἀγριώτεροι καὶ αὐθαδέστεροι καὶ θηριώδεις τυγχάνουσιν. Janus költészetében ennek a felosztásnak ismerete is nyomot hagyott: ennek feltételezése nélkül ugyanis a Tribachushoz címzett epigrammájának még a megértése is nehézségekbe ütköznék (I, 49, 9–12):

*Nec Geticum Pallas colit aut Cyllenius (= Mercurius) Istrum,  
sed Phaetontei brachia amoena Padi;  
Istrum concreto vectantem proelia dorso  
Mars colit et Martis sanguinolenta soror.*



Janus érvelése önmagában, szó szerinti értelemben véve csak félig érthető, hiszen ekkoriban nemcsak Erdély és a Duna mente – Ptolemaios Bastarniája –, hanem Itália is fegyverek zajától volt hangos; a szerint a logika szerint tehát, hogy *inter arma silent Musae*, a költészet istennői Itáliában úgyszintén némaságra lehettek volna kárhóztatva. De az epigrammában nem is a háború és a béke, hanem a *turba barbara* és a Múzsák oltalma alatt álló Itália költőinek szembeállításáról van szó. Magyarország nem elsősorban a török elleni harcok miatt, hanem a mundánasztrológia *oikumené* felosztásának hatására vált Janus képzeletében Mars lakóhelyévé, annak minden következményével együtt.

Költőnk Ferrarában még tiltakozott az asztrológia eme fajtájának rá nézve kényelmetlen következtetései ellen. A szellemi tehetség és a születési hely közötti összefüggés meglétét valló Prosperrel, a toszkán ég szülöttével (I, 148, 2: *Tusci... alumne poli*) szemben fennen hangoztatja, hogy (3–4):

*possunt et stulti sub utrolibet aere nasci,  
possunt et quorum fervida corda micant,*

s legvégső érvként kettőjük példáját hozza fel Prosper nézetének cáfolására (8):

*nos ambo quales simus et unde, vide.*

Ugyanez az elmélet itthon teljesen más értelmet nyert: a megváltozott körülmények között alkalmas és megfelelő magyarázattal szolgált Janus költői vénájának úgymond elapadására. A Galeotto előtti mentegetőzése a versek miatt, amelyeket az *inter Hyperboreas maximus Ister aquas* (I, 24, 2) küld neki, részben a *milieu*-elméletből, részben azonban a mundánasztrológiából származó érvekre épül (I, 24, 5–6):

*scilicet ingenio multum locus addit et aufert,  
inter et est, sub quo sidere carmen eat.*

Magyarországon nemcsak a környezet, hanem az ország csillagzata is ellensége a költészetnek; Mars földjén lehetetlen igazán jó verseket írni, hangoztatja a legjobb barátához szóló epigramma. Szerencsére ez esetben a mundánasztrológia csődöt mondott – de a belőle merített érvet Janus is csak udvariaskodásnak szánta.



# Ladislaus

## (Egy középkori etimológia és tanulságai)\*

A XIV. századi *Krónikakompozíció* 131. fejezetének írója László királlyá választásának előadása kapcsán terjedelmes *enkómion*ban méltatja az ország nemeseinek közakaratóból trónra emelt Árpád-házi herceg emberi és uralkodói erényeit. E himnikus lendületű magasztalás részeként, mint a rétorikai argumentumok egyike szerepel középkori, latin nyelvű irodalmunk legterjedelmesebb névmagyarázata, a *Ladislaus* etimológiája, a következőképpen: *Erat enim magnus, secundum nomen suum maximum. Nam si ethymologie nominis eius alludamus, Ladizlaus, quasi laus divinitus data populo dicitur. Laos enim populus interpretatur, dosis autem dans vel datio sive datum. Prima enim sillaba nominis eius laus est per paragogen.*<sup>1</sup>

Erre a szellemes, a középkori literátorok legjobbjainak stílusleleményeit idéző írói fogásra irodalomtörténet-írásunk már felfigyelt; a legutóbbi, tudományos igényű összefoglalás kellő súllyal méltatja is szerzőjének érdemeit a középkori *ars scribendi* magas szintű ismerete és szabályainak invenciózus alkalmazása szempontjából.<sup>2</sup> De nemcsak a legújabb kori filológusok találták átlagon felülinek az író teljesítményét, hanem annak találta már a középkori magyar irodalmi köztudat is. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az, hogy ez az etimológia minimális, bár nem jelentéktelen eltéréssel középkori latin irodalmunknak még másik két darabjában, a *Legenda Sancti regis Ladislai* rövidebb és bővebb változatában is fennmaradt.<sup>3</sup> Ezek és a krónikahely egymáshoz való viszonyának kérdésére a későbbiek során még visszatérünk. Mindezek ellenére az etimológia több vonatkozásban mindmáig homályos és tisztázatlan. Mindenekelőtt megoldásra vár az a lényegi, sőt alapvető kérdés, hogy a szerző milyen módszert követett etimologizálása során, milyen alapon és milyen gondolati úton jutott el szófejtésének eredményéhez.<sup>4</sup>

---

\* DRASKÓCZY I. (szerk.): *Scripta manent. Ünnepi tanulmányok a 60. életévét betöltött Gerics József professzor tiszteletére*. Budapest, 1994, 63–73.

<sup>1</sup> SRH I, 404.

<sup>2</sup> TARNAI A.: *A magyar nyelvet írni kezdik. Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon*. Budapest, 1984, 20.

<sup>3</sup> SRH II, 516 és 519.

<sup>4</sup> Horváth János a Thuróczi fordításához írt jegyzetében (In: HORVÁTH J. [ford.]: THURÓCZI J.: *A magyarok krónikája*. Budapest, 1978, 529) nem vállalkozott az etimológia magyarázatára, csupán annyit állapított meg róla, hogy téves, mert László nem görög, hanem szláv eredetű név. Mályusz

Annyi első olvasásra világos, hogy az író a *Ladislaus* nevet három: *la* + *dis* + *laus* elemre bontja. A harmadik elemet a görög λαός szóval hozza kapcsolatba, a másodikat az ugyancsak görög δόσις synkopés formájának: tekinti. Szóhasználatából – *interpretatur* – az is kiderül, hogy a második és a harmadik elem esetében szófejtése nem más, mint egyszerű fordítás,<sup>5</sup> mégpedig görögből latinra. Az első, a *la* elemmel kapcsolatos megjegyzés viszont: *laus est per paragogen* már problematikusabb: nem evidens, hogy a *la laus*-nak történő értelmezése szintén fordítás eredménye-e vagy sem, és magyarázatra szorul az is, hogy mit ért a szerző *paragogen*.

Meg kell állapítanunk, a harmadik elem *interpretatio*ja teljesen korrekt: a görög λαός-nak valóban *populus* a latin megfelelője. A másodiknak a magyarázatát olvasva azonban már zavarba jövünk; a görög δόσις-nak ugyanis az író három lehetséges jelentést tulajdonít: *dans* „adó”, „aki ad”; *datio* „adás”, „adományozás”; *datum* „adott”, „adomány”. A három közül kettő tulajdonképpen helytálló: a δόσις passzív, „adomány” jelentésben már Homérosnál előfordul,<sup>6</sup> aktív, „adás”, „adományozás” jelentése pedig legkorábban Hérodotosztól adatható,<sup>7</sup> s ettől kezdve mindkét jelentésváltozatban szerves részét képezi az ókori és a bizánci görög szerzők szókincsének<sup>8</sup> – *dans* „adó”, „aki ad” értelemben azonban egyszerűen nem használatos.

Ismerve a középkori etimológiák tekintélyes részének merészebbnél merészebb, a valós nyelvi alaptól sokszor ugyancsak messzire elrugaszkodó kombinációit,<sup>9</sup> a *dans* jelentést akár ebbe az utóbbi kategóriába is sorolhatnánk, ha nem intene óvatosságra bennünket az előző három *interpretatio* – nép, adás, adomány – lényegileg helyes volta, továbbá az a körülmény, hogy a δόσις *dans* jelentése sem teljesen légből kapott. A görög nyelvben ugyanis több δωσι előtagú összetétel létezik. Ezek a következők:

Elemér tömör megállapítása – *Origo ethymologiae non est nota* (In: Johannes de THUROCZ: *Chronica Hungarorum*. Budapest, 1988, 393) – a kérdés mai tudománytörténeti helyzetét is pontosan kifejti.

<sup>5</sup> Az *interpretari*, *interpretatio* mint irodalomelméleti szakkifejezés mind az ókori, mind a középkori latinban szó szerinti, esetenként szabad fordítást jelent. REIFF, E.: *Interpretatio, imitatio, aemulatio. Begriff und Vorstellung der literarischen Abhängigkeit bei den Römern*. Köln, 1959.

<sup>6</sup> Il. X, 213: καὶ οἱ δόσις ἔσσεται ἔσθλη; illetve kétszer (Od. VI, 208; Od. XIV, 58) δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε.

<sup>7</sup> Hdt I, 62: δόσις χρημάτων.

<sup>8</sup> További példák LSJ s. v. δόσις.

<sup>9</sup> Lásd: KUKENHEIM, L.: *Contributions à l'histoire de la grammaire grecque, latine et hébraïque à l'époque de la Renaissance*. Leiden, 1951, 42: „monstruosités etymologiques”; QUINCEY, H. J.: *Ethymologica*. RhM 106 (1963) 142: „being unsystematic and fanciful, it produced many absurdities”; SANDERS, W.: *Grundzüge und Wandlungen der Etymologie. Wirkendes Wort* 17 (1967) 363. A kutatók többségének értékítélete talán a kelletnél is negatívabb; legtöbbször ezeknek az etimológiáknak – különösen a kora középkoriaknak – mégis csak van nyelvi alapjuk, még ha nem a mai értelemben vett tudományos nyelvi alap is az.

- δωσιάραις = κακὰ διδούσαις (Hésychios)  
 δωσιβίος = életadó  
 ἡ δωσιδικία = igazságszolgáltatás<sup>10</sup>  
 δωσίδικος = a) az igazságszolgáltatásnak átadó  
                   b) az igazságszolgáltatásnak átadott  
 δωσίθεος = istenadó (az Istenanya jelzője)  
 Δωσίθεος = (tulajdonnév)  
 δωσίπυγος = cinaedus, buja, ledér.

Mindezekben az összetételekben – kivéve a δωσίδικος b) jelentésváltozatát – a δωσι- latinra csakis a *dans* participiummal fordítható: δωσιβίος = *vitam dans*, δωσίδικος a) *iudicio dans*, δωσίπυγος = *clunem (anum) dans*, δωσίθεος = *deum dans*.

Ezeknek az összetételeknek pontos mibenléte máig vitatott.<sup>11</sup> A legelfogadottabb magyarázat szerint az ἄκεσι-, δαμασι-, τελεσι- típusú összetételek közé tartoznak, melyekben az előtag az ige *imperfectum* tövéből és a hozzá járuló τι/σι *nomen agentis* képzőből áll.<sup>12</sup> Ilyen formában a δωσι- előtagú összetételeknek tulajdonképpen nincs is közük a *Ladislaus*-etimológiához, hiszen a δωσι- közvetlenül mégsem hozható kapcsolatba a δόσις főnévvel – bár ugyanannak az igének a származéka. Csakhogy a δωσι- előtagú összetételek írásmódja az ókor óta δωσι- és δοσι- között ingadozik, s a kétségkívül torzult δοσι- forma viszont már keltheti azt a benyomást az olvasóban, hogy ezek a szavak a δόσις összetételei.

Ezen összetételek között egy szempontból sajátos helyet foglal el a δωσίδικος. Ha ugyanis vonzat szempontjából vizsgáljuk őket, azt állapíthatjuk meg, hogy bennük a δωσι- belső vonzata minden esetben *accusativus*, kivéve a δωσίδικος-t, amelyben ez a vonzat nem *accusativus*, hanem *dativus*. Ez azért nem közömbös számunkra, mert a *Ladislaus*-etimológia szerzője a szerinte *dosisszal* egyenértékű *dis* után álló *laust* szintén *dativus* értelműnek fogja fel: *data populo*.

Összegezve tehát a δωσι- előtagból levonható tanulságokat: az etimológia szerzője arra, hogy a δόσις-nak többek között *dans* jelentése is lehet, továbbá, hogy összetételen *dativus* a vonzata – ha etimológiája nyelvileg nem teljesen alaptalan – csak egy esetben következtethetett, akkor, ha ismerte a δωσίδικος-t, még hozzá δωσίδικος formában vagy éppen a formában is. Ez az első részkövetkeztetésünk.

<sup>10</sup> A szóra az ókorból csak feliratos adat van: CAONAT, R.: *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes III*. Paris, 1906, 563. A szó azonban tovább él az újgörögben, mai jelentése: a bírói illetékesség (elismerése).

<sup>11</sup> FRISK, H.: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1954, 388.

<sup>12</sup> SCHWYZER, E.: *Griechische Grammatik I*. München, 1939, 389 és 442.

A *la* elem értelmezésének problémáját már érintettük. A legegyszerűbb megoldásnak az látszanék, ha a *la*-t a latin *laus* rövidült formájának fognánk fel.<sup>13</sup> Ez a megoldás azonban – mint majd hamarosan kiderül – csak látszólag egyszerű és kézenfekvő.

Ha ugyanis a *la* szótag mögött valóban a latin *laus* rejtőznék, a név második és harmadik elemét a szerző a görögből, az elsőt viszont a latinból származtatná. Éppen ez jelenti az egyik, bár a könnyebben áthidalható nehézséget. Isidorus meghatározása szerint ugyanis: *Ethymologia est origo vocabulorum, cum vis verbi vel nominis per interpretationem colligitur*.<sup>14</sup> Ha a sevillai püspöknek ezt a definícióját – mely egyébként korántsem ellentmondásmentes<sup>15</sup> – egybevetjük az általa követett gyakorlattal, kiderül, hogy személynevek esetében meghatározásának a második részét *stricto sensu* kell vennünk. Az *interpretatio* – mint már említettük – mind az ókori, mind a középkori latinban *fordítást* jelent,<sup>16</sup> és Isidorus a kézikönyvében személynevek *ethymológiájaként* mindig *interpretatiót* nyújt, vagyis a bibliai, többnyire héber, ritkábban görög nevek latin fordítását adja,<sup>17</sup> például *Elisaeus: Domini salus interpretatur*;<sup>18</sup> *Herodes: pelliceus, gloriosus, clara etymologia*.<sup>19</sup> A XII. század első felének neves grammatikusa, Hugo de Sancto Victore a tanú arra, hogy az addig eltelt évszázadok során a névetimológia vonatkozásában Isidorushoz képest semmi lényeges változás nem történt. Ő például *Symmachus* nevét a következőképpen értelmezi: *Symmachus: machina... componitur sin, quod est con, dicitur hic Symmachus, id est compugnans*.<sup>20</sup>

A *Ladislaus*-etimológia szerzője – mint láttuk – maga is használja az immár *terminus technicus* értékűnek tekinthető *interpretatur* szót, s ebből, valamint a második és a harmadik elem esetében követett módszeréből legvalószínűbben arra következtethetnénk, hogy szófejtésében – ami ilyenformán nem más, mint névmagyarázat – Isidorus nyomdokait követi. E szerint a logika szerint viszont a *laus*nak is *interpretationának*, azaz *fordításnak* kellene lennie.

<sup>13</sup> Ezt a megoldást választja HORVÁTH i. m. 529: „az első szótagban a latin *laust* (dicsőség) ismeri fel (ti. az etimológia szerzője)” és TARNAI is i. m. 20: „a *Ladislaus* szó első tagja (*la*) az *-us* hozzátoldásával adja ki a dicsőséget.”

<sup>14</sup> Isid. Etym. I, 29, 1.

<sup>15</sup> KLINCK, R.: Die lateinische Ethymologie des Mittelalters. *Medium Aevum* 17 (1970) 10–22.

<sup>16</sup> REIFF i. m.

<sup>17</sup> BROST, A.: Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie Isidors von Sevilla. *DAEM* 22 (1966) 11: „Isidor nur bei der Erklärung einer einzigen, festumrissenen Namensgruppe immer wieder von *etymologie nominis* spreche... das sind die Namen aus der hebräischen Ursprache, die biblischen Personen.”

<sup>18</sup> Etym. VII, 8, 6.

<sup>19</sup> Etym. VII, 10, 6.

<sup>20</sup> *De grammatica*. In: BARON, R. (ed.): *Hugonis de Sancto Victore, Opera propaedeutica*. Indiana, 1966, 1348.

A megoldás azonban mégsem ennyire egyszerű. Isidorus tekintélye a középkor folyamán lenyűgözően nagy volt ugyan,<sup>21</sup> a gyakorlatban azonban az egyes írók etimologizálásuk során szófejtésük nyelvi alapjait illetően nem mindig voltak annyira következetesek, mint ő. A *Legenda aurea* egyik szerzője például Augustinus nevét a következőképpen magyarázza: *Tertio* (ti. Augustino) *propter etymologiam nominis* (ti. hoc nomen sortitum est). *Dicitur enim Augustinus ab augeo et astu, quod est civitas, et ana, quod est sursum. Inde Augustinus quasi augens supernam civitatem.*<sup>22</sup> Az egyházatya neve eszerint a latin *augeo* „növel”, illetve a görög ἄστυ „város”, „polgárság” és az úgyszintén görög ἄνω „fel”, „felfel” jelentését egyesítené magában. A magyarázat nyelvi alapja ez esetben kettős; ugyanennek a lehetőségét tehát elvben a *Ladislaus*-etimológia estében sem zárhatjuk ki.

Igaz, az effajta, keverék alapú etimológia a középkorban meglehetősen ritka, azonban ennek ellenére sem ez a fő akadály annak, hogy a *la* és a *laus* között közvetlen megfelelést tételezzünk fel, hanem az, hogy a szerző a *laust* a *la paragogés* származékának mondja.

A *paragogét* a latin grammatikusok kétféle értelemben használják. Többségük a *prothesis*szel és az *epenthesis*szel együtt a *metaplasmusok* között tárgyalja: *Ecce tres metaplasmi sunt isti prothesis, epenthesis, paragoge. Prothesis est, quotiens ad principium dictionis aliquid additur; est epenthesis, quotiens ad medium dictionis additur aliquid; paragoge dicitur, si ad finem addas, „magna fieri rationis potestur”, pro eo, quod est potest.*<sup>23</sup> Donatus szerint: *Paragoge est appositio ad finem dictionis litterae aut syllabae, ut magis pro mage, aut potestur pro potest.*<sup>24</sup> Eme meghatározások közös eleme az, hogy a *paragoge*

- a) a szó végén bekövetkező hang- vagy szótagbővülést jelent;
  - b) ez a bővülés mindig *dictió*hoz járul;
  - c) metaplasmusról lévén szó, semmiféle értelemmódosító funkciója sincs; Probus ezért a szóbővítésnek ezt a módját *superflua* jelzővel is illeti.<sup>25</sup>
- Mindezt tekintetbe véve a *laus* több okból sem lehet a *la paragogés* formája:
- a) A *laus* egy szótagból álló szó. Ezt a középkorban is tudták, metrikailag például mindig is egy szótagnak vették – *Genitori genitoque / laus et jubilatio* – esetében tehát szótagbővülésről beszélni értelmetlen volna.
  - b) A *la* nem számít *dictió*nak, mert nincs önálló jelentése.

<sup>21</sup> Hugo de Sancto Victore az 1130 körül írt *De grammaticá*jának az etimológiával foglalkozó fejezetében szó szerint ismétli meg Isidorus Hispalensis etimológia-meghatározását.

<sup>22</sup> ORAESSE, TH. (ed.): *Jacobus a Voragine: Legenda aurea*. Vratislaviae, 1845 (Reprint Osnabrück, 1961), 549.

<sup>23</sup> Pompeius: *Commentum Artis Donati* (De metaplasmo). In: KEIL, H. (ed.): *Grammatici Latini* VI. Leipzig, 1857–1880, 296.

<sup>24</sup> *Ars grammatica* III, 4. In: KEIL i. m. IV, 396.

<sup>25</sup> Probus: *De ultimis syllabis* XVIII, 4. In: KEIL i. m IV, 263.

A *paragoge* azonban Diomedesnél és Charisiusnál ettől eltérő értelemben is megtalálható, amikor is a szóképzés, a *derivatio* egyik fajtáját jelenti: *Sunt quaedam principalia, quae Graeci prototypa dicunt, ut fons, mons, villa, schola, hortus. Ex his nascuntur derivativa, quae apud Graecos paragoga dicuntur, ut fontanus, montanus, villaticus, scholasticus, horticus.*<sup>26</sup> Mármost ha a *paragogén* a *derivatió*nak ezt a fajtáját értenénk, a *la~laus* megfeleltetés ezen az alapon sem volna lehetséges, minthogy a latinban *la* tőszó nem létezik.

Ha tehát a *paragogén* akár az egyik, akár a másik jelentéséből indulunk is ki, mindkét esetben negatív eredményre jutunk, ami egyben azt jelenti, hogy a *la~laus* kapcsolatot a latin grammatikusok *paragogefelfogása* alapján nem lehet értelmezni.

Mindebből az etimológia szerzőjével kapcsolatban csak két következtetés adódhat: vagy nem volt tisztában a *paragoge* pontos jelentésével, vagy mást értett rajta, mint amit a latin grammatikusok értettek. Mivel azonban az eddigiekből annyi legalábbis kiderült, hogy rendelkeznie kellett bizonyos mérvű görög nyelvtudással, nem zárhatjuk ki teljesen annak a lehetőséget sem, hogy esetleg a görög grammatikusok kategóriáiban gondolkodott. Érdemesnek látszik tehát vizsgálódásunkat a görög grammatikusok *paragogefelfogására* is kiterjesztenünk.

A görög grammatikai szakirodalomban a *paragoge* fogalma tágabb terjedelmű, mint a latinban. Jelentheti a szóbővítésnek, illetve a szóképzésnek ugyanazokat a fajtáit, mint a latinban, például ἄγω~ἀγείρω,<sup>27</sup> μῆλον~μηλωτή<sup>28</sup> jelenthet azonban ezeken kívül olyan bővülést is, melynek eredményeként egy hangnyi/betűnyi többlet jelenik meg a szó elején vagy a szó belsejében Πανίαν...ἦν οἱ μεταγενέστεροι παραγῶως Σπανίαν προσηγόρευσαν,<sup>29</sup> illetve ἀπὸ τοῦ συγκυρήματος Πρίνιστον ὀνομάσας, ἦν Ῥωμαῖοι παραγῶως Πραΐνεστον καλοῦσιν.<sup>30</sup>

S ha a *paragogének* ezt az utóbbi, sajátosan görög jelentését vesszük alapul, lehetőség nyílik arra, hogy eljussunk a *la~laus* kapcsolat magyarázatához. Ha ugyanis a Πανίαν~Σπανίαν analógiájára a *la*-t az elején *k*-val bővítjük, az eredmény *kla* lesz, s ez a bizánci grammatikusok szófejtési módszereit követve különösebb nehézség nélkül kapcsolatba hozható akár a κλέος-szal, akár a κλάδος-szal, amelyeknek viszont valóban *laus* a latin megfelelőjük. Az *Etymologicum Magnum* és *Gudianum* mindkét származtatást megengedi:

<sup>26</sup> Diomedis De arte grammatica (De nomine). In: KEIL i. m I, 323.

<sup>27</sup> A. D. Synt. 100, 8; 192, 3.

<sup>28</sup> A. D. Synt. 192, 8.; Lamb. De myst. III, 22; Dam. Pr. 39.

<sup>29</sup> Ps. Plut. De fluviis 16.

<sup>30</sup> Plut. Mor. 316a.



1. Κλέος· Ἡ δόξα, παρὰ τὸ κλείω, τὸ δοξάζω...ἢ παρὰ τὸ καλῶ.

Κλαίω· Διχῶς παράγωγόν ἐστιν· ἐκ τοῦ κλῶ, τὸ κλάνω...ἢ ἀπὸ τοῦ κλῶ κλαίω, τοῦ σημαίνοντος τὸ καλῶ.<sup>31</sup>

2. Κλάδος, διὰ τὸ εἶναι κλέος τοῦ εἶδους αὐτοῦ, τουτ' ἔστι τοῦ πρωτοτύπου· πρῶτον γὰρ δένδρον εἶθ' οὕτω κλάδος· δένδρον γὰρ χωρὶς κλάδων κάλανος λέγεται.<sup>32</sup>

Hogy ezeknek a származtatásoknak jelentős része nyelvtörténetileg alaptalan, az a mi szempontunkból ezúttal közömbös. A lényeges az, hogy a bizánci kor grammatikusainak etimológiaifogalma és etimologizáló gyakorlata szerint az efféle származtatások megengedettek és elfogadhatók voltak. Ily módon a *kla*-ból *paragoge* alkalmazásával a *laus* kétféleképpen is levezethető: 1. κλάνω /κλαίω > κλείω > κλέος; 2. κλάδος/κλάδων.

A *Ladislaus*-etimológia szerzője is alighanem ezt az eljárást követte, s ez esetben egységes alapokon nyugvó névmagyarázatot adott, mert a másik kettőhöz hasonlóan a *la* elemet is a görögből eredeztette. Ez az eljárása egyben indokolhatja az első látásra furcsának ható *enim* magyarázó kötőszó használatát is. Eszerint tehát a *Ladislaus* három görög szó, a κλέος vagy a κλάδος = *laus*, a *datum* jelentésű δόσις, valamint a λαός = *populus* összetétele volna, amelynek jelentése latinul: *laus [divinitus] data populo*.

A *paragoge* fogalom vizsgálata azonban – túl azon, hogy hozzásegített a szerző etimologizáló eljárásának megértéséhez – további tanulságokkal is szolgál. A *paragoge* ugyanis valóban „nem mindennapos grammatikai szakkifejezés”.<sup>33</sup> Aki ennek a görög grammatikai szakirodalomban használatos jelentését ismerte, és aki ezt alkalmazni tudta, arról fel lehet, sőt fel kell tételeznünk, hogy a görög nyelvnek nemcsak az alapjaival volt tisztában, hanem meglehetősen alapos görög képzettséggel rendelkezhetett. S ezt a következőkben nem elhanyagolható tényezőként kell figyelembe vennünk, midőn a szerző lehetséges görög forrásainak számbavételével kísérletezünk.

A középkori névmagyarázó etimológiák szerzői – legalábbis az igényesebbek – általában lexikai kézikönyvek, szótárak alapján dolgoztak. A kérdés az, hogy a *Ladislaus*-etimológia szerzőjéről is feltételezhetjük-e ugyanezt.

Mint már említettük, az etimológia szempontjából a δωσίδικος, pontosabban ennek δοσίδικος változata kulcsfontosságú, a δόσις *dans* jelentése és *dativus* vonzata okán. Csakhogy a bizánci kor legjelentősebb és legrészletesebb lexikai kézikönyveit áttekintve azt tapasztaljuk, hogy ez a szó Kyrillos, Hésychios, Zónaras szótárából és az *Etymologicum Magnum*ból egyaránt hiányzik, egyedül csak a *Suda*

<sup>31</sup> Et. Magn. (ed. GAISFORD) 517 és 516.

<sup>32</sup> Et. Gud. (ed. STURZ) 325.

<sup>33</sup> TARNAI i. m. 20.

lexikonban szerepel. Igaz viszont, hogy a *Suda* – egy kivételével – a többi *δωσι-* előtagú összetételt is tartalmazza:

1480. Δωσιδίκους· ἐκδότες τῆ δίκη. περὶ δὲ τῶν τεθνεώτων δωσιδίκους παράσχοι τοὺς ἡδίκηκότας.

1482. Δωσίθεος· ὄνομα κύριον.

1483. Δωσίπυγος· μισῶ τὴν ἀφελῆ, μισῶ τὴν σῶφρονα λίαν. ἐπὶ τῆς ἀπονήρου καὶ δωσιπύγου.<sup>34</sup>

A *Suda* idézett szóanyagával és azzal, hogy a *δωσιδίκους*-t csak *ω-s* formában közli, szemléletes példát nyújt arra, hogy a bizánci kor – közelebről nehezen meghatározható – szótárai és kézikönyvei, melyek a lexikon forrásául szolgáltak, a *δωσι-* előtagú összetételeket következetesen *ω*-val írták. Ebből viszont arra következtethetünk, hogy ilyen szótár vagy szójegyzék nem lehetett szerzőnk kizárólagos forrása.

A *Ladislaus*-etimológia egyik részlete viszont határozottan arra mutat, hogy a szerző ennek ellenére mégiscsak szótár vagy szójegyzék alapján dolgozott. Ezt támasztja alá az, hogy a *dosis*nak egyidejűleg három jelentését is felsorolja, amelyek közül kettő: a *dans* és a *datio* teljesen felesleges az etimológia szempontjából. Ez a redundancia, azonkívül hogy a tudományosság látszatát igyekszik kelteni, mással nemigen magyarázható, csak azzal, hogy a szerző automatikusan másolta olyan szótár vagy szójegyzék anyagát, mely a *δόςις*-nak alapjelentései mellett az összetételekben előforduló lehetséges jelentését is feltüntette. Ennek a szójegyzéknek természetesen a *δωσιδίκους* variánst kellett tartalmaznia.

Bár meglepőnek tűnhet, a körülmények szerencsés összejárásása folytán nem lehetetlen annak meghatározása, hogy milyen jellegű lehetett ez a szójegyzék. A *δωσιδίκους* ugyanis a ritka szavak közé tartozik: az egész ókori irodalomban mindössze kétszer fordul elő, Hérodotosnál és Polybiosnál, mindkettőnél *hapax legomenon*ként, a következő szövegösszefüggésben:

Hérodotos VI, 42: Ἄρταφρένης ὁ Σαρδίων ὑπαρχος μεταπεμψάμενος ἀγγέλους ἐκ τῶν πολιῶν συνθήκας σφίσι αὐτοῖσι τοὺς Ἴωνας ἠνάγκασε ποιεέσθαι, ἵνα δωσιδικοί εἶεν καὶ μὴ ἀλλήλους φέροίεν τε καὶ ἄγοιεν.<sup>35</sup>

Polybios IV, 4, 3: ἐν ᾧ καιρῷ Σκύρων, ὃς ἦν μὲν ἔφορος τότε τῶν Μεσσηνίων, εὐδοκίμει δὲ καὶ κατὰ τὸν ἄλλον βίον παρὰ τοῖς πολίταις, συνεβούλευε μὴ προίεσθαι τὸν Δωρίμαχον ἐκ τῆς πόλεως, ἐὰν μὴ τὰ μὲν ἀπολωλότα πάντα τοῖς Μεσσηνίοις ἀποκαταστήσῃ, περὶ δὲ τῶν τεθνεώτων δωσιδίκους παράσχει τοὺς ἡδίκηκότας.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> *Suda* (ed. ADLER) 137.

<sup>35</sup> *Artaphrenés sardisi helytartó követeket hívatott magához a városból, s egyezsége kényszerítette őket, hogy terjesszék bíróság elé vitás ügyeiket, s ne egymást rabolják-fosztogassák.*

<sup>36</sup> *Ebben az időben Skyrón, aki akkor a messénéiek ephorosa volt, és életmódját illetően egyébként is kitűnt polgártársai közül, azt javasolta, hogy Dórimachos ne távozhasson el a városból, míg mindent helyre nem állít, ami elpusztult, s a halottak miatt bíróság kezére nem adja a vétkeseket.*

A δωσιδικος írásmódja a két szerző modern kritikai kiadásaiban is különböző. Ennek oka az, hogy míg a polybiosi szöveghagyományban az idézett helyen egyöntetűen δωσιδικους olvasható,<sup>37</sup> addig a Hérodotosi hagyomány mérvadó kódexeiben – a *Cantabrigiensis* kivételével – a kérdéses szó mindenütt δωσιδικοι formában szerepel.<sup>38</sup> Ez a markáns eltérés a két hagyomány között egyben azt is jelzi, hogy az a szójegyzék vagy szótár, amelyet a *Ladislaus*-etimológia szerzője használt, valamiképpen Hérodotoshoz kapcsolódott. Ez a kapcsolat többféleképpen elképzelhető:

1. Elvben lehetett olyan, a történetírókhoz készült szótár, mely a δωσιδικος mellett a δωσιδικος változatot is tartalmazta. Emellett szólna az, hogy az etimológia maradéktalan megmagyarázásához egyszerre volna szükség a szónak Hérodotosnál és Polybiosnál föllelhető jelentésére, ez ugyanis a két szerzőnél különböző: Hérodotosnál *iudicino dans* (*dantes*), Polybiosnál *iudicio datus* (*datos*). Az etimológia szerkezetének a szó polybiosi jelentése volna a pontos megfelelője: *laus data populo*, az etimológiának az az állítása viszont, hogy a δόσις-nak *dans* jelentése is van, csak a Hérodotosi változat ismeretével magyarázható. Annak azonban, hogy ilyenfajta szótár használatát feltételezhessük, ellentmondani látszik az a körülmény, hogy – mint már utaltunk rá – a δωσιδικος változat a jelek szerint nem honosodott meg a szótárirodalomban.

2. Az előző lehetőség kizárása tulajdonképpen már implikál egy másikat, nevezetesen azt, hogy az etimológia létrejöttének magyarázatakor ne a szótárirodalmat, hanem magát a Hérodotos-szöveget tekintsük kiindulási alapnak. Ez esetben az etimológia szerzőjének segédeszköze olyan szójegyzék lehetett, mely sajátosan Hérodotos olvasásához, vagy többek között Hérodotos olvasásához is készült, esetleg amelyet maga a szerző készített erre a célra. Ez a feltételezés egyfelől több mint merésznek látszik, másfelől azonban majdhogynem természetesnek veendő. Az etimológia ugyanis mindenképpen Magyarországon keletkezett, és az általános művelődéstörténeti helyzet ismeretében a középkori Magyarországon komolyabb görög lexikai kézikönyv meglétével akár a XI., akár a XII. században aligha számolhatunk.<sup>39</sup> De számolhatunk azzal, hogy ugyanebben az időszakban akadt Magyarországon olyan valaki, aki Hérodotoszt olvasott, olvashatott?

Mielőtt annak taglalásába bocsátkoznánk, hogy ez elvben lehetséges volt-e vagy nem, előbb azt vizsgáljuk meg, hogy az etimológia tágabb szövegtérképében,

<sup>37</sup> A szöveghagyományban nincs variánsa: BÜTTNER-WOBST, T. (ed.): *Polybii Historiae II*. Lipsiae, 1889, IV–LXXVIII.

<sup>38</sup> DIETSCH, H. R. – KALLENBERG, H. (edd.): *Herodoti Historiarum libri*. Lipsiae, 1909, XIII: „δωσιδικοι: s (= *Cantabrigiensis, Sanrofatianus*); δωσιδικοι quod probat Cob.”

<sup>39</sup> KAPITÁNYFY I.: *Hungarobyzantina*. Kandidátusi értekezés. [Utóbb nyomtatásban is megjelent: KAPITÁNYFY I.: *Hungarobyzantina. Bizánc és a görögség középkori magyarországi forrásokban*. Budapest, 1992, 39–53.]

a *Gesta regis Ladislaiban* vannak-e olyan elemek, olyan motívumok, amelyek esetleg Hérodotos ismeretének nyomaként is értelmezhetők.

a) A *Gesta regis Ladislai* szerzőjének szépírói erényei eddig még az összes krónikakutatót elismerő szavakra készítették.<sup>40</sup> S valóban: a király és a hercegek közötti ellentét létrejötte, kibontakozásának, majd a tragikus végkifejletnek határozott vonalvezetésű, drámai mozzanatokban sem szűkölködő, ugyanakkor lélektanilag is árnyalt, finom rajzát csak a legpozitívabb jelzőkkel lehetne méltóképpen jellemezni. Történeti események előadásában a szépírói szempontoknak ilyen sokrétű, az ábrázolt eseménysor egészére kiterjedő érvényesítése a kortárs historiográfiában merőben szokatlan, sőt a *Gesta* szerzője e tekintetben – ismereteink szerint – teljesen egyedül áll az egész középkor latin nyelvű történeti irodalmában.

A Salamon szálán futó cselekmény kidolgozására az író kiemelkedően fontos szerepet juttat a király közvetlen környezetéhez tartozó két ispánnak, Vidnek és Ernyeinek. Vid az ifjú uralkodó rossz szelleme, aki annak sértődöttségét kihasználva, színleg jóakarójaként, valójában azonban önös hatalomvágyból, a hercegség elnyerésének reményétől sarkallva gyűlölködő beszédével minduntalan szítja az ellentétet Salamon és unokafivérei között, s az egyre inkább befolyása alá kerülő uralkodót ezzel szinte ő hajszolja bele tragikus bukásába. Ernyi az ellenlábas, aki királya valós érdekeit, a tényleges erőviszonyokat és az ország javát tartva szem előtt, Viddel ellentétben urát visszafogni igyekszik – mindhiába. A király, akiben már megfogant végzetes vállalkozásának terve, s mellette két ellentétes jellemű főembere, akik közül az egyik tervének végrehajtására biztatja, a másik viszont józan és megfontolt szavaival lebeszélni próbálja róla, mígnem az a hitványabbnak a tanácsára hallgatva a vesztébe rohan – hamisítatlan hérodotosi képlet.<sup>41</sup> Salamon megfelelője Hérodotosnál Kyros, Dareios, Xerxés; Vidé Démokedés, Atossa, Mardonios; Ernyié Kroisos, Artabanos, Démaratos. Hérodotos és a *Gesta* kompozíciós párhuzamai részletekbe menően is kibonthatók volnának, egészen addig, hogy a józanságra intő tanácsadó Hérodotosnál is mindig csak megkésve lép színre, amikor az események menetét nem tudja érdemben befolyásolni, akárcsak Ernyi, s üdvös tanácsaiért köszönet helyett ámulással való gyanúsítgatás és fenyegetés jut osztályrészül, éppúgy mint Ernyeinek.<sup>42</sup>

b) László a mogyoródi csata előtt fényes nappal látomást lát: az Úr angyala leszáll az égből, arany koronát hoz a kezében, és testvéreinek, Gézának a fejére illeszti. Ebből arra következtet, hogy Salamont legyőzik, s az országot és a koronát Gézának

<sup>40</sup> KLANICZAY T. (szerk.): *A magyar irodalom története 1600-ig*. Budapest, 1964, 68. Az itt kifejtett nézet nem vitatja el ugyan a *Gesta regis Ladislai* művészi érdemeit, de talán a kelleténél nagyobb jelentőséget tulajdonít a feltételezett szóbeli forrásnak, a ioculator-eposznak.

<sup>41</sup> SIEVEKING, A.: [BISCHOFF, H.: *Der Warner bei Herodot*. Marburg, 1932] Gnomon 7 (1934) 628–636.

<sup>42</sup> SRH I, 387.

fogja adni az Úr.<sup>43</sup> Az illető király veresége vagy bukása előtti, az uralomváltást jelző látomás vagy álom (*Dynastientraum*)<sup>44</sup> szintén visszatérő eleme, s ilyen értelemben szerves része Hérodotos előadásának.<sup>45</sup>

c) Vid Ernyeivel együtt elesik a mogyoródi ütközetben. A halottakat megszemlélő László, noha ellensége volt, őt is, mint Ernyeit, tisztességgel el akarja temettetni. A fiaik vagy fivérek halála miatt elkeseredett katonák azonban nem engedelmeskednek Lászlónak, hanem lovukról leszállva Vid mellkasát késsel fölhasogatják, szemét kivájják, majd a szemüregébe földet szórva ezt mondják: *Numquam oculi tui rebus et nobilitate satiati sunt, nunc autem oculos tuos et pectus terra satiet.*<sup>46</sup> A massagéták királynője, Tomyris, akinek fiát Kyros törbe csalta, majd megalázva öngyilkosságba kergette, Kyros legyőzése után: ἄσκὸν δὲ πλῆσασα αἵματος ἀνθρωπείου Τόμυρις ἐδίζητο ἐν τοῖσι τεθνεῶσι τῶν Περσέων τὸν Κύρου νέκυν, ὡς δὲ εὔρε, ἐναπῆκε αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν ἐς τὸν ἄσκον· λυμαينوμένη δὲ τῷ νεκρῷ ἐπέλεγε τάδε· Σὺ μὲν ἐμὲ ζώουσάν τε καὶ νικῶσάν σε μάχῃ ἀπώλεσας παῖδα τὸν ἐμὸν ἐλὼν δόλω· σὲ δ' ἐγώ, κατὰπερ ἠπείλησα, αἵματος κορέσω.<sup>47</sup>

A motívumok terén mutatkozó hasonlóságokat – László is, Tomyris is győztesként a halottak között talál rá ellenségére; Kyrost is, és Videt is azzal „lakatják jól” holtában, amire életükben telhetetlenül sóvárogtak – itt frazeológiai egyezés is kiemelésre kerül: koréω~satio.<sup>48</sup>

A *Gesta* és Hérodotos előadása közötti párhuzamok tehát megerősíteni látszanak az etimológia nyelvi elemzéséből levont következtetésünket, azt, hogy az etimológia szerzője – aki egyben azonos a *Gesta regis Ladislai* szerzőjével – minden bizonnyal olvasta és ismerte Hérodotos történeti munkáját.

Ezek után most már a hogyan kérdésére kell választ keresnünk. Olyan görög műveltséget, mely Hérodotos ismeretét is felölelte, a XI. századi Magyarországon aligha lehetett megszerezni.<sup>49</sup> A színvonalasabb bizánci iskolákban azonban az ókori görög auctorok olvasása és magyarázata szerves tartozéka volt a tananyagnak, ugyanúgy mint

<sup>43</sup> SRH I, 388.

<sup>44</sup> Hdt. I, 107; I, 209; III, 30. BISCHOFF i. m. 45.

<sup>45</sup> A motívumbeli egyezés természetesen nem érinti a *Gesta* legitimitás-idoneitás vitájához kapcsolódó mondanivalójának lényegét.

<sup>46</sup> SRH I, 391–392.

<sup>47</sup> Hdt. I, 214.

<sup>48</sup> A történet nagy hatással volt a későbbi történeti irodalomra, s főként Iustinus közvetítésével a középkori irodalomban is elterjedtté vált: Corn. Nep. De reg. 1, 2; Val. Max. IX, 10, 1; Iust. I, 8; Oros. II, 7; Amm. Marcell. XX, 12, 6–7; Iord. Getica X, 61 stb. Lásd: WEISSBACH, A.: s. v. Kyros PWRE Suppl. IV. Stuttgart, 1924, 1156–1157.

<sup>49</sup> KRUMBACHER, K.: *Geschichte der byzantinischen Literatur*. München, 1897, 505.

a latin párjaiké Nyugaton.<sup>50</sup> A bizánci és a gyér számú magyarországi görög iskolák jellege és színvonala közötti különbség áthidalásához támpontul szolgálhat az, hogy az etimológia a *Gesta regis Ladislai* része, funkcionálisan László magasztalása a célja, keletkezésének kora tehát a XI. század legvégére vagy a XII. század letelejére tehető.<sup>51</sup> Géza és László bizánci kapcsolatai közismertek, intenzív diplomáciai kapcsolatok ápolása pedig elképzelhetetlen arra alkalmas személyek nélkül, akik nemcsak az illető nyelvet ismerik jól, hanem a korban megkívánt és elvárt műveltségnek is birtokában vannak. Ezeknek az alkalmanként tolmács szerepét is betöltő diplomatáknak nyelvi és grammatikai képzettségét nem szabad lebecsülnünk: Johannes Saresberiensis mint egyenrangú partnernek kérte ki tudományos kérdésben tolmácsa véleményét.<sup>52</sup> Legalább ennyire elképzelhetetlen az, hogy a ravasz és mindvégig hideg fejű gondolkodó Géza vagy László ezen a téren kiszolgáltatta volna magát az intrikáiról és megbízhatatlanságáról hírhedt bizánci udvar kénye-kedvének; sokkal valószínűbb, hogy ők maguk képeztettek maguk számára – természetesen a legjobb bizánci iskolákban – környezetük megbízhatóknak ítélt tagjaiból ilyen diplomatákat. Ezek közül egy, Simon püspök, név szerint is ismeretes Kálmán korából,<sup>53</sup> s hozzá hasonló (vele azonos?) lehetett a *Ladislaus*-etimológia s ezzel együtt a *Gesta regis Ladislai* szerzője is.

Megoldásunk és végkövetkeztetésünk: tulajdonképpen önmagában válasz a *Krónika* és a *László-legenda* szövegkapcsolatának a kérdésére, hogy tudniillik a szerzőség és az elsőség a krónikást illeti. A legenda rövidebb és bővebb fogalmazványa egyébként a *Ladislaus*-etimológiát a *Krónikakompozíció*hoz képest az alábbi változtatásokkal közli:

#### *Legenda minor*

Erat enim magnus et *munificus* secundum nomen suum *gloriosum*. Nam si ethymologie nominis eius alludamus, Ladislaus quasi laus divinitus data *populis* dicitur. Laos enim populus interpretatur, dosis autem dans vel datum sive datio, Prima *vero* sillaba nominis eius laus est per paragogen.<sup>55</sup>

#### *Legenda maior*

(2.) Nam si ethymologie nominis eius alludamus, Ladislaus quasi laus divinitus data *populis* dicitur. Laos enim populus interpretatur, dosis autem dans vel datum sive datio. Prima *vero* sillabe nominis eius laus est per paragogen. *Ipsae quidem laus erat data populis*.<sup>54</sup>  
(5.) Erat enim magnus et *munificus* secundum nomen suum *gloriosum*.<sup>56</sup>

<sup>50</sup> GLAUCHE, O.: *Schullektüre im Mittelalter*. München, 1970.

<sup>51</sup> GERICS J.: *Legkorábbi gesta-szerkesztéseink keletkezésrendjének problémái*. Budapest, 1961.

<sup>52</sup> Joh. Saresb. *Metalogicon* I, 15, 843 d.

<sup>53</sup> KAPITÁNYFY i. m. 42.

<sup>54</sup> SRH II, 516.

<sup>55</sup> SRH II, 516.

<sup>56</sup> SRH II, 519.

Gerics József arra vonatkozó érvelését, hogy a *Legenda* szövegvariánsai a *Krónikáéhoz* képest másodlagosak,<sup>57</sup> az etimológia szerkezetének, nyelvi hátterének és egyéb vonatkozásainak ismeretében az alábbiakkal egészíthetjük ki.

1. A *munificus* kivételével az összes eltérés arra mutat, hogy a *Legenda* írója az etimológia szerzőjével ellentétben nem értette az etimológia nyelvi alapját és grammatikai hátterét.

a) Azzal, hogy az *enim*-et *vero*-val helyettesíti, a *laus*-t mint *paragogés* származékot szembeállítja az etimológia másik két elemével, mint interpretációkkal. Márpedig – miként rámutattunk – a *laus* nem lehet egy nem létező latin *la* tőszó *paragogés* származéka. A *Legenda* írójának tehát fogalma sincs arról, hogy itt mit jelent a *paragoge*.

b) A *Ladislaus* fordításában a *populo*-t *populis*-ra módosítja, nyilván a *Krónika* szövege alapján, mely László uralkodása kapcsán többek között arról is szót ejt, hogy László híre más népekhez is eljutott, s hogy keresztes hadjárat vezérévé is megakarták választani. Ugyanakkor azonban a következő mondatban – *Laos enim populus interpretatur* – megtartja az egyes számot. Nincs tisztában tehát azzal, hogy az etimológia szerzőjének szándéka szerint a név harmadik eleme, a *laus* a görög *λαός*-szal azonos, és hogy ez egyes számú alak.

e) A *maximum*nak *gloriosum*mal való felcserélése arra mutat, hogy a *Legenda* írója előtt a László név szláv alakja, a *Władisław*, *Władslaw* és annak jelentése – „a *discóság birtokosa*” – lebeghetett; arról, hogy a görögből hogyan vezethető le az etimológia szerzője által megadott jelentés, valószínűleg csak nagyon halvány sejtései – vagy azok sem – voltak.

2. Elvi megfontolások is abba az irányba mutatnak, hogy az etimológia korábbi a XII. század második felénél. A szerző ugyanis az etimológiát és a névinterpretációt egynek veszi, ami pontosan megfelel Isidorus Hispalensis felfogásának és gyakorlatának. A XII. század nagy hatású teoretikusa, Petrus Helias azonban már határozottan szétválasztotta a kettőt egymástól: *ethimologia quasi veriloquium, quoniam qui ethimologizat, veram, id est primam vocabuli originem assignat. Different autem ab interpretatione, quae est translatio de una loquela in aliam.*<sup>58</sup>

A *Ladislaus*-etimológia legnagyobb tanulsága azonban az, hogy középkori irodalmunk számos részletének – például a kettős *Scythia*-leírás stb.<sup>59</sup> – újragondolására és vizsgálatára készíthet, melyek Hérodotoszal a háttérben egészen új megvilágításba kerülhetnek.

<sup>57</sup> GERICS J.: Krónikáink és a Szent László-legenda szövegkapcsolatai. In: HORVÁTH J. – SZÉKELY GY. (szerk.): *Középkori kútfontok kritikus kérdései*. Budapest, 1974, 113–136, különösen 125–216.

<sup>58</sup> Petrus Helias etimológiafelfogásának történeti összefüggéseire lásd: HUNT, R. W.: The lost preface to the liber derivationum of Osbern of Gloucester. *MRS* 4 (1958) 267–282.

<sup>59</sup> HARMATTA J.: Anonymus a magyarok kijöveteléről. *AntTan* 24 (1977) 206–220.





# Philón Alexandrinós és a hellénisztikus zsidó irodalom\*

A szerző, akitől az ókorból – a *Bibliát* leszámítva – az egyetlen Mózes-monográfia ránk maradt, több szempontból is egyedülálló alakja a hellénisztikus kori zsidó irodalomnak. Élete fő céljának a *Tóra* értelmezését tekintette, ám bibliamagyarázatainak nem mutatható ki hatása a hasonló célkitűzést követő rabbinikus irodalomban. Ő maga görögül írt (arámiul és héberül valószínűleg nem is tudott), s a *Biblia* és a görög filozófusok tanításainak szintézisén fáradozott, lélekben és életvitelében azonban mindvégig a mózesi törvényeket aprólékos pontossággal betartó, hithű zsidó maradt. Írásait elsősorban a pogány görögöknek szánta, őket igyekezett velük a zsidó vallás híveinek vagy legalábbis szimpatizánsainak megnyerni, elmékedései azonban csak a keresztény egyházatyák figyelmét vonták magukra, ők lettek igazán hűséges olvasói. Philón az egyetlen zsidó filozófus az ókorból, akitől – még csonka voltában is – terjedelmes, összefüggő darabokból álló életmű maradt ránk, ennek ellenére koráról, életútjáról, személyiségéről csupán csak annyit tudunk, amennyit írásainak ilyen természetű, elszórt utalásaiból kikövetkeztethetünk. A zsidók által hozzá hasonlóan gyanúsnak, félig-meddig szakadárnak tekintett Josephus Flaviuson, valamint az egyházatyákon kívül senki sem idézi, senki sem hivatkozik rá, senki sem tartja semmilyen szempontból említésre érdemesnek.

Művei nyomán a görögöt anyanyelvként beszélő, rendkívül széles körű és alapos görög filozófiai, irodalmi, rétorikai képzettséggel rendelkező, ugyanakkor a *Bibliát*, a zsidó történelmet és vallást elmélyülten ismerő, s egyben komoly szépírói talentummal megáldott személy képe bontakozik ki előttünk.

Hieronymus szerint papi nemzetségből származott, családja a korabeli Alexandria legelőkelőbbjei közé tartozott. Josephus Flavius azt is tudni véli, hogy Philón félig zsidó, félig görög nevet viselő testvére, Albarach Alexandros állami hivatalnok, vámfelügyelő volt. Ő maga bibliaértelmezései kapcsán gyakran hivatkozik arra, hogy azt, amit előad, bölcs férfiktól – azaz a rabbiktól – hallotta, mint ahogy egész írói tevékenysége is jórészt saját rabbinikus gyakorlatából nőtt ki, melyet Alexandria zsinagógaiban folytatott. Egész életét az ókornak ebben a metropoliszában töltötte, mindössze kétszer hagyta el a várost: egyszer, amikor a Törvény előírásait teljesítve elzarándokolt Jeruzsálembe, hogy áldozatot mutasson be a templomban,

---

\* PHILÓN: *Mózes élete*. Budapest, 1994, 7–17.

másodszor akkor, amidőn az alexandriai zsidók küldöttségét vezette Rómába, hogy Caligula előtt képviselje érdekeiket a velük egy időben ott járó, alexandriai pogány delegáció vádjaival szemben. A pogány küldöttség élén az az Apión Pleistinikos állt, aki Josephus Flaviust híres vitairatának megírására indította. Életének ez az egyetlen mozzanata, mely kronológiailag datálható, s egyáltalán lehetővé teszi korának és írói működésének megközelítő pontossággal történő behatárolását.

Kr. u. 38-ban Alexandriában zsidóüldözés kezdődött, melynek közvetlen kiváltó oka az volt, hogy a zsidók vonakodtak zsinagógaikban felállítani Caligula szobrát. Ez azonban inkább csak alkalmat szolgáltatott arra, hogy felszínre törjön a régóta lappangó ellenszenv, sőt gyűlölet, amely az alexandriai zsidó és nem zsidó lakosságot szembeállította egymással. A következő évben A. Avillius Flaccust, a római helytartót császári rendelettel elmozdították helyéről és Andros szigetére száműzték, amiért nem akadályozta meg a zavargásokat. A zsidók tehát átmenetileg győzelmet könyvelhettek el maguknak. Ez az állapot azonban nem tartott sokáig, az ellenségeskedés kiújult, az atrocitások folytatódtak, s a zűrzavaros helyzetben Flaccus utódja sem bírt úrrá lenni. Ez volt az előzménye annak, hogy Kr. u. 40-ben mindkét fél követséget indított Rómába Caligulához, személy szerint a császárt kérve fel döntőbírónak ügyükben. Az alexandriai zsidók írókat választották meg delegátusuk vezetőjévé és vezérszónokává, ami arra mutat, hogy tekintélye alexandriai körökben jelentős lehetett. Philón terjedelmes tudósításban számolt be a követjárás eseményeiről (*Legatio ad Caium*). E beszámolójában már *idősebbnek* (*presbyteros*) nevezi magát, ami a korabeli fogalmak szerint annyit jelent, hogy elmúlt hatvanéves. Legkésőbb tehát Kr. e. 20 táján születhetett. Írói tevékenysége ilyenformán Augustus uralkodása alatt indult, Tiberius uralkodása alatt bontakozott és teljessé vált ki, majd – miután Caligulát túlélte – átnyúlt egészen Claudius korába.

Életének ez a kronológiai szempontból aprólékos számbavétele azért jelentős, mert noha műveiben számos messianisztikus utalással találkozunk, nyoma sincs bennük annak a világtörténelmi jelentőségű eseménynek, mely Tiberius uralkodása idején játszódott le Palesztinában: Krisztus halálának és a kereszténység megjelenésének. Ha esetleg ejtett is szót róla, minthogy a Messiásról alkotott képe alapvetően különbözött a keresztények Krisztusáétól, ilyen jellegű megnyilatkozásai, akárcsak Tacitus *Évkönyveinek* idevágó részei és fejezetei, nyomtalanul elenyésztek a túlbuzgó keresztény másolók tolla alatt. Az, hogy római tartózkodása idején személyesen találkozott Péter apostollal, nem több jámbor, de minden valóságálatot nélkülöző legendánál.

A kereszténység nem, annál nagyobb hatással, sőt döntő jelentőséggel volt gondolkodására és életművére szülővárosa és működésének színtere: az egyiptomi Alexandria. Ez a város, melyet a Nílus-deltában Egyiptom elfoglalása után Nagy Sándor alapított (Kr. e. 332), a makedón hódító örökébe lépő egykori hadvezére, Ptolemaios Lagu, majd utódai, a Ptolemaiosok – vagy Lagidák – uralkodása alatt

a hellénisztikus világnak gazdasági, kereskedelmi és – a királyi udvar kultúrapártoló mentalitásának és bőkezű támogatásának jóvoltából – szellemi központjává nőtte ki magát. A világ akkori legnagyobb könyvtárát is magába foglaló *Museion*ának (kultúrközpontjának) emlékét máig is őrzi az európai nyelvek szókészlete. Alexandria lakosságának jelentős hányada viszont zsidókból állt.

A Nílus torkolatvidékén a zsidók jelenléte valójában jóval megelőzte Alexandria alapítását. Elephantinében már a Kr. e. VI. században templomuk volt, mely a jeruzsálemi főpap fennhatósága alá tartozott, s amelyben *Jehut* tisztelték. Kr. e. 568-ban, amikor Nabukadnecár (Nabukodonozor) lerombolta a jeruzsálemi templomot, a babilóni hódítók előtt a zsidók tömegesen menekültek Egyiptomba, ahol főként a Nílus alsó folyása mentén és a Delta-vidéken telepedtek le. Alexandria alapításakor Ptolemaios – egyelőre még csak Nagy Sándor hadvezéréként – a városban százezer zsidót – zömmel hadifoglyokat – telepített le, akiket azután fia, II. Ptolemaios Philadelphos egyetemlegesen felszabadított, még ha nem adott is teljes polgárjogot nekik. Idők folyamán a város növekedésével párhuzamosan – nem utolsósorban a tömeges betelepedések következtében – a város zsidó népességének létszáma is rohamosan nőtt. Az ókori mércével gigantikus méretű városnak öt kerületéből kettőt zömmel, egyet pedig teljesen zsidók laktak. Philón szerint az ő korában Alexandriában egymillió zsidó élt. Ha meggondoljuk, hogy Augustus alatt a római *imperium* területén hozzávetőleges számítások szerint a zsidók összlétszáma 4–4,5 millió lehetett, s ennek negyedrésze Alexandriában koncentráldott, aligha becsülhetjük túl e Nílus menti város jelentőségét és kisugárzó hatását a hellénisztikus kori zsidó kultúra szempontjából.

A Palesztinán kívül – így az Alexandriában – élő zsidók nyelve a görög volt. Arámiul nem beszéltek, s körükben a héber nyelv is teljesen feledésbe merült, még az istentiszteleteken sem használták. A zsidókat tehát nyelvük nem, csak a vallásuk és a vallási előírások által szabályozott életmódjuk különböztette meg a görög-makedón és az ugyancsak görög nyelven beszélő többi, Alexandriába betelepedett néptől. Hogy ilyen körülmények között vallásukat – s egyben identitásuk zálogát – megőrizhessék, át kellett ültetniük görögre az általuk másképp nem értett szent iratokat. Ez a szükség kényszerítette ki már viszonylag korán, II. Ptolemaios Philadelphos (Kr. e. 284–246) alatt a *Tóra* görögre való fordítását, amit azután – még jobbra a Kr. e. III. század folyamán – a többi ószövetségi könyv is követett.

A fordítás körülményeinek legendás történetét az úgynevezett *Aristeas-levél* beszéli el. Eszerint Ptolemaios Philadelphos az alexandriai könyvtár anyagának összegyűjtésével megbízott görög filozófusnak, a phaléroni Démétriosnak a javaslatára követek útján az akkori jeruzsálemi főpaphoz, Eleazárhoz fordult azzal a kéréssel, hogy mivel a zsidó törvények és vallás nagyszerűségének híre hozzá is eljutott, küldjön udvarába olyan, a görög nyelvet is jól beszélő írástudókat, akik képesek a zsidók szent könyveit görögre fordítani. Eleazár örömmel tett eleget a kérésnek, s minden

törzsből hat, összesen tehát hetvenkét rabbit választott ki és indított útnak a *Tóra* egy díszes példányával együtt az alexandriai udvarba. A hetvenkét írástudó külön-külön hetven napig dolgozott Mózes könyveinek görög fordításán – innen a fordítás neve *Septuaginta* –, s isteni csoda folytán egymástól függetlenül szóról-szóra azonos fordítást produkáltak. Noha a kutatás rég kiderítette, hogy az *Aristeas-levél* későbbi hamisítvány, hiszen a phaléroni Démétrioszt még I. Ptolemaios száműzte, a *Septuaginta* egyes darabjai között pedig komoly stílári és szóhasználatbeli különbségek mutatkoznak, aminek oka az, hogy az egyes fordítóknak fordítási elveik mellett nyelvtudásuk szintje is különböző volt. A *Tóra* héber szövege jóval korábban elkerült Egyiptomba, s a fordítást nem a palesztinai rabbik, hanem alexandriaiak végezték, nem Ptolemaiosnak volt szüksége a *Tóra* görög szövegére, hanem az alexandriai zsidóknak. Ám ez a fordítás mérföldkő lett és mindvégig meghatározó jelentőségű volt a diaszpórában élő zsidóság kultúrája, vallása és irodalma szempontjából. A diaszpóra tagjai számára ez jelentette a *Bibliát*. Philón is a héber *Bibliával* azonos rangúnak és ihletett könyvnek tekintette, de használta az egyébként palesztinai származású Josephus Flavius is. A keresztény szerzők sokáig csak ezt ismerték, a pogányok számára pedig ez egyengette az utat a kereszténység felé.

A hellénisztikus korban a diaszpóra-zsidóság irodalmában tartalmilag két törekvés mutatható ki. Az egyik az apologetikus tendencia, a másik az a határozott, már-már agitációba átforduló szándék, hogy általában a pogányokat, de mindenekelőtt a görögöket megismertesse a zsidó történelemmel és kultúrával, kiváltképpen azonban a zsidó törvényekkel és vallással.

Az apológiára a zsidóság rákényszerült. Noha a zsidók Philón korában az *imperium* egész területén mindenütt megtalálhatók voltak, bizonyos értelemben azonban mindenütt idegen testnek számítottak az egyébként általában vegyes lakosság között. Ennek legfőbb oka monoteizmusuk, kizárólagosságuk és a kívülállók, a nem zsidók számára különös vallási szokásaik voltak. A gazdasági tényezők valójában jóval kisebb szerepet játszottak ebben, mint ahogy azt egynémely modern kutató feltételezi. Az egész birodalomban a zsidó nép volt az egyedüli, melynek alkotmánya mindvégig theokratikus maradt, amelynél az egyházi és politikai vezetés elválaszthatatlanul egybefonódott, s a polgári jog és az egyházi jog sem különült el egymástól. A nem zsidók ezt a szisztémát az esetek döntő többségében meg sem értették. A pogányok részéről minduntalan visszatérő vád volt ellenük a más emberek iránti ellenszenv (*misanthrópia*), a mindenkivel szembeni ellenséges gyűlölet (Tac. Hist. V, 5: *adversus omnes hostile odium*). Gúnyolódtak a szombatjukon, körülmételésükön, étkezési tilalmaikon, irritálta őket vallási kizárólagosságuk. A jeruzsálemi templomhoz fűződő, törvény előírta kapcsolatuk miatt egy központilag irányított összeesküvés tagjaiként tekintettek rájuk. Gyanakvásukat csak fokozta, hogy egymás között házasodtak, s mivel görög történetírók sehol sem emlékeztek meg róluk, pökhendi, barbár népnek tekintették őket. Az pedig, hogy nem voltak hajlandók

elismereni istennek a császárt, és szobrát felállítani a zsinagógákban, a mindenkori államvezetés részéről állandó halálos veszélyeztetettséget jelentett számukra.

Nem véletlen tehát, hogy annak a két zsidó szerzőnek az írásaiban, akitől jelentősebb terjedelmű életmű maradt ránk, fontos helyet foglal el a zsidó nép és vallás védelme a pogányok részéről őket ért támadásokkal szemben. Josephus Flavius külön vitairatban cáfolta a már említett Apión állításait. Philón egyrészt épületes művet írt a zsidókat szorongattatásuk idején magukra hagyó, sőt ellenük forduló Flaccusról, akit viselkedése miatt utolért a megérdemelt isteni büntetés. Másrészt a római követjárásról szóló beszámolójában részletesen leírja ugyan a követséget ért megaláztatásokat, ám a beszámoló végső kicsengése mégis az, hogy a vádlóként és nem bíróként viselkedő Caligulát végül csak sikerült a követségnek áthangolni. A császár a zsidók botrányos körülmények között előadott védekezésének hatására elismeri: *úgy látszik, ezek az emberek nem annyira gonoszak, mint inkább szerencsétlenek és esztelenek, mielőtt nem hiszik el, hogy isteni természetre tettem szert* (*Legatio ad Caium* 45).

A hellénisztikus zsidó irodalom apologetikus tendenciáit tehát egyértelműen a társadalmi-politikai viszonyok indokolták, és ennek megléte ezen irodalom specifikus vonásává vált. Nem specifikus vonása viszont az a másik lényegi törekvés, mely arra irányul, hogy a zsidó történelmet, kultúrát és bölcsességet megismertesse a görögséggel és a görögül beszélő egyéb népekkel. Így tettek ebben a korban minden olyan nép írástudói – az egyiptomi Manethóntól kezdve a babilóni Bérossosig –, melynek kultúrája időben megelőzte a politikai fennhatóságot gyakorló görögökét. Ezeknek a nem görög, de görögül író tudós szerzőknek közös vonásuk az, hogy saját népük szellemi teljesítményét olyan beállításban ismertetik, hogy mindaz a bölcsesség, amit a görögök a maguk találmányaként hirdetnek, egytől egyig jóval korábban megtalálható saját bölcselőik és papjaik írásaiban.

Philón életművének is terjedelemre nézve döntő többségét ilyen tárgyú írások alkotják. Ezek lényegében véve nem mások, mint az *Őszövetségnek*, pontosabban a *Pentateuchosnak* – s ezen belül (tematikus elrendezésben a tízparancsolat köré csoportosítva) a mózesi törvényeknek – a magyarázatai. Mindezek a kommentárok több önálló műre tagolódnak. Közös céljukat abban lehetne összegezni, hogy bennük Philón azt igyekszik részint saját hittestvéreinek, részint a görögöknek bebizonyítani, hogy mindaz, ami a *Tórában* írva van, tökéletesen összhangba hozható azzal, amit a világról, a törvényekről, az emberi lélekről a görög filozófusok legnagyobbjai tanítottak. Ahhoz persze, hogy ezt bebizonyíthassa, alapvetően át kellett értelmeznie a *Szentírás* szavait, el kellett szakadnia azok tulajdonképpeni jelentésétől és értelmétől: ennek a tulajdonképpeni értelemről való elszakadásnak eszköze az allegória lett. Ez a módszer, az allegorikus magyarázat maga is görög találmány volt. A sztoikusok már jóval Philón előtt ugyanígy értelmezték és kommentálták a homérosi eposzokat; Philón hasonlóképpen járt el a *Pentateuchos* szövegével. Eljárása ezekben az értekezéseiben az, hogy először – ha a szöveg történeti jellegű,

részletesen kiszíneze, ha nem, versről versre haladva – ismerteti a *Biblia* szövegét, majd hozzáfűzi a maga értelmezését, allegorikus magyarázatait. A *Genezis* teremtéstörténetének például számára – függetlenül annak szó szerinti tartalmától – a következő lényegi tanulságai vannak: a) Isten létezik; b) csak egy Isten van; c) a világ teremtett, tehát nem örök; d) csak egy világ van (és nem több); e) létezik isteni gondviselés. Ez inkább csak hermeneutika. Az allegorikus értelmezés lényege viszont – mely ezekben az írásokban a domináns elem – abban áll, hogy minden bibliai személyt, ezekhez a bibliai személyekhez fűződő minden egyes történetet jelképnek fog fel, mindenekelőtt lelki folyamatok és jelenségek jelképeiként.

Az Ábrahámról szóló értekezésben az ósatya istenfélelmének, jámborságának egyik tanújele az, hogy Isten parancsára habozás nélkül kiköltözött a káldeusok közül. Philón szerint ez jelképesen annyit jelent, hogy az igazán istenfélő lélek elszakad a káldeusok között divatos csillaghittől, a csillagistenek tiszteletétől, s Istenben ismeri fel a világ irányítóját. Ábrahám istenfélelmének másik bizonyítéka az, hogy Isten parancsára nem habozott fia feláldozására vállalkozni. Ez jelképesen annyit jelent, hogy a bölcs gyönyörűségét, vidámságát, élete örömeinek minden forrását Istennek áldozza, mint olyan valakinek, akit mindez egyedül megillet. De jelképekké válnak Philón értelmezésében maguk a pátriárkák is, egyrészt általában az íratlan törvények, másrészt sajátosan az egyes erények jelképeivé, a bibliai történetek pedig, melyek hozzájuk fűződnek, lelki folyamatok jelképes megfogalmazásaivá. Így lesz az egész bibliai történelemből Philón tolla alatt belső üdvtörténet, az ember megigazulásának jelképes története Isten segítő és teremtő közreműködésének gyámolításával.

Ezeknek az értekezéseknek a gondolatmenete látszólag kusza, nehezen követhető, aminek oka az, hogy a tárgyalás mely általában kérdés-felelet formájában halad előre, mindig szigorúan alkalmazkodik az egyes bibliai versek sorrendjéhez.

Merőben más jellegű Philónnak az a néhány írása, amely történeti-apologetikai vonatkozású: a *Mózes élete*, a *Flaccus ellen* és a *Követség Caiushoz* címűek. Ezekben az allegoria erőteljesen a háttérbe szorul, csupán csak nyomaiban van jelen.

A *Mózes életét* Philón azoknak a pogányoknak szánta, akik lélekben rokonszenveztek a zsidó vallással, hogy mintegy bevezetésül szolgáljon számukra a mózesi törvényekhez. A monográfia tárgyválasztása folytán egyébként egyenes folytatása a mózesi törvényeket magyarázó írásoknak, alighanem velük egy időben keletkezett. Míg azonban az allegorikus pátriárka-életrajzokban egy-egy ósatya története jóformán csak ürügy a jelképes értelem kifejtésére, addig ez szabályos életrajz, amely a főhős életét születésétől haláláig, pontosabban rejtélyes eltűnéséig időrendben haladva, lépésről-lépésre végigkíséri. A történetnek minden lényeges mozzanata megtalálható a *Bibliában*, főként a *Kivonulás könyvében* és a *Számok könyvében*, kisebb részben a *Lévíták könyvében*. Philón azonban teljesen egyéni módon, igazi szépíróként bánik a *Biblia* szövegével, korántsem követi azt szolgálai, hanem a lehetőségekhez képest kiszínezi, miközben helyenként a szájhagyomány mondai

elemait is beépíti előadásába, ezzel egyidejűleg a cselekmény egyes elemeit alapvetően átrendezi, s így alkot az *Ószövetség* három könyvének részleteiből egységes, áttekinthető, határozott cél felé haladó biográfiát. Noha Philónnak alighanem ez a „*leggörögösebbre*” sikerült írása, szellemiségében mégis azonos az allegorikus bibliaértelmezésekkel. Mózes ebben is Isten választottja a nép fölött, szenvedése, megpróbáltatásai, pusztai vándorlása közepette mindvégig ott áll mögötte oltalmazó kezével az Úr, aki a látszólag legképtelenebb helyzeteket is jóra fordítja. A második könyv pedig nem más, mint a mózesi – s ami ezzel azonos –, a zsidó törvényeknek és vallásnak alig burkolt magasztalása, örök voltuknak és fensőbbrendűségüknek hirdetése más népek törvényeivel és vallásával szemben. Röpirat és buzdítás egyszerre, ami részint a pogányokat igyekszik megnyerni, részint a zsidókban szándékozik erősíteni rendkívülségük és kiválasztottságuk tudatát, s így sarkallni őket kitartásra csak átmenetinek tekintett sanyarú helyzetükben.

Philón egyszerre érezte magát zsidónak és görög filozófusnak: szubjektíve egyáltalán nem tartotta lehetetlennek, hogy az egymást majdhogynem kizáró két világot és két eszmerendszert összeegyeztesse egymással. A vallásához hű zsidó vonás benne, hogy minden filozófiai spekulációjának kiindulási alapja a *Biblia*, melyet szentnek tart, igazságait megfellebbezhetetlen igazságokként fogadja el, mint ahogy egyedül igazaknak, helyeseknek és mérvadóknak tartja a mózesi törvényeket is. A görög filozófusok számára csak annyiban számítanak bölcseknek, amennyiben felismerték a *Biblia* és a mózesi törvények igazságát. Hirdeti és vallja a zsidók törvényeinek, szokásainak és erkölcsének magasabbrendűségét a többi nép törvényéhez, szokásához és erkölcseéhez képest; bizonyos benne, hogy a zsidó nép Isten választott népe, melynek világtörténelmi küldetése van, mégpedig az, hogy – mint a *Mózes életében* egy helyütt megfogalmazza – imádkozzék a többi népért.

Görög vonás benne ugyanakkor, hogy mindezeket a gondolatokat a görög irodalom műformáiba (dialógus, értekezés, diatribé, életrajz) és a görög filozófia fogalomrendszerébe öltöztetve adja elő. Érvelésében attól függően, ahogyan a tárgy megkívánja szinte válogatás nélkül kölcsönöz gondolatokat Platóntól, a peripatetikusoktól, a sztoikusoktól, a szkeptikusoktól. Platón rendszeréből származik dualizmusa, mely szembeállítja Istent és a világot, a lelket és a testet; a sztoikusoktól természetfilozófiája, pszichológiája és részben etikája; a szkeptikusokhoz folyamodik argumentumokért, amikor az érzékszervek megbízhatatlanságát bizonygatja, hogy a hit és az intuíció igazságait fölébe helyezhesse az érzékek és a tapasztalat igazságainak.

Eközben talán maga sem vette észre, hogy szintetizáló kísérleteinek eredményeként olyan új gondolatrendszer született, mely sem nem zsidó, sem nem görög, mindkettőnek örzi ugyan bizonyos elemeit, de minőségileg mégis valami más. Ez a másság az oka annak, hogy a rabbinikus irodalom nem volt hajlandó tudomást venni róla, az egyházatyáknak kellett jönniük, hogy felfedezzék, akik azután mindvégig hűséges olvasóinak bizonyultak.





## A *De consulatu suo* asztrológiai vonatkozásai\*

Seneca, midőn egy évszázad távolából Cicero sorsát argumentumként idézi, a *De brevitae vitae* egyik helyén ezt írja (V, 1): *M. Cicero inter Catilinas, Clodios, iactatus Pompeiosque et Crassos, partim manifestos inimicos, partim dubios amicos, dum fluctuatur cum re publica et illam pessum euntem tenet, novissime abductus, nec secundis rebus quietus nec adversarum patiens, quotiens illum ipsum consulatum suum non sine causa, sed sine fine laudatum detestatur!* Ma is csak fejet hajthatunk a filozófus Seneca szépírói képességei előtt: ennél találóbban és tömörebben aligha lehetne jellemezni Cicero és consulsága viszonyát. Tény, hogy Cicero, akinek a szó szoros értelmében sorsfordító és életre szóló élményt jelentett consulsága, valamilyen formában szinte minden későbbi beszédében és írásában visszatér, vagy legalábbis visszautal a Kr. e. 63. esztendő eseményeire, már-már a nárcizmus határát súroló öntetszelgéssel emelve ki kétségkívül nem lebecsülendő szerepét az összeesküvés leleplezésében és elfojtásában. A sors iróniája – vagy az utókor érzéketlensége – folytán azonban sajátosan a consulságát megörökíteni hivatott költeményéből mindössze egy hosszabb és a maga nemében zárt egységet alkotó töredék maradt ránk a *De divinatione*-ban (I, 11, 17–12, 21). Az eredetiben *Urania Musa* szájából elhangzó szavakat a dialógus fikciója szerint itt Quintus, Cicero fivére és beszélgető partnere idézi annak alátámasztására, hogy eszerint a költemény írásakor maga Marcus is elismerte a *divinatio* létét és fontosságát. A versnek a legújabb kori Cicero-kutatásban – hogy stílusosak legyünk – ugyanaz a sors jutott osztályrészül, mint Cicero életművében a consulságának minduntalan visszatérő témájává vált a Cicero-filológiának, de nemcsak a költő erényei okán, hanem legalább ennyire azért, mert különösen a 6–22. sorokig terjedő résszel kapcsolatban olyan szövegértelmezési problémák adódnak benne, amelyek kiküszöbölését illetően máig sem alakult ki konszenzus a kutatók között, sőt többen csak *emendatio*val vélik megoldhatónak a nehézségeket.<sup>1</sup> A nyelvileg és tartalmilag is problémásnak ítélt részlet a következő:

---

\* HAVAS L. (szerk.): *Cicero öröksége. Tanulmányok a szónok-politikus születésének 2100. évfordulója alkalmából*. Debrecen, 1995, 221–234.

<sup>1</sup> Az addigi értelmezések összefoglalása: ALFONSI, L.: *Il De consulatu suo di Cicerone*. StudRom 15 (1967) 261–263. A töredék legutóbbi elemzése: JOCELYN, H. D.: *Urania's discourse in Cicero's poem On his consulship: some problems*. Ciceroniana 5 (1984) 39–54.

*Principio aetherio flammatus Iuppiter igni  
 vertitur et totum conlustrat lumine mundum  
 menteque divina caelum terrasque petessit,  
 quae penitus sensus hominum vitasque retentat  
 aetheris aeterni saepta atque inclusa cavernis. 5*  
*Et, si stellarum motus cursusque vagantis  
 nosse velis, quae sint signorum in sede locatae,  
 quae verbo et falsis Graiorum vocibus errant,  
 re vera certo lapsu spatiumque feruntur,  
 omnia iam cernes divina mente notata. 10*  
*Nam primum astrorum volucris te consule motus  
 concursusque gravis stellarum ardore micantis  
 tu quoque, cum tumulos Albano in monte nivalis  
 lustrasti et laeto mactasti lacte Latinae,  
 vidisti et claro tremulos ardore cometas. 15*  
*Multaque misceri nocturna strage putasti,  
 quod ferme dirum in tempus cecidere Latinae,  
 cum claram speciem concreto lumine luna  
 abdidit et subito stellanti nocte perempta est.  
 Quid vero Phoebi fax, tristis nuntia belli, 20*  
*quae magnum ad columen flammato ardore volabat  
 praecipitis caeli partis obitusque petessens?<sup>2</sup>*

Talán a szöveg első figyelmes végigolvasása után is kiderül, hogy a sorrendben első nehézséget a *quae sint signorum in sede locatae* (7) mellékmondat értelmezése jelenti. A probléma vele kapcsolatban kettős, részint grammatikai, részint tartalmi jellegű, bár – mint majd hamarosan látni fogjuk – a két szempont nem választható el teljesen egymástól. Annyi mindenestre bizonyos, hogy a mellékmondat *locatae sint* állítmányához csak a *quae* tartozhat alanyként, amely viszont grammatikailag csak a *stellae* szóval lehet egyenértékű. A szövegösszefüggést is figyelembe véve, mindebből az következik, hogy vagy vonatkozó mellékmondat, vagy függő kérdéssel van dolgunk.

Az első lehetőség elfogadása esetén – vagyis, hogy vonatkozó mellékmondatról van szó – nehéz volna a mellékmondat igei állítmányának *modushasználatát* megmagyarázni: a *coniunctivust* ugyanis semmi sem indokolja. A szövegösszefüggés nem engedi meg sem azt, hogy a mellékmondatnak sajátos határozói jelentéstartalmat (cél, ok, következmény, megengedés), sem azt, hogy *potentialitást* (lehetőség, feltevés) tulajdonítsunk – ez utóbbinak ellentmondana a folytatás: *cer-*

<sup>2</sup> A sorszámok a versidézetben természetesen tölem valók.

*to lapsu spatioque feruntur* (9). Nem lehet azonban *qualitativ* mellékmondat sem, mert fölmerül a kérdés: akkor miért nem az a következő, ilyen értelmezés mellett vele párhuzamosan szerkesztett, ugyancsak *quae* szóval bevezetett mellékmondat is. A bolygóknak semmivel sem inkább jellemzőjük, hogy a zodiákus-jegyek tartományába esik pályájuk, mint az, hogy bolyonganak. Falconernek, aki fordításában a mellékmondatot *qualitativ*nak értelmezi, a nehézség áthidalására nincs jobb ötlete, mint az, hogy szövegkiadásában a második, *quae* névmással bevezetett tagmondatot zárójelbe teszi, ezzel kívánva mintegy hangsúlyozni, hogy a szerinte két vonatkozó mellékmondat tulajdonképpen független egymástól – a miérettel azonban adós marad.<sup>3</sup>

Mielőtt a másik lehetőséget is mérlegelnénk – hogy tudniillik a szóban forgó mellékmondat a *nosse velistól* függő, kérdő tárgyi mellékmondat –,<sup>4</sup> célszerűnek látszik előbb a benne szereplő egyes szavak lehetséges jelentéseit számba vennünk, hogy végül eljuthassunk magának a mellékmondatnak a fordításához. A *signum* jelentése az adott szövegkörnyezetben csak *csillagkép* lehet; maga a szó csillagászati szakszóként egyaránt használatos mind a zodiákus-csillagképek, mind az egyéb csillagképek jelölésére.<sup>5</sup> A *sedes* jelentése viszont már korántsem ennyire egyértelmű. Falconer szerint, aki a fordításában a „*stars that abide in the seat*”-tel valójában megkerüli a kérdést,<sup>6</sup> ha jól értelmezzük, a *sedes* jelentése egyszerűen *hely*, *tartózkodási hely*, vagyis a mellékmondat értelme az, hogy „*amelyek helyileg az állatövi jegyekben tartózkodnak*”, esetleg „*laknak*”. Ez – a már említett nehézségtől eltekintve – bár kicsit ködösítő, ám lexikailag látszólag korrekt megoldás, csak éppen a latin grammatikán kívül a tágabb szövegkörnyezet sem támogatja. Eszerint ugyanis az egész mondat a bolygóknak és azok mozgásának csupán asztrológiai magyarázatát adná, azt, hogy ezek olyan csillagok, amelyek a zodiákus-csillagképek tartományában mozognak. Ha a 6–9. sorok valóban csupán csak ennyit tartalmaznának, akkor mihez kezdhetnénk a 10. sorral, mely szerint a bolygók mozgásának ismeretében *omnia iam cernes divina mente notata*, azaz: *máris felismered, hogy az isteni lélek/bölcsesség mindent előre jelzett?* A *notata* ugyanis kulcsszó: görög megfelelője

<sup>3</sup> A továbbiakban főként Falconer fordításával és kommentárjával vitatkozom (W. A. FALCONER: *Cicero: De senectute. De amicitia. De divinatione*. London, 1923), melynek első kiadása még 1923-ban jelent meg, az általam használt, sorrendben hetedik kiadása pedig 1964-ből való. Teszem ezt azért, mert hatása főként az egyetemi hallgatók között még mindig nagy, holott asztrológiatörténeti tárgyú kommentárjai már az első kiadás megjelenésekor elavultak voltak.

<sup>4</sup> Így értelmezi ezt a múlt század elején megjelent francia díszkiadás dialógusának fordítója és kommentátora DE GOLBERY: *Oeuvres complètes de Cicéron. De la divination*. Paris, 1811, 21: « *Si vous voulez savoir dans quels signes sont les astres.* » Majd a « *dans quels signes sont les atres* » magyarázataként hozzáfűzi (143): « *c'est-à-dire dans quelle partie de zodiaque* ».

<sup>5</sup> LE BOUFFLE, A.: s. v. *signum*. In: *Les noms latins d'astres et de constellations*. Paris, 1977.

<sup>6</sup> FALCONER i. m. 243: “*When one has learned the motions and variant paths of planets, stars that abide in the seat of the signs, in the Zodiac’s girdle.*”

a σημαίνω és származékai, egyrészt a jóslással foglalkozó sztoikus szakirodalom *terminus technicusai*, másrészt azonban az asztrológia egyik irányzatának is szakszavai.<sup>7</sup> Hogy ez utóbbira csak néhány példát idézzünk: Dorótheos szerint Iuppiter és Mercurius *oppositiója*, szembenállása ὄχλων ἐπανόστασιν καὶ ὀργὴν σημαίνει (172, 18), Venusé és Lunáé σημαίνει... ἄτεκνίας (178, 5). Vagyis a 10. sor szerint a bolygók mozgásának ismerete valamiképpen összefügg a *divinatio*val, mert a bolygók mozgása és helyzete *nota*, azaz *jel*, *jelzés* értékű. A mondatban a hangsúly ezen van, nem pedig azon, hogy ezek az égitestek a zodiákus-csillagképek tartományán belül vagy kívül róják-e le pályájukat. Bolygókról lévén szó, mozgásuk és helyzetük csak egyféleképpen kapcsolódhat a *divinatio*hoz: az asztrológián keresztül. A szövegkörnyezet tehát nemcsak megengedi, hanem szinte kötelezővé teszi, hogy a látszólag zavaros szerkesztésű mondat értelmének megfejtéséhez az asztrológia felől közelítsünk. Mindezek alapján a *sedes* értelmezésére az eddigiektől eltérő fordítást javaslak, mely nemcsak az említett grammatikai problémákat küszöböli ki, hanem a vers egészén belül a négy vitatott sor jelentését is egyértelművé teheti.

Aki csak valamelyest is tájékozott az asztrológiában, az tisztában van az úgynevezett *házak* fogalmával és jelentőségével. Az asztrológusok szerint a bolygók bizonyos zodiákus-csillagképekben „*otthonosan*”, másokban viszont „*száműzöttként*” érzik magukat, s ilyenfajta helyzetük messzemenően befolyásolja hatásuk jellegét és erősségét. Azok a zodiákus-csillagképek, amelyekben a bolygó „*otthon van*”, az illető bolygó *házai*. A klasszikus házbeosztás szerint a Napnak és a Holdnak egy-egy ilyen háza van: az Oroszlán, illetve a Rák; az összes többi bolygónak kettő-kettő: egy nappali és egy éjszakai háza; például a Mercuriusnak nappali háza az Ikrek, éjszakai a Szűz. A bolygó házának a neve a görög asztrológiai szaknyelvben οἶκος, οἶκιμα a latin asztrológiai nyelvben ugyanez *domus*, *domicilium*, a magyarban *ház*. A magyar asztrológiai terminológiában a *ház* elnevezés kicsit zavaró, mert ugyancsak *ház* a nevük az úgynevezett *horoszkópházak*nak is, amelyek azonban egészen mások, mint a bolygóházak: ezek neve görögül τόπος, latinul *locus* vagy *pars*. A görög οἶκος szónak azonban a már említetteken kívül *sedes* is lehet a latin megfelelője. A *sedes*-t az οἶκος megfelelőjének, a mellékmondatot pedig függő kérdésnek értelmezve, fordítása a következő: *melyek helyezkednek el zodiákusbeli házukban*.

Ennek a magyarázatnak kétségkívül van egy szépséghibája, nevezetesen az, hogy a *sedes* (*bolygó*)*ház* értelemben nem része a latin asztrológiai szaknyelvnek: ilyen jelentésben például Firmicus Maternus kézikönyvében nem is fordul elő. Ez azonban – nézetünk szerint – a jelen esetben mégsem lehet ok arra, hogy elvessük a *sedes*~οἶκος azonosításának lehetőségét. Mégpedig a következők miatt nem:

<sup>7</sup> IOPPOLO, A. M.: L'astrologia nello stoicismo antico. In: GIANNANTONI, G. – VEGETTI, M. (eds.): *La scienza ellenistica*. Napoli, 1982, 73–91.

1. Cicero egész életén át küzdött a görög szakszavak latinra fordításának problémájával. Az egyes görög filozófiai *terminus technicus*okat különböző írásaiban gyakran más-más latin szóval adja vissza, sőt, alkalmanként maga utal arra, hogy az illető szakkifejezést másutt másképp tolmácsolta:<sup>8</sup> a görög terminusok latin megfeleltetése tehát nála meglehetősen képlékeny állapotban van.

2. A *sedes* és a *domus* számos esetben együtt fordulnak elő írásaiban jelentésüket tekintve alig megkülönböztethető szinonimákként: *haec urbs summo imperio domicilium ac sedem praebuit* (Prov. Cons. 14); *sedem et domicilium certum non habebit* (Marcell. 9); *eam sibi domum sedemque coniugii delegit* (Cluent. 66); *Demeratus... in ea civitate domicilium et sedem locavit* (Rep. II, 19) stb.

3. Költeményről, nem pedig asztrológiai szakmunkáról van szó, ami a szavak megválasztását illetően eleve nagyobb szabadságot biztosít. Ez a szabadság azonban – mint azt a 2. pontban felsorolt példák tanúsítják – nem megy az érthetőség rovására.

A 6–10. sorokban található mondat fordítása tehát az én interpretációmiban így hangzik: *És ha veszed a fáradságot, hogy megismerd a stellák pályáját és bolygó mozgásukat, s hogy közülük melyek helyezkednek el a zodiákusbeli házukban – ezek állítólag (λόγω μὲν, verbo) és hamis görög elnevezésük (πλανῆται) szerint bolyonganak (πλανῶνται, errant), valójában azonban (ἔργω δέ, re vera) meghatározott sebességgel és pályán mozognak –, hamarosan rájössz, hogy az isteni értelem/bölcsesség mindent előre jelzett.* Ami a mondat tartalmának asztrológiai szakszerűségét illeti, érdemes megjegyeznünk, hogy egy horoszkóp készítőjének ma is legelső feladatai közé tartozik a bolygók házviszonyainak tisztázása, és a 11. sortól kezdve következik az előjelek felsorolása, legelőször azoké, amelyek a bolygóktól származnak (11–13, 16):

*Nam primum astrorum volucris te consule motus  
concursumque gravis stellarum ardore micantis  
tu quoque...  
...vidisti.*

A bolygók előjelei tehát két részre oszthatók: a) *astrorum volucres motus*; b) *concursum graves stellarum*.

Hogy Falconer mit értett a „*swift constellations*” kifejezésen,<sup>9</sup> nehéz volna megmondani, mert ilyen fogalmat az asztrológia nem ismer, arra viszont a *-que* kötőszó alapján helyesen következtetett, hogy az *astrorum volucris motus* és a *concursum gravis stellarum* valamiképpen összetartoznak. De hogyan? Ennek feltárásával tudtommal eddig még senki sem kísérletezett. Pedig olyannyira összetartoznak,

<sup>8</sup> HARTUNG, H.-J.: *Ciceros Methode in der Übersetzung griechischer philosophischer Termini*. Diss. Hamburg, 1970.

<sup>9</sup> FALCONER i. m. 243: „*You, being consul, at once did observe the swift constellations.*”

hogy éppen a *volucris... motus*ból lehet következtetni a *graves concursus* mibenlétére.

A megfejtéshez Firmicus Maternus *Mathesise prooemium*jának egyik részlete adhatja a kulcsot. A jeles asztrológus ebben az asztrológia isteni eredetét bizonygatja, azt, hogy tudománya az isteni szellem (*divina mens!*) produktuma (I, 4, 6–7): *A lélek tanította meg ennek a tudománynak a módszereit és számításait, ő tárta fel a Napnak, a Holdnak és a többi – általunk bolygónak, a görögök által planétának nevezett – égitest pályáját... Íme, fölismeri és rájön arra, hogy melyik csillagképben örül Saturnus bolygója, ...azt is megmondjuk előre, hogy lomha, lassú haladását a szomszédos Nap fénye mikor gyorsítja fel királyi méltóságának tekintélyével (quando tarditatis eius pigros cursus regali maiestatis auctoritate vicinum Solis lumen exagitet), és a Nap heve, eltávolodva tőle, mikor ad lehetőséget neki nyugodt és lassú haladásra (quando profectus ab eo Solis ardor tardae agitationis quietam tribuat potestatem). Ezek Iuppiter bolygója esetében is ugyanígy és hasonlóképpen tapasztalhatók (Haec et in Iovis stella eadem ac pari ratione cernuntur). És Mars is... noha ennek a bolygónak gyorsabb a haladása, mégis esetében is ugyanaz tapasztalható (Etiam Mars... licet sint incitatiores huius sideris cursus, eadem tamen etiam ipsi ratione cernuntur).*<sup>10</sup> Firmicus nem kevesebbet állít tehát, mint azt, hogy a három külső bolygó: a Saturnus, a Iuppiter és a Mars mozgása a Nap közelében felgyorsul, a Naptól eltávolodva pedig mindhárom visszatér eredeti sebességéhez. A két belső bolygóról ebben a vonatkozásban nem ejt szót.<sup>11</sup>

Az *astrorum volucris... motus* tehát arra utal, hogy – mivel a *motus* a szövegben csak *plur. acc.* lehet – a felső bolygók, vagyis a Saturnus, a Iuppiter és a Mars közül egyszerre több is a Nap közelében tartózkodik. A Nap közelségének ténye már eleve ártalmas a bolygókra nézve; Firmicus erről röviden csak ennyit mond (II, 8, 2): *In summa autem dicendum est, quod omnibus stellis nocet vicinitas Solis.* Cicero mindezt még megtoldja azzal, hogy ezek a bolygók nemcsak hogy a Nap közelében tartózkodnak, hanem ráadásul vele együttállásban is vannak. A *conkursus* ugyanis a σύνοδος fordítása, a σύνοδος pedig a görög asztrológiai nyelvben azt a helyzetet jelöli, amelyet manapság megszokottabb névvel *coniunction*nak, magyarul *együttállás*nak hívunk, vagyis amikor valamely bolygók (ebből a szempontból a Nap is bolygónak számít!) egymás közelébe kerülnek vagy takarják egymást az ekliptikán. Ez több szempontból is igen súlyos konstelláció, jogos tehát vele kapcsolatban

<sup>10</sup> Firm. Mat. Mathesis I, 4, 6–7. = FIRMICUS MATERNUS: *Asztrológia. A pogány vallások tévelygéséről.* Budapest, 1984, 19.

<sup>11</sup> Ennek az állításnak a geocentrikus rendszeren belül semmi alapja sincs, a bolygók látszólagos mozgásának vizsgálatából ilyesmire soha senki nem következtethetett, annál több értelme van viszont a heliocentrikus rendszeren belül (Kepler-törvények!). Elképzelhető, ez – az asztrológia világegyetem-modelljébe egyáltalán nem illő – gondolat az ókori, heliocentrikus szemléleten alapuló kutatások emléke és átszüremlése az asztrológiai irodalomba. Az ókori heliocentrikus világkép kérdésére lásd: STAMATIS, E. S.: *Das heliozentrische System der Griechen.* PAA 46 (1965) 65–84.

a *gravis* jelző. Súlyos egyrészt a Nap közelsége miatt, de talán még súlyosabb azért, mert ez esetben – ha hihetünk Cicerónak – legalább három bolygó torlódásáról van szó. Ez utóbbi neve a modern asztrológiai szakirodalomban *stellium*. A jelenkor egyik nagy tekintélyű asztrológusa, Parker ezt a Naprendszer közlekedési dugójának nevezi, mely szerinte igen nagy mértékben megbontja a kozmosz egyensúlyát: hatása a földön nemcsak lázadásokat, viharos időjárást idézhet elő, hanem súlyos, pusztító földrengéseket is.<sup>12</sup> A *stellium*nak – tudtommal – az ókorban nem volt ugyan külön neve, magát a jelenséget azonban az ókori asztrológusok is számon tartották és többnyire vészterhesnek ítélték (lásd Antiochost vagy Porphyrios *Tetrabiblos*-kommentárját).<sup>13</sup>

A Cicero említette következő előjel, a *tremuli ardore cometae* (15), ha lehet, még több vitára adhat okot. Írunk több *cometáról* beszél ugyan, mégsem valószínű azonban, hogy consulsága esztendejében, bármennyire jelentős volt is az, tolongtak az üstökösök az égen. Bár ez csillagászatilag ellenőrizhetetlen, egyrészt mert vannak Naprendszerünkön kívüli üstökösök is, másrészt mert a periodikus üstökösök visszatérése is számos anomáliát mutat; ezeknek az égi vándoroknak ugyanis oly csekély a tömegük, hogy mozgásukat nagymértékben befolyásolják a Naprendszerben éppen ható, aktuális erők. A kérdést tovább bonyolítja az a körülmény, hogy pár sorral később szintén említés történik egy *Phoebi faxról* (20), mely legalább annyira rejtélyes, mint az előtte pár sorral többes számban előforduló *cometae*.

Miféle égi jelenségekről lehet szó? A legkézenfekvőbb volna útbaigazításért a Cicero consulságával foglalkozó egyéb történeti forrásokhoz folyamodnunk, ezek azonban – noha szintén szólnak égi *monstrumokról* – cserben hagynak bennünket, mivel fogalmazási módjuk és terminológiájuk semmivel sem informatívabb, mint a költeményé. Maga Cicero a *Catilina elleni harmadik beszédében* így foglalja össze az összeesküvők előjeleit (III, 8, 18): *visas nocturno tempore ab occidente faces ardoremque caeli, ut fulminum iactus, ut terrae motus relinquam*. Ha ezt egybevetjük például Plutarchos Cicero-életrajzának vonatkozó részével (13, 4): ἐδόκει δὲ καὶ τὸ δαιμόνιον προσημαίνειν τὰ προσσόμενα σεισμοῖς καὶ κεραυνοῖς καὶ φάσμασιν – amely tehát nem más, mint történetírói stílusban való átfogalmazása a Cicero-beszéd idézett passzusának –, az úgynevezett történeti források információ-szegénységének az okára is rájöhethetünk,<sup>14</sup> tudniillik arra, hogy az ominózus esztendő előjeleit illetően a későbbi történetírók számára maga Cicero volt a legfőbb forrás.

A harmadik *Catilinaria* és a költemény figyelmesebb összehasonlítása azonban mégsem haszon nélkül való: eközben ugyanis az egyes és többes szám használata

<sup>12</sup> PARKER, J. – PARKER, D.: *Asztrológia*. Budapest, 1993, 57.

<sup>13</sup> CAG VIII/3, 105, 14; Comm. in Tetr. 203.

<sup>14</sup> Cicero idézett beszédén és Plutarchos Cicero-életrajzán kívül: Dio Cass. XXXVII, 25, 2; Obsequens 61; Arnob. VII, 40.

tekintetében sajátos ellentmondásra bukkanunk: a verstöredék *cometaejának* és a *fax (Phoebi)* kifejezésben a beszédben *faces*, illetve *ardor caeli* a párhuzama, a megfelelője. Ez az eltérés aligha magyarázható a két művet elválasztó időbeli távolsággal, mert igaz ugyan, hogy a *Catilina elleni beszéd* és a *De divinatione* megírása között csaknem két évtized telt el (60–45/44), a verses betét azonban jóval korábbi keletű, mint a dialógus.<sup>15</sup> Ilyen fokú memóriazavar egyébként ennyi idő múltán is furcsa volna. A látszólagos terminológiai kuszaság okát tehát bizonyos, hogy másutt kell keresnünk.

W. Kroll már egy 1930-ban írt tanulmányában felhívta a figyelmet arra,<sup>16</sup> hogy az asztrológia római változatában legalább a Kr. e. I. század első felétől – egészen pontosan a Nigidius Figulus-kör működésétől – kezdve a *disciplina Etrusca* hatásával is számolni kell. Először a Nigidius Figulus körében, majd hatására szélesebb bázison az *ars fulguratoriának* és az asztrológiának sajátos keveréke jött létre, mely elméletileg azonos alapon értelmezte és magyarázta a villámokat és a többi égi fényjelenséget, beleértve az üstökösöket, hullócsillagokat, meteoritokat stb. is. Ez az azonos alapú magyarázat – ami a hellénisztikus görög tudománytól idegen – az egyes égi fényjelenségek között elmosta a lényegi különbségeket, s ez a terminológiai egzsákság fellazulásához vezetett.<sup>17</sup> Kroll fejtegetése főként Plinius *Naturalis Historiájának* egyes helyeire épül; Pliniusnál is markánsabban örzi azonban az ily módon „modernizált” *ars fulguratoria* emlékét Seneca *Naturales Quaestionesa*, mindenekelőtt annak első könyve.

Az asztrológia és a *disciplina Etrusca* római *contaminatiójának* számunkra is sokat mondó irodalmi példájára mutatott rá még Kroll idézett cikkének megjelenése előtt Kerényi Károly az *Aeneis* II, 679–704 soraiban olvasható *monstrum* elemzése kapcsán.<sup>18</sup> Miután az Ascanius feje fölött megjelenő fényjelet Anchises *oblativumnak* értelmezi, megerősítés végett újabb jelért, *affirmativumért* könyörög Iuppiterhez (II, 691):

*da deinde auxilium (Probus: augurium), pater, atque haec omina firma.*

És a megerősítés nem is marad el (II, 692–696):

<sup>15</sup> A *De consulatu suo* keletkezésének időpontjára vonatkozóan máig legmegbízhatóbb: BÜCHNER, K.: s. v. M. Tullius Cicero. PWRE VIIA. Stuttgart, 1939, 1245–1250. A *Commentarii* kérdéséhez lásd: LENDLE, O.: Cicero's ὑπόμνημα περὶ τῆς ὑπατείας. Hermes 115 (1967) 90–109.

<sup>16</sup> KROLL, W.: Plinius und die Chaldäer. Hermes 65 (1930) 1–13.

<sup>17</sup> Ezért annyira bonyolult és igényel minduntalan külön-külön vizsgálatot egy-egy szó vagy fogalom az adott helyen éppen előforduló használatának tisztázása: DALL OLMO, U.: Latin terminology relating to aurorae, comets, meteors and nove. JHA 11 (1980) 10–27. Teljesen komolytalanok WITTMAN, R. G.: Flying saucers. CJ 63 (1968) 223–226 víziói.

<sup>18</sup> KERÉNYI K.: ΑΣΤΕΡΟΒΑΗΠΙΤΟΣ ΚΕΡΑΥΝΟΣ. EphK 51 (1927) 81–88. = AfRW 26, 1928, 322–330.



*Vix ea fatus erat senior, subitoque fragore  
intonuit laevum et de caelo lapsa per umbras  
stella facem ducens multa cum luce cucurrit.  
Illam summa super labentem culmina tecti  
cernimus Idaea claram se condere silva.*

Miért lényeges számunkra ez a párhuzam? Először azért, mert Vergilius leírásából egyértelműen kiderül, hogy meteoritról, pontosabban *hullócsillagról* van szó. Másodszer azért, mert a hullócsillag neve itt *stella facem ducens*, vagyis a hullócsillag fénycsóvájának jelölésére a költő ugyanazt a *fax* terminust használja, amelyet a latin szerzők meglehetősen széles körben alkalmaznak *magának az üstökösnek*, illetve az *üstökös uszályának* jelölésére is: *lampadias* (üstökösfajta) *ardentes imitatur faces* (Plin. NH II, 22, 90); *cometam pandere infestam facem* (Sen. Oct. 232); *redditam suam cometae facem* (Sen. NQ VII, 5, 4); *vomit atra rubentes fax [cometae] caeli* (vagy *caelo*) *radios* (Sil. It. I, 462–463). Hogy a latinban a *fax* egyszerűen a *cometes* szinonimájaként is funkcionál, arra talán Manilius szolgál a legevidensebb példával (I, 865–868):

*sive igitur ratio praebentis semina terrae  
in volucres ignes potuit generare cometas;  
sive illas natura faces ut cuncta creavit  
sidera per tenues caelo lucentia flammis.*

A *fax* ugyanakkor önmagában is használatos mind a hullócsillag, mind a meteorit jelölésére, például: *faces plures per caelum lapsae sunt* (Liv. XXX, 2, 11); *emicant et faces, non nisi cum decidunt visae* (Plin. NH II, 26, 96).

Ezekből a példákból annyi talán kétséget kizáróan kiderül, hogy a *fax* – nemcsak metaforikusan, hanem tulajdonképpeni értelemben is – egyaránt jelenthet *üstököst* és *meteoritot*, illetve *hullócsillagot*. A kérdés most már az, hogy ez fordítva is igaz-e, vagyis hogy a latin *cometesnek* – természetesen az *üstökös* mellett – lehet-e *hullócsillag*, *meteorit* a jelentése. Erre a *cometes* több gyanús előfordulása közül csupán egynek a részletesebb vizsgálatával kívánok választ adni, melynek hitelessége más forrásból is ellenőrizhető.

Vergilius a *Georgica* első énekének vége felé, a Caesar meggyilkolását kísérrő *monstrumok* és *prodigiumok* számbavételekor többek között azt is megemlíti (I, 488–489), hogy

*non alias caelo ceciderunt plura sereno  
fulgura, nec diri totiens arsere cometae.*

Költői felsorolásában tehát (mely aligha független Cicero szóban forgó költeményétől, vö. Vergilius *arsere cometae* < Cicero *claro ardore cometas*) több *cometa* megjelenéséről beszél. Plinius viszont, aki részletesen kitér a Caesar halálát követően megjelent *sidus Iulium*ra, csupán *egyetlen* üstökös megjelenéséről tud, összhangban fő forrásával, az általa idézett *Res gestae divi Augusti*val (II, 25, 93–94): *Cometes... admodum faustus Divo Augusto iudicatus ab ipso, qui incipiente eo apparuit ludis, quos faciebat Veneri Genetrici non multo post obitum patris Caesaris in collegio ab eo instituo. Namque his verbis in... gaudium prodit is: Ipsis ludorum meorum diebus sidus crinitum per septem dies in regione caeli sub septemtrionibus est conspectum* stb. Vergilius *cometae*ja tehát nem lehet azonos a *sidus Iulium*mal, és nehéz elképzelni azt is, hogy – miután Pliniuson kívül több forrás is megemlékezik a Caesar halálát követő égi tűneményről,<sup>19</sup> ám egyik sem ejt szót több üstökös egymás utáni megjelenéséről – a költő a *cometae*t generalizáló értelmű többes számként használta volna. A *cometae*nak tehát itt valami mást kell jelentenie.

Pliniusnak még egy olyan megjegyzése van az üstökösökkel kapcsolatban, mely közvetlenül érinti részint Cicero *cometas*át, részint pedig a *cometa* szó másik vergiliusi előfordulását – ez pedig a következő: *Aristoteles tradit et simul plures (cometas) cerni, nemini compertum alteri, quod equidem sciam* (NH II, 25, 91). Ebből viszont az derül ki félreérthetetlenül, hogy az ókori Rómában, de egyáltalán az ókorban korántsem volt elterjedt az üstökösökkel kapcsolatban az a nézet, hogy – mindegy mi okból és milyen körülmények között – alkalmanként egyidejűleg több is meg szokott közülnök jelenni az égen. Ennek alapján szintén nehéz *üstökösök*nek értelmezni az *Aeneis* egyik hasonlatában felbukkanó *cometae*t (X, 270–273):

*Ardet apex capiti cristisque a vertice flamma  
funditur et vastos umbo vomit aureus ignis:  
non secus ac liquida si quando nocte cometae  
sanguinei lugubre rubent.*

Sokkal valószínűbb tehát, hogy a *cometae* mind Cicero költeményében, mind a *Georgica* és az *Aeneis* idézett helyén *hullócsillagok* vagy *meteoritok* értelemben használatos. Ez egyben intő jel arra, hogy a költemény 20–22. sorának értelmezésekor sem csak és nem elsősorban a többféle lehetőséget megengedő latin terminológiából kell kiindulnunk, hanem egyéb kritériumokat, mindenképp az ókori üstökös-elméleteket is figyelembe kell vennünk annak eldöntéséhez, hogy a mai fogalmaink szerint minek véljük a Cicero leírta jelenséget.<sup>20</sup> Már csak azért is, mert a fentebb említett terminológiai „*lazaság*” és „*következetlenség*” magára

<sup>19</sup> A legismertebbek: Suet. Caesar 88; Serv. Ad Verg. Ecl. IX, 47; Sen. NQ VII, 19, 2; 22, 1; 23, 3.

<sup>20</sup> Módszerünk alapvetően el fog térni azoktól, melyekkel a három sor elemzése kapcsán részint MONTANARI CALDINI, R.: La torcia del sole. In: *Munus amicitiae. Scritti in memoria di A. Ronconi*.

Ciceróra is jellemző. Legyen elég ennek szemléltetésére egyetlen példa! A *De natura deorum* egy helyén határozottan szétválasztja egymástól a *faxot* és a *cometést* (II, 5, 14): *causa... quae terreret animos fulminibus... tum portentis... tum facibus visis caelestibus, tum stellis is, quas Graeci κομήτην vocant*. Itt a *faces* legvalószínűbben *hullócsillagokat* jelent, mindenesetre mást, mint a *cometae*. A *De natura deorum* mal csaknem egy időben írt *De divinatione* ban viszont már így nyugtatja fivérét (II, 28, 60): *ita te nec traiectio stellae, nec faces visae terre bunt*. Miután a *traiectio stellae* csak *csillaghullásnak* értelmezhető, a *faces* nek más kell legyen az értelme, mint a *De natura deorum* ban: legvalószínűbben *üstökös*.

És most vizsgáljuk meg közelebbről a szóban forgó három sort!

*Quid vero Phoebi fax, tristis nuntia belli,  
quae magnum ad columen flammato ardore volabat  
praecipitis caeli partis obitusque petessens?*

Falconer erre is sajátos magyarázatot ad: míg a *cometae* t az előbb *sarki fénynek* értelmezte,<sup>21</sup> addig itt egy *nyíl alakú, fáklyaszerű bolidáról* (*an arrow-shaped torch*), vagyis meteoritról beszél.<sup>22</sup> S ez az égi fenomén – nevezzük egyelőre így – szerinte meglehetősen sajátos pályán mozog: az égbolt *tetőpontja* felé haladtában rendületlenül a horizont *nyugatpontja* irányába tör: *praecipitis caeli partis obitusque petessens*.<sup>23</sup> A *praeceps* – mint közismert – a *prae* és *caput* összetétele, s ilyenformán jelenthet ugyan *meredeket* is, de mindig csak *meredek lejtőt, meredek emelkedőt* soha. Ha Cicero valóban ezt írta volna, hozzá méltatlan képzavar hibájába esett volna. A kérdés tehát kettős: a) mit értsünk valójában a *Phoebi faxon*; b) és mit a *columenen* – ez utóbbinak egyébként a kézirati hagyományban *culmen* variánsa is létezik.

A költeménynek – legalábbis nézetünk szerint – több olyan mozzanata is van, melyek alapján viszonylag nagy biztonsággal eldönthető, hogy meteoritról vagy üstökösről van-e szó, és éppen ez a körülmény az, ami nagyfokú költői tudatos-ságra vall.

1. A meteorit – még a tűzgömb benyomását keltő óriásmeteorit is – gyorsan lejátszó-dó, másodpercekig tartó fényjelenség. Ennek mozgalmasságához nem illenének

---

Firenze, 1988, 57–89, részint HAURY, A.: Quid illa Phoebi fax in carmine Ciceronis De consulatu suo (2,20) significavit? Ciceroniana 5 (1984) 199–201 írásaiban található.

<sup>21</sup> FALCONER i. m. 243: „Then you beheld the tremulous sheen of the Northern aurora.” és i. m. 242: „For cometa = aurora septentrionalis cf. Sen.: NQ VII, 6.” Senecánál az idézett helyen semmi ilyen azonosításról nincs szó Epigenés (!) nézeteinek ismertetésekor.

<sup>22</sup> FALCONER i. m. 244: „Phoebi fax = bolida, an arrow-shaped torch.”

<sup>23</sup> FALCONER i. m. 245: „Then did that dolous herald of War, the torch of Apollo, / Mount all aflame to the dome of the sky, to the zenith of heaven, / Seeking a place in the westerly slopes, where the sun has its setting.”

a döntő többségükben *spondeusokból* álló sorok, annál jobban illenek viszont az égen méltóságteljes komorsággal haladó üstököshöz.

2. Ugyanezt látszik alátámasztani az a körülmény, hogy közvetlenül a *Phoebi fax* bemutatását tartalmazó részlet előtt a szintén baljós előjelnek számító teljes holdfogyatkozás leírása kapott helyet. Az egyetlen ránk maradt, olyan asztrológiai kézikönyv, mely az üstököst az asztrológiai rendszer egészének összefüggésében vizsgálja, Ptolemaios *Tetrabiblosa* (II, 9), az üstökösök kérdését a nap- és holdfogyatkozásokkal együtt tárgyalja (Περὶ χρωμάτων τῶν ἐκλείψεων καὶ κομητῶν καὶ τῶν τοιούτων) és a két jelenséget – a fogyatkozást és az üstököst – asztrológiailag azonos kritériumok alapján értékeli. Mivel a kettő értékelésének szempontrendszere szorosan összetartozik, feltételezhető, hogy a kettőt az asztrológiai kézikönyvek általában véve is együtt tárgyalták. Ezt a feltevést Plinius tárgyalási módja is alátámasztani látszik, aki az üstökösöket és az egyéb fényjelenségeket követően rögtön a napfogyatkozások ismertetésére tér át (NH II, 30, 98: *Fiunt prodigiosi et longiores solis defectus*). Ez lehet az oka és magyarázata annak, hogy a kettő Cicerónál is egymás mellé került, amiből ismét csak arra következtethetünk, hogy a *Phoebi faxon* üstököst kell értenünk.

3. Az asztrológiai kézikönyvek – a jelek szerint – határozott útmutatásokat tartalmaztak az üstökös mint asztrológiai jelenség értékelésének szempontjaira vonatkozóan is. E szempontok felsorolására és csoportosítására két fő forrásunk van, Ptolemaios *Tetrabiblosa*, illetve Plinius *Naturalis Historiája*. Ptolemaios (II, 9) szerint az üstökös várható hatásának kiderítéséhez alakján (δοκίς, σάλπιγξ, πῖθος) kívül még a következő tényezők veendőik figyelembe: melyik zodiákus-csillagkép közelében jelent meg; milyen irányba mutat a csóvája; meddig tart láthatósága; milyen a Naphoz való viszonya. A zodiákus-csillagkép az országra utal, melyet az üstökös hatása érint; alakja hatásának jellegére; láthatóságának időtartama hatásának időtartamára; a Naphoz való viszonya hatása bekövetkezésének időpontjára: ha keleten tűnik fel, gyorsabban, ha nyugaton, lassabban kezd érvényesülni a hatása. Abban a rendszerben, melyet Plinius kivonatolt, ettől némileg eltérő szempontok kerültek előtérbe (NH II, 25, 92–93): *referre arbitrantur, in quas partes sese iaculetur* (= alak) *et quibus in locis emicet* (megjelenésének helye).

Cicero leírását egybevetve a két üstökösteóriával, megállapíthatjuk, hogy az – a benne érvényre jutó szempontokat tekintve – a Pliniustól vázolt rendszerhez áll közelebb; Plinius négy szempontja közül ugyanis kettőnek, a bolygókapcsolatnak (*Phoebi fax*) és a haladási iránynak (*obitus petessens*) a jelenléte a leírásban annyira nyilvánvaló, hogy ez – nézetünk szerint – nem is szorul különösebb bizonyításra. Más a helyzet a kézirati hagyományban sem egyértelmű *magnum ad columen* értelmezésével. Mozgást jelentő ige mellett az *ad praepositiót* legegyszerűbb volna a mozgás irányát jelölő előjárószóként felfogni, a hozzá tartozó *magnum colument* pedig

Héraklés oszlopainak értelmezni.<sup>24</sup> Ennek a látszólag kézenfekvő megoldásnak feltétlen megbízhatóságát azonban két körülmény legalábbis megkérdőjelezheti:

1. Ez esetben a 21–22. sor csak azt az egy információt tartalmazná, hogy az üstökös nyugat felé halad, ami nem elképzelhetetlen ugyan, ellentétben állna azonban azzal a költői tömörségre való törekvéssel, amelyet a versben az eddigiek során lép-ten-nyomon tapasztalhattunk;

2. Az ókori hagyomány nem Héraklés oszlopáról, hanem oszlopairól (*columnae*) tud, mindig csak többes számban.<sup>25</sup>

Még inkább fölerősödhetnek kétségeink, ha beletekintünk az ókor kométológiai szakirodalmába, mely az üstökösök osztályozásának egyik leglényegesebb kritériumaként az alakjukat tartja számon. Az üstökös-alakok száma és jellege az egyes rendszereken belül változó ugyan, ám több rendszerben is külön típust képviselnek az úgynevezett *oszlop alakú* – κίων, latinul *columna*, *columen*<sup>26</sup> – üstökösök, melyeknek ezt a típusát a kimondottan szakírókon (Héphaistión, Lydus) kívül Manilius és Seneca is ismeri.<sup>27</sup> Elképzelhető tehát az is, hogy a *magnum ad columen* Cicerónál szintén az üstökös alakjára utal, s valamely görög nyelvű forrás κατά μέγαν κίωνα kifejezésének tükörfordítása lehet, amelyben a κατά praepositionának, illetve az adnak nem hely- vagy időhatározói, hanem modális jelentése van: *valami módjára, valaminek megfelelően, valami hasonlóságára* (κατὰ τὸν νόμον, κατὰ ταῦτα, οὐ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖν stb., *ad voluntatem, ad tempus, ad hunc modum, ad istorum normam loqui* stb.).<sup>28</sup> Ha ez az utóbbi feltevésünk helytálló, Cicero leírásában ez a harmadik olyan szempont, amely a költői leírást az asztrológiai kézikönyvek tárgyalási módjával rokonítja.

Cicero terminológiája tehát a verstöredékben sajátosan római, a *disciplina Etrusca* hatását tükröző terminológia, amelyben a *fax* többek között *üstököst* is jelenthet, a *cometae* pedig *hullócsillagok* jelentéssel is bírhat. A módszer azonban, ahogyan ezeket a jelenségeket asztrológiailag értékeli, hamisítatlanul görög, és a hellénisztikus csillagjós-lás-irodalom – bátran mondhatjuk – átlagon felüli ismeretére vall.

<sup>24</sup> A Cicero-konferencián, ahol ez a cikk előadás formájában elhangzott [Cicero öröksége. Debrecen, 1994, december 5–7. – szerk.], többen – Kapitánffy István, Ritoók Zsigmond, Vekerdy József – ezt a megoldást javasolták.

<sup>25</sup> TLL s. v. *columna* II 4 (1741).

<sup>26</sup> GUNDEL, W.: s. v. Kometen. PWRE XI. Stuttgart, 1921, 1174–1180.

<sup>27</sup> Manilius 840–841: *interdum aequali laterum compagine ductus / quadratumve trabem fingit tere-temve columnam*; Sen. NQ VI, 26, 3: *Callisthenes et alio tempore ait hoc accidisse: inter multa, inquit, prodigia, quibus denuntiata est duarum urbium, Helices et Buris, eversio, fuere maxime notabilia columna ignis immensi et Delos agitata.*

<sup>28</sup> Ugyancsak hozzászólás formájában – Kapitánffy István és Ritoók Zsigmond részéről – felmerült annak lehetősége is, hogy esetleg az *ad* az *ut* romlott formája; ennek azonban – bármennyire tetszetős is, és kétségkívül megkönnyítené az értelmezést – a szöveghagyományban nincs nyoma.

Quintus, aki a sztoikus filozófia híve, fivére *De consulatu* suójának ezt a részletét az asztrológiával kapcsolatos sztoikus álláspont illusztrációjára idézi – és teljes joggal. A verstöredék ugyanis nemcsak Cicero asztrológiai ismereteire és általában a korabeli asztrológiai irodalom jellegére vonatkozóan becses forrás, hanem arra is jó példa, hogy az asztrológia ez idő tájt már mennyire szervesen beépült a sztoikusok *divinatio*elméletébe.

## Vitatható Philón-értelmezés?\*

Mielőtt Visi Tamás: *Egy vitatható Philón-értelmezés* című vitairatának végigolvasása után bárki végképp elbizonytalanodnék,<sup>1</sup> hogy milyen könyv ismertetését és kritikáját olvasta, emlékeztetném, hogy Philón Alexandrinos: *Mózes élete* című művének modern fordításáról van szó, amely az Atlantisz Kiadónál jelent meg 1994-ben, tízoldalas előszóval és összesen százötvenhét rövid, az olvasó tájékoztatását szolgáló jegyzettel. Az egészet – beleértve a fordítást is – én készítettem. V. T. az előszóm egy mondatának és három jegyzetemnek szentelte tiszteletre méltóan terjedelmes és impozáns tudományos apparátust felvonultató írását. Akár büszke is lehetnék, hogy végre van egy munkám, melynek, lám, minden sora jelentős, ha V. T. ezt nem azért tette volna, hogy ezek alapján megkérdőjelezze egyrészt adataim megbízhatóságát, jegyzeteim filológiai pontosságát és az előszóban röviden kifejtett Philón-értelmezésem tudományos megalapozottságát. „Azon túl, hogy a bevezetőben és a jegyzetekben számos pontatlanságot és néhány kirívó tévedést találunk, a fő kifogás az, hogy B. J. magyarázatai félrevezető képet nyújtanak Philónról és az alexandriai zsidóságról” – írja. A szerkesztő nagyon jó érzékkel vette észre, hogy V. T. véleményének és mondandójának ez a lényege, éppen ezért mint a vitairat egyik kulcsmondatát, kellőképpen ki is emelte, hogy jó szerkesztőként megkönnyítse az olvasó dolgát. A következőkben erre a számomra nem túlságosan hízelgő, az olvasót pedig korántsem biztos, hogy objektíven tájékoztató összegezésre és ezen belül V. T. érveire kívánok reflektálni.

A két „kirívó tévedésem” egyikével kezdem, azzal, hogy Nüsszai Szent Gergely kappadokiai egyházatya 390 körülről származó *Mózes* című írását nem soroltam a monográfiák közé. Ha műfajilag van különbség monográfia és a szabad akarat problémáját tipologikus-allegorikus bibliaértelmezés formájában tárgyaló teológiai munka között – amelyet rövid, Mózes életének főbb mozzanatait ismertető, exegetikus rész vezet be és alapoz meg (amelynek azonban „a szakirodalom szerint” is legfeljebb Órigenés homiliái révén volt Philón *Mózes*e nem „a legfőbb”, hanem csak egyik forrása) –, akkor vélhetően V. T. szenved komoly fogalomzavarban. Ha nincs különbség, akkor én. Ennek eldöntését az olvasóra bízom. A másik, hasonló „tévedésem” már a Philón-értelmezésemmel függ össze, ezért azzal a későbbiek során foglalkozom.

---

\* Szombat VIII/8 (1996) 28–31.

<sup>1</sup> Szombat VIII/3 (1996) 24–27.

Az első jelentős filológiai pontatlanságom V. T. szerint az, hogy a Philónnál előforduló *látható hang* (φωνή ὀρατή) magyarázatakor jegyzetemben<sup>2</sup> a *Septuagintára* hivatkozom (Ex. 20, 18: πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνήν), s ezzel azt „sugallom”, hogy Philón itt is a hetvenes fordítás szövegét tartotta szem előtt, holott – szerinte – ez esetben „a héber szöveg – ró<sup>c</sup>im qólót – szó szerinti értelme pontosan megegyezik a *Septuagintáéval*”. Nos, ki kell ábrándítanom: a ró<sup>c</sup>im qólót és a ἑώρα τὴν φωνήν szó szerinti jelentése nem azonos. Nemcsak és nem elsősorban azért, mert a qólót többes szám, a φωνήν pedig egyes szám – ennek a különbségnek itt nincs értelem-módosító jelentősége –, hanem azért, mert e két szó jelentése nem pontosan fedi egymást. A qól jelentésköre meglehetősen tág: jóformán minden akusztikus jelenség, így a *mennydörgés* jelölésére is használható és használatos, görög megfelelője tehát az ἦχη vagy ἦχος volna, ezzel szemben a φωνή – a latin *vox*hoz hasonlóan – mindenekelőtt a tagolt (emberi) beszéd, ritkábban az állatok vagy hangszerek hangjának jelölésére szolgál, még csak elvétve sem alkalmazták azonban természeti jelenségre. Ezt azért fontos hangsúlyoznunk, hogy világossá váljék: a *Septuaginta* szövegétől nem vezet út a *katolikus* (és más) modern bibliafordítások *mennydörgéséhez*; ilyen értelmezés csak a héber qól/qólót alapján lehetséges, a *Septuaginta* szövege alapján nem. (Csak mellékesen jegyzem meg, hogy V. T. állításával ellentétben a modern bibliafordítások nem a qólótot, hanem a közvetlenül utána olvasható *lappídímet* értelmezik *villámoknak*.) Mindebből az következik, hogy a *Septuaginta* fordítása nem szó szerinti, hanem értelmező fordítás, mely a qólótot nem a tízparancsolat kihirdetésének természeti kísérőjelenségeként, hanem Isten beszédhangjaként fogja fel. A qól természetesen – az imént említett tág jelentésköre folytán – ezt az értelmezést is lehetővé teszi.

V. T. azonban ennél sokkal tovább megy. Miután felvilágosít arról, hogy a kontextusban a tízparancsolat kihirdetéséről van szó – *no comment* –, elegáns nagyvonalúsággal gyorsan idéz két, a bibliai helyhez fűzött, szerinte azonos értelmű kommentárt, az egyiket a *Mekiltából*, a másikat Philóntól (*De Decalogo* 46), azt bizonyítandó, hogy „*Philón értelmezése teljesen belesimul a rabbinikus zsidó hagyományba*”, és az én félrevezető jegyzetemmel ellentétben „*nem speciálisan philóni konstrukcióról van szó*”. Lássuk tehát, hogyan hangzik a *Mekilta* V. T.-től idézett mondata, és mit mond ugyanerről Philón a *De Decalogo* megfelelő helyén!

*Mekilta, Jidró Bahódes IX: látták a tüzes ígét, amint kijött Isten szájából (ró<sup>c</sup>in dá-bár sel ‘és jócé mippí haggebúrá) és a kötáblára vésődött.*

Philón a *De Decalogónak* egy teljes fejezetében (IX, 32–35) foglalkozik az-zal, hogy a tízparancsolat kihirdetését előadó bibliai fejezetben mit kell értenünk az *isteni hangon* (Θεία φωνή). Még a gondolatát is visszautasítja annak, hogy a ki nyilatkoztatás emberi beszédhez hasonló formában történt (IX, 32): *Eszünkbe*

<sup>2</sup> II. könyv, 65. jegyzet.



se jusson ilyesmi! Mert Isten nem olyan, mint az ember, nincs szüksége sem szájra, sem nyelvre, sem hangképző szervekre. Isten valójában természeti csodát művelt (θαυματουργῆσαι): a levegőben tökéletesen harmonikus zenei hangot teremtett meg, mely sem élettelen tárgy, sem lélekkel bíró élőlény hangjához nem hasonlított, hanem világozással és egyértelműséggel teljes, értelmes lélek volt (ψυχὴν λογικὴν ἀνόπλεω σαφηνείας καὶ τρανότητος), amely azután mozgásba hozta és áttüzesítette a levegőt, és a harsonához hasonló, tagolt hangot hallatott (IX, 33). (Aligha szorul külön bizonyításra, hogy Philón itt a Bibliában szereplő mennydörgést, vilámlást és harsonahangot próbálja együttesen értelmezni.) Az így megteremtett, majd a levegőt mozgásba hozó és áttüzesítő, tökéletesen harmonikus hang áradt azután gyors egymásutánban alá az ég közepéből (ἐκ μέσου οὐρανοῦ), s vált a hallószervek számára megszokott beszéddé, amely azonban inkább látható volt, mint hallható (IX, 46–47). Philón mindezt saját magyarázataként adja elő (ἐγγύεται δέ μου τὸν λόγον ὁ νόμος), és értelmezése megbízhatóságának alátámasztására itt idézi a *Septuaginta* szövegét: πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνήν, amiben megerősítését látja annak, hogy Isten beszéde nem olyan, mint az emberé: az emberé hallható, Istené látható, mert amiket Isten mond, azok nem szavak, hanem tények (XI, 47: οὐ ῥήματα ἔστιν, ἀλλ' ἔργα). Az így kapott kinyilatkoztatást véste rá (ἐνεχόραξε) azután Mózes a kőtáblákra (XII, 50).

Ha tehát a *De Decalogo*t összevetjük a *Mekilta* idézett részével, szerfölött érdekes eredményre jutunk. 1) A *Mekiltában* a törvény Isten szájából hangzik el, Philónnál az ég közepéből árad; 2) a *Mekiltában* Isten igéjéről (*dábár*) van szó, Philón tagadja, hogy Isten beszéde szavakból (*rhémata* = *dábár* = *verba*) áll; 3) a *Mekiltában* a tízparancsolat magától vésődik fel, Philónnál viszont Mózes vési fel a kőtáblákra. Vagyis: Amíg a *Mekilta* következetesen kitart az antropomorfizáló előadásmód mellett, Philónnak minden igyekezete arra irányul, hogy a kinyilatkoztatást adó Isten alakját megfossa minden antropomorf vonásától. Philón a maga értelmezését saját kútfejből meríti, a *Mekilta* szerzője pedig világos, hogy nem Philón nyomán jár. A V. T.-től idézett két hely között tehát annyi csupán a hasonlóság, hogy a *Biblia* mennydörgését mindkettő Isten beszédhangjának fogja fel. Ez viszont már a *Septuaginta* értelmező fordításában (φωνή) adva volt. Philón életművébe a φωνὴ ὁρατὴ közhelyszerűen tér vissza Isten kinyilatkoztatásának jelölésére, s a *lát-hatóság*on Philón görög ismeretelméleti iskolázottságának megfelelően a kinyilatkoztatás *evidens* (ἐναργής) voltát érti. Többek között a *De Decalogo* IX, 46-ban is: τὰ λεγόμενα οὕτως ἐναργῶς ἐτρανοῦτο.

A másik kirívó filológiai pontatlanságot V. T. a *Chananés* személynevet magyarázó jegyzetemben véli felfedezni.<sup>3</sup> Ennek kapcsán először szükségesnek tartja, hogy felvilágosítson arról – és ezt didaktikailag bizonyos vonatkozásban kétségkívül

<sup>3</sup> I. könyv, 59. jegyz.

helyes példával illusztrálja is –, hogy „a *Septuaginta* a héber tulajdonneveket nem ragozza.” Hozzátehetjük: általában, mert éppen a Mózeset történetesen ragozza. Ezen akár meg is sértődhetnék, ha annyira sértődős volnék, amennyire arcátlan V. T. vitastílusa. Ezt azonban nem teszem, hanem inkább bíráló megjegyzéseinek jogosságát igyekszem mérlegelni.

A *Chananés* Philón Mózesében (I, 250) kétséget kizáróan személynév. Mivel a *Biblia* héber szövegében a *hakkenaani* névelős forma, egyértelmű, hogy nem lehet személynév, és hasonló okból nem lehet az a *Septuaginta* ó Χανανις alakja sem.<sup>4</sup> Az csak V. T. légből kapott feltevése, hogy „a »kánaáni« jelzőt Philón tulajdonnévként, a király nevéként érti.” Philón minden jel szerint tudott annyit görögül, hogy biztosra vehetjük, nem követett el ilyen hibát. Nem látom tehát szükségét annak, hogy megváltoztassam álláspontomat, mely szerint Philón a *Chananés* személynevet illetően mindkét hagyománytól eltér. Ez jegyzetem lényege és *expressis verbis* megfogalmazott mondanója.

A teljes szószerkezet a héberben: *hakkenaani melek-Arad*; ennek pontos fordítását V. T. helyesen adja meg: „a kánaáni, Arad királya.” Az én jegyzetemben is szó szerint ez áll, azzal a különbséggel, hogy hiányzik belőle a vessző. Hogy miért, annak firtatása értelmetlen volna, tény, hogy az valóban pontatlanság a jegyzetemben. Egyáltalán nem értem viszont V. T. saját – helyes – fordításának okfejtését, mely szerint: „a »kánaáni« jelző... nem a városra, hanem a királyra vonatkozik.” A héberben a *kánaáni* valójában a mondat alanya, szófajlag főnévi értelemben használt melléknév, az *Arad királya* pedig ennek az értelmezője. Sehoh sem találok viszont a *kánaánnak* V. T.-től kétszer is hangsúlyozott jelzői funkcióját.

Ami a *Septuaginta* ó Χανανις βασιλεὺς Αραδ értelmzését illeti, ahhoz előzetesen két megjegyezni válok van. 1) A héber szöveg pontos görög megfelelője ó Χανανις ó τοῦ Αραδ βασιλεὺς nem pedig ó Χανανις ó βασιλεὺς Αραδ volna. 2) Ha valaki valóban filológusi pontosságra törekszik, és nemcsak annak látogatát akarja kelteni, akkor a kérdéses szempontból megvizsgálja az illető mű szövegét, azaz jelen esetben legalább a *Numeriben* utánanéző annak, hogy „a *klasszikus görög nyelvérzék*” függetlenül, az appozícióként álló főnevek és városnevek előtt a *Septuaginta* fordítója használja-e vagy sem, és ha igen, hogyan használja a „szabályosan” mindenképpen oda kívánczó névelőt. Ha ezt megteszi, akkor rájöhet arra, hogy a tisztséget jelölő appozíciók előtt általában használja,<sup>5</sup> gyakran azonban elhagyja.<sup>6</sup> Hasonló a helyzet az úgynevezett *genitivus geographicusszal*.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Más szövegvariáns szerint ó Χαναναίος.

<sup>5</sup> 3, 4: ἐναντίον Ααρων τοῦ ἱερέως; 21, 26: ἔστιν γὰρ Εσβεων πόλις Σηων τοῦ βασιλέως τῶν Αμορραίων stb.

<sup>6</sup> 21, 21: πρὸς Σηων βασιλέα Αμορραίων stb.

<sup>7</sup> 1, 19: ἐν τῇ ἐρήμῳ τῇ Σιναι, illetve 3, 14: ἐν τῇ ἐρήμῳ Σιναι. Mindkét jelenség egyszerre ugyanazon a mondaton belül: 10, 13: ἐν τῇ ἐρήμῳ Σιναι... ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῦ Φαραν; sajátosan a *király* szóval

Ám mindezeknek a hebraizmusoknak közös vonásuk az, hogy valójában nem okoznak értelmi zavart. A ó Χανανις βασιλεὺς Αραδ viszont – éppen a ő névelő miatt – nem rejt magában a héberével azonos értelmezés lehetőségét. A *Chananis* itt csak a király jelzője lehet, a mondat alánya nem; a szerkezet két lehetséges fordítása tehát: *Arad kánaáni királya* vagy *a kánaáni király, Arad*. Hogy a *Septuaginta* szövege a hébernek pongyola, esetleg egyszerűen csak rossz fordítása-e, vagy pedig az eltérés oka valami másban keresendő, azt nagyon nehéz eldönteni egy olyan szöveghely esetében, ahol maga a bibliai hagyomány is bizonytalan: a szír fordításban például Arad helyett Gadar olvasható. Meglehet, hogy a jegyzetben talán az első értelmezési lehetőséget is fel kellett volna tüntetnem, de mert az lényegében egybeesett volna a héber értelmével, feleslegesnek tartottam. Feladatom ugyanis nem a héber és a görög szöveg egymáshoz való viszonyának tisztázása, hanem a *Chananés* személynév értelmezése volt.

A harmadikként felrött filológusi kifogás V. T. szerint sem hiba, hanem inkább csak gyarlóság, pontosabban fájdalmas hiányosság: Celofhád lányainak örökösödése kapcsán ugyanis nem tértem ki jegyzetemben a zsidó örökösödési jog részletkérdéseire. Persze sok mindenre nem tértem ki a többi jegyzetemben sem, mert nem tudományos kommentárról van szó. Kétségtelen, Philón *Mózesében* ezt a helyet szokás úgy kiemelni, mint amely a legszorosabb rokonságot mutatja a palesztinai hagyománnyal. S hogy miért óvakodtam mégis az állásfoglalástól? Azért, mert a V. T. által egyértelműen rabbinikusnak titulált érvtípus, a *kal-vahomer* („könnyebb-ről a nehezebbre”) – latin megfelelőjeként nyilván *a fortiorit*, nem pedig *a fortiorit* akart írni – a görög és a római rétorikának is kedvelt „*érvtípusa*” (nem egyedül én képviselem ezt a nézetet!), és Philón esetében az ilyen „*kettős hasonlóságok*” engem mindig elbizonytalanítanak.

Persze nemcsak a jegyzetekben, hanem az előszóban sem tértem ki (és ezek után sem térnék ki) több olyan kérdésre, melyek tárgyalásának elmaradását V. T. a súlyos hiányosságok közé sorolja – így például Philón és a rabbinikus irodalom kapcsolatára. Ha ugyanis V. T. ezen a rabbinikus irodalomnak Philónra gyakorolt hatását érti, azért nem, mert az ilyen címen számon tartott irodalom jelképesen is csak Kr. u. 70-nel kezdődik, és Philón ekkor már rég halott volt – halálát általában a Kr. u. 40-es évekre teszik; ha viszont azt érti rajta, hogy Philón hatott a későbbi rabbinikus irodalomra, azért nem, mert én végig szoktam olvasni azt a szöveget, amelyet elemzek, különösen akkor, ha bizonyítékként idézem.

Reuel (vagy Jetró) lányai történetének philóni változatában ugyanis Mózes két dolog miatt háborodik fel a pásztorok magatartásán: egyrészt mert visszaélnék a lányok fizikailag gyengébb voltával, és erőszakot alkalmaznak velük szemben, amikor igyekeznek elhajtani az ivóvíztől azok állatait, másrészt mert ezzel *más munkájának a gyümölcsét* akarják elorozni (I, 10, 53). Mózes felháborodásának oka tehát

---

alkotva szerkezetet: 21, 33: Ωγ βασιλεὺς τῆς Βασαν; 22, 10: Βαλοκ...βασιλεὺς Μωαβ stb.

egyszerre etikai és jogi természetű. A jogtalanságot elkövetni készülő pásztorokhoz intézett beszédének ominózus mondata teljes terjedelmében így hangzik (I, 10, 54): *Ezek a lányok derekasan viselkednek, semmitől sem húzódoznak, amit tenni kell, ti legények meg lányok módjára kényeskedtek.* A „semmitől, amit tenni kell” (μηδὲν τῶν πρακτέων) kimaradt V. T. idézetéből, és valószínűleg nem véletlenül: ebből ugyanis bárki számára világossá válhatna, hogy Philón Mózesének még csak meg sem fordul a fejében azon felháborodni, hogy a lányok maguk húzták fel maguknak a vizet – hogy a pásztorok húzzák fel helyettük, ezt legfeljebb méltányosnak tartaná, éppen a női nem viszonylagos gyengesége miatt –, ő valójában az igazságtalanságon: az erőszakon és a másé eltulajdonításán háborodik fel, magát a víz húzást pedig a pásztorokodáshoz és sajátosan az itatáshoz szükséges tennivalók közé sorolja. Philón történetéből nehéz lett volna azt a tanulságot levonni, hogy „*a férfi dolga a víz felhúzása, a nőé az itatás*”, ami a rabbinikus iratban szerepel (Exodus Rabba I, 32), és amit V. T. Philón hatásának példaként idéz.

Pontosan a V. T.-től kihagyott elem indokolja azt is, hogy kénytelen voltam eltekinteni az etimológiailag pontos fordítástól; ha ugyanis a νεανιεύονται igealakot *férfiasan viselkedneknek* fordítottam volna, abból az következett volna, hogy általában csak a férfiak teszik azt, amit tenni kell, a nők nem – aminek végképp semmi köze sem lett volna a szöveghez. Éppen ezért megköszönöm V. T. segítőkész gesztusát, hogy jegyzetében igyekezett kijavítani, pontosabbá és egyértelműbbé tenni fordításomat, egyelőre azonban kitarok a magamé mellett, még ha az nem annyira szellemes is.

Egyébként V. T. olvasási készsége más vonatkozásban is célirányosan szelektívnek látszik. Különösen szembeötlővé válik ez a tulajdonsága akkor, amikor nem kevesebbet állít, mint azt, hogy kizárom, méghozzá „*elvi szinten*”, mindennemű kapcsolat lehetőségét Philón és a *Biblián* kívüli zsidó szóbeli hagyomány között. Ez az állítása a legnagyobb csúsztatás az egész vitairatában, sőt több annál. A mindössze tízoldalas, rövid bevezetőmben ugyanis – utána néztem – egészen pontosan háromszor említtem különböző összefüggésben a zsidó hagyományt mint Philón egyik fontos forrását – az egyik helyen kiemelten –, és a jegyzeteimben is többször hivatkozom rá. Egyébként az „*intelligens olvasó*” számára, akit V. T. megidéz, és akit olyannyira félt félrevezető jegyzeteim káros hatásától, tulajdonképpen ez a magától értetődő, nem pedig az, hogy Philón a *Bibliát* csak görög fordításban ismerte. Ha ugyanis Philón vallásos zsidó volt – miként azt is állítom, hogy az volt –, akkor nyilvánvalóan vallásos életet is élt, ehhez pedig szervesen hozzátartozott az Írás magyarázata és értelmezése is.

V. T.-nek mindezek tudomásul nem vételére és teljes figyelmen kívül hagyására természetesen azért volt szüksége, hogy eme kreált álhiányosság ürügyén előadhassa részint közhelyekből, részint azonban egészen egyedi ötletekből álló, a maga egészében pedig meglehetősen abszurd elméletét a hellénisztikus kori, Kr. u.

I. századi zsidóság szellemi egységéről, amelyen belül nem volt különbség Palesztina, Alexandria és általában a diaszpóra között, hanem mindenki Jeruzsálemre függesztette tekintetét, vitás kérdésekben onnan várta a döntéseket, és feltétlenül el is fogadta azokat. Ez az ő sajátos elmélete a régi (és nem régi) „kézikönyvek” szakállas közhelyeivel szemben, amelyek ennél persze sokkal differenciáltabb képet vázolnak fel az egyes zsidó csoportok szellemi arculatáról, egymáshoz és a nem zsidó kultúrákhoz való viszonyáról. Így válik V. T. víziójában Philón a palesztinai írástudók hű tanítványává, a zsidó apokrifek szorgos búvárlójává stb. V. T. mindeközben egyről s másról megfeledkezik, néhány dolgot összekever, a tárgy szempontjából leglényegesebbet pedig megkerüli. Megfeledkezik arról, hogy Philón a jelek szerint sem héberül, sem arámiul nem tudott, és életében állítólag mindössze egyszer fordult meg Jeruzsálemben, ami eleve kizárja annak lehetőségét, hogy közvetlenül hatást gyakorolhatott rá a palesztinai bibliamagyarázat vagy a zsidó apokrif irodalom. Összekeveri és egybemossa a görög nyelvtudás, a hellénizmus és a görög kultúrához való viszony kérdését – holott éppen ezek azok a főbb kritériumok, amelyek alapján különbséget lehet tenni a hellénisztikus kor egyes zsidó közösségei és szerzői között –, és megkerüli az alexandriai hellénizmus problémáját. Görög-makedón fennhatóság alatt élő országban bizonyos szintű görög nyelvtudás nélkül nehéz lett volna egyáltalán létezni, a görög kultúrának a szó eredeti értelmében vett *enciklopédikus* ismerete pedig – a *hellénismos* ennyit jelent – nem feltétlenül járt együtt görögbarátsággal vagy a görög kultúra egyértelműen pozitív értékelésével. Hogy a témánál maradjunk: jól érzékeltetheti ezt akár Iosephus Flavius és Philón Mózes-értelmezésének különbözősége is. Iosephus Mózes csecsemőkorától kezdve ösztönös ellenszenvet érez minden iránt, ami nem zsidó, Philón Mózes viszont a παιδεία neveltje, s ezen belül egyaránt elsajátítja a görög, az egyiptomi és a káldeus tudományt, hogy majd túllépjen rajtuk. Mindkét szerző Mózes és ezzel együtt a zsidó törvények kivételes voltát és nagyszerűségét hangsúlyozza, csak más módon. Éppen ez a más mód különbözteti meg őket egymástól.

Soha senki nem tagadta annak lehetőségét, hogy palesztinai elemek átkerülhettek Alexandriába, hiszen Palesztina nem volt hermetikusan elzárt ország, Alexandria pedig az egész akkori világra nyitott szellemi és kereskedelmi központnak számított. Hogy azonban az esetleg átkerült palesztinai elemek, amelyek mindenképpen csak közvetve juthattak el Philónhoz, Alexandriában milyen szellemben módosultak, és milyen metamorfózison mentek át, arra éppen Philón a koronatanú. Ezért is óvakodtam a *midrás*, az *aggada* stb. terminusoktól – ezek ugyanis ma mást jelentenek – és beszéltem inkább mindvégig *hagyományról*. Philón esetében ezeknek a közösnek látszó elemeknek (hasonló kérdésfelvetés, hasonló motívumok stb.) a palesztinai eredete egyrészt erősen hipotetikus, másrészt az életmű egészéhez képest csekély. Hozzám nagyon hasonlóan látja a kérdést az a szerző is, akire V. T. különös módon mint az ő elméletét alátámasztó egyik legfőbb tekintélyre hivatkozik.

B. J. Bamberger ilyen tárgyú összegező tanulmányát ugyanis az alábbi szavakkal zárja: *“in some cases the probability is high, in others moderate... Philo had a modest knowledge of Palestinian aggadic tradition – not as much as some scholars have affirmed, but more than others have been ready to admit.”*<sup>8</sup> Éppen ezért több mint kalandos feltevés Philónt a rabbinikus irodalom egyik forrásává megtenni, ebből a szempontból párhuzamot vonni közte és Iosephus, illetve Platón között – Iosephus nem foglalkozott biblíamagyarázattal, Platón nem volt zsidó –, vagy a középkorban (!) a Philónéhoz hasonló gondolatmeneteket közvetlenül Philónra visszavezetni.

Nem egészen értem azt sem, hogy személy szerint Philónnak közvetlenül mi köze van a kereszténység kialakulásához. Igaz, később az egyházatyák szívesen kölcsönöztek tőle gondolatokat, az is igaz, hogy a korai kereszténység az ő Mózes-értelmezését fogadta el, másutt azonban Szent Pál mintha éppen vele vitatkoznék, és az apostolnak az alexandriai Apollónnal sem volt felhőtlen a kapcsolata (1Kor. 1, 12).

Az I. századi judaizmus kérdését V. T. a kutatás *„érzékeny pontjának”* titulálja. Számomra a tudományban csak fontos és kevésbé fontos kérdések léteznek, *„érzékenyek”* nem. Érzékennyé ugyanis akkor válik egy kérdés, ha valaki előzetes elvárásokkal közelít hozzá, s közben az a félelem munkál benne, hogy a feltároló tények esetleg ellentmondanak preconcepciójának. S ha valóban ellentmondanak, következik a jól ismert átszabás-, elhallgatás-, hozzátoldás-szindróma. Azt hiszem, V. T. ez esetben ezt a módszert választotta. Ennek azonban semmi köze a tudományhoz.

---

<sup>8</sup> BAMBERGER, B. J.: Philo and the Aggada. HUCA 48 (1977) 185.

## A Szent Imre-legenda\*

*Erat enim Beatus Emericus in primevo adolescentie flore, supra communem naturam hominum divino munere sublimatus, iustitia, prudentia, fortitudine, temperantia, sapientia, scientia, mansuetudine, misericordia, benignitate, largitate, humilitate et patientia armatus ceterisque catholicis atque politicis virtutibus adornatus, similiter et sanctus Stephanus pater suus.*<sup>1</sup> Így jellemzi Szent Imrét a *Krónikakompozíció* 69. fejezetének I. Kálmán kori szerzője, a *Gesta regis Ladislai* címen számon tartott nagyobb szövegegység írója. Az *idoneitas* elvét valló krónikás,<sup>2</sup> aki elsősorban az *Institutiones* alapján állította össze és alkalmazta az ifjú hercegre erénykatalógusát,<sup>3</sup> jellemzésével mintegy megelőlegezi azt, amit pár sorral alább az öregedő Szent István fia halálát követő lelki összeroppanásának okaként *expressis verbis* is megfogalmaz: *quia nullus videbatur de consanguineis suis ydoneus ad hoc, ut eo mortuo regnum in fide Christi conservaret.*<sup>4</sup> A krónikáiról ábrázolása szerint tehát Imre elsősorban az eszményi keresztény uralkodó megtestesítője volt, akit nemcsak származása, hanem jelleme, erényei is egyedül tettek volna alkalmassá és érdemessé Szent István vérrokonai közül arra, hogy az ország trónján apja örökébe lépjen, ha ebben korai halála meg nem akadályozta volna. Emléke így élt tovább évszázadok múltán is a királyi udvarban és a királyi udvarhoz szorosabban kapcsolódó körökben. Ennek egyik jelképes megnyilvánulásaként is felfoghatjuk Kézai Simon *Chronicájának* azt a momentumát, mely szerint IV. László *in virtute Altissimi et proavorum suorum scilicet Sancti Stephani, Emerici atque Ladislai regum ac sanctorum votivis praesumens confidensque suffragiis* indult a Hód-tavi

---

\* TAKÁCS I. – SZOVÁK K. – MONOSTORI M. (szerk.): *Mons Sacer 996–1996. Pannonhalma 1000 éve.* Pannonhalma, 1996, 341–355.

<sup>1</sup> SRH I, 319, 5–12: *Imre herceg pedig ifjúságának zsenge virágában volt és isteni adomány folytán a közönséges emberi természet fölé magasodott: igazságosság, okosság, bátorság, mértékletesség, bölcsesség, tudás, szelídség, irgalmasság, kegyesség, bőkezűség, alázatosság, türelem vértették, s egyéb keresztény és államférfiúi erények ékesítették, akárcsak az apját, Szent Istvánt.*

<sup>2</sup> Az *idoneitas* problémájára lásd: GERICS J.: *Legkorábbi gesta-szerkesztéseink keletkezérendjének problémái.* Budapest, 1961, 88–112.

<sup>3</sup> BOLLÓK J.: Szent Imre alakja középkori krónikáinkban. In: FÜGEDI E. (szerk.): *Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról.* Budapest, 1986, 61–75.

<sup>4</sup> SRH I, 319, 25–27: *mert vérrokonai közül senki sem látszott alkalmasnak arra, hogy halála után az országot Krisztus hitében megőrizze.*

ütközetbe.<sup>5</sup> A krónika írója tehát – de talán maga a királya is – elsősorban a két nagy Árpád-házi királyunkkal egyenrangú, országvédő szentet látott Imrében, s még az sem zavarta, hogy Imre valójában sohasem volt király.

Ugyanezen idő tájt ugyanezen magyar szentek emlékét a Nyulak szigetén is számon tartották, csakogy IV. Lászlónak alig pár évtizeddel korábban ott apácáskodó nagynénje elmékedései közben egészen más vonatkozásban látta a maga számára példaértékűnek Imre alakját: *Revolvebat crebrius secum et conferebat cum aliis... interdum... beati Henrici, filii... sancti Stephani regis sanctissimam virginitatem, qui cum haberet sponsam nobilissimam, utpote filiam imperatoris Romanorum, divinitus facta sibi revelatione, ut in eius gestis habetur, virginalem cunctis diebus vite sue cum sua sponsa illibatam servavit castitatem, quod maxime testimonio eiusdem sponse sue fuit post obitum suum efficaciter conprobatum.*<sup>6</sup> Annak az Imrének tehát, aki Margit képzetét megragadta, a legfőbb, sőt egyedül kiemelt erénye az egész életén át, még a házasságán belül is szeplőtelenül megőrzött szüzessége volt. A királylány legendájának írója készséggel útbaigazít ugyan eme Imre-kép forrását illetően – *in eius gestis* – ez azonban majdnem felesleges: utalásai annyira pontosak, hogy enélkül is rájöhethünk: a *gesta*, amelyre hivatkozik, csakis az általunk is ismert *Legenda Sancti Emerici ducis* lehetett.<sup>7</sup> Ennek a legendának és az alapvetően reá épülő egyházi és liturgikus irodalomnak döntő szerepe volt abban, hogy Szent Imre elsősorban a *szűz, tiszta élet legszebb példaképeként* él és hat mindmáig a keresztény katolikus, magyar köztudatban.

Bátran állíthatjuk tehát, hogy ez a kis írás a szó szoros értelmében véve tudatformáló tényezővé vált, pedig középkori legendáink közül az irodalomtörténészek részéről talán ezt érte a legtöbb elmarasztaló bírálat részint tartalmi egysíkúsága, főként azonban különös kompozíciója miatt.<sup>8</sup> És valóban: első pillantásra úgy tűnik, az Imre-legenda esetében csak bizonyos megszorításokkal beszélhetünk egyáltalán valamiféle szerkezetről, hiszen az egész írásmű – a három változatban is ránk

<sup>5</sup> SRH I, 185, 27–30: *a Magasságosnak segedelmében és őseinek, mármint Szent István, Imre, László királyoknak és szenteknek könyörgésében és közbenjárásában bízva és reménykedve.*

<sup>6</sup> *Legenda Margaritae* 12. Ráskai Lea költői szépségű fordításában: *Es meg gondolya vala zent Imreh hercegnek es ev eleyt es ev zetseges zuzesseget, kynek mykoron volna nemesseges jegese, gevrek hazarnak leyanya, Istentevl neky meg jelentetek, es az ev jegesevel zeplevtelen meg tartak az tyztasagnak zuzesseget ev eleteknek mynedn napiban, mykeppen az ev jegese zent Imrehnek halala utan meg byzonethta.*

<sup>7</sup> A legenda szövegének kritikai kiadása: SRH II, 449–560. Az 1938-ig ismert kéziratokra és a legenda szöveghagyományára lásd a kritikai kiadás készítőjének, Bartoniek Emmának *praefatióját* u. o. 443–448. További kéziratok: SZELESTEI NAGY L.: A Szent László-legenda szöveghagyományozódásáról. Ismeretlen legendaváltozat. MKSz 100 (1984) 176–203. Az Imre-legenda értékéről: SZELESTEI NAGY L.: A seitzli legendárium Szent István-legendája. MKSz 107 (1991) 1–19.

<sup>8</sup> HORVÁTH J.: *Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái.* Budapest 1954, 153: „*Imre királyfi legendája is a szokásos erény-katalógus alapján megírt vallásos irat, s éppen ezért a mű egyes részei között szoros kapcsolatot hiába keresünk. Ebből a szempontból ez talán a leggyöngébb legendánk.*”



maradt bevezetést nem számítva – tulajdonképpen hat, egymással látszólag csak nagyon lazán összefüggő epizódból, egy függelékből és két exkurzusból áll.

Az első kép, amelyet az író felvillant, az éjszakáit kevés alvással, annál több imádkozással és bűnbánattal töltő ifjúé, akit hálószobája falának egyik nyílásán keresztül az apja, Szent István, gyakran kifigyel illetén tevékenysége közben, noha fia viselkedését környezete egyik tagjának sem árulja el (1).

A második epizód Szent István és Szent Imre egyik pannonhalmi látogatását örökíti meg. A király, aki ismeri fia érdemeit, megtiszteléseként maga helyett őt küldi előre a szerzetesek üdvözlésének fogadására. A herceg az egyes szerzeteseket eltérő számú békecsókkal köszönti: van, akinek egy, van, akinek három, van, akinek öt, sőt az egyiküknek hét békecsókot ad. A misét követően azután négy szemközti beszélgetésben feltárja apja előtt különösnek tetsző viselkedése okát: az egyes szerzeteseknek attól függően osztotta a csókokat, hogy életében melyikük mennyi ideig gyakorolta a *continentia* erényét; az, aki hét csókot kapott tőle, egész addigi életét szűzen élte végig (2: *virginalem vitam perduxisse*).

A következő jelenet főhőse tulajdonképpen nem is Imre, hanem Maurus, az Imrétől hét csókkal kitüntetett szerzetes. Szent István ugyanis az előbb leírt látogatás után néhány nappal titokban visszatér a kolostorba, és két szolgálja társaságában kikémleli, hogyan végzik *officiumukat* a kongregáció tagjai. Azt tapasztalja, hogy míg a többiek a *vigiliae* és a *matutinum* elvégzése után újra lefekszenek, addig néhányan a templom egy-egy rejtett szögletébe húzódva visszamaradnak magánátatosságra, s ezek ugyanazok, akik pár nappal korábban Imrétől egynél több csókot kaptak. Természetesen közöttük van Maurus is. A király külön-külön oda lép hozzájuk, fölfedi kiletét és üdvözli őket. A többiek, bár még tart a *silentium*, megszegve a hallgatás parancsát, viszonzozzák a király üdvözlését, Maurus ellenben sem a király kedveskedésére, sem fenyegetésére nem hajlandó eltekinteni a *Regula* előírásától: mindvégig szótlan marad. A *capitulumon* azután István Maurusnak az alázatát teszi próbára, és ő ezt a próbát is kiállja: szó nélkül tűri a király alaptalan vádaskodását. Érdemei elismeréseként nem sokkal ezután (*paulo post*) István Maurust pécsi püspökké nevezi ki (3).

A negyedik – időben később játszódó – jelenet színhelye a veszprémi Szent György-székesegyház. Imre a templom éjszakai csendjében azon elmélkedik, milyen (az eddigieknél is?) kedvesebb felajánlást tehetne Istennek (*quid acceptabilius Deo offerret*). Ekkor hirtelen fényesség árad szét a templomban, és a magasból isteni szózat hallatszik: *Preclara est virginitas, virginitatem mentis et corporis a te exigo. Hanc offer, in hoc persta proposito!*<sup>9</sup> S ekkor a herceg eme isteni szózatnak a hatására ünnepélyes szüzességi fogadalmat tesz (5). A továbbiakból megtudjuk, hogy ehhez

<sup>9</sup> SRH II, 454, 7–9: *A legkiválóbb dolog a szüzesség! Lelked és tested szüzességét kívánom tőled. Ezt ajánld fel, ebben a szándékodban tarts ki!* Csóka J. G. fordítása. In: KIRÁLY L. (szerk.): *István király emlékezete*. Budapest, 1987, 63–70.

a fogadalmához később egész életén át hű marad; bár atyja utasítására megnősül, böjtöléssel és imádkozással házasként is ellenáll az érzékiség kísértéseinek, *et intacte sue coniugis incorruptam servavit virginitatem* (6).<sup>10</sup>

Mindössze ennyi az, amit a legenda Imre életéről közöl. A következő epizód tárgya már halála, illetve annak csodás kísérőköörülményei. Ebből az derül ki, hogy midőn az író vagy hírforrása – a legenda szövege mindkét értelmezést megengedi<sup>11</sup> – egyszer Álmos herceggel Constantinopolisban tartózkodott, egy caesareai kanonok, aki a bizánci császárnál járt követségben, azt mesélte neki, hogy ő Eusebiusnak, Caesarea szent életű püspökének élettörténetében azt olvasta: abban az órában, amikor Szent Imre meghalt, a püspök éppen körmenetet tartott, s eközben egyszer csak angyali édességű hangot hallott, lelki szemeivel pedig azt látta, hogy Magyarország első királya, Szent István fiának a lelkét angyalok (?) viszik az ég felé, a gonosz lelkek csapata pedig igyekszik ezt megakadályozni. Ez utóbbi azonban nem sikerült, mert hamarosan újabb égi szózat azt adta hírül, hogy Szent Imre lelke még ugyanazon órában az üdvözültek örömujjongása közepette bejutott az égi hazába.

Továbbá halálának harmincadik napja *az erények oly nagy jeleivel tündökölt*, hogy azokat, akik a királyi városban tartózkodtak, ahol eltemették, bánat helyett öröm fogta el, akárcsak az apját, aki ettől kezdve, a gyászt félretéve, örvendezett, mivel kétséget kizáróan megbizonyosodott arról, hogy fia üdvözült (6).

A függelékként csatolt zárófejezet – az író állítása szerint – csupán egyet beszél el a nagyszerű csodák közül (*unum de egregiis miraculis*), melyek a herceg sírjánál történtek. Egy bizonyos Konrád nevű német vezeklő, aki megbánta addigi életmódját, fölkereste Hildebrandot (= VII. Gergely), aki akkor egyházfő volt, s feloldozását és penitencia kiszabását kérte tőle. A pápa azonban, látva bűnei töméntelen sokaságát, nem oldozta fel, hanem bűneit gyónása nyomán jegyzékbe vette, a bűnlajstromot tartalmazó tekercest lepecsételte, magát a vezeklőt páncélingbe öltöztette, melyet öt láncsal szorított össze, átadta neki lepecsételt bűnlajstromát és felszólította, hogy ily módon keresse fel a szentek nyughelyeit, s ezzel mindaddig ne hagyjon fel, míg páncéljáról a láncok maguktól le nem pattannak és bűnlajstromáról az írás el nem tűnik. A vezeklő engedelmeskedett a pápai utasításnak, még a Szentföldre is elvetődött, míg végül Székesfehérvárott, Szent Imre sírjánál több tanú jelenlétében bekövetkezett mindkét csoda: a láncok lepattantak, a papírról pedig eltűnt az írás. A jelenlevők ezt tudomására hozták Lászlónak, Magyarország akkori királyának, valamint az ország egyházi és világi vezetőinek, majd László kezdeményezésére november 5-én elvégezték Szent Imre testének *elevatió*ját. Befejezésül az író megjegyzi: a későbbiek során az évnek ezen a napján számos csoda történt Szent Imre érdeméből (7).

<sup>10</sup> SRH II, 455, 4–5: *és felesége szüzességét romlatlanul megőrizte.*

<sup>11</sup> SRH II, 456, 5–6: *aliquando Constantinopoli cum domino Alme duce commoranti quidam... narravit.* Nem világos, hogy a *commoranti* az íróra vonatkozik-e vagy valaki másra.

A legenda szerzője személy szerint ismeretlen, hiszen kortársainak többségéhez hasonlóan névtelenségbe burkolódzott, más forrásokban pedig mindeddig nem került elő rá vonatkozó utalás. Kiletének, korának legalább a valószínűség szintjén történő tisztázásához maga az írása jelenti az egyetlen támpontot, ebben viszont akaratlanul is viszonylag sokat elárult magáról. Mindenekelőtt azt, hogy szerzetes volt, mégpedig minden valószínűség szerint a pannonhalmi közösség tagja.

Szerzetes voltára nem elsősorban művének intenciója enged következtetni – a *continentia* erényének előtérbe állítása ugyanis, mint majd látni fogjuk, a legenda keletkezésének korában nem szükségképpen tételez fel eszmei ihletőként szerzetesközösséget – hanem sokkal inkább az a körülmény, hogy írásában számos olyan mozzanat van, mely részint a szerzetesszabályzatoknak, részint a szerzetesélet mindennapjainak eleven és beható ismeretéről tanúskodik. Így például egy helyütt Isten jóságos és könyörületes gondoskodásának jeleként említi, hogy *non solum iustitie regula nobis verbotenus instituitur, sed et sanctorum virorum vita ad imitationem tamquam via directa proponitur*.<sup>12</sup> Az író számára tehát az igaz élet szabályzata a *Regula*, a szentek élete pedig elsősorban utánzásra sarkalló példa, melynek követése mintegy az üdvösséghez vezető egyenes úttal (*via directa*) azonos. E két állítása mögött nem nehéz észrevenni mint szemléletformáló tényezőt a szerzetesélet gyakorlatát, hiszen mind a *Regulának*, mind a szentek életének ilyen szellemű tanulmányozása valamennyi szerzetes kötelezően előírt, napi feladatai közé tartozik. Ezért az sem meglepő, ha az a benyomásunk támad, hogy a *via directa* hasonlat éppen a *Regula* egyik szókapcsolatának variációja. A *Regula* LXXIII. fejezete szerint ugyanis az egyházatyák minden egyes könyve *hoc... resonat, ut recto cursu perveniamus ad Creatorem nostrum*,<sup>13</sup> a folytatásból pedig kiderül, hogy az Atyák beszélgetései, rendelkezései és élettörténetei (*Collationes Patrum et Instituta et Vitae eorum*) a jó szerzetesek erényeinek legfőbb segédeszközei.

A *Regula* hatása a legenda nyelvi megformálására ezen kívül is több helyen kitapintható, mindenekelőtt a szókincs és a szóhasználat területén. Ebből a szempontból a legenda két kifejezése érdemel megkülönböztetett figyelmet. Imre a veszprémi székesegyházban *orationi vacando* elmélkedett, a vezeklő Konrád pedig Rómában *postulata satisfactionis iniunctione* kereste lelke gyógyulását. A *vacare* ige *valamivel foglalkozni, valamire időt szánni* jelentését a klasszikus és a középkori latin egyaránt ismeri ugyan, ám az ige ilyen értelmű használata – a nem kimondottan Benedek-rendi íróktól eltekintve – egyáltalán nem jellemző, sőt inkább ritkának mondható; ugyanez érvényes az *iniungere* ige *valamit kiró, kiszab* értelmű használatára.

<sup>12</sup> SRH II, 451, 4–6: *az igaz élet szabályát nemcsak szóban oktatja nekünk, hanem követésre a szent férfiak életét is – mint egyenes utat – élénk tárja.*

<sup>13</sup> Szent Benedek Regulája [a továbbiakban: *Regula*] LXXIII, 4: *azt hangoztatja, mint juthatunk el egyenes úton Teremtőnkhez.* Söveges D. fordítása. In: SZENNAY A. (szerk.): *Népek nagy nevelője.* Budapest, 1981, 97–184.

Mindkettő jellegzetes szava viszont a *Regulának*, így például csak a XLVIII. fejezetben a *vacare* nyolcszor, az *iniungere* négyszer fordul elő ilyen jelentésben: *lectioni vacent* (4 és 10), *vacent lectionibus* (13), *vacent lectionibus aut psalmis* (14), *vacant fratres lectioni* (17), *vacat otio aut fabulis* (18), *lectioni vacent omnes* (22), *ut non vacet* (23), illetve: *opus suum laborent, quod eis iniungitur* (10), *operentur, quod eis iniungitur* (14), *iniungatur ei opus, quod faciat* (23), *fratribus... opera aut ars iniungatur* (24).<sup>14</sup> E két ige esetében csak sajátos értelmű használatuk jelzi a két mű közötti kapcsolatot, arra is akad azonban példa, hogy a *Regula* szövege egyszerűen a kulcsot jelenti a legenda szó szerinti pontos értelmezéséhez. A legenda íróját akár homályossággal is vádolhatnánk ama kifejezésének olvastán, amellyel a kevésbé buzgó szerzetesek *matutinum* utáni visszafekvését írja körül – *ceteris se in lecto collocantibus*<sup>15</sup> –, ha nem tudnánk, hogy Benedek ugyanennek a szónak igekötős formáját, a *recolloco* igét használja a közös imádságról elkéső, vagyis hanyag szerzetesek teendőjének indokolásában: *hogy tudniillik álljanak be utolsóként a karba, és késésük ellenére is vegyenek részt az imádságon, nam si foris oratorium remaneant, erit forte talis, qui se aut recollocet et dormit, aut certe sedet sibi foris vel fabulis vacat.*<sup>16</sup>

A szerző azonban szemmel láthatólag nemcsak a *Regulát* ismeri, hanem az abban foglaltak gyakorlati megvalósulását, a kolostori életet is. Tisztában van az *officium* egyes részeivel, azok végzésének sorrendjével, a magánájtatosság módjával, a zsoltárok kiemelkedően fontos szerepével a bencés zsolozsmában – egy hét leforgása alatt mind a százötven zsoltár elimádkozására sor kerül! – és azzal is, hogy mi a *capitulum*, mikor tartják, mire szolgál, és mi az *audientia* rendeltetése. Előadása szerint Szent István a kolostorba visszatérve a *vigilias fratrum et orationes* figyelte ki, majd azt tapasztalta, hogy egyesek *expleto matutinarum officio* visszafeküdtek, a buzgóbbak viszont *in angulis ecclesie secretioribus... in psalmis vigilabant.*<sup>17</sup> A *secretioribus* jelző egyébként ismét a *Regula* szóhasználatára emlékeztet: a szabályzat LII. fejezete szerint ugyanis, *qui vult sibi secretius orare*,<sup>18</sup> az hivalkodás nélkül lépjen be az oratóriumba, és úgy imádkozzék. Ugyancsak a *Regula* szellemében és részben annak szavaival formálja meg az író azt a jelenetet, amely Szent István és Maurus között a *capitulumon* jászódott le. A király, midőn a szerzetesek reggel (*mane...*

<sup>14</sup> Szent Benedek *Regulájának* nyelvi hatására ezeken kívül is idéz még példákat CSÓKA J. L.: *A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XI–XIV. században*. Budapest, 1967, 199–226 – az indokoltnál talán kicsit többet is.

<sup>15</sup> SRH II, 453, 4–5.

<sup>16</sup> *Regula* XLIII, 8: *Mert ha az imatermen kívül maradnak, lenne olyan is köztük, aki újra lefekszik és alszik, vagy esetleg kint leül és beszélget.*

<sup>17</sup> SRH II, 453, 4–7: *a testvérek virrasztását és imádságait; miután az éjszakai zsolozsmát befejezték; a templom rejtettebb szögleteiben... zsoltárokkal virrasztottak.*

<sup>18</sup> *Regula* LII, 4: *ha valaki magában, csendesen akar imádkozni.*

*facto*) gyűlést tartottak (*conventum [= capitulum] celebrarent*), Maurusnak *plurima... religioni contraria obiecti*, Maurus pedig ellenvetés nélkül, alázatosan tűrte az alaptalan szemrehányást (*nullam contradictionem fecit... humiliter perstans*),<sup>19</sup> mintha csak azt akarta volna tanúsítani viselkedésével, hogy – a *Regula* kifejezésével élve – az alázatosság negyedik foka (*quartus gradus humilitatis*), vagyis az arra való képesség is megvan benne, hogy *quibuslibet irrogatis iniuriis tacite conscientia patientiam amplectatur*.<sup>20</sup>

A szerző közelebbi megítélése szempontjából azonban legalább ennyire fontosak írásának azok a momentumai, amelyek az eredeti *Regulától* való eltérésre mutatnak. A benedeki szabályzat szigorú *silentiumot* ír ugyan elő a *capitulumig*, ám vendég érkezése alkalmával (*si necessitas hospitem supervenerit*) lehetőséget ad ennek felfüggesztésére.<sup>21</sup> A király hajnali üdvözlését *rupto silentio* viszonzó szerzetesek tehát teljesen szabályosan járnak el, midőn megszegik a hallgatási tilalmat, ez esetben valójában Maurus viselkedése a rendhagyó. Hasonlóképpen nem tiltja Szent Benedek *Regulája* azt sem, hogy az éjszakai és a hajnali *officiumot* elvégzők újra lefeküdjenek. A legendának azok a szerzetesei, akik tovább folytatják imádkozásukat, nem annyira Szent Benedek, mint inkább Szent Aurelianus utasítását követik, aki viszont szabályzatában határozottan állást foglalt amellett, hogy: *Post matutinas orationes ad somnum reverti non liceat, sed completis matutinis statim dicatur prima; deinde usque ad tertiam omnes lectioni vacent*.<sup>22</sup> Ezeket a szerzeteseket, akiket az író leplezetlen rokonszenve kísér, két vonásuk emeli rendtársaik fölé: egyrészt aszketikusabb életmódjuk – Imre ezért tüntette ki őket – másrészt az imádság terén tanúsított nagyobb buzgóságuk. E két keresztény erény külön kiemelése és hangsúlyozása nem annyira a rend alapítójának, hanem inkább a VIII–IX. század nagy reformátorának, aniane-i Szent Benedeknek szellemiségét idézi: ő volt az, aki a korábbi atyáknál is nyomatékosabban hangsúlyozta az aszkézis fontosságát (*flagellatio!*), s noha Szent Benedek *Regulája* előírásainak betartását tűzte ki célul, az eredeti *officiumhoz* új elemeket is csatolt (naponta 2 × 5 zsoltárt, az *oratio trinát*, a naponkénti halotti *officiumot*). Valószínűleg Aurelianus *Regulájának* ismeretét szintén az ő *Concordia*

<sup>19</sup> SRH II, 453, 14–19.

<sup>20</sup> *Regula* VII, 35: az elszenvedett méltánytalanságok ellenére is csendesen, jó lélekkel megőrzi türelmét.

<sup>21</sup> *Regula* XLII, 9–10: *Quod si inventus fuerit quisquam praevaricare hanc taciturnitatis regulam, gravi vindictae subiaceat, excepto si necessitas hospitem supervenerit aut forte abbas alicui aliud iusserit*. Vagyis: Ha valakit rajtakapnának, hogy a hallgatásnak ezt a szabályát megszegte, súlyos büntetés érje; kivéve ha az érkező vendégek miatt lenne szükség beszédre, vagy ha az apát mást parancsolna valakinek.

<sup>22</sup> PL 103, 875: Az éjszakai zsolozsma után nem szabad álomra térni, hanem az éjszakai zsolozsma befejeztével rögtön a hajnali zsolozsmát kell mondani, és ettől kezdve egészen a harmadik óráig az olvasmánnyal kell foglalkozni.

*Regularuma* közvetítette a legenda írója számára: nagy hatású összehasonlító szabályzatgyűjteményébe ugyanis többek között az Aurelianusét is felvette.<sup>23</sup>

Szerzetes volta mellett az író sajátosan pannonthalmi illetőségére enged következtetni Maurusnak az ábrázolása. A legenda Maurusa ugyanis korántsem költött személy: azonos azzal a Mórral, aki gyermekkorától kezdve Pannonthalmán nevelkedett, az ottani iskola növendéke volt, majd a monostor apátja lett, s akit Szent István 1036-ban pécsi püspökké nevezett ki, akinek neve szerepel a *Tihanyi alapítólevél* tanúnévsorában, és aki – igaz, nem szerzetes, hanem már püspök korában – megírta két remeteségbe vonult egykori rendtársa, Zoerard és Benedek legendáját, melyben pannonthalmi éveiről is megemlékeznek.<sup>24</sup> A nem közönséges egyházi karriert befutott Mór alakja és erkölcsi szigorúságának emléke, úgy látszik, évtizedek múltán is elevenen élt a pannonthalmi közösség tudatában. A legenda szerzője ugyanakkor mint íróban elődjét is tisztelte benne, s ezt a tiszteletét iránta nemcsak azzal juttatta kifejezésre, hogy a hat epizód egyikét az ő emlékének szentelte, hanem azzal is, hogy legendájának néhány kifejezését beillesztette a maga szövegébe, mintegy ezzel célozva arra, hogy ismeri és értékesnek tartja ilyen jellegű munkásságát is.<sup>25</sup>

Az a körülmény, hogy az író szerzetes volt, alapvetően meghatározta műveltségének jellegét és tartalmát. A *Szentírás*, a *Regula*, az *Officium*, a soron következő *martyrium* szükségképpen napi olvasmányai közé tartozott, s ezekhez járultak az ugyancsak mindennapos hagiográfiai olvasmányok. A benedeki szabályzat a szellemi tevékenységet illetően meglehetősen igényes volt: körülbelül napi négy óra kötelező szellemi foglalkozást írt elő, megtoldva ezt olyan külön rendelkezésekkel, amilyen például az, hogy nagybőjt idejére minden szerzetes számára feladatult tűzte ki egy könyv elolvasását. A bencés monostorokban ily módon mindvégig ismeretlen fogalom maradt az analfabetizmus. Az olvasásra, művelődésre fordítandó és fordítható napi időtartam és az olvasmányok tartalma koronként változott ugyan, és szintén változó volt – de nemcsak kortól és irányzatoktól, hanem helytől és monostortól függően, sőt ugyanazon monostoron belül is – a kongregáció tagjainak műveltségi és képzettségi szintje, a *Regula* és az *Officium* beható ismerete azonban (természetesen a *Szentírás*én kívül) soha egyetlen szerzetes tudásanyagából sem hiányozhatott: e kettőnek lehetőség szerinti memorizálására a monostori iskolák az egész középkor folyamán törekedtek. A szerzetesi műveltségnek ez volt a változatlan, állandó eleme: ennek a kettőnek az ismerete valamennyi szerzetes esetében eleve feltételezhető. A műveltség többi összetevője a változó kategóriába

<sup>23</sup> CSÓKA J. L.: *Szent Benedek fiainak világtörténete I.* Budapest 1969, 143.

<sup>24</sup> SRH II, 357, 18 – 358, 3. Az életére vonatkozóan lásd Madzsar I. *praefatióját* a *Legenda S. Zoerardi et Benedicti* szövegkiadásához: SRH II, 349–356, különösen 353.

<sup>25</sup> SRH II, 357, 15–16: (Zoerard) *quanta contritione cordis et corporis maceratione se ipsum affligeret*; 450, 36: (Imre) *veniam cum cordis contritione postulabat*; 455, 2–3: *ieiuniis corpus maceravit*.

tartozik; az egyes kongregációk között főként ez utóbbiban mutatkoztak jelentős eltérések, s egyben ezek határozták meg az illető monostor sajátos arculatát. A legenda írója esetében tehát, azon kívül, hogy az elméleti képzettség az alkotói tudatosság egyik fokmérője, a műveltségi szint tisztázása abból a szempontból sem közömbös, hogy a szerző műveltsége bizonyos mértékig szükségképpen a korabeli Pannonhalma műveltségének színvonalát és szellemiségét is tükrözi.

Az ez irányú eddigi kutatások elsősorban arra hívták fel a figyelmet – és teljes joggal –, hogy a legenda írója tisztában volt a rímes próza szerkesztésének szabályaival, és írása közben a megfelelő helyeken törekedett is prózájában rímek elhelyezésére, alkalmanként pedig hosszabb rímes betétek megszerkesztésére,<sup>26</sup> így például a felnőtt Imre aszketikus életmódjának magasztalásakor: *ieiuniis corpus maceravit, animam autem pane verbi Dei saturavit... et intacte sue coniugis servavit virginitatem. O miranda iuvenis continentia, quam (!) fonte lacrimarum restinxit amoris incendia, flammamque portans in gremio non urebatur eius incendio.*<sup>27</sup> A rímes próza alkalmazása a XII. század elején megfelelt az általános európai normáknak, a szerző irodalomelméleti felkészültsége és stíluskészsége ebből a szempontból tehát a maga korában modernnek tekinthető.

A prózarím alkalmazásán kívül azonban egyéb olyan törekvések is kiolvashatók a legenda szövegéből, amelyek nem köznapi írói tudatosságra vallanak. A *Regula* és a legenda hasonló kifejezéseinek egybevetése alkalmával már megfigyelhettük, hogy a *Regula* jellegzetes szavai a legendában mindig valami új szókapcsolat alkotórészeként bukkannak fel, elvéve sem találkozunk a *Regula* e szavakkal szerkesztett kifejezéseinek változatlan megismétlésével. Ez korántsem tekinthető véletlennek, hanem sokkal inkább arról van szó, hogy az író következetesen tartotta magát az *imitation*nak ahhoz a szabályához, melyet a kézikönyvek még az ókorból örökítették át, hogy tudniillik a mintakép utánzása sosem lehet szolgálai, az utánzatnak egyben mindig az eredeti variációjának kell lennie.<sup>28</sup> Ugyanezen elv érvényesülése helyenként nagyobb szövegegységek megkomponálásában is megfigyelhető: szép példa erre a pápa és a vezeklő Konrád történetének egyik részlete.

A *Regula* XXVII. fejezete szerint a súlyos vétség miatt kiközösítetttel szemben az apátnak jó orvos módjára kell viselkednie: *uti debet omni modo, ut sapiens medicus: inmittere senectas, id est seniores sapientes fratres, qui quasi secrete consolentur fratrem fluctuantem et provocent ad humilitatis satisfactionem, et consolentur eum, ne abundantiori tristitia absorbeat, sed, sicut ait idem Apostolus: confirmetur in*

<sup>26</sup> HORVÁTH i. m. 153–157.

<sup>27</sup> SRH II, 455, 2–7: *Testét böjttökkel sanyargatta, lelkét azonban Isten igéjének kenyérével táplálta... és felesége szüzességét romlatlanul megőrizte. Ő, milyen csodálatra méltó az ifjú önmegtartóztatása, mely a könyvek patakjával fojtotta el a szerelem tüzeit, és bár lángot hordott ölében, nem égett meg annak tüzeitől.*

<sup>28</sup> REIFF, E.: *Interpretatio, imitatio, aemulatio. Begriff und Vorstellung der literarischen Abhängigkeit bei den Römern.* Köln, 1959.

*eo caritas.*<sup>29</sup> A vezeklő Konrád Rómában a pápának *vulnera sui commissi detexit, et postulata satisfactionis iniunctione medicinam anime expetiit. Papa vero quantitatem peccatorum illius tanquam ante hac inauditorum obstupescens deliberatione habita vulnera per iniunctam penitentiam non curavit, ne tamen desperans fluctuaret, consilio peccatorem confirmavit.*<sup>30</sup> Az orvos-pápa párhuzam következetes végigvitele és a szavak megválasztásában mutatkozó egyezések eléggé nyilvánvalóvá teszik, hogy a legenda írójának szeme előtt a *Regula* orvos-apát párhuzama lebegett. Az a mozzanat azonban, hogy a szerző a *Regulának* éppen ezt a fejezetét választotta mintául, már túlmutat az egyszerű nyelvi *imitatio* igényén, hiszen a legenda pápája, aki a bűnbánatot tartó vezeklővel szemben apát módjára viselkedik, nem más, mint VII. Gergely, aki korábban – mint köztudott – maga is szerzetes volt; következésképp az sem véletlen, hogy a legendában nem az egyházfőként felvett nevéen, hanem Hildebrandként, vagyis azon a néven szerepel, amelyet még szerzetes korában viselt. Az *imitatio* tehát itt egyben az írói jellemzés eszközévé is válik.

Mindez intő jel arra, hogy az író egyszerűnek tetsző, jámbor előadása korántsem egyszerű, ellenkezőleg, nagyon is összetett, melynek megértéséhez a legapróbb részletekre is ajánlatos odafigyelni. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az, hogy az epizódok közül talán éppen az van a legrafináltabban megszerkesztve, amelyik a legéletszerűbbnek látszik: Szent István és fia Pannonhalmán tett látogatásának története.

A békecsókok eltérő számának magyarázata közben megtudhatjuk, hogy Imre a Szentlélek kegyelméből olyan képesség birtokába jutott, melynek révén belelátott mások – jelen esetben a szerzetesek – lelki titkaiba.<sup>31</sup> Ez a jelenség az ősegyházban sem volt ismeretlen: újszövetségi példája Péter apostol esete Ananiással és Szafirával.<sup>32</sup> Az egyházatyák közül Irenaeus már külön csoportként tartotta számon a korabeli Egyház azon tagjait, akik ilyen képességgel rendelkeztek: *Számos testvérünkről hallottunk az Egyházban, akiknek prófétai karizmái vannak, s akik a Szentlélek erejéből mindenféle nyelveken beszélnek s az emberek belső titkait hozzák nyilvánosságra.*<sup>33</sup> Az Irenaeusnál megjelenő álláspont, hogy ez az adottság a pró-

<sup>29</sup> *Regula XXVII, 2–4: Mint bölcs orvos, minden eszközt használjon fel: küldjön hozzá szenpektákat, vagyis öregebb, bölcs testvéreket, akik mintegy titokban vigasztalják az önmagával küszködő testvért, és alázatos elégtételre buzdítják; vigasztalják is, nehogy „elnyelje őt a túlságos szomorúság” (2Kor 2, 7), hanem miként ugyanez az apostol mondja „erősödjék meg benne a szeretet”. (2Kor 2, 8).*

<sup>30</sup> SRH II, 457, 15–20: *Elkövetett bűneinek sebeit fölfedte, és elégtétel kiszabását kérve kereste lelke orvosságát. A pápa azonban eladdig nem hallott bűnei sokaságán elámulva, miután a dolgot jól megfontolta, a sebet elégtétel kiszabásával nem gyógyította meg. De mégis, nehogy reményét vesztesse hányódjék, tanácsával megerősítette a bűnöst.*

<sup>31</sup> SRH II, 452, 22: *tu ei liberam de oculis aliorum intelligentiam contulisti.* *Vagyis: te adtál neki szabad bepillantást mások rejtett dolgaiba.*

<sup>32</sup> ApCsel 5, 1–6.

<sup>33</sup> Adv. haer. V, 6, 1.



fétai képesség egyik fajtája, s mint ilyen természetesen a Szentlélek adománya, pontosan egyezik részint az *Újszövetség*, részint a legenda írójának a felfogásával: *Spiritu Sancto repletus, prout divina relevante sibi gratia singulorum merita noverrat*.<sup>34</sup> Ez a párhuzam, ennek a felfogásbeli egyezésnek a ténye azonban önmagában még nem sokat árul el a legenda szövegének mélyebb, strukturális összefüggéseiről. Szent István ugyanis azért küldte előre maga helyett a fiát és engedte át neki az őt megillető megtiszteltetést, mert ismerte annak *kimagasló erényét (sciens precellens meritum)*.<sup>35</sup> Jó okkal feltételezhetjük tehát, hogy az író felfogása szerint a Szentlélek kitüntető kegyelme valamilyen módon szintén Imre erényének tulajdonítható. Az olvasóban viszont – különösen a maiban – önkéntelenül fölmerülhet a kérdés, hogy ha ez a képesség erény következménye, miért nem rendelkezik vele a szintén szentként tisztelt apa is; milyen különleges erény birtokosa Imre, amely még apjánál is többre teszi képessé?

Ezúttal Nagy Szent Gergely *Dialogi* című műve segíthet hozzá az írói ábrázolás mélyebb összefüggéseinek felismeréséhez. Ebből ugyanis kiderül, hogy a beszélgetés közben szóba kerülő, szent életű atyák – köztük nursiai Szent Benedek – szintén tanújelét adták annak a képességnek, mely Imrében is megnyilvánult, így szinte természetes, hogy a dialógusban e jelenség mibenlétének és okának tárgyalására is sor kerül. Petrus ez irányú kérdésére az író a következő választ adja: *Prophetiae spiritus, Petre, prophetarum mentes non semper inradiat, quia, sicut de Spiritu Sancto scriptum est: Ubi vult, spirat, ita sciendum, quia et quando vult spirat*.<sup>36</sup> A prófétai képesség tehát abban sincs meg mindig, akiben egyszer már megnyilatkozott; megléte, illetve hiánya teljes egészében Isten akaratán múlik: *Quod omnipotens Deus ex magnae pietatis dispensatione disponit, quia dum prophetiae spiritum aliquando dat et aliquando subtrahit*.<sup>37</sup> A *Dialogi* ezen gondolatmenete szerint nincs tehát ellentmondás aközött, hogy a szerzetesek köszöntésekor Imre időlegesen megkapta ezt a képességet, apja viszont nem. Egyszerűen csoda történt, s erre Isten akkor éppen Imrét találta érdemesnek. Nem közömbös viszont, hogy a *Dialogi* szerint kik azok, akiket Isten meg szokott ajándékozni a csodatétel képességével; ezen a nyomvonalon haladva ugyanis annak megfejtéséhez is eljuthatunk, hogy mi volt Imrének az az erénye, melyet az apja oly nagyra értékelt benne.

Szent Gergely szóban forgó könyvében ez a probléma Libertinus egyik csodatétele – egy halott ifjú feltámasztása – kapcsán vetődik fel, s Gergely válasza az, hogy

<sup>34</sup> SRH II, 452, 9–10: *eltelve Szentlélekkel, ahogy az isteni kegyelem kinyilatkoztatása mindegyikük érdemeit megismertette vele.*

<sup>35</sup> SRH II, 452, 4–5.

<sup>36</sup> II, 21, 3: *A próféta-ság szelleme, Péter, a próféták lelkét nem mindig világítja át, amint a Szentlélekről írva van: „ott fú, ahol akar” (Ján 3, 8); ugyanígy tudnunk kell, hogy akkor fúj, amikor akar.*

<sup>37</sup> II, 21, 4: *A mindenható Isten nagy szeretetéből rendeli így. Mert azzal, hogy a prófétai szellemet egyszer megadja, máskor megtagadja.*

a csodatevő képesség megkapásának előfeltétele az illető alázatossága: elsősorban a *humilitas* az, amivel ez a kegyelem Istentől kiérdemelhető.<sup>38</sup> Imre közelebbről meg nem nevezett *precellens merituma* tehát alighanem alázatossága. Ilyenformán a történet távolabbi célja az, hogy a hagiográfia nyelvén értő olvasó figyelmét ráterelje Imrének egy másik, egyelőre név szerint még nem említett erényére is. Hogy a legenda íróját mennyire ez a szándék vezérelte, arról a két pannonhalmi epizódot összekötő mondata tanúskodik: *Huius autem interne revelationis veritas hoc modo est comperta in eo*.<sup>39</sup> Az *in eo* az adott összefüggésben csak Maurusra vonatkozhat, hiszen a továbbiakban csak róla olvashatunk olyan történetet, mely alátámasztja Imre szavainak az igazságát; a következő epizódban viszont a próbatétel alkalmával Maurusnak nem *continentiája*, hanem a *humilitasa* kerül előtérbe.

A legendában tehát a szöveg szó szerinti és mélyebb, jelképes jelentése minduntalan átjárszik egymásba, vagy inkább elválaszthatatlan egységet alkot. Ilyen, jelképes jelentést hordozó momentum a látogatás-epizódban a csókok száma is: 1, 3, 5, 7. Az Imre által kiosztott békecsókok között egyetlen páros számú sem akad, ami tekintettel arra, hogy Imre elsődleges szempontja a szerzetesek közötti különbségtételben a *continentia* erénye, aligha lehet véletlen. A középkor számelmélete mindvégig ismerte és tanította a számok – végső fokon pythagoreus eredetű – *hím* és *női* számokra való felosztását: eszerint a páratlanok *hím*, a párosak pedig *női* természetűek.<sup>40</sup> A szüzesség erényét erkölcsi értékrendjében mindenek fölé helyező Imre tehát még a csókok számában is óvakodott attól, hogy a női princípiummal kapcsolatba kerüljön.<sup>41</sup>

A *Dialogi* egyik részlete alapján válik értelmezhetővé a legendának az a motívuma is, amely a hagiográfiai irodalom közhelyének számít ugyan, ám megfelelő háttérismeret híján nem könnyű a logikáját megragadni, ez pedig a csodák és az erénygyakorlatok eltitkolása a legenda hőséne a részéről. Szent István még saját családtagjainak sem árulja el gyermeke általa kifigyelt éjszakai virrasztásait, imáit és bűnbánatát,<sup>42</sup> Imre veszprémi látomása és fogadalomtétele után magában őrzi titkát (*secretum hoc apud se conservabat*),<sup>43</sup> és annak a szolgának, aki jelen van ennél és a többi hasonló eseménynél, szigorúan megtiltja, hogy halála előtt bárkinek is beszéljen róluk.<sup>44</sup> Ehelyett *he et quamplura virtutum signa tanquam*

<sup>38</sup> I, 2, 7.

<sup>39</sup> SRH II, 452, 23–24: *S ennek a belső kinyilatkoztatásnak az igazsága pedig így vált nyilvánvalóvá benne.*

<sup>40</sup> HOPPER, V. H.: *Medieval Number Symbolism*. New York, 1938.

<sup>41</sup> Hasonlóképpen jelképes jelentése van a legendában az öt láncnak, melyeket a pápa erősít a vezeklő Konrádra (SRH II, 457, 2l), csak itt a szám Krisztus öt sebére céloz.

<sup>42</sup> SRH II, 451, 1–2.

<sup>43</sup> SRH II, 454, 16.

<sup>44</sup> SRH II, 454, 18.

*in secreto mentis cubiculo conclusa penes sanctum Henricum tenebantur et usque dum fracta est ampulla... nemine (sic!) detegebantur,*<sup>45</sup> s a hű szolgálja valóban csak Imre halálát követően tárja fel mindazt, aminek Imre életében szem- és fűltanúja volt.<sup>46</sup> Hasonló módon jár el a *Dialogi* Constantiusa csodálatos borszaporítása után: *terribiliter presbiterio praecepit, ne quousque ipse in corpore viveret, hoc miraculum cuiuslibet indicaret.*<sup>47</sup> Constantius viselkedése kapcsán Petrus fölteszi a kérdést, hogy Krisztus az általa meggyógyított két vakra miért parancsolt hallgatást, és ha egyszer hallgatást parancsolt rájuk, azok miért híresztelték el mégis gyógyulásukat. Gergely válasza erre az, hogy az Úr életével példát akart adni nekünk: *Miraculum namque faciens et taceri iussit, et tamen taceri non potuit, ut videlicet et electi eius exempla illius doctrinae sequentes in magnis, quae faciunt, latere quidem in voluntate habent, sed ut prosint, aliis prodantur inviti, quatenus et magnae humilitatis sit, quod sua opera taceri appetunt, at magnae utilitati sit, quod eorum opera taceri non possunt.*<sup>48</sup> A csodák és az erénygyakorlatok eltitkolása tehát ismét csak a *humilitas* jele, ugyanazé az erényé, amelyre – mint láttuk – a maga módján a látogatásepizód is utal.

Mások legbensőbb titkainak megismerése, az eltitkolás motívuma, a szent haláláig hallgató szemtanú külön-külön mindegyik közhelye ugyan a legenda-irodalomnak, együttes előfordulásuk viszont a legendában Nagy Szent Gergely *Dialogi* című műve ismeretének és felhasználásának az irányába mutat.

A *Regula* és a *Concordia Regularum* mellett tehát Nagy Szent Gergely *Dialogija* az, mely – főként gondolatilag – döntő hatást gyakorolt az íróra. Ebben semmi rendkívüli nincs, különösen ha tekintetbe vesszük, hogy a *Dialogi* II. könyve teljes egészében nursiai Szent Benedek életével foglalkozik, s az „*ókor utolsó és a középkor első pápájának*” ez az írása már csak emiatt sem merült soha feledésbe a bencés monostorokon belül. A legenda szövegének megformálása, többjelentésűvé tétele ugyanakkor azt is jelzi, hogy a szerző szépírói, esztétikai nézeteit alapvetően befolyásolta a bibliai kommentárirodalom, annak módszertana, mely a szent szöveget mindig több jelentés hordozójának tekintette. S ha mindehhez hozzávesszük még a prózarím értő módon történő alkalmazását, a parallel mondatszerkesztéseket és azt, hogy a legenda jelképrendszerébe a középkori számelmélet bizonyos elemei

<sup>45</sup> SRH II, 454, 19–22: Ezek és erényeinek igen sok jele, amiket lelkének titkos kamrájába zárt, Szent Imrében rejtve voltak, míg végül is eltört az edény... s mindenki felfedezte.

<sup>46</sup> SRH II, 456, 4.

<sup>47</sup> I, 9, 5: s a presbiterre szigorúan ráparancsolt, hogy ezt a csodát, amíg ő testileg él, senkinek el ne árulja.

<sup>48</sup> I, 9, 7: Mert amikor csodát tett, azt parancsolta, hogy hallgassanak róla, ám mégsem tudták elhallgatni azt; miként látni való, hogy választottai is, akik az ő tanításának példáit követik, a nagy dolgokról, amiket tesznek, azt akarják ugyan, hogy rejtve maradjanak, ám hogy hasznosak lehessenek, [mások] akarataik ellenére is elárulják azokat. Úgyhogy egyrészt nagyfokú alázatosság jele, hogy azt kívánják, hogy tetteikről hallgassanak, másrészt viszont nagy hasznunkra van, hogy mégsem hallgathatók el tetteik.

is beépültek, joggal állíthatjuk, hogy a szerző személyében elméletileg jól képzett, kora irodalomelméleti és stilisztikai szakirodalmában tájékozott, a *trivium* mellett a *quadriviumot* is elvégzett, tudós szerzetessel van dolgunk.

S milyennek láttatja hőstét ez a tudós szerzetes?

A legenda Imréje már gyermekkorában zsoldárok éneklésével és bűnbánattal tölti éjszakáinak nagyobbik részét, ifjúként és felnőttként pedig a böjtölés és az imádság mellett két erényt gyakorol hősi fokon: a szüzesség és az alázatoság erényét. Ez az Imre nem uralkodásra termett herceg, nem államférfiúi és keresztény erényekkel ékes trónörökös, nem az *Intelmek* címzettje és neveltje, hanem a szent életű szerzetes ideáljának megtestesítője. A tudatos távolságtartás az *Intelme*től még abban is megnyilvánul, hogy a legenda fiatal szentje zsoldárokat énekel, míg az *Intelmek*ben ajánlott könyörgés a *Bölcsesség könyvéből*, illetve *Sirák könyvéből* való.<sup>49</sup>

A krónika és a legenda Imre-képe között tehát szinte áthidalhatatlan szakadék tátong, s ennek talán a legmarkánsabb jele az, hogy a krónika Imrére alkalmazott erénykatalógusában – amely egyébként az egész magyarországi krónika-irodalom legrészletesebb erénykatalógusa – a legenda által piedesztálra emelt *continentia* még csak szóba sem kerül.

A legendának és a krónika Imrével kapcsolatos szövegegységeinek egymáshoz való viszonya azonban mégsem ennyire egyszerű: annak ellenére, hogy a belőlük kirajzolódó eszmény alapvetően különböző, más vonatkozásban számos hasonlóságot és érintkezési pontot mutatnak. Erre elvileg kétféle magyarázat lehetséges: vagy az, hogy párhuzamosan, egymástól függetlenül ugyanaz a hagyomány tükröződik mindkét műben, még ha más-más módon is, vagy az, hogy a legenda írója közvetlenül a krónikából merítette az Imrére vonatkozó, történeti tárgyú ismereteit.

Mindenesetre maga a legenda szerzője egyértelműen a szóbeli hagyományt jelöli meg forrásaként: *in hoc et in ceteris adeo famosa sine scripto sunt omnia, quod et filii, qui nascentur et exurgent, cognoscent hec et narrabunt filiis suis.*<sup>50</sup> Ez az állítása azonban művének akár csak felületes végigolvasása után is kétségesnek látszik: írása ugyanis semmit sem árul el hőse születéséről, neveltetéséről, jeles tetteiről – halálának körülményeiről is legfeljebb csak annyit, hogy az még apja életében következtetett be. Vagyis hallgatással mellőz mindent, amiről a krónika is hallgat. A két műnek éppen ez az – azonos dolgokról való hallgatásban megnyilvánuló – negatív hasonlósága tereli rá a figyelmet a kettőjük közötti pozitív hasonlóságokra.

A krónika részletesen beszámol arról, hogy Szent István, felesége és fia együtt alapították Óbudán a kanonokok *coenobiumát*, valamint arról is, hogy a királyi család ugyanezen három tagja évente legalább háromszor végiglátogatta a királyi

<sup>49</sup> Bölcs 9, 10; Sir 23, 4–6; SRH II, 626, 26 – 627, 2.

<sup>50</sup> SRH II, 457, 3–5: *ámbar ez és a többi megírásuk nélkül is annyira híres, hogy az ezután születő és felnövekvő nemzedék is ismerni fogja ezeket és el fogják mondani fiaiknak.*

alapítású egyházakat.<sup>51</sup> A legenda Szent Istvánja szintén a fiával együtt keresi fel *ecclesiam beati Martini, quam in Sancto Monte Pannonie inchoaverat*.<sup>52</sup> A krónika és a legenda előadása tehát e vonatkozásban legalább két ponton megegyezik: egyrészt hogy a királynak szokása volt meglátogatni az általa alapított egyházakat, másrészt hogy ezekre a látogatásokra a fia is elkísérte. A királyné távolmaradása Pannonhalma esetében magától értetődő a *clausura* miatt.

A krónika szerint Szent István eme látogatásai alkalmával, imájának befejezése után körbejárta az illető egyházat, fürkésző szemmel és szigorúan megvizsgálta a falakon és a tetőn levő töréseket vagy repedéseket, és azon nyomban kijavíttatta őket (*fracturas sive scissuras parietum ac tectorum perspicacibus oculis et morose prospiciebat et statim remeliorari procurabat*).<sup>53</sup> A legenda Szent Istvánja ugyanilyen jószágosan szigorú ellenőre egyrészt gyermekének, akit a szobája falán levő hasadékon át szokott megfigyelni (*per rimam parietis prospiciebat*), másrészt a kolostor szerzeteseinek, akiket rejtkehelyre húzódva kémlelt ki (*secreto explorabat*), miután titokban visszatért.<sup>54</sup> Vagyis a legendának és a krónika ezen fejezetének István-képe nagymértékben fedi egymást, s hogy nem véletlenül, azt a szóhasználat hasonlósága is tanúsítja.

A pannonhalmi látogatás leírásának van egy pontja, ahol a legenda írójának kronológiai érzéke összezavarodni látszik, ez pedig az a kijelentése, hogy Maurust a király nem sokkal ez után a látogatás után (*paulo post*) pécsi püspökké nevezte ki. Ez – mint tudjuk, és mint ahogy az írónak is tudnia kellett – 1036-ban, vagyis nem sokkal Imre halála (1031) után történt. E tények ismeretében a legenda belső kronológiája képtelenségnek tűnik, hiszen a Pannonhalmára ellátogató Imrét a szerző következetesen *puernek*, azaz legfeljebb tizenéves ifjúnak nevezi, s ezt tekintetbe véve ugyancsak problematikussá válhat a *paulo post* értelmezése. Csakhogy: a legendában a király azért engedi át fiának azt a megtiszteltetést, amely őt illetné (*onorem, quem (!) eum decuit*) – már mint az üdvözlés fogadását –, mert ismeri fia kiemelkedő erényét (*sciens pueri precellens meritum*).<sup>55</sup> A krónika Istvánja halála előtt magát a trónt akarta hasonló módon átengedni *sanctissimis moribus divinitus instructo* fiának,<sup>56</sup> mint az egyetlen olyan személynek, akit alkalmasnak ítélt arra, hogy halála után az országot a keresztény hitben megtartsa. A legendának ez a mozzanata tehát írói megformálásában nem más, mint a krónika hatalom-át ruházásról szóló tervének transzformációja, s éppen ez magyarázhatja a legenda írójának tudat alatti (?) kronológiai tévedését is.

<sup>51</sup> SRH I, 316, 30 – 318, 5.

<sup>52</sup> SRH II, 452, 1–3: *Szent Márton egyházát, melyet Pannonia Szent Hegyén alapított.*

<sup>53</sup> SRH I, 317, 22–24.

<sup>54</sup> SRH II, 451, 1; illetve 453, 3–4.

<sup>55</sup> SRH II, 452, 4–5.

<sup>56</sup> SRH I, 319, 4.

A krónikának a királyi család egyházlátogatásairól szóló leírásában az Imrére vonatkozó mondat a következő: *Filius... ipsorum Beatus Emericus proprias vestes purpureas ante altare deponerat pro altaribus induendis, sicut patet in ecclesiis regalibus usque modo.*<sup>57</sup> Eszerint a hercegnek az volt a szokása, hogy bíbor köpenyét az oltár elé helyezve, följánlotta azt oltárterítők készítésére, s ezek a terítők még a krónikás korában is láthatók voltak a Szent István által alapított, úgynevezett királyi egyházakban. Ez a részlet több szempontból is tanulságos. Egyrészt rávilágít a – felajánlási adományainak jellege miatt leginkább gyermekkorúnak elképzelhető – herceg hitbuzgóságára, az Isten háza iránti szeretetteljes vonzalmára, másrészt arra, hogy ennek kézzelfogható emlékeit az illető egyházakban halála után is számon tartották és közzemlére bocsátva mutogatták, akár csak apjának pár sorral később említett *könyörületos jobbát* (*misericos dextra* = szent jobb). Másrészt azonban tanulságos abból a szempontból is, mert újabb érvel szolgál amellest, hogy a legenda írója ismerte a krónikának ezt a részletét. Erre a legendának az alábbi momentumai enged következtetni. A veszprémi székesegyházban Imre azon elmélkedik, hogy *quid acceptabilius offerret Deo,*<sup>58</sup> vagyis hogy milyen még kedvesebb(en fogadott) adományt ajánljon fel Istennek. Hogy a főnévi értelemben használt közép fokú melléknévvel kifejezett dolog minél *kedvesebben* (vagy *szívesebben*) fogadott, a legenda szövegkörnyezetéből nem derül ki pontosan, mert sehol sincs megnevezve. A legenda homályosságát ez esetben ismét a krónika szüntetheti meg: tudniillik azoknál a felajánlási adományoknál – a bíborköpenyeknél –, amelyeket Imre ezelőtt, még gyermekifjúként szokott az oltár elé helyezni.

Nincs tehát a krónikának egyetlen olyan, Imrével kapcsolatos részlete sem, melynek ismerete nyomaiban ne volna fölfedezhető a legendában, s ugyanakkor az is egyértelműnek látszik, hogy ezekben az esetekben nem valami közös hagyománynak, hanem magának a krónikaszövegnek a legendára gyakorolt hatásáról van szó. A krónika Imre-képe egy olyan ifjú emléket őriz, aki hithű és buzgó keresztény volt, s a maga módján és lehetőségéhez mértén lelkes támogatója az Egyháznak, egyszerűen ugyanolyan, mint az apja, Szent István; e tekintetben is méltó utód lett volna a trónon. Ugyanakkor az is áttetszik a krónikás fogalmazásán, hogy emléket az apjával együtt megkülönböztetett tisztelettel ápolták a királyi egyházakban – és nyilván másutt is. Ez a közös tisztelet éppen elegendő támpontul szolgálhatott ahhoz, hogy I. László 1083-ban az apjái és másoké mellett az ő szentté avatását is kezdeményezze.

<sup>57</sup> SRH I, 317, 29–31. Mint a szövegösszefüggésből és az igeidő-használatból (*praet. imperf.*) ki derül, szó sincs arról, hogy ez csak „egy alkalommal” fordult elő, ahogy azt Török J.: Szent Imre a történelmi kutatások világánál (*fényében?*). Doctor et apostol (*sic!*). In: Török J. (szerk.): *Szent István-tanulmányok*. Budapest, 1994, 204 értelmezi.

<sup>58</sup> SRH II, 454, 4–5.

Ha a legenda szerzője ennyire jól ismerte a krónikát, és az ebben található anyag a hagiográfusi képzelet számára is ennyire tág lehetőségeket kínált, akkor miért tartotta ennek ellenére mégis szükségesnek, hogy szellemiségében a krónikáéval homlokegyenest ellenkező, új Szent Imre-képet dolgozzon ki? Azért, mert alapvetően más volt a felfogása az életszentségről, az embernek Istenhez és a világhoz való viszonyáról, mint a krónikásnak. Egyébként nemcsak Szent Imre, hanem Szent István személyét illetően is vitába szállt az általa túlon túl világias gondolkodásúnak ítélt krónikaíróval.

A krónika megrázóan és nagyon emberien írja le Szent Istvánnak fia halálát követő testi-lelki összeroppanását: *Flevit autem sanctus rex Stephanus et universa Hungaria inconsolabiliter planctu magno valde. Tanta vero doloris acerbitate sanctus rex Stephanus exacerbatus in gravissimam incidit infirmitatem et post multos dies vix qualemcumque vite reparationem recepit, sed pristinae sanitati numquam plane potuit restitui.*<sup>59</sup> A gyász ilyen formában történő viselését, pontosabban nem viselését már a nagyobbik legenda szerzője is szenthez méltatlannak érezte, és a maga módján megpróbálta a gyászoló atya képét „keresztényibbre” formálni: *O quantus luctus omnium, sed maxime principum, inter quos pater desolatus grave traxit suspirium. Videns enim se solum sine spe posteritatis derelictum, pietatis affectu doluit. Sciens vero scriptum: non est prudentia, non sapientia, non consilium contra dominum, et illud in canonibus: neminem propter obitum carorum nimis debere contristari, deposito merore se totum contulit ad querendam largitatem misericordie divine.*<sup>60</sup> Vagyis a nagyobbik legenda Szent Istvánja is keserűen gyászol ugyan, de végül belenyugodva a megváltoztathatatlanba, jó keresztényhez illően Isten irgalmához menekül, testi betegségét pedig az író egy merész váltással korábbi időpontra helyezi.<sup>61</sup> Az Imre-legenda írójának azonban ez még kevés volt: nála a hivatalos gyász utolsó napja, a harmincadik, Szent István számára, mivel a jelekből kétséget kizáróan felismerte, hogy fia üdvözült, egyenesen örömnünneppé vált: *nec ipsum patrem meror ob mortem filii angeret, sed eum ob coronam vite eterne filio indubitanter collatam letitia plena perfunderet.*<sup>62</sup> Az emberi szempontok tehát itt már teljesen háttérbe

<sup>59</sup> SRH I, 319, 19–24: *Siratta öt Szent István király és az egész Magyarország vigasztalhatatlanul, igen nagy jayveszékeléssel. A fájdalom ekkora gyötrelmétől elgyötörve azután Szent István király igen súlyos betegségbe esett, és bár sok nap múltán úgy-ahogy visszatért belé a lélek, korábbi egészségét azonban sohasem tudta teljesen visszanyerni.*

<sup>60</sup> SRH II, 391, 21–27: *Ó, mekkora gyász mindenkinek, de kivált a főembereknek, akik között az elárvult atya sóhajtozott és kesergett. Mert látván, hogy egyedül maradt, utód reménye nélkül, bánkódott szeretni vágyó szíve. De mert ismerte az Írást: Nincs bölcsesség és nincs értelem és nincs tanács az Úr ellen, és a kánoni törvényt: senkinek sem szabad kedvesei elmúlásán túlságosan szomorkodni, letéve a gyászt, teljes valójával az isteni irgalom keresésére adta magát. Kurcz Ágnes fordítása.*

<sup>61</sup> SRH II, 390, 23–24.

<sup>62</sup> SRH II, 456, 24–26: *ekkor már atyját sem a fia halála feletti bánat aggasztotta, hanem öröm árasztotta el egészen az örök élet koronája miatt, amit fia késékvül megkapott.*

szorulnak a hitelvekből következő szempontok mögött: Szent István szomorúsága a szerző szerint csak a fia lelki üdvéért bemutatott harmadik – s egyben az utolsó – gyászmise időpontjáig tarthatott, ennél tovább egy percig sem.

Az író stílusa kétségkívül akkor válik a legemelkedettebbé, midőn hősének szüzességi fogadalmáról és a házassága alatt is megőrzött *continentiájáról* szól – lásd a már idézett, éppen ebből a fejezetből származó rímes betétet. A szüzesség nyílt vagy burkolt dicsérete ezen kívül is jelen van a műnek szinte minden részletében, s az író mindvégig azt sugallja, hogy ez az erény rendkívül fontos, majdhogynem a legfontosabb az életszentség szempontjából.

Szinte bizonyos, hogy a *continentia* ilyen mérvű felmagasztalásához nagyban hozzájárulhatott az a körülmény, hogy a *coelibatus* problematikája a legenda keletkezésének korában – a jelek szerint – még nagyon aktuális volt. Magyarországon először Szent Iászló 1092. évi rendelete foglalkozott a papi nőtlenség kérdésével, „csak ideiglenesen megtűrt”-nek minősítve a papok egyszeri házasságát, ám a *coelibatust* csupán az 1112 táján tartott esztergomi zsinat iktatta törvénybe. A törvény két évtizedes vajúdása annak a jele, hogy keresztülvitele, de különösen társadalmi elfogadtatása és a gyakorlatba való átültetése – akárcsak a korabeli Európa más országaiban – hazánkban sem lehetett egyszerű. Azt is természetesnek tarthatjuk, hogy ilyen körülmények között a szüzesség, a házasság, a házasságon belüli nemi élet kérdése a közérdeklődés homlokterébe került, s minderről egyháziak és világiak, papok és szerzetesek egyaránt vitatkoztak. Ennek ellenére is túlzónak kell azonban ítélnünk azt a felfogást, mely a legendában hajlamos csak a *coelibatus* eszméjét propagáló, egyfajta aktuálpolitikai röpiratot látni. Egyrészt a szerzetességen belül a szüzességnek mindig is különleges kultusza volt, s ezt az aszketikus irányzatok időnként – a *coelibatus* sokáig nem létező kérdésétől függetlenül is – felfelerősítették, másrészt a legenda szerzője a *continentia* erényét feltűnően hangsúlyozza ugyan, de nem abszolutizálja: csaknem a *continentiáéval* azonos jelentőséget tulajdonít a *humilitasnak* – a tágabb értelemben vett alázatosságnak, mely az Isten akarataiban való tökéletes megnyugvást is magában foglalja – s hasonlóképpen az imának, a bűnbánatnak és az önmegtartóztatásnak is. Az írónak a maga módján nagyon határozott elképzelése van tehát az életszentségről, melynek csak egy része – igaz, kiemelten fontos része – a *continentia*. A legendából kirajzolódó erkölcsi ideál egészében véve egy aszketikus szerzetes értékrendjét tükrözi, s nagyon hasonlít annak a VII. Gergelynek az álláspontjához, aki hajlott arra, hogy a tökéletes keresztény élet lehetőségét ne csak a világiaktól tagadja meg, hanem már-már a világi papoktól is. Az más kérdés, hogy ennek az eszménynek ennyire határozott képviselője aktuálpolitikai célkitűzéseket is szolgálhatott.



A *coelibatus* problematikájának bevonásával tulajdonképpen a legenda keletkezésének koráról vallott nézetünket is megelőlegeztük.<sup>63</sup> Az a tény, hogy 6. fejezetében szó esik Álmos konstantinápolyi tartózkodásáról – mely a herceg 1106-ra vagy 1108-ra tehető szentföldi zarándoklatának egyik állomása volt – a mű megírásának *terminus post quem*jét egyértelműen meghatározza. Az *ante quem*ként Kálmán király halálát (1116) megjelölő datálás helyességét pedig az eddig felhozott érveken kívül – melyek között a legdöntőbb az, hogy Hartvik püspök legendaszerkesztménye, melyet szerzője Kálmán királynak ajánlott, már ismeri – nézetünk szerint a legenda alábbi mozzanatai is alátámasztani látszanak.

Az író a gyermek Imre éjszakai virrasztását és imádkozását felvillantó részben megjegyzi: *ut regiam decet subolem, ahogy királyi sarjhoz illik*.<sup>64</sup> A középkori királytűkrök nem szólnak arról, hogy a jövendő trónörökösnek gyermekként szerzetesi szigorúságban kell nevelkednie, Kálmán alatt viszont ennek a megjegyzésnek lehetett személyes vonatkozása, hiszen Kálmánról, akiről köztudott, hogy eredetileg papnak szánták, világosan megírja a krónika, hogy még királyként is püspök módjára végezte a zsolozsmát: *libros habebat, in quibus horas canonicas ut episcopus persolvebat*<sup>65</sup> – éppen erről kapta a máig használatos „Könyves” melléknevét.

Az investitúra kérdése Magyarországon 1106-ban valamiképpen nyugvópontra jutott: Kálmán ekkor állítólag lemondott vagy legalábbis valami kompromisszumot kötött a magyar király kinevezési jogáról.<sup>66</sup> A legendában mindenesetre még eleven problémaként van jelen az investitúra körüli vita, ami európai viszonylatban ekkor valóban nem is vesztette még el időszerűségét. Maurus viselkedése a királlyal szemben, bár a szerző nagyon finoman fogalmaz, Maurus erkölcsi szigorúságán kívül arra is ráirányítja a figyelmet, hogy a szerzetes a világi hatalom legfőbb képviselőjével szemben is autonóm egyéniség, akinek legfőbb törvénye a *Regula*. Arról viszont, hogy a király reagálása – aki a szerzetesnek ezt a jogát nemhogy kétségbe nem vonja, hanem még külön jutalmazza is határozott magatartásáért – az egyezmény körüli ellentmondások miatt nehéz eldönteni, hogy a sajátos magyar helyzet tükrözi-e, vagy pedig a szerző álláspontját.

Az író Imre 1083. évi *elevatio*járól mint az ő idejében történt eseményről emlékezik meg: *in diebus nostris*,<sup>67</sup> a magyarság keresztény hitre téréséről pedig úgy

---

<sup>63</sup> A legenda keletkezésének korára vonatkozóan három nézet kristályosodott ki az eddigi kutatás során: MADZSAR I.: Szent Imre herceg legendája. Századok 65 (1931) 35–61, különösen 57 szerint 1109–1116 között íródott; ERDÉLYI L.: Szent Imre legendája. Budapest, 1930, 45–46 az 1130 körüli évekre, CSÓKA i. m. 1967 pedig az 1150-es évek tájára teszi keletkezését.

<sup>64</sup> SRH II, 450, 33–34.

<sup>65</sup> SRH I, 433, 1–2.

<sup>66</sup> PETRUCH A.: Lemondott-e Kálmán királyunk a gvastallai zsinaton az investitúráról? Theológia 10 (1943) 321–334.

<sup>67</sup> SRH II, 457, 1–2.

fogalmaz, hogy az *nostris fere temporibus*:<sup>68</sup> jóformán a mi időnkben történt. Olyan kijelentésnek, mint ez utóbbi, utoljára a XII. század elején van értelme, hiszen az előző század közepén lezajlott pogánylázadások tömegmozgalom jellege azt bizonyítja, hogy a pogányság erői akkoriban még mindig nagyon jelentősek és politikai célok érdekében is tömegesen mozgósíthatók voltak, s az egyháznak és a hitéletnek a pogánylázadások utáni újjászervezése joggal fogható fel a pogányság végérvényes háttérbe szorulásának; a XII. század közepén viszont már ilyesmit állítani erőteljes túlzás vagy anakronizmus lett volna.

Ahhoz tehát, hogy a legenda írója egyrészt a saját elképzeléseinek és értékrendjének megfelelő, másrészt a XII. század elején korszerű szentet formálhasson Imréből, elengedhetetlenül szükséges volt hőse *continentiájának* kiemelése és hangsúlyossá tétele is. Csakhogy ehhez a krónikában semmiféle támpontot nem talált, így rákényszerült, hogy más eszközökhöz folyamodjék és más források után nézzen. Írói kelléktára és stílusa a 4. fejezettől kezdve szembeötlő változást mutat. Míg a két pannonhalmi jelenet a mélyebb összefüggésekre utaló, sajátos jelrendszere ellenére is teljesen életszerű, addig a veszprémi székesegyház éjszakai áhitatában történtenek – a fényjelenségnek és az isteni szózatnak – a leírása a vízióirodalom toposzaira épül; Imre fogadalma valószínűleg magától a szerzőtől költött, bensőséges ima; az 5. fejezet nagyobbik része pedig, mely szintén a szüzesség erényének nagyszerűségét és kiválóságát hirdeti, az *Adhortatio ad sponsam Christi* című, a szüzességet magasztaló, misztikus írásból átvett, nagy terjedelmű, szó szerinti idézetből áll.<sup>69</sup> Ennek a két fejezetnek az a töredékhányada, mely a felnőtt Imre életére, életmódjára vonatkozik – hogy feleségével szűz házasságban élt, és hogy felesége férje halálát követően tanúbizonyságot is tett erről – nem más, mint II. (Szent) Henrik életrajza tartalmilag hasonló elemének adaptációja. A *Chronica monasterii Casinensis*ben ugyanez a motívum a következőképpen jelenik meg: *Super ceteras autem bonitates seu virtutes, quas idem imperator habuisse narratur, adeo fertur vixisse castissimus, ut ad mortis articulum veniens coram presentibus episcopis atque abbatibus vocatis Cunigunde coniugis sue propinquis eaque illis reddita feratur dixisse: Recipite, quam mihi tradidistis, virginem vestram.*<sup>70</sup> A különbség tehát mindössze annyi, hogy itt a haldokló férj, a legendában viszont a feleség az, aki férje holta után *testimonium perhibebat* kettejük szüzességéről. A Szent Henrik és Szent Imre alakja közötti párhuzamot egyébként már a középkorban felismerték, példa rá Martinus apát (meg-

<sup>68</sup> SRH II, 451, 16.

<sup>69</sup> Ez utóbbira Himpfner B. közlése nyomán MADZSAR i. m. 51–52 mutatott rá.

<sup>70</sup> II, 46. (MGH XXXIV, 254): *Egyéb jó tulajdonságain vagyis erényein felül, amelyeknek – mint mondják – ugyanez a császár a birtokában volt, a hagyomány szerint annyira szeplőtelenül tisztán élt, hogy halála órájához érkezvén, a jelen levő püspökök és apátok jelenlétében magához hívatta feleségének, Cunigundának a rokonait, s őt visszaadva nekik, állítólag ezt mondta: „Vegyétek vissza, ahogy átadtátok nekem, szüzeteket!”*

halt 1464 körül) krónikájának Imrére vonatkozó megjegyzése: *Item habes filium eius (Stephani) sanctum Emericum, qui cum conthorali sua inspiratione divina in virginitate exemplo avunculi sui, sancti Henrici imperatoris, permansit.*<sup>71</sup>

S hogy a legenda esetében nem a II. Henrikre és Imrére vonatkozó hagyomány nagyfokú hasonlóságáról, hanem a Henrik személye körül kialakult életrajzirodalomnak az Imre-legendára gyakorolt hatásáról van szó, azt a legenda Imre halálával foglalkozó, 6. fejezetének egyik részlete eléggé egyértelművé teszi. Eszerint a herceg halálakor a lelkéért harc tört ki az angyalok és a gonosz lelkek között, ami rövid időn belül az angyalok győzelmével végződött, de hogy miért, annak közvetlen indokolása a legendából hiányzik. Az író erre a harcra vonatkozóan közli forrását is – az Imrénél hét évszázaddal korábban élt Eusebius, caesareai püspök látomását. Hogy ez az olvasót sokkoló anakronizmus a hagiográfiai források miféle keveredésének eredményeként került a legenda szövegébe, az a még megoldásra váró rejtélyek közé tartozik. A valódi forrást illetően sokkal közelebb juthatunk az igazsághoz, ha II. Henrik halálának a történetét vesszük közelebbről szemügyre, melynek leírása a montecassinói krónikában – minő véletlen! – közvetlenül az imént idézett, Henrik és felesége szűz házasságával foglalkozó fejezet után olvasható. Ebből teljes részletességgel értesülhetünk arról, hogy egy szent életű szerzetesnek, aki éppen a cellájában imádkozott, Isten feltárta, mi történt a császár lelkével, miután eltávozott a testéből. Miként a szerzetessel barátságosan eltársalgó egyik ördög elmesélte, ő és társai már előre dörzsölték a tenyerüket, mert annyira biztosak voltak benne, hogy a császár lelke az övék lesz. Sokáig úgy is látszott, hogy velük szemben az angyalok nem tudják védencüket megoltalmazni, mígnem mindkét fél parancsot kapott, hogy tegyék közösen mérlegre Henrik jótetteit és bűneit. Ám még ekkor sem látszott biztosnak a császár lelkének megmenekülése az ördögcsapat karmai közül, az utolsó pillanatban azonban futva megérkezett Szent Lőrinc, aki azt a kelyhet hozta magával és hajította rá nagy lendülettel a jótetteket tartalmazó serpenyőre, amelyet Henrik egykor az ő (merseburgi) bazilikájában ajánlott fel neki (*in basilica illius obtulerat*), s végül ez billentette a császár javára a mérleg nyelvét. A történet folytatása azt is világossá teszi, hogy mi készítette a hagiográfus képzetét Henrik halála kapcsán ennek a túlvilági harcnak a kiötlésére. Az ördög ugyanis így végzi mondókáját: *Ne autem existimes me aliquatenus super ista mentitum, mitte ad ecclesiam ustulati illius et fac perquirere calicem illum, quem dixi; et nisi inveneris unam ex ansis calicis eiusdem contritam... ne adhibeas fidem universis, que retuli; si autem ita inveneris, crede procul dubio verum esse... omne, quod dixi.*<sup>72</sup>

<sup>71</sup> SS Austriae II, 666: *Ugyancsak itt van előtted a fia (ti. Szent Istváné), Szent Imre, aki hitvesével együtt isteni sugallatra nagybátyjának, Szent Henriknek a példájára kitarított szüzességében.*

<sup>72</sup> II, 47. (MGH XXXIV, 255–256): *De hogy azt ne hidd, hogy valamit is hazudtam erről, küldj el valakit annak a megperzseltnek (ti. Szent Lőrincnek) a templomába, és kerestessd elő azt a kelyhet, amelyről szóltam; és ha nem úgy találsz, hogy annak a serlegnek az egyik füle le van törve, ne adj*

Ez a Faust-történetnek a lélekmérlegelés motívumával kevert egyik középkori változata tehát annak magyarázatára jött létre, hogy a merseburgi Szent Lőrinc bazilikában látható egyik kehelynek, amelyet II. Henrik felajánlási adományának tartottak, miért van letörve az egyik füle. Éppen ez a momentum, a felajánlási adomány jelenti a kapcsolódási pontot részben a krónikához, részben a legendához. Henriket egy felajánlási adománya mentette meg az elkárhozástól; ugyan-ezek menthették meg az Imre-legenda írójának hagiográfusi képzelete szerint Imre lelkét is: azok az adományai, amelyek a királyi egyházakban láthatók (krónika), vagy még inkább az, melyet azoknál is kedvesebbként ajánlott fel Istennek a veszprémi székesegyházban: a szüzessége (legenda). A legenda írója még arra is módot talál, hogy értékítéletét is kifejezze a kétféle felajánlási adománnyal kapcsolatban: Henrik lelkéért meglehetősen hosszan folyt a harc, Imre lelke még *eadem hora* az égbe vitetett.

Az eddigiekből talán az is kiderül, hogy a legenda mélystruktúrája rendkívül zárt egységet alkot: utalásrendszerében mindegyik fejezetnek megvan a maga pontos helye, s ennek fényében módszertanilag eleve elhibázottnak tűnik minden olyan próbálkozás, mely a vitatható részkérdéseket interpolációk feltételezésével kísérli megoldani.

Ami a szerző forráskezelését illeti, feltűnő, hogy egyetlen – később tárgyalandó – kivételtől eltekintve csak írott forrásokra támaszkodott. Csakhogy a magyarországi írott források éppen azt nem tették lehetővé számára, amit szívügyének tekintett, hogy hősét olyan szentté formálja, amilyenné formálta: az aszkéta szent mintaképévé, legfőképpen azonban a szüzesség bajnokává; ezért miután a krónika nyújtotta összes írói lehetőséget kihasználta, a számára leglényegesebb kérdések egyikében kénytelen volt segítségért Imre hasonnevű nagybátyjának (Henricus = Imre),<sup>73</sup> II. Henriknek életrajzához fordulni, s ez ráadásul egy ponton a krónika Imre-képéhez is kapcsolható volt. És itt óhatatlanul fölmerül a kérdés: az író hősé ilyenné formálásában elsőrendűen a saját felfogása vezérelte-e, vagy pedig ebben a törekvésében valamiféle magyarországi – jóllehet írásban nem, szóban azonban létező – hagyomány is támogatta.

E kérdés kapcsán századunk történeti irodalmában kisebbfajta és egyre szélesedő regény szálai szövődtek Szent Imre alakja köré.<sup>74</sup> Eszerint eredetileg nem is ő

---

*hitelt semminek, amit meséltem neked; ha viszont úgy találsz, hidd el, hogy kétségtelenül igaz minden, amit mondtam.*

<sup>73</sup> II. (Szent) Henrik Imrének természetesen anyai *nagybátyja*, nem pedig anyai *nagyapja* volt, mint azt TÖRÖK i. m. 201 feltételezte; ez esetben ugyanis félő, hogy nemcsak Imre, hanem az anyja sem születhetett volna meg. Az *avunculus*, alakját tekintve bármennyire hasonlít is az *avusra*, csak az anyja fivérének jelentheti.

<sup>74</sup> Ez a folyamat elkezdődött HÓMAN B.: *Magyar középkor*. Budapest, 1938 Szent Imréről szóló megállapításaival, folytatódott MEZEY L.: Gellért-problémák. Vigilia 45 (1980) 590–598 írásával, majd kiteljesedett TÖRÖK i. m. 208 elméletével. Ez utóbbival kapcsolatban annyit jegyeznék meg: nem kis

lett volna a trónörökös, hanem a bátyja, Ottó; így hát gyermekkorában nem is uralkodásra nevelték, hanem az aszketikus hajlamú Szent Gellért lelki irányítása alatt szerzetesnek készült; csak bátyjának fiatalon bekövetkezett halála után lépett elő a trón várományosává; ekkorra azonban már kialakult jellem volt, s új szerepében, sőt az apja által kierőszakolt házasságán belül sem adta fel korábbi életmódját és eszményeit. Csakhogy ennek a szépen megkomponált regénynek valójában egyetlen lényeges eleme sem bizonyítható, sőt, több tényező határozottan ellentmond nekik.

Mind a krónika,<sup>75</sup> mind Szent István nagyobbik legendája<sup>76</sup> megemlékezik arról, hogy Istvánnak nem Imre volt az egyetlen gyermeke. Hogy ezek közül egyet, aki Imre előtt született, Ottónak kereszteltek, és ebből – minthogy neve talán célzás lehetett III. Ottó császár nevére – egyrészt arra következtethetünk, hogy születése 1002. előttre esett, másrészt hogy István és családja ezzel a névadással azt akarta érzékelteni, hogy ő a reménybeli trónörökös, minden további nélkül elképzelhető, még ha az erre vonatkozó adatok meglehetősen bizonytalan hitelűek is. Hogy azonban Imre kivételével a többiek – köztük a feltételezett Ottó – még csecsemőkorukban meghaltak, az eléggé egyértelműen kiderül a nagyobbik legendából, mely szerint István megpróbáltatásainak egyike az volt, hogy Imrén kívül a gyermekeit *in ipsis infantie gradibus insontes, qui dedit, abstulit*.<sup>77</sup> A Szent Istvánt ért csapásokra vonatkozó mondat ezen részének az értelmezésekor azonban nemcsak az *infantes* (és nem az *infantia!*) szónak a középkorban tagadhatatlanul széles körben elterjedt egyik lehetséges jelentését – *kiskorú, valakinek a gyermeke* – érdemes számításba venni,<sup>78</sup> hanem legalább ennyire oda kell figyelni az *ipsis* nyomatékosító névmás ez esetben fokozást jelentő használatára, a jelzőcserére, de még inkább az *insontes* jelzőre: ez utóbbi ugyanis sok esetben egyszerűen a *csecsemő* szó szinonimája;

---

naivítás kell ahhoz, hogy valaki „*biztos ismeret*”-nek fogadja el – műfajra, korra, megbízhatóságra való tekintet nélkül (s helyenként még nyelvileg is félreértelmezve) – majdnem minden olyan középkori forrásnak az adatát, amelyekben Imre neve előfordul.

<sup>75</sup> SRH I, 312, 4–6: *At rex Stephanus plures quidem genuit filios, sed inter alios habebat unum filium nomine Emericum, Deo amabilem et hominibus honorabilem, cuius memoria in benedictione est.* Vagyis: *István király ugyan több gyermeket is nemzett, hanem a többi között volt egy Imre nevű fia, Isten előtt kedvelt, az emberek előtt tisztelt, akinek áldott az emlékezete.*

<sup>76</sup> SRH II, 390, 26–27: *eterni per secreti consilii quandam examinationem in filiorum suorum obitu sensit imminere verbera.* Vagyis: *a titkos örök Szándék valamiféle próbatétele következtében gyermekeinek kímülésében érezte a korbácsütéseket.*

<sup>77</sup> SRH II, 390, 27–28.

<sup>78</sup> Ehhez elegendő megnézni a Du Cange vagy a Lexicon Medii Aevi Latinitatis *infantes* címszavát; jellemző viszont, hogy *infantia* főnevet hasonló értelemben egyik sem közöl. Természetesen az *infantiának* francia nyelvterületen ennek ellenére is meglehet a jól ismert, sajátos jelentése.

fordítása tehát: *még csecsemőkoruk szakaszában, ártatlanokként, aki adta, elvette.*<sup>79</sup> S a nagyobbik legenda szerzője 1077-1083 között írta le ezt, a derék ferences prédikátornál pedig csak a XVI. század elején bukkan fel Ottó alakja – akkor sem a trón várományosaként.

A másik fő érvet, Szent Gellértnek a herceg melletti nevelősködését,<sup>80</sup> nemcsak kronológiai megfontolások teszik kétségessé, hanem az is, hogy az *Imre-legendával* közel egykorú és a nagyobbiknál feltétlenül hitelt érdemlőbb kisebbik *Gellért-legenda* mitsem tud erről a kapcsolatról.<sup>81</sup> Az viszont közzismert, hogy a nagyobbik *Gellért-legenda* XIV. századi írója előszeretettel alkalmazta azt a módszert, hogy a kisebbik legendában található elemeket egyéb irodalmi források – ez esetben talán éppen az *Imre-legenda* – alapján vagy sugalmazására, de még inkább a képzelete segítségével „kiegészítse”, színesebbé tegye.<sup>82</sup>

Az a körülmény, hogy a legenda írója ugyanazokról a dolgokról hallgat, mint a krónika, azt a gyanút ébreszti, hogy a szerző valószínűleg nem tudott sokkal többet Imréről, mint amit a krónikából megtudhatott vagy kikövetkeztethetett. Ezt a gyanúkat tovább erősíti az, hogy az írott forrásokra való szorítkozása nem fogható fel valamiféle szóbeli hagyomány-ellenes elvi álláspont burkolt megfogalmazásának: elvben ugyanis nem zárkózott el a szóbeli hagyomány felhasználása elől sem. Példárá a pannonhalmi jelenet.

A legendának ebben a részében Maurus személyének előtérbe állításán kívül található még egy mozzanat, mely szintén arra mutat, hogy a szerző számára a jelenet szenírozását illetően a kolostor élő hagyománya jelentette a kiindulási alapot. A legenda szerzetesei *peracta processione*, vagyis a *körmenetet befejezve*, azaz a templomban járultak békecsókra. Szent László első törvénykönyvének 35. pontja viszont a fogadás módját már ettől eltérően szabályozta: *Ha történetesen a király vagy a püspök valamely apátságba érkezik, az apát és a szerzetesek ne a templomban járuljanak csókra a királyhoz vagy a püspökhöz, hanem vonuljanak ki a kolostorba, és sorban állva várják a király vagy a püspök csókját.* A legendából kikövetkeztethető protokoll tehát a László törvénykönyve előtti szokásnak felel meg, összhangban a történet időpontjával. Mivel a leírás korhű voltának nincsen semmiféle önmagán túlmutató jelentése, a legvalószínűbb az, hogy itt egyszerűen a helyi, monostori hagyomány automatikus átvételéről van szó az író részéről. Ez az az eset, amikor a legenda azo-

<sup>79</sup> Így fordította ezt – helyesen – Kurcz Ágnes is: *mikor őket ártatlan csecsemőkorukban, aki adta, elvette.* In: KIRÁLY i. m. 109.

<sup>80</sup> SRH II, 488, 18–23: *Fecit eum filii sui Hemerici ducis magistrum diebus multis.* Vagyis: Hosszú időre megtette fia, Imre herceg nevelőjének.

<sup>81</sup> Ennek az adatnak a történelmi hitelességét Horváth J., Csóka J. L. és mások is eléggé egyértelműen és kellően megalapozott érvekkel utasították el.

<sup>82</sup> RÓNAY GY.: Szent Gellért és legendái. Vigilia 45 (1980) 577–598.

nos témához kapcsolódó, de a krónikától független részlete mintegy alátámasztja a krónika adatának hitelességét.

A szerző forráshasználata alighanem az Imrére vonatkozó korabeli tradíció általános állapotát tükrözi: vagyis amíg a herceg mintaszerű keresztény életére és buzgóságára igen, addig szüzességére vonatkozóan nem létezett semmiféle – sem írásos, sem szóbeli – magyarországi hagyomány; ebben a vonatkozásban a legenda szerzője ezért kényszerült más irányban tájékozódni. Ha ez így van, akkor mi tette mégis lehetővé, hogy az író hőséből szerzetesi erényekkel ékes szentet formáljon? (Hogy mi volt a belső indítéka, arról már szoltunk.)

Mindenekelőtt az, hogy Imrének nem volt gyermeke, sőt a legenda megírásának korára már teljesen elhomályosultak és bizonytalanná váltak az ismeretek arra vonatkozóan is, hogy volt-e egyáltalán – elvben lennie kellett –, és ha igen, ki volt a felesége vagy a jegyese. A legenda írójának szóhasználata arról árulkodik, hogy ez utóbbit ő sem tudta eldönteni: a *sponsa* megjelölés ugyanis mindkettőt jelentheti. Amit ennek a rejtélyes *sponsának* a származásával kapcsolatban említ, hogy tudniillik a görög császár leánya volt, történelmi képtelenség, de nem kevésbé zavaros a többi jelölt – a lengyel vagy a horvát királylány – személye sem. I. András krónikása ebben a kérdésben még jól tájékozott lehetett, de hallgatott róla – bizonyára okkal –, a dinasztiaiváltással hatalomba került új politikai elit tagjainak családi hagyománya viszont a jelek szerint nem sok emléket őrzött első királyunk udvarának belső ügyeiről. (Lásd Vazul megvakíttatásának zavaros történetét.) Furcsa azonban, hogy erre vonatkozóan a legenda szerzője a külföldi forrásokban sem találatott egyértelmű adatot, mint ahogy manapság mi sem találunk. Valószínűleg éppen a hagyománynak ez a hiányossága tette lehetővé számára, hogy ott, ahol már csak hőse *continentiájára* koncentrált, a *nomen est omen* elv alapján – és szinte egyedüli fogódzóként – Imre és nagybátyja (Henricus = Imre) névazonosságából kiindulva azonos tulajdonságokkal ruházza fel a név két viselőjét. Ennek az eljárásának jogosságában megerősíthette az is, hogy a herceg anyjának, Gizellának a nevelője valóban szerzetes volt,<sup>83</sup> aki a rábízott királylányt nemcsak mély vallásosságra nevelte, hanem a szerzetesélet eszményeit is megkedveltette vele; a szerző tehát jóhiszeműen feltételezhette azt is, hogy Gizella anyaként ugyanezeket az erkölcsi és vallási értékeket igyekezett kialakítani a fiában. Az más kérdés, hogy az *Institutiones* tanúsága szerint Imrét a valóságban nem csak az anyja, sőt bizonyos életkor elérése után talán nem is elsősorban az anyja nevelte.

S végül: az Imrére vonatkozó konkrét hagyomány hiányossága és szűkössége lehet a magyarázata annak is, hogy az a szerző, aki ennyire tudatosan, átgondoltan s nagy-nagy műgonddal dolgozta ki anyagát, az előadásnak miért ezt a szokatlan formáját választotta, egyszerűen azért tért vissza Nagy Szent Gergely *Dialogijának*

<sup>83</sup> Szent Wolfgang nevelői tevékenységére lásd: CsÓKA i. m. 1967, 260–261.

módszeréhez, összefüggő életrajz helyett a kitérőkkel megszakított epizódok sorához. E tekintetben írása valóban egyedül áll az Árpád-kori magyar legendáink között.

A XII. század elejétől kezdve mindenesetre kétféle Szent Imre-kép létezett a magyar irodalomban: közülük valószínűleg a krónikáé áll közelebb a történeti valósághoz, a legendáé inkább az író életszentségről kialakított, saját felfogásának tükörképe, s mint ilyen, bizonyos értelemben a XII. század eleji pannonhalmi kolostor szellemiségét, eszményeit is tükrözi. A kettő közül idővel a legendáé – főként az egyházi irodalom hatására – háttérbe szorította és elhomályosította a krónikáét. A két egymásnak ellentmondó kép összebékítésére elsőként talán a legenda úgynevezett *harmadik bevezetésének* szerzője tett kísérletet, részletesen felsorolva, hogy az *Institutiones*ben mire oktatta a fiát Szent István, s ezzel mintegy hangsúlyozva, hogy Imre nem csak a legendában olvasható erényeknek volt a birtokában.<sup>84</sup> A két kép közötti összhang megteremtése azonban végérvényesen sohasem sikerült: a krónika egy helyen elegánsan úgy oldja meg a kérdést, hogy Imre erényeinek teljesebb megismerése végett a legendájához utasítja olvasóját,<sup>85</sup> Kézai pedig zavarában nem talál jobb megoldást, mint hogy lényegileg átveszi a legenda *harmadik bevezetésének* lényegi mondandóját.<sup>86</sup>

A külföldi források döntő többsége, mint azt a visszatérő *obiit miraculis/virtutibus coruscando* kifejezés ismétlődése tanúsítja, inkább a legenda Szent Imréről ismerte, így nem a krónikának, hanem sokkal inkább a legendának az Imre-képe vált általánosan ismertté és elfogadottá nemcsak Magyarországon, hanem Európában is.

<sup>84</sup> SRH II, 449, 1 – 450, 31.

<sup>85</sup> SRH I, 312, 13–15.

<sup>86</sup> SRH I, 172, 26–27: *Erat enim beatus rex Stephanus literatus, naturali quoque ingenio caelitus eruditus; similiter et Emericus. Vagyis: Boldog István király ugyanis művelt volt, s természetes tehetsége révén is égi adományból művelt, s hasonlóképpen Imre is.*



## A VI. *ecloga* kozmológiájának háttere\*

A vergiliusi *eclogagyűjtemény* darabjai közül kétségkívül a negyedik és a hatodik az, amelyekben a költő leginkább eltávolodott a görög bukolikus költészet műfaji hagyományaitól. Ezt az eltávolodást a berni *scholiasta* a VI. *ecloga* esetében még a negyedikénél is jelentősebbnek érezte, ehhez fűzte ugyanis azt a megjegyzését, hogy *haec ecloga non proprie bucolicon dicitur*. A *scholiastát* erre a megállapításra ugyanaz a felismerés készíthette, mint ami a modern olvasó számára is már a költemény első végigolvasása után nyilvánvaló, az, hogy az *eclogában* a bevezetéstől kezdve egészen Silenus énekéig rendre olyan motívumok jelennek meg, amelyek a bukolikus költészetben addig ismeretlenek voltak. Ilyen mindenekelőtt az *excusatio*,<sup>1</sup> a kozmológikus betét, továbbá a katalógus-költészetre jellemző formai megoldások sora.<sup>2</sup> A Vergilius korabeli műértő közönségre tehát alighanem sokkoló hatású lehetett a költemény végighallgatása vagy olvasása, hiszen ezek közül akár csak egy is elegendő lett volna ahhoz, hogy az *eclogát* a görög mintához képest újszerűnek, eredetinek érezhesse. Máig eldöntetlen kérdés, hogy Vergilius öncélú, *l'art pour l'art* költői játéknak szánta-e az egészét, vagy pedig valami konkrétabb, helyhez, időhöz és személyhez köthető célja is volt vele, és a meghökkentő fogások sorozatát éppen azért alkalmazta, hogy ez utóbbira fokozottan ráterelje közönsége figyelmét.

Erre a kérdésre akkor tudnánk választ adni, ha sikerülne közelebb kerülnünk elsősorban Silenus éneke rejtélyének megfejtéséhez. Csakhogy a sokféle és egymással gyakran még csak érintkezési pontot sem mutató megoldási kísérlet – amelyeket De Saint Denis egyik tanulmányában tipológiailag két csoportra, *etikai-szimbolikus*, illetve *történeti-filológiai* alapú magyarázatokra osztott<sup>3</sup> – mindmáig nem vezetett megnyugtató eredményre.

---

\* Antik Tanulmányok 41 (1997) 49–59.

<sup>1</sup> Az *excusatio* kérdéséhez az aranykori latin költészetben lásd: WIMMEL, W: *Kallimachos in Rom*. Wiesbaden, 1960: a VI. *eclogára* vonatkozóan 132–148.

<sup>2</sup> BOUCHER, J-P: *Caius Cornelius Gallus*. Paris, 1966, 86–87 szerint Silenus éneke nem más, mint célzások formájában számbavétele ama kortárs költők műveinek, akiket Vergilius különösképpen tisztelt. Éppen ez biztosítaná a szatír énekének egységét.

<sup>3</sup> DE SAINT DENIS, E.: Le chant de Silène à la lumière d'une découverte recente. RPh 37 (1963) 23–40. Hasonló csoportosítás korábban: STÉGEN, G: *Commentaire sur cinq Bucoliques de Virgile*. Namur, 1957, 39–43.

Az *etikai-szimbolikus* interpretációk gyengéje az, hogy Silenus énekében minden eddigi erőfeszítés ellenére sem sikerült olyan alapgondolatot találni, amelyhez az ének egyes elemei – beleértve a kozmológiát és a Gallus költővé avatásáról szóló sorokat is – kivétel nélkül kapcsolhatók volnának. Ennek a módszernek meglehetősen ingatag és bizonytalan voltát mi sem érzékelteti jobban, mint a segítségével született megoldási javaslatok sokfélesége, és az, hogy ezek a megoldási javaslatok kölcsönösen kizárják egymást.<sup>4</sup>

A másik, a *történeti-filológiai* alapú módszer képviselői viszont arra nem tudtak mindeddig kielégítő választ adni, hogyan kapcsolódik Silenus éneke Varus személyéhez, s egyáltalán mi a funkciója a költemény egészén belül. Márpedig, ha nem kívánunk megrekedni Fontenelles szellemes, bár meglehetősen vitatható álláspontjánál, mely szerint Silenus éneke egyszerűen kusza, zavaros, mégpedig azért, mert a satír – mint azt az *eclogából* megtudhatjuk – előző nap túl sokat ivott,<sup>5</sup> akkor valamiképpen mégis meg kell kísérelnünk megtalálni a kulcsot e kétségkívül különös ének jelentésének megfejtéséhez.

Első lépésként – tekintettel a szakirodalom módszertanilag is kusza voltára – azt kell tisztáznunk és abban kell állást foglalnunk, hogy a kétféle lehetséges magyarázati mód, az *etikai-szimbolikus*, illetve a *történeti-filológiai* közül melyiknek alkalmazására jogosít fel, vagy inkább melyiknek alkalmazását sugallja az *eclogagyűjtemény* egésze és maga az *ecloga*. Ennek megválaszolásához, azt hiszem, elegendő, ha emlékezetünkbe idézzük és komolyan vesszük az *eclogának* és a gyűj-

<sup>4</sup> Hogy csak a legtöbbször idézett példákat említsük: ROSE, H. J.: *The Eclogues of Vergil*. Berkeley – Los Angeles, 1942, 94–104: Silenus éneke arról szóló példázatgyűjtemény, hogy az istenek beavatkoznak az emberi sorsba, és büntetik a bűnt; MAURY, P.: *Le secret de Virgile et l'architecture des Bucoliques*. Paris, 1944, 71–147: a VI. *ecloga* a földöntúli régiókba való emelkedés költeménye; STÉGEN i. m. 40: Silenus éneke vallomás a szerelem legyőzhetetlen voltáról; PARATORE, E.: Struttura, ideologia e poesia nell' ecloga VI di Virgilio. In: RENARD, M. – SCHILLING, R. (eds.): *Hommage à J. Bayet*. Bruxelles, 1964, 508–537: Silenus éneke vallomás a filozófiáról és a költészetéről, látomás a világ egészéről; LEACK, E. W.: The Unity of Eclogue 6. *Latomus* 27 (1968) 13–32: az *ecloga* annak kifejezése, hogy az ember vágyik a természettel és az erkölcsi világrenddel összhangban levő élet után; BÜCHNER, K.: s. v. Vergilius. PWRE VIIIA. Stuttgart, 1958, 1258: Silenus éneke a dal hatalmának, bőségének és varázserejének bizonyítéka. Önkéntelenül felvetődik azonban a kérdés, hogy például Phaethon nővérei miféle bűnt követtek el, átváltozásuknak mi köze van az epikureus életbölcességhez; vagy hogyan kapcsolódik a kozmológia az isteni igazságszolgáltatáshoz; vagy Silenus dalának melyik mozzanata jogosít fel annak feltételezésére, hogy ezek valóban a dal varázserejének jelképes kifejezései. A válasz alig lehet kétséges: semmi. Nem véletlen, hogy PERRET, J.: Sileni theologia. In: BARDON, H. – VERDIÈRE, R.: *Vergiliana*. Leiden, 1971, 249–311 mindezekkel a nézetekkel szakítva, ismét történeti irányban keresi a megoldást.

<sup>5</sup> FONTENELLES, B. B.: *Discours sur la nature d'églogue. Oeuvres V*. Paris, 1825, 52: „En vérité, je ne sais du tout ce que c'est cette pièce là; je ne conçois point quel en est le dessin, ni quelle liaison les parties ont entre elles... Virgile dit que le bonhomme avait beaucoup bu le jour précédent; mais ne s'en sentait il point encore un peu?” PAGNOL, M.: *Virgile, Bucoliques*. Paris, 1958, 135 szintén a satír részszétségének tulajdonítja a szerinte összefüggéstelen előadásmódot.

teménynek néhány, egyébként jól ismert momentumát, és levonjuk ezek következményeit.

Az ecloga Varushoz intézett bevezető részének utolsó két sorából (11–12):

*...nec Phoebo gratior ulla est,  
quam sibi quae Vari praescrisit pagina nomen*

eléggé egyértelműen kiderül, hogy a költemény Varusnak ajánlva, esetleg *Ad Varum* címen jelent meg, vált közismertté. Ha ezt egybevetjük a *IX. ecloga* Menalcas-Vergiliusának egyik daltöredékével, melyet Moeris idéz (27–29):

*Vare, tuum nomen, superet modo Mantua nobis,  
Mantua, vae miserae nimium vicina Cremonae,  
cantantes sublime ferent ad sidera cycni,*

egybevetésünk eredményeként meglehetősen szilárd támpontot jelentő információkhoz juthatunk. Ezek a következők:

1. a *VI. ecloga* tulajdonképpen nem más, mint beváltása a *IX. eclogában* tett ígéretnek;
2. olyan költemény, mely Varus dicsőségét hirdeti, legalábbis ez következik a *sublime ferent* kifejezésből;
3. valamiképpen kapcsolódik a földosztás körüli bonyodalmakhoz;
4. a *IX. eclogában* elhangzó ígéret és az *excusatio* tökéletes összhangban áll egymással. Az *excusatio* szerint ugyanis Varus azt kérte Vergiliustól, hogy örökítse meg dicsőségét, s ezen azt értette, hogy énekelje meg haditetteit. Vergilius ezt a kérést a költészet istenének, Apollónak parancsára hivatkozva visszautasítja, mondván: akadnak majd bőven, akik szívesen vállalkoznak efféle feladatra, ő maga az alexandriaiak költészet-tanának szellemében kitart a *carmen deductum* mellett. Ez azonban, mint hamarosan kiderül, nem a kérés teljes visszautasítását jelenti. A *non iniussa cano* kijelentésnek (9) kettős értelme van: annak a parancsnak vagy kérésnek az alanya, amelyre az *iniussa* utal, egyaránt lehet Apolló vagy Varus; a mondat jelentheti tehát azt, hogy: *csakis olyasmint énekelek, amit Apolló parancsolt*, de értelmezhető úgy is, hogy *pontosan arról énekelek, amire Varus megkért*. Vagyis: a vers Varus dicsőségét fogja hirdetni (10–11: *te nostrae, Vare, myricae, te nemus omne canet*), de az alexandrinus ízlés megkövetelte formában, úgy, ahogyan az – a költő megítélése szerint – a költészet istenénél is tetszésre találhat (11–12: *nec Phoebo gratior ulla est / quam sibi quae Vari praescrisit pagina nomen*).

Számunkra mindennek fontos módszertani következménye az, hogy Silenus énekének értelmezése közben nem kerülhetjük meg sem Varus személyét, sem

a földosztás kérdését.<sup>6</sup> A szatír dalának valamiképpen mindkettőhöz kapcsolódnia kell, jöllehet Varus neve a későbbiek során még csak szóba sem kerül az egész költeményben. A kérdés valójában tehát nem az, hogy létezik-e, hanem hogy miben áll ez a kapcsolat.

Az *eclogának* a bevezető ajánlást követő része (13–86) formailag három nagyobb szerkezeti egységre tagolódik: a Silenus megkövezését és dalra kényszerítését elbeszélő kerettörténetre (13–30), Silenus énekének kivonatos ismertetésére (31–84), és a két záró sorra (85–86), mely az est beálltára utal, s amelyből hallgatólagosan az következik, hogy Silenus előadása meglehetősen hosszú lehetett, csaknem egy teljes napon át tartott.

Míg a kerettörténet topológiai feltérképezése nem ütközik különösebb nehézségbe,<sup>7</sup> addig Silenus éneke – mint már utaltunk rá – csupa talány. Nemcsak jelentését, szerkezeti tagolódását és egyes részeinek egymáshoz való viszonyát nem sikerült mindeddig megnyugtatóan tisztázni, hanem azt sem, hogy az egész miként kapcsolódik a kerettörténethez.<sup>8</sup> Mindeme kérdések megoldásának nyitját – nézünk szerint – a kozmológiai betét helyes értelmezése jelentheti, s ez az, amiben állásponturnk alapvetően különbözik mindazokétól, akik előttünk a költemény értelmezésével kísérleteztek.

A kozmológia, amely egyben Silenus énekének első szerkezeti egysége, a következő (31–42):

*Namque canebat uti magnum per inane coacta  
semina terrarum animaeque marisque fuissent  
et liquidi simul ignis, ut his ex omnia primis,  
omnia et ipse tener mundi concreverit orbis;  
tum durare solum et discludere Nerea ponto  
coeperit et rerum paulatim sumere formas;  
iamque novum terrae stupeant lucescere solem  
altius atque cadant summotis nubibus imbres,  
incipiant silvae cum primum surgere cumque  
rara per ignaros errent animalia montis;*

<sup>6</sup> A földosztás okozta bonyodalmakra, Alfenus Varus és Cornelius Gallus benne játszott szerepére: ANDRE, J.: *La vie et l'oeuvre d'Asinius Pollion*. Paris, 1949; Serv. ad Buc. IX, 1–10.

<sup>7</sup> Servius kommentárja, aki Theopomposz *Thaumasiájára* hivatkozik mint forrásra, több kutatót megtevesztett, így HUBBARD, M.: *The Capture of Silenus*. PCPhS 21 (1975) 53–62 is egyenesen Cicero közvetítő szerepét hangsúlyozza. Sokkal megalapozottabb DELLA CORTE, F.: *Da Proteo a Sileno e da Sileno a Proteo*. Sandalion 6–7 (1983–84) 165–178 álláspontra, aki az *Odysszia* IV. énekében jelöli meg a Silenus-jelenet irodalmi mintáját.

<sup>8</sup> CARTAULT, A.: *Études sur les bucoliques de Virgile*. Paris, 1987, 285 sommás véleményét (« *Il résulte qu' il n'y a pas, dans le chant de Silène, de pensée maîtresse... Il se comte de morceaux isolés.* ») végeredményben máig sem sikerült egyértelműen megcáfolni.

*hinc lapides Pyrrhae iactos, Saturnia regna,  
Caucasiasque refert volucris furtumque Promethei.*

Silenus tehát annak előadásával kezdi dalát, hogy a nagy űrben (*magnum per inane*) hogyan kényszerültek egybe (*coacta fuissent*) a föld, a levegő, a víz és a tűz atomjai (*semina terrarum, animae, maris et ignis*), s hogy ezekből mint őselemekből (*his primis*) hogyan alakult ki minden, mégpedig először a rendezett világ (*mundus*) finom égboltozata (*tener orbis*). Utána hogyan kezdett megszilárdulni a föld (*durare solum*), s ezáltal hogyan különült el a tenger (*discludere Nerea ponto*), s a szárazföld hogyan kezdte dolgok alakját öltetni (*paulatim rerum sumere formas*); hogyan csodálta a föld a számára szokatlan, újszerű Napot (*novem solem*), s a magasba felszálló páratömegből (*altius submotis nubibus*) hogyan hullott az eső (*cadent imbres*), mikor kezdtek sarjadni az erdők (*silvae surgere*), mikor jelentek meg a földön az állatok (*animalia*), majd a Pyrrha által eldobott kövekből hogyan jöttek létre az emberek, s végül Prometheus lopása hogyan vetett véget az aranykornak. A 43. sor *his adiungitja* világosan jelzi, hogy Silenus énekének első része – az általános vélekedéssel ellentétben – nem a 40., hanem a 42. sorig tart. A kozmológiák hagyományainak megfelelően a világ keletkezéséről szóló részhez egy az ember keletkezéséről és a világekorszakokról szóló rész is hozzátartozik. Silenus kozmológiája tehát ily módon egészen az aranykor végéig, Iuppiter uralomra kerüléséig tárgyalja a világ és az emberiség keletkezés-, illetve őstörténetét. E kozmológia eredetét illetően a szakirodalomban az a felfogás vált a legelterjedtebbé, hogy az egész lényegében véve nem más, mint az epikurosi-lucretiusi világkeletkezés-elmélet tömör, költői foglalatja. Ez az értelmezés még Serviustól és Macrobiustól származik, de hasonló álláspontot képviselnek a kozmológiákról szóló modern összefoglalások is,<sup>9</sup> s csak elvétve akadtak olyanok, akik ennek lényegi helyességét megkérdőjelezték.

Silenus kozmológiája első pillantásra valóban hamisítatlan epikurosi-lucretiusi kozmológiának látszik, mindenekelőtt lucretiusi terminológiája miatt. Ezeket a terminológiai egyezéseket – *inane, prima, semina, coacta fuissent* –, valamint a Macrobius számára is furcsának ható *discludere* lucretiusi eredetét már Heyne és Forbiger regisztrálta, s azóta minden részletesebb kommentár pontosan számon tartja, sőt arra is többen rámutattak, hogy Lucretius szélesebb körű ismeretének a római irodalom ránk maradt darabjai közül éppen ez a kozmológia az időben legkorábbi emléke.<sup>10</sup> Hozzátehetjük: az *ecloga* kozmológiájában ezeken kívül is vannak olyan momentumok, amelyekkel Vergilius nyilvánvalóan utal Silenus világkeletkezés-történetének a *De rerum naturához* fűződő kapcsolatára. Ilyen mindenekelőtt

<sup>9</sup> SPOERRI, W.: *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*. Basel, 1959; SPOERRI, W.: Zur Kosmogonie in Vergils 6. Ekloge. MH 27 (1970) 144–163. Az ókori kozmológiákról összefoglalóan: SCHWABL, H.: s. v. Weltschöpfung. PWRE Suppl. IX. Stuttgart, 1962, 1544–1588.

<sup>10</sup> VAN BERCHEM, D.: La publication de *De rerum natura*. MH 2 (1946) 26–29.

a preszókratikus négyelem-tan és az atomelmélet költői ötvözése, de ugyanide sorolható a *tum* adverbium hasonló funkciójú használata is.

E kozmológia eredetének kérdése azonban a Lucretiusszal mutatkozó többrétű hasonlóságai ellenére sem ennyire egyszerű. Silenus kozmológiájában a világ főbb alkotórészeinek kialakulása meghatározott sorrendben követi egymást, és ennek az időbeli sorrendnek Vergilius jelentőséget is tulajdonít: hangsúlyozza ezt egyrészt a *tum*, másrészt a *cum primum* és a *cumque*, illetve a *hinc* használatával. A mindenek kezdetét jelentő őskáoszból eszerint először az *égbolt* különült el. A világ kialakulásának második fázisaként viszont egy mindent elborító *östenger* kialakulását kell feltételeznünk, csak így válik ugyanis érthetővé a *discludere Nerea ponto* kifejezés: itt ugyanis a szövegkiadások írásmódjával ellentétben, amelyek a *pontot* köznévknek fogják fel, alighanem kettős metonímiával van dolgunk. Hésiodos *Theogoniájában* (233) Nereus, akinek neve később költői szövegekben gyakran előfordul a tengert jelölő metonímiaként, Pontos fia; vagyis a *föld* megszilárdulása következtében az időben korábbi Pontos, az *östenger*, Nereusnak, a mai értelemben vett tengernek adta át a helyét, azaz „*elvált tőle*”. A keletkezés negyedik fázisaként jött létre azután a *Nap*, ezt követően alakult ki a *felhőzet*, jelent meg a *növényvilág*, majd az *állatok*, s végül az *ember* – ez utóbbi megjelenésére a Pyrrha-mítosz utal.

De hogy viszonyul mindez Lucretius kozmológiájához?

Lucretius szerint a *mundus* (= *kosmos* = rendezett világ) kialakulásának közvetlen előzménye egy kaotikusan kavargó atomtömeg létrejötte (*nova tempestas molesque coorta*) volt. Ebben a folytonos mozgásban levő, s alkotórészeinek különbözősége miatt belső ellentétektől feszülő tömegben először a föld atomjai különültek el oly módon, hogy súlyuk miatt, és mert össze is kapcsolódtak egymással, eme kavargás mélyén, annak közepén gyűltek össze (449–451):

*quippe etenim primum terrai corpora quaeque,  
propterea quod erant gravia et perplexa, coibant  
in medio atque imas capiebant omnia sedes.*

Elsőként tehát a *föld* alakult ki mint önálló egység, s ezt követően az egyre összetebb tömörülő földatomok fokozatosan préselték ki magukból (*expressere*) a világ többi alkotórészét, sorrendben először a tüzes *aethert* (457–459):

*ideo per rara foramina terrae  
partibus erumpens primus se sustulit aether  
ignifer et multos secum levis abstulit ignis.*

Az *aether* atomjainak egy része, miután egybekapcsolódott (*concreto corpore*), az *égbolt* és a csillagok megformálódásához szolgált alapanyagul. Ezt követte a *Nap*

és a *Hold* létrejötte (471: *hunc exordia sunt solis lunaeque secuta*), értelemszerűen a földből az *aetherrel* együtt eltávozott tűzatomoknak abból a részéből, amelyek nem voltak elég könnyűek ahhoz, hogy az égboltig emelkedjenek, ám annyira súlyosak sem, hogy a földön maradjanak.

Ezeknek a többinél könnyebb, simább felszínű és a gömbhöz jobban hasonlító (*magis lēvēs, lēvēs, rotundi*) atomoknak eltávozása után a föld, minthogy belsejében sok lett az űr, hirtelen összeroskadt, s az így keletkezett mélyedéseket a sós *tenger* öntötte el (480–482):

*his igitur rebus retractis terra repente,  
maxuma qua nunc se ponti plaga caerula tendit,  
succidit et salso suffudit gurgite fossas.*

A földből ezután, minthogy a már létező Nap heves sugárzása folyamatosan aszalta, lassan a nedvesség maradék része is eltávozott, s így a föld tovább tömörödött; a távozó nedvesség egy része a tenger vizét növelte, más része pára formájában a magasba szállt és felhőkké állt össze, a földön pedig kialakultak a jelenlegi domborzati viszonyok (487–493):

*tam magis expressus salsus de corpore sudor  
augebat mare manando camposque natantis,  
et tanto magis illa foras elapsa volabant  
corpora multa vaporis et aeris altaque caeli  
densabant procul a terris fulgentia templa.  
Sidebant campi, crescebant montibus altis  
ascensus...*

Csak ezután vette kezdetét az élővilág kialakulása, előbb a *növényeké*, majd az *állatoké* (790–791):

*sic nova tum tellus herbas virgultaque primum  
sustulit, inde loci mortalia saecla creavit.*

S végül az állatvilággal csaknem egy időben a föld létrehozta az *embert* (822–823):

*...genus ipsa creavit  
humanum atque animal prope certo tempore fudit.*

Lucretius kozmológiája a már említett egyezéseken túlmenően abban is hasonlít a Silenuséhoz, hogy a *mundus* alkotórészeinek kialakulása nála szintén

meghatározott sorrendben követi egymást. Csakhogy ez a sorrend a két kozmológiában alapvetően más:

Lucretius	VI. ecloga
föld	ég
aether, égbolt, csillagok	őstenger
Nap, Hold	föld-tenger
tenger	Nap
felhőzet, esők	felhőzet, esők
növényvilág	növényvilág
állatvilág	állatvilág
ember (aranykor nincs)	ember (aranykor van)

Ennek a különbségnek a kutatók közül eddig talán Zeller vonta le leghatározottabban a következményeit, állítva, hogy a VI. ecloga kozmológiája szerkezetét tekintve teljesen egyedülálló az ókori görög-latin irodalomban, bár ő ezt az egyediséget pusztán költői játék eredményének tartotta.<sup>11</sup> Megállapításának első részével teljes egészében egyetérthetünk, hozzátéve azonban, hogy a kozmológia csak a görög-latin irodalomban egyedülálló. Az eclogabeli kozmológiának ugyanis valójában van párhuzama, igaz, nem a szorosabb értelemben vett irodalmi források köréből.

Az *agrimensorok* gyűjteményében maradt fenn az a *Vegoia* etruszk próféta-nőnek tulajdonított, fiktív prófécia,<sup>12</sup> mely nemcsak a VI. ecloga kozmológiájának genezisére világíthat rá, hanem a költeményen belüli funkciójára is. Ez a prófécia a következő bevezetéssel kezdődik:

SCIAS MARE EX AETHERE  
[SOLIDUM VERO E MARI RE]  
MOTUM. CUM AUTEM IUP  
PITER TERRAM AETRU  
RIAE SIBI VINDICAVIT  
CONSTITUIT IUSSITQUE  
METIRI CAMPOS SIGNA  
RIQUE AGROS. SCIENS  
HOMINUM AVARITIAM  
VEL TERRENUM CUPIDI  
NEM, TERMINIS OMNIA  
SCITA ESSE VOLUIT.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> ZELLER, E.: *Die Philosophie der Griechen III/1*. Leipzig, 1880, 377.

<sup>12</sup> BLUME, F. – LACHMANN, K. – RUDORFF, A.: *Die Schriften der römischen Feldmesser I*. Berlin, 1848, 350 skk.

<sup>13</sup> A bevezető részt az Emil Vetter által rekonstruált formában közöljük PFIFFIG, A. J.: *Religio Etrusca*. Graz, 1975, 157 nyomán.



Csak ez után a bevezetés után kezdődik a tulajdonképpeni jóslat, mely szerint a hamarosan véget érő nyolcadik *saeculum* idején az emberek kapzsiságukban el fogják helyükről mozdítani a határköveket, hogy így növeljék a vagyonukat. *Sed qui contigerit moveritque possessionem suam promovendo, alterius minuendo, damnabitur a diis.* Ha rabszolga jár el így, kegyetlen úr hatalma alá fog kerülni; ha urának tudtával teszi, rövid időn belül urának házanépe, sőt egész nemzetsége el fog pusztulni, a határkövek elmozdítóit a legsúlyosabb betegségek sújtják; a földön, ahol élnek, viharok, földrengések és járványok fognak pusztítani, termésüket jégverés, aszály vagy gabonarozsda teszi tönkre, a nép pedig lázongani fog. *Fieri haec scitote, cum talia scelera committuntur. Propterea neque fallax, neque bilinguis sis* – zárja le intelmeit Vegoia.

A Vegoia-prófécia valamennyi eddigi elemzője – így Pffiffig is – egyetért abban, hogy a prófécia bevezetője csak részét képezte egy ennél részletesebb kozmológiának, mely a világ kialakulását egészen Iuppiter uralomra jutásáig kísérte végig.<sup>14</sup> Funkcióját tekintve a jóslat elején a kozmológiai betét annak igazolására szolgálhatott, hogy amiként a világ részei is elkülönültek egymástól, ugyanúgy a természet törvényéhez tartozik a földnek Iuppiter szentesítette felosztása is. A kozmológia részletesebb változatát s egyben folytatását a *Suda* lexikon *Tyrrhenoi* címszava őrizte meg, igaz, keresztény szerző átfogalmazásában, aki az etruszk világkeletkezés-elméletet az ószövetségi teremtéstörténethez hasonlította,<sup>15</sup> ám hogy lényegében hitelesen őrizte meg az eredeti etruszk hagyományt, azt éppen az mutatja, hogy a megfelelő része megegyezik a Vegoia-jóslat kozmológiai részletével:

καὶ τῆ μὲν α χιλιάδι ποιῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν  
τῆ δὲ β ποιῆσαι τὸ στερέωμα τοῦτο τὸ φαινόμενον, καλέσας αὐτὸ οὐρανόν  
τῆ γ τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ὕδατα τὰ ἐν τῆ γῆ πάντα.

Legalább ennyire tanulságos a folytatás, amely a továbbiakban – a vegetáció megjelenésétől eltekintve – szerkezetileg pontos mása a vergiliusi kozmológiának:

τῆ δ φωστῆρας τοὺς μεγάλους, ἥλιον σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας  
τῆ ε πᾶσαν ψυχὴν πετεινῶν καὶ ἐρπετῶν καὶ τετράποδα, ἐν τῷ ἄερι  
καὶ ἐν τῆ γῆ καὶ τοῖς ὕδασι,  
τῆ ς τὸν ἄνθρωπον.

A vergiliusi, illetve a Vegoia-jóslat és a *Suda*-ban olvasható etruszk kozmológia között a párhuzamok tehát a következőképpen összegezhetők:

<sup>14</sup> WEINSTOCK, S.: s. v. Vegoia. PWRE VIII A. Stuttgart, 1955, 577–581.

<sup>15</sup> Elemzése: PFFIFFIG i. m. 157–158.

VI. ecloga	Vegoia	Suda
<i>semina coacta</i>		ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ = <i>a mindenség</i>
<i>tener orbis = égbolt</i> [ <i>őstenger (Pontos)</i> ]	<i>aether = égbolt</i> [ <i>őstenger</i> ]	στερέωμα (οὐρανός) = <i>égbolt</i> [ <i>őstenger</i> ]
<i>Föld és tenger (Nereus)</i>	<i>föld és tenger</i>	ἡ θάλασσα καὶ ὕδατα ἐν τῇ γῆ πάντα = <i>föld, tenger, a földi</i> <i>vizek</i>
<i>Nap</i>		ἥλιος, σελήνη, ἀστέρες = <i>Nap,</i> <i>Hold, csillagok</i>
<i>felhőzet</i>		
<i>vegetáció</i>		
<i>állatok</i>		<i>madarak, csúszómászók,</i> <i>négylábúak, halak</i>
<i>ember</i>		<i>ember</i>

A VI. ecloga és a Vegoia-féle kozmológia között megejtő továbbá a hasonlóság a vonatkozásban is, hogy mindkettő Iuppiter uralomra jutásáig követi a világ kialakulását és őstörténetét.

Igaz, az *agrimensorok* gyűjteményét csak későn, a IV. század legvégén állították össze, maga a prófécia azonban századokkal korábban keletkezett. A jóslat a hamarosan véget érő nyolcadik *saeculum* várható eseményeire vonatkozik, s Plutarchos *Sulla-életrajzából* (7) tudjuk, hogy az etruszkok időszámítása szerint a nyolcadik *saeculum* Kr. e. 88-ban ért véget, s így a Vegoia-jóslat *vaticinium ex eventu*ja valószínűleg a szövetséges háborúban elkövetett jogsértésekre vonatkozott, így a prófécia Kr. e. 90 körül keletkezhetett.<sup>16</sup> A földmérők köreiből később is közismertnek kellett lennie, ha még közel fél évezred múltán is fontosnak tartották, hogy felvegyék a gyűjteményükbe, de ismertnek kellett lennie a bevezetőként szolgáló kozmológiának is, ha a szerző megelégedett azzal, hogy részletes ismertetés helyett csupán csak utaljon rá.

A prófécia szerzőjéről semmi közelebbit nem tudunk, neve *Begoe* formában azonban még Serviusnál is felbukkan, aki az *Aeneis* VI. énekének 136. sorához fűzött kommentárja szerint azt is tudni vélte, hogy az etruszk „*nympha*” könyvét a Sibylla-jóslatokkal együtt őrizték a palatinusi Apollo-templomban. A Vegoia-prófécia tehát elég híres volt ahhoz, hogy ismeretének elvi lehetőségét felfedezhesük mind Vergilius, mind eclogáinak közönsége részéről. Ezen az elvi lehetőségén

<sup>16</sup> HEURGON, J.: The Date of Vegoia's Prophecy. JRS 49 (1959) 41–45; PFIFFIG, A. J.: Die etruskische Prophezeiung. Gymnasium 68 (1961) 55–64.

túlmenően azonban – nézetünk szerint – a VI. eclogán kívül Vergilius életművében legalább még egy helyen megfogható nyoma van az etruszk kozmológia és a Vegoia-prófécia ismeretének, mégpedig a *Georgica* I. könyvének híres aranykor-mítoszában (125–127):

*Ante Iovem nulli subigebant arva coloni,  
ne signare quidem aut partiri limite campum  
fas erat.*

Az az elképzelés ugyanis, hogy mind a földművelés megindulása, mind pedig a földnek határokkal történő elkülönítése Iuppiter hatalomra kerüléséhez kapcsolódik, pontosan megfelel a Vegoia-prófécia felfogásának, ugyanakkor azonban nem tekinthető mitológiai vagy irodalmi toposznak. Ovidius *Metamorphoses*ének a világ korszakait tárgyaló fejezetében például a földművelés még az ezüstkorbán (I, 123–124) elkezdődik, de a *mentor* csak a vaskorbán lát hozzá az addig közösnek számító föld felosztásához és határvökökkel való elkülönítéséhez (I, 135–136).

Alfenus Varus nagy tette tehát az, hogy a határvökök sértetlenségének biztosításával az istenektől megszabott világrend örévé lépett elő, és megakadályozta a természeti csapások bekövetkezését, a béke és rend felbomlását, vagyis mindazt, amivel a Vegoia-jóslat fenyegetett. A költő szerint Varus hadi sikereinek megörökítése nem, ennek a tettének dicsérete viszont nagyon is illik a *tenuis avena* mesteréhez, az *agrestis Musa* költőéhez.

Az a körülmény, hogy a kozmológia ilyenformán egy jóslatnak a része, az *ecloga* egyéb összefüggéseire is rávilágít. Arra például, hogy Silenus miért azokat a dalokat énekli, amelyeket Apollón énekelt az Eurotas mellett: azért, mert Apollón nemcsak a költészet istene, hanem jósisten is. Érthetővé teszi továbbá egyrészt azt, hogy a kerettörténet hogyan kapcsolódik a költemény egészéhez, másrészt, hogy az *ecloga* a gyűjteményen belül miért került a hatodik helyre. Silenus megköltözésének, akárcsak a *Georgica* Aristaeus–Proteus-epizódjának az *Odysseia*-beli Próteus–Menelaos-jelenet az irodalmi előképe, ahol a jósistent szintén erőszakkal kell kényszeríteni titkainak feltárására. Ami pedig az *eclogának* a gyűjteményen belül elfoglalt helyét illeti, így válik világossá, hogy a kötet elrendezésében érvényesülő axalitás elvének megfelelően mi teszi a *IV. ecloga* párjává. Részint az, hogy mindkettő jóslatra épül, részint az, hogy mindkettőben vannak etruszk elemek: a negyedikben a *saeculumok* tízes felosztása és a csodálatos kos, melynek mint az aranykor hírnökének magától válik színéssé a gyapja, a hatodikban pedig maga a Vegoia-prófécia.

Vergilius ebben az *eclogában* kétszeresen is merész újtónak bizonyult. Megújította az idill műfaját oly módon, hogy újításának módszerét tekintve hű maradt annak hagyományaihoz, hiszen az idill bizonyos értelemben eleve kevert műfaj volt – gondoljunk például a *mimosra* –, csak éppen ő más irányba tágitotta

ki annak kereteit. És megújította a kozmológikus költészetet, új dimenziókat adott neki azáltal, hogy kozmológiáját úgy szerkesztette meg, hogy az egyidejűség többféle jelentés hordozójává vált: a jóslattal való egybekapcsolása aktualitást, etruszk szerkezete itáliai színezetet adott neki, epikureus terminológiája pedig alkalmasá tette arra, hogy közvetve utaljon a költőnek Varushoz fűződő kapcsolatára, aki a hagyomány szerint tanuló társa volt Seirón epikureus iskolájában. Vergiliusnak ez utóbbi újítása, a kozmológiai betét többjelentésűvé tétele irodalomtörténetileg tartósnak bizonyult, s e vonatkozásban hamarosan követője is akadt: Ovidius a szintén többjelentésű kozmológiájával a *Metamorphoses* elején.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> SCHMITZER, U.: *Zeitgeschichte in Ovids Metamorphosen*. Stuttgart, 1990, 33–51.

# Pál apostol alakja az *Acta Pauliban* \*

A *Pál-akta* (AP) *Paulus és Thekla cselekedetei* című nagyobb egységének elején azt olvashatjuk, hogy egy bizonyos Onésiphoros, amikor meghallotta, hogy Pál apostol Ikonionba érkezik, feleségével és gyermekeivel együtt kiment eléje a fogadására. Onésiphoros az apostolt személyesen nem, csupán hallomásból ismerte: Titus írta le neki a külsejét, s jövőendő vendégét ennek a leírásnak az alapján kellett kiválasztania a járókelők közül. A Lystrába vezető úton várakozott, s mindenkit alaposan szemügyre vett, aki csak szembejött vele, hogy nem hasonlít-e a Titustól kapott leírásra. S végül fel is fedezte Pált, amint közeledett feléje: *alacsony termetű, gyér hajú, görbe lábú, jó erőben lévő, összeérő szemöldökű, enyhén görbe orrú, kegyelemmel teli férfi volt, akinek arca hol embert, hol angyalt sejtetett.*<sup>1</sup>

Az *Acta Paulinak* ez a leírása, mely az apostolnak szám szerint összesen nyolc külső jellemvonását sorolja fel, a maga nemében teljesen egyedülálló az egész korai keresztény irodalomban: ehhez hasonlóan részletes külső jellemzés ugyanis sem Krisztusról és családtagjairól, sem az apostolokról nem maradt fenn sem a kanonikus, sem az apokrif iratokban. A Lukianos művei között hagyományozódott *Philopatris* bizánci kori szerzője minden bizonnyal szintén ezt tartotta szem előtt a *kopasz és nagyorrú galileai* (azaz Pál apostol) alakjának megrajzolásakor (Philop. 12),<sup>2</sup> ami arra mutat, hogy a *pogányok apostolára* vonatkozóan a bizánci korban is ez lehetett az egyetlen, *hitelesnek* tekintett írásos forrás. Érthető tehát, hogy eredetének és megbízhatóságának kérdése gyakorlatilag a kritizmus kora óta az érdeklődés előterében áll.

A múlt század végén a kutatók többsége még úgy vélekedett, hogy az *Acta Paulinak* ez a részlete az apostol valóságghú portréját rögzítette, s a szerző ismeretének forrása vagy a személyes tapasztalat, vagy a még élő szemtanúktól származó szóbeli értesülés lehetett. Ez a nézet hipotetikus volt ugyan, ám hihető, és alapvetően

---

\* CZAHESZ I. (szerk.): *Tanítványok, csodatevők, mártírok. Újszövetségi-patrisztikai kutatások 4.* Budapest, 1997, 101–115.

<sup>1</sup> ἄνδρα μικρὸν τῷ μεγέθει, ψιλὸν τῆ κεφαλῇ, ἀγκύλον ταῖς κνήμαις, εὐεκτικόν, σύνοφρον, μικρῶς ἐπίρρινον, χάριτος πλήρη ποτὲ μὲν γὰρ ἐφαίνετο ὡς ἄνθρωπος, ποτὲ δὲ ἀγγέλου πρόσωπον εἶχεν.

<sup>2</sup> Mert röviddel ezelőtt még én is ugyanúgy féltem, ahogy te, míg nem találkoztam egy kopaszodó, nagy orrú galileával, aki a levegőn át a harmadik égbe is eljutott.

két pilléren nyugodott: egyrészt, hogy az írás az apostoli korhoz időben közel, a Kr. u. I. század végén (90–100 között) keletkezett, másrészt, hogy Pál apostolra – és általában az apostolokra – vonatkozóan létezett ilyenfajta hagyomány. A századforduló tájára azonban ez a felfogás tarthatatlanná vált; bebizonyosodott ugyanis, hogy az *Acta Pauli* jóval későbbi, mint azt korábban feltételezték, a Kr. u. II. század második feléből való,<sup>3</sup> a korai keresztény emlékeken végzett ikonográfiai vizsgálatok eredményei pedig nemcsak hogy nem támasztották alá, hanem egyenesen cáfolni látszottak az apostolok külsejére vonatkozó bármiféle *egységes hagyomány* létezését: a legkorábbi ábrázolások ugyanazon apostol – így Péter és Pál – esetében is lényeges eltéréseket mutatnak. Ezzel az addig valószínűnek tűnő hipotézis megdőlt és megbízható összehasonlítási alap híján inkább csak találgatásoknak adta át a helyét.

A század elején a Pál-leírás értelmezésére három ilyen, egymástól alapvetően különböző, következképpen egymást kölcsönösen kizáró megoldási kísérlet is született. Az egyik a *néptipológia* felől közelítette meg a kérdést, és az apostolnak ebben a rajzában a „*tipikus zsidó*” ókori megjelenítését látta; a másik az antik regények merőben képzelet szülte jellemzéseivel rokonította; a harmadik az egyiptomi papiruszleletek között napvilágra került szerződésekben, végrendeletekben és egyéb hivatalos iratokban (pl. szökött rabszolga körözése) gyakorta előforduló, hasonló jellegű személyleírásokban vélte felfedezni a mintáit, vagy inkább a párhuzamait.<sup>4</sup>

Az elsőként említett megoldási kísérletnek – nézetünk szerint – sokkal több köze van a korabeli zsurnalisztikához és a vicclapokhoz, mint az ókori tipológiához. Valójában az *Acta* egész jellemzésében mindössze egyetlen olyan elem van, amely esetleg alátámaszthatja: a *kampósorrú* (ἐπίρρινοϋ) jelző – persze ez sem csak zsidókra jellemző sajátosság. Nem könnyen egyeztethető azonban össze a leírás a regények jellemzésének a logikájával sem. A regényhősök ilyen részletes *külső karakterisztikája* többnyire a jellemrajz elmélyítését szolgálja, de nemcsak az antik regényben van ez így, hanem így volt már a homérosi eposzokban is: a gyáva, a társait hazatérésre biztató Thersités külsőre is csúf, a nagy hősöknek pedig az alakjuk is *isten*i. Az *Acta Pauli* Pálja karizmatikus egyéniség, aki megmozgatja, magával ragadja környezeté tagjainak, mindenekelőtt Theklának a képzeletét – ilyennek szánta a szerző is, akit, ha hihetünk Tertullianusnak, a Pál iránti szeretete készített művének megírására<sup>5</sup> – ezzel szemben külsejének a leírása mindennek nevezhető,

<sup>3</sup> PLÜMACHER, E.: s. v. Apokryphe Apostelakten. PWRE Suppl. XV. Stuttgart, 1978, 26–30.

<sup>4</sup> Az addigi kutatástörténet rövid összefoglalása: SCHMIDT, C.: *Acta Pauli*. Hamburg, 1936, XVII–XVIII.

<sup>5</sup> Tert. De bapt. 17, 5: *Sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli suo cumulans convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse et loco decessisse.*

csak idealizálónak nem. A külső és belső jellemvonások összhangjának fontosságát egyébként már az ókori rétorika is felismerte.<sup>6</sup>

Az eddigi értelmezési kísérletek közül kétségkívül a harmadikként említettnek érdemes legtöbb figyelmet szentelnünk. Azok a személyleírások, amelyek a papi-ruszokon fennmaradt szerződésekben és hatósági iratokban olvashatók, módszereiket illetően több szempontból nagyon hasonlítanak egymáshoz, ezért jellegüket csupán néhány kiragadott példa is kellőképpen érzékeltetheti:

*Taus, Harpós leánya, 48 éves, középtermetű, sárgásbarna bőrű, kerek arcú, egyenes orrú, homlokán forradással... Siephmus, Pachnumis leánya, 20 éves, sárgásbarna bőrű, kerek arcú, ismertetőjel nélkül való... Kruris, Hóros fia, perzsa származású, 45 éves, középtermetű vagy alacsonyabb, fekete bőrű, meglehetősen göndör hajú, hosszúkás arcú, egyenes orrú, alsó ajkán forradással... (Földbirtok eladását tanúsító szerződés Kr. e. 107-ből);<sup>7</sup>*

*Sennuthis, Hóros leánya, 30 éves, középtermetű, sárgásbarna bőrű, gömbölyű arcú, pizseorrú, szája jobb szögletében forradás van, pufók képű..., Harsiésis... 35 éves, középtermetű, sárgásbarna bőrű, kissé göndör hajú, zömök, széles arcú, egyenes orrú, elálló, nagy fülekkel... (Egység az ünnepek bevételeinek átengedéséről Kr. e. 129-ből);<sup>8</sup>*

*Hermón... 18 éves, középtermetű, szakálltalan, izmos lábú, gödrös állú, orra mellett balról anyajegy, szája széle mellett balról forradás van, jobb csuklójára két barbár betű van tetoválva... Bión, alacsony termetű, széles vállú, vékony lábú, mosolygós tekintetű... (Szökött rabszolgák körözése Kr. e. 156-ban).<sup>9</sup>*

Ezeknek a személyleírásoknak vannak tehát ismétlődő és esetleges elemeik; ismétlődők: az életkor, a termet, a bőr színe, az arc formája (hosszúkás, kerek stb.); esetlegesek: a hajzat, a láb, az orr, a fül milyensége, illetve formája. Ezen kívül íróik szemmel láthatólag törekedtek arra, hogy a szóban forgó egyének különös ismertetőjegyeit is feltüntessék: ezt a célt szolgálta a sebhely(ek)nek, az anyajegy(ek)nek, a tetoválás(ok)nak és azok elhelyezkedésének számbavétele. Kétségtelen, ezeknek a szempontoknak egy része – a termet, a hajzat, továbbá a lábszár, az orr formája és a szemöldök jellege – az *Acta* leírásában is megjelenik, s ezért joggal támadhat

<sup>6</sup> MARGANNE, M. H.: De la physiognomie dans l'Antiquité Gréco-Romaine. In: DUBOIS, P. – WINKIN, Y. (ed.): *Rhétorique du corps*. Bruxelles, 1998, 13–24.

<sup>7</sup> HUNT, A. S. – EDGAR, E. C.: *Select papyri with an English Translation I–II*. London–New York, 1932–1934, I, 27.

<sup>8</sup> HUNT–EDGAR i. m. I, 37.

<sup>9</sup> SCHUBART, W.: *Griechische Papyri*. Bielefeld–Leipzig, 1927, 18.

az a benyomásunk, hogy a Pál-jellemzés szerzője mintha ezeket a papiruszokról megismert személyleírási módszereket követte volna. Ezt a benyomásunkat még az a körülmény is erősítheti, s egyben a jogosságát is alátámaszthatja, hogy a cél végső fokon az *Acta* esetében is ugyanaz, mint ami a papiruszok személyleírásainak szerzőit vezérelte: az illető személy azonosítása.

Mindez kétségkívül igaz, ugyanakkor azonban nem téveszthetjük szem elől az a lényeges különbséget sem, mely az *Acta* leírását és a papiruszokéit elválasztja egymástól: azt tudniillik, hogy míg a papiruszokéi a testi jellemzőkre koncentrálnak, addig az *Acta*éának utolsó két eleme azt igyekszik érzékletessé tenni, hogy az apostol lelkülete hogyan tükröződik már külső megjelenéséből is. Az eddigi elemzések során a jellemzésnek ez az utóbbi vonása elsikkadt, vagy egyáltalán szóba sem került, pedig – mint hamarosan látni fogjuk – éppen ez adhatja meg a kulcsot az egész leírás belső logikájának, eredetének és alapjának a megfejtéséhez.

*Hol embernek látszott, hol pedig angyalarca volt* (ποτε μὲν γὰρ ἐφείνετο ὡς ἄνθρωπος, ποτε δὲ ἀγγέλου πρόσωπον εἶχεν). Első pillantásra világos, hogy ennek a mondatnak a jelentését megfelelő háttérismeret nélkül csak sejteni lehet, pontosan megérteni nem, s magától értetődően támad az az érzésünk, hogy a jellemzés ezen a ponton mintha egy másik síkra váltana át. Az első kérdés tehát az, miféle elképzelés húzódhat meg e mögött a kijelentés mögött?

Hippolytos a Valentinus-féle eretnokség ismertetése közben többek között arra is kitér, hogy a gnosztikus teológus mit tanított a *plérómán* (teljességen) kívüli világ lényeiről, azok eredetéről és egymáshoz való viszonyáról.<sup>10</sup> Bármennyire hézagos is az előadása, annyi mindenestre kiderül belőle, hogy Valentinus szerint az *ogdoashoz* (nyolcas) *a torzszülött Sophián* kívül angyalok, emberek és démonok tartoznak. Az *égi angyalok* (ἄγγελοι ἐπουράνιοι) – más néven *a hetven logos* – a *Sophiának* és *a pléróma közös gyümölcsének* a származékai. A földi ember, *a sáremler* (ὁ χοϊκὸς ἄνθρωπος) viszont a *démiurgos* alkotása, mind lelkét, mind pedig testét a *démiurgos* hozta létre: lelkének alapanyagát önmagából, testét pedig a *diaboloshoz* tartozó anyagból, úgy, ahogy azt a *Genesis* elején (2, 7) olvashatjuk.<sup>11</sup> Valentinus szerint ez az *a belső ember* (ὁ ἔσω ἄνθρωπος), akire Pál apostol az *Ephesosi levélben* céloz (3, 16–18), és aki – minthogy anyagi természetű testben lakik – esendő, tökéletlen, mulandó. Ez az *anyagi ember* (ὕλικὸς ἄνθρωπος) mintegy fogadója és szálláshelye hol csak a léleknek magának, hol a léleknek és a *daimónoknak* (= gonosz lelkek), hol a léleknek és az angyaloknak; ez utóbbiak ugyanis fentről szétszóródva alászállanak és a sártestben együtt laknak a lélekkel, de

<sup>10</sup> Valentinus gnosztikus voltát egyesek újabban vitatják: MARKSCHIESSE, CH.: *Valentinus Gnosticus?* Tübingen, 1992, különösen 392–402.

<sup>11</sup> *Ref. omn. haeres.* 6, 34, 22–42 (PL 16, 3245–3248).



csak akkor, amikor a *daimónok* nem laknak együtt vele.<sup>12</sup> Az *Acta Pauli* írója Pálról adott jellemzésének ezt az utolsó elemét minden bizonnyal erre a Valentinusnak tulajdonított gnosztikus elképzelésre alapozta, és nem kevesebbet akart mondani vele, mint azt, hogy az apostol testében lelkének társaként mindig csak angyal (λόγος = ἄγγελος) lakozott, a gonosz – a *daimón* – soha nem lelt otthonra benne. Ennél nagyobb dicsérettel nem is illethette volna hősét.

Számunkra azonban most nemcsak, sőt nem is elsősorban ennek a gondolatpárhuzamnak a megléte fontos – bár ez önmagában is adalékuul szolgálhat az *Acta* és a gnózis viszonyának kérdéséhez –,<sup>13</sup> hanem sokkal inkább az a mozzanat, hogy az író szerint az apostol lelkülete a külső megjelenéséről, egészen pontosan az arcáról is felismerhető volt. Az ugyanis, hogy a lelki tulajdonságok és a testi jellemvonások között összefüggés van, és hogy ez utóbbiakból következtetni lehet az előbbiekre, alaptétele az ókori physiognómiának.<sup>14</sup> Ez a körülmény legalábbis feljogosíthat bennünket arra, hogy a leírás többi elemét is megkíséreljük a physiognómia alapján és segítségével értelmezni, nem utolsósorban azért – és ez a másik lényeges momentum –, mert az egész leírás szerkezete és építőelemei szintén eleget tesznek a physiognómiai irodalom szempontjainak és követelményeinek.

A lelki tulajdonságok felderítéséhez az ókori *physiognómionok* szerint a test minden részének ismerete fontos ugyan, ám a lelki tulajdonságok legfőbb nyomjelzője az arc, s az arcon belül is elsősorban a szem, azután a szemöldök, a homlok, az orr, a száj és a fej formája.<sup>15</sup> Ez a felfogás általános: Pseudo-Aristotelés *Physiognomikájára* éppúgy jellemző, mint Adamantioséra. Akadtak azonban, akik hozzájuk képest szűkítették az arc fiziognómiai szempontból különösen fontos részeinek a körét – mégpedig a szóban forgó Pál-leírás elemeinek megfelelően: ὡς περ ἐν ὀφθαλμῶν καὶ ὀφρύων καὶ ῥινὸς σχήματι χαρακτηήρες τινες ἐγκάθηται τοῦ τῆς ψυχῆς ἰδιώματος.<sup>16</sup> Az *Acta* jellemzésének ötödik, hatodik és hetedik eleme (σύνοφρυς, μικρῶς ἐπίρρινος, χάριτος πλήρης) pontosan ennek az arccal kapcsolatos hármasszempontrendszernek felel meg, mintegy azt követi. A többi: a termetre (μικρὸς τῶ μεγέθει), a fejre és általában a szőrzetre (ψιλὸς τῆ

<sup>12</sup> Ref. omn. haeres. 6, 32, 39 (PL 16, 3246C): ἔστι δὲ οὗτος ὁ ὑλικὸς ἄνθρωπος κατ' αὐτοὺς οἰονεὶ πανδοχεῖον ἢ κατοικητήριον ποτὲ μὲν ψυχῆς μόνης, ποτὲ δὲ ψυχῆς καὶ δαιμόνων, ποτὲ δὲ ψυχῆς καὶ λόγων οἷτινες... κατοικοῦντες ἐν (σώμα)τι χοικῶ μετὰ ψυχῆς, ὅταν δαίμονες μὴ συνοικῶσι τῆ ψυχῆ.

<sup>13</sup> PETERSON, E.: *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*. Roma – Freiburg, 1959, 182–208.

<sup>14</sup> MACC. ARMSTRONG, A.: *The Methods of the Greek Physiognomists*. G&R 5 (1958) 52–56.

<sup>15</sup> Polem. Physiogn. 1, 19: *Nam oculus uterque cordis ianua et appetituum fodina est vestigia oculorum prementibus superciliis, fronte, naso, ore, genis et capite, quibus post oculum nihil verius dicit aut stabilius testimonium dat de rebus, quae in corde conduntur.*

<sup>16</sup> Cramer Anecd. Oxon. 4, 255; FOERSTER, R.: *Scriptores physiognomici Graeci et Latini*. Lipsiae, 1893, II, 315.

κεφαλῆ), a lábszárra (ἀγκύλος ταῖς κνήμαις) és a test sovány vagy kövér voltára (εὐεκτικός) vonatkozó megjegyzés physiognómiai szempontból szintén fontos szempontokat tartalmaz. Célszerűnek látszik tehát először azt számba vennünk, hogy az ókori physiognómiai szakirodalom szerint milyen lelki tulajdonságokra utalhatnak ezek a testi jellemvonások:

σύνοφρυς (összenőtt szemöldökű): szigorú, sértő, mogorva; nem túl okos.<sup>17</sup>

ἐπίρρινος: olyan személyt minősít, akinek az orra kampószerű görbületben végződik. Physiognómiai jelzésértékének pontos megítélését kissé nehezíti, hogy az egész physiognómiai szakirodalomból mindössze egyetlen helyről, Hippolytos *Refutatió*jából adatolható.<sup>18</sup> A Hippolytostól ismertett rendszer valójában nem physiognómiai, hanem asztrológiai alapon csoportosít, s ezt az orrformát a Kos jegyében születettek jellemzőjének tartja; mivel azonban az asztrológia szerint a mindenkori konstelláció minden állatövi jegy hatását befolyásolja, a Kos-emberekhez is vegyesen rendel hozzá jó és rossz tulajdonságokat. A physiognómia egyik alapszabálya, hogy az *eszményitől* való eltérés negatív jel, ezért a felsorolt tulajdonságok közül valószínűleg a negatívakat kell figyelembe vennünk, s ezek a következők: fontoskodó (περίεργος), alattomos (βουλαῖς ἀποκρύφους), viszálykedvelő (φιλόνεικος), ravasz (ποικίλος), bátortalan, gyáva (δειλός).

εὐεκτικός (jó erőben/jó húsban levő): érzéketlen; bárgyú; álomszuszék.<sup>19</sup>

ἀγκύλος ταῖς κνήμαις (görbe lábú): félnék, puhány; rossz erkölcsű, bűnös vágyak rabja.<sup>20</sup>

ψιλὸς τῆ κεφαλῆ: gyér hajú vagy kopasz. A kopaszságot többféleképpen ítélték meg, egyesek az okosság, mások a bujaság jelének tartották.<sup>21</sup>

μικρὸς τῷ μεγέθει (kis termetű, alacsony): a kicsiséghez a gyengeség és a gyávaság képzete társult.<sup>22</sup>

Meglehetősen ellentmondásos tehát az a kép, mely a fiziognómiai jellemzők számbavétele után az apostol egyéniségéről kibontakozik: a leírás első hat eleme

<sup>17</sup> Ps.-Aristot. Physiogn. 69 (812b): οἱ δὲ συνόφρυες δυσάνιοι· ἀναφέρεται ἐπὶ τὴν τοῦ πάθους ὁμοιότητα. Adamantios 2, 37: οἱ δὲ σφόδρα συνόφρυες ἀνιαροὶ· πρέπει γὰρ αὐτοῖς ἀνία. Anon. Lat. De physiogn. 18: *Supercilia cum coeunt, tristem maxime hominem sed parum sapientem significant.*

<sup>18</sup> 4, 15, 63 (PL 16, 3083) = FOERSTER i. m. II, 342, 6.

<sup>19</sup> Ps.-Arist. Physiogn. 9 (806b): ἡ δὲ σάρξ ἢ μὴν σκληρὰ καὶ εὐεκτικὴ φύσει ἀναισθητον σημαίνει. Ps.-Polem. 74: φιλόπνου σημεῖα... καὶ εὐεκτον σάρκα ἔχοντες. Az ἀναισθητος jelentése értelemszerűen aktív: *aki nem érzel, vagy akiből hiányzik az éleslátás.*

<sup>20</sup> Polem. Physiogn. 7 (27v): ...*crura... si mollia, inaequalia et ad curvaturam vergentia sunt, possessori timiditatem et impatientiam..., malos mores et cupidinem adiudica.*

<sup>21</sup> Synes. Laud. calvi 5 (67b): εἰ σοφός τις, καὶ φαλακρός· εἰ μὴ φαλακρός τις, οὐδὲ σοφός. Aristot. Probl. 4, 18 (878b 22): διὰ τὰ ὄσους αἱ βλεφαρίδες ρέουσι, λάγνοι· ἢ διὰ τὸ αὐτὸ καὶ διότι οἱ φαλακροὶ. ἔστι γὰρ μόρια ἄμφω ταῦτα τοῦ αὐτοῦ.

<sup>22</sup> Ps.-Arist. Physiogn. 13 (807a); 14 (807b); Adam. 2, 44–45: az ἀνδρεῖος és a δειλός szembeállítás.

csupa negatív vagy negatívként is értelmezhető jellemvonásra utal, míg az utolsó mindezekkel szöges ellentétben az apostol istenfélelmének és életszentségének tökéletességét hangsúlyozza. (A χάριτος πλήρης kifejezésre még majd visszatérünk.) Hogyan oldható fel, és egyáltalán feloldható-e ez az ellentmondás?

Mint az apokrifek esetében oly sokszor, ha vélt vagy valóságos ellentmondásra, nehezen értelmezhető részletre bukkanunk, ezúttal is érdemes először a kanonikus írásokat fellapozni. Az *Apostolok cselekedeteinek* az Ikonionnal kapcsolatos részei (13, 51; 14, 1–7) tárgyunk szempontjából érdektelenek, a 2. *Korinthosi levél* tüzetesebb vizsgálatát viszont egyszerre két tényező is indokolja: egyrészt mert kiemelten fontos szerepe van benne Titusnak (8, 16–24), aki az *Acta Pauli* szerint Onésiphorosnak a személyleírást adta az apostolról, másrészt – és ez még fontosabb –, mert Pál ebben a levélben árul el legtöbbit a külsejéről és arról, hogy milyennek látja őt a környezete. A levélnek azon a részén, mely az ellene felhozott és felhozható vádakkal szembeni védekezését tartalmazza, egyfajta kettősség vonul végig: külső megjelenése nincs összhangban azzal a képpel, amely leveleinek az olvasóiban rajzolódik ki róla. Hogy ez így van, azt maga sem tagadja, legalábbis egyik kijelentése erre enged következtetni: *Attól tartok..., hogy amikor odaérkezem, nem olyanok talállak titeket, amilyennek szeretnélek, ti viszont olyanok találtok, amilyenek nem kívántok* (12, 20). Ennek a szétválasztásnak – s ezzel a levél hatásának – a nyoma az *Acta Pauli*ban is felfedezhető: a szerző kétszer is hangsúlyozza a *lélekben* (3) és a *testi valóban* (7) szerzett ismeret közötti különbséget.

Mifélek azonban azok a negatívumok, amelyeket vagy maga említ magáról, vagy mások fogalmaznak meg vádként, illetve kifogásként ellene?

*A levelek súlyosak és erőteljesek, testi megjelenésében azonban nincs erő, és a beszéde gyarló* (αἱ ἐπιστολαὶ μὲν... βαρεῖται καὶ ἰσχυραί, ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενῆς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος, 10, 10); *ravasz, aki csellel szedi rá az embereket* (ὑπάρχων πανοῦργος δόλω ὑμᾶς ἔλαβον, 12, 16–17); *szemtől szemben szerény, meghunyászkodó, távollétében viszont szigorú* (ὄς κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινὸς ἐν ὑμῖν, ἀπὸν δὲ θαρρῶ εἰς ὑμᾶς, 10, 1); *baj van az értelmi képességeivel, ostoba* (ἄφρων, 12, 11); *test szerint él* (κατὰ σάρκα περιπατῶν, 10, 2). Ez utóbbi mögött konkrétan valószínűleg az érzékiség és a haszonlesés vádja húzódik meg. Az apostol ugyanis részletesebben e kettővel szemben védekezik, hangsúlyozza, hogy bár senki sem találhatna kivetnivalót abban, ha női kísérelője volna (9, 5), ő mégis egyedül, önmegtartóztatóan él (7, 7; 9, 15), és bár joga volna ellenszolgáltatást elfogadni tevékenységéért (9, 6–12), ő erről lemondva, ingyen hirdeti a korinthosiaknak az evangéliumot (9, 18).

Mint ahogy fentebb a testi jellemzőkhöz hozzárendeltük a physiognómiai irodalom szerinti lelki tulajdonságokat, most a vádként vagy kifogásként említett tulajdonságokhoz rendeljük hozzá a fiziognómia szerinti testi jellemzőiket!

<i>erőtlen, gyenge</i> (ἀσθενής) (2Kor 10, 10; 11, 30–31; 12, 9–10)	<i>alacsony termetű</i> (μικρὸς τῶ μεγέθει)
<i>ravasz, cseles</i> (πανουργόω) (2Kor 12, 16)	<i>kampós orrú</i> (ἐπίρρινος)
<i>test szerint élő, buja, haszonleső</i> (κατὰ σάρκα περιπατῶν) (2Kor 10, 29)	<i>görbe lábú</i> (ἀγκύλος ταῖς κνήμαις), <i>kopasz</i> (ψιλὸς τῆ κεφαλῆ)
<i>ostoba, buta</i> (ἄφρων) (2Kor 12, 11; a beszéde: 11, 6; 10, 10)	<i>összenőtt szemöldökű</i> (σύνοφρυς), <i>jó erőben lévő</i> (εὐεκτικός)
<i>alázatos, félénk</i> (ταπεινός) (2Kor 10, 1)	<i>görbe lábú</i> (ἀγκύλος ταῖς κνήμαις)
<i>kíméletlen</i> (οὐ φείσομαι) (2Kor 13, 2)	<i>összenőtt szemöldökű</i> (σύνοφρυς)

A 2. Korinthusi levél alapján tehát, mint mozaikokból, lépésről lépésre haladva összeállítható az a kép, amely az *Acta Pauli* apostolleírásából élénk tárul. Mindebből a leírás eredetére vonatkozóan az következik, hogy a szerző a physiognómiai szakirodalom kínálta eszköztárból azoknak a tulajdonságoknak a figyelembevételével állította össze és rajzolta meg az apostol portróját, amelyeket a 2. Korinthusi levélben *expressis verbis* leírva talált, illetve amelyekre ebből a levélből következtethetett. (Egy vonatkozásban talán az 1. Korinthusi levelet is figyelembe vette.)

Hogy a jellemzésben a pozitívumok mellett a negatívumok is helyet kaptak, sőt, túlsúlyba kerültek, azt nézetünk szerint szintén a levél gondolatmenete magyarázza. A levélben Pál egyáltalán nem tagadja, hanem inkább hangsúlyozza gyarlóságát és emberi gyengeségeit, hogy annál jobban kiemelhesse az isteni kegyelem fontosságát és erejét, amely éppen az ő emberi gyengesége révén válik nyilvánvalóvá, és amely önmagában elégséges összes fogyatékságának ellensúlyozására (2Kor 12, 9–10). *Elég neked az én kegyelmem* (ἄρκει σοι ἡ χάρις μου) – hangzik a levélben az Úr válasza, s ezért lett az *Acta* Pálja is *χάριτος πλήρης*.

S itt kell visszatérnünk arra a kérdésre, hogy vajon az apostolnak melyik testrészen tükröződhetett leginkább az isteni kegyelem nyilvánvaló jelenléte. Nemcsak a közmondás tartja úgy, hogy „a szem a lélek tükré”, hanem a szemnek a lelki tulajdonságok megítélése szempontjából a *physiognómónok* is döntő jelentőséget tulajdonítottak,<sup>23</sup> szinte magától értetődik tehát, hogy az emberbe beköltözött isteni erő jelenlétének is elsősorban a szemből kell tükröződnie. Suetonius *Augustus-életrajza* erre konkrét példával is szolgál (80): *Augustusé élénk volt és*

<sup>23</sup> Adamantios például 1. könyvének nagyobbik részét (4–23) csak a szemnek és a nézésnek szentelte.

ragyogó, jólesett neki, ha azt hitték, isteni erő lakozik benne, és örült, hogy akire erősen rászegelte a nézését, az, mintha napfény vakítaná, lesütötte a tekintetét.<sup>24</sup>

Ez a kettősség vagy inkább ellentmondás, hogy tudniillik bizonyos külső jegek mégsem esnek egybe az illető valóságos lelki habitusával, jól megfért a physiognómia elméletével és gyakorlatával, tanú rá az az egész ókorban ismert és elterjedt anekdota, mely a *physiognómón* Zópyros és Sókratés történetét beszéli el. Eszerint a *physiognómón*, miután megvizsgálta Sókratést, kijelentette róla, hogy ostoba és nehéz felfogású, s ráadásul még szoknyabolond is, mire a filozófus úgy reagált, hogy mindez igaz, és a valóságban is így volna, ha a filozófiából elsajátított erénygyakorlat által nem vált volna jobbbá, mint a természeténél fogva volt.<sup>25</sup> A válasz nemcsak a sókratési ironia ragyogó példája, hanem jól tükrözi a physiognómiához való egyik lehetséges viszonyulást is. Eszerint a testi jellemzők csak jelzői a velünk született hajlamoknak, az esetleges negatív természeti adottságok az erény segítségével kordában tarthatók és kiküszöbölhetők. Cicero a *De fató*ban éppen ezzel a történettel érvel amellett, hogy a *természeti okból meglevő hibák* (*ex naturalibus causis vitia*) megszüntetése az akaraton, a szándékon, a műveltségen múlik (*id positum... in voluntate, studio, disciplina*).<sup>26</sup> Az AP felfogása ettől csak annyiban tér el, hogy benne mindezeknek a helyére a kegyelem (χάρις) lépett.

Utoljára térünk rá arra a kérdésre, mely megkerülhetetlen, s melynek megválaszolásán az általunk javasolt – és mindenképpen csak hipotetikusnak tekinthető – megoldás elfogadhatósága is múlik, nevezetesen: az ókori irodalomban és ezen belül az *Acta Pauli*ban egyáltalán számolhatunk-e a physiognómia számottevő hatásával? Amikor jó fél évszázaddal ezelőtt E. C. Evans jóvoltából először merült fel az a gondolat, hogy a physiognómia esetleg hatással lehetett az életrajz-irodalomra,<sup>27</sup> a filológusok jelentős része meglehetősen nagy ellenérzéssel fogadta és elutasította. Azóta viszont számos tanulmány látott napvilágot, amelyek egyrészt a császárkori életrajz-irodalom (Plutarchos stb.),<sup>28</sup> a regényirodalom egyes kép-

<sup>24</sup> *Oculos habuit claros et nitidos, quibus etiam existimari volebat inesse quiddam divini vigoris, gaudebatque si quis sibi acrius contuenti quasi ad fulgorem solis vultum summitteret.* Suetonius és a physiognómia kapcsolatára: COUISSIN, J.: Suétone physiognomiste dans les vies des XII Césars. REL 31 (1953) 234–256.

<sup>25</sup> Alex. Aphrod. De fato 6: οὐδὲν εἶπεν ὁ Σωκράτης ἐχεῦσθαι τὸν Ζώπυρον, ἦν γὰρ ἄν τοιοῦτος, ὅσον ἐπὶ τῇ φύσει, εἰ μὴ διὰ τὴν ἐκ φιλοσοφίας ἀσκησιν ἀμείνων τῆς φύσεως ἐγένετο.

<sup>26</sup> *De fato* 5, 11.

<sup>27</sup> EVANS, E. C.: The Study of Physiognomy in the Second Century A. D. TAPhA 72 (1941) 96–108.

<sup>28</sup> EVANS, E. C.: *Physiognomics in the Ancient World*. Philadelphia, 1969.

viselői (Apuleius),<sup>29</sup> az ókori dráma<sup>30</sup> és színjátszás,<sup>31</sup> másrészt a képzőművészeti ábrázolások (Nagy Sándor) esetében valószínűsítették a physiognómia hatását,<sup>32</sup> s minthogy a császárkorban az irodalom és a retorika szétválaszthatatlanul egybefonódott, arra is felhívták a figyelmet, hogy az egyik császárkori physiognómiai kézikönyv szerzője, Polemón, maga is rétor volt.<sup>33</sup>

A physiognómia azonban a jelek szerint valószínűleg sokkal szélesebb körben hatott, mint azt az eddigi vizsgálatok alapján általában feltételezik. Ennek érzékeltetésére – csupán utalásszerűen – két példát is idézhetünk.

Apollodóros a következőket írja Achilleus neveltetéséről: *Péleus Cheirónhoz vitte a gyermeket, aki maga mellé vette, s oroslán és vaddisznó belsősegeivel meg medve velőjével táplálta, és elnevezte Achilleusnak (ezelőtt Ligyron volt a neve), mivel nem volt hajlandó ajkával hozzáérni az emlőhöz.*<sup>34</sup> Apollodóros, mivel nem érti a történet lényegét, félre is magyarázza a szöveget, ami annak a jele, hogy magát a történetet automatikusan vette át valaki mástól. Apollodóros forrása Achilleus nevét az ἔξω igéből (*birtokol*) és a λέων főnévből (*oroszlán*) származtatta, a physiognómia szerint ugyanis az oroslán-típus a legharciasabb, a legnemesebb, a legkirályibb egyéniség. A hős neve korábban Ligyron, vagyis *vékony hangú* (λιγυρός) volt; a vékony hang – ugyancsak a physiognómia szerint – a nőiesség s ezzel együtt a gyengeség jele. Vagyis: az eredetileg nőies ifjút a harciaságot és a bátorságot leginkább megtestesítő állatok húsának fogyasztása tette azzá, ami később lett. Maga az elképzelés, hogy az egyéniség ilyen módon átforgalmazható, a szimpatetikus mágia, az állatok fajtájának megválasztása viszont a physiognómia felfogását tükrözi.

Apollodóros természetesen még mindig a „tudós szerzők” közé tartozik, ugyanez viszont aligha mondható el az *Excidium Troiae* rejtélyes írójáról Dares Phrygiusról; ha azonban sorra vesszük a trójai háború főbb hőseiről adott – meglehetősen egyhangú – jellemzéseit, könnyen támadhat az az érzésünk, hogy physiognómiai kézikönyvet olvasunk.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> MASON, H. J.: Physiognomy in Apuleius' Metamorphoses 2, 2. CPh 79 (1984) 307–309.

<sup>30</sup> RAINA, G.: Il verisimile in Menandro e nella Fisiognomica. In: LANZA, D. – LONGO, O. (ed.): *Il meraviglioso e il verisimile tra antichità e medioevo*. Firenze, 1989, 173–185.

<sup>31</sup> KRIEN, G.: Der Ausdruck der antiken Theatermasken nach Angaben im Pollux-Katalog und in der pseudoaristotelischen Physiognomik. JhÖAI 42 (1955) 84–117.

<sup>32</sup> KILLERICH, B.: Physiognomics and the Iconography of Alexander. SO 63 (1988) 51–66.

<sup>33</sup> MEGOW, R.: Antike Physiognomielehre. Das Altertum 9 (1963) 213–221.

<sup>34</sup> Bibl. 3, 13, 6: κομίζει δὲ τὸν παῖδα πρὸς Χείρωνα Πηλεΐδς. ὁ δὲ λαβὼν αὐτὸν ἔτρεφε σπλάγγχοις λέοντων καὶ συῶν ἀγρίων καὶ ἄρκτων μυελοῖς, καὶ ὠνόμασεν Ἀχιλλέα (πρότερον δὲ ἦν ὄνομα αὐτῷ Λιγύρων), ὅτι τὰ χεῖλη μαστοῖς οὐ προσήνεγκε.

<sup>35</sup> A jellemzések közül izelítőül álljon itt Cassandraé és Polyxenáé (12): *Cassandram mediocri statura, ore rotundo, rufam, oculis micantibus, futurorum praesciam. Polyxenam candidam, altam, formosam, collo longo, oculis venustis, capillis flavis et longis compositam membris, digitis prolixis, cruribus rectis, pedibus optimis, quae forma omnes superaret, animo simplici, largam, dapsilem.*

A physiognómiai ismeretek valószínűleg nem kötődtek szorosan egyik társadalmi réteghez sem, egyaránt akadtak műveltebb s kevésbé művelt hívei és követői (akárcsak napjainkban az asztrológiának). Művelőinek társadalmi hovatartozásáról és megbecsüléséről úgyszintén rendkívül hiányos ismereteink vannak: a Zópyros-történet mintha azt bizonyítaná, hogy a szellemi elit tagjai nem vették igazán komolyan, bár Polemón példája ennek némileg ellentmondani látszik, hiszen ő jó nevű rétor volt – igaz, császárkori. Az *AP* szerzőjéhez azonban sokkal közelebb visz bennünket az az epigramma, mely a Theokritosnak tulajdonított gyűjtemény részét alkotta.<sup>36</sup> Már maga az a tény, hogy egy *physiognómón* epigramma hőségé válhatott, arra mutat, hogy legalább a hellénisztikus kortól kezdve az Eusthenéshez hasonló figurák a városi közösségek jellegzetes alakjai lehettek, és számunkra még érdekesebb, hogy ugyanez a *physiognómón* egyben a Dionysos-kultusz közösségének tagja és kedvelt himnusz-szerzője is volt.<sup>37</sup>

Ezek alapján aligha zárhatjuk ki annak lehetőségét, hogy a physiognómiát a Kr. u. II. században egy műveltségben Eusthenéshez hasonló presbiter, az *AP* írója is ismerhette, aki művében a hőse külsejére vonatkozó hagyomány hiányát a physiognómia segítségére támaszkodva saját képzeletével igyekezett pótolni.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Epigr. 11.

<sup>37</sup> BOLLÓK, J.: Structure et fond intellectuel du recueil d'épigrammes de Théocrite. *AAntHung* 36 (1995) 53–71, különösen 64–66.

<sup>38</sup> Értelmezési kísérletem az utolsó ilyen próbálkozással – GRANT, R. M.: The Description of Paul in the Acts of Paul and Thekla. *Vig. Christ.* 36 (1982) 1–4 – megegyezik tehát annyiban, hogy a leírást mindketten fikciónak tartjuk, különbözik viszont abban, hogy M. Grant az irodalmi vonatkozásokat (Archilochos) hangsúlyozza.





## A *Gesta regis Ladislai*\*

A *Gesta Regis Ladislai* ma ismert formájában nem önálló munka, hanem része annak a latin nyelvű *Krónikakompozíciónak* (*Chronica Hungarorum*), melyet a XIV. század közepén a magyar királyi udvarban állított össze ismeretlen szerzője több, szintén a magyar királyi udvarban korábban készített családi krónikából és *gestá*-ból. Bár az alkotó a szerkesztés során próbált tartalmában és stílusában egységes művet alkotni elődei munkáiból, számos következetlenséget vétett. Éppen ezek a következetlenségei teszik lehetővé számunkra, hogy forrásait, melyek egyébként nem maradtak ránk, viszonylag nagy biztonsággal el tudjuk választani egymástól.

A *Gesta regis Ladislai* cím a kutatóktól származik. Ezzel a megkülönböztető címmel jelölték a *Chronica Hungarorum* azon részét, mely a szöveg mértékadó kritikai kiadásában a 94. fejezettől a 141. -ig terjed.<sup>1</sup>

A *Chronica Hungarorum* nagyobb egységének – szintén ismeretlen – szerzője a XI. és a XII. század fordulóján, I. Kálmán (*Colomanus*) magyar király udvarában készítette el művét, melyben a magyar történelem eseményeit Béla király halálától Szent László (*Ladislaus*) haláláig, vagyis 1063-tól 1095-ig dolgozta fel.<sup>2</sup>

Ezen tagolás szerint a mű első része, vagyis az 1063-tól 1074-ig tartó időszak eseményeinek bemutatása vizsgálatunk tárgya, ugyanis ez a szakasz váltotta ki leginkább a kutatók, elsősorban az irodalomtörténészek érdeklődését.

Ahogy az a magyar történelem ismerői számára köztudott, a Szent István (*Stephanus*) által megvakított Vászoly (*Vazul*) fiait, András (*Andreas*) és Béla (*Bela*) későbbi királyokat, a Péter ellen fellázadt magyar előkelők hívták haza száműzetésükből: kettejük közül az idősebb András került trónra (1046). Trónralépése előtt András megállapodott öccsével, hogy majd Béla fogja követni őt az uralkodásban. Csakhogy hamarosan megszületett András fia, Salamon. András – mivel a *carnalis amor* háttérbe szorította a *iustitiát* – ekkor újabb egyezséget kényszerített fivérére, hogy biztosítsa fiának a trónt. Béla azonban egyáltalán nem kívánta betartani a feltételeket: András halála után félreállította és trónbitorlónak tekintette unokaöccsét. Béla három évvel később váratlanul meghalt (1063), így újból fellángolt a vita

---

\* Die *Gesta regis Ladislai*. Acta Antiqua et Archaeologica 27 (1998) 223–229.

<sup>1</sup> A *Gesta* kritikai szövegkiadása: SRH I, 358–420.

<sup>2</sup> A *Gesta* ideológiai és politikai kérdéseiről: GERICS J.: *Legkorábbi gesta-szerkesztéseink keletkezésrendjének problémái*. Budapest, 1961; GERICS J.: Szent László uralmának vitás kérdései a legendában és a krónikában. Aetas X/1 (1994) 28–35.

az utódlás kérdése kapcsán. Ebben a helyzetben fordult segítségért Salamon az apósághoz, III. Henrikhez. A fiatal hercegek, Béla fiai, Géza (*Geysa*) és László (*Ladislaus*) a túlerő miatt arra kényszerültek, hogy elfogadják unokatestvérük, Salamon trónra lépését, majd a következő tíz évben látszólagos békében éltek vele, még segítettek is különböző hadjárataiban, egyesült erővel verték vissza a kunok és besenyők betörését. Salamon uralkodása alatt azonban – mivel felesége a császár lánya volt – egyre erősebb lett a német befolyás, és ez a tény az előkelő magyarok köreiben heves ellenállást váltott ki. A hangulatot kihasználva Géza és László állt az elégedetlenség élére, ők szervezték meg a lázadást. A felkelők seregét Salamon az első összecsapásban Kemejnél még le tudta győzni, de a második ütközetet, a döntő csatát, melyet Mogyoród falunál vívtak (1074), elveszítette, és ennek következtében hontalanná válva vándorlásra kényszerült.

Salamonnak és a két hercegnek a trónért folytatott háborúskodása alkotja a *Gesta* sokat elemzett első részének történeti háttérét. A tárgy, az örökösödési harc, melynek során ugyanannak a családnak a tagjai harcolnak egymással a főhatalomért, teljesen hétköznapi, átlagos témának számított középkorban. Nem is a téma maga keltette fel a kutatók érdeklődését, hanem az a körülmény, hogy a *Gesta* irodalmi ábrázolásmódja számos olyan vonást mutat, amely a művet a maga nemében az egész középkori magyar irodalom egyedülálló darabjává teszi.<sup>3</sup>

A mű első különleges vonása írójának látásmódja. Míg a középkori történetírók általában racionálisan magyarázzák az eseményeket, bemutatnak és értékelnek – természetesen az uralkodó dinasztia nézőpontjának megfelelően –, a *Gestában* az események láncolatának nem racionális, hanem költői mozgatóját fedezhetjük fel. A szerző hallgat a különböző érdekekről, ezek helyett tisztán a jellembeli különbségekre vezeti vissza a király és a hercegek viszályának okát. Véleménye szerint az ellenségeskedés abból fakad, hogy a hadifoglyok többsége Nándorfehérvár várának bevétele után nem a királynak, hanem – könyörületessége miatt – Gézának adta meg magát; így a bizánci császár hírnökei Salamon helyett szintén Gézát és Lászlót keresték fel, hogy a görög foglyok kicseréléséről tárgyaljanak. Salamon szörnyű haragra gerjedt, a foglyok és a követek viselkedését királyi méltósága megsértésének értelmezte. A sértődésből először féltékenység keletkezett, majd gyűlölet támadt benne unokatestvérei iránt, melyet tanácsadója, Vid ispán még jobban szította. Így fejlődött ki az ellenségeskedés – a költői alkotás szabályai szerint – pusztán a jellemekből, mindenféle külső beavatkozás nélkül.

A költői szemlélet mellett a *Gesta* másik feltűnő jellegzetessége a kiindulópont és a befejezés megkomponáltsága, ami miatt a mű a XIX. század nagy magyar költőjének, Arany Jánosnak a figyelmét is felkeltette.<sup>4</sup> Ezen kívül a szerkezet és az ábrázolás

<sup>3</sup> A legrégebbi irodalomtörténeti elemzés: NÉGYESI L.: Árpádkori compositio. Budapesti Szemle 159 (1913) 188–201.

<sup>4</sup> ARANY J.: Naiv eposzunk. In: ARANY J.: *Összes művei X.* Budapest, 1962, 264–274.

módja több olyan sajátosságot mutat, melyek a művet a hőskölteményekkel hozzák közeli rokonságba.

Ezek a jellemzők röviden összefoglalva a következők:

1. Az *epitheton ornans*ok használata egyes szereplőknél: Vid *comes* nevénél háromszor fordul elő a *detestabilis* tulajdonság, Ernyeiénél a *pacis amator* kétszer, Vataénál a *nequam* kétszer. Opos hős esetében nemcsak a *gloriosus* tér vissza többször, hanem meghatározott fordulatok ismétlődnek, mint a *singulari certamine*, illetve az *in modo fulgoris*.

2. A *Gesta* stílusának legjellemzőbb jegyeihez tartozik az elbeszélés felépítésében megjelenő szimmetria. A fegyveres összecsapás két jelenetben játszódik le, a kemeji csatában Salamon győz, Géza megfutamodik, ezzel szemben a mogyoródi ütközetben Géza győz, és Salamon ered futásnak. A hercegek csehországi segítséget szereznek maguknak, a királyt német katonák támogatják. A király táborában Vid és Ernyi *comites* mérlegelik kilátásaikat a mogyoródi csata előestéjén, a másik táborban a hercegek teszik ugyanezt: a hercegek következő napi győzelme itt Ernyi szavaiból, ott egy látomás által lesz nyilvánvaló. Az egyes fordulatok szó szerinti ismétlődése és a szimmetrikus megfogalmazási mód egyszerre jelenik meg a szembenálló felek követeinek küldésekor (113): *Rex autem venit ad Albam. Post hec misit ad Geysam ducem rex Vid Deo detestabilem et Ernei mansuetum, quos Geysa fecit caute custodiri pre timore traditionis Vyd. Misit etiam dux ad regem episcopum Waradiensem et nequam Vatha, quos et rex fecit similiter custodiri. Rex autem de villa Meger ivit versus flumen Rabcha in occursum trium ducum Theutonicorum, quos in auxilium sibi contra ducem Geysam expectabat. Quia vero dux nec fratrem suum presentem habebat, nec amicorum auxilium, misit Vyd et Ernei ad regem data treuga a festo Sancti Martini usque ad festum Sancti Georgii. Quo audito rex misit Watham et episcopum Waradiensem.* A szerző a szimmetria alapelvét olyan mértékben érvényesítette, hogy még a hírnökök személyében is az egyensúly megtartására törekedett: a király követei a *detestabilis* Vid és a *mansuetus* Ernyi, a hercegekéi Várad rátermett püspöke, illetve a *nequam* Vata, aki később elárulta urait.

3. A hősköltészet hatását bizonyítják azok az ismétlődő fordulatok is, melyek a csataleírásoknál szerepelnek különösen gyakran, például a *collecto exercitu, ordinatis agminibus, missis nuntiis* és így tovább.

4. A hősköltészetre utalnak a népies szófordulatok és a szóbeliségre emlékeztető egyezések, melyek a *Chronica Hungarorum*nak csak ebben a részében jelennek meg, például (102): *Capita quippe Cumanorum noviter rasa, tamquam cucurbitas ad maturitatem nondum bene perductas gladiatorum ictibus disciderunt*, vagy (121): *ex transverso milites Geysa pocula dire mortis eisdem propinarunt. Ceduntur Theutonici, fugiunt Latini, locumque fuge non inveniunt, et cadunt ante Hungaros, ut boves in macello* stb. Az *epitheton ornans*ok, az ismétlődő fordulatok és a történet szimmetrikus felépítése, ahogy az összehasonlító irodalomtudomány és néprajz messzeható

vizsgálatai kiderítették, a hősköltészet lényeges ismertetőjelei időtől és tértől csaknem függetlenül. Mindezt figyelembe véve aligha vonható kétségbe, hogy a *Gesta regis Ladislai* jellemző vonásai a kortárs magyar hősköltészet szerzőre gyakorolt hatásának köszönhetőek.<sup>5</sup> A témérdek elemzés és vizsgálat ellenére azonban mind a mai napig megválaszolatlanul maradt két, a korabeli, úgynevezett *ioculator*költeményekre vonatkozó lényeges kérdés. 1. Létezett-e az egyes *ioculator*költemények mellett *ioculatoreposz* is? 2. Milyen hatást gyakorolt ez a feltételezett hősköltemény az irodalomra? Röviden: tulajdoníthatjuk-e a *Gesta* megkomponált befejezettségét és a tarka elbeszélési módját egy *ioculatoreposz* befolyásának? A kérdés megválaszolását nagyban nehezíti az a körülmény, hogy a magyar hősköltészeztől semmi közelebbit nem tudunk, mivel egyetlen önálló emléke sem maradt fenn.

Ennek ellenére ez alkalommal szeretnék egy újabb megfigyeléssel hozzájárulni a *Gesta* és a *ioculator*költészet viszonyának vizsgálatához. Észrevételem különösen szoros kapcsolatban áll a fentebb feltett kérdésekkel.

A *Chronica Hungarorum* 121. fejezete, mely a mogyoródi ütközet leírását tartalmazza, talán a legművészebb, leggondosabban kidolgozott részlete a teljes *Gesta regis Ladislainak*. A lovával gyakorlatozó László leírásában szereplő *super arduum equum residens* kifejezés Vergilius-reminiscencia; az *in gyrum flexit habenas* félhexameter Lucanustól származik; a rákövetkező menyét-csodajelnek pedig szimbolikus jelentése van. Az elbeszélés lendülete ugyanolyan gyors, mint a cselekményé, a csata leírására a szerző a következő mondattal tér át:

*Cum autem commissum esset prelium, comes Vid et Bachiensis in primo impetu miserabiliter sunt prostrati.*

***Ladislaus/ autem dux// commutarat/ signa sua// cum vexillo/ducis Geyse// in ea intentione***

***quod Salamon/ audacius// invadaret/ illud agmen//, in qua signa [Geyse]/ gestabantur//***

***putans esse/ signum Geyse// quem nuper de-/vincerat//***

***Dux autem/ Ladislaus// affectabat/ custodire// fratrem suum/ Geysam ducem// ab insultu/ Salamonis//***

*et ideo primos impetus belli in se maluit expediri.*

***Rex itaque/ cum venisset// ad agmen La/dislai//***

*ipso cognito timore eius perterritus precepit*

***signiferis/ declinare// agmen super/ agmen [ducis] Geyse.//***

***Ladislaus/ [autem] videns regem// pre timore/ divertisse//***

*a se ipse primus omnium irruit super agmina regis cunctique milites sui impetum fecerunt super eum a tergo.*

<sup>5</sup> HORVÁTH J.: *Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái*. Budapest, 1954, 67–84; KÉPES G.: *A magyar ősköltészet nyomairól*. ItK 68 (1964) 1–22, 171–193.

Az összesen 32 négyszótagos ütemet, melyek 16 egymásra következő, nyolcszótagos sorba illeszkednek cezúrával a közepükön, nem tudom véletlennek tekinteni. Véleményem szerint a képlet egyféle prózaritmust követ, melynek ritmikus alapegységét négy, illetve három szótagos ütemek alkotják – vagyis a szöveg valószínűleg a magyar hősköltészet versmértékét tükrözi.

A régi magyar versmérték tárgyalását, hogy izometrikus volt-e, avagy sem, most mellőznöm kell. Mindössze egy – mondhatni az egyetlen – példát szeretnék felhozni a régi magyar hősének tárgyában, mely az izometriaelképzelést támasztja alá. A magyar sorokat a latin *Dubnici Krónika* őrizte meg vendégszöveggként (171).

Miután I. Lajos magyar király katonái legyőzték a szász zsoldosokat – mondja a *Krónika* –, a zsoldosok a következő szavakkal könyörögtek kegyelemért:

*O lyeber her//  
foch mych/ nicht thewth mych.*

Ám a magyarok nem törődtek a könyörgéssel, hanem mindannyiukat megölték, mondván:

*Wezteg//  
kwrwanewfi zaros nemeth//  
iwttatok [my]/ werenkewth,//  
ma yzzuk thy/ weretheketh.//*

A krónikás valószínűleg abból az énekből idéz, melyet 1358-ban a csatamezőn örökített meg. Jóllehet ez a párhuzam későbbi korból maradt fenn, a verselés hasonlósága mégis figyelemre méltó.

Ha az egész *Gestát* átlapozzuk, hasonló sorokat találhatunk többek között a *Chronica Hungarorum* 113. fejezetében, vagyis az említett követjelenetben. Ez a rész bizonyosan közel áll a *ioculatoré*nekhez, még akkor is, ha a szóban forgó sorok mindenféle stilisztikai díszítőelem híján sokkal inkább a beszélt nyelv benyomását keltik. Ebből arra kell következtetnem, hogy a *ioculatoré*nekek stílusa minden bizonnyal nagyon egyszerű lehetett, az Anonymusként emlegetett magyar történetíró joggal illette az *indecorum* jelzővel.

Az *epithetonok* használata ellenben arra mutat, hogy a *Gesta* esetében a *ioculatoré*nekeken kívül más irodalmi előképekkel is számolnunk kell. Aligha képzelhetjük, hogy egy hősének szerzője olyan kifejezéseket, mint *pacis amator* vagy *nequam*, *epithetonként* alkalmazott volna: egyrészt, mert ebben az irodalmi műfajban a hősök személyiségét nem a béke szeretete, hanem a vitézség jellemzi; másrészt, mivel ezek a hősök erkölcsi értelemben egyaránt kiemelkedők, az alapvető különbség közöttük csak az, hogy az ellenséges táborhoz tartoznak.

Az említett *epithetonok* közül az Erneyi esetében használt *pacis amatort* kell kiemelnünk, mert ez több szempontból különleges. Mindenekelőtt már Iordanesnél is előfordul, tehát annál a szerzőnél, akinek hatása a *Chronica Hungarorumra* máshol is kimutatható. Másodsor: ugyanaz a jelentése, mint Salamon nevének. Harmadszor: Erneyi *comesre*, a király pártfogójára vonatkozik, aki jóindulatú tanácsaival egészen az utolsó pillanatig igyekszik megakadályozni, hogy uralkodója tragédiája bekövetkezzen. Ő a király jó szelleme.

A király környezetének másik tagja a *detestabilis Vid comes*, a gonosz tanácsadó. Hogy ő egészen pontosan mit testesít meg, csak akkor derül ki, ha a Gesta egy vitatott mondatát helyesen olvassuk. Mikor Vid észreveszi a király sértődését, a hercegség megszerzésének reményében a hercegek ellen ösztönzi urát (110):

*Comes... Vid pervicaciter instigabat regem, ut ducem Geysam expelleret ed ducatum eius sibi vendicaret. Et hoc facile fieri dicebat eo, quod rex multo plures milites, quam dux haberet; nec hoc differendum, sed magis accelerandum esse suggerebat. Seducebatque regem hoc proverbio, quod sicut gladii acuti in eadem vagina contineri non possent, sic nec vos in eodem regno conregnare potestis. Rex ergo **venenosis verbis** comitis Vid **tragefactus** odium et rancorem concepit. Exinde itaque querebat oportunitatem aut capiendi ducem Geysam per insidias, aut bellandi.*

A *tragefactus* szó a különféle szótárakban megadott jelentésekkel nem értelmezhető. A valószínű értelmet Vid szavainak „*venenosis*” jelzőjének segítségével tárhatjuk fel. A mérge a kígyóra jellemző, és a kígyó, pontosabban a sárkány, a gonosz szimbólumát jelenti. Bajor dialektusban a sárkányt (*Drache*) úgy ejtették, hogy *trage*, ahogyan ezt a magyarban a németből eredő jövevényszó is mutatja. A *tragefactus* esetében tehát valójában egy egyszerű szóalkotásról van szó, melynek jelentése (németül) „*aki sárkánnyá lett*”.

A két tanácsadó tehát a király kettős személyiségét jelképezi, közülük legvégül a gonosz kerül fölénybe. Ezt a szimbolikát mutatja a menyétcsodajel is. A mogyoródi csata előtt László lándzsájára egy fehér menyét fut fel, aztán a herceg ölébe bújik (121): *Cumque tetigisset veprem lancea, quedam hermalina albissima mirum in modum lancee eius inedit et super ipsam discurrendo in sinum eius usque devenit.* A menyét a középkor szimbolikája szerint Szűz Máriát jelképezi. A krónikás, aki László pártján áll, nem kevesebbet állít, mint hogy Mogyoródnál maga a sátán harcolt a hercegek ellen, akik Mária oltalma alatt álltak. Ezt erősíti meg Géza esküje, aki megfogadja, hogy győzelme esetén emlékül Máriának egyházat alapít (120): *Si dominus Deus fuerit nobiscum et custodierit nos ab inimicis nostris... edificabo hic in loco isto ecclesiam in honorem sacratissime Virginis Mariae, genetricis sue.*

---

A *ioculatoré*nek mellett tehát a szövegformálásban a jellegzetes középkori szimbolika is jelentős szerepet játszott, és ez teszi a másik összetevővel együtt a *Gestát* a középkori történetírás egyik legértékesebb darabjává.





# Horos beszéde

## (Propertius IV, 1, 71–150)\*

Propertius IV. könyvének értelmezésében azokon a tipikus nehézségeken kívül, amelyek a hellénisztikus költők és római követőik műveinek kapcsán általában fölmerülnek – a bonyolult utalásrendszer szövevényeinek kibogozása, a költői üzenet kódjának/kódjainak megfejtése –, szövegkritikai problémák is bonyolítják a helyzetet. Ráadásul ez utóbbiak sűrítve éppen a kötet nyitó elégiájának második nagyobb egységében (71–150 = I/b) jelentkeznek, ami több vonatkozásban kihat a kötet egészének az értelmezésére is. Egyfelől ugyanis aligha lehet kétséges, hogy Horos beszédének az egész elégiakötet szempontjából fontos mondanivalója van, amit a kötetben elfoglalt kitüntető helyén kívül az is jelez, hogy hellénisztikus mintaképe nem más, mint Kallimachos *Aitiájának* a bevezetője;<sup>1</sup> másfelől azonban a Horos-jelenettel kapcsolatban mindmáig alapvető kérdések tisztázatlanok, nemcsak az, hogy *miért éppen egy egyiptomi csillagjós* ad útbaigazítást a költőnek (holott a csillagjósokat a Kr. e. I. század római írói és költői általában *Chaldaeusok*nak titulálják),<sup>2</sup> hanem az is, hogy mit tartalmaz ez az útbaigazítás. Mindaddig, amíg erre a két kérdésre nem születik elfogadható válasz, a Horos-beszédnek az elégia első részéhez, illetve a kötet egészéhez fűződő kapcsolatáról legfeljebb csak találgathatunk.

Az, hogy Horos mit vitat, eléggé egyértelműen kiderül az elégia első nagyobb egységéből (1–70 = I/a). Ebben a költő először afféle idegenvezetőként igyekszik bemutatni a Palatinus északnyugati lejtőjéről<sup>3</sup> egy bizonyos *hospes*nek a *világ fővárosát*, következetesen szembeállítva saját korának sugárzó Rómáját a város alapítása körüli időszak kicsiny, sőt szegényes Rómájával (1–36), majd miután egészen Trója bukásáig és Aeneas meneküléséig tágitotta a történelmi horizontot (37–56), végül bejelenti költői tervét, hogy tudniillik ezúttal Róma ünnepeinek, vallási szokásainak és ősi helyneveinek eredetmondáit kívánja elégikus formában feldolgozni,

---

\* Antik Tanulmányok 42 (1998) 87–101.

<sup>1</sup> WEBER, K. W.: *Das IV Properz-Buch*. Bochum, 1977, 38–45.

<sup>2</sup> Az asztrológia római térhódításának és hatásának áttekintése Augustus korával bezárólag: GUNDEL, W. – GUNDEL, H. G.: *Astrologumena*. Wiesbaden, 1966, 121–143.

<sup>3</sup> CAMPS, W. A.: *Propertius Elegies Book IV*. Cambridge, 1965, 74 szellemes megfigyelése, hogy ez az a képzeletbeli pont, ahonnan mindaz látható, amit Propertius felsorol.

hazája hasznára, ezenkívül saját maga és szülővárosa dicsőségének növelésére, hogy ez utóbbi mint római Kallimachossal büszkélkedhessen vele (57–70).<sup>4</sup> Utalásaiból kiviláglik, hogy mind forrásait, mind történet szemléletét illetően hű követője kíván maradni Vergiliusnak,<sup>5</sup> csak éppen más műfaj keretei között szándékozik megrajzolni a római történelem tablóját. Ekkor veszi át a szót Horos, a csillagjós (71) – aki minden valószínűség szerint azonos az elégia kezdő sorában megszólított *hospeszszel* –, és fölényes, kioktató stílusban igyekszik lebeszélni a költőt ebbéli szándékáról, mondván (71–74):

*Quo ruis imprudens, vage, dicere fata, Properti?  
non sunt a dextro condita fila colo.  
accersis lacrimas cantans, aversus Apollo:  
poscis ab invita verba pigenda lyra.*

Horosnak már ezek az első – *r* hangoktól recsegő, *sz* hangoktól sziszegő, hangzásukat tekintve roppant kellemetlen – szavai is kérdések egész sorát vetik fel. Miért nem származnak *szerencsés rokkáról* a költő *fonalai*? Miféle könnyeket *idéz elő* Propertius az énekével? Miért fordul el tőle Apollo, és miért a költő lantja ellenére valók azok a szavak, amelyeket *kikövetel* tőle, s amelyek miatt majd restelkednie kell? S mert ezek közül közvetlenül egyikre sincs válasz, homályban marad az is, hogy mi az a *certum*, amit a csillagjós ezzel szemben ajánl. Pedig Horos ugyancsak nyomatékosan hangsúlyozza mind forrásainak a hitelességét, mind a maga szakértelmét és *vatesi* mivoltát (75–76):

*Certa feram certis auctoribus, aut ego vates  
nescius aerata signa movere pila.*

A Propertius-elemzők többsége beéri annyival, hogy Horos beszédét arra irányuló próbálkozásnak fogja fel, hogy a csillagjós kijózanítsa az új terveitől szinte révületbe esett költőt, mondván: teljesen hiábavaló ez a talmi lelkesedése, hiszen úgyszemint lesz képes szakítani a szerelmi elégiaival, mert a csillagok által kiszabott sorsa az, hogy a szerelem költője maradjon. E szerint a felfogás szerint Horos beszéde funkcióját tekintve a korábban vázolt költői program korrekciója csupán, amit az is támogatna – s ez egyben az I/a-val és az I/b-vel jelölt elégia szerves összetartozását is bizonyítja –, hogy a kötet, amelyben aitiologikus, illetve férfi-nő kapcsolatával foglalkozó elégiaik vegyesen találhatók, a *propertiusi* és a *horosi*

<sup>4</sup> Kallimachos hatására az aranykori költészetben: WIMMEL, W.: *Kallimachos in Rom*. Wiesbaden, 1960.

<sup>5</sup> Az *Aeneis* és Propertius kései elégiainak sokrétű kapcsolatára: BECKER, C.: Die späten Elegien des Properz. *Hermes* 99 (1971) 449–480.

program együttes megvalósulását tükrözi.<sup>6</sup> Ha ez így van, akkor Horos beszéde egészen addig, amíg rá nem tér a költő életének ismertetésére, valóban csak tartalmatlan asztrológiai halandzsa, mellyel az asztrológus egyetlen célt kíván elérni, azt, hogy a maga szavahihetőségét igazolja a költő előtt. Sőt, Horos – beszédének jelentős részében – nemcsak öntelt fecsegőnek mutatkozik, hanem még jobban illenék rá a groteszk jelző, hiszen asztrológusi mindentudásából csupán a római vallás legjelentősebb isteneinek a felsorolására futja.<sup>7</sup>

Ez a többé-kevésbé általánosan elfogadottnak tekinthető, egyoldalú Horos értelmezés azonban nem kevés ellentmondást rejt magában. A legszembeötlőbb az, hogy ha Propertius ennyire komikus figurának szánta Horost, miért fogadta meg mégis – legalább részben – a tanácsát? Ha Horos beszédének valóban semmi köze sincs a római történelemhez, mit jelent a – ráadásul a beszéde felén jóval túl felbukkanó – *hactenus historiae* fordulat (119)? Nem kevésbé elgondolkodtató az is, hogy a csillagjós *vates*nek nevezi magát. A *vates* szó használata az adott összefüggésben<sup>8</sup> félreismerhetetlenül az I/a *Pergamea vates*ára (51) – Cassandra – utal vissza, akinek a jóslata éppen hogy történelmi-politikai üzenetet tartalmaz (53–54):

*Vertite equum, Danaï! male vincitis! Ilia tellus  
vivet et huic cineri Iuppiter arma dabit.*

És itt kell szembenéznünk azokkal a szövegkritikai problémákkal, amelyekre a bevezetőben céloztunk. Ahhoz, hogy Horos beszédét értelmezni tudjunk, előbb legalább a szó szerinti jelentését kellene pontosan értenünk. Csakhogy amíg a 80. sorig a csillagjós gondolatmenete minden különösebb nehézség nélkül követhető, addig a 81. sortól kezdve a kéziratokban hagyományozott szöveg nyelvtanilag egészében véve kuszává, helyenként pedig egyenesen érthetlenné válik (81–88):

81 *nunc pretium fecere deos et fallitur auro*  
82 *Iuppiter obliquae signa iterata rotae,*  
83 *felicesque Iovis stellas Martisque rapaces*  
84 *et grave Saturni sidus in omni caput;*  
85 *quid moveant Pisces animosaque signa Leonis,*  
86 *lotus in Hesperia quid Capricornus aqua.*

<sup>6</sup> Lényegében így értékeli SULLIVAN, J. P.: *Propertius Book IV: Themes and Structures*. Illinois, 1984, aki ezzel összefüggésben az egész kötet *recusatio* jellegét is kiemeli.

<sup>7</sup> Horos beszédével kapcsolatban már olyan szélsőséges nézet is napvilágot látott, hogy Propertius szándékosan adott nyelvtanilag hibás, érthetetlen mondatokat a csillagjós szájába: BECKER, C.: Horos redselig? WSt 79 (1996) 442–451.

<sup>8</sup> PÖSCHL, V.: Dichtung und dionysische Verzauberung in der Horaz-Ode 3, 25. In: PÖSCHL, V.: *Horazische Lyrik: Interpretationen*. Heidelberg, 1970, 164–178.

87 *dicam, Troia cades et Troica Roma resurges,*  
88 *et maris et terrae longa sepulchra canam.*

Már az sem teljesen világos, hogy a *fallitur auro*hoz tartozó *signa iterata* (82) *nominativus* vagy *accusativus*-e, a szövegromlás tényének regisztrálását azonban mégsem annyira ez, mint inkább az ezt követő 83–86. sorok teszik elkerülhetetlenné. A *felices stellas* ugyanis csak *acc.* lehet, következésként csak az lehet a *sidus* is, és legalább ennyire egyértelmű, hogy a *quid*del bevezetett tagmondatok csak kérdő tárgyi mellékmondatok lehetnek. Nehéz volna azonban megmondani, hogy ezek az *acc.*-ok mitől függenek. A 87. sor *dicam*jához kapcsolni őket több mint merészség, hiszen így a vezérigye egyrészt a több soros szerkezet végére kerülne, ami teljesen egyedülálló volna a Propertius-*corpus*ban, nem beszélve arról, hogy ez esetben ugyancsak nehéz volna mit kezdenünk a *dicam* után következő majdnem két sorral. Ha ugyanis a *Troia cades...resurget* szerkezetileg a *dicam*hoz kapcsoljuk, akkor a *dicam* két, egymástól teljesen különböző szerkezethez tartozik vezérigyeként, ami nyelviileg abszurdum, ha viszont különválasztjuk tőle („*dicam. Troia, cades, et Troica regna resurges, et maris et terrae longa sepulchra canam*”), az első tagmondat válik értelmetlenné. A nehézségek természetesen minden Propertius-kutató előtt ismeretek, s többé-kevésbé abban is teljes az egyetértés, hogy ezeket leginkább csak a kézirati hagyomány szövegének kisebb-nagyobb módosításával lehet kiküszöbölni.

A csupán kisebb egységeket érintő szövegjavítások közül a legismertebb és a legszellemesebb talán a Housmané, aki a *falliturt fallimusra* módosította, a *Iuppitert* pedig mint *vocativust* szerkezetileg különválasztotta a mondatról: *et fallimus auro (Iuppiter!) obliquae signa iterata rotae*. Ezzel látszólag megoldotta a legfőbb nyelvi problémát, hiszen a *fallimushoz* valóban tartozhatnak *acc.*-ok, csak hogy ez a szövegjavítás tartalmilag nem illeszthető be a gondolatmenetbe, hiszen ebben az esetben a 81–86. sorig terjedő rész egyetlen funkciója az volna, hogy az asztrológusok hamisításait részletezze, miközben Horos magát is a hamisítók közé sorolná, holott a megelőző négy sorban éppen ennek az ellenkezőjét bizonygatja (80): *inque meis libris nil prius esse fide*.

Ennél radikálisabb megoldáshoz folyamodott Marcius és Scaliger: a 87–88. sort egyszerűen áthelyezték az elégia első nagyobb egységének a végére, az előbbi a 70. sor utánra, az utóbbi a 68–69. sor közé.<sup>9</sup> Lényegében Scaliger megoldását fogadta el Camps is,<sup>10</sup> azzal az eltéréssel, hogy a szerinte is zavaró *fallitur auro Iuppitert* mint közbevetett mondatot zárójelbe tette. Ezt a szövegáthelyezést elsősorban az motíválta, hogy e megoldás hívei szerint az elégia második nagyobb egységében ez volna az egyetlen olyan részlet, mely aitiológiai elégiák írásának szándékára utal, ami szerintük – a már említett okok miatt – nem egyeztethető össze a Horos-beszéd

<sup>9</sup> Ugyanígy HANSLIK, R.: *Propertius*. Leipzig, 1979, 154.

<sup>10</sup> CAMPS i. m. 14 és 64–66.

egészének intenciójával. Ez a megoldás azon kívül, hogy lényegében körbenforgó okoskodáson alapul, azt a veszélyt is magában rejti, hogy megbomlik az I/a és I/b elégia sorainak a kéziratokban hagyományozott aránya, ami viszont a kötet egészének értelmezése szempontjából okozhat zavarokat.<sup>11</sup>

Ennek ellenére mi is egyetértünk azzal, hogy erőltetett, a gondolati egységet megtörő vagy nyelvtanilag abszurd magyarázatok helyett célszerűbbnek látszik a szövegáthelyezés módszerével kísérletezni.<sup>12</sup> A *dicam*mal kezdődő két sor a szöveghagyományban szerintünk is elkerült a helyéről, mi azonban – Marciliustól, Scaligertől és Campstól eltérően – csak négy sorral előbbre, a 81–83. sor közé helyezzük át, s ez esetben a problematikus szövegrész a következőképpen módosul:

79 *Di mihi sunt testes non degenerasse propinquos,*  
 80 *inque meis libris nil prius esse fide;*  
 81 *nunc pretium fecere deos, et fallitur auro*  
 82 *Iuppiter obliquae signa iterata rotae.*  
 87 *Dicam: „Troia cades, et Troica Roma resurges”,*  
 88 *et maris et terrae longa sepulchra canam:*  
 83 *felicesque Iovis stellas Martisque rapaces*  
 84 *et grave Saturni sidus in omni caput;*  
 85 *quid moveant Pisces animosaque signa Leonis,*  
 86 *lotus in Hesperia quid Capricornus aqua.*

Ezt az egyelőre csak hipotetikus módosítási javaslatot az alábbi megfontolások indokolják:

- a) Ily módon nyelvileg teljesen korrekt és Propertius stílusával egyező szöveget nyerhetünk, amelyben a *Troia cades, et Troica Roma resurges* mint *oratio recta* áll a *dicam* után (*Én majd megmondom [hogy mit jelent]: Trója, el fogsz esni és trójai Rómaként újra fel fogsz támadni*), a 83–86. sorok *acc.*-ai és tárgyi mellékmondatai pedig a *canam*-tól függenek.
- b) Így elkerülhető az a gondolati törés, amelyet az okozna, ha a 83–86. sorok teljes egészükben a *feceret*-ől függenének.
- c) Ez a soráthelyezés nem bontja meg az I/a és az I/b elégia sorainak a kéziratokban hagyományozott arányát,

<sup>11</sup> Az első elégia és a kötet felépítésének szoros összefüggését hangsúlyozza joggal ALBRECHT, M.: *Properz als augusteischer Dichter*. WSt 16 (1982) 221–235. Ugyanígy SULLIVAN, J. P.: *Propertius. A Critical Introduction*. Cambridge, 1976, különösen 144, noha mi ezt az összefüggést másként értelmezzük.

<sup>12</sup> Magát a módszert az is indokoltá és megengedhetővé teszi, hogy a Propertius-darabok ilyen jellegű szövegromlása már az ókorban elkezdődött: a IV, 1, 11–14 sorok már Lactantiusnál sem a helyükön szerepeltek; ZETZEL, J. E. G.: *The Earliest Transposition of Propertius*. AJPh 101 (1980) 314–315.

d) továbbá figyelembe veszi az I/a elégia megfelelő szövegegységének tartalmát és arányait is. Az elégia *propertiusi* részében ugyanis két jóslatra történik utalás (49–54):

*si modo Avernalis tremulae cortina Sibyllae  
dixit Aventino rura pianda Remo,  
aut si Pergameae sero rata carmina vatis  
longaevum ad Priami vera fuere caput:  
vertite equum, Danai! male vincitis! Ilia tellus  
vivet, et huic cineri Iuppiter arma dabit.*

Az elsőben személyes sorson – a Remusén –, a másodikban Trója sorsán van hangsúly, és a két jóslat sorainak aránya: 2 : 4. Horos beszédében – a költőről szóló részt nem számítva – szintén két jóslat szerepel egymás mellett (87–88 és 89–102): az első, mely Trója újjászületésével kapcsolatos, a *dicam*, a másodikat, mely egyéni sorsok beteljesedését sorolja fel, a *dixi* vezeti be; soraik aránya 6 : 14, ami nagyon közel áll a 2 : 4 arányhoz.

Mint minden szépirodalmi alkotásban előfordul az asztrológiai betét, így Horos beszéde kapcsán is felmerül a kérdés, hogy az asztrológiai jellegű megnyilatkozásoknak van-e olyan asztrológiailag értékelhető jelentésük, miáltal a költői mondanivaló szerves részét alkothatják, vagy pusztán költői díszítőelemek, jelen esetben részint a variációs technika érvényre juttatásának, részint a költői jellemzésnek az eszközei. Ennek eldöntése előfeltételként megkívánja az illető szövegrész asztrológiatörténeti szempontú elemzését,<sup>13</sup> amely mindaddig elmaradt.

Horos három bolygót és három zodiákus-csillagképet sorol fel, s az asztrológia szerint az égitestek közül valóban ezek, a bolygók és a zodiákus-csillagképek gyakorolnak döntő hatást a földi események és az emberi sorsok alakulására. A csillagjós helyesen határozza meg az egyes bolygók asztrológiai alapminőségét is: a Iuppiter a legjótékonyabb bolygó, helyénvaló tehát vele kapcsolatban a *felix* jelző használata, mint ahogy a két *kártékony* bolygó, a Mars és a Saturnus *rapax*, illetve *grave* jelzője is alkalmas alapminőségük érzékeltetésére. Lényegében véve ugyanezt mondhatjuk az Oroszlán jegyének *animosus* jelzőjéről is. Csakhogy ezek olyan közhelyei az asztrológiának, amelyek a kívülállók előtt is ismeretesek, Horos nagyképűsége tehát, csak ezeket a momentumokat figyelembe véve, valóban indokolatlan, sőt komikus. Horos felsorolásában a három bolygót három zodiákus-csillagkép követi. Ezt így önmagában akár a parallelizmusra való törekvés jelének is felfoghatnánk, mivel azonban az asztrológia a bolygók és a zodiákus-csillagképek között sokrétű kap-

<sup>13</sup> Felvetődött az is, hogy az elégia Propertius születési horoszkópját tartalmazza: PAUL KEYSER, T. K.: Propertius' Horoscope: A Suggested Birthdate. CPh 87 (1992) 328–334. Ezt okkal vitatja BUTRICA, J. L.: Propertius' Horoscope and a Birthdate Rejected. CPh 88 (1993) 330–331.

csolatot tételez fel, mielőtt továbblépnénk, vizsgáljuk meg a három említett zodiákus-csillagkép bolygókapcsolatait az asztrológiában szokásos szempontok szerint. Ezek a következők: 1. házviszonyok, 2. egzaltációs és depressziós pontok, 3. deká-nok,<sup>14</sup> 4. határok, 5. *dódekatémorionok*.<sup>15</sup>

A Halak a Iuppiter háza, az Oroszlán a Napé, a Bak a Saturnusé. Mivel a Nap nem illik bele a sorba, ezen az alapon az említett zodiákus-csillagképek és a bolygók között nem állapítható meg kapcsolat.

A Iuppiter egzaltációs pontja a Rákban, a Marsé a Bakban, a Saturnusé a Mérlegben van; az elégia három bolygója és három zodiákus-csillagképe között tehát ebből a szempontból nem fedezhető fel összefüggés.

A *határok*, illetve a *dódekatémorionok* kérdésével itt azért nem érdemes foglalkoznunk, mert egy-egy zodiákus-csillagkép határai mindig öt bolygó között oszlanak meg, a *dódekatémoriont* pedig mindig csak konkrét, egyedi számítással lehet meghatározni.

Szándékosan hagytuk utoljára a deká-nokat. A deká-nok az asztrológia tanítása szerint olyan isteni erők, amelyeknek mindegyike az ekliptika 10 fokos szögtartományára fölött uralkodik – összesen tehát 36 van belőlük – és a maga szögtartományán belül egy-egy meghatározott bolygó által fejt ki hatását. Mivel minden zodiákus-csillagkép elvben 30 fokot foglal le az ekliptikából, mindegyikhez három deká-n és ezzel együtt három hozzájuk rendelt *közvetítő bolygó* tartozik. Firmicus Maternus szerint a Horostól említett három zodiákus-csillagkép deká-nok szerinti felosztása a következő (Math II, 4, 3):

*In Piscibus primus decanus Saturni, secundus Iovis, tertius Martis;  
Leonis primus decanus Saturni, et secundus Iovis, tertius Martis;  
Capricorni primus decanus Iovis, et secundus Martis, tertius Solis.*

És itt már érdemes megállnunk. A Halak és az Oroszlán deká-njainak bolygói pontosan megegyeznek a Horos által felsorolt bolygókkal, a tulajdonképpeni bolygók és deká-nokhoz tartozó bolygók sorrendje azonban különböző:

a bolygóké: Iuppiter — Mars — Saturnus  
a deká-nok bolygóié: Saturnus — Iuppiter — Mars.

Horos szerint a deká-nok bolygóit illetően ez a helyes sorrend, bár kortársainak némelyike – mint mondja – pénzért hajlandó Iuppitert elmozdítani az igazi helyéről: *fallitur auro / Iuppiter obliquae signa iterata rotae* (81–82): *a ferdén forgó kör*

<sup>14</sup> Ez a szempont Ptolemaios *Tetrabiblos*ából később ismertető ok miatt kimaradt.

<sup>15</sup> Mindezekre az alapfogalmakra és szempontokra lásd: GUNDEL, W. – GUNDEL, H.: s. v. Planeten. PWRE XL. Stuttgart, 1950, 2017–2185, különösen: 2122–2131.

[= ekliptika] ismétlődő csillagképeit illetően meghamisítják Iuppitert. Az első pillanásra csak nehezen felismerhető *signa iterata* tehát grammatikailag a *fallitur*hoz tartozó *accusativus Graecus*.<sup>16</sup>

A Bak látszólag nem illik bele a sorba, mert harmadik dekánjának bolygója a Nap. Csakhogy ez a zodiákus-csillagkép a felsorolásban úgy jelenik meg, mint *lotus in Hesperia... aqua*, vagyis, mint amely már *megmártózott az Óceán vizében*. Ez a jelző több értelmezési lehetőséget kínál (később majd kiderül, hogy nem véletlenül), s ezek egyike az, hogy a csillagkép egy része már lenyugodott, más része viszont még a látóhatár fölött van. De melyik része az, amelyik már lenyugodott?

A zodiákus-csillagképek napi vonulásuk közben az ekliptikai fokbeosztásukkal (Kos [0–30] →Bika [30–60] →Ikrek [60–90]) ellentétes sorrendben (Ikrek [90–60] →Bika [60–30] →Kos [30–0] →Halak [360–330]) vonulnak végig az ekliptikán, felkelésükkor tehát mindegyiküknek a 30. foka emelkedik először a horizont fölé és lenyugvásuk is a 30. fokuk lenyugvásával kezdődik. A Nap a Bak 20–30 fok közötti tartományának a dekánja, vagyis a csillagkép lenyugvásakor ez a szögtartomány süllyed először a látóhatár alá. A Bakot illetően Horos kijelentésének tehát egyik lehetséges értelmezése az, hogy a Napot, az utolsó dekán bolygóját, mivel annak szögtartománya már lenyugodott, bizonyos szempontból nem kell tekintetbe vennünk. Ez esetben marad két számításba jöhető bolygóként a Iuppiter és a Mars, méghozzá ebben a sorrendben, és véletlenül sem fölcserélve. Ebből az következik, hogy Horos valami miatt komoly jelentőséget tulajdonít a bolygók sorrendjének, és e vonatkozásban mindenekelőtt a Iuppiter és a Mars egymáshoz való viszonya érdekl: ez az, amelyet nem szabad megmásítani.

A három zodiákus-csillagkép funkciója tehát az, hogy dekánjaik révén Horos visszautaljon velük a korábban felsorolt három bolygóra, a Iuppiterre, a Marsra és a Saturnusra, s egyben hangsúlyozza, hogy valami miatt másodsorra az előzőtől eltérő sorrendben kell számításba venni őket.

Az elégia bolygói és dekánjai közötti kapcsolat felismerése akár önmagában is közelebb segíthet annak megértéséhez, hogy az asztrológust miért éppen *Horos*nak hívják. A Horos – amely egyébként Horus isten nevével azonos – a papiruszleletek tanúsága szerint mint *theophorikus* név a hellénisztikus kori Egyiptomban a legközvetlenebb személynevek közé tartozott.<sup>17</sup> A hellénisztikus asztrológiában viszont a dekán-rendszer az, ami egyértelműen egyiptomi örökség.<sup>18</sup> A dekánok, amelyek

<sup>16</sup> Szükségtelen tehát a *fallitur auro Iuppitert* és a *signa iteratát* különválasztani, mint azt többek között kiadásában HANSLIK i. m. 154 tette.

<sup>17</sup> HUNT, A. S. – EDGAR, E. C.: *Select Papyri with an English Translation I-II*. London–New York, 1932–34, passim.

<sup>18</sup> GUNDEL, W.: *Dekanen und Dekansternebilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*. Glückstadt–Hamburg, 1936; GUNDEL, W.: *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos*. München, 1936.



mint egymástól egy órányi különbséggel felkelő csillagok vagy csillagcsoportok eredetileg az órák jelölésére, illetve általában az idő tagolására szolgáltak, évszázadok során – miután eredeti funkciójukat elvesztették, és a számuk is megszorodott – a halotti irodalom mellett az asztrológiával is kapcsolatba kerülve, a hellénisztikus korra *nagyhatalmú isteni lényekké* fejlődtek, s végül a zodiákus-csillagképek és a bolygók fölött is átvették a hatalmat. A zodiákus-csillagképek és dekánek tárításának legkorábban megfogható emléke a Kr. e. III. századból való (az Eszna I. templomnak – csak leírásból ismert – mennyezetfreskója),<sup>19</sup> a zodiákus-csillagképek, a bolygók és a dekánek kapcsolatainak rendszerbe foglalását azonban csak az úgynevezett *hermetikus asztrológia* kidolgozói (egyiptomi papok?) végezték el; ennek az asztrológiai iskolának görög nyelvű írásai már a Kr. e. II. század közepétől forgalomban voltak.<sup>20</sup> Az ezekből származó asztrológiai töredékekben minden zodiákus-csillagképhez három dekan tartozik; a dekánek ereje egyrészt azonos a bolygókéval, másrészt azonban a bolygók mozgását is ők irányítják; nemcsak az újszülött sorsa függ tőlük, hanem általában az egész viláé is: a természeti csapásokat (árvíz, éhínség, járvány stb.) éppúgy ők idézik elő, mint a nagy történelmi változásokat (láadások, uralomváltozások stb.). A hermetikus asztrológia a maga dekanrendszerével számos racionálisan nem mindig érthető, spekulatív elemet is tartalmaz, és emiatt mindvégig viszonylag önálló irányzatát jelentette az asztrológiának, amellyel az ókori asztrológusok közül nem is mindenki rokonszenvezett.<sup>21</sup> A két nagy ókori asztrológiai kézikönyv szerzői közül Ptolemaios például elzárkózott előle, Firmicus Maternus viszont áhítattal nyilatkozott róla, pontosan, név szerint is megnevezve rá vonatkozó ismereteinek forrását.<sup>22</sup> A dekánekhoz kapcsolódó hellénisztikus kori elképzelések legrészletesebb összefoglalása a *Liber Hermetis* címen ismert értekezésben maradt ránk.<sup>23</sup>

Horos és családfája éppen ezért részint jelzés értékű, részint további útbaigazítóként szolgálhat. Horos a babyloni Orops (Horops) fiának mondja magát, ami utalás arra, hogy nem utasítja ugyan el a babyloni asztrológiát sem, ám mint maga a neve – Horos – mutatja, ő mégis inkább a hermetikus irányzat híve. Ezt a költő részéről arra vonatkozó burkolt iránymutatásnak is felfoghatjuk, hogy a Horos által emlegetett bolygók jelentésének nyitját milyen irányban kell tovább keresnünk.

<sup>19</sup> KÁKOSY L.: *Egyiptomi és antik csillaghit*. Budapest, 1978, 128–129.

<sup>20</sup> Hermés Trismegistos neve alatt több asztrológiai tárgyú írás forgott közkezen a hellénisztikus és római korban, de a fikció szerint Hermés (= Thot) világosította fel az asztrológia titkairól Nechepsót és Petosirist is.

<sup>21</sup> KÁKOSY i. m. 235–240.

<sup>22</sup> IV, Prooem. 5: *omnia enim, quae Aesculapio Mercurius... vix tradiderunt, quae Petosiris explicavit et Nechepso et quae Abram, Orpheus et Critodemus ediderunt ceterique huius artis scii.*

<sup>23</sup> GUNDEL i. m. Dekane 343–344.

A szövegösszefüggésből annyi már kiderült, hogy Horos számára valami miatt fontos a bolygók sorrendje, s ugyancsak a szövegösszefüggés alapján az is valószínűsíthető, hogy a bolygók és a dekánek bolygói valamiképpen Trója pusztulásával és újjászületésével állnak kapcsolatban. Ez a két mozzanat eleve azt sugallja, hogy a csillagjós bolygói rejtélyének megoldásához alighanem a bolygók *chronokratoriá*-jára vonatkozó asztrológiai spekulációk vizsgálata révén juthatunk közelebb, hiszen jóformán ez az egyetlen lehetősége annak, hogy bolygók történelmi eseményekre, dátumokra utalhassanak. Közvetve alátámasztja ezt az is, hogy Horos a többi asztrológus megvesztegethetőségéről panaszkodik: Vettius Valens *Anthologiájában* ugyanis éppen a *chronokratoriával* foglalkozó rész bevezetésében találkozunk hasonló, invektíva ízű nyilatkozattal (IV 10, 4): ἡμεῖς δὲ πολλὴν μὲν χώραν διοδεύσαντες καὶ Αἴγυπτον διελθόντες, διδασκάλους φιλαργύροις περιπέσοντες, τὰς μὲν τῶν χρημάτων δόσεις ἐποιήσαμεθα διὰ τὴν περὶ τὸ ἔργον ἐπιθυμίαν, τῆς δ' ἀληθείας μὴ τυγχάνοντες.

Valószínűleg a bolygók periodikus mozgásából vonták le az asztrológusok azt a következtetést, hogy az egyes bolygók hatásának az intenzitása is periodikusan változik: bizonyos időközönként hatásuk roppant mód felerősödik, s ebben a szakaszban az illető bolygó mintegy *az idő kormányzójává* lép elő. Az *időkormányzóságra* vonatkozó elképzelések sokfélék ugyan, de két alapvető típusuk különíthető el: az egyik a horoszkóp egy-egy fokától, egy úgynevezett *indítópontról* kiindulva többnyire rendkívül bonyolult számításokkal igyekeznek meghatározni az egyes időszakok időkormányzóját vagy időkormányzóit, a másik a mindenkori csillagállástól függetlenül adja meg az egyes bolygók *chronokratoriáját*. Ilyen évekre, hónapokra, napokra, órákra lebontható *chronokratoriatablázat* emlékét őrzi a hét napjainak a nyugat-európai nyelvekben – különösen a franciában – meghonosodott elnevezése. Ez utóbbinak mint ahogy valójában az egész *chronokratoriaelméletnek* nem sok köze van a matematikai asztrológiához (csak másodlagosan került kapcsolatba vele), tisztán spekuláció eredménye, történetileg pedig a *szerencsés* és a *szerencsétlen* napokkal kapcsolatos, babonás elképzelésekre vezethető vissza. A dekánekkel összefüggésben imént említett *Liber Hermetis* 15. fejezete alapján az egyes bolygók *chronokratoriája* a következő:

a Saturnus	minden 3. év ura,
a Iuppiter	minden 9. évé,
a Mars	minden 7. évé,
a Sol	minden 18. évé,
a Venus	minden 5. évé,
a Mercurius	minden 8. évé,
a Luna	minden 13. évé.

A bolygóknak ez a *chronokratorija* tehát a dekánokkal foglalkozó asztrológiai kompendiumban is megtalálható, bár nemcsak ott: Vettius Valensnél a Kritodémosznak tulajdonított klimaktérikus számításokban a bolygók időkormányzóságát illetően ugyanezek az adatok szerepelnek (V 8, 18): ἔδει δὲ τὰ συμβαίνοντα μᾶλλον εὐτονώτερα καὶ ἐμφανέστερα γίνεσθαι ἐὰν ἴδιος ἦ ὁ τῶν ἐτῶν ἀριθμὸς τοῦ συμφωνοῦντος πρὸς τὴν ἀποδιάστασιν ἀστέρος. οἷον οὕτως τὰ μὲν ἡ εἶναι Κρόνου, τὰ δὲ ε Ἀφροδίτης, τὰ δὲ ζ Ἄρεως, τὰ δὲ η Ἑρμοῦ, τὰ δὲ θ Διός, τὰ ιγ Σελήνης, τὰ ιη Ἡλίου. Annak megválaszolásához azonban, hogy ebből a *chronokratoria* elméletből milyen lehetséges következtetések vonhatók le az elégia bolygói-val kapcsolatban, előbb rövid történelmi kitérőt kell tennünk.

Propertius IV. könyvének aitiologikus elégiáiban ugyanúgy egyszerre van jelen a *Troitas*, a *Romanitas* és a *Tuscitas*, mint Vergilius *Aeneis*ében, s ezzel összhangban Rómában Propertius éppúgy az újjászületett Tróját látja, mint az *Aeneis* költője. Ezzel a történet szemléletünkkel persze nem állnak egyedül az Augustus-kori költők és prózáírók között,<sup>24</sup> ám Propertius azt, hogy IV. könyve ezen a ponton is szorosan kapcsolódik az *Aeneis*hez, azzal is igyekszik hangsúlyozni, hogy az első elégiában mindkét alkalommal, amikor Trója és Róma kapcsolatáról szól, fogalmazásával is félreérthetetlenül az *Aeneis*re utal vissza:

*arma resurgentis portans victricia Troiae* (I/a 47)

*illic fas est regna resurgere Troiae* (Aen. I, 201)

*Troia cades, et Troica Roma resurges* (I/b 87).

Hány év kellett azonban ehhez az újjászületéshez, és mikortól számíthatjuk Trója újjászületésének kezdetét? Propertius hangsúlyozza, hogy az új Trója történelmének kiindulópontját a régi Trója hamvai jelentik (54): *huic cineri Iuppiter arma dabit*.

Arra a kérdésre, hogy Aeneas Itáliában vívott harcaitól Róma megalapításáig hány esztendő telt el, Iuppiter Venusnak tett híres ígérete látszólag egzakt választ ad (Aen. I, 263–267; 269–277):

*bellum ingens geret Italia populosque feroces  
contundet moresque viris et moenia ponet,  
tertia dum Latio regnantem viderit aestas  
ternaque transierint Rutulis hiberna subactis.  
at puer Ascanius...*

*triginta magnos volvendis mensibus orbis  
imperio explebit, regnumque ab sede Lavini  
transferet et longam multa vi muniet Albam.*

<sup>24</sup> Ugyanennek a gondolatnak tömör megfogalmazása a *Carmen saecularé*ban: *Roma si vestrum est opus, Iliaequae litus Etruscum tenuere turmae* (37–38).

hinc iam ter centum totos regnabitur annos  
 gente sub Hectorea, donec regina sacerdos  
 Marte gravis geminam partu dedit Ilia prolem.  
 inde lupae fulvo nutricis tegmine laetus  
 Romulus excipiet gentem et Mavortia condet  
 moenia Romanosque suo de nomine ditet.

Iuppiter tehát összesen  $3 + 30 + 300 = 333$  évről beszél, s ezt Servius – és nyilván forrásainak jelentős része is – úgy értelmezte, hogy ezeket az éveket Aeneas Latiumba érkezésétől Róma alapításáig kell érteni.<sup>25</sup> Ha ehhez hozzáadjuk a trójaiak vándorlásának 7 évét – amiben egységesnek mutatkozik az ókori hagyomány,<sup>26</sup> de ami akár az *Aeneis* alapján is könnyen kiszámítható – Trója pusztulása és Róma megalapítása között egészen pontosan  $7 + 333 = 340$  esztendő telt el.<sup>27</sup> Ez azonban Iuppiter szavainak csak egyik lehetséges és nem is a legkövetkezetesebb értelmezése. Iuppiter valójában azt mondja, hogy 333 év fog eltelni Romulus és Remus megszületéséig, azt azonban nem, hogy az ikerpár csecsemőként látna hozzá a város megalapításához, sőt az *inde* éppen arra utal, hogy Romulus valamikor *később* veszi majd át népe fölött a hatalmat és alapítja meg Rómát. De mikor? Hogy Romulus egészen pontosan hány éves volt róma alapításakor, arra vonatkozóan az Augustus-kori forrásokban nincsen semmiféle számszerű adat: a *iuvenis* tág fogalom, ebbe akár a 40. életév is belefér.

És itt válik jelentőssé szerintünk az elégia (és Propertius) szempontjából az a Suetonius *Augustus-életrajzában* (7, 2) is olvasható megjegyzés, mely szerint Kr. e. 28-ban az Augustus-cím adományozását előterjesztő Munatius Plancus javaslatával szemben némelyek komoly formában felvetették, hogy Octavianust, aki mintegy újjáalapította a várost, magát is Romulusnak kellene elnevezni (*quibusdam censentibus Romulum appellari oportere quasi et ipsum conditorem urbis*). Mint ismeretes, Octavianus az Augustus címet 27. januárjában, vagyis 36 évesen kapta meg. Azt, hogy a mondabeli alapító hány éves volt a város alapításakor, senki sem tudta, azt viszont, hogy a *második Romulus* hány éves volt, amikor Róma *quasi-újjáalapításáért* elnyerte megtisztelő címét, mindenki előtt ismeretes volt. Tacitus Augustus halála kapcsán hosszasan idézi a *vana mirantes* számításait (Ann. I, 9, 12), ami arra mutat, hogy az Augustus-kor szellemétől nem volt idegen a *rejtett összefüggések iránti érzék*, s ilyen légkörben valószínűleg senki sem lepődött meg azon, ha egy költő eljátszott a gondolattal, hogy a város alapításakor az *első Romulus* ugyanolyan

<sup>25</sup> Serv. ad Aen. I, 272: *Quomodo trecentos annos dicit, cum eam quadringentis regnasse constet sub Albanis regibus? sed cum praescriptione ait tercentum; scilicet usque ad ortum urbis Romae.*

<sup>26</sup> Serv. ad Aen. I, 259: *Aeneas enim post errores VII annorum cum ad Italiam pervenisset.*

<sup>27</sup> Egybevág ezzel Servius ad Aen. I, 267 – és nyilván forrásainak – számítása is: *Inter excidium vero Troiae et ortum Urbis Romae anni inveniuntur CCCXL.*

korú volt, mint a *második Romulus* a város *újjaalapításakor*. Gyaníthatóan nem vette ezt zokon Augustus sem, aki – nyilván ugyanilyen okokból, kettejük hasonlóságának hangsúlyozása végett – ugyancsak szívügyének tekintette a Romulus-kultusz propagálását. Szemléletes megnyilatkozása volt ennek a *Forum Augusti* két szoborcsoportja: az észak-nyugati *exedra* közepén Aeneas állt a császári ház mítikus őseitől körbevéve, a vele szemben lévő *exedra* közepén pedig a *summi viri* csoportjától övezve Romulus tekintett az arra járókra.<sup>28</sup> Ha mármost ennek figyelembevételével próbáljuk meghatározni, hogy hány év telt el valójában Trója pusztulásától Róma megalapításáig, a 340 évhez hozzá kell adnunk 36-ot, azaz Romulus feltételezhető életkorát: az eltelt évek száma tehát összesen 376-ra nő.

És most térjünk vissza az idézett hermetikus iratból nyert *chronokratoriatáblá*zatra és Horos bolygóira! Horos Iuppiter és Mars, de lényegében véve Saturnus esetében is *bolygókról* és nem *bolygóról* beszél, noha az egyes szám még csak metrikai zavart sem okozna. Miért teszi ezt, és miért hangsúlyozza a második – a zodiákus-csillagképek dekányaival megjelölt – bolygósor tagjai között a sorrend megtartásának fontosságát? Azok a zodiákus-csillagképek, amelyeket a csillagjós felsorol, azon túl, hogy a dekánek bolygóira utalnak, asztrogeográfiai szempontból a birodalom határait és ezzel összefüggésben aktuális politikai eseményekre vonatkozó célzásokat is tartalmaznak. Az asztrogeográfia szerint a Halak befolyási övezetéhez tartoznak többek között τὰ ἐμπρόσθια Εὐφράτης καὶ Τίγρις, καὶ τὰ μέσα Συρία καὶ Ἐρυθρὰ θάλασσα, Ἰνδική, μέση Πέρσις, az Oroszlánéhoz: Ἰταλία, Γαλλία, Σικελία, Ἀπουλία, a Bakéhoz: κατὰ...τὰς πλευρὰς Αἰγαῖον πέλαγος, Κόρινθος, κατὰ δὲ τὴν ζώνην Σικυῶν, κατὰ δὲ τὸν ἠὼτον ἢ μεγάλη θάλασσα, κατὰ δὲ τὴν οὐρὰν Ἰβερία.<sup>29</sup> A zodiákus-csillagképek fennhatósága alá eső területek tehát azonosak magával Itáliával, illetve a birodalom keleti és nyugati határával, ugyanakkor utalnak egyrészt Agrippa hispaniai hadjáratára, a cantaberek fölött aratott győzelemre (Kr. e. 19), másrészt Augustus keleti hadjáratára (Kr. e. 22–19) és ezzel összefüggésben a parthusokkal való békekötésre, melyet a korabeli költők – függetlenül attól, hogy a valóság sokkal szürkébb volt – Augustus nagy győzelmeként ünnepeltek.<sup>30</sup> Mármost hogy a bolygók és a római történelem, de különösen az újdonsült *principatus*, mindenekelőtt pedig Augustus szempontjából fontos események között milyen összefüggés lehet, úgy kaphatunk választ, ha számba vesszük, hogy Trója feldúlásától Kr. e. 50. és 16. között a *vergiliusi* (A),

<sup>28</sup> AICHHOLZER, P.: *Darstellungen der römischen Sagen*. Wien, 1983, 2. Ideológiai háttéréhez: GRUEN, E. S.: *Culture and National Identity in the Republican Rome*. Ithaca – New York, 1992, 6.

<sup>29</sup> LUDWICH, A.: *Maximi et Ammonis Carmina* = PINGREE, D. (ed.): *Vettius Valens*. App. II, I. Leipzig, 1986, 393–395.

<sup>30</sup> Az eseményeknek és a sikereknek mintegy az összefoglalása Horatiusnál (Epist. I, 12, 26–28): *Cantaber Agrippae, Claudi virtute Neronis Armenius cecidit; ius imperiumque Phraates Caesaris accepit genibus minor*.

illetve – most már hozzátehetjük – a *propertiusi* (B) változat szerint a három szóban forgó bolygó közül melyik évnek melyik volt az uralkodó bolygója. Ez egyszerű eljárással kiszámítható:

## 1. táblázat

Saturnus	A	$(7 + 333 + 753 - X) : 3$	B	$(7 + 333 + 36 + 753 - X) : 3$
Iuppiter		$(7 + 333 + 753 - X) : 6$		$(7 + 333 + 36 + 753 - X) : 6$
Mars		$(7 + 333 + 753 - X) : 9$		$(7 + 333 + 36 + 753 - X) : 9$

Eszerint:

## 2. táblázat

A	Saturnus	Iuppiter	Mars	B	Saturnus	Iuppiter	Mars
	49	49	50		49	49	51
	46				46		44
	<b>43</b>		<b>43</b>		<b>43</b>		
	40	40			40	40	
	37		36		37		37
	34				34		
	<b>31</b>	<b>31</b>			<b>31</b>	<b>31</b>	30
	28		29		28		
	25				25		
	22	22	22		22	22	23
	19				19		
	<b>16</b>				<b>16</b>		<b>16</b>

Az a kép, amely a *chronokratoriatáblázat* alapján kibontakozik, önmagáért beszél: a polgárháború utolsó nagy felvonásának, s ezen belül Augustus politikai pályafutásának és államszervezői tevékenységének jóformán minden fontosabb momentuma (első consulsága: 43, Sextus Pompeius legyőzése: 36, Actium: 31 stb.) e három bolygó valamelyike, vagy közülük egyszerre kettő uralmának az évére esett. Külön figyelmet érdemel a 31. esztendő, amely akár az egyik, akár a másik számítást vesszük alapul, nemcsak a Saturnus és a Iuppiter, hanem a Nap uralmának az éve is volt (A  $1093 - 31 = 1098 : 18 = 59$ , B:  $1129 - 31 = 1098 : 18 = 61$ ). Propertius ezt sem mulasztja el hangsúlyozni, és talán az sem véletlen, hogy az erre történő utalást éppen a Bak (Capricornus) bevonásával oldja meg, amely mint Augustus fogantatásának

zodiákus-csillagképe igen nagy szerepet játszott az Augustus-kori propagandában: többek között legiós jelvény lett belőle, ábrázolása ott látható a *gemma Augusteán*, pénzeken,<sup>31</sup> s mindehhez hozzávehetjük még számos előfordulását a kor költőinél. A Capricornus kettéosztásának a zodiákus-csillagképek felsorolásában tehát kettős célja van: a bolygósorrend fontosságának hangsúlyozásán kívül Augustus személyének a kiemelése. Ez utóbbit különösen nyomatékosá teszi az a kapcsolat, amelyet ugyancsak az augustusi propaganda teremtett részint a Nap és Apollo, részint Apollo és Augustus között.<sup>32</sup>

De miért annyira fontos a dekánbolygók sorrendje? Ha igaz, amit a *chronokratoriátáblázatból* kiolvashatónak vélünk, hogy tudniillik az egyes bolygók meghatározott éveket jelölnek, Propertius Trója újjászületésének legfontosabb momentumaiként három év eseményét szándékozik kiemelni, méghozzá a dekánbolygókéval azonos sorrendben. Az már korábban kiderült, hogy mindenekelőtt a Iuppiter–Mars-sorrend felcserelésétől kell óvakodnunk. Hogy miért? Ez esetben ugyanis a 31. év – esetleg egy 43–36–31. sor utolsó tagjaként – mindenképpen az újjászületés befejező mozzanatát jelentené, ami megfelelne Vergilius koncepciójának. Horos-Propertiusnak azonban más a véleménye: szerinte Trója újjászületése valójában csak az erkölcs- és vallásreformok jelképes lezárulásával (Kr. e. 17) és az Augustus tiszteletére Kr. e. 16-ban rendezett évfordulós ünnepségekkel (Dio Cassius LIV, 19) zárult le.<sup>33</sup>

Ezért volna *aversus Apollo* a költészet istene – de annak földi hasonmása, Augustus is. Horos beszéde tehát egyrészt *történelmi koncepcióját* tekintve szellemes és időszzerű *helyesbítése* az *Aeneis* felfogásának, vagyis tipikus *aemulatio*, tisztelegés a pár évvel ezelőtt elhunyt Vergilius emléke előtt, másrészt ez a koncepció jobban is illik a *sacra diesque* költőjéhez. Az egész kötet ennek szellemében fogant, s azért került a közepére, a tengelyébe az Actiumot és az Apollo-templom felszentelését együtt ünneplő hatodik elégia. Horos beszéde tehát az aitiologikus elégiák viszonylatában is mérvadó, a kötet teljes egészében az ő útmutatásai szerint készült.

Történelmi jelzésértékük elsősorban a dekánek bolygóinak van, a név szerint említett bolygók – Iuppiter–Mars–Saturnus – inkább csak a kulcsot jelentik a dekánek *chronokratoriájához*, igaz, olyan formában, hogy ezek is a trójai–római őstörténet szakaszaira utalnak. Trója 9 éven át volt szerencsés, addig tudott ellenállni az ostromnak (= Iuppiter), Aeneasék vándorlása 7 évig tartott (= Mars), az Aeneasék

<sup>31</sup> GUNDEL–GUNDEL i. m. 128.

<sup>32</sup> SIMON, E.: *Augustus. Kunst und Leben in Rom um die Zeitwende*. München, 1986.

<sup>33</sup> Az ekkor felerősödött propagandára: JUCKER, A.: Apollo Palatinus und Apollo Actius auf augusteischen Münzen. MH 39 (1982) 82–100. A propaganda irodalmi vetületére általában: FONTENROSE, J. E.: Apollo and Sol in Latin Poets of the First Century B. C. TAPhA 70 (1939) 439–455. Ovidiusnál: SCHMITZER, U.: *Zeitgeschichte in Ovids Metamorphosen*. Stuttgart, 1990, 89–108.

harcaitól Róma alapításáig eltelt 333 vagy 369 év számaiban nem nehéz felismerni a 3-as szám (= Saturnus) dominanciáját.

Propertiusnak ez az asztrológiai jelbeszéde sem érthetetlen, sem zavaró nem lehetett annak a Maecenas-körnek a számára, amelynek nagyúri pártfogója nemcsak járatos volt az asztrológiában, hanem a jelek szerint hitt is benne.<sup>34</sup> De valószínűleg nem botránkozott meg ezen Augustus sem, aki szintén kacérkodott az asztrológiával,<sup>35</sup> sőt Actium kapcsán talán még stílszerűnek is érezhette egy egyiptomi csillagjós megidézését, ha hihetünk Plutarchosnak, aki *Antonius-életrajzában* többek között a következőket írja (33): *Volt vele (Antoniuszal) egy egyiptomi jós, aki horoszkópok felállításával foglalkozott, s akár azért, hogy Kleopatra kedvében járjon, akár mert őszintén megmondta az igazat Antoniusnak, közölte vele, hogy bármilyen nagy és fényes is a szerencséje, Caesaré (Octavianusé) el fogja homályosítani az övét.*

<sup>34</sup> BOLLÓK J.: Horatius és az asztrológia. AntTan 38 (1994) 72–80.

<sup>35</sup> Augustus például ismerte a klimaktérikus évekre vonatkozó asztrológiai számításokat, mely szerint a 9 és a 7 szorzatából adódó 63. életév különösen veszélyesnek számít; ennek nyoma fenn is maradt egyik levelében: Gellius XV, 7, 3: *nam, ut vides, κλιμακτῖρα communem seniorum omnium, tertium et sexagesimum annum evasimus.*



## Szent László korának magyar értelmisége\*

Amikor bátyjának, I. Gézának váratlanul és idő előtt bekövetkezett halála után 1077-ben a később szentté avatott I. Lászlót – mint a krónikás írja – *Magyarország nemeseinek teljes sokadalma... közös egyetértéssel, egyöntetű szavazással, egyhangú akarattal és közmegegyezéssel megválasztotta az ország kormányzására*, a magyar királyság semmivel sem volt könnyebb helyzetben, mint bő egy évszázaddal korábban a magyar fejedelemség volt. A kül- és belpolitikai, a gazdasági és morális problémák éppoly sűrűsödve jelentkeztek és törtek a felszínre, mint az augsburgi csatavesztést követő évtizedekben, csak más jellegűek voltak.

*Külpolitikailag* az új uralkodónak mindenekelőtt a kettős nehézséggel kellett szembenéznie, hogy a Német-római Császárság és a pápaság a hetvenes évek közepétől kezdve egyszerre támasztott igényt a magyar királyság fölötti hűbérúri fennhatóságra. Bonyolította továbbá a külpolitikai helyzetet, hogy az úzok – a magyar krónikában *besenyők* – hol önszántukból, hol Bizánc biztatására rendszeresen támadták az ország keleti és déli határvidékeit. Más jellegű, ám ezeknél nem kisebb veszélyt rejtett magában, hogy a korábbi évtizedek pogánylázadásai következtében mélypontra süllyedt az ország nemzetközi, megítélése, főként Nyugat-Európában, és ráadásul nem is alaptalanul. Tény, hogy az idegen érdekeket kiszolgáló Péter elleni függetlenségi mozgalom, mely I. Andrást 1046-ban trónra segítette, egyben pogánylázadás is volt. A Vazul fiai, András és Levente mögé felsorakozó magyarok, miután a két Árpád-házi sarjat visszahívták száműzetéséből – a krónikás előadása szerint –, támogatásuk feltételeiül a következőket szabták nekik: *engedjék meg, hogy az egész nép pogány vallás szerint éljen, hogy a püspököket és a papokat megölhessék, az egyházakat szétrombolhassák, a keresztény hitet elvethessék, a bálványokat tisztelhessék*. Hogy a kereszténység helyzete a magyarság körében a Szent István halálát követő évtizedekben mennyire törekenynek bizonyult, azt az 1060/61-es második pogánylázadás mellett az is bizonyítja, hogy Szent László törvénykönyve külön cikkelyt szentelt a berkekben, ligetekben, források és patakok mellett végzett pogány szertartások tilalmazásának. A magyarok *pogány* vagy *hitben ingatag, hitben hamis* volta nemcsak a XI. századi nyugati egyházi íróknak volt kedvenc témája, hanem emléke még a XII. században is kísértett: a császárpárti német krónikások

---

\* Vigilia LXV/11 (2000) 841–849.

még ekkor is – amikor pedig már minden alapot nélkülözött – ezt hozták fel egyik nyomós érvként a német expanziós törekvések igazolására. Nem nehéz belátni, hogy akkor és olyan környezetben, amikor és ahol a koronázási szertartásszövegek a keresztény uralkodó elsőrendű kötelességévé tették, hogy *védje és oltalmazza Isten szentegyházát és híveit, győzze le és tegye semmivé a hitben hamisakat éppúgy, mint Krisztus nevének ellenségeit*, a pogányság vagy a hitbéli ingatagság és megbízhatatlanság vádja komoly fenyegetést jelentett, mivel bármikor ürügyül szolgálhatott egy-egy büntető hadjárat vagy rendteremtő akció megindítására.

A külpolitikaihoz hasonlóan bonyolult és nehéz volt a *belpolitikai* helyzet is. A belháborúk következtében már korábban fellazult a jogrend és a törvényesség, szétzilálódott a gazdaság. I. Béla az árak és a kamatok központi rendelettel történő rögzítésére kényszerült, ami azt jelzi, hogy az ország lakossága komoly áruhiánnyal küszködött. Mint László e vonatkozású törvényeiből kikövetkeztethető, általános jelenséggé vált az útonállás, a rablás és egyéb erőszakos cselekmények. A legkomolyabb belpolitikai problémát azonban közjogi természetű krízis jelentette: Géza és László ugyanis 1074-ben, amikor a Salamon elleni lázadás élére állt, az ország törvényesen megkoronázott királya elleni lázadás vezetését vállalta, és Salamon személyében az ország felkent uralkodóját detronizálta: szigorúan jogi szempontból nézve tehát sem Géza uralkodása, sem László királlyá történő kikiáltása nem felelt meg a törvényesség követelményeinek.

Ezek voltak tehát azok a legsúlyosabb kül- és belpolitikai nehézségek, amelyekkel hatalomra kerülésekor László szembesülni kényszerült. A történelmi események fényében ma már tudjuk, hogy mindegyikükön sikerült úrrá lennie: nem egészen két évtizedes országlása alatt a magyar királyság nemcsak megőrizte szuverenitását, hanem – Horvátország betagozásával – területileg még gyarapodott is; a kereszténység helyzete a lakosság körében végérvényesen stabilizálódott, ami egyet jelentett azzal, hogy nőtt a külső biztonság; helyreállt a törvényesség, a feudális viszonyok megszilárdultak: egyszerűen a szinte reménytelen helyzetben trónra lépő László halálakor mind gazdaságilag, mind tekintélyében és önbizalmában megerősödött Magyarországot hagyott maga után.

Hogy a magyar politika milyen választ adott a felmerült problémákra, azt a történelmi események fényében nagyjából ismerjük. Ám izgató és akár a jelen szempontjából sem közömbös kérdés, hogy milyen választ adott a kor kihívásaira a kor magyar értelmisége. Ez utóbbit természetesen a maga egészében nem könnyű megítélni, hiszen a XI. századi magyar művelődési viszonyokra vonatkozóan csak nagyon gyér számú és hiányos adatok állnak rendelkezésünkre. A László koránál egy évtizeddel későbbi *Kisebbik István-legenda* szerzője művének bevezetőjében mindenesetre azt írja, hogy *fél az irigykedők mardosásaitól, akik a magukét hanyagol*

rakják össze, a mások írásait viszont ízekre szedik. Ebből a megjegyzéséből és abból a tényből, hogy a XI. századból ránk maradt magyar irodalmi alkotások többsége mind stílusban, mind pedig a művészi ábrázolásmód tekintetében igen magas színvonalon áll, arra következtethetünk, hogy keletkezésük idején kellett léteznie egy, ha számban nem is nagy, de jól képzett literátor rétegnek, melynek tagjaitól az irodalmi kritika és a tudományos viták világa sem volt idegen. László korának irodalmi terméséből azonban – eredetileg bármennyi volt is – mindössze két darab élte túl az idők viszontagságait: a *Nagyobbik István-legenda*, és a *László király tettei (Gesta regis Ladislai)* címet viselő történeti tárgyú mű. A legenda, mely a középkori hagiográfia műfaji konvencióihoz igazodva első királyunk életét örökíti meg, 1077 és 1083 között íródott, ismeretlen szerzője valószínűleg bencés szerzetes volt. A *Gesta* ezzel szemben minden bizonnyal olyan világi pap tollából származik, aki László udvarában tevékenykedett, és akinek közeli rálátása lehetett az események menetére. A középkori történetírás *regényes* változatát képviselő munkája az I. Béla halálától László király haláláig terjedő (1062–1096) évek eseménytörténetét dolgozza fel, részint a honvédő harcokra – az úz-besenyő támadások és a császári büntető expedíció visszaverésére –, részint – vagy még inkább – a Salamon király és két unokatestvére, Géza és László herceg közötti trónviszályra koncentrálna, középpontban a sorsdöntő mogyoródi csatával. Noha *gestája* a kor valamennyi jelentős történeti személyiségét felvonultatja, a történéseknek kezdettől fogva mindvégig László a főhőse. Műve nem közvetlenül, hanem a XIV. századi magyar krónika részeként hagyományozódott, s feltehetőleg nem is teljes terjedelmében, ennek ellenére így, csonka formájában is a középkori magyar történetírás csúcsát jelenti.

Annak megválaszolásához azonban, hogy a két mű szerzője a kor két égető problémáját, a külpolitikai és a közjogi válságot illetően milyen álláspontra helyezkedett, vagy hogy egyáltalán volt-e valamilyen álláspontja, előbb a két válság előzményeit és összetevőit kell kicsit részletesebben szemügyre vennünk.

A külső válság okai, a két nagyhatalom hűbérúri igényének előzményei még a század 40-es éveire nyúlnak vissza. A Szent István halálát követő trónviszálysorozatban ugyanis Orseolo Péter 1045-ben a Magyar Királyság jogállása szempontjából súlyos, csaknem végzetes lépésre szánta el magát: hálából katonai segítségnyújtásáért szabályos hűbéri hűségesküt tett az őt trónjára visszasegítő III. Henrik német-római császárnak. Igaz, a Pétert 1046-ban újra és immár végérvényesen elűző I. András nem ismerte el érvényesnek és magára nézve kötelezőnek Péter hűségesküjét, és azt a magyar krónikás szerint szorult helyzetében a Péter elmozdítása miatt sikertelen büntető hadjáratot vezető III. Henrik maga is semmissé nyilvánította, ám az *Altaichi évkönyvek* kortárs szerzőjének ezzel kapcsolatos megjegyzése valószínűleg a magyar krónikásnál hívebben tükrözi a császári udvar valódi álláspontját, miszerint

a császár úgy érezte, *elvetemült emberek ragadták el tőle Magyarországot, amely korábban Isten annyira nyilvánvaló ítélete alapján jutott a hatalmába. A nyilvánvaló isteni ítélet*, melyre az évkönyvíró hivatkozik, konkrétan az 1044. évi ménfői ütközet kimenetelével azonos, amelyben III. Henrik serege és Péter csatlósai legyőzték a Pétert 1042-ben elűző Aba Sámuel és híveit. A középkor jogelméletében már a VIII. század közepétől nyomon követhető ama gondolat megléte, hogy egy-egy fontosabb ütközet eredménye az isteni akarat megnyilvánulásának jele, egyfajta *istenítélet*. Egy-egy csata kimenetelét főként a dinasztikus harcok esetében értelmezték istenítéletnek. III. Henrik tehát, amikor a ménfői csatát istenítéletté nyilvánította, eljárásával egyrészt egy több évszázados középkori hagyományt folytatott, másrészt az, hogy a ménfői győzelmét ilyen módon értékelte, egyben arra is utal, hogy annak napjától kezdve Péter hűbéri esküjétől függetlenül is Magyarország főhűbérurának tekintette magát és utódait. 1046-ban a számára kedvezőtlen fejlemények hatása alatt tehát inkább csak hűbérúri jogának érvényesítéséről, mint magáról a hűbérúri jogáról mondott le. Az akkor elnapolt kérdést azután 1074-től újra aktuálisá tette az a körülmény, hogy I. András fia, Salamon magyar király, miután a dinasztikus küzdelemben Mogyoródnál vereséget szenvedett unokafivéreitől: Gézától és Lászlótól, ugyanúgy, mint korábban Péter, ő is a német római császár – IV. Henrik – segítségéért folyamodott hatalma visszaszerzése érdekében.

Hogy a Szentszék, pontosabban VII. Gergely milyen meggondolások alapján támasztott igényt a magyar királyság fölötti világi fennhatóságra, az a különböző források, mindenekelőtt a Salamonhoz, valamint a Gézához és Lászlóhoz írt levelei alapján hasonlóképpen viszonylag nagy pontossággal rekonstruálható. Egyfelől elfogadta III. Henrik álláspontját, miszerint a ménfői csata kimenetelében istenítélet nyilvánult meg, másfelől azonban az ekként felfogott ütközet jogi következményeit egy újabb szempont felvetésével igyekezett ügyesen a maga javára fordítani. III. Henrik ugyanis az 1044-es Magyarország elleni hadjáratának megindítása előtt *anathémát* mondatott ki a pápával Aba Sámuelre és híveire. Az *anathéma* kieszközlését Henrik részéről akkoriban pusztán taktikai meggondolás motíválta, az, hogy a valójában expanziós célokkal indított hadjáratát a nemzetközi közvélemény előtt szalonképessé tegye, az egész ügyet a törvényes királyuk ellen zendülő hitehagyottak megfenyítésének tüntesse fel. VII. Gergely viszont három évtizeddel később éppen ezt a momentumot emelte ki, mondván, az *anathéma* és a pápai jóváhagyás kikérésének ténye amellettt tanúskodik, hogy III. Henrik valójában egyfajta szent háborút viselt Aba Sámuel és hívei ellen, következésként Magyarországot Szent Péter segítségével nem a maga, hanem a Szentszék javára hódította meg. Ebbéli véleményét minden köntörfalazás nélkül meg is fogalmazta a Salamonhoz 1074. október 28-án írott levelében: *a kegyes emlékezetű Henrik*

császár (= III. Henrik), miután ezt az országot (= Magyarországot) Szent Péter tiszteletére meghódította, királyát (= Aba Sámuel) legyőzte és diadalt aratott, a koronát és a lándzsát elküldte Szent Péter testéhez, vagyis győzelmének dicsőségéért ahhoz juttatta el a királyi hatalom jelvényeit, akit tudomása szerint a felette való főség megillet – vagyis Szent Péterhez, illetve utódjához. Ugyanez a két motívum, az istenítélet és a ménfői csata jogkövetkezményeként előállt szentszéki fennhatóság játssza a főszerepet VII. Gergely Gézához címzett levelében a mogyoródi csata értékelése kapcsán is. *Mivel unokafivéred (= Salamon) Magyarországot a német királytól nyerte el bitorlással, nem pedig a római pápától, hatalmának, mint hisszük, Isten ítélete vetett véget. A király (= Salamon) Szent Péter apostolfejedelem dicsó uralmának megvetésével, akié ez az ország, alávetette magát a német királynak, és az árnyékkirály nevet kapta. Az Úr azonban előre látva ezt az [apostolai] fejedelemnek okozott sérelmet, az ország feletti hatalmat rád ruházta át* – írja nem sokkal később Gézának, akit ebben a levelében következetesen *dux*nak – azaz hercegnek – titulál, mintegy érzékeltetve, hogy csak akkor hajlandó *rex*nek – vagyis királynak – elismerni, ha eleget tesz a Róma iránti kötelességének, azaz elismeri a pápa fennhatóságát. Ezenkívül VII. Gergely és a gregoriánus egyházjogászok, köztük a ménfői csatával 1085-ben külön is foglalkozó Bonizo, egyéb írásaikban is szintén előszeretettel hivatkoztak Szent Péterre, mint a Szentszék számára kedvező istenítélet kieszközölőjére.

E háttérismeretek birtokában egyértelműen aktuálpolitikai színezetet nyer István nagyobbik legendájának legalább két mozzanata. A legenda írója a hagiográfiában szokatlan módon a szent király harcaira is kitér, köztük arra, hogy hőse hogyan viselkedett a német-római császár 1030. évi támadásakor. A legendabeli István azonkívül, hogy megteszi a szükséges intézkedéseket, mielőtt harcba bocsátkoznék, Szűz Máriához is fohászkodik, mondván: *Ha kedved telik benne, világnak úrnője, hogy örökséged szőlejét ellenség pusztítsa, s a kereszténység zsenge ültetvényét irtsa, kérve kérlek, ne rójják fel az én renyheségemnek, hanem inkább akaratom rendelkezésének. Ha a pásztor bűnös, érdeme szerint ő maga lakoljon, kérlek, ártatlan juhokat dühöd ne sújtson.* Miután a császári had visszavonult, István a csodás körülmények között bekövetkezett hadi sikerét Isten irgalmának tulajdonítja, és hálát ad érte *Krisztusnak és szülőanyjának, akinek védelmébe magát és országának gondját szüntelenül ajánlotta.* Konrád, a támadó, miután értesült övéi megszegyenüléséről, *nem kételkedett abban, hogy ez Isten szándékából történt,* és azontúl tartózkodott Magyarország megtámadásától. A legenda császára (valójában III. Henrik) tehát vereségét istenítéletnek fogja fel, melynek a legendában is ugyanaz a funkciója, mint VII. Gergely érvelésében, csak hogy az író ábrázolásában Szent Péter helyére Mária lép eme istenítélet kieszközölőjeként. Vagyis Szent István és vele együtt

Magyarország legfőbb égi pártfogója eszerint nem Szent Péter, hanem Szűz Mária. Ez a behelyettesítés, noha a gondolatmenet a VII. Gergely leveleiből megismert sémát követi, egy csapásra semmissé teszi a Gézával szembeni pápai érvelést, még-hozzá teológiailag aligha támadható módon, hiszen Szűz Mária hatalmát és szent voltát bajos lett volna bárkinek is kétségbe vonnia. Az író eljárása mögött tehát nem nehéz felfedezni azt az alig leplezett, bár nagyon finoman előadott szándékot, mely a pápaság magyar királyság fölötti hűbérúri jogigényének visszautasítását célozza.

Hasonló képlettel találkozhatunk a *Gesta* két látomásjelenetében is, noha annak írója, mint majd látni fogjuk, alapvetően más célkitűzést követett, mint a *Nagyobbik István-legendá* szerzője. Az első vízió színhelye a mai Vác környéke. A történet szerint Géza és László, miközben a sorsdöntő mogyoródi ütközet előtt katonáival együtt a király seregének érkezésére várakozik, lóháton beszélgetésbe elegyedik egymással. Társalgásuk közben László fényes nappal csak az ő szemének feltáruuló látomást lát, amelyben az Úr angyala leszáll az égből, kezében koronával, és azt Géza fejére illeszti. László ebből arra következtet, hogy a küszöbön álló öszecsapásban győzni fognak Salamon ellenében, és az országot a koronával együtt Gézának adja az Úr. Géza erre így válaszol: *Ha az Úristen velünk lesz és megóv bennünket ellenségeinktől, s ez a látomás beteljesedik, itt, ezen a helyen egyházat fogok építtetni szülőanyja, a legszentebb Szűz Mária tiszteletére.* A második látomás a mogyoródi győzelem és Géza királlyá koronázása után jelenik meg ugyanazon a helyszínen, mint az első. Ezúttal Géza és László kísérői társaságában arról tanakodik, hogy pontosan hol építsék fel azt a szentegyházat, melynek alapítására a csata előtt Géza fogadalmat tett. Ekkor egy szarvas tűnik fel előttük, agancsain égő gyertyákkal, s előbb futni kezd előlük, majd megáll azon a helyen, ahol később felépült a monostor. Amikor a katonák le akarják nyilazni, a Dunába veti magát, és végérvényesen eltűnik a szemük elől. A történetet a krónikás így folytatja: *Szent László ennek láttára így szólt: Valójában nem szarvas, hanem Isten angyala volt. S Géza király ezt mondta: Mondd meg nekem, szeretett testvérem, mik volnának azok az égő gyertyák, amelyek a szarvas agancsain látszottak? Szent László így válaszolt: Nem agancsok azok, hanem szárnyak, nem égő gyertyák azok, hanem ragyogó tollak, állni pedig azért állt meg, mert ott jelölte ki a helyet nekünk, hogy a Boldogságos Szűz egyházát ne másutt, hanem csakis ott építtessük fel. Hogy pedig az első látomás helyszíne se maradjon építmény nélkül, Géza király és testvére elrendelte, hogy ott Szent Péternek, az apostolok fejedelmének építsenek kápolnát.*

Nem nehéz felismerni, hogy a két látomás gondolati háttere ugyanaz, mint a *Nagyobbik István-legendáé*: a hatalom és a korona sorsát eldöntő győzelemnek itt is istenítélet jellege van. A győzelmet itt is az Úr nyújtja, de Szűz Mária közbenjárására, másként ugyanis nem volna értelme Gézának azon fogadalmának, melyet az első

látomás után tett; Géza fő égi patrónusa tehát egyértelműen Szűz Mária. A második látomás viszont azt sugallja, hogy Szűz Mária mellett Szent Péternek is jutott némi szerep a győzelemben, ám csak annyi, hogy – a krónikaíró hallgatólagos feltételezése szerint – az ő közbenjárásának volt köszönhető a hercegeknek önbizalmat adó első látomás. A krónika írója tehát bizonyos vonatkozásban tovább megy, mint a legendáé: hiszen a két egyház általa előadott megalapítása úgy is értelmezhető, hogy Géza ezzel mindkét égi patrónus iránt kellőképpen leróta háláját, istenítélet értékű győzelme semmilyen formában sem szolgálhat tehát a *szent péteri fennhatóság* igazolásának kiindulási alapjául. A két szerzőnek a maga korában nagyon is érthető utalásai mögött a *regnum Marianum* ekkor formálódó ideológiája húzódik meg, mely egyaránt alkalmasnak kínálkozott mind a pápai, mind a császári hűbéri igény visszautasítására.

A *Gesta regis Ladislai* szerzője azonban nem csak, sőt nem is elsősorban a pápaság és a császárság hűbéri igényének együttes visszautasítását, hanem sokkal inkább László trónra kerülése jogosságának igazolását tekintette fő feladatának. Az a kényes közjogi helyzet, melynek megoldatlansága sokáig beárnyékolta László uralmát, és amely három évtizeden belül kétszer is megteremtette a külső beavatkozás lehetőségét, annak következményeként állt elő, hogy az uralkodócsaládon belül egészen László koráig nem alakult ki és szilárdult meg a hatalom átruházásának egységes rendje. Az uralkodói hatalom öröklésében a magyar fejedelemség idején a *senioratus* elve érvényesült, az elhunyt uralkodó helyébe mindig az uralkodó nemzetség legidősebb férfitagja lépett. Géza azonban szakított ezzel a hagyománnyal, amikor fiát, Istvánt jelölte ki utódjául – ez váltotta ki Koppány lázadását –, s éppúgy István is, aki előbb a fiát, Imrét, majd annak korai halála után nővére fiát, Orseolo Pétert tette meg végrendeletileg királyi trónjának örökösévé. A magyar főemberek gondolkodásában azonban a *senioratus* hatalomátruházási hagyománya nagyon sokáig makacsul tartotta magát: ennek alapján tették meg királynak a Péter ellen lázadó magyar előkelőségek 1042-ben Szent István sógorát, Aba Sámuel, s lényegében véve ezen elv érvényességének elismerését jelentette a várkonyi egyezés is, hiszen a hatalmon Bélával megosztó I. András azzal, hogy az öccsét tette meg *duxszá*, tulajdonképpen elismerte annak jogát arra, hogy halála után ő kövesse majd a trónon. Ezt az egyezséget azonban felborította az a körülmény, hogy időközben Andrásnak két fia is született, s közülük az idősebbet, Salamont András még életében királlyá koronáztatta (1057), és pozícióit dinasztikus házassággal is igyekezett megerősíteni, IV. Henrik császár lányával jegyezte el. A helyzetet tovább bonyolította, hogy Salamon királlyá koronázását kényszerhelyzetében formálisan maga Béla is elfogadta, bár bátyja, András halála (1060) után első dolga az volt, hogy félreállítsa a még kiskorú uralkodót. Béla hirtelen bekövetkezett halála (1063)

után azonban IV. Henrik császár visszahelyezte trónjára a vejét, és Salamon uralmát több mint egy évtizeden át Béla hercegi címet viselő két fia, Géza és László is kénytelen volt tudomásul venni, sőt, Géza maga erősítette meg unokatestvérét a királyi trónon azzal, hogy a hatalomba való visszahelyezése után jelképesen saját kezűleg koronázta ismét királlyá. Salamon ingatag talajon álló uralma azonban, akárcsak korábban a Péteré, törvényszerűen vonta maga után az ország vezetésében a külföldi, elsősorban német császári befolyás erősödését, ami viszont épp ily törvényszerűen váltotta ki a magyar főemberek egyre hevesebb ellenszenvét és ellenállását. 1074-ben ez az ellenállás fegyveres felkelésbe torkollott, melynek eredménye Salamon elűzése, és előbb Géza, majd annak halála után testvére, László királyi trónra emelése lett. Csakhogy amíg Salamon élt, *de lege* sem Gézának, sem utána Lászlónak nem volt joga a királyi méltósághoz és koronához. A krónikaíró *Gestájával* nem kevesebbre, mint ennek a súlyos közjogi helyzetnek elméleti szinten történő megoldására vállalkozott.

Az európai állam- és jogelméleti irodalomban a X. század közepétől kezdve folytak a viták arról, hogy az uralkodót vérségi kapcsolata (*legitimitas*) vagy a jelleméből fakadó alkalmassága (*idoneitas*) jogosítja-e fel a királyi trónra, s főként az *Ószövetségben* mindkét irányzat hívei bőven találhattak és találtak érveket saját igazuk alátámasztására. Magától értetődik, hogy László trónigénye jogosságának bizonyítása csak az idoneitás érvrendszere alapján volt lehetséges, és a *gestaíró* ezt az utat is választotta. Egész művének legfőbb mondanivalója az, hogy a királyi nemzetség tagjai közül jelleme és tettei alapján ítélve részben Géza, de még nála is inkább a testvére László volt az, aki minden szempontból alkalmasnak bizonyult az uralkodásra. Ebbéli véleményét nyíltan meg is fogalmazza a László királyi trónra emelését ünneplő fejezetben, illetve az ennek kapcsán Lászlóról adott jellemzésében. *Mindenki tudta ugyanis, hogy őt az erények teljessége ékesíti, hitben katolikus, kegyességben kiváló, bőkezűségben adakozó, jótékonykodásban kiemelkedő.* A *Gesta* egész cselekménye tulajdonképpen egyetlen célt követ, azt, hogy érzékletesen dokumentálja a jellemzésben felsorakoztatott erényeket, mindvégig elsősorban László kivételes nagyságát hivatottak illusztrálni a *Gesta* epizódjai.

Az *idoneitas* azonban a *gestaíró* szemében nem elvont fogalom, hanem meghatározott erények együttese. Ezeknek a Lászlóban megtestesülő uralkodói erényeknek a forrásvidéke ugyanakkor meglehetősen nagy pontossággal feltérképezhető, és végső fokon nem más, mint Szent István *Intelmei*. A Lászlóval kapcsolatos erénykatalógus nemcsak tartalmában, hanem szerkezetében és hangsúlyaiban is az *Intelmek* uralkodóval szemben megfogalmazott kívánalmainak rendszerét követi, sőt helyenként szó szerinti egyezéseket mutat vele (például *rex non tam regat, quam regatur*).



A *gesta*író bizonyos mértékig az I. András korában alkotó elődje történeti munkáját is átformálta, kisebb részletek betoldásával koncepcionálisan saját *idoneitas*-felfogásához igazította, s ily módon az *idoneitas* elvét következetesen szem előtt tartva, Lászlóval kapcsolatban egészen sajátos koncepciót dolgozott ki. Megítélése szerint a Szent István és László között trónra került magyar uralkodók közül mind-egyiknek volt valami olyan fogyatékosága, melynek következtében nem felelt meg az *Intelmek*ben előírt követelményeknek, kivéve Imrét, aki viszont ténylegesen sohasem uralkodott. Ez a koncepció azt sugallta, hogy István igazi utóda virtuális értelemben László, aki Imréhez hasonlóan minden szempontból eleget tesz az eszményi uralkodóval szembeni elvárásoknak.

László hatalomra kerülésekor a magyar értelmiség először vállalta fel a nyílt konfrontációt elméleti téren a két nagyhatalom hivatalos ideológusaival, és sikeresen oldotta meg feladatát. A *regnum Marianum* koncepciójának kidolgozásával olyan elméleti érvet kovácsolt a politikusok számára, mely az adott korban hiánytalanul alkalmasnak bizonyult a nagyhatalmi igényeket alátámasztani igyekvő jogi és államelméleti argumentumok semlegesítésére. Az általunk ismert, két különböző társadalmi réteghez tartozó kortárs író egymáshoz nagyon hasonló állásfoglalása a szuverenitás kérdésében pedig annak jele, hogy ez az értelmiség nemcsak jól felkészült volt, hanem az ország sorsát érintő lényeges kérdésekben közös nevezőre is tudott jutni egymással, s többek között ezzel is elősegítette a magyar királyság helyzetének stabilizálását.



# Állatszimbolika mint irodalmi stíluseszköz (Megjegyzések a *Gesta regis Ladislai*hoz)\*

Valószínűleg nincs még egy olyan része a XIV. században több szerző munkáiból összeállított *Chronica Hungarorum*nak, amelynek a középkori irodalom kutatói nagyobb figyelmet szenteltek volna, mint az önálló, *Gesta regis Ladislai* címet viselő írás.<sup>1</sup> És ez nem is véletlen. A középkori magyar történetírók között kétségtelenül ennek a viszonylag hosszú résznek a szerzője rendelkezett a legjelentősebb szépírói adottságokkal, habár azt nehéz eldönteni, hogy ábrázoló művészetének elemei közül mennyit lehet a szerző saját tehetségének, s mennyit – a különben elveszett – ún. *ioculator*éneknek tulajdonítani.<sup>2</sup> Az bizonyosnak tűnik, hogy a korai magyar prózaírók között e szerzőnek volt a legjobb érzéke az epizódokat kikerekítő kidolgozásmódhoz, a párbeszédre alapozó kompozíciókhoz és a népies beszédmód alkalmazásához. Másrészt viszont nehéz megmondani, hogy szerzőnk a középkori történetírók mely csoportjába is sorolható. *Gestája* alapvetően a dinasztikus krónikák közé tartozik, ugyanis annak a harcnak a történetét beszéli el, amelyet a legitim, ámde az uralkodásra alkalmatlan Salamon király és az unokaöccsei, a magyar királyság érdekeit szem előtt tartó hercegek, Géza és László vívtak egymás ellen, és amely a hercegek győzelmével végződött. A szerző stílusa és ábrázolásmódja azonban sokkal inkább az ún. néptörténetek szerzőiére emlékeztet. Az utóbbiak közül Paulus Diaconushoz áll különösen közel, akivel olykor szövszerű egyezéseket is mutat. Ebből a tényből arra lehet következtetni, hogy az író a *Historia Langobardorum*ot minden valószínűség szerint első kézből ismerte és némiképpen annak stíluseszközeit is utánozta.

E cikkben azonban nem a *Gesta regis Ladislai*, illetve a középkori nyugat-európai történetírók munkái közötti hasonlóságokat akarom részletesen tárgyalni, inkább egyetlen olyan elemet emelnék ki, ahol a *Gesta* szerzője a koraközépkori történetíróktól jelentősen eltér. Az előjelek, azaz a *prodigia*, *portenta*, *ostenta* és a *visiones* alkalmazásáról van szó. A dinasztikus krónikák szerzői éppen úgy, mint a néptörténetekéi gyakran és előszeretettel alkalmazták ezeket a motívumokat munkáik-

---

\* Tiersymbolik als literarische Stilmittel. *Acta Antiqua Hungariae* 41 (2001) 193–198.

<sup>1</sup> SRH I, 358–433.

<sup>2</sup> A kérdéshez lásd: BOLLÓK J.: Die *Gesta regis Ladislai*. In: TAR I. (Hrsg.): *Epik durch die Jahrhunderte*. *AAArch Szeged* 27 (1998) 213–230.

ban. Ezzel szemben a *Gesta regis Ladislaib*ban mindössze csak három ilyen előjelet találhatunk.

Az első ezek közül a Vác melletti *visio*, amely a következő körülmények között zajlott le. Amikor a hercegek serege a közeledő Salamonra várt, az egyik reggel korán a hercegek lovaikon ülve azon a helyen tanácskoztak, ahol később a Szent Péter kápolnát felépítették:

*S miközben ott álldogáltak, Boldog László fényes nappal égi látomást látott, s így szólt Géza herceghez, a testvéréhez: „Láttál valamit?” Ő így felelt: „Semmit.” Ekkor Boldog László így folytatta: „Miközben itt álltunk beszélgetésbe merülve, íme, az Úr angyala leszállt az égből, aranykoronát hozott a kezében és a te fejedre illesztette, ezért biztos vagyok abban, hogy a miénk lesz a győzelem ajándéka, és Salamon leverve, száműzöttként fog menekülni az országból. Az országot pedig és a koronát neked fogja adni az Úr.” Géza ezt mondta neki: „Ha az Úristen velünk lesz, és megőriz bennünket ellenségeinktől, s ez a látomás beteljesedik, itt, ezen a helyen egyházat fogok építtetni szülőanyjának, a legszentebb Szűz Máriának a tiszteletére.”<sup>3</sup>*

Habár ez a *visio* Géza személyével kapcsolatos, László az, aki látta és ez alapján a közös győzelmükre következtetni tudott. A *visio* maga kellőképpen egyértelmű, nem igényel különösebb magyarázatot, legfeljebb az a kérdés merülhet fel, miért Szűz Mária az, akinek a tiszteletére Géza templomot akar építtetni.

A második előjel ugyancsak egy *visio*, amely az említett hely meghatározásával kapcsolatos:

*Koronázása után pedig arra a helyre ment, ahol a látomás történt, és testvérével, Lászlóval tanakodni kezdett a Szűzanya tiszteletére építendő egyház alapjának a helyéről. S midőn ott álltak Vác mellett, ahol most a Szent Péter apostol egyháza van, egy szarvas jelent meg előttük – agancsai tele voltak égő gyertyákkal –, és a szemük láttára futni kezdett az erdő felé, majd megállt azon a helyen, ahol most a monostor van. Amikor a katonák le akarták nyilazni, a Dunába vetette magát, és többé nem látták. Szent László ennek láttára így szólt: „Valójában nem szarvas, hanem Isten angyala volt.” S Géza király ezt mondta: „Mondd meg nekem, szeretett testvérem, mik volnának azok az égő gyertyák, melyek a szarvas agancsain látszottak?” Szent László így válaszolt: „Nem agancsok azok, hanem szárnyak, nem égő gyertyák azok, hanem*

<sup>3</sup> SRH I, 388: *Et dum ibi starent, clara die vidit Beatus Ladizlaus visionem de celo et ait ad Geysam ducem fratrem suum: „Vidisti aliquid?” Qui respondit: „Nichil.” Tunc Beatus Ladizlaus subiunxit: „Dum staremus hic in consilio, ecce angelus Domini descendit de celo portans coronam auream in manu sua et impressit capiti tuo, unde certus sum, quod nobis victoria donabitur et Salomon exul fugiet debellatus extra regnum. Regnum vero et corona tibi tradetur a Domino.” Cui Geysa ait: „Si dominus Deus fuerit nobiscum et custodierit nos ab inimicis nostris et visio hec fuerit adimpleta, edificabo hic in loco isto ecclesiam in honorem sanctissime Virginis Marie genetricis sue.”*

ragyogó tollak, állni pedig azért állt meg, mert ott jelölte ki a helyet nekünk, hogy a Boldogságos Szűz egyházát ne másutt, hanem csakis ott építtessük fel.”<sup>4</sup>

Ezen előjel funkciójának a meghatározása sem jelent különösebb problémát. László kiválasztottságát támasztja alá, hiszen ismét ő az, aki a jelenség megértésének képességével rendelkezik.

Sokkal problematikusabb ugyanakkor annak a jelenetnek az értelmezése, amely a döntő mogyoródi csata előtt játszódott le:

*László herceg pedig, magas lován ülve, az övéinek buzdítása és bátorítása végett körbe-körbejárt a hadserege előtt. Amikor lándzsájával megérintett egy túskebokrot, lándzsájára csodálatos módon egy hófehér menyét telepedett, majd végigszaladva rajta, a keblére futott.*<sup>5</sup>

A szerző egyetlen szóval sem kommentálja a jelenetet, elégséges volt számára pusztán a tényt közölni és azután a csata eseményeinek történetére áttérni.

Első látásra az a benyomás alakulhat ki, mintha a menyétjelenetnek az elbeszélésben semmi funkciója sem lenne. Ezenkívül a történet egy természeti képtelenséget is tartalmaz, vagyis, hogy a menyét színe a szerző állítása szerint *albissima*, azaz hófehér volt. Amint ismert, a menyétnek két színe van: ún. téli és nyári színe. A nyári színe barna, a téli pedig fehér. Azonban téli színét mindössze két hónapig tartja meg, a mi térségünkben decemberben és januárban.<sup>6</sup> A mogyoródi csata március 14-én játszódott le, ebből következőleg elképzelhetetlen, hogy egy *hermelina albissima* László lándzsáján végigfutott. Éppen ez a természeti képtelenség ébreszti fel a gyanút, hogy az író ezt a jelenetet sem saját tapasztalatából, sem pedig a néphagyományból nem meríthette. E körülmények között önkéntelenül is adódik a kérdés, milyen célja lehetett a szerzőnek e jelenet beillesztésével, vagy másként fogalmazva, és ez a lényeges, vajon felfogható-e a menyét előjelként.

<sup>4</sup> SRH I, 394–395: *Post coronationem autem veniens in locum, ubi facta visio fuerat, et ceperunt cum fratre suo Ladizlao proponere de loco fundamenti ecclesie ad honorem Virginis matris fabricande. Et dum ibi starent iuxta Vaciam, ubi nunc est ecclesia Beati Petri apostoli, apparuit eis cervus habens cornua plena ardentibus candelis cepitque fugere coram eis versus silvam et in loco, ubi nunc est monasterium, fixit pedes suos. Quem cum milites sagittarent, proiecit se in Danubiam, et eum ultra non viderunt. Quo viso Beatus Ladizlaus ait: „Vere non cervus, sed angelus Dei erat.” Et dixit Geysa rex: „Dic michi dilecte frater, quid fieri volunt omnes candelae ardentes vise in cornibus cervi.” Respondit Beatus Ladizlaus: „Non sunt cornua, sed ale, non sunt candelae ardentes, sed penne fulgentes, pedes vero fixit, quia ibi locum demonstravit, ut ecclesiam Beate Virgini non alias, nisi hic edificari faceremus.”*

<sup>5</sup> SRH I, 390: *Dux autem Ladizlaus ante exercitum suum super arduum equum residens gratia exhortandi suos et animandi in girum flexit abenas. Cumque tetigisset veprem lancea, quedam hermelina albissima mirum in modum lancee eius insedit et super ipsam discurrendo in sinum eius usque devenit.*

<sup>6</sup> GRZIMEK, B.: *Tierleben. Enzyklopädie des Tierreiches III. Säugetiere*. München, 1979, 35–36.

Paulus Diaconus említett munkájában, a *Historia Langobardorum*ban is olvasható egy hasonló történet. Amikor Liutprand király már közel érezte saját halálát, unokáját, Hildipertet akarta királlyá választatni. A történet a következőképpen folytatódik: *Cui dum contum, sicut moris est, traderet, in eius conti summitate cuculus avis volitando veniens insedit. Tunc aliquibus prudentibus hoc portentum visum est significari, eius principatum inutilem fore. Rex autem Liutprand cum hoc cognevisset, non aequo animo accepit; tamen de infirmitate convalescens, eum regni sui consortem habuit.*<sup>7</sup> A kakukkot tehát, amely Hildipert lándzsájára telepedett, a király tanácsadói rossz előjelként, azaz *portentum*ként értelmezték, s ebben az esetben nem nehéz megérteni, miért. A néphit ugyanis a kakukkot haszontalan madárnak tartotta, a nevét a lusta, semmittevő ember szinonimájaként használták.<sup>8</sup>

A menyét a László-jelenetben, amennyiben egyáltalán előjelként lehet értelmezni, inkább jó előjelként szolgál, ugyanis a hercegek az elkövetkező csatában Salamon serege felett nagy győzelmet arattak. Azonban a menyét pozitív értékelését, bár a bundája miatt mindenhol értékes állatnak tartották, néprajzi párhuzamokkal nem lehet alátámasztani. A néphit egész Európában sokkal inkább vérszomjas ragadozónak tartja.<sup>9</sup> Ebből következőleg a rejtély megoldását más irányban kell keresnünk, ehhez azonban elkerülhetetlen egy kis kitérőt tennünk.

A Salamon király és az unokaöccsei, Géza és László közötti viszály kitörésében és elmélyülésében egy Vid nevű, német származású ispán döntő szerepet játszott. Vid, akit elsősorban a hatalomvágy vezérelt, éppen akkor lépett színre, amikor Bolgárfehérvár (Belgrád) elfoglalása után – amelynek ostromában Salamon király és a hercegek csapatai is részt vettek – a görög császár a követeit nem a királyhoz, hanem Géza herceghez küldte a békeszerződés megkötéséről és a fogságba esettek kieszközléséről tárgyalni. Vid, aki felfigyelt a király sértődöttségére és irigységére, titokban arra kezdte sarkallni a királyt, *hogy úzze el Géza herceget, s akkor hercegségét könnyen követelheti a maga számára. Mondogatta, hogy ez könnyedén megvalósítható, mivel a királynak sokkal több katonája van, mint a hercegnek; s azt is tanácsolta, hogy ezt nem halogatni, hanem inkább siettetni kell. Azzal a mondással vezette félre a királyt, hogy „amiként két éles kard nem tartható ugyanabban a hüvelyben, ugyanúgy ti sem uralkodhattok együtt ugyanabban az országban.”*<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Pauli Hist. Lang. VI, 55.

<sup>8</sup> SCHENDA, R.: *Das ABC der Tiere. Märchen, Mythen und Geschichten*. München, 1995, 188.

<sup>9</sup> HAKO, M.: *Das Wiesel in der europäischen Volksüberlieferung mit besonderer Berücksichtigung der finnischen Tradition*. Helsinki, 1956.

<sup>10</sup> SRH I, 376: *ut ducem Geysam expelleret et ducatum eius sibi vendicaret. Et hoc facile fieri dicebat eo, quod rex multo plures milites quam dux haberet; nec hoc differendum, sed magis accelerandum esse suggerebat. Seducebatque regem hoc proverbio, quod sicut duo gladii acuti in eadem vagina contineri non possent, sic nec vos in eodem regno conregnare potestis.*

A szerző leírásában itt következik az a mondat, amelynek jelentését az eddigi fordítók hasztalan kísérelték meg értelmezni. Ez a következőképpen hangzik: *Rex ergo venenosis verbis comitis Vyd tragefactus odium et rancorem concepit. Exinde itaque querebat opportunitatem aut capiendi ducem Geysam per insidias, aut bellandi.*<sup>11</sup> Az első mondat *tragefactus* szavát mind az antik, mind a középkori szótárakban és szójegyzékekben hiába keressük. Csak annyi biztos, hogy egyrészt egy összetett szóról van szó, másrészt a második, vagyis a *-factus* tag latin eredetű, és vagy a *fieri*-ből vagy a *faci*oból vezethető le. Az első tag viszont már attól gyanús, hogy a latin szóösszetételben a megszokott *i* helyett itt egy *e* áll; azaz egyáltalán nem biztos, hogy latin szóról van szó. Már utaltunk rá, hogy a szerző Videt németként mutatja be, az pedig ugyancsak ismert, hogy Salamon király környezete főként bajorokból állt. A bajor-osztrák dialektusból átvett *Dechsel* (szekerce, fejsze) a magyarban *tégely* lett. Ha az utóbbit figyelembe vesszük, akkor a *trage* a bajor dialektusban fonetikailag pontosan a *Drache* (sárkány) szóval (a németben *Lindwurm* is) egyezik meg. Amennyiben a feltételezésünk helyes, akkor a *tragefactus* esetében egy egyedi szóképzésről van szó, amelynek első tagját a bajor *trage-Drache*, míg második tagját a latin *factus* alkotja. Feltevésünket alátámasztja a *verbis* szó jelzőjeként feltűnő *venenosis* is, amely a kígyó mérgére utal, illetve megerősíti azt az a tény is, hogy a szerző az *a deo hominibusque detestabilis* szókapcsolatot Vid állandóan visszatérő jelzőjeként használja.

A sárkány és általában a kígyó is a nyugati keresztény középkor szimbolikájában a gonosz, a sátán megtestesítőjeként jelenik meg, ami végső soron az apokalipszis sárkányára vezethető vissza (20, 2); de ugyanebben a jelentésében megtalálható az apokrif *Acta Tomaeban* (31–32), a *Physiologusban* (30), Sevillai Isidorusnál, majd később Pseudo Hugo de Sancto Victore *De bestiis*-ében (II, 24). A szimbolikus jelentés lényegét a következőképpen foglalta össze Hrabanus Maurus (*De universo* 8, 3): *Mystice draco aut diabolium significat, aut ministros eius, vel etiam persecutores ecclesiae, homines nefandos, cuius mysterium in pluribus locis scripturae invenitur.* Vid tehát a gonosz megtestesítője, s az is marad egészen a mogyoródi csatában bekövetkezett haláláig. Alávalóságát a szerző a *Gestában* máshol is hangsúlyozza, például ott, ahol a még mindig habozó királyt a következőképpen bátorítja: *fogjuk el, és ontsuk ki a szemét... És megteheted, mert az összes tanácsadója a te híved. Nekem adod majd a hercegséget, és így megszilárdítod a királyságodat.*<sup>12</sup>

Amint fentebb rámutattunk, a *hermelina albissimát* a szerző sem a néphagyományból, sem saját tapasztalatából nem vehette. A kígyó pedig akkor értelmezhető, ha feltesszük, hogy az író a *hermelinát* éppen úgy szimbolikus értelemben használta, mint a *dracót*. Az az elképzelés ugyanis, hogy a *hermelina* a kígyó ellensége, még

<sup>11</sup> SRH I, 376.

<sup>12</sup> SRH I, 380: *capiamus eum et oculos eius eruamus... Et potestis facere, quia omnes consilarii sui tibi fideles sunt. Et ducatum michi dabis et ita confirmabis coronam tuam.*

az ókorból származik, de részletes kifejtése Sevillai Isidorus *Etymologicon*­jában is megtalálható. A kígyók legveszélyesebb fajtájáról, a *basiliscusról* a következőképpen ír (XII, 7): *A mustelis tamen vincitur, quas homines illis inferunt cavernis, in quibus delitescit. Itaque ea visa fugit, quem illa persequitur et occidit.*

Az irodalomban az állatokra vonatkozó szimbolika elsősorban Theodobaldus *bestiarium*­ának hatására a X. századtól kezdve terjedt el, Brinkmann megfogalmazása szerint a középkori irodalom második nyelv­évé vált,<sup>13</sup> és teljesen más jelentést nyert, mint a kora középkori néptörténetekben alkalmazott állatsodajelek. A *Gesta regis Ladislai* szerzője esetében minden valószínűség szerint már az állatszimbolika új formájáról van szó, ami azt is bizonyítja, hogy a szerző képzettségét tekintve saját korának első osztályú írói közé tartozott.

---

<sup>13</sup> BRINKMANN, H.: *Die zweite Sprache und die Dichtung des Mittelalters*. Berlin, 1970, 155–172, különösen 167.

\* Antik Tanulmányok 45 (2001) 63–73.



# A *Carmen saeculare* és a *ludi saeculares*\*

A *Carmen saeculare* nem csak Horatius életművében, hanem az egész római költészetben sajátos helyet foglal el: ez ugyanis az egyetlen olyan ránk maradt római kardal, melyet bizonyíthatóan elő is adtak, sőt, azt is pontosan tudjuk, mikor, hol, milyen körülmények között adták elő, ugyanakkor Horatius költeményei között hasonlóképpen egyedülálló abból a szempontból, hogy az összes többi *carmennel* ellentétben a költő életművének ez az egyetlen hivatalos, állami megrendelésre készült darabja.<sup>1</sup>

A megírásához indítékul szolgáló *ludi saeculares*st illetően ókori viszonylatban szintén szokatlanul gazdag információk birtokában vagyunk, mindenekelőtt az 1890-ben napvilágra került, úgynevezett *tarentumi felirat* jóvoltából,<sup>2</sup> mely részletesen megörökítette az ünnepségsorozat egész eseménytörténetét és szertartásrendjét. Ehhez járulnak a különböző irodalmi források, így a Phlegónnál (Kr. u. II. sz.) és Zósimosnál (Kr. u. V–VI. sz.) hagyományozódott, az ünnep megrendezésére és rituáléjára vonatkozó előírásokat tartalmazó *Pseudo-Sibyllinum*,<sup>3</sup> továbbá Suetonius *Augustus-életrajza* (31), és nem utolsósorban maga a *Carmen saeculare*, hogy csak a legfontosabbakat említsük.<sup>4</sup> Ezek a források több vonatkozásban kiegészítik és alátámasztják egymást, s így meglehetősen árnyalt és pontos képet

---

\* Antik Tanulmányok 45 (2001) 63–73.

<sup>1</sup> A *Carmen saeculare*nak – mint a horatiusi életműnek általában – igen gazdag szakirodalma van: ezek összefoglalását lásd: LA BUA, G.: *Linno nella letteratura poetica latina*. San Severo, 1999, 162. Augustus és Horatius viszonyáról: Suet. Vita Hor. 20–22: *scripta quidem eius usque adeo probavit mansuraque [perpetua] opinatus est, ut non modo saeculare carmen componendum <ei> iniunxerit, sed et Vindellicam victoriam Tiberii Drusique privignorum suorum <illustrandam>, eumque coegerit propter hoc tribus carminum libris ex longo intervallo quartum addere.*

<sup>2</sup> A feliratot először Th. Mommsen adta ki: CIL VI, 32323. Az Augustus alatti *Carmen saeculare*ra vonatkozó részek fotokópiáját közzé tette PARIBENI, R.: *L'Italia imperiale*. 1938, 100; A *ludi saeculares*re vonatkozó források újabb kiadása: PIGHI, G. B.: *De ludis saecularibus*. Amsterdam, 1965, az Augustus alatti játékokról 5, 7b szól. Két újabb töredéket közöl a feliratból MORETTI, L.: Frammenti vecchi e nuovi del Commentario dei Ludi secolari del A. C. 17. RPARA 55–56 (1982–84) 361–379.

<sup>3</sup> A *Sibyllinum* teljes szövegét Zósimos őrizte meg (II, 5), azonban Phlegón *Makrobioiában* (FGrH 257 frg. 37) is található belőle részletek.

<sup>4</sup> A *Res gestaebn* Augustus maga is megemlékezik róla (22): *Pro conlegio XV virorum magister conlegii, collega M. Agrippa ludos saeculares C. Furnio C. Silano consulibus feci.*

alkothatunk nem csupán magáról az ünnepségsorozatról, hanem megrendezésének politikai-ideológiai háttéréről és Horatius kardalának az ünnep rendjében elfoglalt helyéről is.

A felirat tanúsága szerint a nagyszabású ünnepségsorozat a Kr. e. 17. május 31-ről június 1-re virradó éjszakán kezdődött, és három napon át tartott, középpontjában három éjszakai és három nappali áldozattal úgy, hogy a három nap mindegyikére esett egy-egy éjszakai és nappali áldozat. Az éjszakai áldozatok sorrendben a Moirák, az Eileithyiák, Magna Mater, a nappaliak Iuppiter Optimus Maximus, Iuno Regina, illetve Apollo és Diana tiszteletére szóltak. Az éjszakaiakat a Mars-mező Tiberis melletti, Tarentumnak nevezett részén Augustus egyedül, míg a nappaliak közül az első kettőt a Capitoliumon, a harmadikat a palatinusi Apollo-templom előtt Agrippával együtt mutatta be. Az áldozatokat *sellisterniumok*, színházi előadások és cirkuszi játékok egészítették ki – ez utóbbiak még június 3. után is hét napon át folytatódtak. A kardalt, melyet – mint a feliraton olvasható – *Q. Horatius Flaccus composuit*, a harmadik napon adta elő egy vegyes, fiú- és lánykar, előbb a palatinusi Apollo-templomnál, majd a Capitoliumon.

A tarentumi felirat azért is tanulságos, mert egyértelműen kiderül belőle, hogy a 17. évi *ludi saeculares* rituáléja, melyet a kor híres jogásza és egyben Augustus egyik bizalmi embere, Ateius Capito állított össze,<sup>5</sup> csak részben egyezett meg a *ludi saeculares* előképének és előzményének számító, Kr. e. 249. évi *ludi Tarentiniéval*. Ez utóbbi megrendezésére az első pun háború idején került sor, amikor a nép körében félelmet keltő *prodigiumok* hatására a senatus a *Xviri* (a *quindecimviri* elődei) testület révén a Sibylla-könyvekhez fordult tanácsért, s ezek alapján bajok elhárítására vonatkozóan azt az utasítást kapta: *ut Diti patri et Proserpinae ludi Tarentini in campo Martio fierent tribus noctibus, et hostiae furvae immolantur, utique ludi centesimo quoque anno fierent*.<sup>6</sup> A 249. és a 17. évi ünnepi játékok tehát csak két vonatkozásban hasonlítottak egymáshoz: mindkettőt a Sibylla-könyveket felügyelő testület utasítására rendezték – ennek feje egyébként 17-ben éppen Augustus volt –, és mindkettő három napon át tartott. Lényeges különbség viszont, hogy 17-ben a három éjszakai áldozat kiegészült három nappalival, az éjszakai áldozatok kapcsán pedig *Dis* és *Proserpina* neve még csak szóba sem került, hanem – mint láttuk – helyüket a Sorsistennők, a szülő nőket segítő Eileithyiák és Magna Mater foglalta el. A korábbi százados játékok szertartásrendjét részletekbe menően nem ismerjük, az Augustus alattinak viszont van egy feltűnést keltő vonása, mégpedig az, hogy liturgiájában szembeszökő a hármas számnak és többszöröseinek a dominanciája, és nem csupán az ünnep napjainak számát illetően. Iuppiternek, Iunonak és Terra Maternek egy-egy, tehát  $3 \times 1$  áldozati állat jutott, a Moiráknak Augustus 9 nőstény

<sup>5</sup> Zósimos állítása szerint (II, 4, 2).

<sup>6</sup> Cens. De die natal. 17, 8 (Varro nyomán). Az ünnepre általában: NILSSON, M. P.: s. v. saeculares ludi. PWRE I. A2. Stuttgart, 1920, 1691–1720.

juhok és 9 nőtény kecskét, az Eileithyiáknak 9 lepényt, 9 kalácsot és 9 cipót áldozott, s hasonlóképpen 9 lepényt, 9 kalácsot és 9 cipót kapott áldozati adományként Apolló és Diana; a *Carmen saecularé*t 27–27 tagú, vagyis  $3 \times 9$  fiúból és  $3 \times 9$  lányból álló kar adta elő. A rituálénak ezek a számai meghatározó szerepet játszottak a kardal szerkezetének kialakításában: a költemény két, egyenként 9 strófából álló nagyobb egységre különül el, ezek pedig  $3 \times 3$ -as kisebb egységekre tagolódnak, s ehhez az összesen  $2 \times 9 = 18$  stróféhoz járul egy 19. záróstrófa; strófikus szerkezeti képlete tehát:  $(3 \times 3) + (3 \times 3) + 1$ .<sup>7</sup>

A kar tagjai énekük első nagyobb egységének első triászában *Phoebust* és *Dianát* invokálják, arra kérve őket, hogy adják meg mindazt, amiért ebben a szent időben (*tempore sacro*) imádkoznak, majd a Napot (*Sol*) szólítják meg, azt kívánva neki (vagy tőle), hogy Róma városánál nagyobbat soha ne lásson (1–12). A második triász teljes egészében *Eileithyiá*nak van szentelve: könyörögnek hozzá a nők termékenységeért, beleszöve énekükbe az előző évben hozott *Lex Iulia de maritandis ordinibus*nak a népszaporulat szempontjából várhatóan áldásos hatását (13–24). A harmadik harmad valójában három egystrófás kólomból áll: az elsőben a *Parcá*khöz fordulnak, hogy az eddigi javakat tetézzék további jókkal (25–28); a másodikban *Tellushoz* fohászkoznak a növények és az állatok termékenységeért és jó időjárásért (29–32), míg a harmadikban visszatérnek az énekük kezdetén invokált két istenalakhoz, *Apollóhoz* és *Dianához* (33–36). A második nagyobb egység első triászában a kar, miután összefoglalta Róma őstörténetét, jólétet, hatalmat, dicsőséget kér az istenektől Romulus utódai számára (37–48). A második triászban a sikeres múlt után rátér a még sikeresebb jelenre: Róma világalmára, a partusok, az indusok és a szkíták meghódolására, a *Fides*, *Pax*, *Honos*, *Virtus*, *Pudor*, *Copia* – az augustusi propaganda jelszavait megtestesítő elvont istenalakok – visszatérésére, majd Róma és általában a birodalom épségének és dicsőségének csorbítatlan fennmaradásáért könyörög (49–60). A harmadik triászban azután, akárcsak az első nagyobb egység első harmadában, ismét *Apollót* és *Dianát* idézi meg, annak a reménységének adva hangot, hogy kettőjük támogatásával az eljövendő *saeculum* is áldásos lesz Róma számára (61–72). Ezt követi mintegy ráadásként az elkészülő záróstrófa (73–76).

A *carmen* nemcsak szerkezeti felépítését illetően, hanem tartalmi szempontból is mindvégig szoros kapcsolatot mutat az ünnep rituáléjával. Ez a kapcsolat az első nagy szerkezeti egységben (1–36) szinte kézzelfogható, hiszen a 4–8. strófában (13–32) néven nevezve szerepelnek az éjszakai áldozatok istennői, igaz, az áldozatoktól némileg eltérő sorrendben és a feliratétól eltérő névalakkal (felirat: *Moerae* – *Ilithyiae* – *Magna Mater*; *carmen* : *Ilythia* – *Parcae* – *Tellus*). A második nagy

<sup>7</sup> A költemény szerkezetét illetően egységes a Horatius-filológia álláspontja: KIESSLING, A. – HEINZE, R.: *Q. Horatius Flaccus*. Dublin–Zürich, 1966, 471; FRAENKEL, E.: *Horace*. Oxford, 1957, 370–371; BORZSÁK I.: *Horatius. Ódák és epódoszok*. Budapest, 1975, 506.

szerkezeti egységben ez az összefüggés már nem ennyire nyilvánvaló ugyan, de létezik: a 37. sor – *Roma si vestrum est opus – vestruma* ugyanis a perióduson belül nyelvtanilag csak a *dire* vonatkozhat (45–46), és a 49. sor – *quaeque vos bobus veneratur albis – que*-jéből következően a *vos* szintén csak a *di*-re utalhat vissza, márpedig az ünnepen csupán Iuppitert és Iunót tisztelte meg Augustus és Agrippa ilyen áldozattal, vagyis egyértelmű, hogy a *di*-n őket, azaz Iuppitert és Iunót kell értenünk. Az éjszakai áldozatok istennőire terjedelemben szinte pontosan ugyanannyi sor jut, mint Iunóra és Iuppiterre. A kardalban azonban nem ők játsszák a legfontosabb szerepet, hanem Apollo és Diana. Ez utóbbiakat invokálja az első három strófa, velük zárul az első nagy szerkezeti egység, hozzájuk szól a második nagy egység harmadik harmada. A gyűrűs kompozíciójú költeménynek tehát ők állnak az elején, a közepén és a végén, s így mintegy közrefogják az ünnep többi istenét és istennőjét.<sup>8</sup>

Óhatatlanul fölmerül a kérdés, hogy milyen megfontolások készítették Horatiust jelentőségük ilyen mérvű kiemelésére. Erre a legkézenfekvőbb válasz az lehetne, hogy a kardalt azon a napon adták elő, amikor Augustus és Agrippa nekik mutatott be áldozatot a palatinusi Apollo-templom előtt, s az első előadásra ugyanennek a templomnak az *areájában* került sor. Csakhogy a *carmen* nem volt része a rituálénak,<sup>9</sup> és nem is sajátosan Apollo és Diana tiszteletére íródott: Horatius kardala egyaránt szól mind a három nap isteneihez és istennőihez, és egészében véve azt a benyomást kelti, hogy előadását ő is és a rendezők is az ünnepségsorozat érdemi része ünnepélyes lezárásának szánták.

J. Gagé Apollo-tanulmányának megjelenése után<sup>10</sup> a Horatius-kutatók körében mondhatni általánosan elfogadottá vált az a nézet, amely szerint Apollo és Diana kitüntetett szerepe a költeményben Augustus valláspolitikai törekvéseivel magyarázható, és azzal, hogy Horatius ezeket a törekvéseket még az elvárt mértéken túl is igyekezett kiszolgálni.<sup>11</sup>

Tény, hogy Rómában sem azelőtt, sem azután nem tett senki annyit Apollo tekintélyének növeléséért és kultuszának propagálásáért, mint Octavianus Augustus. Ez részint családi hagyományaival, részint a véletlenek összjátékával magyarázható. A Suetoniusnál fennmaradt történet (Aug. 94), mely szerint Atia a hozzá kígyó alakjában közeledő Apollótól foganta Octavianust, nyilván a Nagy Sándor fogantatástörténetének mintájára kiöltött későbbi találmány, mégsem véletlen azonban,

<sup>8</sup> Apollónak és Dianának a kardal többi istenével és istennőjével való kapcsolatára lásd: OKSALA, T.: Religion und Mythologie bei Horaz. Helsinki-Helsingfors, 1973, 36–37.

<sup>9</sup> Az erről folytatott vitához FRAENKEL i. m. 379–382.

<sup>10</sup> GAGÉ, J.: Observations sur le Carmen saeculare d'Horace. REL 9 (1931) 290–308. = OPPERMANN, H. (ed.): Wege zu Horaz. Wege der Forschung 99. Darmstadt, 1972, 14–36.

<sup>11</sup> Ez utóbbi kérdésnek legszükségesebb megítélése: LEFÈVRE, E.: Horaz, Dichter im augusteischen Rom. München, 1993, 265–273.

hogy éppen Apollo lépett Ammon helyére: Apollo ugyanis – meglehetősen bonyolult okoskodás alapján – a *gens Iulia* nemzetségi istenei közé tartozott.<sup>12</sup> Octavianus színe lépésétől kezdve hangsúlyozta Apollóhoz fűződő szoros kapcsolatát; amit Iulius Caesarnak Venus, számára azt jelentette Apollo. Egy valószínűleg 42-ben rendezett, a *tizenkét isten lakomájaként* elhíresült jelmezes mulatságon Apollónak öltözve vett részt,<sup>13</sup> a polgárháborúk idején propagandagépezete előszeretettel emlegette apollói vonásait Antonius dionysosi egyéniségével szemben. A jelek szerint harcaiban is Apollót tartotta védőistenének. Csak ezzel magyarázható, hogy a palatinusi Apollo-templom építésére, melyet 28-ban avattak fel, még 36-ban, a Sextus Pompeius elleni háború idején tett fogadalmat. Azt, hogy ezt a templomot magánbirtokán, *in privato solo* építtette fel, valószínűleg jelképes aktusnak is szánta, s azaz, hogy ide szállíttatta át a Sybilla-könyveket, szintén az istenhez fűződő szoros kapcsolatát szándékozott hangsúlyozni. Apollo és vele együtt kultusza jelentőségének és tekintélyének megnövekedésében azonban még ennél is nagyobb szerepet játszott az, hogy Aktion (Actium) mellett történetesen egy Apollo-szentély állt, az Apollón Aktiosé. Erre a véletlen egybeesésre alapozva született meg azután az „*actiumi csoda*”, melynek propagálásában Vergiliusnak és Propertiusnak oroszlánrésze volt, hogy tudnillik Apollo személyesen és tevőlegesen vett részt Octavianus oldalán az ütközetben.<sup>14</sup> Ezt a véletlen kínálta lehetőséget azután Augustus messzemenően kiaknázza: a csata színhelyén fényes Apollo-templomot építtetett, és Apollo tiszteletére megalapította az actiumi játékokat. Nemzetségének istene actiumi beavatkozásával immár Róma megmentő istenévé lépett elő, úgyhogy méltán válhatott vetélytársává az addig ezt a funkciót elsődlegesen ellátó capitoliumi Iuppiternek.

A palatinusi Apollo-templomot több leírás is megörökítette. Oromzatán a kocsiját hajtó Napisten volt látható; a homlokzat felőli *porticus* oszlopai között – ahol a kardalt is előadták – a Danaidák szobrai sorakoztak; bejárati ajtajának két szárnyát elefántcsont domborművek díszítették: az egyik Niobé gyermekeinek megölését, a másik a gallok Delphoiból való elűzését ábrázolta. A templom belsejében Apollo, Diana és Létó szobra állt, szokásos attribútumaikkal.<sup>15</sup> Ezen ábrázolások mindegyikének megvolt az Octavianus személyéhez kapcsolódó szimbolikus jelentése (az *impietas* megbosszulása, az igazságszolgáltatás).<sup>16</sup> Éppen ezért több

<sup>12</sup> Veiovist Bovillaeben Apollóval hozták kapcsolatba, aki egy II. századi felirat tanúsága szerint a Iuliosok nemzetségi istenének számított: RADKE, G.: *Die Götter Altitaliens*. Münster, 1965, 309–310; ALTHEIM, F.: *Römische Religionsgeschichte II*. Baden-Baden, 1953, 208–209.

<sup>13</sup> Suet. Aug. 70. GAGÉ, J.: *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement de „ritus Graecus” à Rome des origines à Auguste*. Paris, 1955, 485–488.

<sup>14</sup> GAGÉ i. m. Apollon 499–507. Verg. Aen. VIII, 704–706, Prop. IV, 6, 25–56.

<sup>15</sup> Suet. Aug. 29; Dio Cass. XLIX, 15, 5; Prop. II, 31; Plin. NH XXXVI, 24, 25, 32.

<sup>16</sup> LIEBESCHUETZ, J. H. W. G.: *Continuity and Change in Roman Religion*. Oxford, 1979, 82–85; LEFÈVRE, E.: *Das Bild-Programm des Apollo-Tempels auf dem Palatin*. Konstanz, 1989.

mint meglepő, hogy a *Carmen saeculare* az Apollo-templom szoborcsoportjával és domborműveivel, a programjuk mögött meghúzódó elképzelésekkel – kivéve a Napistent – még csak érintkezési pontot sem mutat. Ezt még különösebbé teszi az a körülmény, hogy a C. IV, 6-ot, a *Carmen saeculare* párját Horatius éppenhogy a Danaidákkal kezdi (1–3: *Dive, quem proles Niobeae magnae vindicem linguae... sensit*), s a *carmen* központi magját alkotó Achilleus-történet (9–24) és a bejárati ajtó domborművének Niobé-jelenete mondanivalójukat tekintve szintén közeli rokonai egymásnak. Ez a diszkrepancia óhatatlanul fölveti azt a kérdést, hogy valójában melyik Apollo és Diana az, akit Horatius ilyen mértékben kiemel, vagyis a *Carmen saeculare* e két istenalakjának melyek a leghangsúlyosabb vonásai.

A *carmen* első két sora, *Phoebe, nemorumque potens Diana, / lucidum caeli decus*, Dianát illetően egyértelmű: Diana a ligetek úrnője, s egyben azonos a Holddal. Később, a 9. strófában a ligetekkel való kapcsolata el is marad: itt a kar már csak *siderum regina, Luna bicornis* megszólítást használja. Nem ennyire egyértelmű viszont – ezért vitákra is adott alkalmat – Apollo, Phoebus és a Nap (*Sol*) egymáshoz való viszonya. A 9. strófa Apollót és Dianát említi együtt (34–36):

*supplices audi pueros Apollo,  
siderum regina bicornis audi  
Luna puellas,*

a második nagy egység harmadik triászában viszont Diana párja már nem Apollo, hanem Phoebus (61–62):

*augur et fulgente decorus arcu  
Phoebus acceptusque novem Camenis,*

és a záróstrófában a két kar szintén Dianától és Phoebustól köszön el (73–76). A *carmen*ben tehát Apollo és Phoebus között sem tevékenységi körüket, sem attribútumaikat illetően nincs különbség, akár felcserélhetők is volnának egymással.

A kortárs költői nyelvben – Vergiliusnál,<sup>17</sup> Propertiusnál,<sup>18</sup> de magánál Horatiusnál<sup>19</sup> is – görög hatásra *Phoebus* korábban is előfordul metonimikusan *Nap* jelentésben, s Apollo és Phoebus lényegi azonossága ugyanígy magától értetődőnek

<sup>17</sup> Aen. III, 636–637: *ingens (lumen) quod torva solum sub fronte latebat / Argolici clipei aut Phoebeae lampadis instar*; Aen. XI, 913–914: *ni roseus fessos iam gurgite Phoebus Hiberno / tinget equos noctemque die labente reducat*.

<sup>18</sup> II, 32, 27–28: *non tua deprenso damnata est forma veneno / testis eris puras, Phoebe, videre manus*; III, 20, 11–12: *tu quoque, qui aestivos spatiosus exigit ignes, / Phoebe, moraturae contrahe lucis iter*.

<sup>19</sup> C. III, 21, 24: *dum rediens fugat astra Phoebus*.

számít.<sup>20</sup> De nem csak a költői nyelv tett egyenlőségjelet Apollo, Phoebus és a Nap között. Az istenvilág allegorikus értelmezése során a sztoikusok Apollót a Nappal, Dianát a Holddal azonosították. Az istenpárnak ez a fajta értelmezése a Kr. e. I. században természetesen jól ismert volt abban a Rómában, ahol a magasabb műveltséget célul kitűző képzéshez szinte kötelezően hozzátartozott egy görögországi tanulmányút, melynek egyik célja a filozófiai ismeretek elmélyítése volt. Cicero *De natura deorum*ában a sztoikus Balbus például a következőképpen nyilatkozik az isteni testvérpárról: *Iam Apollinis nomen est Graecum, quem Solem esse volunt. Dianam et Lunam eandem esse putant, cum Sol dictus sit, vel quia solus ex omnibus sideribus est tantus vel quia, cum est exortus, obscuratis omnibus solus apparet, Luna a lucendo nominata sit.*<sup>21</sup> Tekintettel azonban arra, hogy a *Carmen saeculare* egy államilag rendezett ünnep központilag megrendelt, alkalmi költeménye volt, sem a költői nyelv, sem a sztoikus filozófia kínálta párhuzamok nem lehetnek feltétlenül mérvadóak Phoebus és Sol egymáshoz való viszonyát illetően, mert bizonyos, hogy Horatiusnak ez esetben nem kis mértékben alkalmazkodnia kellett a római vallás tényleges gyakorlatához és az ünnep rítusához, a kultuszban pedig Apollo és a Nap még Augustus korában is határozottan elkülönült egymástól. A primaportai domborművön a Nap Apollo mellett önálló istenként jelenik meg; hasonlóképpen a Napisten szobra a palatinusi Apollo-templom oromzatán egyszerre hangsúlyozza a Nap és Apollo szoros kapcsolatát, ugyanakkor viszonylagos önállóságát.<sup>22</sup> Mindez azonban a Kr. e. 28 körüli állapotokat tükrözi. A numizmatikai és kisplasztikai emlékek tanúsága szerint viszont éppen a százados játékoktól kezdve mutatható ki az augustusi valláspolitikai formálói részéről az a törekvés, hogy Phoebusból olyan istent alkossanak, aki egyesíti magában Apollo és a Napisten vonásait, s aki természetesen a *princeps* személyével is kapcsolatba hozható.<sup>23</sup> Ennek talán első irodalmi emléke éppen az erre az alkalomra szerkesztett Pseudo-Sibyllum, mely a *carmen*-hez hasonlóan egynek veszi Apollót, Phoebust és a Napot: καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων, / ὅστε καὶ Ἥλιος κικλήσκειται (16–17), s amelynek az újabban közzétett tárgyi emlékek ismeretében Apollo római történetét illetően az eddiginél nagyobb jelentőséget kell tulajdonítanunk. De mindettől eltekintve, a kardal szerkezete is alátámasztja Phoebus és Sol azonosságát, hiszen ha a *carmen Solj*át külön, önálló

<sup>20</sup> Aen. XII, 391–394: *Iamque aderat Phoebus ante alios dilectus Iapix / Iasides, acri quondam cui captus amore / ipse suas artis, sua munera laetus Apollo / augurium citharamque dabat celerisque sagittas.* Propertius esetében a legismertebb példa erre a IV, 6, ahol a két név szabadon váltakozik egymással: Apollo: 11, 69, Phoebus: 15, 27, 57, 67, 76.

<sup>21</sup> Cic. De nat. deorum II, 68.

<sup>22</sup> FONTENROSE, J. E.: Apollo and the Sun-God in Ovid. *AJPh* 61 (1940) 429–444. F. ALTHEIM tagadta Apollo és a *Sol* azonosságát i. m. II, 242–246.

<sup>23</sup> SIMON, E.: *Kunst und Leben im Rom um die Zeitwende*. München, 1986, 21, 31, 54. MANNSPERGER, D.: Apollo gegen Dionysos. *Gymnasium* 80 (1973) 381–404.

istennek vennénk, ez volna a költemény egyetlen strófája, mely megbontaná annak triadikus szerkezetét.<sup>24</sup> Minden bizonnyal Porphyriónak volt tehát igaza, aki a *lucidum caeli decushoz* a következő magyarázatot fűzte: *Hoc ad ambos refertur, ad Phoebum, quia idem Sol est, et Dianam, quia eadem Luna est.* A Naphoz szóló, sokat vitatott strófa (9–12):

*Alme Sol, curru nitido diem qui  
promis et celas, aliusque et idem  
nascaris, possis nihil urbe Roma  
visere maius,*

teljesen helyénvaló tehát a Dianát és Apollót mint a Holdat és a Napot szólító első triász záróstrófájaként. Horatius ilyenformán a *carmenben* Apollónak és Dianának elsősorban a Nappal és a Holddal való kapcsolatát, vagyis kozmikus vonásaikat hangsúlyozza.<sup>25</sup> S ezen a ponton fölmerül a miért kérdése. Az a magyarázat, hogy a kardal szerint Apollo és Diana mint kozmikus istenek öröködnék Róma fölött,<sup>26</sup> látszólag tetszetős ugyan, de ebben a formában értelmezhetetlen: ilyen szerepe ugyanis nemcsak a kultikus gyakorlatban nem volt egyiküknek sem, hanem ilyenmit vagy ehhez hasonlót az irodalmi források sem tulajdonítanak nekik.

Az idézett strófa szerint a Nap *aliusque et idem nascitur*. Ezt természetesen értelmezhetjük úgy is, mint költői kifejezést annak, hogy az égitest naponta lenyugszik és felkel, értelmezhetjük azonban a Nap naponként változó csillagászati helyzete költői körülírásának is: a Nap ugyanis felkelésekor az előző naphoz viszonyítva az ekliptikának mindig másik fokán jelenik meg, visszatérésekor tehát valóban ugyanaz is és más is, mert mindig új konstellációba kerül. Ha így fogjuk fel – és maga az alkalom, a *korszakváltás* is ezt sugallja –, a *carmen* a két égitestnek mindenekelőtt az idővel való kapcsolatát hangsúlyozza. Ezt az értelmezést az is alátámasztani látszik, hogy az időtényező a *carmennek* egyébként is a legfőbb rendező elvei közé tartozik: Horatius mindvégig szisztematikusan törekedett arra, hogy egyszerre villantsa fel költeményében a jelent, a múltat és a jövőt. Ez a törekvése hol kisebb, hol nagyobb egységeken belül nyilvánul meg, de mindvégig érzékelhető. Az idő hármassága már az invokációban adva van (2–3): *o colendi semper et culti, date, quae precamur*; Eileithyának segítenie kell a még világra nem jöttek megszületését, hogy száztíz év múlva is megrendezhessék a *ludi saeculares* (13–24);

<sup>24</sup> FRAENKEL i. m. 370–371, míg WILLIAMS, G.: *Tradition and Originality in Roman Poetry*. Oxford, 1968, 59 teljesen alaptalanul különválasztja a strófát, mintha önálló szintaktikai egység volna.

<sup>25</sup> FRAENKEL i. m. 373: „*In other words, Apollo is here conceived not so much as Apollo Palatinus, but rather as a universal or, as some of our contemporaries would probably prefer to say, a cosmic power.*”; PASQUALI, G.: *Orazio lirico a cura di La Penna*. Firenze, 1964, 736 ugyanígy.

<sup>26</sup> LEFÈVRE i. m. 268: „*Sie walten am Himmel als Hüter des Reichs.*”



a Sorsistennőktől a kar azt kívánja, hogy *bona iam peractis iungite fata* (27–28). A múlt, a jelen és a jövő együttes megjelenítése a második nagy szerkezeti egységben egyenesen a triászok szintjén érvényesül, amelyekben Aeneas menekülése és a városalapítás a múltat, Augustus uralma a jelent, Apollo pedig, aki *alterum in lustrum meliusque semper prorogat aevum* (72–73), a jövőt képviseli. Ezen túlmenően azonban a *carmennek* van még egy olyan eleme, mely amellett szól, hogy Apollónak és Dianának elsősorban a Nappal és a Holddal való kapcsolatán van a hangsúly: a szerkezete. Mint ahogy a rituálét uraló hármas és kilences szám alapvetően befolyásolta a kardal tagolását, ugyanúgy valószínűleg az sem véletlen, hogy a költemény  $2 \times 9 = 18 + 1 = 19$  strófából áll. Mind a 18, mind a 19 fontos szerepet játszik ugyanis a Nap és a Hold egymáshoz való viszonyában: az első az úgynevezett Saros-ciklus, a második a Metón-ciklus éveinek a száma.

A Saros-ciklusnak a hold- és a napfogyatkozások egymásutánjának meghatározása szempontjából van jelentősége. Mint közismert, a hold-, illetve a napfogyatkozásokat az okozza, hogy vagy a Föld kerül átmenetileg részben vagy teljesen a Hold árnyékába (= napfogyatkozás), vagy a Hold a Föld árnyékába (= holdfogyatkozás). Ez a helyzet azért állhat elő, mert a Hold keringési síkja eltér a Földétől, következésképp a holdpálya két ponton metszi az ekliptikát: ezek az úgynevezett csomópontok. Hold- vagy napfogyatkozás akkor következik be, ha a Hold teliholdkor vagy újhholdkor, vagyis a Nappal való szembenállás (*oppozíció*) vagy együttállás (*coniunctio*) idején kerül valamelyik csomópontba. Ezek a csomópontok nem állandóak, hanem vándorolnak az ekliptikán, évente átlag 20 fokkal mozdulnak el regresszíve, vagyis a zodiákus-csillagképek sorrendjével ellentétes irányban, s ilyenformán  $360 : 20 = 18$  év kell ahhoz, hogy az ekliptikának ugyanarra a pontjára érjenek vissza, vagyis hogy egy teljes kört megtegyenek. Ennek az a következménye, hogy a hold- és a napfogyatkozások 18 éves cikluson belül megközelítőleg ugyanabban a ritmusban és sorrendben követik egymást.<sup>27</sup>

A Metón-ciklusnak a holdhónapok és a napév közötti összhang megteremtésében, a naptárak készítésében volt nagy jelentősége. A luniszoláris naptárak szerkesztői számára a legnagyobb nehézséget kezdettől fogva az okozta, hogy sem az év, sem a holdhónap napjainak száma nem fejezhető ki egész számok többszöröseként, továbbá az, hogy 12 holdhónap hossza nem egyenlő egy napév hosszával. A tropikus év – amíg a Nap a tavaszponttól a tavaszponthoz ér – 365,24219 napból áll, míg egy szinodikus holdhónap – az újhholdtól újhholdig, vagy holdtöltétől holdtöltéig eltelt idő – 29,53055 nap. A tizenkét holdhónap napjainak száma tehát  $29,53055 \times 12 = 354,3966$ , ami 10,8753 nappal kevesebb a tropikus év hosszánál. A holdhónapok és a napév közötti hozzávetőleges összhang megteremtése tehát csak úgy lehetséges,

<sup>27</sup> NEUGEBAUER, O.: *Egzakt tudományok az ókorban*. Budapest, 1986, 153–155; MAHLER E.: Az ókori nap- és holdfogyatkozásokról. Természettud. Közl. 33 (1901) 371–383; BUKOR, H. – BUKOR, R.: *Csillagászat*. Budapest, 1996, 53.

hogyan meghatározott időközönként napokat vagy hónapokat iktatunk be. A görög asztronómusok körülbelül kétszáz évig kísérleteztek a probléma megoldásával – előbb négyéves (*tetraeteris*), majd nyolcéves (*octoeteris*) ciklusokkal próbálkoztak,<sup>28</sup> míg végül az Aristophanész<sup>29</sup> által nem éppen rokonszenvesnek ábrázolt athéni csillagásznak, Metónnak sikerült megoldani a problémát. Metón egy 235 holdhónapból álló ciklust vett alapul, ami 6940 nap ( $29,53055 \times 235 = 6936,6792$ ), vagyis 19,0010 év. A 235 holdhónapból 125-öt teljes, 110-et hiányos hónapnak vett; a teljes hónapok 30, a hiányosak 29 naposak voltak. Erre az eredményre úgy jutott, hogy mivel 235 teljes hónap  $235 \times 30 = 7050$  nap lett volna, 235 holdhónap viszont csak 6940 napból áll, a kettő közötti különbséggel, ami  $7050 - 6940 = 110$ , elosztotta a 6940 napot.  $6940 : 110 = 63,0909$ , a különbség kiegyenlítése végett tehát minden 63. napot elhagyott.<sup>30</sup> Az évek elvben 12 harminc napos hónapból álltak, mivel azonban minden 63. nap kiesett, a gyakorlatban 30 és 29 napos hónapok váltották meghatározott rend szerint egymást: például 30, 30, 29, 30, 29. Az így összeállt 12 hónapos évet azután úgy hozta összhangba a napénnel, hogy a 2., 5., 8., 10., 13., 16., 18. évben egy plusz hónapot iktatott be; ezek az *intercalaris* évek tehát 13 hónaposak voltak. A 19 éves ciklusnak *nagy év*, vagy *Metón-év* volt a neve (Diod. II, 47, 6: τὸν ἐννεακαιδεκαετηῆ χρόνον ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων Μέτωνος ἐνιαυτὸν ὀνομάζεσθαι).

Metón 432. június 27-én tette közzé számításait és ciklusát, s ettől kezdve a legtöbb görög naptár ezt, a fent vázolt módszert alkalmazta az évek és a hónapok felosztásában. Diodóros Siculus szerint – aki Horatius kortársa volt – megbízhatósága és pontossága miatt több helyen még az ő korában is használták (XII, 36, 3): δοκεῖ δὲ ὁ ἀνὴρ οὗτος ἐν τῇ προρρήσει καὶ προγραφῇ ταυτῇ θαυμαστῶς ἐπιτετυχέναι. τὰ γὰρ ἄστρα τὴν τε κίνησιν καὶ τὰς ἐπισημασίας ποιεῖται συμφώνως τῇ γραφῇ· διὸ μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων οἱ πλεῖστοι τῶν Ἑλλήνων χρώμενοι τῇ ἐννεακαιδεκαετηρίδι οὐ διαψεῦδονται τῆς ἀληθείας. Noha a római naptár egészen Iulius Caesar naptárreformjáig más elvek szerint működött, Metón neve és a neki tulajdonított ciklus Rómában sem volt ismeretlen: Cicero egyik Atticushoz írt levelében mint közismert dologra hivatkozik rá (Ad Att. XII, 3, 2, 5): *Aut quando iste Metonis annus veniet?*, Plinius mint egyik forrását említi (NH I, 18). Több jel mutat egyébként is arra, hogy a Kr. e. I. századi római értelmiség körében meglehetősen élénk lehetett a csillagászat iránti érdeklődés: ennek jeleként foghatjuk fel többek között Cicero és Germanicus Aratos-fordítását, de hasonló mentalitás tükröződik közvetve az *Aeneis* Iopasának énekében is (I, 742 és 745–746):

<sup>28</sup> Részletes ismertetése az ókorból Geminus: *Eisagógé VIII*.

<sup>29</sup> Aves 992–1020.

<sup>30</sup> SAMUEL, A. E.: *Greek and Roman Chronology*. München, 1972, 42–51.

*canit errantem lunam solisque labores...  
quid tantum Oceano properent se tinguere soles  
hiberni, vel quae tardis mora noctibus obstet.*

Iulius Casar naptárreformja közelében ebben semmi meglepő nincs.

A Metón-ciklus bevonása vizsgálatunkba azonban nemcsak a *Carmen saeculare* strófáinak számára adhat magyarázatot, hanem arra a mindmáig tisztázatlan kérdésre is, hogy Augustus a *ludi saeculares* miért 17-ben és nem 16-ban rendezte meg. A római hagyományban ugyanis a századéves játékokra vontkozáson kétféle hagyomány létezett. Az egyik 449-től kezdve 100 éves *saeculum*okkal számolt és 449-, 349-, (249?), 149-ben megrendezett ünnepekről tudott. Augustus azonban nem ezt, hanem a *quindecimvirek* testületének hagyományait és számítási módszerét vette alapul, amely egy *saeculum*ot 110 évesnek véve, 456-tól kezdődően ilyen időközönként tétélezte fel a *ludi saeculares* megrendezését: azaz 456-, 346-, 236-, 126-ban, és ezután logikusan 16-nak kellett volna következnie.<sup>31</sup>

Abban, hogy az ünnepet egy évvel előbbre hozták, bizonyára szerepet játszott a 17-ben feltűnt *sidus Iulium*, ezenkívül azonban valószínűleg az is, hogy a Kr. e. 17. egy új metóni nagy év volt. Ez akár az egyházi naptárak készítésénél használt, úgynevezett *Gregorián-epaktum* segítségével is kiszámítható. E szerint a *Hold korát* úgy állapíthatjuk meg, hogy a mindenkori évszámhoz hozzáadunk 1-et, majd az így kapott összeget elosztjuk 19-cel: a maradék azt mutatja meg, hogy az utolsó újhold napjától hány nap telt el az új év első napjáig. Ha a maradék 0, az annyit jelent, hogy az újhold és az újév napja egybeesik, vagyis újabb 19 éves ciklus kezdődik. Mivel Dionysius nem számolt nulladik évvel, a Kr. e. évek esetében az évek számát 1-gyel meg kell növelnünk, Kr. e. 17 tehát csillagászatilag 18-nak számít. A *Gregorián-epaktum* számítási módszere alapján:  $18 + 1 = 19$ ,  $19 : 19 = 1,00$ , vagyis 17-ben (csillagászatilag 18-ban) valóban egy új ciklus kezdődött. Magát az ünnepet nyilván azért tették május végére – június elejére, mert a római felfogás szerint május az idősek, június az ifjak hónapja volt.

Diodóros Metónt asztrológusnak nevezi,<sup>32</sup> s valóban, a Kr. e. I. században az asztronómia és az asztrológia már szorosan összetartozó fogalmak még a *princeps* környezetében is, ennek ellenére a *carmen*ben az asztrológia csak nagyon burkoltan van jelen, legfeljebb abban nyilvánul meg, hogy az első nagy szerkezeti egységben elsősorban a termékenységéről, a másodikban főként Róma hatalmáról és dicsőségéről esik szó: az asztrológiában az előbbihez óhatatlanul a Hold, az utóbbihoz a Nap képzete társul. Az asztrológia azonban majd csak a fiatalabb kortárs, Propertius *római elégiáiban* válik jelentős tényezővé.

<sup>31</sup> NILSSON i. m. 1699–1700.

<sup>32</sup> XII, 36, 2.: δεδοξαμένος ἐν ἀστρολογίᾳ.



# Kísérlet Christianus Schesaeus *Historia Annae Kendi* című elégiája szövegének rekonstrukciójára<sup>\*</sup>

Az első magyar szerelmi tárgyú elégiának, az erdélyi szász humanista, Christianus Schesaeus (Christian Scheser, 1535–1585) *Kendi Anna* házasságtörését és az ezt követő kivégzését megörökítő költeményének meglehetősen mostoha és kalandos sors jutott osztályrészül: megírását követően több mint négyszáz évet kellett várnia arra, hogy nyomtatásban is napvilágot lásson, sőt létezésére is csak Szekfű Gyulának egy 1906-ban megjelent írása hívta fel a magyar tudományos közélet figyelmét.<sup>1</sup> Szekfű a Török család történetének kutatása során került kapcsolatba Schesaeus *Ruina Pannonica* című epikus költeményével. A költő fő műveként számon tartott, latin nyelvű eposz tizenkét énekben Erdély és Magyarország történetének 1541-től, Buda törökök általi elfoglalásától 1571-ig, Báthory István fejedelemmé választásáig terjedő viszontagságos korszakával foglalkozik. Az 1557., 1558. és 1559. év eseménytörténetét tárgyaló VI. ének 376–387. sorában Schesaeus céloz egy ifjúkori művére:

*Triste scelusque atrox audaci prodere cantu  
ordior, eximiis quo gnata parentibus orta  
victa dolo Veneris decus irreparabile famae  
prostituit casti violata lege pudoris,  
hincque luit capitis tristem (miserabile!) poenam.  
Ne me alio genere miretur carminis uti  
quisquam, cum mage sit stolidis ardoribus aptum  
scribendi, meliusque animos effinget amantum,  
anteaque id fuerit multo, iuvenilibus annis  
a me conscriptum, doctis heu rite probatum,  
nam varia oblectant animos; sic additur auro  
argentum et nitido radiantem lumine gemmae.*

---

<sup>\*</sup> Irodalomtörténeti Közlemények 105 (2001) 149–182.

<sup>1</sup> SZEKFŰ GY.: Schesaeus kézirat a Magyar Nemzeti Múzeumban. MKSz 6 (1906) 321–334.

A tizenkét sorból világosan kiderül, hogy korábbi, nem a *Ruina Pannonicával* egy időben keletkezett, eredetileg tehát teljesen önálló, elégikus versformában szerzett költeményről van szó, melyet szándéka szerint Schesaeus mint már kész darabot, betétként kívánt beiktatni történeti tárgyú eposzába az elé a rész elé, amelyben Kendi Ferencnek, Anna apjának és nagybátyjának, Kendi Antalnak, valamint Bebek Ferencnek törbe csalását és kivégzését tárgyalja. Hogy a költő az elégiát eposz szerves részének szánta, alátámasztja egyrészt a folytatás (388–390):

*Ex scelere hoc gravis post longa malorum  
atque aerumnarum series auctore secuta est  
daemone...*

másrészt az a körülmény, hogy a VI. ének *argumentum*ában is szó esik róla: *Praeterea Historia Annae Kendi. Adhaec tristis trium virorum Francisci et Antonii Kendiorum fratrum et Francisci Bebekis casus, reginae Isabellae iussu (ob affectati regni suspicionem) clam per insidias misere et crudeliter trucidatorum.* Az *argumentum* kétségtelenné teszi, hogy az elégián valóban Kendi Anna históriáját kell értenünk. Míg azonban az *argumentum* és az idézett tizenkét plusz három sor a *Ruina Pannonica* valamennyi nyomtatott kiadásában és kéziratos másolatában szerepel, addig – különös módon – az összes nyomtatott kiadásból és a kéziratos másolatok döntő többségéből – így a nagyszombati, a kolozsvári, a medgyesi, a marosvásárhelyi és a budapesti kéziratból – egyaránt hiányzik a Kendi Anna történetét előadó elégia,<sup>2</sup> amelyre a tizenkét sor és az *argumentum* céloz, s hasonlóképpen hiányzik abból a budapesti kéziratból is, amelyet Szekfű használt.<sup>3</sup>

Szekfű cikke felkeltette a humanizmuskutató Hegedűs István érdeklődését, aki egy Schesaeusszal foglalkozó, erdélyi tanítványától tudomást szerzett arról, hogy a brassói Honterus Gimnázium könyvtárában létezik olyan Schesaeus-kézirat, amely tartalmazza a költő szóban forgó elégiját is. (Ma már tudjuk, hogy ez a kézirat a Barcasági Káptalan Levéltárának XVI. számú kötete volt, amelyet az idő tájt a brassói Honterus Gimnázium könyvtárában őriztek.<sup>4</sup>) Hegedűs levélbeni kérésére a gimnázium könyvtárának akkori igazgatója, Oskar Netoliczka lemásoltatta az elégíát, és a másolatot megküldte Hegedűsnek, aki e másolat alapján a költeményt azon frissiben formahűen le is fordította magyarra. Fordítását rövid tanulmány kíséretében az Irodalomtörténet 1916. évfolyamának 1–2. füzetében közöl-

<sup>2</sup> CRAČIUN, I. – ILIEȘ, A.: *Repertoriul manuscriselor de cronici interne, sec. XV–XVII, privind istoria României.* București, 1963, 220–223.

<sup>3</sup> SZEKFŰ i. m. 330–331.

<sup>4</sup> Erre a kéziraatra egyébként valójában már 1907-ben felhívta a figyelmet SERAFIN, FR. W.: *Des Christian Schesäus „Ruina Pannonicae”.* Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgerische Landeskunde 30 (1907) 19.

te,<sup>5</sup> vele együtt viszont a latin eredetit sajnálatos módon nem tette közzé, mivel saját bevallása szerint azt egy majdani Schesaeus-kiadás számára tartogatta. Erre vonatkozó tervét, akárcsak a másolat beszerzésének körülményeit, csupán ebből a közleményéből ismerjük (amelyben egyébként külön köszönetet is mond a segítségéért Oskar Netoliczkanak). A világháború és Trianon zűrzavarában azonban a Hegedűs birtokába került másolatnak éppúgy nyoma veszett, mint ahogy nyomtalanul eltűnt az a kézirat is, amelyről a Hegedűsnek megküldött másolat készült.

Amikor Csonka Ferenc Schesaeus összes művei kritikai kiadásának előkészítésén dolgozott, a *Ruina Pannonica* VI. énekéhez csupán két kézirat állt rendelkezésre: a budapesti Országos Széchényi Könyvtár Fol. Lat. 1173. jelzetű kézírata, valamint a kolozsvári Biblioteca Archiva Istoriciában őrzött Kemény József gyűjtemény VI. kötetének a budapesti Akadémiai Könyvtár számára e célból készített és megküldött fotókópiája (Ak. phot. 4649/I).<sup>6</sup> Kendi Anna históriáját azonban ezek egyike sem tartalmazza. Ilyen körülmények között Csonka Ferenc – és vele együtt az egész magyar tudományos élet is – az elégia latin szövegét végérvényesen elveszítettnek vélte, s így kényszerűségből azt a megoldást választotta, hogy Schesaeus összes művei kritikai kiadásának függelékében – latin eredeti híján – a Hegedűs-féle magyar fordítás szövegét közölte.<sup>7</sup>

Ezért jelentett kisebb iradalomtörténeti szenzációt, amikor 1996-ban a kolozsvári Dacia könyvkiadó eddig ismeretlen kéziratok alapján megjelentette a *Historia Annae Kendi* latin nyelvű változatát, német, román, magyar fordítás és alapos bevezető tanulmány kíséretében.<sup>8</sup> A latin szöveget az előszó szerint Gernot Nussbächer gondozta, a német fordítást Nussbächer latinból, valamint Szász Andrea magyarból készült német nyersfordításának felhasználásával Joachim Wittstock, a román fordítást részben az eredeti latin szöveg alapján, részben a német prózafordításra támaszkodva az azóta elhunyt Valeria Căliman (1901–1992) készítette, míg a magyar változat Hegedűs István 1916-ban megjelent metrikus fordításával azonos. A bevezetés, a jegyzetek és a kritikai apparátus Nussbächer és Wittstock munkája. A német előszót románul Valeria Căliman, magyarul Szász Andrea tolmácsolta.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> HEGEDŰS I.: Schesaeus Keresztély: Kendi Anna históriája. Latin szerelmi elégia 1557-ből. It 5 (1916) 1–2, 1–15, a fordítás: 7–15.

<sup>6</sup> CSONKA F. (ed.): *Christianus Schesaeus. Opera quae supersunt omnia*. Budapest, 1979, 20–24. Az 1970-es években a román kutatók körében is az a hiedelem élt, hogy a *Ruina Pannonica* V–VIII. és XI. könyvről kézíratos másolat csak Budapesten létezik: „*Buch V–VIII. und XI. sind nur in einer Handschrift in Budapesteren Nationalmuseum erhalten, von der eine Abschrift bis zum Jahre 1944 in der Bibliothek der Kronstadter Honterschule vorhanden war.*” B. CAPESIUS: *Sie förderten den Lauf der Dinge: Deutsche Humanisten auf dem Boden Siebenbürgens*. Bukarest, 1967, 238.

<sup>7</sup> CSONKA i. m. 488–496 (App. 13).

<sup>8</sup> *Historia Annae Kendi*. Übersetzung, Einleitung und Textgestaltung WITTSTOCK, J. – NUSSBÄCHER, G. – SZÁSZ A. Kolozsvár (Cluj-Napoca), 1996, 106.

<sup>9</sup> WITTSTOCK–NUSSBÄCHER–SZÁSZ i. m. 20, 31, 42.

A kiadás előszava szerint az elégia latin szövege az alábbi két, eddig ismeretlen kéziraton alapul:

1. A brassói Fekete templom levéltárának T.q. 133. jelzetű kézirata, a Trausch-féle kéziratgyűjtemény 133. sz. negyedrért hajtott kötete. A kötet 4. lapján az egykori tulajdonos, Joseph Trausch kézírásával a következő bejegyzés olvasható: *Christiani Schesaei, Pastoris quondam Mediensis, Ruinae Pannonicae Heroicorum Libri Octo ulteriores, hactenus Typis non excusi. In Manuscriptis latitantes, notatu lectuque tamen digni. Josephus Trausch 1815.* Kendi Anna históriájának szövege, melyet Joseph Trausch saját kezűleg másolt le, a kötet 28–37. oldalán olvasható, a *Ruina Pannonica* V. könyve után és VI. könyve előtt.

2. A Fekete templom oklevélgűjteményének IV. F. 153. jelzet alatt a Brassói Állami Levéltárban található példánya. A *Kendi Anna históriája* itt egy tizennégy részből álló kötet tizenkettedik darabjaként szerepel a 262–269. oldalon. A kötet a Philippi-hagyatékból került a levéltárba. Ez a szöveg is másolat, mely Markus Tartlernek (1685–1757), a brassói gimnázium lektorának – egyébként azóta elveszett és ismeretlen provenienciájú – 1724-ből származó másolatáról készült 1780 körül, vízjele alapján ítélve mindenesetre 1782 előtt.<sup>10</sup>

Nussbächer saját állítása szerint szövegkiadásához a Trausch-féle másolatot tekintette mérvadónak, s a kritikai apparátusnak szánt függelékben közli – ugyancsak saját állítása szerint – azokat a helyeket, ahol a Trausch- és a Tartler-féle másolat között eltérések mutatkoznak. Ebből az következne, hogy a főszöveg a Trausch-féle másolatéval azonos, csak hogy a függelék következetlensége ezt az állítást kétségessé teszi. A főszöveg 48., 60. és 63. sora ugyanis Trausché helyett a Tartler-féle szövegváltozatot hozza, míg 85. és 304. sora mind a Trausch-, mind pedig a Tartler-féle szövegtől eltér (nem beszélve arról, hogy a függelék 42., 43. és 290. sorának számozása is hibás: helyesen 41., 42. és 289. sor). A kiadás főszövege tehát valójában kontaminált, illetve javított szöveg, ezért önálló szövegváltozatként kell számításba vennünk.

A magyar irodalomtudomány gyors reagálását jelzi, hogy az elégia latin változata Szentmártoni Szabó Géza gondozásában már 1998-ban megjelent az egyetemi segédkönyvnek szánt, kétnyelvű irodalmi szöveggyűjteményben.<sup>11</sup> Ő a latin szöveget természetesen a Nussbächer–Wittstock-kiadás alapján közölte, ám helyenként kisebb változtatásokkal, amelyekkel annak nyilvánvaló nyelvi hibáit igyekezett kiküszöbölni. Ezért az általa közreadott szöveget is célszerű önálló változatként kezelnünk.

<sup>10</sup> WITTSTOCK–NUSSBÄCHER–SZÁSZ i. m. 18, 29, 40–41.

<sup>11</sup> ÁCS P. – JANKOVICS J. – KÓSZEGHY P. (szerk.): *Régi magyar irodalmi szöveggyűjtemény I. Humanizmus.* Budapest, 1998, 616–634.



A *Kendi Anna históriája* latin szövegének tehát pillanatnyilag négy ismert szövegváltozata van: a Trausché (TR), a Tartleré (TA), a Nussbächer – Wittstocké (WN) és a Szentmártoni Szabó Gézáé (S).

Wittstock és Nussbächer előszavából kiderül, hogy Kendi Anna históriáját az erdélyi humanizmuskutató Hermann Schuller a Trausch- (és a Tartler-féle?) kézirat alapján nemcsak ismerte, hanem részletesen elemezte is egy 1923-ban megjelent tanulmányában,<sup>12</sup> ám ismertetése és elemzése egészen a legutóbbi időkhig saját hazájában is visszhang nélkül maradt. Schuller ebben a dolgozatában a Trausch-féle kéziratot úgy jellemezte, hogy *szép, és csak kevés helyen olvashatatlan, de sok javítást igényel*.<sup>13</sup> Ő maga azonban a szöveg közreadásával – a jelek szerint – nem próbálkozott.

Nussbächer – Wittstock szövegkiadásának bevallott célja az volt, hogy Schuller „szavait megszívlelvé” a latin „szöveget olvashatóvá tegye” (*den Schrift lesbar zu gestalten*),<sup>14</sup> értelemszerűen: hogy használható latin szöveget adjon a Schesaeus-kutatók kezébe. A szerzőpáros és a köréjük szerveződött kutatócsoport valóban nagy szolgálatot tett a humanizmuskutatásnak azzal, hogy egy végérvényesen elveszettnek hitt, ugyanakkor irodalomtörténetileg rendkívül fontos forrást kutatott fel és adott közre – nem beszélve arról, hogy egyben szép példát mutatott „*a három erdélyi nemzet*” tudós tagjai együttműködésének lehetőségére és kívánatos voltára –, a szöveg „*olvashatóvá tételének*” igényét azonban csak részben sikerült kielégítenie. Az a szöveg ugyanis, amelyet a kiadók közzétettek, metrikailag és nyelvilag oly mértékben romlott, hogy nemcsak a vélhető eredetitől áll rendkívül távol, hanem adott formájában sok helyen egyszerűen értelmezhetetlen. Hogy valóban használhatóvá – *lesbarrá* – váljék, ahhoz előbb számos szövegjavításra van szükség. A továbbiakban erre teszünk kísérletet.

Tisztában vagyunk vele, hogy vállalkozásunk, mivel nem vagyunk sem a kéziratok, sem azok másolatainak birtokában, túl merésznek tűnhet. Ez azonban csak látszólag van így. A szövegromlások döntő többsége ugyanis olyan természetű, amelyeket a szövegkritika a tipikus másolási hibák között tart számon: magánhangzók tévesztése, a szavak sorrendjének felcserélése, a rövidítések helytelen feloldása vagy éppen a feloldás elmulasztása stb. Javításainkat a szöveg után következő magyarázó részben egyenként indokoljuk, míg a problematikus helyek szövegváltozatait a verssor sorszámával együtt a szöveg alatt közöljük. A *siglumok* feloldása: TR = Trausch, TA = Tartler, WN = Wittstock – Nussbächer, S = Szentmártoni Szabó.

<sup>12</sup> H. SCHULLER: Die handschriftlich erhaltenen Gesänge aus Schesäus' Ruina Pannonica. Beilage zum Jahres-Bericht des evangelischen Gymnasiums A. B. in Mediasch, 1923. A kiadvány Magyarországon ma sem elérhető.

<sup>13</sup> SCHULLER i. m. 6.: „*schön und nur selten unleserlich, doch vieler Verbesserungen bedürftig*.” Vö. WITTSTOCK–NUSSBÄCHER–SZÁSZ i. m. 18, 29, 40.

<sup>14</sup> WITTSTOCK–NUSSBÄCHER–SZÁSZ i. m. 18.

A verssorok számozásában megtartottuk a Hegedűs-fordítás és a számozásban azt követő Wittstock – Nussbächer-szövegkiadás sorszámait, noha több helyen tételezünk fel *lacunát*, mint ők. Mivel humanista művéről van szó, mindvégig ragaszkodtunk az erasmista helyesíráshoz, annak ellenére, hogy helyesírás tekintetében a kéziratok írásmódja ingadozó és egymástól is eltéréseket mutat. Az *i*-töví névszók *pluralis accusativus*ának szintén az *-es* esetraggal ellátott alakjait használjuk két okból is: a) Schesaeus más műveiben szintén ezzel a formával találkozhatunk, b) a Trausch-féle kézirat több esetben a nem *i*-töví névszók *pluralis accusativus*át is *-is* esetraggal látja el, ami arra enged következtetni, hogy a másoló vagy forrása tudatosan archaizálásra törekedett, csakhogy eközben kellő nyelvi felkészültség híján akaratlanul is hibákat követett el; az *-is* toldalékos alakok tehát az eredeti szöveghez képest valószínűleg másodlagosak.

A Trausch- és a Tartler-féle kézirat a szöveg hagyományozását illetően annyi tanulsággal mindenesetre szolgál, hogy az elégia részint önállóan, részint a *Ruina Pannonica* kéziratával együtt hagyományozódott, de sohasem a *Ruina Pannonica* VI. énekének 386. sora után, ahová Schesaeus szánta. Arra vonatkozóan, hogy a kiadók és a kéziratok másolói miért hagyták ki következetesen az eposz főszövegéből, egyelőre nem kívánunk találgatásokba bocsátkozni, mint ahogy nem foglalkozunk annak az eseménynek történeti, etikai és esetleges politikai hátterével sem, amely az elégia tárgya. Mindezeket Nussbächer az előszavában kellő részletességgel tárgyalta, az általa nyitva hagyott kérdésekre pedig külön tanulmányban készülünk vizsgatérni, amely talán az elégia mellőzésének vélhető okaira is fényt deríthet. Ennek a tanulmánynak elsődleges célja, mint már jeleztük, csupán az elégia szövegének rekonstruálása.

HISTORIA ANNAE KENDI,  
*coniugis magnifici Ioannis Török,*  
*capitis damnatae ob adulterium*  
*commisum cum Ioanne Szalanczio iuniore,*  
*provisore arcis Hunyad in Transilvania*  
*Anno D. 1557, conscripta a Christiano*  
*Schesaeo*

Ethnica testantur monumenta sacrique libelli  
atroces poenas impia facta sequi;  
idoli cultus, scortatio, crimina magna  
urbibus et populis ultima fata ferunt.  
Exitium primo Venus attulit improba mundo, 5  
foedaque sulphurea luce Gomorrha perit;  
attulit et fatum Troiae Priamoque supremum  
illicitus Paridis Tyndaridisque furor.  
Longius ut prudens exempla petita relinquam,  
haec eadem nosmet tempora nostra docent, 10  
scilicet infelix quam sit vagus ardor amantum,  
quos lex nec ratio sanior ulla regit;  
historiam idcirco veram et novitate placentem,  
accidit in nostra quae regione, canam.  
Nobilium id facinus, quia stemmate contigit amplo, 15  
ad persuadendum non leve robur habet.  
Non furiosorum vitiis delector amantum  
demulsisse animum supplicioque meum,  
quin doleo tristemque vicem casumque superbae  
stirpis, quae dives, clara vetusque fuit. 20  
Una mihi Satanae cura est pinxisse furores,  
qualiter in vitium pectora prona trahat,  
dum carnis stimulos spreta ratione sequuntur,  
poenarum rident horribilesque minas.  
Hunyad Hatzogiis arx est habitata colonis, 25  
hac vetus Huniades nomen ab arce tulit;

7 TR *supremum* TA WN S *superbum* 8 TR *Parridis* TA WN *Parydis* S *Paridis* 10 TR WN S  
*haec* TA *hac* 19 TR TA WN S *tristem vicem* 20 TR TA WN S *vetustaque* 22 TR TA WN *pec-*  
*tora* S *pectore* 23 TR WN S *sequantur* TA *sequatur* 25 TR *Hologyl* TA WN S *Hatzogiis*

hanc natura loci bene communivit et arte est  
 structa, nec hostiles iam timet illa manus.  
 Primitus Huniades, tenuitque deinde Matthias  
 rex, qui Pannoniae gloria gentis erat; 30  
 promptus ab hoc aevo vir consilioque manuque  
 imperium Ioannes Törökus tenuit,  
 qui rabidos longa prostravit cuspide Turcos,  
 tinxit et hostili sanguine saepe manus.  
 Illius postquam lanugo cinxerat ora, 35  
 senserat atque suas saeva cupido faces,  
 partibus in multis illi pia quaeritur uxor,  
 quae thalamo proprio congrua sponsa foret;  
 nec forma virgo, generis nec stemmate maior  
 femina Kendii prole reperta fuit. 40  
 Non sic aethereas nitet inter Cynthia stellas,  
 cum pleno rutilans orbe serena micat,  
 illa velut; quando divorum templa frequentans  
 ibat virgineo concomitante choro,  
 progrediens quoties spatiosa theatra revisit, 45  
 ipsa putabatur nobilis esse dea.  
 Forma parum prodest, si vita modestior absit,  
 formosis nocuit forma pudore carens.  
 Post, ubi iuncta viro vincolo foret Anna iugali,  
 non poterat socium non redamare suum. 50  
 Blanditias animo muliebri effudit in ipsum,  
 ni tempus vetuit conditioque loci;  
 saepius optavit se cultu armare virili,  
 posset ut in bello sic comes esse viro.  
 Postquam aliquot Phoebus cursu compleverat annos, 55  
 frigidius solito pectus amantis erat;  
 nescio qua rabie dira aut cacodaemonis astu  
 percita in alterius cor dabat ora viri,

27 TR TA WN S *sic natura* 28 TR *hostiles* TA WN S *hostilis* 31 TR *promptus* TA WN S  
*promptus* 33 TR *rapidos* TA WN S *rabidos* TR TA WN S *Turcas* 35 TR *vestiit* TA WN S *tin-*  
*xerat* 36 TR TA WN S *Cupido* TR *faces* TA WN S *facis* 37 TR *queritur* TA WN S *quaeritur*  
 40 TR TA WN S *foeminea* 41 TR WN S *aethereas* TA *aetereas* 42 TR *cum* TA WN S *dum*  
 48 TA WN S *nocu et* TR *nocuit* (WN app. crit. *nocuit*) 50 TR TA WN *poterat* S *potuit* 52  
 TR WN S *ni* TA *ceu* 54 TR *possit* TA WN S *posset* 57 TR TA WN S *diro* TR *aestu* TA WN  
 S *astu* 58 TR TA WN S *cordabat*

atque hunc miratur tacite secumque volutat,  
 qua mentem ardescens expleat arte suam. 60  
 Forte aderat iuvenis tota spectabilis aula,  
 cui dominus curam tradidit ipse domus.  
 Ille pharetrati telo confixus Amoris  
 occulto dominae coepit amore frui;  
 atque ipsam flexo quasi poplite pronus adorat, 65  
 ad nutum illius singula facta gerens,  
 donec ad extremum stimulante libidine victa  
 non puduit corpus prostituisse suum.  
 Non solum in tenebris, verum quoque luce serena  
 venit in effectum, quod voluere duo. 70  
 Quos nunquam heroas domuere pericula fortes,  
 illecebris mulier fallere blanda potest.  
 Insano iuvenem dominus iubet igne flagrantem  
 vicini ad pagi vertere tecta gradus,  
 triticeam ut curet baculo dissolvere messem, 75  
 et posito sterili pulvere grana legat.  
 Impatiens iuvenis sortis furiosus acerbae  
 longas in rabido culpat amore moras.  
 Nuntiat interdum, quid spe lactetur inani,  
 obsecrat, ut redeat, quod roget illa virum. 80  
 Nunc morbos mortemque gravi praetendit amori:  
 „Te nisi mox videam, putre cadaver ero”.  
 Misit et his scriptam verbis aliquando tabellam,  
 quam dedit, ut famulus tradat agrestis herae:  
 „Anna, vales quod si, vita mihi carior ipsa, 85  
 gaudeo, nam sine te nil mihi dulce reor.  
 Te mea, quidquid ago, solum praecordia spirant,  
 et qua non possum corpore, mente fruor.

60 TR WN S sua TA suam (WN app. crit. suam) 63 TA WN S pharetricio TR pharetrati  
 (WN app. crit. pharetrati) TR TA WN S amoris 64 TR caepit TA WN cepit S coepit 65 TR  
 TA WN S ac 66 TR TA WN S illius ad nutus 67 TR TA WN S victam 71 TR TA WN Heroes  
 S heroes 72 TR TA WN S fallere 75 TR triticea curet TA WN S triticeam curet 76 TR TA  
 WN S ut posito 77 TR sortis iuvenis TA WN S iuvenis sortis 78 TR TA WN S rapido 79 TR  
 TA WN nunciat S nuntiat TR TA WN S quod TR saepe TA WN S spe 80 TR TA WN S et  
 redeat TR TA WN S quo roget 85 TR charior TA WN S carior (WN app. crit. carios) 86 TR  
 duce reor TA WN S dulcior 88 TR TA WN S quo

Heu, quoties gemitus imo de pectore fundo,  
 quod procul amotus cogor abesse diu; 90  
 unus quippe dies absenti est longior anno,  
 praesenti citius mobile tempus abit.  
 Sed te per divos, per amores obsecro nostros,  
 et si quid nostro maius amore datur:  
 fac tandem redeam, cupitoque fruamur amore, 95  
 deletur facile haud nam renovatus amor.  
 Sicque volo, mea mens, mea spes, mea sola voluptas,  
 omni momento sis memor, oro, mei?  
 Tradidit his verbis stolido diploma colono:  
 „Haec hera, non alius, nunc mea scripta legat! 100  
 Nulli responde, quamvis sis multa rogatus,  
 cautius ut pergas credita iussa, vide!”  
 Post, ubi iussa dedit, notam defertur ad arcem  
 rusticus, ut chartam porrigat asper herae.

.....  
 Tunc sese infundit magna comitante caterva 105  
 Törökus lusu tempora grata terens.  
 Pons erat obiectus, quo se venientibus offert  
 rusticus incurvo corpore rura terens;  
 territus aspectu pulchro multoque virorum  
 haesit et attonitus devia tecta petit. 110

.....  
 Quaeritur a domino, quo pergat, quidve novarum  
 adportet rerum, quid velit, aut quid agat?  
 Protinus extensis pandit secreta lacertis,  
 „Haec”, dicit, „dominae scripta legenda fero.”  
 Haud mora, dissolvit compacta ligamina chartae 115  
 atque avido citius pectore scripta legit.  
 Mirum, quod siccis ea cernere quivit ocellis,  
 mirum, quod tremulae non cecidere manus.  
 Spem vultu simulat, premit altum corde dolorem  
 tempora vindictae commodiora notans. 120  
 Instruit interea longaevam fraude ministram,  
 quae iuveni adscripta vota petita ferat;

93 TR TA WN S nostras 95 TR TA WN cupidoque S Cupidoque 98 TR TA WN S ore 100  
 TR TA WN S Hera haec 101 TR TA WN S quamvis ad multa 107 TR TA WN S abiectus  
 108 TR TA WN S in curvo vomere rura terens 110 TR TA WN S device 122 TR TA WN S  
 ad scriptam

praeterea currum rubeo cum tegmine adornat,  
 et quatuor celeres iungere curat equos.  
 Talibus et iuveni scriptis respondet amanti, 125  
 ut dictis maior sit maneatque fides:  
 „Ad me quae rediit tua dulcis epistula nuper,  
 quam fuerit, nequeo dicere, grata mihi.  
 Adspexi quoties, toties suspiria duxi,  
 et totae lacrimis immaduere notae; 130  
 cumque vices eadem nostri suppleret amoris,  
 quae tibi debebam basia ferre, tulit,  
 mentis inops veluti te non praesente vagabar,  
 nulla mihi sine te gaudia, nulla quies.  
 Sive dies oriens me lustrat abire cubili, 135  
 seu nox ingratum cogit adire thorum,  
 unum te cupio, tota te mente requiro,  
 tu, mihi quae placeant gaudia, solus habes.  
 Dulcis amator ades, per amores obsecro nostros,  
 nec differ reditum, pernicioosa mora est. 140  
 Cetera, quae brevibus non sunt inserta tabellis,  
 dexterius coram fida monebit anus.  
 Vive valeque diu, melius valiture deinceps,  
 cum fuerit nostri copia facta tibi.”  
 Postquam sollicita volvisset mente lituram, 145  
 ad dominae iuvenis iussa redire cupit.  
 Ipsa etiam labro multum mentita senili,  
 ut redeat tandem, sollicitabat anus:  
 quam procul absit herus, quam sint tuta omnia, narrat,  
 perque Deum iurat dictis inesse fidem. 150  
 Credidit his ardens iuvenis vesanus amore,  
 omnia quantumvis ardua credit amor.  
 Nec mora, conscendit currum celerique volatu  
 fertur, ubi fuerat corpore mente prius.  
 Quamprimum optatam pervenit amator ad arcem, 155  
 ordine perverso cuncta videbat agi;

123 TR TA WN S *tegumine* 127 TR TA WN S *ad me rediit* 130 TR *tantae lacrimis* TA WN  
 S *totae lacrymis* TR TA WN *immadvere* S *immaduere* 133 TR TA WN S *vagabor* 135 TR  
 TA WN S *Sine die* 136 TR TA WN S *cogat* 139 TR TA WN S *amore* 140 TR TA WN S *red-*  
*ditum* 141 TR TA WN S *caetera* TR *pagellis* TA WN S *tabellis* 145 TR TA WN S *volvisset*  
 148 TR TA WN S *ut redeas* 153 TR TA WN S *conscendit eorum* 155 TR TA WN S *oblatem*  
*pervenit*

obstupuit, steteruntque comae, et vox faucibus haesit,  
 cumque sibi haud recti conscius, inde timet.  
 Mandato capitur sub vincula tractus herili,  
 ut male pro factis praemia digna ferat. 160  
 Anna novi vero nil prorsus conscia facti,  
 horrendi arguitur criminis esse rea;  
 quaeque prius multis ibat comitata puellis,  
 illa tenebroso carcere sola sedet;  
 quae tulit in pulchro gemmata monilia collo, 165  
 haec modo cum probro ferrea vincla gerit;  
 quae lautis dapibus dulcique est pasta Falerno,  
 hanc modicus panis fontis et unda fovet.  
 Volvitur instabili fortuna volubilis axe,  
 fitque miser subito, qui modo dives erat. 170  
 Discite non nimium fallaci fidere sorti,  
 omnibus insidias lubrica diva struit.  
 Venit maesta dies et ineluctabile tempus,  
 cum duo debebant funera ad atra rapi.  
 Undique vicini, qui dicant iura, vocantur, 175  
 ut sontes damnent supplicioque premant.  
 Carcere de tristi postquam Anna educta tribunal  
 ante, viri infamis reddita voce fuit,  
 scilicet exuto proprii quod amore mariti  
 illicito alterius fervuit igne viri, 180  
 ac leges casti violans et iura pudoris  
 crimine adulterii commaculata foret;  
 testibus et scripto facinus grave posse probari,  
 omnes quod norint, nemo negare queat.  
 Utque gravis possit comitari poena nocentes, 185  
 qua dignos censent, lex nova mosque vetus...

.....  
 Audissetque trucis perterrita fulmine legis,  
 contra quam peccant, quotquot in orbe vigent.  
 Ac primum conata nefas removeere negando,  
 frustra, cum solis clarius igne foret, 190  
 postremo veniam incesta sic voce precatur  
 terribiles adstans iudicis ante pedes:

159 TR TA WN haerili S herili 165 TR TA WN S colli 167 TR TA WN S falerno 172 TR  
 dura TA WN S diva 173 TR TA WN S moesta 175 TR TA WN S dicunt 184 TR quod TA  
 WN S qui 185 TR TA WN S comitare TR TA WN S nocentis 188 TR TA WN S quem 192  
 TR TA WN S terribilis



„O, utinam in mundum nunquam prognata fuisset,  
 debebam in matris corpore clausa mori;  
 aut mea, quam primum tepidis immergeret undis, 195  
 nutrix debebat frangere colla manu.  
 Heu, maculo summos praeclarae stirpis honores!  
 et mundi foedum sola κάθαρμα vocor;  
 Tyndaridis vulgo appellor iam nomine Achivae,  
 cuius adulterio Troia superba ruit. 200  
 De me cantores dicent, scribentque poetae,  
 rusticus ad stivam post mea furta canet;  
 pensa trahent quando sera sub nocte puellae,  
 murmura de nostro crimine semper erunt.  
 At quoniam tristes minuunt non fata querelae, 205  
 ad sanctas potius dirigo vota preces,  
 teque oro obnix, clemens, miserere, marite,  
 uxoris timida voce rogantis opem;  
 ne, precor, ultricem ius in me congerat ensem,  
 sed mihi tu vitam, tu mea vita, dato. 210  
 Heu, decepta frequens scelus ex errore patravi,  
 frena voluptatis dum mihi laxa manent!  
 Nullus in hoc mundo vivit, quin saepius erret,  
 ex omni nemo parte beatus erit,  
 si non angelicas turmas dux maximus inter 215  
 aetherea a lapsu tutus in arce fuit.  
 Quis me Vestalem fecit? Sum femina, et anni  
 nunc mihi florentes gaudia multa parant;  
 delicias inter crevi nutrita paternas,  
 pluribus insidiis me petiitque Satan. 220  
 Te moneant mandata Dei, quibus ampla iubentur  
 delicta ex prompto mittere corde reis.  
 Quos simul exactos concordēs viximus annos,  
 si semel erravi, non rea semper ero.  
 Te quoque permoveant tres, turba domestica, proles, 225  
 ex te quas peperit ter nova facta parens,  
 dedecus his ingens mea mors inhonesta parabit,  
 prava etenim in natos facta parentis eunt.

195 TR TA WN S *immergere* 198 TR TA S κάθαρμα WN *kadarma* 199 TR TA WN S *vulgo iam nomine apellor* TR TA WN S *Achivae* 206 TR TA WN S *dirigo vela* 216 TR *in lapsu* TA WN S *a lapsu* 217 TR TA WN S *faciat* TR TA WN S *foemina* 219 TR TA WN S *paternos* 225 TR TA WN S *tria* 226 TR TA WN S *ex te quem peperit*

Hisce fave precibus, sacra te per numina testor,  
 nunc mihi tu vitam, tu mea vita, dato." 230  
 Finibat maestis ubi tristia verba querelis,  
 attente advertit, qualia dicat herus.  
 Erigit hic animum, vultumque ad sidera tollit,  
 ac breviter dura talia voce refert:  
 „Accusas frustra, qui te genuere, parentes, 235  
 in qua tu nata es, non quoque labe carent.  
 Esto etiam de te per publica compita turpis  
 rumor, quemve aetas nulla abolere queat,  
 me nihil aut modicum tua fama inhonesta movebit:  
 quae meruit recte, praemia quisque capit. 240  
 Errore id factum dicis, totumque per orbem,  
 qui peccent, homines vivere, quotidie.  
 Exemplo sese defendit nemo malorum,  
 exemplis maius lex sacra robur habet.  
 Quamvis florueris iuvenilibus aptior annis, 245  
 debebas nullo caeca furore regi;  
 vivere cum posses proprio contenta marito,  
 non Paris ex alia sede vocandus erat.  
 Iussa Dei veneror, qui enormia crimina tristi  
 legis censurae subiacuisse iubet. 250  
 Praeteriti recolam, suades, ut temporis annos,  
 de te iudicium sanctius esse potest.  
 In melius raro permutat adultera mentem,  
 quae semel est, semper creditur esse mala.  
 Te sine curabo caram, mea pignora, prolem, 255  
 tutor egenorum dicar, eroque pater.  
 Hoc gemo praeque aliis unum plus omnibus odi,  
 quod mihi dissimili sis adamata viro;  
 hoc norunt omnes, hoc garrula fama fatetur,  
 quod mihi nec minime is aequiparandus erat. 260  
 Si formam spectas, longe sum pulchrior illo,  
 sive annos, aetas nec mihi maior adest;

231 TR WN S *querelis* TA *quaerelis* 232 TR TA WN S *attentae* 233 TR WN S *tollit* TA *tollet*  
 235 TR TA WN S *accuses* TR TA WN *parentis* S *parentes* 244 TR WN S *exemplis maius* TA  
*exemplisque magis* 246 TR TA WN S *caeco nullo* 252 TR TA WN *sancius* S *sanctius* 255 TR  
 TA WN S *charam* TR *prole* TA WN S *prolem* 258 TR WN S *dissimilis* TA *dissimili* 260 TR  
 TA WN S *nec minimis* TR TA WN S *aequaarendus* 261 TR TA WN S *si formam spectes*

si genus et fulvi prostrati dona metalli,  
 gazis et generis stemmate maior ero.  
 Cur mihi praefertur caecis nutritus in umbris, 265  
 notitiam cuius nemo probatus habet?  
 Scis, Mahometanas quot straverit ense cohortes,  
 pro patria maduit sanguine nostra manus.  
 Quid Paris ille potest, nisi turpes prodere flammis,  
 inque peregrinos cuncta locare sinus? 270  
 I nunc, carnificis gladio caesura minacis,  
 labentem salvet vivificetque Deus.”  
 Hinc ad supplicii loca tristia ducitur auro  
 ornata atque illa divite dote nitens,  
 quam dederat sponsus geniali luce pudicus, 275  
 iret in amplexus cum nova nupta viri.  
 Tum sic matronas lacrimosa voce pudicas  
 alloquitur toto corpore maesta tremens:  
 „Quandoquidem cogor praesentis commoda vitae  
 linquere et infami morte perempta mori, 280  
 ista meo, cupio, referatis verba marito,  
 Christo ea nequaquam frivola teste loquor:  
 quae praegnas aegro produxi pignora partu,  
 nequaquam alterius, sed sua dona sciat;  
 diligit, ut se ipsum, στοργός habeatque paternas, 285  
 caro illius sunt sanguis et ossa simul.  
 Discite, matronae castae nuptaeque puellae,  
 uni, non multis velle placere viro.  
 Cras vobis, hodie mihi quae contingere possunt,  
 Fortunae telis obvia turba sumus.” 290  
 Nec mora, fronte minax oculisque horrentibus atrox  
 obscuro emissus carcere Turcus erat;  
 is ferrugineo stabat mucrone paratus  
 saevire in iugulum pulchraque colla reae.  
 Quem cum conspexit deiecto pallida vultu 295  
 Anna, ait effusis fletibus ora rigans:

263 TR TA WN S *prostrata* 267 TR TA WN S *cohortis* 269 TR *perdere flammis* TA WN S  
*prodere flammis* 270 TR WN S *sinus* TA *serius* 277 TR TA WN S *cum* TR TA WN S *lac-*  
*rymosa* TR WN S *pudicas* TA *pudicus* 278 TR TA WN S *tot corpore* TR WN S *moesta* TA  
*masta* 283 TR TA WN S *praegnatis* 285 TR TA S *στοργός* WN *sorgas* 286 TR TA WN S  
*illius caro sunt* 288 TR TA WN S *vele* 289 TR WN S *quae* TA *qua* 290 TR TA WN S *te lis*

„Supplicium infandum merui si crimine mortis,  
 quae venit, ex aequo poena ferenda venit.  
 Pars mihi laudis erat dextra cecidisse mariti,  
 Hunnorum hoc fieri lex et avita iubet, 300  
 aut aliquis saltem cognata ex gente corusco  
 vitam adimat lictor pallidus ense mihi.  
 Vah pudor, o facinus, quod cura parentis habetur  
 nulla mei, fueram cui neque nupta, viri.  
 Ethnica vix unquam tam turpi femina leto 305  
 succubuit, nec mors foedior esse potest.  
 Ille Lares iussus patrios invisere crimen  
 prodet apud Turcas suppliciumque meum,  
 sic ero totius notissima fabula mundi,  
 cum foret hoc melius subtacuisse nefas. 310  
 Si sciat haec genitor, fulvo non parceret auro,  
 omneque, quod locuples possidet arca, daret,  
 regalemque nurum crebris cum rege querelis  
 flecteret, amborum ut perditae salvet ope.”  
 Haec memorans capitis flammantem vertice vittam 315  
 sustulit in medium composuitque comas,  
 pronaque succiduo contingens poplite terram  
 ultima turbato haec pectore verba facit:  
 „Iam moriens tibi, Christe, meam commendo salutem,  
 sis animae requies, portus et ora meae. 320  
 Parce meo sceleri, tua per te vulnera quaeso,  
 tecum habitem in sancto post mea fata throno.”  
 Vix ea fata caput celeri cadit ense revulsum,  
 pingui ubi stat cervix ardua iuncta gulae.  
 Exsequias postquam populus persolveret omnis, 325  
 funebre sic tumulum carmen habere iubet:  
 „Hic iacet illustri de stemmate nata propago,  
 quae turpi coniunx iuncta in amore fuit.

298 TR TA WN S *feranda* 299 TR TA WN S *erit* 300 TR TA WN S *Hunnorum fieri* 304 TR  
*fuerat cui* TA *fuerat quae* WN S *fueram cui* 305 TR *solemnia; letho* TA *foemina letho* WN  
 S *foemina letho* 307 TR TA WN *lares* S *Lares* 310 TR TA WN S *subtracuisse* 311 TR WN S  
*fulvo* TA *fabro* 313 TR TA WN S *murum* 314 TR TA WN S *perditae* TR TA WN S *salve* 320  
 TR TA WN S *aura* 321 TR TA WN S *parte meo* 323 TR TA WN S *sceleri* 325 TR TA WN S  
*exequias* 326 TR WN S *tumulum* TA *tu malum*

Exemplum veniens hinc utile colligat aetas,  
 in vetito quantum fellis amore siet.” 330  
 Ne vero incolumis dimissus lictor abiret,  
 servorum vetuit fida vigilque cohors;  
 namque ligone cavum iussus fodisse sepulchrum,  
 quo modo defunctae molliter ossa cubent,  
 urget opus, nec se sua busta parare putabat, 335  
 mentis inops fati et nescius ipse sui.

.....  
 Concidit et subito iugulum a cervice revulsum,  
 tectaue sunt gelida membra cadentis humo.  
 Sic illam cadit in foveam, quam foderat ipse,  
 discitur ut turdus damna parare sibi. 340  
 De nece iam paucis dicam, quam sensit adulter,  
 postquam damnatus iudicis ore fuit.  
 Hunc per aquas, per agros, per saxa nemusque ligatum  
 ad caudam celeris tortor agebat equi;  
 tandem, cum longo cessaret vita dolore, 345  
 a iugulo lictor dissecat ense caput.  
 Quatuor in partes discretaue membra secantur,  
 cuius in exsequiis plebs ea verba serit:  
 „Pendet ab hac furca petulans suspensus adulter,  
 qui cuculi alterius polluit arte thorum. 350  
 Mentem ut distractam, dum vixit, semper habebat,  
 mors ita ei sectum corpus habere dedit;  
 unius ut nec erat contentus amore maritae,  
 uno supplicio sic neque dignus erat.”  
 Discite vos, iuvenes, ratione in amoribus uti, 355  
 non poenam effugiet, quisquis adulter erit.  
 Visus, colloquium, tactus, iocus, oscula, lusus  
 sunt Veneris comites, hos fuge: tutus eris.

330 TR *siet* TA WN S *fiet* 334 TR TA WN S *quomodo* TR TA WN S *mollitor* 347 TR WN S  
*partes* TA *partis* 351 TR WN S *distractam* TA *distractum* 352 TR WN S *sectum* TA *fectum*  
 358 TR TA WN S *sunt teneris comites*

## Magyarázó jegyzetek

7. v. TR **supremum** TA WN S **superbum**

A *fatum supremum* a. m. végveszedelem. A szövegösszefüggésben a *superbum* jelző értelmetlen, hiszen a trójaiak szempontjából pusztulásuk sem „dőlyfős”, sem „büszke” nem volt. Valószínűleg a rövidítés helytelen feloldásából származó másolási hiba.

8. TR **Parridis** TA WN **Parydis** S **Paridis**

A *Parridis* alak nyilvánvalóan hibás, a *Parydis* írásmód értelmetlen, mivel Paris görög alakja Πάρις, és egyértelmű, hogy a szövegben Paris trójai királyfiról van szó.

10. TR WN S **haec** TA **hac**

A *hac* sing. abl. a mondaton belül értelmezhetetlen; a *doceo* vonzata *aliquem aliquid*: „tanít vkit vmire”, vagyis: *haec eadem nosmet tempora nostra docent: ugyanerre tanít bennünket korunk*. A *hac* a-ja egyszerű másolási hiba.

19. TR TA WN S **tristem vicem**

A sor metrikailag hibás: – U U | – – | – U | – – | – U U | – –, ami legegyszerűbben a *tristem* után egy *-que* kötőszó betoldásával javítható: *tristemque vicem*. Egyszerű másolási hiba; a másoló elmulasztotta feloldani a rövidítést.

20. TR TA WN S **vetustaque**

Metrikailag nem illik a szövegbe: – – | – – | – || – U U | – U U U | – ||, a vele azonos jelentésű *vetus* viszont igen. Rossz olvasat; a *que* rövidítésének hatására a másoló valószínűleg a *vetust* is rövidített alaknak vélte.

23. TR WN S **sequantur** TA **sequatur**

A *sequatur*nak nem volna alanya, a *sequantur* esetében pedig coniunctivus használata azért nem indokolt, mert az időhatározói funkciójú *dum* a. m. *míg, miközben* kötőszónak nincs határvető értelme (mint pl. a *Differant rem in aliud tempus, dum defervescat ira* mondatban); helyesen: *sequuntur*. A *sequantur* a-ja másolási hiba; az *u~a* felcserélése gyakori tévesztés a kéziratokban.

25. TR **Hologyl** TA WN S **Hatzogiis**

A *Hologyl* értelmetlen szó, nehezen magyarázható tévesztés; a *Hatzogius* (hátszögi) viszont okleveles adatokkal is alátámasztható: *Hatzog* (= Hátszög) annak a tájegységnek a neve, ahol Vajdahunyad vára fekszik.

27. TR TA WN S **sic natura**

A *sic* adverb. után következményes mellékmondatot várnánk, ehelyett mellérendelő szintaktikai egységek következnek: a *sic* tehát nem helyénvaló. Valószínűleg pszichikai tévesztésről van szó, mert a latinban a *sic communitio* 4 gyakran áll következményes mellékmondatnál: „*annyira megerősítette, hogy...*”. Az eredetiben helyette vélhetően *hanc* volt.

31. TR **promptus** TA WN S **promptus**

Az eltérés csupán helyesírási jellegű.

33. TR **rapidos** TA WN S **rabidos**

Noha a költői nyelvben a *rapidos* használatos *rapax* (= rabolni szerető) értelemben is, de inkább csak állatokkal (*rapax leo*) kapcsolatban. A *rabidos* (= dühödt, bösz) viszont egyik kedvenc és gyakori jelzője az epikus költői nyelvnek. Teljes biztonsággal azonban nem lehet eldönteni, hogy a két jelző közül melyik az eredeti.

TR TA WN S **Turcas**

Miután később, Anna kivégzésénél *Turcus* lép elő (292. v.), eredetileg itt is *Turcos* állhatott; a *Turcae*, *-arum* inkább csak népnévként használatos. Intellektuális másolói hiba.

35. TR **vestiit** TA WN S **tinxerat**

A *lanugo vestiit ora* a. m. *legénytoll pelyhedzett állán*; a klasszikus latinban létező szókapcsolat, ám a következő sor *senseratja* miatt, mivel párhuzamos szerkesztésről van szó, ide is praet. perf. kívánkozik. A TA-ban szereplő *tinxerat* ilyen, csakhogy értelmetlen. Eredetileg valószínűleg *cinxerat*, a. m. *övezte*. A *t* és a *c* felcserélése gyakori másolási hiba, ezenkívül a *tinxerat cinxerattá* válásában az előző sor *tinxitje* is szerepet játszhatott. A másoló részéről egyszerre vizuális és pszichikai alapú tévesztés.

36. TR TA WN S **Cupido**

A szó tulajdonnévként hímnemű, köznévként nőnemű. Itt egyértelműen nőnemű: *saeva cupido*, vagyis köznévfőnév, felesleges tehát a nagy kezdőbetű.

TR **faces** TA WN S **facis**

Lásd a bevezetést. A *fax*, *facis* (*f*) msh. tövű, az *-is* plur. acc. rag tehát archaizáló modorosság.

37. TR **queritur** TA WN S **quaeritur**

Az eltérés csupán helyesírási jellegű.

40. TR TA WN S **foeminea**

Metrikai okokból hibás: – U U – | – – | – || – U U | – U U | – ||, mivel a *foeminea* csak a *prole* jelzője lehetne; ezenkívül a mondat, ha megtartjuk a *foeminea* olvasatot, értelmetlen is, mert a *reperta fuit*hoz nem tartozik alany: helyesen tehát *femina*. Valószínűleg intellektuális tévesztés, a *prole* hatására. A *foemina* és a *femina* között a különbség csupán helyesírási jellegű.

41. TA **aetereas** TR WN S **aethereas**

Az eltérés csupán helyesírási jellegű.

42. TR **cum** TA WN S **dum**

Értelmileg a *cum* a helyes, mert nem cselekvési folyamatról, hanem időpontról van szó: *cum pleno... orbe micat* a. m. *amikor teljes korongjával ragyog*, vagyis telihold idején. A *dum* változat a *d* és a *c* összekeveréséből származó, vizuális másolási hiba.

48. TA WN S **nocu** et TR **nocuit** (WN app. crit. **nocuit**)

A *nocu* et értelmetlen, valószínűleg a *nocuit* eltorzult formája. Tipikusan az a hiba, amikor a másoló értelmezni kívánva a szöveget (= ártalmára, kárára van), hibás javítást ad, a következő másoló pedig tovább torzítja a már elrontott textust. A szövegromlás állomásai a következők lehetnek: a) *nocu est*, amelyben a *nocu* a javító szándéka szerint dat. fin.; b) *nocu* főnév azonban nincs, így lett az *est*ből *et* kötőszó a második másoló tolla alatt. A *nocuit* valójában praes. perf. gnomicum, s mivel a praes. perf. ilyen értelmű használata a klasszikus latinban viszonylag ritka, ez a körülmény indíthatta el a szövegromlás folyamatát.

54. TR **possit** TA WN S **posset**

A consec. temp. szabályait figyelembe véve: *optavit...ut...posset*; a *possit* variáns tehát nyelvtanilag hibás.

57. TR TA WN S **diro**

Míg a *rabies dira* szokványos jelzős kapcsolat, addig az *astus dirusra* nincs példa az antikvitásban. A *dira dirová* válása tipikusan fonetikus tévesztés eredménye: skandálás közben ugyanis az *a* elisio következtében kiesik, a következő *au* diftongus ejtése pedig közel áll az *o*-hoz.

TR **aestu** TA WN S **astu**

A *cacodaemonis astus* (*a gonosz szellem ravaszsága*) újszövetségi szókapcsolat, tehát a TA WN S verziója a helyes. A TR *aestus*ának *ae*-je egyszerű vizuális másolási hiba, betűtévesztés.



58. TR TA WN S **cordabat**

*Cordo* 1 ige nem létezik sem a klasszikus, sem a középkori latinban, a *cordatus* melléknév sem fogható fel egy ilyen feltételezett ige part.-ának, mivel benne az *a* hosszú. A *cor dare in + acc.* valószínűleg germanizmus: *Herz geben in + acc.* analógiájára. Hasonló germanizmus a 94. sorban: *si quid... datur = es gibt.*

60. TR WN S **sua** TA **suam** (WN app. crit. **suam**)

A mondat szerkezetéből világos, hogy az *arte* jelzője a *qua*, míg a *suam* a *mentem*-hez tartozik. A *qua sua arte* értelmetlen volna, hiszen a kérdésben benne lenne a válasz. A *sua* egyszerű másolási hiba.

63. TA WN S **pharetricio** TR **pharetrati** (WN app. crit. **pharetrati**)

*Pharetricius* melléknév sem a latinban, sem a görögben nincs, a *pharetratus* viszont gyakori jelzője Amornak vagy Cupidonak (Ovid. Am. II, 5, 1: *pharetrate Cupido*; Rem. 379: *pharetratos... Amores*; Trist. V, 1, 22: *pharetrati... Amoris*). A *pharetricius* középkori típusú szóképzésnek tűnik, humanista író ilyen aligha használt.

TR TA WN S **amoris**

Mivel a szövegösszefüggésből egyértelmű, hogy a római mitológia istenéről van szó: *Amoris*.

64. TR **caepit** TA WN **cepit** S **coepit**

Noha a *caepit*, *cepit*, *coepit* között a különbség csak helyesírási természetű, az erasmista helyesírást követő szövegben indokolatlan és zavaró a *cepit* variáns, melyről könnyen a *capio* perfectumára asszociálhat az olvasó.

65. TR TA WN S **ac**

Az *ac* mivel magánhangzóval kezdődő szó előtt áll, nemcsak metrikailag (U-|--|), hanem a klasszikus helyesírás szabályai szerint is hibás. Mindenképpen indokolt tehát a metrikailag és helyesírási szempontból is helyes *atque*-re történő módosítása. Tipikus pszichikai jellegű tévesztés.

66. TR TA WN S **illius ad nutus**

Metrikailag hibás (--|UU--|), mivel az *illius* névmási gen. *-ius* végződésében az *i* hosszú. Szórendcserével a sor metrikája korrigálható, ez esetben viszont – szintén metrikai okokból – csak a sing. acc. *nutum* szerepelhet a plur. acc. *nutus* helyett (--|--|--|). A *singula facta* mellett egyébként a plur. *nutus*nak nem is volna sok értelme. Ez ismét annak a jele, hogy a tévesztés legalább két lépésben történt.

67. TR TA WN S **victam**

A *victam* az időhatározói mellékmondaton belül értelmetlen, mert semmihez sem tartozhat jelzőként. Valójában értelmileg a 64. v. *dominájára* és a 65. v. vele azonos *ipsájára* vonatkozik, tehát nőnemű nom.: a. m. *míg végül kéjvágya ösztökélésétől legyőzve* (ti. az úrnő) *nem szégyellte odaadni neki a testét*.

71. TR TA WN **Heroes S heroes**

Egyrészt mivel a *heroas* köznévfő, indokolatlan a nagybetűs szókezdet, másrészt görög szóról lévén szó, olyan szerzőnél, aki később be is told a szövegébe görög szavakat, indokoltabb a görögös *-as* plur. acc. használata, vagyis: *heroas*. A *heroas* acc.-t használták az aranykori római költők is: Verg. Ecl. IV,16: *permixtos heroas*, 35: *delectos heroas*.

72. TR TA WN S **fallore**

Nyilvánvaló tévesztés a *fallere* helyett; *fallor*, *-oris* főnévfő ugyanis nincs, nem beszélve arról, hogy ha volna, az *o*-nak hosszúnak kellene lennie, ami metrikai hibához vezetne. Másolási hiba.

75. TR TA **triticea** WN S **triticeam**

A kézirati hagyománnyal szemben indokolt WN javítása, mely szerint a *triticeam* a *messem* jelzője; a kéziratok *triticeaja* ugyanis semmihez sem volna kapcsolható. A *triticea* egyszerű vizuális másolási hiba.

77. TR TA **sortis iuvenis** WN S **iuvenis sortis**

Valójában eldönthetetlen, hogy melyik a helyes; a WN és S változatát az indokolja, hogy így a költői nyelvben kedvelt kettős hyperbaton jön létre.

79. TR TA WN **nunciat** S **nuntiat**

Az eltérés csupán helyesírási természetű.

TR TA WN S **quod**

A *nuntiat*tól kérdő tárgyi mellékmondat függ, s ezt nem vezetheti be *quod*; *quod*-dal bevezetett mellékmondat a szövegösszefüggésben értelmezhetetlen volna, mert sem vonatkozó, sem okhatározói, sem értelmező mellékmondat nem lehetne. A *quod* a *quid* helyett egyszerű másolási hiba.

TR TA **saepe** WN S **spe**

A kéziratok *saepe* változata értelmetlen és metrikailag is hibás: – U U | – – | – – | – U – | – U U | – – |, ezenkívül az *inani*hoz a mellékmondaton belül kell valami főnévnek tartoznia, melynek az *inani* a jelzője lehet, és amely az állítmány mellett abl.

rei eff.-ként funkcionálhat, ez pedig legvalószínűbben a *spe*. A *spes inanis* egyébként gyakori szókapcsolat az aranykori költői nyelvben: Verg. Aen. X, 627: *spe inani*; Ovid. Met. VII, 336: *spes... inanis*. Egyszerű másolási hiba.

#### 80. TR TA WN S **et**

Az *obsecrat* mellé célzatos tárgyi mellékmondat (esetleg acc. cum inf.) kívánkozik, melyet *ut* vezet be: *könyörögve kéri, hogy visszatérhessen*. Az *et* egyszerű másolási hiba.

#### TR TA WN S **quo roget**

A *quo* a szövegösszefüggésben nehezen értelmezhető, még akkor is, ha abl. caus.-nak fogjuk fel, mert ilyenformán éppen a lényeg sikkadna el, az, hogy mire kérje meg Anna a férjét. A *quo* inkább a *quod* romlott formája lehet. Ez esetben a *quod roget illa virum* szintén az *obsecrat*tól függő célzatos tárgyi mellékmondat, mely vonatkozó névmási kötőszóval kapcsolódik az előző tagmondathoz; a *rogo* vonzata egyébként „*megkér vkit vmire, kieszközöl vkitől vmit*” jelentésben kettős acc., vagyis: *amit/és ezt eszközöljön/eszközölje ki ő* (ti. Anna) *a férjétől*, mármint hogy szerelme hazatérhessen.

#### 85. TR **charior** TA WN S **carior**

Az eltérés csupán helyesírási jellegű. A WN app. crit. *carios* alakja valószínűleg sajtóhiba.

#### 86. TR **duce reor** TA WN S **dulcerior**

Mivel *dulcerior* alak a latinban nem létezik, egy betűhibától eltekintve a TR változatát célszerű elfogadnunk: *du(l)ce reor*. A tévesztés, két szó egybeírása tipikus másolási hiba, mint ahogy valamely betű kihagyása is az. A *dulcerior* alak ismét arra mutat, hogy a TA kézirat hibája két lépésben alakulhatott ki, amikor is a második másoló a hibásan egybeírt, és ezért egy szónak vett *dulcereornak* próbált – ugyan csak hibásan – valamilyen értelmet adni.

#### 88. TR TA WN S **quo**

A névmási abl. egyértelműen a *fruor* vonzataként áll, s mivel Annára vonatkozik, nem lehet hímnemű, helyesen tehát *qua*; a másoló viszont vagy a *corporera* vonatkoztatta, vagy az előző sor *te... solum* „*csupán téged*” kifejezése zavarhatta meg, amelyet „*egyedül téged*”-nek értelmezett, holott a *solum* ez esetben nem jelző, hanem adverbium, vagyis: *csak téged*. Tipikus pszichikai alapú másolási hiba.

93. TR TA WN S **nostras**

Mivel csak az *amores*hez kapcsolható, hímneműnek kell lennie. Egyszerű másolási hiba.

95. TR TA WN **cupidoque S Cupidoque**

A *cupidus* aktív jelentésű, erotikus értelemben: „*vmire vágyó, vmit kívánó*”; a szövegösszefüggésből kikövetkeztethetően viszont nem erről van szó, hanem arról, hogy *élvezzük a szerelmet, amelyre vágyunk*, vagyis helyesen: *cupitoque fruamur amore*. A *t* és a *d* felcserélése gyakori másolási hiba. Az *S Cupidoque* variánsa értelmetlen.

98. TR TA WN S **ore**

Az *ore* a szövegösszefüggésben értelmezhetetlen; az *oro* a *sis memor mei* mellett viszont gyakori a költői nyelvben, különösen az elégikusokéban.

100. TR TA WN S **Hera haec**

A kéziratokban hagyományozott sor metrikailag hibás: U U – | – U U | – || – U U | – U U | – ||, ez a hiba azonban a szórend módosításával könnyen kiküszöbölhető: *haec hera*. A szavak sorrendjének felcserélése gyakori másolási hiba.

101. TR TA WN S **quamvis ad multa**

Az *ad* mind metrikailag, mind nyelvileg hibás, metrikailag azért, mert előtte a *quamvis* utolsó szótagja rövid, holott hosszúnak kellene lennie, nyelvileg azért, mert a *rogonak ad + acc.* vonzata nincs. A *multa rogatus* önmagában egyébként gyakori fordulat az „*akitől sok mindent kérdeznek*” jelentésben. Az *ad* helyett valószínűleg *sis* állhatott, amely nyelvileg és metrikailag is helyes. A másoló(k) tévesztését nehéz volna megindokolni.

104. Egy vagy két disztichon valószínűleg kiesett, amelyben a *rusticus* útnak indulásáról és a Török-társasággal való találkozásáig megtett útjáról lehetett szó.

107. TR TA WN S **abiectus**

Az *abiectus*nak nincs „*félreeső*” jelentése, bár a Hegedűs által ismert másolatban is valószínűleg *abiectus* állhatott, amit ő ennek értelmezett: „*majd meg egy elrejtett híd fele tart szaporán*”. Helyesen valószínűleg: *obiectus*, vagyis: *volt egy útba eső híd*.

108. TR TA WN S **in curvo vomere rura terens**

A legproblematisabb sorok egyike. „*Görbe ekevason*” (*in curvo vomere*) nehéz volna „*földet koptatni*” (*rura terens*), nemhogy egy vadásztársasággal találkozni; a hagyományozott szöveg tehát teljesen értelmetlen, még akkor is, ha az eke említése paraszti foglalkozás, vagyis az előző sor *colonus*áéra utal. Hegedűs fordítása

alapján: „Meglátják a parasztot, amint bukducsol a tarlón” az *in curvo* valószínűleg = *incurvo*, amely a *vomere* helyett *corpore*val egészítendő ki. Ami a tévesztés okát illeti, a *v* írásképe, különösen ha az egyik szára elmarad vagy elmosódik, könnyen összetéveszthető a *c*-vel – különösen az uncialis minusculában – és az *rp* is könnyen olvasható *m*-nek, az *o~e* tévesztés pedig minden írásmód esetében gyakori.

A „menés”-t jelentő igék szinonimájaként a latinban gyakori a *tero* + *acc.*: legismertebb példája az *iter tritum* kifejezés, a. m. *megszokott út*. Más névszókhoz kapcsolva: Ovid. *Ars am.* I, 52: *nec tibi... longa terenda via est*; I, 491–492: *sub pedibus illi spatiosa teretur / porticus*. Mindezek alapján a *rura terens* jelentése: *amint utat tör magának a mezőn*. A két *terens* (106. és 108. v.) egymás melletti használata nem példátlan az elégián belül: hasonló jelenség figyelhető meg a 275. és 277. v.-ban: *luce pudicus...voce pudicas*. A másoló, akitől a sor származik, már eleve romlott vagy nehezen olvasható példányt használhatott.

#### 110. TR TA WN S **device**

A latinban nem létező szó, a *devia* elírása. Könnyen magyarázható, vizuális másolási hiba. – Ezt követően pár sor hiányzik, mely valószínűleg arról szólt, hogyan állították meg és vezették ura elé Török emberei a levelet vivő jobbágyot.

#### 122. TR TA WN S **ad scriptam**

A szövegösszefüggésben értelmezhetetlen, hiszen az öregasszony az ifjúnak viszi a levelet. Valójában valószínűleg *adscripta*, ti. *iobagia*, vagyis *jobbágyzó*.<sup>15</sup>

#### 123. TR TA WN S **tegumine**

A metrikailag hibás *tegumen* alak használata a *tegmen* helyett pszichikai tévesztés eredménye.

#### 127. TR TA WN S **ad me rediit**

A hexameter kezdete a hagyományozott formában metrikailag hibás: – – | U U | – U U | – U U | – U U | – – |, a *quae* betoldásával azonban, amely nyelvilleg is oda kívánkozik, egyszerűen korrigálható. Valamely szó elhagyása gyakori másolási hiba.

#### 130. TR **tantae lachrimis** TA WN S **totae lacrymis**

A TR variánsa értelmetlen. A *tantae* a *totae* helyett asszociációs tévesztés lehet, amelyet a *lacrimis* indukálhatott: a másoló először valószínűleg „*oly sok könnyecsepp*”-re gondolt, mivel a *notae*, amelyre a *totae* vonatkozik, a sor végén áll. A *lacrymis*, *lachrimis*, *lacrimis* között az eltérések csupán helyesírási jellegűek.

<sup>15</sup> Erre Borzsák István hívta fel a figyelmemet, akinek itt mondok köszönetet a kézirat átnézéséért és hasznos tanácsaiért.

TR TA WN **imadvere S imaduere**

Mivel más esetekben az *u* és a *v* közötti különbség jelölve van, a TR TA WN helyesírási jellegűnek tűnő eltérése zavaró, és metrikai hibához is vezet.

133. TR TA WN S **vagabor**

Mivel a levél hatásának leírása mindvégig múlt időben történik: *aspexi, duxi, imaduere, tulit*, a fut. használata indokolatlan; helyesen *vagabar*. A *vagabor* az *a~o* felcsereléséből adódó másolási hiba.

135. TR TA WN S **Sine die**

A *sine die*vel a sor metrikailag hibás: U U U | U U | – – | – U U | – U U | – – |, és nyelvileg is értelmetlen, mivel a mondatnak nincs alanya; a *die*-nek *dies*-re javítása tehát nemcsak értelmileg, hanem grammatikailag is indokolt. Ez esetben viszont a *sine* nemcsak metrikailag, hanem nyelvileg is tarthatatlan, mivel sem abl., sem coni.-ban álló ige nem kapcsolható hozzá, ezért sem praep., sem a *sino* imper.-a nem lehet; eredetileg valószínűleg *sive*, amit a következő sor *seu*-ja is megerősíteni látszik. A tévesztések sorrendje viszonylag könnyen megállapítható: először valószínűleg a *sive* vált másolás közben *sine*-vé – az *n~u* felcserélése gyakori másolási hiba –, majd a következő másoló ezt praep.-nak értelmezve a *dies*-t tette abl.-ba.

136. TR TA WN S **cogat**

A coni. használatát semmi sem indokolja. Egyszerű másolási hiba.

139. TR TA WN S **amore**

A *per* praep. miatt a mondatban acc.-nak kell lennie, ez pedig – mint azt a *nostros* tanúsítja – csak plur. acc. lehet: *per amores nostros*. Az *amore* egyébként metrikailag is hibás volna: – U U | – U U | – U U | – | – U U | – – |. Egyszerű másolási hiba.

140. TR TA WN S **redditus**

*Redditus* főnév, a. m. *jövedelem, haszon* létezik ugyan a latinban, ennek azonban egyrészt nem volna értelme a mondatban, másrészt metrikailag is hibás volna: – – | – – | U | – || – U U | – U U | – ||.

141. TR TA WN S **caetera**

Az eltérés csupán helyesírási jellegű.

TR **pagellis** TA WN S **tabellis**

Mindkét szó elfogadható értelmileg és metrikailag is. A *tabellis* változat mellett szól az, hogy a levelet a 83. sor *tabellának* nevezi. A *pagellis* változat értelmezés eredménye lehet, a másoló ugyanis úgy vélte, hogy papírosra, nem pedig írótablára írt

levélről van szó. Ez utóbbinak ellentmondani látszik a 145. v. *liturája* (a. m. *az író-tábla viaszbevonata*). Ebben az esetben a mellette álló *volvisset* (145. v.) nem a levél-tekercs kibontását, hanem az író-tábla kicsomagolását jelenti.

145. TR TA WN S **voluisset**

Helyesírási természetű eltérés, mivel azonban a *v~u* különbség egyébként a szövegben jelölve van, értelmileg zavaró, mert könnyen a metrikailag is lehetséges *volo* 3-ra asszociálhat az olvasó.

148. TR TA WN S **ut redeas**

Nyelvileg a sing. 3., nem pedig a sing. 2. személy használata helyes, mivel az *ut* egyértelművé teszi, hogy függő, nem pedig egyenes beszédről van szó. Alátámasztja ezt Hegedűs fordítása is: „jöjjön csak mielébb, percre se' késve, haza”.

153. TR TA WN S **conscendit eorum**

A szövegösszefüggésben értelmezhetetlen és metrikailag is hibás: – U U | – – | U U – | – U U | – U U | – – |. Mivel a *conscendo* vonzata acc., legvalószínűbb, hogy a *currum* eltorzult alakjáról van szó. A Hegedűs-fordítás alapjául szolgáló szövegben is ez szerepelhetett: „Nyomba' felül, rohan is hamar a kocsi.” Az *eorum* tehát vizuális másolási hiba.

155. TR TA WN S **oblatem pervenit**

A latinban nem létező szó többszörös tévesztés eredménye lehet. A torzulás valószínűleg egy vizuális másolási hibából, a *t~l* felcseréléséből indulhatott ki – ami egyébként gyakori –, s így lett az *optatamból* a latinban nem létező *oplatam*. A következő másoló ezt próbálta javítani a létező *oblatamra*, csakhogy ennek a mondaton belül nincs értelme. Egy későbbi másoló azután vizuális tévesztés folytán még tovább torzította a szöveget. Abból, hogy a TR és a TA kézirat hibája ezen a ponton közös és a szövegromlás állomásai rekonstruálhatók, legalább két dologra következtetünk: egyrészt arra, hogy a TR és a TA egyazon kéziratcsaládba tartozik, másrészt hogy e kéziratcsalád archetípusa legkevesebb a negyedik volt a másolatok sorában.

159. TR TA WN **haerili** S **herili**

Az eltérés csupán helyesírási természetű.

165. TR TA WN S **colli**

A szövegösszefüggésből világos, hogy a *pulchro*hoz főnévi abl. kell, hogy tartozzék, ez pedig csak a *collo* lehet. Vizuális másolási hiba.

167. TR TA WN S **falerno**

Mivel egyértelmű, hogy az átvitt értelemben használt horatiusi „*falernusi bor*”-ról (= *nagyon finom bor*) van szó, a *Falerno* nagybetűvel írandó. Egyszerű másolási hiba.

172. TR **dura** TA WN S **diva**

A TR verziója értelmetlen, hiszen a mondatnak ez esetben egyrészt nem volna alanya, másrészt a *lubrica* semmihez sem tartozhatna jelzőként. A *diva*-n a kiszámíthatatlan sorsistennő, *Fortuna* értendő. A *dura* valószínűleg pszichikai alapú tévesztés eredménye.

173. TR TA WN S **moesta**

Az eltérés csupán helyesírási jellegű.

175. TR TA WN S **dicunt**

Mivel a szövegösszefüggésből egyértelmű, hogy vonatkozó névmással kapcsolt célhatározói, esetleg kvalitatív mellékmondatról van szó, mindenképpen *coni*. Vizuális másolási hiba.

184. TR **quod** TA WN S **qui**

A *qui* verzió értelmetlen, mivel a szövegösszefüggés alapján csak vonatkozó névmásról lehet szó, a *qui* pedig nem vonatkoznék semmire; helyette a TR-ben olvasható *quod* a helyes. A *quod* vagy az előző sor *scelusára* utal vissza, és ekkor a 183–184. sor jelentése: *tanúkkal és írással lehet bizonyítani a súlyos bűnt, amelyről mindenki tud, senki sem tagadhatja*, vagy pedig kötőszó, s ez esetben a 184. sort mondat szerkezet szempontjából külön kell választanunk a 183.-tól: *tanúkkal és írással lehet bizonyítani a súlyos bűnt; amiről mindenki tud, senki sem tagadhatja*. Az előbbi a valószínűbb.

185. TR TA WN S **comitare**

Elsősorban metrikai okokból helyesen *comitari* (dep. inf.), mert a költői szövegekben előforduló *comitare* inf. *e*-je rövid, ugyanígy dep. imper.-é is. Ez utóbbinak egyébként nem is volna értelme a mondatban.

TR TA WN S **nocentis**

Lásd a bevezetést.

186. Itt már Hegedűs és Nussbächer is *lacunát* feltételezett, jogosan. Török beszéde nyilvánvalóan befejezetlen, az ítélet kimondása hiányzik.



188. TR TA WN S **quem**

A vonatkozó névmás csak az előző sor *legisére* utalhat vissza, tehát nőnemű, vagyis helyesen *quam*. Egyszerű vizuális másolási hiba.

192. TR TA WN S **terribilis**

A *terribilis* metrikai okokból nem lehet sing. gen., és így a *iudicishoz* tartozó jelző, mert a sing. gen. *-is* végződése rövid; ez esetben viszont csak a *pedes* jelzőjeként funkcionálhat, akkor viszont plur. acc., és mint ilyen, *-es* végződésű. Lásd a bevezetést.

195. TR TA WN S **immergere**

Az inf. használata a mellékmondaton belül értelmezhetetlen, mert a *nutrix* (196. v.) mint alany mellé sing. 3. személyű ragozott igealak kívánkozik. Az *immergere* használata ezenkívül metrikailag is hibás volna: – U U | – – | – U U | – – | – U | – – |. Egyszerű másolási hiba.

198. TR TA S κάρθαρμα WN **kadarma**

A WN változata a görög κάρθαρμα helytelen átírása.

199. TR TA WN S **vulgo iam nomine apellor**

Mind metrikailag, mind helyesírás szempontjából hibás (*apellor!*): – U U | – – | – – | – U – | – U U | – – |. A sor metrikailag és helyesírás szempontjából is javítható szórendcserével: *Tyndaridis vulgo apellor iam nomine Achivae*. A helyesírási hibát valószínűleg az eredeti szórend összekeverése okozta, a következő másoló ugyanis így próbálta metrikailag elfogadhatóvá tenni a sort.

TR TA WN S **Achive**

Értelemszerűen a *Tyndaridis* (= Helena) jelzője, tehát nem adverbium, hanem genitivus. Vagy az *Achivae* helyesírási változata, vagy intellektuális tévesztés.

206. TR TA WN S **dirigo vela**

A *dirigo vela* a szövegösszefüggésben értelmetlen; a *vela* valószínűleg a *vota* torzult formája, az *o~e* és a *t~l* összekeveréséből származó másolási hiba.

216. TR **in lapsu** TA WN S **a lapsu**

A *tutus* vonzata *a + abl.* a. m. *biztonságban van vmitől*. A TR *in lapsu* verzióját pszichikai tévesztés okozhatta, amit valószínűleg a *tutus* után álló *in arce* okozott.

217. TR TA WN S **faciat**

Noha a Hegedűs által használt másolatban is minden bizonnyal *faciat* állt: „*Vestává ki tehet*”, ennek ellenére a *coni.* használata teljesen értelmetlen: Annát az adott helyzetben senki sem tehetné, és a férje sem akarja Vesta-(zárda)szűzzé tenni, nem beszélve arról, hogy ez védekezésnek ugyancsak furcsa érv volna. A megmagyarázhatatlan szövegromlás mindenesetre korán bekövetkezhetett.

TR TA WN S **foemina**

Az eltérés pusztán helyesírási jellegű.

219. TR TA WN S **paternos**

A mondatban csak a *delicias* jelzője lehet, amely nőnemű, helyesen tehát *paternas*. Egyszerű másolási hiba.

225. TR TA WN S **tria**

A mondatban csak a *proles* jelzője lehet, amely nőnemű, helyesen tehát: *tres*. Vizuális másolási hiba, amelyet az utána következő *turba domestica* a végződése indukálhatott.

226. TR TA WN S **ex te quem peperit**

Mivel a vonatkozó névmás csak a *proles*re utalhat vissza, helyesen *quas*. Esetleg elképzelhető az is, bár kevéssé valószínű, hogy az eredetiben *quam* szerepelt, mely a *turba domesticara* vonatkozott. A *quem* azonban mindenképpen hibás, akár az egyik, akár a másik állt is az eredetiben. Egyszerű másolási hiba.

231. TA **quaerelis** TR WN S **querelis**

Az eltérés pusztán helyesírási jellegű, bár a TA változat helyesírási szempontból hibás, a *queraelis* volna esetleg elfogadható.

232. TR TA WN S **attentae**

A mondaton belül mind a *sing. gen.* vagy *dat.*, mind a *plur. nom.* értelmezhetetlen. Valószínűleg intellektuális tévesztés: olyan másoló követhette el, aki ismerte a hoszszú *e aevel* való írásmódját.

233. TA **tollet** TR WN S **tollit**

A TA variánsban a *fut.* teljesen indokolatlan, nem illik bele a szövegösszefüggésbe. Hegedűs fordításában: „*Nem rendül meg ez, ott áll, büszkén, arccal az égnek.*” A felsor egyébként Vergilius-kölcsönzés: *vultumque ad sidera tollit*. Egyszerű vizuális másolási hiba.

235. TR TA WN S **accuses**

A *coni.* használata indokolatlan, Hegedűs példányában is valószínűleg ind. állt: „H'jába okoltad.” Egyszerű vizuális másolási hiba.

TR TA WN **parentis S parentes**

A *parentis* változat nyelviileg mindenképpen hibás, mivel a *parens* nem i-tövé. Lásd a bevezetést.

244. TA **exemplisque magis** TR WN S **exemplis maius**

A TA verziója sem elképzelhetetlen, de a TR WN változata közelebb áll a klasszikus latinhoz.

246. TR TA WN S **caeco nullo**

Ilyen formában a sor metrikailag hibás: – – | – – | – || – – U | – U U | – ||. Hogy korrigálható legyen, ahhoz egyrészt meg kell cserélnünk a szórendet, másrészt a *caecot caecara* kell módosítanunk. A szövegromlás itt is több lépésben képzelhető el: az első a *caeca* és a *nullo* sorrendjének felcserélése lehetett; a szórend átalakítása gyakori másolási hiba; a következő másoló azután a *caecat* nemben egyeztetette a mellette álló *furorral*, talán azért is, mivel a költői nyelvben ez a melléknév gyakran áll a *furor* jelzőjeként.

252. TR TA WN **sancius S sanctius**

Mivel *sancus* melléknév a latinban nincs, és mert a mondaton belül csak a *iudicium* jelzője lehet, helyesen *sanctius*. A *sancius* egyszerű másolási hiba.

255. TR TA WN S **charam**

Az eltérés pusztán helyesírási természetű.

TR **prole** TA WN S **prolem**

A TR *prole* verziója nyilvánvalóan rossz, mivel – mint a *caram* is tanúsítja – a *curabohoz* tartozó *acc.*-ről van szó; vizuális másolási hiba.

258. TA **dissimili** TR WN S **dissimilis**

A szövegösszefüggésből egyértelműen kiderül, hogy Török János nem a közte és Kendi Anna között, hanem a közte és vetélytársa között meglevő különbséget kívánja hangsúlyozni, ezért a *dissimili* abl. a helyes, mely a *viro* jelzője. A tévesztés vizuális okra, a *dissimili* után következő *sis* hatására vezethető vissza.

260. TR TA WN S **nec minimis**

A mondaton belül értelmetlen. Valójában tipikus akusztikai okokkal magyarázható tévesztés: skandalás közben ugyanis a *minime* e-je kiesik, és a *minimis* az így keletkező elidált alakot tükrözi.

TR TA WN S **aequa parendus**

A mondaton belül értelmetlen. Hegedűs fordítása alapján: „Tudja, ki ismer, hírlí, bevallja a csacska beszéd is, / hogy bizony énhozzám senki se mérheti őt.” Bizonyos, hogy az ő példányában a helyes *aequiparandus* szerepelt. A szövegromlás itt is több lépésben képzelhető el: az első az *aequi* és a *parandus* szétválasztása lehetett, s a következő másoló azután ennek próbált valami értelmet adni, ami szintén hibásra sikerült.

261. TR TA WN S **si formam spectes**

A *coni.* használata indokolatlan, s a kifejezés némi módosítással a klasszikus latin költői nyelvből való: *si ad vitulam spectas* (Verg. Ecl. III, 48). Egyszerű másolási hiba.

263. TR TA WN S **prostrata**

A *prostrata*val, amely egyébként nyelvileg korrekt, a sor metrikailag hibás volna, mivel a semleges nemű plur. acc. -a végződése rövid, a *metallí*hoz tartozó *prostrati* sing. gen.-szal ez a metrikai hiba könnyedén korrigálható. Asszociációs tévesztés a *dona* hatására.

267. TR TA WN S **cohortis**

Mindenképpen hibás, mert a *cohors* nem i-tövű. Lásd a bevezetést.

269. TR **perdere** TA WN S **prodere**

A mondaton belül a TR verziója értelmetlen. A *flammas prodere* kifejezés a római elégikusok nyelvének eszköztárából való, a. m. *szerelemre gyúlgni*: Ovid. Her. 12, 38: *eminet indicio prodita flamma suo*.

270. TA **serius** TR WN S **sinus**

A TA verziója nemcsak metrikailag hibás, hanem értelmetlen is, két vizuális tévesztés (*i~e*, *ri~n*) eredménye.

277. TR TA WN S **Cum**

A határozószó főmondatot, nem időhatározói mellékmondatot vezet be, a *cum* kötőszó használata tehát helytelen volna; eredetileg valószínűleg *tum*. Vagy vizuális

természetű tévesztésről van tehát szó – a *t*-t és a *c*-t könnyű összetéveszteni –, vagy pedig az előző sor *cum*jának asszociációs hatásáról.

TR TA WN S **lacrymosa**

Az eltérés csupán helyesírási természetű.

TA **pudicus** TR WN S **pudicas**

A TA variáns egyértelműen hibás: mivel hímnemű, Anna jelzője nem lehet, a *matronas* jelzőjeként viszont *pudicas*.

278. TR TA WN S **tot**

Nemcsak nyelvileg értelmetlen, hanem metrikailag is hibás: – U U | – – || – U U | – U U | – ||. Egyszerű másolási hiba.

TA **masta** TR WN S **moesta**

A TA verziója egyszerű másolási hiba, a TR WN S eltérése csak helyesírási jellegű.

283. TR TA WN S **praegnatis**

Nemcsak nyelvileg hibás, hanem metrikailag is: – – | – U – | – – | – – | – U U | – – |. Feltehetően intellektuális másolási hiba; a másoló a *praegnast* valószínűleg nem attributum praedicativumnak fogta fel, ami valójában, hanem gen. explicativust képezve belőle a *pignorával* hozta kapcsolatba.

285. TR TA S **στοργάς** WN **sorgas**

A WN verziója a görög szó hibás átírása.

286. TR TA WN S **illius caro sunt**

Metrikailag hibás: – – | – – – | – || – U U | – U U | – ||; a hiba az *illius* és a *caro* sorrendjének felcserélésével korrigálható: *caro illius sunt*.

288. TR TA WN S **vele**

Egyszerű másolási hiba, mely metrikailag is hibás sort eredményez; helyesen: *velle*.

289. TA **qua** TR WN S **quae**

A TA verziója nyilvánvalóan hibás, mert a *possunt* többes számú alanyt kíván; a *quae* nyelvileg és metrikailag is megfelelő. Egyszerű másolási hiba.

290. TR TA WN S **te lis**

A mondaton belül értelmezhetetlen. Nyilvánvaló másolási hiba; helyesen *telis*.

298. TR TA WN S **feranda**

A latinban nem létező szó, egyértelmű, hogy a *feranda* torzult formája. Egyszerű másolási hiba.

299. TR TA WN S **erit**

A fut. használata indokolatlan, hiszen a következő sorokból világossá válik, hogy Anna nem reménykedik abban, hogy a férje kezétől hal majd meg. Helyette az eredetiben valószínűleg *erat* állt ind. cond. értelemben.

304. TR **fuerat cui** TA **fuerat quae** WN S **fueram cui**

A TA variáns értelmetlen. A Hegedűs fordításának alapjául szolgáló másolatban a WN S *fueram cui* változata szerepelhetett: „*Oh, mi gyalázat, férj, se' rokon nem vállal el engem*”, és valószínűleg ez a változat helyes. Anna azon kesereg, hogy a magyar jogszokástól eltérően nem férje hajtja végre rajta az ítéletet, hanem egy török hadifogoly, és ezt további megaláztatásnak fogja fel.

305. TR **solemnia; letho** TA **foemina loetho** WN S **foemina letho**

A TR variánsa értelmezhetetlen és metrikailag is abszurd, nehezen magyarázható hiba; a TA és a WN S variáns eltérése csak helyesírási jellegű.

307. TR TA WN **lares** S **Lares**

Mivel egyértelmű, hogy az ókori római családvédő istenekről van szó, a nagy kezdőbetűs írásmód a helyes.

310. TR TA WN S **subtriciisse**

Ilyen szó a latinban nem létezik, valószínűleg a *subtacuisse* torzult formája. Egyszerű, vizuális másolási hiba.

311. TR **fabro** TA WN S **fulvo**

A TR verziója a szövegösszefüggésben értelmetlen. Egyszerű másolási hiba.

313. TR TA WN S **murum**

A kéziratokban egységesen hagyományozott *murum* biztosan hibás értelmileg és metrikailag is: – – | – U – | – – | – – | – U U | – –, valószínűleg a *nurum* eltorzult formája. Ha feltételezésünk helyes, az elégia a Kendi család személyes kapcsolataira is adalékkal szolgálhat. Eszerint Kendi Anna apja I. Ferdinándtól kérhetett volna kegyelmet. I. Ferdinánd menyje, a későbbi II. Miksa felesége, Habsburg Mária főhercegnő (1528–1603) 1557-ben, Kendi Anna kivégzésének esztendejében 29 éves, vagyis Kendi Annával körülbelül egykorú volt. Miksa csak 1548-tól 1550-ig töltötte be a spanyol kormányzói tisztelet, 1557-ben feleségével együtt az apja környezetében

élt. Nem lehetetlen, hogy Kendi Anna mint Török Jánosnak, az egyik legnagyobb magyar főúrnak a felesége és mint annak a Kendi Antalnak a lánya, akit Dobó Istvánnal együtt I. Ferdinánd nevezett ki Erdély vajdájává, személyesen is kapcsolatba került a főhercegnővel, s a költő ezért adja szájába ezt a hivatkozást. Schesaeus, akinek Kendi Anna unokabátyja diákkorában az asztaltársa volt, feltehetőleg jól ismerte a Kendi család társadalmi kapcsolatait.

#### 314. TR TA WN S **perdita**

Bár a kézirati hagyomány egységes, a szövegösszefüggésben a szó értelmezhetetlen. Az előző két sorból kiderül, hogy a királyi közbenjárás fejében Anna szüleinek komoly összeget kellett volna fizetniük a királynak azért, hogy lányuk kegyelmet kaphasson. Alighanem a királyi segítség is komolyabb váltságdíj felajánlásából állt volna. Ennek alapján feltételezhetjük, hogy a királyi család adományának jellemzésére Schesaeus túl egyszerűnek érezte a *dives* melléknevet, és helyette ennek intenzív formáját, a *perdivest*, pontosabban annak a *dives~dis* analógiájára képzett mellékalakját, a *perdist* választotta, aminek abl.-a *perdite*. A *perdives*, *-itis* Cicerónál is előfordul, a *perdis*, *-itis* analógiás képzésre azonban a klasszikus latinban nincs példa. Valószínűleg a másoló sem értette, ezért próbálta közismert, hasonló hangalakú szóval helyettesíteni, s így lett belőle *perdita*, a másoló szándéka szerint talán voc. értelemben: *amborum ut, perdita, salvat ope*. Eredetileg tehát minden valószínűség szerint: *perdite*.

#### 320. TR TA WN S **aura**

A szövegösszefüggésben értelmetlen, valószínűleg az *ora* a. m. *part*, *partszegély* elírása. Akusztikus tévesztés, skandalás közben az *au* diftongus ejtése az *ó*-éhoz hasonlít.

#### 321. TR TA WN S **Parte meo**

A kéziratok változata a szövegösszefüggésben értelmezhetetlen, valószínűleg a *parce* eltorzult formája. Egyszerű másolási hiba, a *t~c* többedik felcserélése az elégia kéziratában.

#### 323. TR TA WN S **sceleri**

A szövegösszefüggésben értelmezhetetlen, valószínűleg a *celeri* romlott formája. Egyszerű másolási hiba.

#### 325. TR TA WN S **exequias**

Az eltérés helyesírási jellegű, bár az eredeti írásmód valószínűleg *exsequias* volt. Lásd 348. v.

326. TA **tu malum** TR WN S **tumulum**

A TA verziója értelmetlen. Egyszerű másolási hiba. A torzulás ez esetben is legalább két lépcsőben történt: 1. *tu mulum*, 2. *tu malum*.

330. TR **siet** TA WN S **fiet**

Mivel függő kérdő mellékmondatról van szó, a *fiettel* nemcsak metrikailag hibás a sor – U U | – – | – || – U U | – U – | – ||, hanem nyelvileg is; sírversben viszont teljesen stílszerű a *siet* archaikus coni. használata, ami nyelvileg és metrikailag is korrekt.

334. TR TA WN S **quomodo**

Értelemzavaró egybeírás, melynek valószínűleg a szöveg meg nem értése volt az oka, vagyis intellektuális másolói hiba. A *quo* ugyanis valójában a *sepulchrumra* utal vissza, a *modo* viszont a *defunctae*-hoz tartozó időhatározó: *amelyben (hogy abban) az imént megholtnak*.

TR TA WN S **mollitor**

Mivel ilyen szó a latinban nem létezik, nyilvánvalóan másolási hiba; helyesen *molliter*.

347. TR TA WN S **partis**

Eredetileg valószínűleg *partes*; lásd a bevezetőt.

351. TA **distractum** TR WN S **distractam**

Mivel a mondatban csak a *mentem* jelzője lehet, a TA verziója hibás; helyesen *distractam*. Egyszerű másolási hiba.

352. TA **fectum** TR WN S **sectum**

*Fectum* a latinban önállóan nem létezik, a TA verziója tehát hibás. Egyszerű és gyakori másolási hiba.

358. TR TA WN S **teneris**

A kézirati hagyomány bizonyos, hogy romlott, s nem is nagyon értelmezhető. A Hegedűs által használt másolatban itt *Veneris* állt, és alighanem ez a helyes: „*társi Venusnak ezek: tőlük, o, fuss, s menekülsz.*”



# Schesaeus *Historia Annae Kkendijének* második olvasata\*

1557-ben nem közönséges magánéleti esemény kavarta fel a három részre szakadt ország egyébként sem nyugodt közvéleményét: az ország egyik legtekintélyesebb főura, Török János – Török Bálint fia – házasságtörésért halálra ítélte és kivégeztette fiatal feleségét, Kendi Annát és annak szeretőjét, Szalánczi Jánost.<sup>1</sup> Az eset, a házasságtörés ilyenfajta megtorlása, ha nem is lehetett gyakori a XVI. századi Magyarországon, egyedinek sem mondható: hasonló ügyre mind a nemesség, mind a polgárság köréből akadnak példák.<sup>2</sup> A sértett házastársnak ez az eljárása a korabeli Magyarországon érvényes *mos et ius* – vagyis a szokásjog és az írott jog – oldaláról nézve egyaránt támadhatatlan volt, az más kérdés – és erre is vannak adatok –, hogy nem mindenki élt ezzel a jogával, aki megtehetette volna.<sup>3</sup> Ez utóbbi körülmény akár annak jeleként is felfogható, hogy a házasságtörés ily módon történő megtorlásának jogi és morális megítélése a XVI. században sem esett feltétlenül egybe.

Természetesen a házasságtörés, amióta a házasság intézménye létezik, mind jogi, mind morális szempontból elítélendő cselekedetnek számított és számít: magától értetődik tehát, hogy e kettő alapvető normáinak figyelmen kívül hagyása nélkül senki sem vehette vagy veheti védelmébe. A cselekmény súlyának és ezzel együtt következményeinek megítélése azonban idők folyamán – kortól, helytől és szociális

---

\* SZENTMÁRTONI SZABÓ G. (szerk.): *Ámor, álm és mámor. A szerelem a régi magyar irodalomban és a szerelem ezredéves hazai kultúrtörténete.* Budapest, 2002, 267–281.

<sup>1</sup> Kendi Anna házasságtörési történetének részletes ismertetése: WITTSTOCK, J. – NUSSBÄCHER, G. – SZÁSZ A.: *Historia Annae Kendi.* Kolozsvár, 1996, 9–43. A háromnyelvű bevezető tanulmány szerzői tömören összefoglalták mindazt, amit a történeti források tükrében az esetről pillanatnyilag tudni lehet.

<sup>2</sup> 1560 körül: *Tibai Gergely Ung vármegyébe lófarkon hordoztatta és négyé vágatta udvarbíróját, hogy feleségével két esztendeig lakott, kitől gyermekei voltak. Az asszonnak is fejét vették.* BORNEMISZA P.: *Ördögi kísértetek.* Budapest, 1955, 198. 1589-ben: *Bánffy Farkas fejít véteté feleséginek és egy inasának Bonchidán. Horváth Miklóst négyé vágatá.* BARABÁS S. (kiad.): *Székely krónika.* TT, 1880, 647.

<sup>3</sup> Érdekes történet maradt fenn Tordáról 1552-ből: a férj megkegyelmezett feleségének, amikor házasságtörésen érte; később ugyanez a feleség a férjét annak hasonló félrelépése miatt a városi bíró-sággal halálra ítélte. MILES, M.: *Siebenbürgerischer Würg-Engel.* Hermannstadt, 1670, 50–51 (változatlan utánnomása: Köln – Wien, 1984). A korabeli, házasságtörésekre vonatkozó adatok áttekintését nagyban megkönnyítette Szentmártoni Szabó Gézának a konferencia [Sátoraljaújhely, 1999. május 26–29. – szerk.] segédanyagaként közzé tett forrásgyűjteménye: a 3. és 4. jegyzet anyaga teljes egészében ezen alapul. Ezúttal is köszönetet mondok segítségéért.

helyzettől függően – változott, noha ennek a változásnak pontos nyomon követése korántsem egyszerű, különösen nem évszázadok távolából. Kendi Anna esetében abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy történetének kortárs irodalmi feldolgozása is birtokunkban van,<sup>4</sup> még hozzá Schesaes személyében olyan szerző tollából, aki éveken át Kendi Anna unokatestvérének konviktustársa lévén,<sup>5</sup> meglehetősen autentikus forrásból ismerhette magát az eseményt, a skandalumot éppúgy, mint a következményeit, sőt a férj könyörtelen eljárásának talán rejtett mozgatórugóit is.<sup>6</sup> Az erdélyi humanista elégikus versmértékben írt költeménye – amely egyben az első magyarországi latin nyelvű szerelmi tárgyú elégia – arra nem nyújt ugyan lehetőséget, hogy megállapítsuk, miként ítélte meg az esetet a tágabb értelemben vett magyar közvélemény, arra viszont alkalmasnak látszik, hogy kiderítsük, milyen reflexiókat váltott ki az eset egy humanista képzettségű prédikátorból.

Maga a házasságtörési történet – amire egyébként fő forrásunk maga az elégia – önmagában véve meglehetősen szokványosnak tűnik. Török János, aki apja örökösöként Vajdahunyad várának birtokosa, Hunyad vármegye örökös főispánja és Debrecen városának hűbérúra lett, 1550-ben feleségül vette Kendi Annát. Anna Kendi Ferencnek, annak a meglehetősen mozgalmas életutat bejárta erdélyi főúrnak volt a lánya, akit Habsburg Ferdinánd 1553-ban Dobó Istvánnal együtt erdélyi vajdává nevezett ki.<sup>7</sup> A férj és feleség családja tehát egyaránt a kor legjelentősebb főúri familiái közé tartozott. Házasságkötésükkor Török János a huszonegyedik életévében járt, és felesége, bár erre vonatkozóan nem maradtak fenn pontos adatok, a jelek szerint hasonló korú, esetleg pár évvel fiatalabb lehetett. Együttélésük hét éve alatt három gyermekük született: Bálint, János és Kata.

Az egy darabig harmonikusnak tűnő házasságuknak az vetett véget, hogy Anna és Vajdahunyad várának fiatal tisztartója, Szalánczi János egymásba szeretett. A titokban – nem tudni mennyi ideig – folytatott viszonyuk balszerencsés véletlen révén lepleződött le: Szalánczi, amikor nyáron a várhoz tartozó egyik faluban a cséplés munkálatait felügyelte, nem bírván elviselni a kedvesétől való távollétet, levelet írt neki, amelyben kérte, hogy eszközölje ki férjénél a visszahívását, ám levele a postásként használt jobbágy sutasága miatt Török János kezébe került. A férj ekkor kelepcét állított a szeretőknek: felbérelte egyik idős jobbágnőjét, hogy vigyen el

<sup>4</sup> Az elégia kézirati hagyományának kalandos történetéhez lásd WITTSTOCK – NUSSBÄCHER – SZÁSZ i. m. 18–19, 29–30, 40–41. A sok helyen romlott latin szöveg korrekciójára tett próbálkozásom: Kísérlet Christianus Schesaes *Historia Annae Kendi* elégiaja szövegének rekonstrukciójára. ItK 105 (2001) 149–182.

<sup>5</sup> CSONKA F. (ed.): *Christian Schesaes: Opera quae supersunt omnia*. Budapest, 1979, 11–12.

<sup>6</sup> Mindenesetre különös, hogy két évvel Anna kivégzése után Török János újra megházasodott, és a nem feddhetetlenségéről ismert Balassa Menyhárt Borbála nevű lányát vette feleségül. KIS B.: Erdély régi családai. Az enyingi Török család. Turul 11 (1893) 23.

<sup>7</sup> KÓVÁRY L.: *Erdély nevezetesebb családai*. Kolozsvár, 1854, 154–155.

egy Anna nevében írt szerelmes levelet Szalánczinak, és szóban is próbálja rábírní a visszatérésre. A csel bevált: Vajdahunyadba való megérkezésekor azután Török János Szalánczit és vele együtt a feleségét is börtönbe vettette. Pár napon belül megrendezték a tárgyalást, melynek során Anna kezdeti tagadása után megtört, és mindent bevallott. A hevenyészve összehívott bíróság előtt Török János mindkettőjüket halálra ítélte. Annát megalázásul egy török fogollyal fejeztette le, aki azután szintén a kivégzés helyszínén lelte halálát, Szalánczit pedig lovak után köttette, majd holttestét négyfelé vágva közszemlére tétette. Ennyi a történet, és körülbelül ennyiből áll az elégia cselekménye is.

A tragikus véget ért szerelmet feldolgozó vers a költő ifjúkori alkotása, sőt időben valószínűleg az első ránk maradt darabja. Szerkezetét tekintve a lehető legegyszerűbb: lineáris felépítésű, szigorúan időrendben haladva adja elő az eseményeket. Előadása közben Schesaesus gyakran folyamodik a közvetlen és a közvetett jellemzés – levél, beszéd – eszközeihez; ez utóbbi kategóriába sorolhatjuk az ókori szerzők kifejezéseinek, az antik műveltség elemeinek felhasználását is. A leírások, a beszédek, a levelek, az érvelések iskolás pontossággal és szigorúsággal alkalmazkodnak a rétorika szabályaihoz, s a szerkezetbeli kezdetlegességen kívül főként ez a jele annak, hogy az elégia esetében kezdő, bár poétikailag kétségkívül jól képzett költő zsengéjével van dolgunk.

Házasságtörési történetről lévén szó, költői feldolgozásához műfaji keretül szinte önként kívánczolt a szerző számára az elégia, méghozzá annak az aranykori római költők által kidolgozott változata. S valóban, a római elégikusok hatása nemcsak a költemény nyelvi megformálásában, hanem egyéb vonatkozásokban is tetten érhető. Mindenekelőtt a szerelem geneziséről vallott felfogásában. A római elégikusok szerint a szerelem olyan szenvedély, mely az egyén akaratától független, külső, emberfölötti, isteni erő (Venus, Amor) hatására támad, éppen ezért racionálisan nem magyarázható, következésként indokolásához észérvre épülő analízissel próbálkozni is felesleges – mint ahogy nem is próbálkoztak.<sup>8</sup> Schesaesusnál Anna és Szalánczi viszonylatában ugyanígy mindvégig homályban marad egymás iránti vonzalmuk kiváltó oka: ezt illetően Annáról sem tudhatunk meg többet, mint hogy szép volt – szépsége úgy elhomályosította a többi nőét, mint a Hold fénye a csillagokét (39–46) –, Szaláncziról még ennyit sem.

Annak hangsúlyozása a költő részéről, hogy költeményét elsősorban nem szórakoztató olvasmánynak, hanem példázatnak szánja (17–24), szintén nem idegen a műfaj hagyományaitól. Az elődök: Tibullus, Propertius, Ovidius hasonlóképpen hangoztatták, hogy verseik nem öncélú játékok, hanem bizonyos értelemben tan-költemények; tapasztalataik közreadásával nemcsak, szórakoztatni, hanem tanítani is akarnak, többek között arra, hogyan lehet elkerülni ennek a kivédhetetlen,

<sup>8</sup> FEICHTINGER, B.: *Casta matrona – puella fallax. Zum literarischen Frauenbild der römischen Elegie.* SO 68 (1993) 40–68.

ugyanakkor Janus-arcú szenvedélynek a buktatóit.<sup>9</sup> Ezen a ponton azonban, ami a *didaxis* tartalmát illeti, a római elégikus hagyománynak keresztény környezetben szükségképpen alapvető változáson kellett átmennie. A római elégikusok szerelemtanának az a lényeges eleme ugyanis, hogy *igazi szerelem* csak házasságon kívüli kapcsolatban képzelhető el, morális szempontból már a Kr. e. I. századi Rómában is problematikusnak számított, a testi szerelem létjogosultságát kizárólag törvényes házasság keretén belül elismerő keresztény felfogással pedig teljességgel összeegyeztethetetlen volt. A szerelmi elégia mint *tanköltemény* és a keresztény morál követelményeinek harmonizálására egyetlen lehetőség kínálkozott, ha az elégia a szerelem természetének megrajzolásában a testiség, az érzékiség, a világi szerelem morális veszedelmeinek ábrázolására, a büntől való elrettentésre helyezi a hangsúlyt. Schesaesus, több más humanista költőtársához hasonlóan, ez utóbbi vonatkozásban pontosan ezt az utat követte.

Elégiájának bevezetésében Anna és Szalánczi tettét *paráználkodásnak* (*scortatio*), *őrült szenvedélynek* (*furor*), *gaztettnek* (*facinus*), *bünténynek* (*scelus*) bélyegzi, sőt Annát – nem tudni milyen alapon – egy helyen *teste közprédára bocsátásával*, prostitúcióval is megvádolja (*non puduit corpus prostituisse suum*). Nem fukarkodik tehát a keményebbnél keményebb minősítésekkel – úgy, ahogy az egy pályája elején álló, egyházi karrierre számító és arra készülő prédikátorhoz illik.<sup>10</sup> Hasonló felfogást tükröznek a befejező intelmek is (357–358):

*Visus, colloquium, tactus, iocus, oscula, lusus  
sunt Veneris comites, hos fuge: tutus eris.*<sup>11</sup>

Itt mintegy csokorba gyűjti a mindennapi életnek mindazokat a mozzanatait, amelyek lehetőséget nyújtanak az érzéki vágyak elszabadulására.

Csak hogy már az első, felületes impressziók alapján nyilvánvaló, hogy ezt a szólamok szintjén megfogalmazott, kétségkívül etikus, ám kérlelhetetlenül szigorú, puritán felfogást, mely lényegében megegyezik Török Jánosnak a bírósági tárgyaláson képviselt álláspontjával, a költemény egészében véve nem támasztja alá. Az, hogy a bíróság előtt kétségbeesetten védekező, majd vesztőhelyén az életéért könyörgő, s végül magát a sorsnak rezignáltan megadó fiatalasszony ábrázolása a költő verbális rigorózusságához képest a kelléténél megindítóbbra sikeredett, még műfaji követelményekkel is magyarázható. Sokkal fogósabb probléma ennél, hogy miért

<sup>9</sup> Lásd: Tib. I, 2, 4; Prop. I, 9, 20; II, 19, 30; Ovid. Amores I, 3, 8; III, 11a.

<sup>10</sup> Schesaesus 1535-ben született, 1556-ban teológiát tanult Wittenbergben, majd ugyanebben az esztendőben segédlelkész lett Kolozsvárott. Az elégia írásakor tehát mindössze huszonkét esztendő, pályakezdő volt.

<sup>11</sup> *A látvány, a csevegés, az érintkezés, a tréfák, a csókok, a játszadozások / Venus követői, menekülj tőlük: biztonságban leszel.*

marad mindvégig homályban az etikai és jogi felelősség kérdése, holott ennek pontos és egyértelmű tisztázása már csak azért is elvárható volna, mert az elégia jelentős hányadát éppen a bírósági tárgyalás ismertetése teszi ki (173–272). A bűnös szerelem kiváltó okát Schesaesus Anna esetében valamiféle közelebről nem meghatározható, szörnyű örületnek vagy a gonosz lélek fondorkodásának (*nescio quare rabiē dira aut cacodaemonis astu*), a Szaláncziében egyszerűen a tegzes Amor nyílának tulajdonítja (*pharetrati telo confixus Amoris*). A kapcsolat kialakulását vázoló részt berekesztő gnómából – 71–72: *quos numquam heroas domuere pericula fortes, / illecebris mulier fallere blanda potest*<sup>12</sup> – már-már arra következtethetnénk, hogy a költő szemében inkább Anna volt a csábító, elsősorban őt terheli tehát a felelősség a következményekért. Ennek azonban ellentmondani látszik az a körülmény, hogy lefejezése után a szemtanúk rokonszenve egyértelműen Anna felé fordul, s az ítélet végrehajtó török rab kivégzését, ami a versben büntetés színezetét nyeri, maga a költő is helyesli (339–340), míg Szalánczi meggyalázásával kapcsolatban senkinek sincs egyetlen szánalomról tanúskodó gesztusa sem. Maga Anna, bár a tárgyaláson beismeri, hogy vétkezett, és férje bocsánataért esedezik, a jelenlévő nőkhöz intézett szavaiban ennek ellenére sem önmagát hibáztatja ingatagsága miatt, miként az elvárható volna, hanem ehelyett a sors kiszámíthatatlan istennőjére, Fortunára hárítja a felelősséget tettéért (289–290):

*cras vobis, hodie mihi quae contingere possunt,  
Fortunae telis obvia turba sumus.*<sup>13</sup>

Bebörtönzésekor sorsának ilyen radikális változása láttán a költőnek sem Anna bűnössége, hanem hasonlóképpen a *lubrica diva* (= Fortuna), s ezzel együtt a sors forgandósága jut eszébe (169–172):

*Volvitur instabili fortuna volubilis axe,  
fitque miser subito, qui modo dives erat.  
Discite non nimium fallaci fidere sorti,  
omnibus insidias lubrica diva struit.*<sup>14</sup>

<sup>12</sup> A bátor hősokeket, akiket a veszélyek soha nem gyűrtek maguk alá, / egy hízelgő nőszemély képes rászedni csábításaival.

<sup>13</sup> Holnap veletek eshet meg az, ami ma velem: / Fortuna nyilainak kiszolgáltató tömeg vagyunk.

<sup>14</sup> A forgandó sors forog állhatatlan tengelyén, / s hirtelen nyomorulttá válik az, aki az imént még gazdag volt. / Tanuljatok meg nem túlzottan hinni a csalfa sorsnak, / a csalárd istennő mindenki számára állít kelepécét.

Az tehát, hogy személy szerint valójában ki a felelős, nem derül ki sem a költő közbeékelte megjegyzéseiből, sem a delikvensnek megnyilvánulásából, sem a közönség reakcióiból.

Feltűnő továbbá, hogy Anna meglehetősen különös védekezésében bevallja ugyan, hogy hibázott, mégisincs szemernyi bűntudata sem. Egyrészt azzal igyekszik menteni magát, hogy ő csak olyasmit cselekedett, amit minden ember nap mint nap megtesz, másrészt, hogy nincs tökéletes ember a földön, sőt, az angyali kar egykori vezére, Lucifer, még az égben sem volt biztosítva az elbukás ellen. Egész beszédében halvány célzás sincs arra, hogy valamit esetleg másként kellett volna tennie. Ezt férje mondja ki helyette (245–248):

*quamvis florueris iuvenilibus aptior annis,  
debebas nullo caeca furore regi;  
vivere cum posses proprio contenta marito,  
non Paris ex alio sede vocandus erat.*<sup>15</sup>

Török Jánosnak ez a kijelentése, mint ahogy az egész vádbeszéde, bármennyire kegyetlennek hat is, jogilag, etikailag és logikailag egyaránt támadhatatlannak tűnik. Őt szánta volna Schesaesus az elégia pozitív hőségének és saját nézetei szócsövének?

Humanista költők esetében – mint köztudott – különösen nagy jelentősége van az intertextuális kapcsolatoknak, hiszen a költő nem utolsósorban az ezek által kiváltandó-kiváltott asszociációk révén igyekszik olvasójának képzeletét és gondolatait az általa kívánt irányba terelni. Ezek feltérképezése és az adott kontextuson belüli funkciójuk feltárása nélkül Schesaesus elégiája sem érthető meg teljes mélységében.

Az elégiában mindössze egyetlen olyan sor akad, mely szó szerinti átvétel az antik irodalomból: ezt Schesaesus annak bemutatására használja, hogyan viselkedik Török János akkor, amikor Szalánczi levelének elolvasásakor nyilvánvalóvá válik számára felesége hűtlensége (119):

*spem vultu simulat, premit altum corde dolorem.*<sup>16</sup>

A sor az *Aeneis*ből származik (I, 209), s ott Aeneas magatartását jellemzi vele Vergilius abban a situációban, midőn hőse a tengeri viharból partra vergődve, kíséretének tagjaival egyetemben azt feltételezi, hogy társainak többsége odaveszett. Török János és Aeneas állapota, viselkedésük indítéka között kétségkívül

<sup>15</sup> *Ifjúi éveid miatt bármennyire szépséged virágjában voltál is, / elvakultan nem kellett volna semmi-féle szenvedély irányítása alá kerülnöd, / s amikor élhettél volna úgy, hogy beéred saját férjeddal, / nem kellett volna más házából való Parishoz folyamodnod.*

<sup>16</sup> *Tekintetével bizakodást színlel, mély fájdalomát elnyomja szívében.*

fölfedezhető bizonyos fokú hasonlóság: mindkettőt váratlanul éri a megpróbáltatás, és magára erőltetett önfegyelmével mindkettő a társait akarja kímélni. Aeneas a pánikhangulat kialakulásának igyekszik gátat vetni, Török János pedig vélhetően a vadász(?)társaság hangulatát nem akarja elrontani.<sup>17</sup> Vélhetően. Mert az elégia következő sora (120):

*tempora vindictae commodiora notans*<sup>18</sup>

Török János esetében ennél negatívabb értelmezést is megenged, tudniillik azt, hogy csupán azért palástolja el érzelmeit, mivel nem tartja alkalmasnak az időpontot és a körülményeket a bosszúra. Ez esetben viszont Török János alakja ugyancsak messze kerül a *magnanimus Aeneas*tól. S mintha a folytatás ez utóbbit támasztaná alá. Az *Aeneis* hatása ugyanis, igaz, nem szó szerinti idézet formájában, ám ennek ellenére félreismerhetetlenül még egyszer felbukkan az elégiában, szintén Török János kapcsán (269–270):

*Quid Paris ille potest, nisi turpes prodere flammas,  
inque peregrinos cuncta locare sinus?*<sup>19</sup>

– fakad ki a bíróság előtt Török a felesége ellen. A sértett férj méltatlankodása óhatatlanul Iarbas alakját idézi az olvasó emlékezetébe, aki nagyon hasonló stílusban háborog isteni apja, Hammon előtt, amiért Dido a phrygiai jöttmentet, Aeneast részesíti előnyben övele szemben, akinek pedig oly sok mindent köszönhet (IV, 211–217):

*Femina, quae nostris errans in finibus urbem  
exiguam pretio posuit, cui litus arandum,  
cuique loci leges dedimus, conubia nostra  
reppulit et dominum Aenean in regna recepit.  
Et nunc ille Paris cum semiviro comitatu  
Maeonia mentem mitra crinemque madentem  
subnexus, raptó potitur.*<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Az elégia 105. sorában a *magna comitante caterva* (nagy csapat kíséretében) kifejezés szintén az *Aeneis*ből való: ott Laocoon (II, 240), illetve Deiphobus (II, 370) kíséretének jellemzésére szolgál. Ez mindenképpen baráti társaságra utal, a *tempora grata terens* (106) pedig a baráti társaság szórakozására.

<sup>18</sup> Alkalmasabb időpontot tűzve ki a bosszúra.

<sup>19</sup> Mit tud az a Paris? Csak azt, hogy előadja rút szerelmét, / s mindent egy idegen nő ölére tegyen fel.

<sup>20</sup> Tudd meg, a jöttment nő, kinek engedünk fővenyünkön / raknia pár házat, hitvány áron, ki hatalmát / s földjét tőlünk kapta: frigyünk kinevette, s urának / Aeneast hiszi már. Fél-férfi legényei élén / most

Török János beszédében az önmagát Szalánczival összehasonlító rész valameny-nyi lényeges eleme levezethető Iarbasnak ebből az *Aeneis*-beli háborgásából. Iarbas az apja, Hammon (= Iuppiter) miatt előkelőbb származásúnak tartja magát Aeneasnál; Török János ugyanígy Szalánczinál (265–266):

*Cur mihi praefertur caecis nutritus in umbris,  
notitiam cuius nemo probatus habet*

– teszi fel a költői kérdést Annának.<sup>21</sup> Mint ahogy Aeneas vagy Dido hatalma és gazdagsága nem mérhető az Iarbaséhoz, ugyanígy Szalánczié sem a Török Jánoséhoz (263–264):

*si genus (ti. spectas) et fulvi prostrati dona metalli,  
gazis et generis stemmate maior ero.*<sup>22</sup>

Iarbas szemében Aeneas nemcsak földönfutó, hanem Parishoz hasonlóan a puhanyság és a férfiatlanság megtestesítője is. Török megítélése szerint Szalánczi ugyanilyen, aki mindent egy *idegen nő ölére tesz fel* (269–270), ellentétben vele, aki kitüntette magát és hírnevet szerzett a törökök elleni harcban (267–268), s külsőre is férfiasabb jelenség, mint felesége csábítója (261).

Vergilius Iarbasa esetében nem lehet egyértelműen eldönteni, hogy méltatlankodását sértett hiúsága, vagy Dido iránti őszinte szerelme motiválja-e, illetve a kettő együtt. Ovidius Iarbas-értelmezésében viszont – amit Ovidius közkedveltsége miatt szintén nem hagyhatunk figyelmen kívül – a szerelemnek már nyoma sincs. Dido halála után a – nála nem getulus, hanem maurus – király, aki elől Dido húga, Anna a karthagóiakkal együtt jobbnak látja elmenekülni, szinte paranoid módon ujjong, hogy lám, mégis az övé lett a királynő nászágya – és ezzel együtt természetesen a vagyona és városa is.<sup>23</sup> Az elégia Török János-ábrázolásában tehát intertextuális szempontból különös kettősség mutatkozik: Schesaesus egy pillanatra felvillantja ugyan vele kapcsolatban a trójai hős nagy formátumú alakját, utána azonban mint-ha gyors szerepcserét hajtana végre: a bírósági tárgyaláson ugyanez a Török János iarbasi figurává törpül.

---

*is ez a ... ez a kenceficés, e Paris, ki kobakján / maeoni mitrával mászkál mindig, melyet állán / úgy köt meg, nézd, élvezi zsákmányát.* Lakatos István fordítása.

<sup>21</sup> *Miért részesítik előnyben velem szemben azt, akit vak homályban neveltek, / s akit egyetlen valamire való ember sem tart számon?*

<sup>22</sup> *Ha nemzetségemet és az arany ajándékokat nézed, amelyekkel elhalmoztam, / vagyonomra és nemzetségem családfájára nézve nagyobb vagyok nála.*

<sup>23</sup> Ovid. Fasti III, 553–554: *Seque memor spretum „Thalamis tamen” inquit „Elissae, / en ego, quem totiens reppulit illa, fruor.”*



De milyen ókori irodalmi emlékeket ébreszthet a klasszikusokon iskolázott olvasóban Anna ábrázolása? Feltűnő, hogy a Paris-Helené párhuzam az egész elégián végigvonul: a bűnös szerelem *pogány példái* közül Schesaeus egyedül ezt nevesíti (7–8: *attulit et fatum Troiae Priamoque supremum / illicitus Paridis Tyndaridisque furor*). A későbbiekben, a bírósági tárgyalás során előbb Anna hasonlítja önmagát Helenéhez (199: *Tyndaridis vulgo appellor iam nomine Achivae*), s utána – mint az imént szó volt róla – Török János Szalánczit két ízben is Parishoz. Ebben első pillantásra semmi különös sincs, hiszen Paris és Helené esete, mint a törvényen kívüli szerelem ismételtén visszatérő példája Homéros óta jelen van az európai művészetben és irodalomban. Nem közömbös azonban, hogy a kettejükre vonatkozó gazdag és sokrétű irodalmi hagyománynak mely elemeit használta fel és építette be elégiájába a költő.

Az ókori minták hatásának vizsgálata szempontjából különösen Anna bíróság előtti védekezése és férjéhez intézett könyörgése érdemel figyelmet. Férjének kéréseit Anna a következőképpen kezdi (193–196):

*O, utinam in mundum numquam prognata fuisset,  
debebam in matris corpore clausa mori;  
aut mea, quam primum tepidis immergeret undis,  
nutrix debebat frangere colla manu.*<sup>24</sup>

Ennek az önostorozó szóáradatnak irodalmi előképét nem nehéz felfedezni az *Ilias* Helenéjének hasonló tartalmú és stílusú megnyilatkozásában, aki, hogy a Paris tétlensége és gyávasága miatt háborgó Hektórt lecsillapítsa, hízelegni próbál neki, előbb azonban – titokban azt remélve, hogy ily módon esetleg szánalmat ébreszthet a sógorában, és elnyerheti jóindulatát – kedveskedő beszédét önmaga elátkozásával és szidalmazásával vezeti be (VI, 345–348):

*Bárcsak az első nap, hogy anyám megszült a világra,  
hurcolt volna el engem a szél iszonyú viharával,  
hegyre akár vagy sokzúgású tengeri árba,  
s elnyelt volna a víz, mielőtt mindez megessék még.*

Helené a szélvihar, a hegy és a tenger emlegetésével nyilván azt akarja mondani, hogy legjobb lett volna, ha szülei közvetlenül a világra jötte után kiteszik és pusztulni hagyják, mert akkor nem következhetett volna be mindaz, ami történt. A gyermekkitevésre vonatkozó utalás átvétele azonban az elégiában túlságosan anakronisztikus lett volna, ezért Schesaeus ezt olyanformán módosította, hogy az elemeket,

<sup>24</sup> *Bárcsak soha nem születtem volna a világra, / jobb lett volna anyám testébe zárva meghalnom, / vagy a bábám, mihelyt megmártott a langyos vízben, / törte volna ki a nyakamat.*

a szelet és a vizet a csecsemő nyakát kitörő bábával helyettesítette, miközben azonban kínosan ügyelt arra, hogy az olvasó gondolatban egy pillanatra se szakadhasson el a szóban forgó homérosi jelenettől. Csak ezzel magyarázható az, hogy Anna miért időzik oly hosszan annál a látszólag értelmetlen és nem igazán a tárgyhoz tartozó témánál, hogy ki mindenki fog majd énekelni és beszélni balvégzetű szerelméről (201–204):

*De me cantores dicent scribentque poetae,  
rusticus ad stivam post mea furta canet;  
pensa trahent quando sera sub nocte puellae,  
murmura de nostro crimine semper erunt.*<sup>25</sup>

A halál árnyékában ilyen jellegű, ráadásul fennhangon folytatott elmélkedés nem-hogy nem szokványos, de még nem is hihető, inkább megtörni látszik a gondolatmenetet. De a költőnek talán éppen ez, a figyelemfelkeltés és egyben az olvasó gondolatainak meghatározott irányba való terelése lehetett vele a célja. Teljesen más megvilágításba kerülnek ugyanis ezek a szavak a homérosi Helené beszéde folytatásának ismeretében, aki Hektór előtt végül Zeust teszi felelőssé minden bajukért, azzal a furcsa indoklással, hogy (VI, 357–358):

*ránk Zeusz mérte a rossz sorsot, hogy majd a jövőben  
énekeket rólunk zengjen sok megszületendő.*

A Helené-beszédnek ez a két sora persze nemcsak abból a szempontból figyelemreméltó, mert megmagyarázhatja, hogy Annának miért jutnak eszébe történetének majdani megéneklői, hanem azért is, mert – mint láttuk – Anna és vele együtt Schesaesus Fortuna becsempészésével hasonló kibúvót keres a személyes felelősség alól, mint Helené. Az *Ilias*ban azonban ugyanez a felmentő ítélet, amely szintén az isteneket okolja a háború kiobbantásáért, nemcsak Helené szájából hangzik el. Az eposznak egy másik, korábbi epizódjában, midőn Helené megjelenik a bástyán, hogy megszemlélje Menelaos és Paris párviadalát, szépsége láttán az ott tartózkodó trójai vének feltűnően nagy megértést tanúsítanak a háborút illetően Parisszal szemben, és Priamos is nyájasan invitálja menyét, hogy üljön oda mellé, mondván (III, 164–165):

*Nem te okoztad az én bajomat, de az istenek adták,  
argosziak könnyes harcát kik rám zudították.*

<sup>25</sup> Beszélnek majd rólam az énekesek, és írnak majd a költők, / idővel a paraszt az ekeszarvánál az én házasságtörésemről fog énekelni: / midőn késő éjjel gyapjút fonnak a lányok, / a mi bűnünkről mindig pletykálni fognak.

Az *Ilias*nak az a két részlete tehát, amelyre Schesaesus céloz, egyértelműen Helené ártatlanságát hangsúlyozza.

Schesaesus költői feldolgozásának műfajából következik, hogy elégiájára egészében véve az ókori minták közül természetesen nem az *Ilias*, nem is az *Aeneis*, hanem a római elégikusok voltak a legnagyobb hatással. Hatásuk nemcsak az ábrázolásmód érzelmi telítettségében és a versformában nyilvánul meg, hanem a frazeológiában is: az elégiából lépten-nyomon tőlük származó kifejezések, szókapcsolatok köszönnek vissza.<sup>26</sup> Az, hogy a vers fordítója és eddigi egyetlen magyar elemzője, Hegedűs István túlrangosította Ovidius, s ezen belül is a *Heroides* hatását,<sup>27</sup> alighanem az elégia túlrétorizált stílusával magyarázható; a rétorikus előadás legnagyobb mestere ebben a műfajban kétségkívül Ovidius volt. Ez a megközelítési mód azonban már csak azért sem elfogadható, mert Schesaesus az elégia egyik helyén, ha burkoltan is, de céloz arra, hogy a római elődök közül kire érdemes különösen odafigyelnünk, mégpedig ott, ahol az eladósorban levő Anna szépségét a teliholdéhoz hasonlítja (41–43):

*Non sic aethereas nitet inter Cynthia stellas,  
cum pleno rutilans orbe serena micat,  
illa velut.*<sup>28</sup>

Cynthia azonban nemcsak a holdistennő római neve, hanem elégiáiban Propertius is így hívja álnéven a szerelmét.

Propertius mitológiai apparátusában a Schesaesusnál központi szerepet játszó Helena-Paris kettős meglehetősen előkelő helyet foglal el, azok közül az elégiák közül azonban, amelyek rájuk vonatkozó utalásokat tartalmaznak, kettőt közelebről is érdemes szemügyre vennünk. Először is a Cynthia szépségét magasztaló II, 3:

<sup>26</sup> Csak néhány kiragadott példa: *et qua non possum corpore, mente fruor* (88), *fac tandem redeam cupitoque fruamur amore* (95), Prop. II, 1, 48; *fruar, o, solus amore meo*, Ovid. Amores II, 9b, 46; *saepe fruar domina*, Ovid. Remedia 537; *I, fruere usque tua nullo prohibente puella / ille pharetrati telo confixus Amoris* (63); Ovid. Amores II, 5, 1; *pharetrate Cupido*, Ovid. Remedia 379; *pharetratos... Amores*, Ovid. Tristia V, 1, 22. Az *ardort* a római elégikusok jóformán csak *szerelem* jelentésben használják, ugyanígy kedvenc szavuk a *furor*, a *mea vita*, a *fax* stb. *szerelmi szenvedély* jelentésben.

<sup>27</sup> HEGEDŰS I.: Schesaesus Keresztély: *Kendi Anna históriája*. Latin szerelmi elégia 1557-ből. Irodalomtörténet 5 (1916) 1–2, 1–15. SCHULLER, H.: Die handschriftlich erhaltenen Gesänge aus Schesäus' *Ruina Pannonica*. Beilage zum Jahres-Bericht des evangelischen Gymnasiums A. B. in Mediasch, 1923, 6–32 tanulmánya – idézi WITTSTOCK–NUSSBÄCHER–SZÁSZ i. m. 10 – mely az elégia antik mintáival is foglalkozik, számomra nem volt hozzáférhető. A *Heroides* hatása természetesen nem elhanyagolható, sőt, a frazeológiában tetten is érhető: például *Heroides* 18, 25: *septima nox agitur, spatium mihi longius anno*, Schesaesus 91: *unus quippe dies absentis est longior anno*. Hasonlóképpen a *Heroides* egyik kedvenc fordulata a *sis memor*: I, 44; 11, 106; 15, 106 stb.

<sup>28</sup> *Cynthia sem ragyog úgy az ég csillagai között, / amikor derült időben teli korongjával vöröslően ragyog, / mint ő...*

Propertius ebben arra próbál magyarázatot keresni, hogy annyi keserű élménye után miért lép mégis egy Cynthiához szóló újabb verseskötettel a nagyközönség elé. Válasza erre az, hogy Cynthia szellemessége, az emberi mértéket meghaladó szépsége, bármennyire megalázó is számára ez a kapcsolat, nem engedi, hogy kiszabaduljon bűvköréből. Cynthia a legszebb nő Helena után, aki a világra született, nem csoda hát, hogy minden ifjú hevül érte (33–34):

*post Helenam haec terris forma secunda redit,  
hac ego nunc mirer si flagret nostra iuventus?*<sup>29</sup>

Szerinte még a trójai háború is legalább olyan jó okkal törhetett volna ki őérette, mint Helenáért, akiért pedig még Priamus is jogosnak ismerte el a háborút (40):

*vel Priamo belli causa probanda fuit.*<sup>30</sup>

Propertiusnak ebben az utóbbi érvében keverednek egymással az *Ilias* trójai véneinek Helené szépségét méltató megjegyzései és Priamosnak a menyéhez intézett szavai, a lényeg azonban a mi szempontunkból inkább az, hogy Propertius itt ugyanarra az *Ilias*-helyre hivatkozik, amelyre közvetve Scheseaeus is utal, miközben a római költő semmi kivetnivalót nem talál abban, sőt természetesnek veszi, hogy imádottja az egész római ifjúságot lázba hozza.

Még ennél is fontosabb azonban Scheseaeus elégiája szempontjából Propertius II, 32, melynek témája Cynthia hűtlensége. Cynthia, mint megtudhatjuk, rendre ki-kiruccan Rómából vidékre, a legátlátszóbb ürügyekkel, ám valójában azért, hogy a többi szeretőjével szórakozzon, és velük együtt élje világát. Ennek már városszerte híre van (4: *rumor in tota non bonus urbe fuit*). Bizony, a szép nőknek enélkül is mindig rossz a hírük – próbálja vigasztalni magát a költő. Cynthiának ezek a félrelépései bántják ugyan, de igazán nem tud felháborodni rajtuk. Önmaga meggyőzésére azután gyorsan két mitológiai példát is idéz, Paris és Helena, valamint Venus és Mars esetét (31–34):

*Tyndaris externo patriam mutavit amore,  
et sine decreto viva reducta domum est:  
ipsa Venus fertur corrupta libidine Martis,  
nec minus in caelo semper honesta fuit.*<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Benned másodszor ölt alakot Helena, / hát csoda, hogyha az ifjúság őrzöngve imádja? Lator László fordítása.

<sup>30</sup> (Méltó volna e szépség, hogy meghaljon Achilles), hogy hadat indítson érte a nagy Priamus. Lator László fordítása.

<sup>31</sup> Tyndaris egy idegen szeretőért hagyta honát el, / s bíró sem döntött, élve vigan hazatért: / s íme Venus maga, ámbár Mars kéjvágya legyúrte, / épp oly tiszteletet élvez az ég magasán. Horváth István Károly fordítása.

Ezt követően azután rátér a korabeli római erkölcsökre, azzal a felkiáltással, hogy (43–44):

*O nimium nostro felicem tempore Romam.  
si contra mores una puella facit.*<sup>32</sup>

Csakhogy Rómában már régen nem egyetlen lány vét a szerelmi hűség törvénye ellen; aki manapság Tatiusokat meg szabinokat keres, az újdonsült jövevény a városban: előbb ki lehetne szárítani a tengert, leszedni az égről a csillagokat (51–52):

*quam facere, ut nostrae nolint peccare puellae,  
hic mos Saturno regna tenente fuit*<sup>33</sup>

– vélekedik előbb Propertius, majd rájön, hogy az igazság még ennél is elszomorítóbb: amióta világ a világ, a szép nők mindig csapodárok. Végső konklúziója és egyben Cynthiához szóló üzenete (61–62):

*quodsi tu Graias es tuque imitata Latinas,  
semper vive meo libera iudicio.*<sup>34</sup>

Propertiusnak ez az elégiája a tematikai hasonlóságon túlmenően azért kiemelkedő fontosságú Schesaesus darabja szempontjából, mert Török János Anna védekezésére adott válasza legalább két ponton, Anna rossz hírét, továbbá a mások példájára való hivatkozását illetően nagyon szoros kapcsolatot mutat vele. Anna védekezésében és az elítélése után is foglalkozik hírnevének fontosságával: rossz híre így át fog szállni a gyermekeire is, ezért jobb lett volna, ha férje elhallgatja, és nem csinál ügyet az ő félrelépéséből. A férj válasza erre (237–240):

*Esto etiam de te per publica compita turpis  
rumor, quemve aetas nulla abolere queat,  
me nihil aut modicum tua fama inhonesta movebit,  
quae meruit, recte praemia quisque capit.*<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Ó, Rómánk nagyonis boldog lehet ebben a korban, / hogyha az ár egy lányt nem sodor el legalább. Horváth István Károly fordítása.

<sup>33</sup> mint hogy elérd: nőinket a vágy ne a bűn fele vonzza, / még Saturnus alatt élt ez az ősi divat. Horváth István Károly fordítása.

<sup>34</sup> Hozd a görög példákat, hozd a latint is, utánozd, / élj bármily szabadon, úgy sem ítéllek el én. Horváth István Károly fordítása.

<sup>35</sup> Légy csak rút szóbeszéd tárgya a zsúfolt keresztutakon, / és ezt az idő bár soha ne legyen képes feledésbe takarni, / a te becstelen híred engem egyáltalán nem, vagy csak kevésbé érint, / helyesen ki-ki azt kapja jutalmul, amit megérdemelt.

Török Jánosnak ezek a szavai nagyban emlékeztetnek Propertius hozzáállására ahhoz, hogy kalandjaival Cynthia az egész város előtt rossz hírbe hozza magát (21–22):

*sed de me minus est famae iactura pudicae  
tanta tibi miserae, quanta mereris, erit.*<sup>36</sup>

Még ennél is szembetűnőbb ugyanennek az elégiának a háttérhatása Török János beszédének abban a passzusában, amely közvetlenül ezek után a sorok után áll (241–244):

*Errone id factum dicis, totumque per orbem,  
qui peccent homines, vivere quotidie.  
Exemplo sese defendit nemo malorum,  
exemplis maius lex sacra robur habet.*<sup>37</sup>

Ebben a részletben az a különös, hogy Anna korábban elhangzott védekezésében semmi ilyet nem állított: ő csak annyit mondott, hogy nincs tökéletes ember, de még angyal sem – tegyük hozzá, Lucifer nem szexuális bűn miatt vált kegyvesztetté. Igaz, Anna ezzel az apróbb emberi botlások közé sorolta tettét, és saját sorsában csak a horatiusi életbölcesség megerősítését látta: *ex omni nemo parte beatus erit*, mások példájával-példáival azonban egy pillanatig sem mentegette magát. Mások – istenek és emberek – példája alapján Propertius menti fel elégiájában a hűtlensége miatti erkölcsi felelősség súlya alól Cynthiát.

Az ókori mintákkal való szembesítésből azt a végkövetkeztetést vonhatjuk le tehát, hogy Schesaesus elégiája a házasságtörés erkölcsi megítélését illetően kétarcú: verbális szinten a szerző mindvégig határozottan és egyértelműen elítéli Anna és Szalánczi cselekedetét, a nagyon tudatosan megválogatott ókori irodalmi utalások azonban tartalmilag kivétel nélkül ellentétezzék a puritán erkölcsi felfogást tükröző deklaratív kijelentéseket. A korabeli olvasók különböző csoportjai mást-mást olvashattak ki belőle: a keresztény erkölcs hívei, ha csak a szöveg szó szerinti jelentésére figyeltek, a házasságtörés dörgedelmes elítélését, azok azonban, akik komolyabb humanista műveltség birtokában voltak, és nem hunytak szándékosan szemet a költő utalásai fölött, óhatatlanul észre kellett, hogy vegyék benne az antik reminiscenciák által sugallt és az előzővel ellentétes írói szándékot. Valószínűleg

<sup>36</sup> *S én számítok is! Ámde a híred kótyavetyére / jut, te szegény, épp úgy, mint ahogy érdemeled.* Horváth István Károly fordítása.

<sup>37</sup> *Azt mondd, hogy tévedésből tetted ezt, és az egész földkerekségen / élnek emberek, akik naponta vétkeznek. / Senki nem védheti meg magát a hitványak példájával, / e példánál nagyobb az ereje a szent törvénynek.*

nem a műfaja, hanem emiatt az ambivalens mondanivalója miatt nem kerülhetett be a *Ruina Pannonica* hatodik énekének arra a helyére, ahová a főszöveg tanúsága szerint Schesaeus szánta,<sup>38</sup> és ez lehet a magyarázata annak is, hogy a költő szigorú, evangélikus környezetében nyomtatásban miért nem láthatott soha napvilágot.

---

<sup>38</sup> Lásd *Ruina Pannonica* VI, 387–389.





## Az oláh szó etimológiája\*

Amikor az 1960-as évek végén *A magyar nyelv történeti etimológiai szótárának* befejező munkálatai folytak, a hagyomány szerint a szótár szerkesztőségében havi rendszerességgel megjelent egy lektor, akinek az volt a feladata, hogy a már kész szócikkeket stílár szempontból ellenőrizze. Ez a kifinomult stílusérzéssel rendelkező valaki hívta fel a szerkesztőség figyelmét sok egyéb között arra is, hogy az *oláh* valójában szitokszó, ezért indokolatlannak tartja felvételét a szótár anyagába. Így állt elő az a sajátos helyzet, hogy az *olasz* szócikk írója az *olasz* és az *oláh* szó etimológiai rokonságának megemlítésekor kénytelen volt egy akkor még nem létező, de tervbe vett, ám érthető módon soha meg nem jelent *vlach* címszóra utalni.<sup>1</sup> A nagy tekintélyű lektor persze ugyanúgy tisztában volt az *oláh* szó valódi jelentésével, mint a szótár szerkesztői és írói, sőt azt is pontosan tudta, hogy egy esetleges *oláh* szócikkben óhatatlanul szerepelniük kell a mai románság őseinek erdélyi jelenlétére vonatkozó legkorábbi adatoknak, éppen ezért javaslatát talán nem is annyira stílusérzéke, hanem inkább empátiával vegyes udvariassága sugallta: az adatokkal véletlenül sem akarta megsérteni vagy kellemetlen helyzetbe hozni a dáko-román kontinuitás révéletében élő romániai elvbarátait. Be kell vallanom: belőlem ez a fajta stílusérzék és udvariasság, továbbá e sajátos révélet iránti empátia egyaránt hiányzik. Ennek ellenére sem kívánok azonban a dáko-román kontinuitás elméletével foglalkozni, mégpedig két okból nem: egyrészt mert ennek bírálatát nálam avatottabb szakértők – gondolok itt mindenekelőtt Tamás Lajos 1935-ben megjelent monográfiájára<sup>2</sup> – már elvégezték, másrészt mert tudományos szimpoziумról lévén szó, kár volna szót és időt vesztegetni olyasmire, aminek a tudománnyal még csak érintkezési pontja sincs.<sup>3</sup>

Előadásomban tehát az *oláh* szó eredetének és korai magyar előfordulásainak vizsgálatára szorítkozom, onnan folytatva a vizsgálódást, ahol Melich János abba hagyta. A történeti háttérre csak ott és annyiban térek ki, ahol és amennyire a szó jelentésfejlődése szempontjából feltétlenül szükségesnek látszik.

---

\* A Zsilka János-émlékülésen 2000. december 17-én elhangzott előadás szövege. A szöveg átdolgozására és a jegyzetek elkészítésére már nem kerülhetett sor.

<sup>1</sup> [TESz 2 (1970) 1073–1074. Vö. később EWUng. Lief. 4 (1994) 1057–1058.]

<sup>2</sup> [TAMÁS L.: *Rómaiak, románok és oláhok Dácia Trajánában*. Budapest, 1935.]

<sup>3</sup> [A kérdés jelen állásához lásd VÍSY Zs.: „Dacia... diuturno bello Decibali viris fuit exhausta.” Alföldi András és a daciai kontinuitás. *AntTan* 56 (2012) 233–255.]

Közismert, mondhatni közhely a szakirodalomban, hogy az *oláh* a *vlach* származéka. Ugyanilyen közhely az is, hogy a *vlach*ban a *Volcae* kelta törzs neve él tovább: ez került be (egy feltételezett *\*volko* alapján) először a germánba, ahol eredetileg a kelták, később a romanizált kelták, majd ezt követően általában az újlatin nyelvet beszélők jelölésére szolgált: fejleménye a középfelnémet *Walch*, amelyből részint az újfelnémet *welsch*, részint a *Walach* kialakult.<sup>4</sup> A szó germán nyelvterületről került át *\*volchb* formában az ősszlávba. A szláv nyelvekben egymástól csak némileg eltérő alakjainak két jelentése van; egy részükben: a horvátban, a szlovénban, a szlovákban és a csehben *olaszt* jelent – bár a régi csehben lehet *francia* jelentése is –, míg a bolgárban, a szerbben és az oroszban a balkáni neolatin nyelv, az oláh jelölésére szolgál. A lengyelben a *woloch* szó *oláht*, a *włoch* viszont *olaszt* jelent. Általában elmondható, hogy azokban a szláv nyelvekben jelent a *\*volchb* származéka *oláht*, amelyekben a középlatin *Italianus* származéka jelöli az *olaszt*.

A magyarban a *vlach*nak kétféle fejleménye van: az egyik az *olasz*, a másik az *oláh*. A magyar *olasz* a szlovén *vlah* többes számú alakjának, a *vlasinak* az átvétele: a magyarban ennek szókezdő „v”-je előbb „u”-vá, majd „o”-vá változott, a szóvégi „i”-je pedig lekopott. Az *olasz* szavunk kialakulásának mozzanatai pontosan nyomon követhetők, és a magyar hangváltozás szabályrendszerén belül maradéktalanul értelmezhetők. Bonyolultabb ennél a helyzet a *vlach* másik változatával, az *oláhval*, amelyet nyelvészeink döntő többsége szintén a szláv *\*volchb*-ből igyekszik származtatni. Melich János az *oláh* szavunk eredetére vonatkozó kutatásait, amelyben világosan rámutatott a szláv származtatás nehézségeire, *Szláv jövevényszavaink* című monográfiájában a következőképpen összegezte:<sup>5</sup> „Az *oláh* szó egyesszámi alakból való, s azt hiszem, hogy eredeti alakja valáh (első „a” ejtéskönnyítő a *vlah*-ból), a mint a moldvai csángók ma is mondják: ebből a valáhból lett az *olasz* hatása alatt *oláh*. Az *oláh* szóban levő hosszúságot azonban nem tudom megmagyarázni. A szó jelentése alapján csakis szerb–horvát–bolgár eredetű lehet, ámde a bolgár nyelv nem ismeri a mennyiségbeli különbségeket, a szerb–horvátban meg rövid az „a” hang.” Ezt a nézetét később *A honfoglaláskori Magyarország* című monográfiájában módosította,<sup>6</sup> és az *oláh* szót magából az oláh nyelvből vezette le. Erről azonban majd később.

Vizsgáljuk meg tehát először azt, hogy az Árpád-kori magyar leletanyagban milyen formában és milyen kontextusban fordul elő az a szó, amely vélhetően *oláh* jelentéssel bír. Nézzük először az okleveles adatokat.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> [Vö. KLUGE, FR. – SEEBOLD, E.: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin, 1999, 884–885 (s. v. welsch) és 883 (s. v. Wallach) irodalommal, valamint ONIONS C. T.: *The Oxford Dictionary of English Etymology*. Oxford, 1969. s. vv. Vlach, Wal(l)ach, Wallachian, Welsh.]

<sup>5</sup> [MELICH J.: *Szláv jövevényszavaink I/1*. Budapest, 1903, 154.]

<sup>6</sup> [MELICH J.: *Honfoglaláskori Magyarország*. Budapest, 1929, 311.]

<sup>7</sup> [Vö. TAMÁS I. M. 191–197 és GYÖRFFY GY.: Adatok a románok XIII. századi történetéhez és a román állam kezdetéhez. TSz 7 (1964) 1–25.]

1. Az oláh mint nép először egy 1210-es esemény kapcsán tűnik fel a magyar oklevelekben. IV. Béla 1250. június 23-án kelt adománylevele említ egy segédcsapatot, amelyet II. Endre Iwachin szebeni ispán vezetése alatt 1210-ben küldött Assen bulgáro-vlach császár megsegítésére, s amelyben a székelyeken és a besenyőkön kívül oláhok is voltak: *rex ipse comitem Iwachinum associatis sibi Saxonibus, Olacis, Siculis et Bissenis in subsidium illi transmisit.*<sup>8</sup>

2. 1222-ben II. Endre visszaadja Hermannak, a német lovagrend nagymesterének a Barcaságot. A rendnek többek között megengedi, hogy akár a székelyek, akár az oláhok földjén keresztül szállítanak is sót (*cum transierint per terram Siculorum aut per terram Blacorum*), ne fizessenek vámot.<sup>9</sup> III. Honorius pápának a II. Endre adományozását elismerő és megerősítő oklevelében, amely az előzőnek szövege alapján készült, ugyanebben az esztendőben szintén előfordul a *terra Blachorum*.

3. 1223-ban Gocelin a II. Endrétől kapott Szent Mihály-hegyet a kerci monostornak adományozza. II. Endre ezt jóváhagyja és egyszersmind megerősíti a monostort az oláhoktól elvett és már régebben a monostornak adományozott földnek a birtokában (*terram, quam prius eidem monasterio contuleramus exemptam de Blaccis*).<sup>10</sup>

4. II. Endre a Szászvárostól Barótig, illetőleg Darócig terjedő földön megállapítja a német *hospesek* kiváltságait, és többek között közös használatra adja nekik az oláhok és a besenyők erdejét is a vízhasználat jogával együtt (*silvam Blacorum et Bissenorum cum aquis usus communes exercendo cum praedictis scilicet Blacis et Bissenis*).<sup>11</sup>

A tatárjárás előtt időkből tehát összesen négy oklevélben esik szó oláhokról.

A tatárjárás után, III. Endre halálával bezárólag az okleveles adatok száma összesen kilencre nő. Ezek időbeli sorrendben a következők.

1. IV. Béla a tatárjárás okozta pusztításokat orvosolni akarva 1247-ben a jeruzsálemi Szent János lovagrend vitézeinek adományozza a Szerémséget *cum kenezatibus Joan(nis) et Farcasii usque ad fluvium Olth, excepta terra kenezatus Lytuoy woiavode*, egyszersmind egész Kunországot is *excepta terra Szeneslai woiavodae Olacorum*.<sup>12</sup>

2. 1252-ben IV. Béla Akadas fiának, Vincének adja a Szék nevű földet, mely a kerchi oláhok, a brassói szászok és a sebesi székelyek földterületei között (*inter terras Olacorum de Kyrch, Saxonum de Barasu et terras Siculorum de Sebus*) feküdt,

<sup>8</sup> [Reg. Arp. 926. Doc. Val. p. 22, 10 sqq. A forrásokat a *Magyarországi Középkori Latinság Szótárában* (I/1. Budapest, 1987) alkalmazott rövidítésekkel jelöljük.]

<sup>9</sup> [Reg. Arp. 380. Zimmermann, Urkb. I, 18. Doc. Val. p. 1, 1 sqq.]

<sup>10</sup> [Reg. Arp. 395. Zimmermann Urkb. I, 27. Doc. Val. p. 9, 3 sqq.]

<sup>11</sup> [Reg. Arp. 413. Zimmermann, Urkb. I, 34. Doc. Val. p. 10, 4 sqq.]

<sup>12</sup> [Arch. Vat., Reg. Vat. 22. f. 75<sup>v</sup>; Reg. Arp. 853. Zimmermann, Urkb. I, 73. Doc. Val. p. 20, 9 sqq.; Documenta Romaniae Historica D Vol. I. Bukarest, 1977, n. 10.]

s amely a tatárok dúlásai következtében üres és lakatlan maradt (*vacua et habitatoribus carens remanserat*).<sup>13</sup>

3. 1256-ban IV. Béla megerősíti az esztergomi érsekséget különféle kiváltságában, többek között a székelyektől és oláhoktól szedhető dézsma jogában, csupán a szászokkal tesz kivételt: *in decimis percipiendis regalium proventum ex parte Siculorum et Olacorum, in pecudibus, pecoribus et animalibus quibuslibet, exceptis terragiis Saxonum, sed ex parte Olacorum etiam ubique et a quocumqueque provenientium*.<sup>14</sup>

4. 1260-ban II. Ottokár beszámol a pápának IV. Béla fölött aratott győzelméről, és megemlíti, hogy a magyar seregben a kunok, székelyek és besenyők mellett oláhok is (**Valachi**) harcoltak.<sup>15</sup>

5. 1262-ben IV. Béla az esztergomi érsekség jövedelmeit felsorolva említi az oláhoktól és székelyektől járó és állatok után fizetendő tizedet is: *de pecudibus et pecoribus exigendis ab Olachis et Siculis*.<sup>16</sup>

6. 1291-ben III. Endre Gyulafehérvárt törvényt ül és visszadja Ugrin mesternek Fogarast és Szombathelyt. Az ügyben a székelyek és a szászok mellett tanúként oláhok is szerepelnek (*testibus Saxonibus, Syculis et Olachis*).<sup>17</sup>

7. 1292. III. Endre megengedi az Ákos-nembeli Györk fiának, Sándornak, hogy három Hunyad megyei községbe oláhokat telepítsen és azokat ott megtarthassa: *concedimus, ut quasdam terras suas hereditarias, Elye, Zad et Fenes vocatas, olacos possit aggregare et aggregatos retinere, omnem collectam ac debitum eorundem olacorum predicto Alexandro relinquentes*.<sup>18</sup>

8. Az 1293-ból származó királyi oklevélből a korabeli erdélyi oláhság hozzávetőleges számára is következtethetünk. III. Endre ekkor, hogy gátat vessen az oláh jobbágyok királyi engedély nélküli betelepítésének, elrendeli, hogy az összes nemesi vagy egyéb birtokon található oláhot (*universos Olacos in possessionibus nobilium vel quorumlibet aliorum residentes*) az ő Székes (Scekes) nevű királyi birtokára vigyék vissza, ha kell erőszakkal is. Kivételt csak a gyulafehérvári káptalannal tesz, amelynek megengedi, hogy Fylesd és Enud nevű birtokán ezután is lakhassék hatvan háznépnyi oláh jobbágy (*sexaginta mansiones Olacorum libere et secure valeant commorari*).<sup>19</sup>

<sup>13</sup> [Reg. Arp. 977. Zimmermann, Urkb. I, 78. Doc. Val. p. 24, 11 sqq.]

<sup>14</sup> [Reg. Arp. 1122. Zimmermann, Urkb. I, 80. Doc. Val. p. 25, 12 sqq.]

<sup>15</sup> [CD Hung. IV/3 p. 15. Doc. Val. p. 26, 13 sqq. Megjegyzendő, hogy CD Slov. II, 658 szám alatt kétségre vonja a hitelességét.]

<sup>16</sup> [Reg. Arp. 1302a. Mon. Str. I, 473. Doc. Val. p. 27, 14 sqq.]

<sup>17</sup> [Reg. Arp. 3711. Zimmermann, Urkb. I, 177. Doc. Val. p. 32, 19 sqq.]

<sup>18</sup> [Reg. Arp. 3876. Sz 1908, 58. Doc. Val. p. 36, 20 sqq.]

<sup>19</sup> [Reg. Arp. 3950. Zimmermann, Urkb. I, 195. Doc. Val. p. 38, 21 sqq.]

9. Végül az utolsó Árpád-kori oklevélben (1294) Rolandus erdélyi vajda fegyverszünetet köt a bihari Fenes várának védelmezőivel, és eskü alatt ígéretet tesz nekik, hogy megvédi őket mind a püspökség, mind a maga magyar és oláh jobbágycsoportjai ellen: *ab omnibus sive Vngaris sive Olachis, sive nostris sive Ecclesie, sive infra indagines Solumus sive extra constitutis*.<sup>20</sup>

Az összesen tizenhárom oklevél adata mind az *oláh* szó kialakulása, mind jelentése szempontjából több hasznos tanulsággal jár. Az *oláh* ezek szerint először is etnikumot jelöl, mely különbözik a szásztól, a székelytől és a magyartól. Ugyanezen oklevelek adataiból azonban az oláhok XIII. századi földrajzi elhelyezkedésére, foglalkozására, társadalmi helyzetére, életmódjára, létszámára vonatkozóan is vonhatunk le bizonyos következtetéseket. A felsorolt vagy kikövetkeztethető helyek Szeben vidéke, a Barcaság és Fogaras. Foglalkozásukra és életmódjukra vonatkozóan az 1256. évi oklevél sokatmondó: ebből világosan kirajzolódik, hogy nomád pásztoréletet folytatnak; ezért szedik be tőlük állatokban a tizedet, és ott, ahol éppen rájuk akadnak. Nomadizáló életmódjukra vall az is, hogy az említett helyeken sehol nem vesznek részt a helynévadásban. Az 1223. évi oklevélben, ahol a szóbanforgó föld leírása is olvasható, az Olt és a homályos eredetű Kerc mellett három egyértelműen magyar helységnév szerepel: *palus Egeurpotak* (Egerpatak), *fagus Noge bik* (Nagybük), *rivulus Arapas* (Árpáspatak); ugyanígy magyar eredetűek a helységnevei az 1292. és az 1293. évi oklevélnek is: *Elye* (Maros-Illye), *Zad* (Szád), melyet csak a XV. századtól, elrománosodása után hívtak Guraszadnak, és *Fenes* (Fényes), illetőleg Fülesd és Enőd. Társadalmi helyzetüket illetően határőrszolgálatra is kötelezett jobbágycsoportok, néha fölhasználják őket katonai célokra, és a királyi ispán rendelkezik felettük. Számuk a XIII. század legvégén Erdélyben meglehetősen jelentéktelen lehetett, ha hihetünk az 1293. évi oklevélnek, mely szerint mindnyájan elfértek egyetlen királyi birtokon.

Az összekép tehát, amely a XIII. századi oláhságról kibontakozik, egy számra csekély, nomadizáló pásztoréletet folytató, meglehetősen jelentéktelen etnikumot mutat, melynek a tatárjárás után kezdődik betelepítése az elnéptelenedett területekre. Ezzel az összképpel majdhogynem kiáltó ellentétben áll viszont az, ami az oklevelekből nevük írásával kapcsolatban kikövetkeztethető. A tatárjárás előtti oklevelekben a nevük következetesen *Blacus*, a tatárjárás utániakban viszont következetesen *olacus*, kivétel ezen a téren egyedül a nem magyarországi, hanem a császári kancelláriából származó (kétes hitelű) oklevél jelent. Több mint meglepő, mondhatni meghökkentő az *Olacus* névalak váratlan megjelenése. A szlávból átvett szavak tanúsága szerint ugyanis a szó eleji „*v* + valamilyen mássalhangzó”-ból álló mássalhangzótorlódás feloldása az ómagyarban kétféleképpen mehetett végbe: vagy bontóhang közbeiktatásával, ami elől később eltűnt a „*v*”, vagy közvetlenül

<sup>20</sup> [Doc. Val. p. 42, 25sqq. Solumus = Solymospetrász (GyÖRFFY i. m. 24).]

a „v” vokalizálódásával. A mássalhangzótorlódás bontóhanggal történő feloldására jó példa a *vnuka* > *vunuka* > *unoka/onoka* fejlődési sor. Közvetlen vokalizáció esetén, minthogy a szláv „v”-nek a magyarban bilabiális zöngés spiráns felelt meg, ez a hang előbb „u”-vá alakult, majd a nyíltabbá válás során „o” lett belőle. Az *oláh* szó eleji „o”-jának kifejlődése tehát, akár bontóhanggal, akár közvetlen vokalizáció útján tétélezzük is föl, mindenképpen két lépésben mehetett végbe: vagy *vlach* > *volach* > *oláh* vagy *vlach* > *ulah* > *oláh* fejlődési sor eredményeként. Mindkét fejlődés több évtizedet, ha nem évszázadot vesz igénybe. Az *olasz* szó esetében a szó eleji mássalhangzó alakulásának ezek az állomásai pontosan nyomon is követhetők: a szó írásképe egy 1181. évi oklevélben *uloz*, 1239/40-ben Olaszliszka nevében már *Olazy*. Az *oláh* esetében ez a közbülső állomás, az *ulah* a XIII. századi okleveles forrásból nem adatható: ezt a változatot csak szépirodalmi szöveg, Kézai egyik helye (*Ulahis advenis remanentibus*) őrizte meg.<sup>21</sup>

A „v” vokalizációjánál sokkal komolyabb problémát jelent azonban – mint már Melich is utalt rá – az *oláh* szó belseji hosszú magánhangzója; ez mindenképpen belső magyar fejlődés eredménye kell hogy legyen. Az ómagyar nyelv fejlődése során az „a” megnyúlásának több oka lehetett, így érdemes végiggondolni a számításba jöhető lehetőségeket.

Az illabialis „a” pótlónyújtással „á”-vá vált, különösen egyszótagú szavakban függetlenül azok provenienciájától, pl. a török *al* > *ál*; szláv átvételek esetében ezt a pótlónyújtást vélhetően a szóvégi sorvadó magánhangzó lekopása okozta: pl. *rakb* > *rák*, *makb* > *mák*, *gatb* > *gát*, *kadb* > *kád* esetében. A honfoglalás korára azonban ez a szóvégi sorvadó magánhangzó már a szláv nyelvekben is eltűnt, a szláv átvételeknél legfeljebb az óoroszban számolhatunk csak vele. A *vlach* azonban semmiképpen sem lehet óorosz átvétel.

Többtagú szavakban – és a „v” vokalizációja után az *oláh* többszótagú lett – nazális és liquida előtt is megnyúlhatott az utolsó szótag: tör. *saqal* > *szakál*, szláv *balvanb* > *bálvány*. Az *oláh* „h”-ja azonban sem nem nazális, sem nem liquida.

Kérdés továbbá, hogy a *vlah* „a”-ja illabialis vagy labiális „a” volt-e. Az „a” nyíltabb vagy zártabb voltának eldöntése különösen átvételek esetében nem mindig könnyű, támpontul szolgálhat azonban a nyelvtörténeti adatok írásmódja: az „a”, ha soha nem váltakozik „o”-val, az esetek döntő többségében illabialis, ha váltakozik labiális „o”-t jelöl; legjobb példa erre a *halál* szavunk, amelynek írásban egyáltalán nincs „o”-s változata. A *Mügeln-krónika* szövegében azonban a *Wallochen*, *Wollachen*, *Walochen*, *Wolochen* forma felváltva található egymás mellett,<sup>22</sup> amiből arra következtethetünk, hogy az *oláh* alapjául szolgáló *vlah* „a”-ja nem illabialis, hanem labiális „a” volt. Ezt támasztja alá közvetve az *olasz* szó is, mely – mint már említettük – a szlovén többes számú, *vlasi* átvétele. Átvétel esetén az ómagyar

<sup>21</sup> [Simon Keza 23 = SRH I, 163.]

<sup>22</sup> [SRH II, 120 etc. Lásd a mutatóban (677) megadott helyeken a kézirati variánsokat is.]

korban a szó végi magas „i” magánhangzó a véghangzókhoz hasonlóan viselkedett, függetlenül attól, hogy mi volt eredeti funkciója az átadó nyelvben, vagyis lekopott. Az „i” lekopása után azonban az előző szótag „a”-ja ennek ellenére sem nyúlt meg, pontosan azért, mert nem illabiális „a” volt. Az oláh hosszú „á”-jának kialakulását tehát pótlónyújtással semmiképpen nem lehet magyarázni.

Az *oláh* szó szlávból való származtatásának nehézségeire már Melich János világosan rámutatott. Nézetét a honfoglaláskori magyar népekről írt monográfiájában úgy módosította, hogy az *oláht* magából az oláh nyelvből eredeztette.<sup>23</sup> Ennek azonban az a szépséghibája, hogy az északi, tehát az Erdélybe betelepülő oláhok, magukat soha nem *oláhnak*, hanem *ruminnak* nevezték: a *rumin* mellett az oláhok körében csak a makedóniai meglen-oláhok, illetve az isztriai oláhok körében mutatható ki önmaguk jelölésére a *rumin* különféle alakváltozatai mellett a *vlas* szó, ez viszont egyrészt a két oláh nyelvjárásban is szláv átvétel, másrészt az oláhságnak ezekkel a nyelvjárásaival a magyarok soha sem kerültek semmiféle kapcsolatba, harmadrészt a *vlas*-ből a magyarban legfeljebb *olasz* lehetett volna, *oláh* nem.

Az *oláh* származtatására azonban kínálkozik harmadik lehetőség is, amely egyben az „á” hosszúságának talányára is választ adhat. A bizánci forrásokban az oláhok a X. században bukkanak fel először a szlávból átvett βλάχος néven – ejtve *vlahosz* – és így hívják őket a mai görögben is. A szó egyébként másodéles, hangsúlyos szótaga tehát a *vla*. Ha a görögöt tételezzük fel mint átadó nyelvet, az *oláh* „á”-jának hosszúsága minden nehézség nélkül megmagyarázható a *vla* hangsúlyos voltával, a hangsúlyhoz ugyanis az ómagyarban gyakran a szótag megnyújtása társul: tör. *barèun* > *bársony*, szláv *pardus* > *párduc*.

A bizánciban, akárcsak a balkáni szláv nyelvekben és az újgörögben a szó egyszerre népnév és foglalkozásnév is. A *vlach* szónak ez a kettős jelentése nagyon korai, legkésőbb XI. századi eredetű, melyre Anna Komnéné sokat idézett mondata a perdöntő bizonyíték: καὶ ὀπόσοι τὸν νομάδα βίον εἴλοντο, Βλάχους τούτους ἢ κοινῆ καλεῖν οἶδε διώλεκτος (és *tudd, hogy mindazokat, akik a nomád életmódot választották, a népies nyelvhasználat vlahoknak nevezi*).<sup>24</sup> Hogy a Balkán-félsziget népei közül éppen az oláhokat jelölő népnévnek fejlődött ki ez a népnévvel egyenrangú *pásztor* jelentése, annak az az oka, hogy a félsziget *par excellence* pásztorkodással foglalkozó népe történetesen az oláhság volt, mely nomád életmódot folytatott, nem szerveződött állammá, így a nevüket jelölő *vlach* szó szinte szükségképpen nyert egyben *pásztor* jelentést is. Ez természetesen azzal a következménnyel járt, hogy idővel olyanokat is illettek ezzel a névvel, akik származásukat és nyelvüket

<sup>23</sup> [MELICH i. m. *Honfoglaláskori* 311–312. Az oláhból való származtatást sem KNIEZSA I.: *A magyar nyelv szláv jövevényszavai I/1*. Budapest, 1955, 359, sem az EWUng. nem fogadja el.]

<sup>24</sup> [Alexias VIII, 3, 4. TAMÁS i. m. 74. A szerzőről lásd MORAVCSIK Gy.: *Byzantinoturcica I*. Berlin, 1958, 219–223; MORAVCSIK Gy.: *Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai*. Budapest, 1988, 101–102.]

tekintve nem voltak oláhok: tanúsítják ezt a XII. századtól kezdve a dalmáciai és a szerb királyi oklevelek, amelyekben a *vlach*nak titulált személyek gyakran szláv nevet viselnek. A XI. század második felétől azután a *vlach* szóhoz egy harmadik jelentésárnyalat is társult: az egyházszakadás után *vlach*nak nevezték megkülönböztetésül a Rómához hű területeken az ortodoxokat, mindazokat, akik görög rítus szerint végezték a szertartásaikat.

A *vlach*nak ez az immár hármas jelentése valószínűleg komoly szerepet játszott a szó magyarországi elterjedésében. Annyi tény, hogy a szónak magyar területen már korán megvolt mindaz a három jelentése, amivel a bizánci görögben is bírt. Az *oláhra* mint foglalkozásnévre jó példa egy 1483-as oklevél, melyben egy bizonyos Johannes Gyenge mint *wolahus sew pastor* szerepel;<sup>25</sup> Gyenge János neve után ítélve kétségtelenül magyar, foglalkozására nézve azonban oláh, az oláh itt egyértelműen a pásztor szinonimája. Az *oláhnak* mint vallási hovatartozást jelentő szónak emlékét egészen századunkig fenntartották a helynévadásban olyan emlékek, mint például az Oláhnegyed, amely egyes községekben még ma is a község görög katolikus negyedének a neve. Az *oláh* szónak ez a többértelműsége lehet az oka a magyarországi névadás néhány furcsaságának, így annak, hogy sokan viselnek Oláh előnevet olyanok, akiknek származásukat tekintve semmi közük a románsághoz, és több olyan Oláh előtagú helység van, amelynek bizonyíthatóan sohasem volt román lakossága. Ezek a személyek, illetve helységek viselőiknek, illetve lakóiknak foglalkozásáról vagy vallási hovatartozásáról is kaphatták az Oláh nevet.

Az *oláh* szó magyarországi története időben valószínűleg megelőzte a mai románság őseinek Erdély peremvidékein történő fölbukkanását. Másként ugyanis aligha lehet feloldani azt az ellentmondást, amely XIII. századi okleveink nyomán meglehetősen élesen kirajzolódik, nevezetesen: miközben még a XIII. század végén sem tételezhetünk fel Erdélyben nagyobb lélekszámú oláh lakosságot, addig a nyelvben a *vlach* „v”-jének vokalizációs folyamata ekkorra már teljes egészében lezáródott.

Nemcsak az *oláh* „á”-jának hosszúsága miatt valószínűbb tehát, hogy nem valamelyik délszláv, hanem a görög volt az átadó nyelv, s maga a szó a bizánci központú görög egyház közvetítésével került át a magyarba, talán még a XI. században, először nem is annyira mint etnikai hovatartozás, hanem mint vallási felekezet és foglalkozás jelölőjeként. A görögöt tételezve fel ugyanis közvetítő nyelvként nemcsak a hangtani nehézségek küszöbölhetők ki, hanem a XIII. századi kancelláriai helyesírásban mutatkozó több mint különös jelenség okára is fény derülhet a szó

<sup>25</sup> [MOL D1 18776. TAMÁS I. M. 47, 76. J. VÖ.: GÁLDI L. – MAKKAI L. (szerk.): *A románok története különös tekintettel az erdélyi románokra*. Budapest, é. n., 42; MAKKAI L.: Balkáni és magyar elemek a magyarországi román társadalomfejlődésben. *Hitel* (Kolozsvár) 5–6 (1940–41), újraközölve In: ZÁHONY É. (szerk.): *HITEL – Kolozsvár 1935–1944. II. kötet. Tanulmányok, repertórium*. Győr, 1991, 286; KOLLÁNYI K.: *A trianoni boszorkánykonyha. Cikkek, tanulmányok*. Budapest, 1993, 38.]



latin írásmódját illetően, arra ugyanis, hogy a tatárjárás előtt az *oláht* miért írják következetesen *Blacusszal*, a tatárjárás után pedig következetesen *Olacusszal*. A *Blacus* írásmódnak a XIII. század első felében valószínűleg nem sok köze volt a szó köznyelvi *uláh*, vagy még inkább *oláh* alakjához, a kancellária nagyfokú konzervativizmusát viszont megmagyarázhatja a görög βλάχος írásképe. Ne feledjük el, hogy nemcsak III. Béla nevelkedett Bizáncban, hanem még II. Endre is alapított 1221-ben görög monostort az esztergomi érsekség területén.

Befejezésül ejtsünk néhány szót Anonymus sokat vitatott kifejezéséről, a *Blachii ac pastores Romanorum*ról. *Gestájának* 9. fejezete szerint ugyanis Attila halála után Pannonia földjét csupán bolgárok, szlávok *et Blachii ac pastores Romanorum* lakták.<sup>26</sup> Ugyanezeket a *vlahokat* másutt, Töhötöm ellenük folytatott hadjáratának leírásában hol *Blacinak*,<sup>27</sup> hol *Blasiinak* titulálja,<sup>28</sup> vezérüket, Gelout pedig *Blacus* jelzővel illeti.<sup>29</sup> Az első, ami feltűnő, hogy *gestájában* a *vlah* szó átírása, ellentétben a II. Endre korabeli egységes kancelláriai gyakorlattal, teljesen következtelen, mondhatni kusza, sőt az általa használt *Blasii* és a *Blachii* melléknévi forma az egész magyarországi latinságban egyedülálló. Ám éppen ez a látszólagos kuszaság az, ami sok mindent elárul a szerző személyéről és műveltségéről. A névtelen szerző, aki bizonyíthatóan jól ismerte a török és a szláv nyelveket, és bizánci követjárásából kikövetkeztethetően görögül is tudott, a *vlach* szó átírásának ezzel a tarkaságával éppen hogy nyelvismeretét fitogtatja. A *Blasii* és a *Blachii* többes számú nominativus egy *Blasi* és egy *Blachi* nevű népet föltételez. Mint az *olasz* szó etimológiája kapcsán láthattuk, az *olasz* a *vlasi*ből, a *vlach* szlovén többes számú nominativusából származik; ennek alaktanilag pontos görög megfelelője a βλάχοι – ejtve *vláchi* –, a βλάχος többes számú nominativusa: vagyis a többes számú nominativusi alakot mindkét esetben népnévként fogja fel. A *Blacus*ból azonban kiderül, hogy ismeri az *oláh* szót is, és azzal is tisztában van, hogy a *Blacus*, *Blachius* és a *Blasius* összefügg egymással annyiban, hogy mindegyik neolatin nyelvet beszélő népet, illetve személyt jelöl. Ugyanakkor azt is tudja, hogy a *vlach* szó egyben *pásztor* jelentéssel is bír. A *Blachii ac pastores* kifejezés tehát tulajdonképpen tautológia, vagy, ha úgy tetszik, az etimológia irodalmi hasznosításának egyik fajtája. A *Blachii* görög eredetű névalak ugyanakkor világossá teszi azt is, hogy az adott összefüggésben a *Romanorum*on a *Romani* két lehetséges jelentése közül nem a frankok, hanem a bizánciak értendők. A honfoglalás kori pannoniai népesség tényleges összetételére vonatkozóan Anonymus felsorolása történelmileg teljesen hiteltelen – *Blachiusai*

<sup>26</sup> [SRH I, 45, 11–12: *quam terram habitarent Sclavi, Bulgarii et Blachii ac pastores Romanorum.*]

<sup>27</sup> [SRH I, 66, 16–17: (Tuhutum) *egressus est ultra silvas versus orientem contra Gelou ducem Blacorum.*]

<sup>28</sup> [SRH I, 66, 4–6: *et habitatores terre illius viliores homines sunt tocius mundi, quia essent Blasii et Sclavi, quia alia arma non haberent, nisi arcum et sagittam.*]

<sup>29</sup> [SRH I, 65, 4: *ubi Gelou, quidam Blacus, dominium tenebat.*]

mögött felesleges tehát bármilyen ókori romanizált nép továbbélésének emlékét keresni – beleillik viszont abba a koncepcióba, amely köré *gestájának* valamennyi anakronizmusa felfűzhető: hogy a honfoglaló magyarok azoktól a népektől hódították el az országot, akik a XII. század végén III. Béla Magyarországnak közvetlen szomszédai voltak. Ezért tartotta szükségesnek hogy a *gesta* írásának idején felbukkanó vlachok Gelou nevű királyát is legyőzesse Töhötöm honfoglaló vezérrel és vitézeivel.

# Utószó helyett

2003 novemberének elején a szokásosnál is nagyobb tömeg töltötte meg az Eötvös Collegium dísztermét. A részben külföldről, részben Magyarország különböző részeiről és intézményeiből érkező kutatók néhai kollégájuktól, barátjuktól és tanáruktól, a Collegium hajdani igazgatójától, Bollók Jánostól kívántak méltó módon búcsút venni. A *Bollók János Emlékkonferencia* (2003. november 6–9.) zsúfolásig megtelt széksorai két évvel a kivételes tanáregyéniség halála (2001. október 4.) után is bizonyították: *van pótolhatatlan ember.*

Tisztelői a mai napig ugyanígy érzik fájó hiányát, és amikor csak tehetik, igyekeznek emléket állítani a *Tanár Úrnak*, ahogyan egymás között – nemcsak a kötelező tisztelet hangján! – emlegetni szokták. Ilyen emlék volt az említett konferencia előadásait összegyűjtő kötet (HORVÁTH L. – LACZKÓ K. – MAYER Gy. – TAKÁCS L. [szerk.]: *GENESIA. Tanulmányok Bollók János emlékére.* Budapest 2004) a maga 65 tanulmányával és 800 oldalával, vagy a „nagydoktori” értekezés (*Asztrális misztika és asztrológia Janus Pannonius költészetében.* Budapest, 2003) postumus kiadása. Az Eötvös Collegium klasszika-filológia műhelye ma már Bollók János nevét viseli, az Ő fényképe tekint le a földszinti könyvtár látogatóira, ahol hagyatékát őrizzük, de az Ő jellegzetesen fanyar mosolyát láthatja az is, aki az igazgatói iroda falán függő portrékat szemléli.

Jelen kötet hasonló tiszteletadás: magyar nyelven közli Bollók János valamenyny tudományos igényű tanulmányát, valamint néhány ismeretterjesztő jellegű, de az életmű szempontjából fontosnak tekintett dolgozatot, újságcikket, elő-, illetve utószót. A szerkesztés során nem törekedtünk tematikus csoportosításra. Az egyes fejezetek az eredeti megjelenésük időrendje szerint következnek egymásra, azzal a nem titkolt szándékkal, hogy már maga a sorrend is érzékeltesse, milyen szellemi utat járt be a szerző, hogyan változott az érdeklődése, hogyan jutott el az egyiptomi irodalmi emlékek tárgyalásától a középkori krónikák és a humanista költészet elemzéséig. Bizonyos esetekben fájdalmas döntésre kényszerültünk: kötetünk nem tartalmazza a recenziókat, könyvismertetéseket, lexikonszócikkeket, fordításokat, valamint a kimondottan külföldieknek szánt, magyar vonatkozású ismeretterjesztő írásokat sem, ellenben a kéziratban maradt utolsó konferencia-előadás szövege *Az oláh szó etimológiája* címmel most először kerül az olvasóközönség elé.

A kötet összeállításában – ez is szimbolikus értékű – az Eötvös Collegium mai diákjai és tanárai működtek közre. Az egyes tanulmányok elektronikus változatának

elkészítésében, vagyis a szöveg „begépelésében”, az idegen nyelvű tanulmányok fordításában, a végleges változat ellenőrzésében, egyszóval a szöveg gondozásában a következők vettek részt: Berkes Lajos, Bognár Zsófia, Bollók Ádám, Delbó Katalin, Farkas Zoltán, Hegyi Brigitta, Horváth László, Juhász Erika, Kerber Balázs, Kocsis Teréz, Laczkó Krisztina, Locsmándi Dániel, Lovász Lilla, Mátyás Eszter, Mayer Gyula, Mészáros Tamás, Ötvös Zsuzsanna, Peszlen Dóra, Salamon Gáspár, Schüzler Tamara, Simonkay Márton, Somogyvári Virág, Szegvári Zoltán, Székely Márton, Szikora Patrícia, Szovák Kornél, Tóth Edina, Vargyas Brigitta.