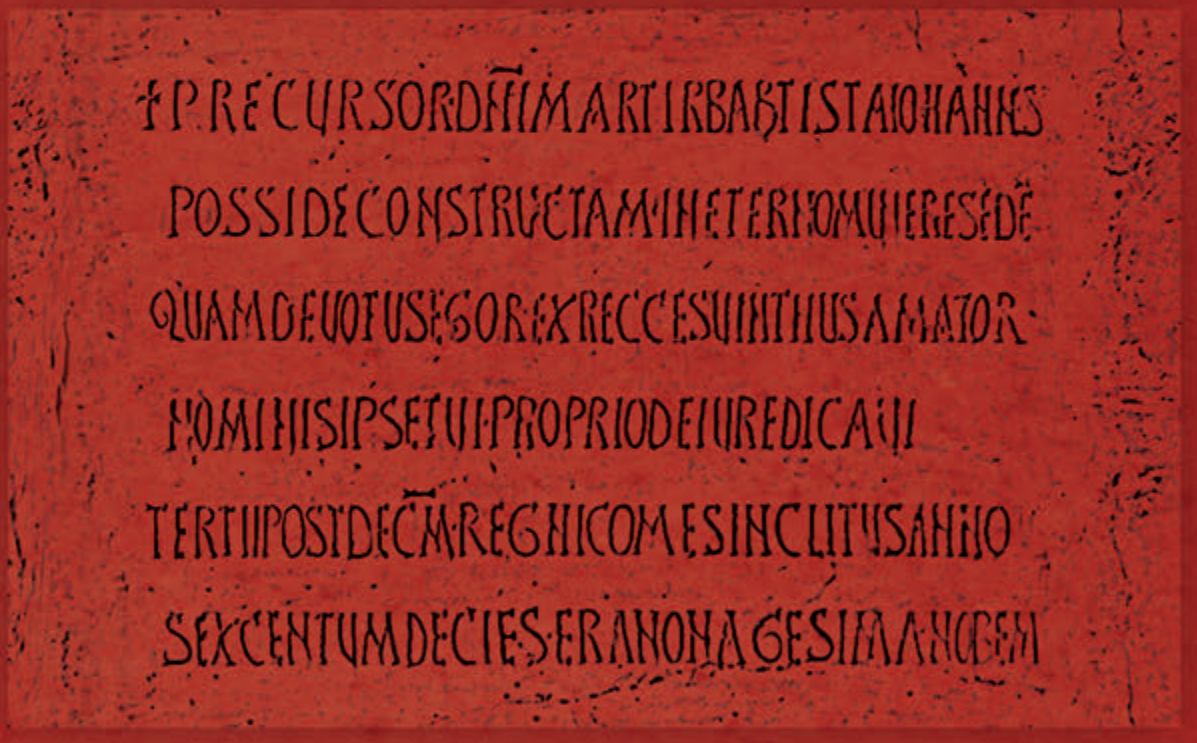
Szerkesztette:
Bárány István – Bolonyai Gábor – Ferenczi Attila – Vér Ádám

STUDIA CLASSICA

Tanulmányok az Eötvös Loránd Tudományegyetem
Ókortudományi Intézetéből



ELTE EÖTVÖS KIADÓ
EÖTVÖS LORÁND TUDOMÁNYEGYETEM

STUDIA CLASSICA

TANULMÁNYOK AZ EÖTVÖS LORÁND TUDOMÁNYEGYETEM
ÓKORTUDOMÁNYI INTÉZETÉBŐL

Antiqua et Orientalia 4

Monographs of the Institute of Ancient Studies, Faculty of Humanities,
Eötvös Loránd University, Budapest

STUDIA CLASSICA

Tanulmányok az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókortudományi Intézetéből

Szerkesztette:
Bárány István – Bolonyai Gábor – Ferenczi Attila – Vér Ádám

ELTE EÖTVÖS KIADÓ

Budapest, 2015

© Szerzők, 2015

© Szerkesztők, 2015

ISBN 978 963 284 632 3

ISSN 2063 1634

ELTE EÖTVÖS KIADÓ www.eotvoskiado.hu

Felelős kiadó: az ELTE Bölcsészettudományi Kar dékánja
Felelős szerkesztő: Pál Dániel Levente
Kiadói szerkesztő: Gaborják Ádám
Tipográfia: Anders Tibor
Borítóterv: Csele Kmotrik Ildikó
Nyomda: Multiszolg Bt.

Tartalom

Az epikus prooimion változásai az évszázadok folyamán 7
Ritoók Zsigmond

GÖRÖG IRODALOM

Tyndareós és Orestés vitája (Euripidés, Orestés 456–629) 35
Bolonyai Gábor

Plutarchos vegetarianizmusa: közös hagyomány és egyéni érzékenység – Az akháj szövetség bukása 300 év távlatából (Pausanias: Görögország leírása VII 6. 3–17. 4)1 55
Gaál Balázs

Kr. e. 146 – a görög történelem vége? 91
Gábor Sámuel

Az argosi vének éneke – Az ének–beszéd-váltások dramaturgiai pillanatai Aischylos színpadán 115
Kárpáti András

Hésiodos, Melanchthon és az imitatio 135
Krähling Edit

Jósszerep és történetírás – Tisamenos és Melampus története Hérodotosnál 145
Kulin Veronika

IND IRODALOM

Sohgaurā-réztábla – Maurya-kori epigráfiai emlék? 161
Tóth Ibolya

A tér- és időábrázolás változásai a klasszikus indiai színházban 169
Válóczi Róbert

FILOZÓFIA

Aidós és nemesis – Prótagoras Prométheus-mítoszának előképei 181
Bárány István

Az érzékelés tartalma – Aphrodisiasi Alexandros 195
Hangai Attila

A reflexió két fajtája Damaskiosnál 207
Lautner Péter

A démokritosi episztemológiáról 217
Németh Attila

A Prométheus-mítosz Platón *Prótagoras*ában 225
Rosta Kosztasz

A sztoikus etika epiktétosi reformja 237
Steiger Kornél

LATIN IRODALOM

Hannibal átkelése az Ebro folyón – egy hiányzó jelenet Silius Italicus Punicájában 249
Kozák Dániel

Aeneas, az etruszk antihős 261
Rung Ádám

Egy rendhagyó felajánlás a 7. századi Hispániából 289
Végh Judit

NYELVÉSZET

A szinkópa gyakorisága a kései latin nyelvben a feliratok tanúbizonysága alapján.....303
Adamik Béla

Aquincum latin nyelve 317
Gonda Attila

Funkcióigés szerkezetek a *kar-* 'csinál' igével a Ṛgveda 7. könyvében 339
Ittzés Máté

Explicitációs törekvés a kései latin mondatszerkezetben 351
Kiss Sándor

Pragmatikai fordulat a bibliai héber nyelv leírásában 359
Koltai Kornélia

Mozgatások és kiemelések a latinban.....369
Giampaolo Salvi

A vezirhani fríg felirat utolsó sora 381
Simon Zsolt

Az epikus prooimion változásai az évszázadok folyamán

Ritoók Zsigmond

Mi a mitológia című tanulmányában Kerényi Ortegára hivatkozik, aki szerint a bikaviador, mielőtt leszúrná a bikát, hátralép, hogy a halálos döféshez a lábát megtámassza. Így lép hátra a cselekvés előtt, mintát, támasztékot keresve a múltban, az ókori ember.[1] De így lép hátra – folytathatjuk a képet – az egész európai irodalom is az ókor irodalmába, tudatosan vagy öntudatlanul, támasztékot keresve a maga újkori feladatának megoldásához. És itt válik el, hogy önálló alkotóról van-e szó, vagy csak epigonról. Az előbbi azért lép hátra, hogy egy jövőre szóló lépést tegyen előre, a képben maradva: hogy ledöfje a bikát, az utóbbi hátra lép, de azután tanácstalanul áll, még jó, ha a bika nem ökleli fel őt, amennyiben az utánzás csak az utánzó törpe voltát mutatja meg a nagy példaképhez képest. Az epikus prooimionok története az európai irodalmak évszázadain át mindkét esetre szolgáltat példákat.

A támasztékkereső hátralépés azonban valószínűleg már az európai folyamat kezdetén az archaikus görög epikában is megfigyelhető. Maróth Miklós hívta fel először a figyelmet arra, hogy az ókori Elő-Ázsia epikus alkotásai is tárgymegjelöléssel, propozícióval kezdődnek, mint a görög és római eposzok, sőt, egy ugariti epikus költemény esetében egy szakaszt még invokációként értelmezhetőnek is tart.[2] A görög archaikus epika alkotásai is tárgymegjelöléssel kezdődnek, s lehet, sőt valószínű, hogy ez az ókori közel-keleti epikától tanult gyakorlat, amint ezt óvatosabban Maróth felteszi, M. West határozottan állítja.[3] Ebben az esetben ez volt az a bizonyos támaszkereső „hátralépés". A döntő újat azonban a tárgymegjelölést mindjárt magába olvasztó, az elő-ázsiai epikában csak elvétve, s akkor sem a propozícióval szerves egységben levő invokáció jelentette. Miért volt ez jelentős lépés?

Az *Odysseia* hol azt mondja, hogy az énekmondót elméje (νόος) vagy lelke (θυμός) indítja énekmondásra, hol azt, hogy a Múzsa.[4] Ez azt mutatja, hogy az énekmondó a költői alkotást hol egy végső soron tőle, értelmétől függő, tehát megtanulható és kiszámítható, hol pedig azt, hogy egy végső soron tőle, értelmétől független, meg nem tanulható, ki nem számítható, de működő tényező eredőjének tartja. Ezt a második tényezőt nevezi Múzsának, és hívja segítségül. Mi tehetségről, ihletről beszélnénk, de épp úgy nem tudjuk pontosan megmagyarázni, hogy az miért és

---

[1] Kerényi 1939, 17. – A hangsúly azonban nem azonos Kerényinél és Ortegánál. Kerényi a „hátralépést" mint a mitológiához való általános és természetes viszonyt értelmezi, Ortega a görögök és rómaiak „múltba veszve élésének" jellemző vonását: Ortega y Gasset 2003, 186. A hely megtalálásában nyújtott segítségért Csejtei Dezső professzor úrnak mondok köszönetet.

[2] Maróth 1975a, 61–62; 1975b, 65–76.

[3] West 1997, 173.

[4] Νόος: *Od.* 1, 347; θυμός: *Od.* 8, 45; Múzsa: *Od.* 8, 73. *Od.* 8, 44-45 azonban figyelemreméltó árnyalással: „Az isten neki [énekmondónak] bőven adta az éneket [énektudást], gyönyörködtetés végett, hogy énekeljen, amerre lelke indítja". Énektudást: Azt a különös valamit, amit mi tehetségnek nevezünk. – Régebben is, újabban is sokan *Od.* 8, 499-et az istentől való indíttatásra értették, ill. értik, valószínűleg tévesen: Ritoók 1971, 212–215; Hainsworth ad loc. Heubeck – West – Hainsworth 1998, 379.

hogyan működik, mint az epikus énekmondó. Ő viszont nem a maga elvontságában tapasztalhatja ezt, hanem a saját gyakorlatában.[5]

Az énekmondónak ugyanis, természetesen, a szájhagyományozás viszonyai közt is tanulnia kell, tanulni és tudni a maga mesterségét: az epikus nyelvet, a formulákat, az epikus elbeszélés tipikus elemeit, amelyekből költeményét az epikus előadások során újra meg újra létrehozza. Az énekmondó hozzáértően (ἐπισταμένως) beszél,[6] s az, hogy az énekmondót az istenség tanítja,[7] nyilván a gyakorlat kivetítése. Az, hogy a tudás tanítás/tanulás eredménye, oly erős meggyőződés, hogy Phémios, amikor azt akarja mondani, hogy van, amit nem másoktól tanult, hanem maga talált ki, azt mondja: „a magam tanítottja (αὐτοδίδακτος) vagyok", de mindjárt hozzáteszi: „az isten pedig mindenféle οἴμη-t ültetett az elmémbe".[8]

Az *oimé* éneket, minden valószínűség szerint a megvalósuló éneket, az előadást (*performance*) jelenti.[9] Az énekmondó kitalálhat valamit, „taníthatja magát" valamire, de hogy azt hogyan tudja megvalósítani, az már nemcsak tőle függ. Itt belép egy nem kiszámítható és meg nem tanulható tényező, amelyet/akit Phémios istennek nevez. Eszébe jut-e az énekmondónak a kellő pillanatban a kellő kifejezés? Nem felejt-e ki valamit, amire később majd szüksége lesz? Nem felejt-e ki valamit egy felsorolásból? A Múzsák az Emlékezés leányai, majd ők sugallják neki, hogy mit mondjon. Nem mint öntudatlan szócsőnek, hanem a benne levő tanultakat, a „hozzáértést" a kellő pillanatban mozgósítva, „eszébe juttatva".[10] Sem az énekmondó, sem a hallgató nem volt jelen az elbeszélt eseménynél. Miért tudja az énekmondó a hallgatót meggyőzni, hogy minden úgy történt, ahogy ő mondja, hogy az ének igaz? Mert a Múzsa tanította vagy Apollón, a Múzsa, aki mindenhol jelen van, és mindent tud.[11] Miért vágyik a hallgató kielégíthetetlenül hallgatni az énekmondót? Mert istentől tanítottan énekel.[12] Valójában énekmondó és hallgató együtt élik meg az ének varázsát, ezért kéri az Odysseia-költő a Múzsától: Mesélj nekünk is![13] Nekünk: költőnek és hallgatónak. Mert az alkotás nemcsak az istennő és a költő kettősében értelmezhető, hanem a költő és a befogadó kettősében is. A Múzsa hatása az a teljesen meg nem magyarázható állapot, melyben a költő indítva érzi magát arra, hogy az alkotást egy közösségben megvalósítsa és sikeresen valósítsa meg. Ezt az állapotot kéri, várja az énekmondó, mikor a Múzsát invokálja. Az alkotás folyamatának ez a kéttényezős, egyszerre isteni és emberi értelmezése, mely az előhangban, annak kétélemű voltában is megnyilatkozik, helyezi el az epikus alkotást az eposzok világképének egészében is, mely a történéseket általában is az emberi *és* isteni akarat függvényében láttatta.[14]

A korai görög epikában propozíció és invokáció többféleképpen volt egymáshoz kapcsolható. Az első esetben a költő hívja az istenséget, hogy mondjon el valamit, a tárgymegjelölés

[5] Nuttall 1992, 84. magyarázata mindamellett túlságosan is csak a gyakorlatot veszi tekintetbe: Az énekmondó tudja, hogy az előszóban való előadás kezdetén „the lungs must be cleared and then filled by a breath, a voice not wholly one's own (that is not clearly subject to ego-control)".

[6] *Od.* 11, 368. Hozzáértően, mint a mesterember: *Od.* 17, 341; 21, 44; vagy mint a sebkötözést végző: 19, 457.

[7] *Od.* 8, 479-81; 487-8; 17, 518-9; Hés. *Th.* 22; *OD* 660-3. Nuttall 1992, 7. E. Dodds nyomán (aki azt lélektani értelemben érti) lentről és fentről beszél, talán kintről és bentről is lehetne beszélni, ahogy később Nuttall is teszi (1992, 9): A Múzsa más, mint a költő *ego*-ja, de „*she may well have operated within the poet's 'self' – within his autos*."

[8] *Od.* 22, 347-8.

[9] Ritoók 1997, 30–33.

[10] Hés. *Th.* 52-4; 916-7; *Il.* 2, 492. Ezért bizonyos listák (hőstett-felsorolások) előtt az invokáció (*Il.* 2, 484-92; 11, 218-20; 14, 508-10; 16, 112-3. Vö. *Aen.* 7, 41.

[11] Vö. fent 7. j. és *Il.* 2, 485.

[12] *Od.* 17, 518-20.

[13] *Od.* 1, 10.

[14] Phémiosról és Démodokosról: Lesky 1961, 30–31.

tehát eleve bele van foglalva az invokációba.[15] Ennek az esetnek (A) két fajtája van: *a)* a tárgy közvetlenül vagy vonatkozói mellékmondatban van kibontva, *b)* a propozíció kérdő tárgyi mellékmondat. A második esetben (B) a költő beszél egyes szám első személyben, megjelölve az ének tárgyát. A harmadik kezdésmód (C) *a)* a 'kezdjük' többes számú felszólító módra, vagy *b)* a 'kezdem' egyes számú kijelentő módra épül.[16]

A hésiodosi előhangok ettől szerkezetileg csak annyiban különböznek, hogy a tulajdonképpeni invokációt egy himnusz előzi meg a *Theogoniá*ban (1-104), s ezt követi az invokációba épített propozíció (105-115), az *Ergá*ban pedig a propozíció egyúttal himnusz is. Eredetileg valószínűleg a költeményt kezdő himnuszt hívták prooimionnak, mely azután talán önálló műfajjá válhatott (mint a bachi preludiumok chopini prelude-ökké). A továbbiakban – ettől eltérően – a propozíció és invokáció együttesét nevezem prooimionnak.

A két nagy eposz prooimionjának van még egy eleme, melyről említést kell tenni: Mindkettő tartalmazza az elbeszélés kezdőpontjának meghatározását.[17] A szájhagyományozó költő az ismert epikus folyam valamely maga vagy közönsége választotta pontján (*in medias res*) kezdte elbeszélését. Ez a kezdésmód azután a költői hatáskeltés eszközévé is válhatott.

Az 5. századra az eposz a maga hagyományos formájában már elvirágzóban volt. A század első felében Simónidés már nem eposzban ünnepli a plataiai győzelem hőseit, hanem elbeszélő elégiában.[18] A költemény kezdete azonban így is még az eposzt követi. Achilleus magasztalásával, egy „Achilleus-himnusszal" indul, félreérthetetlen hivatkozással Homérosra, aki a Múzsáktól a teljes igazságot kapta meg (15-18: a Múzsák mint az ének hitelesítői), s a homérosi himnuszokban szokásos χαῖρε fordulattal[19] zárul (19). Ezt követi (nem új sorban!) a Múzsa invokációja, a kérés, hogy kezdjenek bele a dalba, amely ... s itt megy át az invokáció a tárgy megjelölésébe, majd sima átmenettel magába az elbeszélésbe. A prooimion elemei tehát nem válnak el határozottan, hanem átmennek egymásba. A Múzsa-invokációnak is van egy figyelemreméltó mozzanata: a költő azt kéri, hogy legyen az ő „segéderője" (21). A költeményt tehát a költő alkotja, de a Múzsa kezdi, indítja a folyamatot, s végig ott kell legyen.

Az 5. században is írtak még eposzt, de a század vége felé a samosi Choirilos nem egészen alaptalanul panaszkodott arról, hogy már minden mondai tárgyat feldolgoztak.[20] Ő ezért Simónidés figyelmeztető példája ellenére a perzsa háborúkról írt eposzt, s ehhez a prooimionnak is új formáját alkotta meg: „Vezess engem más beszédre: Hogyan jött Ázsia földjéről Európába a nagy háború".[21] A függő kérdéses tárgymegjelölés hagyományos, de az invokáció megfogalmazása nem az. Nem „énekeld", nem „mondom", hanem „vezess". Ez új. De nemcsak a fogalmazás új. A töredéket Aristotelés idézi a *Rétorikáb*an, s a *Rétorika* egy névtelen középkori magyarázója azt is elárulja, hogy a költő nem a Múzsát invokálja, hanem Hérodotost.[22] Az elbeszélés igaz voltát

---

[15] *Sane in tres partes dividunt poetae carmen suum: proponunt, invocant, narrant. Plerumque tamen duas res faciunt et ipsam propositionem miscent invocationi, quod in utraque Homerus facit, namque hoc melius est*: Servius ad *Aen.* 1, 8 p. 14-2-5 Thilo-Hagen.

[16] A) a/ *Il.* 1, 1-7; *Od.* 1, 1-2; Thebais fr. 1 Bern.; Parva *Il.* fr. 1 Bern. = 23 Allen; Hés. *Th.* 105-10; OD 1-10. Ehoiai fr. 1, 1-3; Hom. 4, 1-2; b/ az Aristonikos-féle *Il.* kezdet: *Il.* 2, 484-7; 11, 218-220; 14, 508-10; 16, 112-3; HVen 1-2; B) Az Apellikón-féle *Il.* kezdet; Parva *Il.* fr. 28 Bern. = 1 Allen. C) a/ Epigoni fr. 1 Bern; Hés. *Th.* 1; 36; b/ HCer 1-2. Idevehetők a μνήσομαι kezdetek is: HAp 1-2; HBacch 1-2. Ez, úgy látszik inkább a himnuszok bevezetője lehetett.

[17] *Il.* 1, 6; *Od.* 1, 10.

[18] Simónidés, fr. 11-18 W^2; a hivatkozások fr. 11 W^2-re történnek.

[19] HAp 545; HMerc 579; HAphr 292; HBach 59, stb.

[20] Fr. 2 Bern.

[21] Fr. 1 Bern. (Az idézeteket itt és a továbbiakban a pontosság kedvéért prózai fordításban adom.)

[22] Arist. *Rhet.* 1415 a 17-8; CAG XXI, 2 (ed. Rabe) p. 231, 5-7 ad Arist. *Rhet.* 1415 a 15-17: Hogy a hallgató ne tévelyegjen, mindjárt az elején világossá kell tenni az egész tárgyat, ὡς τὸ μῆνιν ἄειδε θεά, καὶ ἦγεο μοι ἄλλων καὶ ἄλλων' ἀντὶ τοῦ

hitelesen a szofista vallási szkepticizmus légkörében már nem a Múzsa istennő igazolhatja, hanem a történetíró. Ennyiben Choirilos jól értette korát. Mégis, bármit mondott Choirilos, a 4. sz. elején a kolophóni Antimachosnak volt bátorsága egy hagyományos témájú eposszal, egy *Thébais*szal előállni. Az a néhány szó, mely – feltehetőleg prooimionjából – fennmaradt, a hátra és előre érdekes kapcsolatát mutatja. „Mondjátok, nagy Zeus Kronidés leányai".[23] A sor nyilvánvalóan egy invokációba foglalt tárgymegjelölés első eleme, s ennyiben teljesen hagyományos.

Első tekintetre a megfogalmazás is az: Minden szóhoz, formulához lehet párhuzamokat találni. Ezek a párhuzamok azonban nem egészen pontosak.[24] A befogadó felismerhette, hogy ezek epikus stílusú kifejezések, de azt is, hogy nem pontosan homérosiak vagy hésiodosiak, vagyis, hogy Homéros és Hésiodos nyelvén Antimachos beszél hozzá, hagyományos és új különös egységében és feszültségében. Ez, természetesen, minden költői alkotás, sőt, minden beszéd esetében így van, de itt a befogadó nagyon is ráismerhetett a „másik" nyelvre. Ettől kezdve az invokációk és propozíciók története utánzások története, megőrizve tagadó vagy tagadva megőrző utánzások története.

Az invokáció így Antimachos számára nem egy mitologikus alak segítőül vagy hitelesítőül való megidézését jelentette, hanem egy nyelvi-poétikai feladatot: A magát kettős tényezőtől indíttatva érző, a tudása mellett az előadás kiszámíthatatlan körülményeitől is függőnek tudó homérosi költő állapota új, a megváltozott gondolkodás számára hiteles nyelvi kifejezésének megcsinálását, mely megőrizve is tagad, mely ugyanazokkal a szavakkal sem ugyanazt mondja, mely versengve utánoz. Ahogy majd a halikarnassosi Dionysios fogja mondani: „Az utánzás a példa lenyomatát szabályok által megőrző tevékenység", „a versengő utánzás a léleknek a szépnek tartott csodálata szerint mozgó tevékenysége".[25] Az egyik szabályok alapján dolgozik, a másik a csodálattól mozgásba jőve. Ez a mozgásba hozó „csodálat" a Múzsa. És a befogadó sem mint az istennő Múzsa ajándékát élvezi az alkotást, de nem is csak mint szabályok, mint mesterségbeli tudás eredményét, hanem mint valamit, amit a költő csinált meg – múzsai művészettel, amin ő is elcsodálkozik. A Múzsa éppen ennek a különös, megmagyarázhatatlan és mégis tudatos csinálásnak, görögül *poiésis*nak lesz a fedőneve vagy a jelképe. A költő most már nem az előadással egyben végbemenő alkotás (a performance) folyamán érzi a különös, megmagyarázhatatlan tényezőt, hanem a befogadástól elkülönülten, bár nyilván rá is gondolva végbemenő „megcsinálás" során. Ezért válhatik a Múzsa (vagy közszóként kisbetűvel írva) alkotás értelművé, nemcsak mint az alkotás folyamatában ható erő, hanem mint az alkotó folyamat eredményéé, a kész

---

ἡγεμόνευέ μοι. τοῦτο εἴρηται τῷ Ἡροδότῳ περὶ τοῦ πρὸς τὸν Ξέρξην πολέμου. Ehhez Rabe – a τῷ Ἡροδότῳ -t *dat. auct.*-nak véve – csak annyit jegyez meg: *Immo poetae epici incerti est*. Az értelmezés nyelvtanilag kifogástalan, de különös volna, hogy a névtelen magyarázó, aki többször hivatkozik Hérodotosra (tehát ismeri), ilyen nyilvánvaló tévedést kövessen el, s a jól ismert (τῷ) Hérodotosnak tulajdonítson egy kijelentést, amit az nem tett, legkevésbé műve prooimionjában. Ha viszont a τῷ Ἡροδότῳ -t *dat. commodi*-nak értjük, a nehézség meg van oldva.

[23] Fr. 1 Wyss.

[24] Ἐννέπετε: Hés. *Erga* 2 (az invokációban, exponált helyen), a Κρονίδαο alak az egész archaikus epikában egyszer sem fordul elő, de az -αο gen.-ra több mint kétszáz példa van az *Ilias*ban és az *Odysseiá*ban (P. Chantrain, *Grammaire homérique I*. Paris [5]1973, 200); Κρονίδης Ζεύς: Hés. fr. 234; κούραι Κρονίδεω Διός: (Ζεύς Κρονίδης többször, pl. Hés. *Th.* 412 Erga 138); παῖδα Διός μεγάλοιο Hés. *Th.* 952; fr. 25, 29; 229, 9; Διός κούραι/κούρῃ μεγάλοιο *Il.* 6, 304; 312; 9, 536; *Od.* 6, 151; θυγατέρες μεγάλου Διός: Hés. *Th.* 76, de soha D. m. θύγατρες. – A töredékek közt találhatók további példák is, pl. Fr. 36: Ποσειδάωνι πεποιθός: A pep. sokszor sorvégen, de soha néven nevezett istenre vonatkoztatva, az általános ἀθανάτοισι-val kapcsolatban is csak egyszer (*Od.* 9, 107). – Fr. 79. Egy erősen formuláris sor végén·κρείων Διομήδης; Diomédés sosem kapja ezt a jelzőt, csak Agamemnón, Diomédés κρατερός: pl. *Il.* 5, 149 és még egy tucatszor. – *Il.* 9, 558: a sorvégződés: γένετ᾽ ἀνδρῶν, Antimachosnál: ἦν ἀνδρῶν, aminek folytán „szilárd a sor", mint egy hellénisztikus kritikus megjegyzi, vagyis az olvasók észrevették és méltányolták a változtatásokat.

[25] D. H. De imit. III. (Opusc. II. 204-16. Us.-Rad.)

alkotásé, az éneké, a költeményé.[26] Talán nem helyes azonban azt mondani, hogy a Múzsa meghal, mint azt egy egyébként gondolatokban gazdag, tudós tanulmány is állítja,[27] hanem átalakul, a változó korok eszmevilágának megfelelően folyton újjászületik, új értelmet nyer, mint a mitológia minden alakja, amíg egy-egy kor egy-egy mítosztól megszólítva érzi magát, míg a mitológia nem csupán kézikönyvekbe zárt ismeretanyag.

Alkalmasint ilyen „átértelmezéssel" találkozunk Apollónios Rhodios eposzában. Az *Argonautika* egy hagyományos szerkezetű, de megfogalmazásában inkább a himnuszokra emlékeztető, Apollónhoz intézett, propozíciót is magába ölelő invokációval kezdődik, utána az előzmények rövid összefoglalása következik, majd újabb tárgymegjelölés – most már a közvetlenül következő tárgyé, az Argóhajósok felsorolásáé – s egy újabb, rövid invokáció: „Múzsák legyenek az ének *hypophétór*ai".[28] A *hypophétór* magyarázót, értelmezőt jelent, de az Apollónios-hely magyarázói a szó értelmezésében nincsenek egy véleményen. Némelyek szerint a szó itt is, mint máshol, a Múzsákat mint ihletőket jelöli, mások szerint viszont mint magyarázókat, tolmácsokat, amit azután megint különféleképpen értelmeznek.[29] A legvalószínűbb kétségkívül J. M. Gonzáles magyarázata, aki szerint a Múzsák az elsőként invokált jós- és költészet-istennek, a Múzsa-vezér Apollónak a magyarázói a költő számára, aki azt azután továbbmondja a maga befogadóinak.[30] Ez összhangban áll Pindaros felfogásával, akit a Múzsa „indít fel", s ő a Múzsák *prophétés*e, „hirdetője", mint a delphoi *prophétés*ek Apollóné.[31] Itt azonban a Múzsák a *hypophétór*ok, a magyarázók, nyilván a költő számára. A Múzsák ezek szerint azt a művészi „formaadást" jelentik, amelynek folytán a költőben gomolygó, alaktalan „indítás" műalkotássá lesz, vagyis a költői művészetet.

Apollóniosnak azonban van egy további, említést érdemlő invokációja is, a 4. ének elején: „A kolchisi leány gyötrődéseit, istennő, és gondolatait mondd el, Zeus gyermeke, mert bizony belül elmémet (νόος) szólni-sem-tudás fogja körül, amint töprengek, hogy mit mondjak: Elvakult szenvedély nem kívánt csapása vagy gyalázatos szökés, hogy elhagyta a kolchisiak népét".[32] A kettős tényező, az értelem (νόος) és a Múzsa jelenik meg itt. A költő tudja, hogy milyen lehetőségek állnak előtte, de a művészet, az egészen meg nem magyarázható, abban áll, hogy miképpen választja meg a szavakat. Ehhez az „értelem" nem elég, ehhez kell a „Múzsa", a múzsai (nyelv)művészet.[33]

Hogy Kallimachos milyen viszonyban volt Apollóniosszal, vitatott kérdés. Az azonban kétségtelen, hogy időszerűtlennek tartotta a hagyományos nagyeposzt, s az elbeszélő elégia felé fordult, mint Simónidés, de az elbeszélő elégiát mindjárt füzérré fonva az *Aitiá*ban. Ennek is van prooimionja. Ez nem himnusszal kezdődik, hanem a Telchisekkel a költészetről folytatott vitával, s ebben a költészet kéttényezős szemlélete is megjelenik. A költészetet nem a mennyiség (hosszúság), hanem a tudatos műgond, a *techné* alapján kell megítélni. Mégis, mikor a költő

[26] NUTTALL 1992, 83–84. – A μοῦσα 'ének' jelentése előbb mint az 5. sz. nem mutatható ki; az első adat: Aisch. Suppl. 695; azután *Eum.* 308, Soph. *Tr.* 643 (mindenhol kardalban ill. anapesztusokban) Pind. N. 3, 28; Eur. *Alc.* 962 stb., Hdt. 2, 135, Sapphót nevezi μουσοποιός-nak. Prózában csak a 4. sz.-ban használják.

[27] HÄUSSLER 1973.

[28] A. R. 1, 1-22.

[29] Jó áttekintés GARRIGA 1996.

[30] GONZÁLES 2000.

[31] Pind. fr. 150; 151. Plat., *Tim.* 72 a-b.

[32] 4, 1-5.

[33] Talán az ismert Menandros-anekdota is erről szól: Barátja kérdésére, hogy készen van-e már vígjátékával, Menandros így felelt: Kész bizony! A cselekményt már elrendeztem, csak a verssorokat kell hozzákölteni (Plut. *Glor. Ath.* 347 e-f).

magát tücsökként akarja láttatni, olyan jelzőket alkalmaz tücsökszerű önmagára, amelyek a platóni *Iónban* a megszállott, s nem magától szóló költő képzetét idézik, s egy nyelvileg nem könnyen érthető, pontosabban egy tudatosan „zavaros" szerkezetű mondattal mindjárt szemlélteti a megszállott költő beszédmodorát. R. Hunter ebből nem alaptalanul vonta le azt a tanulságot, hogy az egész szakasz arról szól, hogy Kallimachos egyszerre tudatos és megszállott költő, aki az önkívületet is „megcsinálja",[34] és – noha *ingenio non valet, arte valet*[35] – tudja, hogy a költészethez nem elég szabályokat követni.

De kifejezésre jut ez a kettősség a Telchisekkel való vitát követő álomelbeszélésben is. Mert Kallimachos is találkozott a Múzsákkal, mint Hésiodos, de nem éber állapotban, mint a boiótiai költő, hanem álmában, s megkapja tőlük az *Okok* elbeszélését vagy értelmezését (az *exégésis* mindkettőt jelenti).[36] A régi elbeszélésnek ebben a megőrizve tagadott változatában jut kifejezésre kicsit távolságtartóan, talán játékosan, talán irónikusan, de nem elutasítólag, hogy van az alkotásnak egy nem egészen tudatos, „álomszerű" összetevője is. Másrészt, ha igaza van M. A. Tuellernek, valahol itt, az *Aitia* elején hanzottak el a sokat idézett szavak: „Semmit nem éneklek, amire nincs tanúbizonyság".[37] A költő csak azt mondja el, amit a hagyomány alapján *tud*, de a Múzsa értelmezésében, talán úgy mondhatjuk: megfogalmazásában, megtalálva a tudásához illő szavakat.

A Kallimachosnál talán egy évszázaddal később élt Nikandros a mérges állatokról és mérgük ellenszeréről szóló tanköltemény*ét*, a *Thériaká*t így kezdi: „Az előre nem láthatóan harapó állatok alakját, ártásait s a gond kétes kimenetelű megoldását, kedves Hermésianax, rokonok közt te legdicsőbb, bizonyosan könnyen el tudom mondani. Törődhetnek is veled a dolgos földművesek, szántóvetők meg favágók…[38]

Hogy ki volt Hermésianax, nem tudjuk. A szöveg szerint azonban a földművesek és favágók törődhetnek vele, nyilván, mert megismerte, elolvasta a költeményt, s így tájékoztathatja őket a mérges állatokról. A megszólítás tehát egyben ajánlás is a reménybeli olvasónak és – talán – mint rangban magasabban álló pártfogónak. Ezzel a tanköltemény-prooimion egy újabb elemmel egészül ki.

Invokáció nincs. A szerző alkalmasint elégnek tartotta, ha maga tudására támaszkodik, s nem hivatkozik magasabb erőkre. A prooimion ennyiben csonka.

Ismereteink szerint az első, akinél az ajánlás hagyományos epikus prooimionba illesztve jelenik meg, Lucretius (megint egy tanköltemény). Hagyományos, amennyiben van himnusz, invokáció és legalább közvetett tárgymegjelölés – de nem iskolás szerkesztésben. Leginkább a *Theogonia* prooimionjára emlékeztet a szerkezet (himnusz, invokáció, propozíció), de míg Hésiodosnál a prooimion elemei archaikus mellérendelő szerkezetben következnek egymás után, Lucretiusnál alárendelésben, nyelvileg kifejezett, szerves módon kapcsolódnak egymásba.

A himnusz Venusnak az egész élővilágban érvényesülő hatását mint tényt festi (*efficis*: 20), ezért, mivel ő (*quae quoniam*: 21), egymaga kormányozza a világot (*rerum naturam* – 21 – már tárgymegjelölés, és közvetve a himnusz addigi részét is azzá teszi) őt invokálja, aki nélkül semmi sem keletkezik és nem lesz szeretnivaló (*amabile*: 23), hogy legyen társa a költemény megalkotásában, melyet Memmiusnak ír, s tegye azt elbájolóvá (az ajánlás tehát – ezúttal kétségtelenül rangban felette álló személynek – az invokációba van építve). Ekkor kezdődik a himnusz máso-

[34] Call. *Aet.* fr. 1, 17-18; 23-32 (különösen 33-5) Harder 2012, (és kommentárjai) 66–82; R. Hunter 1989; vö. Pataki 2013, 195–203.
[35] Ov., *Am.* 1, 15, 14.
[36] Call. *Aet.* fr. 2d Harder (= fr. 1. p. 11 Pf.)
[37] Call. fr. 612 Pf. Tueller 2000, 366–367.
[38] Nic. *Ther.* 1–5.

dik fele, most már az első részben leírt hatás működésének kérése (*effice*: 29), most már nem általában a világ, hanem közelebbről az embervilág számára, hogy teremtsen Venus békét, lebilincselve Marsot, hogy Memmiust se kössék le a közügyek, hiszen az istenek fájdalmaktól, veszélyektől mentesen, boldogan élnek.

Memmius azután a költemény folyamán ismételten meg van szólítva, mintegy az elveszett „együtt" pótlására, mint akinek szellemi jelenlétében készül a mű, s akinek, mint értő olvasónak lesz ideje a költemény olvasására.

Lucretius nem a Múzsát invokálja, hanem Venust, a Szerelmet, a fajtafenntartó hatalmat, aki valóságos, tapasztalható erő, és mint ilyen, hitelesen invokálható. Nem mintha a Múzsa számára közömbös volna – erről beszél az I. ének egy híres részlete, mely azután, néhány sor különbséggel a IV. ének elején megismétlődik[39] – de őt nem a Múzsa indítja, hanem a dicsőség reménye, ez támasztja benne a Múzsák iránti *amor*-t, s a Múzsák bájában részesítve a nehéz tárgyat, **ő** teszi azt gyönyörködtetővé. A Múzsák itt a költészetet jelentik, a *musaeus lepos* a művészi formaadást (mint Apollóniosnál), a Múzsákat mint a „homályos" tárgy magyarázóit.[40]

Másképp újítja meg a prooimiont a *Georgicá*ban (megint egy tankölteményben) Vergilius. Pontosabban másképp a propozíciót és másképp az invokációt. A tárgy megjelölése függő kérdés formájában nem volt ismeretlen korábban sem, de akkor a Múzsa invokációjába építette azt a költő – itt Vergilius maga beszél, s beleszövi megszólítás formájában az ajánlást is.[41] Akkor a főmondat, a Múzsák megszólítása az elején állt, – itt, a szép rétorikus körmondat szabálya szerint a végén: *incipiam*, ami meg a himnuszok kezdésére jellemző szóhasználat. Ezek inkább stiláris újítások, bár a költőnek a Múzsa helyére lépése figyelemreméltó.

Az invokáció rész azonban szemléletében új: Vergilius sem a Múzsát invokálja, hanem a tárgynak megfelelő, az „illetékes" isteneket, az itáliai földműves istenségeket – ezzel már terjedelemben is szokatlanra növelve az invokációt -, hogy azután e hosszú istenidézés által kellőképpen előkészítve – azt a már istenné válni készülő Octavianus invokálásába torkolltassa: ő bólintson (*adnue*: 40) e merész vállalkozásra, és kezdje is el (*ingressus*).[42] Nem állítható határozottan, hogy ez az első eset, hogy egy uralkodó van invokálva,[43] mert a hellénisztikus uralkodók tetteit magasztaló eposzokból semmi sem maradt fenn,[44] de számunkra, ismereteink szerint a legrégibb. Hízelgés? Kétségkívül. De nemcsak az. A mitológikus istenalakként már elhalványult, jelképpé vált Múzsa helyett egy a kor vallási világképébe illő, *praesens deus* invokációja, az invokáció korszerűvé tétele is.[45]

Innen nézve annál meglepőbb az *Aeneis* teljesen archaikus szerkezetű prooimionja. Tárgymegjelölés és invokáció határozottan különtartva, a tárgy egyes szám első személyű bejelentése mint a kyklikus *Kis Ilias* vagy az ún. *Apellikón-féle Ilias* kezdetén, a Múzsához intézett kérdés, mint az Aristoxenos látta *Ilias* vagy a *Hajókatalógus* elején. Az ember megérti azokat a költőket,

[39] 1, 921-50; 4, 1-25.
[40] 1, 923-34.
[41] G. 1, 1-5.
[42] G. 1, 5-23; 24-42.
[43] Lehet, hogy Call. *Aet.* 2a 1 Arsinoéra utal, mint tizedik Múzsára: HARDER 2012, 107.
[44] Arról, hogy ilyenek voltak, ld. ZIEGLER 1964.
[45] A továbbiakban a 2. könyv elején Bacchus mint tárgy és mint „illetékes isten" van invokálva (a propozíció egyúttal invokáció.), de 39-46 Maecenas is; a 3. könyv elején Pales mint tárgy, de azután arról szól, hogy mint elnyűtt tárgyról miről nem fog szólni (3, 3-8), mert ő mint első akarja a Múzsákat letelepíteni (tkp. levezetni; a Múzsák itt nyilván a költészet, de szó szerint is tanulságos: ő vezeti a Múzsákat, nem azok őt), majd mint jövendő tárgyról Augustusról beszél, s végül Maecenasról, őt invokálva. A 4. könyv előhangja a mézet jelöli meg mint tárgyat, s játékosan-ironikusan a méhek csalásait, Maecenas figyelmét kérve: *aspice* (4, 2), mint ihletőét és mint olvasóét.

akik mint vergiliusit utánozták, és azokat a kiadókat, akik hitelesnek tartották a négy sort, mellyel Donatus és Servius szerint az *Aeneis* valójában kezdődött, s melyet mint feleslegest csak Tucca és Varius távolított volna el a szövegből (*Ille ego, qui quondam...*).[46] Arany, aki szintén hitelesnek tartotta a négy sort, figyelemreméltóan érvel: „Én azon meggyőződésben élek hogy ama négy sor tulajdona Virgilnek, ki bizonyára ovakodott mintegy teleszájjal kezdeni eposzába, és nem bírt kevesebb műérzékkel, mint Horácz, ki nyiltan gáncsolja a „*Fortunam Priami cantabo*-féle fönnhéjázó kezdetet."[47] A filológia ma teljes egyhangúsággal utasítja el Servius állítását. Aranynak sincs ezek szerint igaza. Meglehet. Mégis valami fontosat vett észre, amit a filológia nem vett vagy nem akart észrevenni, nehogy Vergilius tökéletességén csorba essék: Azt, hogy az *Arma virumque cano* kezdet csakugyan emlékeztet a *Fortunam Priami cantabo* kezdetre, már akár csakugyan idézet egy *scriptor cyclicus*tól, akár csak stílusutánzat. A fentebb idézettek bizonyítják, hogy csakugyan voltak ilyen jellegű kezdések. Akkor hát Virgil nem bírt annyi műérzékkel, mint Horác? De, nagyonis! Vergilius itt egy archaikus, kyklikus prooimion szerkezetet követ, mint ahogy általános felfogás szerint a 2. könyvben egy kyklikus Ἰλίου ἄλωσις-ból merít, vagyis a prooimionban tudatosan idézi *a* (vagy idézi egy) *scriptor cyclicus* stílusát mintegy epikai hitel gyanánt, vagy szerénykedve, mintha az *Aeneis* is csak egy kyklikus eposz volna. Az utánzás, a szövegköziség itt sajátos módon hívja fel a különbségre a figyelmet, hogy aki elhiszi a prooimion üzenetét, később ámulva lássa: nemcsak a cselekmény lép ki mind jobban a kyklos köréből, hanem a megformálás sem a mindenkitől koptatott úton jár, hanem éppen a „kyklikust" útáló a kallimachosi műgond ösvényén halad.

Nem elemzem az *Aeneis* többi, hosszabb vagy rövidebb invokációját. Ettől kezdve minden római epikus számára Vergilius lett a minta, akit nem iskolásan, nem módosítások nélkül, de követtek, vagy akitől tüntetőleg eltértek. Mint a *Metamorphoses*ban Ovidius. A váz a hagyományos: propozíció (1-2), utána invokáció (2-4) (mint Vergiliusnál is). Ez azonban talán még feltűnőbbé teszi az eltéréseket. A prooimion rövid, mindössze négy sor. A költőt nem a Múzsa vagy más istenség indítja alkotásra, hanem a saját lelke. Ez megfelel az egyes szám első személyű kezdéseknek, de a harmadik személyű *fert animus dicere* valamivel távolságtartóbb, mint az első személyű ἀείδω vagy *cano*. A tárgymegjelölés rövid, de a művészien bonyolított szórendje mindjárt szemlélteti is a tárgyát. Az invokáció nem a Múzsát idézi vagy személy szerint más istent, hanem „az isteneket", akik az átváltozásokat előidézték, tehát az „illetékes" erőket.[48]

Van azonban a Múzsákat idéző invokáció is, kissé váratlanul, a 15. könyvben: „Tárjátok fel, Múzsák, a költők megnyilvánuló istenségei, (hiszen tudjátok, nem csal meg a távoli régiség)", hogyan került Aesculapius Rómába. „A költők megnyilvánuló istenségei": a költők számára vagy a költőkben megnyilvánuló, nem emberi erő, a múzsai művészet ereje. Ovidius erről hol komolyan, hol játékosan máshol is beszél.[49]

A fejedelmi személy invokálása elől Ovidius sem tért ki, de nem akármilyen körülmények közt és nem akárhogyan. Elbeszélő elégia-füzérének második könyve elején, a még Rómában írt Augustus prooimionban röviden, talán egy picit ironikusan is (2, 3-18) és a már Tomiban írt, az első könyv elején olvasható Germanicus prooimionban hosszabban, minden hódolat mellett is a költő-társ iránti baráti érzéssel. A költemény szabályos propozícióval kezdődik (1-2). Ezt követi

[46] Donatus, *Vita Verg.* 160-169 Brummer; Serv., *Vita Verg.* 28-38 Brummer.

[47] Arany 1962, 341. – Hor. A. P. 139. A mai közvéleményt illetően ld. Austin 1968, 107–115.

[48] *Met.* 1-4. Az 1. sort részletesen taglalja kommentárjában Barchiesi 2005, 133–145, ill. – másképp – Bömer 1969. I. 11–15. A *coeptis*-ről (2) lásd Tamás Ábel kitűnő fejtegetését 2014, 181–182. Talán Verg. *G.* 1, 40 is figyelembe veendő.

[49] *Pandite nunc, Musae, praesentia numina vatum*: 15, 622-3. A költők számára: vö. Verg. *G.* 1, 10: *agrestium praesentia numina*, a költőkben: vö. Ov. *Am.* 3, 9, 18; *A. a.* 3, 547–553; *F.* 6, 3-8.

az ajánlás (3: *excipe*...), de ami Vergiliusnál inkább csak burkoltan, bár félreérthetetlenül jelenik meg az *adnue coeptis*-ben, itt ki van mondva: Germanicus *numen*je segítse a költőt (6). Az egyre tovább áradó ajánlás így, s a továbbiakban még inkább invokációvá lesz: A tehetség, az *ingenium* az „erőt" adó személy tekintetétől függően áll vagy bukik (14-18), Ovidius azonban a hosszú invokáló ajánlásba tárgymegjelölő elemeket is beleső (9-12; 19-20), vagyis a hagyományos szerkezetet elemeire bontja, s az elemeket nem hagyományos elkülönültségükben és egymásutániságukban használja, hanem egymásba szőve, új szerkezetet alkotva, úgy azonban, hogy a hagyományhoz szokott olvasó felismerhesse a régi szerkezet elemeit. Az olvasó, Germanicus, akinél a költő nincs, nem is lehet jelen, de az ajánlást és a tárgymegjelölő elemeket a költő úgy szövi össze, hogy a tárgy és a címzett egymással személyes viszonyba kerüljön, hogy a címzett ne tudja nem elolvasni a művet.

De ezzel még nincs vége. A régi, romulusi, tízhónapos év magyarázata után Ovidius belefog az első hónap tárgyalásába, s itt egy újabb megszólítás következik: az évkezdő, kétarcú Ianus invokálása, ezúttal a nép és vezetői érdekében (65-70). A nép ünnepel is (73-88). A költő pedig írótábláját elővéve azon jártatja eszét, miért hogy az istenek közül egyedül Ianus az, aki hol előre, hol hátra néz (89-93). És akkor megjelenik – nem álomban, „valóságosan" – Ianus, és válaszol (95 kk.) Nem pusztán Kallimachos utánzása, nem pusztán az invokáció dramatikus megjelenítése ez, hanem a prooimion folytatása, a „megtanulható" (*mens* 93, 102) és a „meg nem tanulható" találkozása. (A „meg nem tanulható" csak annak jelenik meg, aki a megtanulhatót megtanulta). Mert a tehetség, az *ingenium* értékelése a földi istenek arcától függ. És szerencsés nap, mikor a nép vidáman ünnepel. Térjen is vissza sokszor! És Iuppiter, mikor várából lenéz, Róma hatalmának csak növekedését lássa. Igen. Az alkotás mindazáltal nem ezektől függ, hanem attól, hogy miközben az alkotó elméjét jártatja, hirtelen szeme elé tárja-e magát az „istenség", a nem földi, a felismert művészi igazság, a maga borzongató és csodálatos voltában. A megoldás, a (művészi) probléma megoldása felismerésének pillanata ez. Ezért az invokáció. Az igazi.

Az uralkodó invokálása egy ideig ezután újra meg újra megjelenik a tankölteményekben is (Germanicus, Manilius),[50] az eposzban is. Lucanusnál a szokásosnál nem hosszabb, de antitézisekben és más stilisztikai hatáseszközökben annál gazdagabb propozíciót (1, 1-7) egy az ahhoz szubjektív kommentárokat fűző huszonöt soros rész követi (1, 8-32), melyben nem nehéz a 7. és részben a 16. epodusnak a rétorikában nem ismeretlen horizontális bővítés formájában megjelenő gondolatait felismerni. Az ezt követő Nero-enkómion (33-66), melyben viszont a *Georgica* Augustus-magasztalása köszön vissza, a császárnak, mint *numen*nek az invokálásában csúcsosodik ki (63-66), hogy azután az okokra, a polgárháború okaira való rákérdezéssel (67, ami az *Aeneis causas memora*-játidézi) fogjon a költő az események elbeszélésébe.[51]

Valerius Flaccus prooimionja rövidebb, mértéktartóbb.[52] Négy sornyi propozíció, majd invokáció Apollóhoz (egy *quindecimvir*hez illőn) (1, 5-7), azután egy rövid, mindössze négysoros császárenkómion (Vespasianus puritánságához illőn: 7-10), egy nagyon visszafogott invokáció

[50] Germanicus, *Aratea* 1-4; 13-16; Manil. 1, 7-10 (3, 1-4 a Múzsák invokálása). – A ma általános vélemény szerint a Nero korból való az *Aetna* c. ismeretlen korú és szerzőjű költemény. Ennek prooimionjában nincs uralkodó-invokáció, ami ebben a korban meglepő. A szerkezet a hagyományos: Propozíció (bejelentő, kicsit távolságtartó: mint *carmen erit*) utána Apolló és a Múzsák invokálása.

[51] Múzsa-invokáció nincs, hiszen a költő közismerten mellőzi a mitológia isteneit. A Múzsák 9, 983-ban egyszerűen annyi, mint 'költészet', a Pierisek említése pedig (6, 352-3) Homéros-utalás.

[52] A prooimion problémáiról: Ferenczi 2003, 15–23. – További rövid invokációk: 3, 212-3: a Múzsa legyen továbbra is a költővel az események elbeszélése során: 6, 33-36: a Múzsa emlékeztesse (*mone*), 6, 515-6: a Múzsa emlékeztesse (*reminiscere*).

(*fave* 11 és 20-21) és annak kérése, hogy a császár ragadja ki a nép közül és a felhőborította földről (10). Horatius ezt a művelt főktől remélte, Propertius a Hírnévtől,[53] Valerius a császártól, nyilván mint olvasótól. Végül, mint Vergilius, mint Lucanus, megemlíti, hogy mi történik a császárral halála után (16-20).

Lucanusnál a prooimion egyes elemei világosan elválnak egymástól (propozíció: 1-7, ahhoz fűzött megjegyzések: 8-32, enkómion: 33-62, invokáció: 63-66). Már nem egészen így Valerius. A propozíció a 4. sorral lezárul, de az Apollo-invokáció és a császár-enkómion közt a váltás már a 7. sor közepén történik, az enkómion és az invokáció közti pedig bár új sorban, de a mondaton belül (10).

Statius ugyanazokból az elemekből építkezik, mint elődei, de másképpen. A *Thebais* szabályos propozícióval kezdődik, amely azonban nem invokációval végződik, hanem egy ténymegállapítással: A pieriai hév hullott a költő eszébe (A) 1-3). Ezt követi az istennőkhöz – a Múzsákhoz, de néven nem nevezve – intézett kérdés: Honnan kezdje a költő (B) 3-4). A kérdés az előzmények rétorikailag rendkívül hatásos katalógusává duzzad (C) 4-17). Ez, kissé váratlan fordulattal, az uralkodó magasztalásába megy át (ez megint a *Georgica* Augustus magasztalását idézi az olvasó emlékezetébe, amit az az ígéret zár, hogy miről fog a költő a jövőben énekelni – természetesen a császár tetteiről (D) 17-33). Ezután arról szól a költő, hogy most mi lesz a költemény tárgya, ami megint egy fajta propozíció (A') 33-40). Ezt követi a most már néven nevezett Clio megszólítása: Melyik hőst adja ő az ének tárgyául? ami Horatiust és mögötte Pindarost idézi (B') 41),[54] s erre jön újfent a kérdések sora (C') 41-45).

Az alkotórészek tehát két párhuzamos sorban helyezkednek el, a kettő között van az uralkodó dicsérete. De a szerkezet nem „klasszikusan" kiegyensúlyozott, a párhuzamosságok „el vannak rontva": A megfelelő összetevők sorszáma nem azonos, az egyes részek a verssorokon belül végződnek ill. kezdődnek, az uralkodó magasztalása csak körülbelül van középen: A tagolás elmosódott.

Az *Achilleis* prooimionja rövidebb, de nem kevésbé művészi.[55] Ezt is propozíció kezdi (A) 1-2), mely az istennő (név nélkül!) invokációjába megy át (B) 3). Ezután jön, amit korábban mások (Homéros) már elmondtak (C) 3-4), majd hogy mit akar a költő most elmondani, vagyis a propozíció kifejtése (A') 4-7). Újabb invokáció Apollóhoz (B') 8-10), majd utalás arra, amit a költő már korábban elmondott (C') 10-13). Ezt követi az uralkodó enkómionja, mely nem kifejezett invokáció, de a magasztalás szerkezeti helye, s némileg a *da veniam* kifejezés is funkcióját tekintve azzá teszi (B'' 14-18). Kitekintés arra, hogy mit készül a költő most elmondani: a propozíció rövidülete (A'' 19), ami az egész szerkezetet lezárja: ABC A'B'C' B'' A''. A prooimion három szerkezetből tevődik össze: Két párhuzamos szerkezetből és egy harmadikból, mely a másodikkal gyűrűs szerkezetet alkot. Az ember azt hinné, Statius a saját, *Thébais*beli szerkesztését fejlesztette tovább és tömörítette is egyben.

Silius Italicus *Punica*jának prooimionja egyszerűbb, inkább a vergiliusi mintát követő, de nem jellemző változtatások nélkül. A prooimiont rövid, ténybejelentő propozíció kezdi (1-3): *ordior arma quibus...* (1-3), ami a szóválasztásban is, a mondatszerkesztésben is az *Aeneis*re emlékeztet. Ezt egy, a Múzsához intézett eléggé formális invokációt (3) is magában foglaló részletes propozíció követi (3-18), s a prooimiont az okok említése zárja (17-20), de nem a Múzsához intézett kérdés formájában, mint Vergiliusnál, hanem ismét bejelentés formájában: „Illő nekem fel-

[53] Hor. *C.* I, 1, 32; Prop. 3, 1, 9, ahol költészetét *a me nata Musa*-nak mondja.
[54] Hor. *C.* 1, 12, 1-4 (ő is Cliot említi); Pind. *O.* 2, 2 (aki a himnuszokat szólítja meg).
[55] Az *Achilleis*ről Kozák 2012, az *Achilleis* prooimionjáról: 15–16, 27–31, 255–257. Uő. 2014, 217–221.

tárni az okokat...” A részletes propozíció közben egy feltűnő utalás található Liviusra.[56] Aligha véletlenül. Silius Italicus is, mint annak idején Choirilos, a történetírásra utal, s innen nézve talán arra is érdemes figyelni, hogy Statius Cliot, a történetírás Múzsáját invokálja.

Az összkép elég világos. A Múzsa mint ihletadó vagy hitelesítő mellékessé lesz, az uralkodó személyéhez fűződő erőadó (manaisztikus?) képzetek fokról-fokra elvesztik jelentőségüket, Silius Italicusnál már az enkómion is elmarad (Domitianus halála után vagyunk). A költő személye, szándéka válik fontossá, az eposz pedig egyre inkább egy fajta történeti munkaként értelmeződik.

Mellőzve a *Codex Salmasianus*ban olvasható néhány, bizonytalan korú epikus alkotásnak hagyományos szerkezetű prooimionját, csak az utolsó római költőként emlegetett Claudianus két prooimionjáról, görög *Gigantomachiá*jáéról (melyből csak egy töredék maradt fenn) és a *Proserpina elrablás*áéról kell szót ejteni.[57]

Claudianus a *Gigantomachiá*ban teljesen félreteszi a hagyományos vázat, és az invokációt egy hasonlatba foglalja: Mintha kavargó tengeren, szélfútta habok közt hajózva imáival egyszerre lecsendesítené a tengert, úgy imádkozik Apollónhoz „a szépszavúságon való csendes hajózásért”, mert ha Apollón kegyelmes, kisebb a költőben a félelem. Hiszen Alexandria körül is tenger terül el mindenfelé, torlódnak egymásra a népek hullámai, „én pedig, félénk költő, a Múzsáknak szolgáló hajós, a helikóni hajóban bízva a versenydíj felé kormányzok, s mint rakományt viszem énekemet. Ha az istenek határozatából ti azt akarjátok, költeményeimet fújják a dicséretek...”[58] Itt megszakad a szöveg. „Ha ti – vagyis a befogadó közönség – azt akarjátok”. Őket viszont az istenek határozata befolyásolja.

Másképpen, hagyományosan indul a *Proserpina elrablása*: Szép, körmondat formájú propozíció nyitja meg, mint, mondjuk, Vergilius *Georgicá*ját, az állítmánnyal a végén: „Az alvilági rabló lovait, a taenarusi kocsi szele megcsapta a csillagokat, a földmélyi Iuno kormos ködű nászát rendeli merész dalban előadni megrendült elmém. Lépteitekkel odább, avatatlanok, innen” (1-4). A prooimiont azután egy az alvilági istenekhez, tehát nem a Múzsához, hanem a tárgyban illetékes istenekhez intézett, újabb tárgymegjelölést is tartalmazó invokáció zárja. Bár a megfogalmazások nem szokásosak, azt lehetne mondani, hogy ez így hagyományos. A két rész között azonban, tehát ott, ahol az ezüstkori prooimionokban az uralkodómagasztalások álltak, egy teljesen szokatlan, de a *mens concussa* kifejezéssel mégis előkészített rész következik: „Már önkívület űzi a köznapi érzést el kebelemből, bensőm mindenestől Phoebust leheli, már úgy rémlik, remegő alapjain megmozdul a szentély, és tiszta fényt szór szét a küszöb, hirdetve az isten érkezését, már a föld gyomrából roppant robaj hallatszik, és visszazúg a cecropsi templom, és Eleusis szent fáklyákat emel. Triptolemus kígyói sziszegnek, és a görbe járomhoz dörzsölt pikkelyes nyakukat és derült siklással felemelkedő rózsaszín taréjukat az ének felé fordítják. Ím, megjelenik a három alakját cserélgető Hecate, s vele együtt lép elő a simaarcú Iacchus, virulón, fürtjein borostyán, magát párthus tigrisbőr fedi, és az aranyozott karmokat csomóba köti, mámoros lépteit maeoni thyrsos támogatja.”[59]

---

[56] Sil. It. 1, 13-14; vö. Liv. 21, 1, 2.

[57] Claudianus előtt, a 3. sz.-ban, Quintus Smyrnaeus műve élére nem illeszt sem propozíciót, sem invokációt, csak 12, 307-11 olvasható a *Hajókatalógus* előtt álló invokációra emlékeztető néhány sor (kik bújtak a falóba), „mert a Múzsák tették elmémbe az éneket, mikor még ifjú korában Smyrna mellett a híres nyájakat legeltette” (vö. Hésiodos). – A valamivel fiatalabb Triphiodóros (1-5) Kalliopeiát „sürgeti”, mondja el „a férfiak régi csatáját, mikor eldőlt a háború”, „gyors énekben”. Ez már puszta konvenció, a szerző csak arra törekszik, hogy újszerűen (és cikornyásan) fogalmazzon.

[58] Fr. 1, az idézetek: 8; 13-17.

[59] A 4. sor (*gressus removete profani*) érdekes eset. Egyfelől *Aen.* 6, 258-ra utal (*procul o procul este profani*), mint ahogy az egész látomás *Aen.* 6, 236-263-ra emlékeztet. Csak míg az *Aeneis*ben arról van szó, hogyan készül Aeneas az Alvilágba

Ez látomás. Sajátos átmenet – nem csak a szerkezetben elfoglalt helyét illetően – a tárgymegjelölés és az invokáció között, hiszen az önkívületi látomásban olyan istenségek jelennek meg, akikről a költeményben is szó lesz, és akiknek kultusza még a késő ókorban is eleven volt. Az alvilág-képzetek nem különben. De hát ez itt látomás. Valami a kívülről kapott és a belülről látott között. Valami a megmagyarázható és a nem magyarázható határán. Tudatos önkívület. Szép őrület. Valami az igaz és a nem igaz között. A másképp igaz. Költészet.

Claudianus azonban már egy krisztianizálódó birodalomban élt, s valami hetven esztendővel előtte, kb. 330 körül megszületett az első keresztény (bibliai) eposz, Iuvencus eposza, az *Evangéliumok*. Ennek *praefatio*jában a költő a „megszentelő Lelket" hívja, „aki az énekes elméjét (*mens*) az édes Jordán tiszta folyamával öntözi".[60] Nem Múzsa, nem Kastalia, az invokáció nem puszta konvenció. A szerkezet lehet hagyományos, de a megfogalmazásnak hitelesnek kell lennie, a befogadó számára hitelesnek, szinte függetlenül attól, hogy a költő (mint életrajzi én) mit „hisz". A Múzsa itt nem jelkép, nem költészet, hanem „pogány istennő", s mint ilyen, nem hiteles, Isten embereit a Szentlélek ihleti, az alkotás az elme (*mens*) és a Lélek (megtanulható és nem megtanulható) összeműködéseképpen jön létre.

De a szerkezet sem egészen hagyományos. A költő megmondja ugyan, hogy műve Krisztusról szól, de ez a bejelentés egy lírai elmélkedésbe van ágyazva: Minden mulandó, csak az él hosszú ideig, amit a költő megénekel, s ez a költemény bizonyosan, mert Krisztusról szól.

Ettől kezdve a keresztyén középkorban sokáig a Múzsa és Apollo csak elutasításban részesül, s helyettük a keresztény hitvilág valamelyik alakját hívják segítségül. A kérdést E. R. Curtius teljes részletességgel és nemcsak az epikus prooimionokra szorítkozva feldolgozta.[61] Én csak a prooimionok néhány esetét említem példaképpen, morzsákat az ő gazdag asztaláról.

Egy jó évszázaddal Iuvencus után Sedulius ugyancsak lírai bevezetéssel kezdi,[62] s ebbe szövi bele a tárgymegjelölést (27-37), de ahogyan a lírai bevezetés inkább hitvitázó a pogányok koholmányaival szemben, a tárgymegjelölés is személyes hitvallás, mely a hallgatóság hívásába (53-59) fut ki. Ezt követi az invokáció: Isten segítségül hívása, mely azután egy negyven soros, áradó himnusszá lesz (60-102).

A 6. sz. elején írta történeti – és történeti hitelességre törekvő – eposzát, melyben Iustinianus császár egyik alvezérének afrikai haditetteit beszéli el, Corippus. Azt, hogy írta, a *Praefatió*ban kiemeli, mert – mondja – az írás tesz mindent ismertté. A költemény első könyve azután egy nyolc soron át húzódó címszó-katalógusból álló propozíció után mindjárt Iustinianus magasztalására tér át, s csak majd a 2. könyvben kerít sort a császár-invokáció kicsit bágyadt visszfényeként arra, hogy kegyével Iustinianus tanítsa a sokféle legyőzött nép „új művészettel" való felsorolására.[63]

Eszmetörténeti és megfogalmazásbeli szempontból azonban érdekesebb Corippus másik művének, az *In laudem Iustini*-nek (Iustinus dicsérete) az előhangja. A tárgymegjelölés után (1-7) így folytatja: „Ti, istennők, adjatok szavakat" – itt minden olvasó nyilván a Múzsa-istennőkre

szállni, itt arról, hogyan jő – egyelőre látomásban – később valóságosan az Alvilág (Pluto) a felvilágra. – Az idézett Claudianus-sor azonban másfelől a magyar olvasónak óhatatlanul – és talán nem alaptalanul a *Délsziget* első sorát kell, hogy eszébe juttassa (*Messze maradjatok el, nagy messze ti hitlenek innen*), ahol viszont nem halálról és Alvilágról van szó, hanem „nem mindennapi dolgokról", az ember nagyra növéséről és be nem teljesülő vágyairól, tehát az „idézet" nem hozza magával a szövegkörnyezetet, nincs szövegköziség.

[60] Evang. I. *Praef*. 25-27. – A 'Szentlélek mint ihlető' gondolatának bibliai előzménye van, bár ott természetesen nem költészetről van szó: 2Petr 1, 21: *Spiritu Sancto inspirati locuti sunt Dei homines*.

[61] CURTIUS 1939, 129–188; CURTIUS 1943, 256–268; rövidebben: CURTIUS 1948, 235–250 (Kap. 13).

[62] *Pasch. carm*. 1, 1-59.

[63] *Johannis Praef.* 1-4: rövid propozíció; 5-10: az írás jelentősége; 28: Múzsa = költészet (*Musa est rustica namque mea*). – I, 1-8: propozíció; 9-26: Iustinianus-enkómion. 2, 23-7: Iustinianus tanítsa őt.

gondolhatott, és a kor közgondolkodását ismerve – meghökkenhetett. De Corippus folytatja: „te is, Éberség anya, és te is, Főbölcsesség, aki uralkodva véded a világot, ti a költemények mondásához nekem elegendők vagytok az összes Múzsa helyett, ti ami csak rejtett titok, megmutatjátok." De még ez sem minden, az allegorikus alakok után még valakit invokál: „És te, Isten szülője, te nyújtsad nekem szent jobbodat, és segíts, kérlek" (8-13). Corippus a hagyománnyal játszik, hogy azután kora számára hiteles erőt invokáljon.

Corippus kortársa, Avitus a *De virginitate* (A szüzességről) szóló költeményét mint ajándékot „a Krisztushoz legméltóbb Szűznek" ajánlja (1-2).

Aldhelmus (7. sz. második fele) rejtvény-epigrammáinak nyitó költeményében elutasítja Kastaliát, a költő ajkára mézet hordó méhrajt meg a parnassosi álmot, mert őneki Isten adhat költeményt „együgyű elméjébe ingyen kegyes ajándékokat lehelve"[64] A klasszikus-kori költészetképzetek elutasítása tehát itt is megtalálható, de hát ez csak egy epigramma-füzér előhangja, s nem egy epikus alkotásé. Érdekesebb a szüzességről szóló nagy költemény prooimionja.[65] Ez rögtön Isten megszólításával kezdődik: „Mindenható Atya, aki a világot hatalmaddal kormányzod" (1), ami egy tizenhat soros himnusszal folytatódik, s csak a 17. sorban hangzik el a kérés: „Segíts te, aki kegyes és kegyelmes vagy, hogy képes legyek versben megénekelni a korábbi szentek híres cselekedeteit" (17-18), majd – az ókori elemek újabb elutasítása után (23-30) – a Mennydörgőtől a jóságos szó kinyilatkoztatását kéri, igét az Igétől, ahogyan a zsoltáros énekelte azt, aki az Atyának született, s akivel a Mindenható a világban mindent teremtett. „Így az Atyának és a Fiúnak tápláló Lelke segítse kegyesen a gyarló szolgát" (36-37). Adhelmus tehát a Szentháromságot invokálja, amint azt a 38-44. sorokban a dogmatika nyelvén is kifejezve kétségtelenné teszi.

Ez tehát az egyik út: a Múzsa és vele az összes ókori költészet-toposz hangsúlyozott elutasítása, s helyette Isten, a Szentlélek, vagy a Szentháromság segítségül hívása valamilyen lírai formában. A tárgymegjelölés – nem különösebben hangsúlyosan – ebbe van beleépítve. Ennyiben követik az ókori mintát. Az eljárás érdekes módon leginkább a lucretiusi formára emlékeztet.

A másik út a hagyományos prooimion teljes elhagyása – így Avitus (500 körül) a világ teremtéséről szóló eposzában, (de a szüzességről szóló költeményét – mint említve volt – „a Krisztushoz legméltóbb Szűznek" ajánlja), Arator (540 körül) vagy a 10. sz. végi Walthárius költemény szerzője (noha Vergiliust természetesen mindegyik ismeri), és legfeljebb egy disztichonos ajánló költeménynek az epikum elé illesztése (így Arator), aminek a claudianusi praefatiokban van meg az előzménye.

A népnyelvi eposzokban sem a Múzsák, sem más természetfeletti lények nincsenek megszólítva. Propozícióról is csak annyiban lehet beszélni, hogy a szöveg a kiinduló helyzetet ismerteti, vagy a mondára utal, ahonnan tárgyát veszi (így a Beowulf, 10. sz., a Roland-ének, 12. sz., vagy a Nibelung-ének, 1198–1214, – már amennyiben az első strófa hiteles, amit többen vitatnak). Érdekes kivétel az Eddában a Völuspá (10. sz.), melynek elején a jósnő megszólítja a hallgatóságot és jelzi, hogy miről fog beszélni.

Akad azonban Európán kívül, a Kaukázuson túl, Grúziában epikus prooimion, mely hasonlóan lírai hangszerelésű, de máskülönben valószínűleg egyedülálló: Rusztaveli eposzának, *A tigrisbőrös lovag*nak az előhangja. A költemény Isten invokálásával kezdődik (1-2. vsz.), majd áttér Tamara királynő magasztalására. ez az uralkodó-enkómion azonban, nőről lévén szó, szépségének magasztalását jelenti, nem minden szerelmes felhang nélkül (3-5. vsz.). Ezután újabb

[64] Epigramm. Aldhelmi. Praef. (Ewald: MGH *Poetae* XV, 19-20.)
[65] *De virginitate*: MGH *Poetae* XV p. 352–354. 1-44. sor.

invokáció következik a királynőhöz, név szerint meg van nevezve, de az enkómion után megszólítva: „Ahhoz, hogy szóljak, most nyelvre van szükségem, szívre és mívességre: adj erőt, és akkor van tőled segítségem ahhoz, hogy tanítást adjak" (6. vsz.).[66] Az istenként tisztelt uralkodó, mint az ihlet forrása: ez ismert. Itt azonban a szerelmet ébresztett nő az, aki a költőt olyan állapotba hozza, hogy alkotni tud. A „megmagyarázhatatlan" itt teljesen emberi – bár szintén nem teljesen megmagyarázható – viszonyban jelenik meg. Később az európai lírában közhely, de epikus prooimionban, úgy hiszem, példátlan: a szeretett nő mint Múzsa. Hogy a grúz irodalomban hogy áll a dolog, annak a grúz irodalom szakértői a megmondhatói. E sajátos, uralkodó*női* invokációt követi a nem kevésbé lírai tárgymegjelölés: Egyfelől vallomás arról, hogy mit jelent a tárgy. Tariel, a költőnek (7. és 9. vsz.), másfelől a hódoló-szerelmes ajánlás megismétlése (8. vsz.). Európában mindenesetre Rusztaveli már csak nyelvi okokból sem hatott.

Európában a Múzsák a Karoling reneszánsszal kezdenek újra feltűnni (Alcuin), de szerephez igazán csak a 13. században jutnak. Dante nagy műve mindhárom részét propozícióval és a Múzsához ill. Apollóhoz intézett invokációval kezdi.[67] De a propozíció nem *arma virumque cano*-szerűen tárgyias, hanem néhány szóban a pokol, a purgatórium illetve a Paradicsom légkörét megteremtő. Nem vitatkozóan, elutasítóan vagy hitvallóan személyes, lírai, hanem a túlvilági vándor élményeit összefoglalóan az. Ilyen értelemben a Pokol egész első éneke is annak tekinthető. A Pokol invokációjában három megszólított van: a Múzsa, a magasztos ész, akinek segítségét kéri, és az értelem, mely írja, amit az elbeszélő látott.[68] Az alkotásban ez a három kell hogy összeműködjék: amit (általában) az emberész létrehozott, ami egyénileg a költő értelmétől telik, hiszen most mutathatja meg nemes voltát, és a Múzsa. Nem az elutasított pogány istennő – a mitológia istenei Dante számára is hamisak és hazugok[69] – hanem az, aki segít versbe tenni, amit elgondolni is nehéz,[70] aki megvilágosítja a költőt, hogy a gomolygó betűformák szöveggé alakuljanak benne,[71] aki hangjával kíséri a költő énekét, azzal a hanggal, melytől megszégyenülnek, akik a Múzsákkal versengeni mernek,[72] mint ahogyan a Múzsavezér Apollótól is azt kéri, hogy lépjen be a költő kebelébe, és tegye azt ereje edényévé, annak az erőnek és ihletnek az edényévé, mely a vele versenyre kelő Marsyast elpusztította.[73] A Múzsa és Apollo jelképei annak a „kíséretnek", a meg nem tanulhatónak, amitől a költő éneke művészetté lesz, amely a költőt mint edényt betölti, és amely ellensége, megszégyenítője, elpusztítója a csak megtanulhatót tudó akarnokok költészetének. Jelképek, az újjászületőben levő kor egyezményes jelei az emberészben, az egyéni tudatban és azok által ható, de azoktól mégsem teljesen megmagyarázható költői alkotni tudás kifejezésére. Támaszkereső hátralépés egy új korba való belépéskor.

---

[66] A szöveget sajnos csak fordításban ismerem: RUSZTAVELI 1964, Előhang 1-6. vsz.: az idézet a 6. vsz. első két sora. Weöres egyébként nagyon szép fordítása azonban egy kritikus ponton nem pontos: az itt adott pontos fordítást Komlósy Andrásnak és feleségének, Bíró Margitnak köszönöm, akik a pontos fordításra vonatkozó kérdésemre levélben tudományos kommentár értékű nyelvi magyarázatát adták a helynek, melyért itt is hálás köszönetemet kifejezni kedves kötelességemnek tartom, de melynek itt csak végeredményét tudom idézni.

[67] Pokol 1, 1-6: propozíció, 7-9: invokáció; Purg. 1, 1-6: propozíció, 7-12: invokáció; Par. 1, 1-12: propozíció, 13-36: invokáció. Figyelemreméltó, hogyan hosszabbodik mind a propozíció, mind az invokáció a témának megfelelően: 6 és 3, 6 és 6, 12 és 24, mind a 3 többszöröse.

[68] Pokol 1, 7-9.

[69] Pokol 1, 70.

[70] Purg. 29, 41-42.

[71] Par. 18, 82-90.

[72] Purg. 1, 10-13.

[73] Par. 1, 13-21. Az ember mint isteni erő (cserép)edénye: 2Kor 4,7. – A Dantétól a Múzsák és Apollo esetében ábrázolt kettősséghez – a költészet adói és a rossz költészet pusztítói – hasonló kettősséget látott Kerényi K. is Apollónban: KERÉNYI 1933 (és az azonos című tanulmánykötetben, KERÉNYI 1984, 110–121).

Dante népnyelven írt, s ez talán maga meghatározta számára, hogy másképpen kell kezdeni költeményét, hiszen, mint Boccaccio Dante életrajzából tudni lehet, eredetileg latinul akarta megírni a nagy művet, s akkor a hagyománynak megfelelően ókori stílusú propozícióval akarta kezdeni: *Ultima regna canam*.[74] Petrarca, aki latin nyelven hagyományos hőseposzt (és nem Dantéhoz hasonló világköltemény) akart írni, hagyományosan induló, terjedelmes prooimionnal kezdte az *Africá*t, de ő is megújítva azt: „Beszélj nekem is, Múzsa, az erénye kiváló, a háborúban félelmetes férfiúról..."[75] A háborúban félelmetes férfi természetesen Scipio, bár neve nincs megemlítve. A költő azután még a Múzsákat magasztalja és segítségüket kéri (4-10). Ez a rész egy invokációba foglalt propozíció, amilyennel az *Ilias* óta nem eggyel találkozhatunk. Ami azonban ezután következik, az új. „Te, a világnak legbiztosabb reménye, az égnek ékessége, akit korunk mint az istenek és a pokol legyőzőjét emleget, aki, látjuk, ártatlan testén öt nagy sebet takar fel, jöjj segítségül, felséges atya. A Parnassus csúcsáról visszatérve sok jámbor éneket hozok majd vissza neked, ha téged a költemények gyönyörködtetnek, vagy ha azok nem fognak tetszeni, talán könnyeket is, melyeket (így csalódik az elme), noha régen ontani kellett volna, én balga ember hosszú ideje neked őrzök" (10-18). Nem kétséges: Noha ezúttal sem mond nevet, ez újabb invokáció a Megváltóhoz. Ezt követi egy kereken 50 soros ajánlás Anjou Róberthez, Nápoly és Szicília királyához (19-70). A költő köszönetet mond a költővé koszorúzásért, és kéri Róbertet, aki mindent elolvas (*cuncta legenti*: 24), hogy ajándékát fogadja kegyesen. Fogja természetesen őt is magasztalni, de a költők a régi időket szokták megénekelni, így ő most, de őrzi emlékezetében Róbert tetteit, persze nem tudja, hogy erői alkalmasak lesznek-e, stb. E hetven soros prooimion és formás *recusatio* után hirtelen tér át a háború okára (*quae tantis sit causa malis...quaeritur*: 71-75), a *causas memora* példáját követve.

A prooimion felépítése a Flavius-kor eposzaiéhoz hasonló, a harmadik rész, az ajánlás, Statius *Thebais*a prooimionjának megfelelő részére emlékeztet. A szerkezet ókori, de a személy, akihez mint reménybeli olvasóhoz az ajánlás intézve van, természetesen újkori, egykorú. Petrarca azonban épp ily természetességgel kapcsolja a régit és az újat az invokációban is. A Múzsákat és a helikóni Múzsa-forrást idézi, azokat az elemeket, amelyeket a keresztény középkor költészete elutasított és a keresztény hitvilág alakjaival helyettesített. Petrarca viszont – sor közben, tehát mintegy egylélegzetre – ennek a hitvilágnak egy alakját invokálja, sőt a Parnassosról készül neki jámbor éneket (15: *pia carmina*) hozni. Mert a keresztény költészet nem kizáró ellentéte az ókorinak, hanem folytatása lehet. Lehet, bár ez talán nem mindig sikerül („ha nem gyönyörködtetnek"). Petrarca tehát arról a kérdésről beszél, amely majd az érett reneszánsznak, különösen a firenzei újplatonizmusnak lett kérdése: az ókori műveltség és a kereszténység viszonyáról.[76]

A Múzsa és az invokáció kérdése azonban, úgy látszik, kényes kérdés maradt: Boiardo (1476) és Ariosto (1507) még kétszáz év múlva is elhagyta az invokációt, s csak a tárgyat jelölte meg.

Valójában az ókor eszmevilágának keretei között maradt, mégis meglepő, újszerű előhangot alkotott a Dózsa felkeléséről szóló eposzában Taurinus (1519).[77] Lelke indítja az elbeszélésre, mint Ovidiust, de a tárgyat Lucanust idézve adja meg (1,1).[78] Utána a Múzsákat meg nem nevezve, de négy soron keresztül (4-7) különféleképpen körülírva arról beszél, hogy nem őket hívja

[74] *Ultima regna canam fluvido contermina mundo | spiritibus quae lata patent, quae premia solvunt | pro meritis cuicumque suis*: Boccaccio 1974, 480.

[75] Africa 1, 1-2.

[76] A kérdés persze nem új, elég Hieronymus híres látomására (*Ep.* 22,30) vagy – más értelemben – Basileiosnak az ifjak neveléséről szóló könyvére utalni.

[77] *Stauromachia id est cruciatorum servile bellum* (1519). – Taurinusról legutóbb: Szörényi – Jankovits 2007 (a korábbi irodalommal).

[78] Vö. Szörényi 2001.

segítségül, hanem a „sötét Avernus istenséget" (9). Vergilius is idézi Aeneas alvilágjárása előtt a „lelkeken uralkodó isteneket" – négy sorban, de Taurinusnál az invokáció hetven sorra dagad (11-79), megjelenik Megaera, a költő ügyének patronája (tehát az „illetékes Múzsa") szerepében (24-25), s ő felel a kérdésre: miért tört ki a parasztlázadás: Részben a csillagok állásából magyarázza (az asztrológia a reneszánsz korban nagyon időszerű volt), részben az arany utáni vággyal, mely mindig sok baj okozója. Megaera azután eltűnik az alvilágban. (Megaera szerepeltetése, mint egy sor is mutatja, kétségtelenül Claudianusra megy vissza.)[79] Taurinus tehát az ókor képzetvilágában maradva is törekszik az invokációt részben gondolatilag, részben a dramatizálással megújítani.

Nem így Trissino (1547), aki Homérost törekedett utánozni, s szigorúan követte a hagyományos invokáció-formát: „Isteni Apolló és ti, égi Múzsák, őrizői a dicső tetteknek és a földi elmék jó gondolatainak, kegyeskedjetek nyelvem által énekelni,"[80] s következik a propozíció. Trissino, aki számos vonatkozásban volt újító, itt nem vette észre, hogy már nem elég hátralépni a homérosi mintákhoz.[81]

Petrarca a Múzsa *mellett* invokált még valakit, Camões a Múzsa *helyett*, de nem a keresztény hitvilág valamelyik alakját: Ő a Tejo, a szülőföld folyójának nimfáit invokálja.[82] Ezzel az invokáció egy az eddigiektől eltérő síkra kerül. A költő nem a mitológia vagy a vallás egy alakját hívja segítségül – a mitológia alakjai számára bevallottan mese, költői ékítmény[83] -, hanem egy emberi tényezőt, a szülőföldet, melytől szíve égi tűzbe borul. Statiusnak pieriai forróság hull elméjébe, s ez indítja őt éneklésre. Camões a szülőföld szeretetének forrósága. Számára ez az emberi, érzelmi viszony, a hazaszeretet és nemzet, büszkeség, pontosabban annak felfokozott formája jelenti azt az erőforrást, melynek az alkotás meg nem tanulható, meg nem magyarázható mozzanata köszönhető. (Sajátos módon hasonlóval majd a 19. századi magyar epikában találkozunk – nyilván a portugál költőtől függetlenül, de a társadalmi-kulturális helyzettől nem.) A prooimion egyébként teljesen hagyományos: Propozíció – invokáció – ajánlás (Sebestyén portugál királynak).

Körülbelül akkor, mikor Camões eposzán dolgozott, írta meg Tasso értekezéseit a hőskölteményekről. Az elsőben egyebek közt azt fejtegeti, hogy az epikus költeményben szükséges a csodás elem, de azt nem idézhetik elő pogány istenségek, akikben senki sem hisz. Ha ugyanis – mondja -, „a pogányok istenségeihez fordulunk, mindjárt megszűnik a valószínűség, mert a mi embereink szemében nem tűnhet valószínűnek az, amit nemcsak hamisnak, de egyenest lehetetlennek tartunk."[84] Tasso ezt nem kifejezetten az invokációval kapcsolatban mondja, de nyilván arra is gondolt. Eposza invokációját mindenesetre ennek megfelelően alakítja. A prooimion felépítése hagyományos: Propozíció nyitja meg („Éneklem a szent harcot s a vezért...") Ezt követi az invokáció, majd az Alfonz ferrarai hercegnek szóló ajánlás a Petrarcáéhoz hasonló mentegetődzéssel.[85]

---

[79] *Staurom*. I. 23, cf. Claud. In Rufin. 1, 74.

[80] *L'Italia liberata dai Goti*, 1, 1-4.

[81] Legalább jegyzetben meg kell említeni az erdélyi szász Christianus Schesaeus eposzának, a *Ruinae Pannoniae*-nak (1571) előhangját, mert bár szerkezetében semmi újdonság nincs, hanem az ezüstkori epika mintáját követi (1-19: propozíció, 20-27: invokáció Istenhez; 28-48: ajánlás János Zsigmondnak), de az öröklött szerkezet stílus szempontjából szépen kidolgozott, s az ajánlásban van egy „az istenektől származó" (*Diis geniti*) előkelőkhöz intézett mentegetődzés arra az esetre, ha úgy találják, hogy a költő „pórias tolla" nem ér fel méltó dicséretükig (28-33). Tanulságos összehasonlítani Janusnak a hadviselő előkelőkhöz intézett epigrammájával (I, 12 Teleki = 1, 12 Mayer).

[82] *A Lusiadok*. Ford. Hárs Ernő, 1, 4-8.

[83] Uo. 10, 82.

[84] TASSO 1997, 17. (A mű 1564-ben íródott, bár csak sokkal később jelent meg.)

[85] *Gerusalemme liberata,* I, 1: propozíció; 2-3: invokáció; 4-5: ajánlás.

Az érdekes azonban az invokáció. Petrarca az egyetemes kereszténység központi alakját idézi az ókori hagyományt jelentő Múzsa mellé, mint az alkotásban segítőt. Tasso magát a katolikus keresztény kegyesség egy központi alakját, Máriát idézi mint Múzsát: „Ó Múzsa, te, kinek nem mulandó babér övezi homlokát a Helikónon, hanem az égben, boldog karok között van csillagokból arany koronád, te lehellj kebelembe égi tüzet!" Máriát ugyan nem nevezi néven,[86] de a csillagkoszorúra való utalás – eléggé – kétségtelenné teszi, hogy róla van szó. És ezzel, mint a folytatásból látható, sikerült a kérdést a kor számára hitelesen megoldani. Mert igaz, hogy Máriának sincs több köze a költészethez, mint Jézusnak, de mint szűz nő inkább léphet a szűz Múzsák helyébe. Amellett Tasso éppen a helikóni Múzsákhoz mérve emeli őt – a Mária ikonográfiára utalva – ez utóbbiak, a pogány istenségek fölé.

Csak néhány évvel a *Megszabadított Jeruzsálem* megjelenése után írta Edmund Spenser nagy allegórikus eposzának, *A tündérkirálynő*nek első énekeit.[87] Spenser, bár alapjában követi Tassót, (mint majd Zrínyi), az *Aeneis* kérdéses hitelességű négy sorát is visszhangozza eposza elején, de azután hamar rátér a tárgyra, a tárgy megjelölésére: lovagok és hölgyek nemes tetteit fogja énekelni (vö. Ariosto: le donne i cavallier, 1. vsz.). Ezután tér át az invokációra. Segíts, hét Szent Szűz, feje a kilencnek..." Mint Tasso, ő is Máriát idézi, de nem a Múzsa helyett, hanem a Múzsák kara élén, voltaképpen ebben is Tassót követve (*infra i beati cori*): Őt kéri, hogy „örök szekrényéből hozza elő az ó tekercseket, melyek ott rejtve vannak", s tegye élessé a költő tompa elméjét. Az invokációba azután újabb propozíció elemek vannak beleszőve. Ezután egy nem várt, bár nem egészen előzmény nélküli fordulat következik: Juppiter és Venus fiának invokálása, aki kegyetlen fullánkjával úgy döfte át a jó lovag szívét, hogy abban dicső láng lobbant, s akit a költő arra kér, hogy tegye most félre nyilát, s jöjjön anyjával és Marsszal a költő segítségére, s legyen szerelem és szelíd öröm a gyilkos harcok után (3. vsz.). Nem egészen előzmény nélküli fordulat, hiszen a lucretiusi prooimion zárórésze dereng mögötte. De nem ez talán az igazán érdekes, hanem az a ravasz megoldás, hogy az újabb propozíció-elem beiktatása által a költő olyan alakot invokál, akinek jelképi ereje éppen az általa megalkotandó költeményből következik. – A prooimiont, mint várható, a „nagy úrnőjéhez a legnagyobb szigetnek" intézett ajánlás zárja (4. vsz.), amit Spenser nem mulaszt el minden könyv prooimionjában megismételni.[88]

Máriát ezzel szemben a későbbiek során egyszer sem hívja segítségül, csak a Múzsát, s ahogyan Máriától az ó tekercsek előhozását kérte, mikor (IV 11, 10) „Juppiter szent ivadékától és Emlékezés úrnő dajkáltjától" kér segítséget, róla is azt mondja, hogy neki „megjelennek a mennyben elrejtett tekercsek s a régiségről szóló beszámolók", s mikor „szent úrnőjétől", „Phoebus (!) és emlékezés leányától", akit ezúttal meg is nevez: Cliotól kér segítséget, őt is úgy jellemzi, mint aki „az örökkévalóság nagy köteteiben híressé teszi" a harcosokat (III 3, 10). Megint máshol (VI Pr. 2), ahol mint „a Parnassos szent ivadékait" szólítja a Múzsákat, olyan tudás birtokosainak mondja őket, mely többet ér, mint minden e világi kincs, s azt kéri tőlük, akik „jókora örjöngést

[86] Ennek alapján némelyek – köztük olyan Tasso-szakértő, mint Király Erzsébet is -, kétségbe vonják, hogy a költő Máriára utalna, s Uraniára vagy valamely keresztény erényre gondolnak (Király 1989, 20–21). Az Urania értelmezést Tasso egy kérdésre levélben válaszolva nem utasítja el (Király 1989, 20), s egy helyen Dante is Urania és kara segítségét kéri (Purg. 29, 41), de a csillagkoronára való utalás mégis egyértelműen Máriát jelenti. Csillagkoronát ui. a Jel. 12,1 napba öltözött asszonya visel, akit az egyházi hagyomány legkésőbb Albertus Magnus (13. sz.) óta mint Máriát értelmezett. Így idézi őt Petrarca is, *Canz*. 366, s csak néhány évvel később Spenser kétségkívül Máriát invokálja, s mint arról szó volt, Corippus is Máriát invokálta.

[87] Az első versszakban Spenser kétszer is említi a Múzsát. Egyszer pusztán a költészetet jelenti (*I whose Muse*), másodszor azt, aki a költőnek azt mondta, hogy az ő (a szent Múzsa) tanult sokaságában hirdesse lovagok és úrnők tetteit – tehát a hagyományos Múzsa szerepben. Mint Dante, ő is hozzáteszi a 'szent' (*sacred*) jelzőt.

[88] II pr. 1; III pr. 1; IV pr. 4; V pr. 11; VI pr. 6-7.

tudnak az emberekbe árasztani", hogy vezessék lépteit. Görög mitológia, vagy inkább csak irodalmi hagyomány és keresztény hitvilág sajátos költői szinkrétizmusa ez, ahol a Szent Szűz feje a kilenc Múzsának, akik mellette megőrzik sajátos szerepüket, mert Spenser akkor hívja őket, mikor a királynő őseiről kell beszélni (III 3, 4), vagy mikor egy vendégsereg tagjait kell felsorolni (IV 11, 10) vagy mikor egy új rész elején az erejét már-már lankadni érző költőnek tudásra (*learning*) és „őrületre" (*fury*) van szüksége. A megtanulhatóra és a meg nem tanulhatóra.

Ahogy Spenser, úgy követte Tassót Zrínyi is: feltűnően, hogy a tőle való eltérés annál szembeszökőbb legyen. Az úttörő munkát a prooimion elemzésében Arany elvégezte, hogy egyes részleteket másképp is lehet látni, Király Erzsébet mutatta meg.[89] Keveset lehet ezekhez hozzátenni. Zrínyi Tasso problémátlan Mária ábrázolását a 110. zsoltár és annak jézusi értelmezése (Mt 22,42-45) bevonásával Mária helyzetét a Dávidéhoz hasonló kettősségben látja (a Messiás Dávid fia és ura):[90] mint szülőként hozzánk közelállót és a Megváltó szülőjeként mint minden anyánál feljebbvalót. Az ajánlás itt elmarad, mert Zrínyi azt már a kötet elején megadta: nem hódoló magasztalással, csak dísztelen egyszerűséggel, önfeláldozásra készen.

Listius László *Magyar Márs*ának (1653) hetet-havat összehordó, a Múzsák mellett az „ascrei vént" (Hésiodost), sőt Periklést is invokáló előhangjának elemzését mellőzhetőnek vélem.

Az eposznak, mint műfajnak *A tündérkirálynő* sikere ellenére sem volt folytatása Angliában: a 17. század első évtizedei a drámáé voltak. Miközben azután Anglia a forradalom harcait vívta, a Napkirály Franciaországában egy újfajta epika kívánt érvényre jutni, némileg a Tasso mutatta irányt folytatva, olyan epika, mely hangsúlyozottan keresztény és francia. Ennek első képviselője Jean Desmarets eposza volt, a *Clovis* (1654). Prooimionjának felépítése hagyományos, legfeljebb az említhető, hogy a prooimion egyes elemei, a propozíció, az invokáció és a királyhoz, ill. Richelieuhöz intézett ajánlás mind pontosan 12 sor. Desmarets nem a szent Szüzet invokálja, hanem Istent, mert – mint programmatikus bevezetésében a költő kifejti – a hőskölteményben az Ég és az Alvilág erői csapnak össze, de a győztes végül Isten.[91]

Nem említeném ezt a világirodalmi rangra igazán nem jutott költeményt, ha szerzője a mű 1673-as kiadása elé nem illeszt egy a királyhoz intézett levelet, melyben mérgesen kifejti, hogy ő keresztény eposzt akart írni, nem fél azok ármánykodásától, akik csak pogány történetek változatait tudják megírni, akik azt akarják elhitetni, hogy a keresztény vallás nem tud témát adni egy hőskölteményhez, s költeményüket csak Apollóval vagy a Múzsával tudják kezdeni, de így nem is képesek azt a művészetet létrehozni, „melytől a szívek magukat megindítva érzik".[92] Ez ti. megint azt mutatja, hogy az invokáció nem csupán költői ékítmény – bár válhatik azzá –, hanem eszmei szempontból fontos elem, másfelől, hogy Apollo és a Múzsák invokálása a kor számára már nem hiteles, már csak ékítménnyé vált. Csak hát – attól, hogy az invokáció hiteles, maga a mű még nem lesz sikeres.

Mintegy megfordítva igazolja ezt Gyöngyösi István hódoló elbeszélő költeménye és annak prooimionja (1664).[93] Gyöngyösi előbb hét versszakon keresztül sorolja, hogy miről nem fog beszélni, majd a tárgymegjelölés (8-9) után két versszakban (10-11) a Múzsát és Apollót invokálja. Ez az invokáció nyilván csak költői ékítmény, nem „hiteles", de Gyöngyösi ettől függetlenül a 17.

[89] Arany 1962, 341–343; Király E. 1989, 22. Vö. még: Szörényi 1993, 15–24.
[90] A 4. vsz.: Te, ki szűz Anya vagy, és szülted Uradat / A ki örökké volt, s imádod Fiadat / Ugy mint Istenedet és nagy monarchádat: / Szentséges királyné! hívom irgalmadat.
[91] Clovis ou la France Chrestien. *Poème héroique* [1654–1657] 47-48.
[92] *Epistre au Roy IIII.*
[93] *Márssal társalkodó Murányi Vénus.*

és 18. század folyamán a legsikeresebb költőnek számított, s ma megint elismert. A kortárs olvasókat úgy látszik a hitelesség kevésbé érdekelte, mint Desmarets-t vagy Tassót.

Közben a restaurációs Angliában megszületett az a keresztény eposz, melynek nemcsak az invokációja volt hiteles. *A Paradicsom elvesztése*, vagy a cím szokott formáját idézve *Az elveszett Paradicsom*. Milton a propozíciót magába foglaló invokáció hatalmas körmondatával indít. Az égi Múzsát invokálja, aki a Hóreb vagy a Sinai hegyi pásztort, tehát Mózest ihlette, hogy tanítsa őt, hogyan lett a káoszból ég és föld, vagy jöjjön a Sion hegyről és a Siloa patakjától, ahol Dávid és a próféták szóltak, hogy éneke, mely arról zeng, amiről eddig nem szóltak sem prózában, sem versben, magasabban szálljon, mint az aoni hegy, és invokálja főleg a Lelket, aki minden templomnál többre becsüli az egyenes és tiszta szívet, őt, aki kezdettől jelen volt, s galamb módjára kiterjesztett szárnyakkal ült a roppant mélység fölött, hogy világosítsa meg a költőben, ami sötét [...] mondja el először is, mi volt az oka az ősszülők bukásának.[94]

Milton nem bizonygatja mérgelődve, hogy keresztény eposzt kell írni, nem pogányt, de a prooimion utalásai mögött ott van mint háttér, amelytől az ő költészete elválik, az aoni hegy (is), a Helikón és a helikóni pásztor, Hésiodos, az Aganippé vagy a Kastalia jóserőt adó forrása, az *Ilias* mindentudó és mindenhol jelen levő Múzsái, akikkel szemben ő ezeknél többre, ezeknél magasabbra tör. Többre, mint nagy epikus elődei, akiket ezért idéz. Ariostot (*cosa non detta in prosa mai ne in rima*), Vergiliust (*causas memora*), mert nem szerelmeket és harcokat akar énekelni, nem egyetlen hős vagy akár egyetlen nép sorsát, hanem azt az alapvető engedetlenséget, mely az egész emberiség sorsát meghatározta, és, másfelől, igazolni Isten útját az ember számára (24-26). És mint nagy festők alkotásuk egy mellékes alakjában magukat festik meg, úgy rajzolja egy észrevétlen utalásban magát is oda: Az Ószövetség nemegyszer említi, hogy Istennek kedvesebb a tiszta szív, mint az áldozatok,[95] de soha nem, hogy mint a templom. Milton azonban, aki öregkorában nem járt semmiféle templomba, mert szerinte egyik felekezetben sincsenek meg az igazi egyház ismérvei, hanem naponta felolvasott magának reggel egy részt a Bibliából, s azután csendességben azon elmélkedett egy órát, Milton a templomot mondja.

Műve egy-egy nagyobb tömbje elé (a harmadik, a hetedik és a kilencedik könyv elé) azonban egy-egy újabb prooimiont illesztett. Nem vállalkozhatom ezek részletes elemzésére,[96] csupán néhány vonás említésére szorítkozom. Az első könyv prooimionjában említett néhány, súlyos jelentéssel bíró név vagy fogalom a másik három prooimion egyikében vagy másikában visszatér. Az első így szerkezetileg mintegy zenei nyitány, mely a mű néhány fontos gondolatának sűrítménye.[97] Ezekben az ismétlődésekben hangsúlyos szerepe van a görög mitológia és az ószövetségi hitvilág képzetei szembeállításának, mindig az utóbbi javára.[98] Már Curtius rámutatott, hogy a középkorban a brit szigeten erősebb kapcsolat figyelhető meg az Ószövetséghez, mint a kontinensen.[99] Ez a puritánusok körében csak erősödött. Ennyiben a költő az alkotáshoz nélkülözhetetlennek tartott „megmagyarázhatatlan" tényezőt kora puritánusai, a kisszámú, de

[94] *Paradise Lost* (1667) 1, 1-23; 27-33.

[95] 1Sm 13,22; Péld 21,3; Ézs 1,10-17; Hos 6,6; Mik 6,8; vö. Mt 9,13; 12,7.

[96] A prooimionokról Péti Miklós írt figyelemreméltó dolgozatot: Péti 2014.

[97] Disobedience: 1, 1 ~ 9, 8; – Heav'nly Muse 1, 6 ~ 3, 19; 7, 7; 9, 21. – Chaos: 1, 10 ~ 3, 30. – Siloa: 1, 11 ~ 3, 30 (utalás név nélkül). – Above th' Aonian Mount: 1, 15 ~ 7, 3 (above th' olympian Hill). – Spirit [...] from the first [...] present: 1, 17-20 ~ 7, 8-12 (Urania). – Dark (csak szellemi vagy vakság is?) ~ 3, 23-25; 32-50; 7, 27. – Illuminate: 1, 23 ~ 3, 53 (irradiate). – Az első könyvben nincsenek említve, később azonban többször is éjszakai gondolatai: 3, 32; 40 ~ 7, 29; 9, 22; s ennek kapcsán egy talán öntudatlan, de nem jelentéktelen összecsengés: *slumbers:* 7, 29 és 3, 38 az éjszakai gondolatokról, melyek *move harmonious numbers*.

[98] 1, 15; 3, 17; 7, 3-7; 37-39; 9, 14-19.

[99] Curtius 1948, 242. Kisebb mértékben Spensernél is tapasztalható ilyesmi.

értő befogadó (7, 31) eszmevilágának megfelelően látta és fogalmazta meg. De talán nemcsak annak. A kilencedik könyv prooimionjában az olvasható, hogy a költő „mennyei patrónája" „nem tartja méltóságán alulinak", hogy „éjszakai látomásban kéretlenül megjelenjék" és „diktáljon nekem, a félálomban levőnek, vagyis hogy ihlesse nem előre megfontolt verseimet".[100] Ez leírása annak az állapotnak, melyet Marót Károly szublogikus (féltudatos) állapotnak nevez, mikor a tudat ellenőrző szerepe mámorban, révületben, álomban stb. átmenetileg és részben felfüggesztődik, és az ilyen állapotba jutott személy költői alkotásra (a legtágabb értelemben vett metafora-alkotásra), a tudat mélységeiben rejlő elemek felszínre hozására különösen alkalmas lesz.[101] Milton itt nem nevezi meg mennyei patrónáját, a hetedik könyvben Uraniának hívja, hangsúlyozva (5), hogy a jelentést ('mennyei'), nem a nevet szólítja, tehát nem a kilenc Múzsa egyikét, mert ez az ő Uraniája „mennyeien szülött, mielőtt a hegyek lettek és a források folytak, ő nővérével az örök Bölcsességgel társalkodott, és a Mindenható Atyát gyönyörködtette énekével" (7, 8-12).[102] Milton itt a költői alkotás „megmagyarázhatatlan" elemének magyarázatául a maga és hittestvérei biblikus világnézetével összehangolt mitológiát alkot.

A Paradicsom visszaszerzése (1671) elején az *Aeneis* vitatott hitelű négy sorára utalva jelzi a különbséget a bukolikus ligetek és a „boldog kert" között, melynek elvesztéséről egykor és visszaszerzéséről most énekel, megint a Lélek segítségét kérve.[103]

Egy elem marad el a prooimion hagyományos elemei közül: a hódoló ajánlás. De hiszen kinek ajánlhatta volna a művet a restauráció Angliájában?

Alig több mint ötven évvel később, már a fény századában egy eposz egészen más prooimionnal indul: Voltaire *Henriade*-ja (1723). A szerkezet szigorúan hagyományos, vergiliusi: tárgymegjelölés, utána invokáció. A tárgymegjelölésben még semmi meglepő sincs: „Éneklem a hőst, aki Franciaországon uralkodott" (1, 1) – *arma virumque cano* – s utána IV. Henrik rövid magasztalása, aki „sok bajon át" (*multum iactatus ... et bello passus*) szerezte meg a kormányzást. Az invokáció azonban új. Az első szavak még mintha Horatius egy híres ódájának (3, 4) kezdetét idéznék, de csak azért, hogy a tőle való eltérés annál hangsúlyosabb legyen, Voltaire nem Kalliopét, a Múzsát szólítja meg, mint a római költő, hanem a „fenséges Igazságot" (*vérité*): „Áraszd ki írásomra erődet és világosságodat" (*clarté*) (1, 7-8). A homérosi költő szavainak igazságáért a Múzsa kezeskedett, Voltaire magához az Igazsághoz fordul, világosságért: a stílus világosságáért (a kor stílus-eszménye a *clarté* volt), de meg a megvilágító igazságért, hogy a királyok füle hozzászokjék az igazság meghallgatásához, mert az igazság (igazmondás) feladata, hogy hirdesse, amit a királyoknak meg kell érteniük, az ő feladata, hogy a nemzetek szemét felnyissa arra, hogy a viszálykodásnak milyen végzetes következményei vannak. Mondd el – kéri – a nép balsorsát és a fejedelmek hibáit (Voltaire az eposzba a kor kritikáját is beleszőtte, 9-14). Ez a *vérité*hez intézett himnusz azután egy Tassót emlékezetbe idéző gondolattal zárul: Ha igaz, hogy hajdan a mese az

[100] 9, 21-24, vö. 7, 18-21.

[101] MARÓT 1956, 204–209, ahol a Pavlov féle első és második jelzőrendszer összefüggésében vizsgálja a kérdést; korábbi műveiben (melyeket i. h. megemlít) más lélektani magyarázatot ad. – Talán nem érdektelen a biokémikus Csermely Péter ezzel összehangzó szavait is idézni: „Az álomban (ahogyan az álmodozásban is) az agy felszabadul a feladatok kényszere alól. Ebben a kötetlenebb állapotban olyan távoli, véletlenszerű, játékos kapcsolatok is létrejöhetnek idegsejtjeink között, amelyekre az egy-egy feladatra való koncentrálás során nincsen esély. Az egymástól nagyon különböző aktivitástörténetet és emléknyomokat hordozó idegsejt-csoportok közötti kapcsolatok váratlan asszociációkat, a napi kötöttségek között el nem képzelhető helyzeteket hívnak elő. Álmaink emberi kreativitásunk egyik csúcsteljesítményét hozzák el nekünk." CSERMELY 2014, 201–202.

[102] Péld 8,24-25 a Bölcsességről mondja, amit Milton Uraniáról; a bibliai szövegben csak a Bölcsességről van szó, ő játszadozik az Úr előtt. Milton ezt a képet gazdagítja meg Uraniával, az ő (és a költészet) mennyei patrónájával.

[103] *Paradise Regained* (1671) 1, 1-17.

igazság büszke szavát a maga édes hangjával tudta keverni, ha árnyékai megszépítették (kiemelték) az igazság fényeit, úgy engedje meg neki, hogy lépteit kövesse és varázsát ékesítse (15-20).

Egy korban, mely a világ jelenségeire következetesen immanens magyarázatot keresett, a mitológia vagy a vallás alakjainak nem lehetett helye. A költészet magyarázatában sem, ez nem lett volna hiteles. Voltaire megközelítése ezért racionális. A kérdés csak az, hogy sikerül-e megragadni, feltárni az igazságot. Ezért hívja őt magát.

Ajánlás nincs. Egy öntudatos polgár csak nem fogja egy arisztokratának, de akár csak a királynak is ajánlani művét?

Ahogyan Milton műve az angol puritánizmus szellemében fogant, úgy a másik nagy bibliai tárgyú eposz, Klopstock *Messiás*a a német pietizmusban. A művet manapság alig olvassa valaki, prooimionja pedig – éppen a prooimionok történetének összefüggésében – nem érdektelen. „Énekelj" – kezdődik a költemény, de folytatása nem „oh égi Múzsa" vagy valami hasonló, hanem „halhatatlan lélek" (Seele).[104] A költő önmagát szólítja meg és szólítja fel, hogy énekeljen „a bűnös ember megváltásáról". Ez újdonság. A prooimionban az *Ilias* óta hagyományosan megnyilatkozó szemlélet helyett, mely szerint az ének valami kívülről eredő, amiben a költő részesül, vagy amit mint tárgyat magának választ, itt arról van szó, hogy az ének a költő egyénből fakad („belülről"), s a különbségre a nem hagyományos gondolatnak hagyományos szerkezetben való kifejezése (propozíció az invokációban) hívja fel a figyelmet: az invokáció helyébe az önmegszólítás lép.

Az újszerűen megfogalmazott propozíciót követi a nem kevésbé újszerű invokáció (10-18). A költő arra kéri a teremtő Lelket (Geist Schöpfer: 10),[105] hogy a költészet, mint az ő, a teremtő Lélek utánzója, vezesse a megváltás nagyszerű művét megdicsőült szépségben elébe, és ő, a teremtő Lélek lássa el (a költészetet) azzal a bölcsességgel, mellyel a vizsgálódó Lélek Isten mélységeit is belátja (14, ami nyilvánvaló utalás 1Kor 2,10-re). A költészet mint a teremtő Lélek utánzója: Shaftsbury után vagyunk (a művész, mint teremtő), s a romantika közeleg.

A szokatlan propozíció és invokáció után az ajánlás sem lehet a szokásos. Ajánlást, illő magasztalással az ókor óta fejedelmi személyhez volt szokás intézni. Nem így Klopstock. „Halljátok énekem ti, kivált ti, kevés nemes lélek [...] hallgassatok engem, és énekeljetek az örökkévaló Fiúnak egy isteni életen át" (19-22). A költészet nem egy uralkodó személy ügye csupán, hanem egy a költőhöz hasonló egyénekből álló, egy polgári, keresztény közösségé, mellyel a költő mint befogadóval közvetlen kapcsolatban levőnek érezte magát.

Európa nyugati felében a *Messiás* prooimionja volt az utolsó hagyományos szerkezetű prooimion, mint ahogy a hagyományos nagyeposz is eltűnőben volt. Kelet Közép-Európában viszont ekkor fordul a figyelem a hősi vagy éppen mitikus múltat tárgyazó epikus népi hagyomány felé, s nálunk ekkor kezdik költők feladatuknak tekinteni a honfoglalás-eposz megalkotását vagy a kalandozások epikus megörökítését. Eleinte csak az előhangig jutnak, de éppen ennek köszönhetőleg látható, hogyan válnak el lassan a költők a hagyománytól, és keresnek új kifejezési módot az alkotás nem tanulható tényezőjének megragadására.

Ráday Gedeon még hagyományosan, a Múzsa invokálásába foglalt propozícióval kezdi, s arra kéri a Múzsát, hogy írjon Árpádról.[106] Ez egyfelől a Múzsának személyként való megszólítása, ami régies-hagyományos, másfelől az írás kérése (a beszélés vagy éneklés helyett), ami

[104] *Der Messias* (1748), 1, 1.
[105] Vö. Rabanus Maurus: *Veni, creator Spiritus*.
[106] Árpádról mondandó bajnoki éneknek kezdete 1. vsz.

korszerűsítés (mint Corippusnál?). A forma, a „Ráday vers" szintén modern, de a hódoló ajánlás II. Józsefnek (4. vsz.), hagyományos. Pálóczi Horváth Ádám, aki a Hunyadiról szóló eposzában a Gyöngyösi használta négyes rímelésű tizenkettőshöz tért vissza, a témaválasztásban hangsúlyozza a magyarságot, egyébként teljesen hagyományos, invokációba foglalt propozícióval kezdi: Musám! míg némelyek idegent dicsérnek / Hirdesd te dolgait egy magyar vezérnek (1. vsz).[107] Virág Benedek néhány év múlva (1802) már a hon jó angyalát kéri, hogy legyen Múzsája (költészete, költői tevékenysége) kalauza.[108] Itt tehát már az ébredő nemzeti érzés van invokálva. Ugyanígy Csokonai töredékben maradt Árpád-eposzában (1803): „Nemzeti tűz! Te magyar lélek! Haza tiszta szerelme!" (28). És a hazának ebbe a tiszta szerelmébe vannak belefoglalva, mintegy honosítva a Múzsák, „boldog Héliconunk szent szűzei" (29), mint a magyar költészet ihletői és képviselői.[109] Ez jól látható a tervezett befejezésből is. A honfoglalás végbement, nagy ünnepség van. „A Musák kérni fogják a magyarok Istenét – így Csokonai vázlata -, hogy engedje meg nekik magyar nyelven énekelni, de az Isten a végzésre haragosan tekintvén kilencszáz esztendőn szomorúan nézett keresztül, a tízediknek elejére pedig elmosolyodott. A Músák is szomorúan és némán néztek azokon keresztül, a tízedik elejére pedig ők is mosolyogtak, s akkor előre énekeltek a magyarok Istene dicsőségére."[110]

1821-ig nem születik újabb ősmagyar tárgyú epikus alkotás, akkor is csak Szép János krónikás verselménye: *A magyaroknak constanczinápolyi táborozások Zoltán fejedelem alatt*. Ennek semmiféle prooimionja nincs, a költő mindjárt belevág az elbeszélésbe: „Árpád hercegnek gyászos temetése után lett / Zolta nevű fia herceggé..." Hogy azért, mert Szép, aki Szerdahelyi esztétikáját fordította, érezte, hogy hagyományos prooimionnal már nem lehet előállni, eljárása tehát a korszerűsítés egyik módja volt (a *Herman und Dorothea*-nak sincs prooimionja), vagy nem gondolt semmit, csak ügyetlen volt, nem tudom eldönteni, de a költemény ismeretében talán nem is érdemes.

Teljesen másképpen járt el a következő évben megjelent eposzában Aranyosrákosi Székely Sándor.[111] Aki az ő költeményének prooimionját latinra fordítaná, nemegyszer az *Aeneis* prooimionjához jutna. A költemény hagyományos propozícióval kezdődik: „Fegyvereket zengek 's nagylelkű Hősöket" (1, 1), majd az invokáció következik: „Mondd el, Múza, mi ok késztette fel ekkor előink" (12). Székely nyilván arra gondolt, hogy ezzel jelzi: Csaba népe hasonlóképp keresett és fundált új hazát, mint Aeneasék. Csak arra nem figyelt, amit pedig Csokonai megérzett, hogy egy ősmagyar (ősszékely) tárgyú költeményben nem stílusos minden további nélkül a görög-római mitológia Múzsáit invokálni, kivált, mikor magában a költeményben egy általa teremtett „hún" vagy „székely" mitológia alakjai tevékenykednek.

A megoldás irányát valószínűleg Czuczor Gergely sejtette meg, először 1824-ben megjelent eposzában, az *Augsburgi ütközet*ben. Ahogyan az ókor végén, mikor a hagyományos formák már iskolássá koptak, Claudianus a látomással tette a propozíciót és az invokációt együtt újra elevenné és hitelessé, Czuczor is látomásosan kezdi az előhangot: „Hunnia rettentő karu hősei tűnnek előmbe" (1), de azután átmegy a történelembe, még Szép Jánoshoz is hasonlóan, hogy azután egy szabályos tárgybejelentéssel zárja (12). Az I. ének megint látomásosan kezdődik („Mily zúgás ötlik füleimbe? Mi villog az éjnek / Sűrű kormában?" (1-9), hogy azután (10) a szereplők meg-

[107] *Hunniás* (1787).
[108] *A magyarok kijöveteléről* (már hexameterben).
[109] A prooimion szerkezete itt is, mint Virágnál, a hagyományos: Propozíció (1-27), invokáció (28-51), de itt már a „Magyarok Kegyes Istene" is meg van szólítva, s az invokáció egy *locus amoenus* rokokó leírásával végződik.
[110] CSOKONAI 2002, 904. Ugyanitt a tervezett eposszal kapcsolatos irodalom is.
[111] *A székelyek Erdélyben* (1822).

szólításával folytassa és úgy térjen át az elbeszélésre. Ugyancsak látomásosan kezdődik az 1828-ban megjelent *Aradi gyűlés*, s itt – igaz, csak a 3. énekben – a „mennyei őrszellemet" (7) is idézi, aki híve kebelét gyulasztja erejével.

Közben azonban megjelent a *Zalán* (1825), melynek előhangját, mint azt Vörösmarty egy leveléből tudni lehet, a költő Fábián Gábor unszolására utólag írta meg.[112] Nem foglalkozom azzal, hogy milyen hatás(ok) érvényesül(nek) benne, csak a szerkezettel foglalkozom röviden. A *Zalán* előhangjában a hagyományos prooimionnak minden eleme megtalálható, de a hagyományostól eltérő módon. A hagyományostól való eltérés tehát folytatódik, s itt a hagyományos szerkezet már teljesen feloldódik.

Az előhang az éji homály fedte régi dicsőség megszólításával kezdődik, amely dicsőség késik, megjelenését tehát várják (1-4). De hol van, aki megénekli, láttatja Árpádot és népét? (5-8) Az eddig közelebbről nem körvonalazott régi dicsőség első megjelölése, propozíciója ez. De csak egy pillanatra: A tehetetlenség, tunyaság éji homálya nem engedi kibontakozni (9-12). Nemcsak általában a koré, a költőé sem (13-17). Az *ille ego qui quondam* motívum megjelenése ez[113], de nemcsak mint egy fajta visszapillantás, hanem mint a kor bűneiben való személyes felelősség vállalása. És itt, a 34 sorból álló prooimion közepén, a 18. sorban megfordul a helyzet, ami azonban megint nemcsak tematikai váltást jelez (*at nunc horrentia Martis*...), hanem a régi dicsőségnek a költő szemei előtt, látomásban való megjelenését (19-22). De vajon a hon meghallja-e (22)? Az éji homály mintha megint erőt venne (23-25) – de csak egy pillanatra. A régi dicsőség most már feltartóztathatatlanul megjelenik, a költő most már nem kérdez, most már felszólít: halljátok! Mert a régi dicsőségről beszél, de korához szól (26-34).

Az előhang tehát valójában egyetlen tárgymegjelölés, mindjárt az első két szó az, mint az *Aeneis* elején az *arma virumque*, mint az *Ilias* elején a harag, de a tárgy csak lassan, a közöny, a feledékenység éjével való küzdelemben tud érvényre jutni, s a „hazának gyermekit" megszólítani.

Ez a megszólítás az invokáció. Nem fohászkodás természetfeletti lényhez segítségért, hanem a befogadói készség kérése, hogy meginduljon alkotó és befogadó, az elvárt vagy legalább elképzelt befogadó közt az a különös oda-visszahatás, melynek légkörében az alkotás megszületik, melyben azt bizonyos értelemben együtt megalkotják.

Nem ez az egyetlen látomásos prooimion. egy nyilván mindenkinek azonnal eszébe jut: „Mint ha pásztortűz ég őszi éjszakákon [...] Toldi Miklós képe úgy lobog fel nékem [...] Rémlik, mintha látnám termetes növését [...]" Érdekesebb, mert alighanem tudatosan a *Zalán*ra emlékeztető, hogy azután annál élesebb legyen az attól való eltérés, a tervezett Csaba-trilógia *Előhang*ja:[114] „Néztem a sötétbe, sötét éjszakába", s mint Vörösmartynál párducos Árpád, úgy jelennek meg itt a „szög hunfiak". Csak a befejezés más: Ott bizakodó – itt tépelődő, ott a hon visszhangot váró megszólítása – itt: „ha későn, ha csonkán, ha senkinek: írjad!": a visszhangban sem reménykedő költő önmegszólítása. Az eposz átmegy lírába.

[112] VÖRÖSMARTY 1963, 346.

[113] Hasonló, de líraibb visszapillantással kezdődik, mint Dávidházi Péter figyelmeztetett, Kölcsey töredékben maradt költeménye Szondiról (még mintha a Zalán előhangja is hatna benne), hogy azután szabályos propozícióval folytatódjék, mely után a szöveg megszakad.

[114] Arany 1855-öt írt a kéziratban a költemény alá. Aranyt kimutathatólag 1847 óta foglalkoztatta a „népi eposz" lehetősége a 19. században, s világosan látta ennek problématikus voltát („nép" és „nemzet" nem azonos jelentésű), és ennek az ötvenes évek tanulmányaiban is hangot ad (*Naiv eposzunk*: 1857; *Zrínyi és Tasso*: 1859). Az *Előhang* – alkalmasint a Csaba-trilógia első változatához, mert a második Nibelung-strófákban van írva – feltehetőleg ilyen tépelődésből fakadt.

▪

Milyen tanulság adódik mindebből? Legalább kettő. Az egyik: Vannak korok és költők, amelyek és akik úgy érzik: Van az alkotásban valami megmagyarázhatatlan mozzanat, és ezt a korok változó eszmevilágának megfelelően ki is fejezik, korábbi gondolatokat újrafogalmazva vagy kicserélve, az alapszerkezetet azonban megtartva. Ilyenkor az invokáció nem sallang, hanem inkább vallomás arról, hogyan magyarázzák azt, amit nem lehet megmagyarázni, mi az a szabályba nem foglalható valami, amit talán a talányos polykleitosi mondás mondani akar: „Akkor a legnehezebb a munka, amikor az agyag a körmömhöz ér", amitől a becsületes mesterember-munka műalkotás lesz. Vallomás arról, mitől kerülnek olyan állapotba, hogy alkotniuk kell és alkotni tudnak. És vannak korok és költők, amelyek ill. akik ezt a megmagyarázhatatlant tagadják. Ők is alkotnak nagy műveket. Érdekes volna megtudni, miért nem tudják azt akármikor. A másik tanulság, hogy a prooimion változásain, mint parányi példán szemlélhető az, amit ókori örökségnek nevezünk. Valamikor az ókorban kitalálnak egy szerkezetet (struktúrát), az már az ókorban is változásokon megy át, azután egy időre félreteszik, majd újra felfedezik, és folyton újraalakítják, hogy benne változó korok a maguk eszmevilágának megfelelően magukat fejezzék ki. Ma nem születnek hőseposzok s így Múzsát invokáló prooimionok sem. A fának is lehullanak levelei, sőt letörnek ágai, de azután új ágak nőnek és új levelek rajta. Ha ki nem vágják.

Bibliográfia

Arany J. 1962. Zrínyi és Tasso. In: *Összes művei X*. Budapest. 330–439.

Austin, R. G. 1968. „Ille ego qui quondam…". *CQ* 41, 107–115.

Barchiesi, A. 2005. *Ovidio*, Metamorfosi. Milano.

Boccaccio, G. 1974. *Trattatello in laude di Dante*. Studi sul Boccaccio 192. Roma. (Mondadori, A. ed.)

Bömer, F. P. 1969. *Ovidius Naso*, Metamorphosen. Heidelberg.

Curtius, E. R. 1939. Die Musen im Mittelalter. *Zeitschrift für romanische Philologie* 59, 129–188.

Curtius, E. R. 1943. Die Musen im Mittelalter. *Zeitschrift für romanische Philologie* 63, 256–268.

Curtius, E. R. 1948. *Europäische Literatur und lateinische Mittelalter*. Bern.

Csermely P. 2014. Álomhálózatok. *Alibi* 12, 201–202.

Csokonai Vitéz M. 2002. *Összes művei. Költemények*. V. Budapest. (Szilágyi F. szerk.)

Ferenczi A. 2003. *Valerius Flaccus és az epikus hagyomány*. Budapest

Garriga, C. 1996. The Muses in Apollonius of Rhodes: the Term ΥΠΟΦΗΤΟΡΕΣ. *Prometheus* 22, 105–114.

Gonzáles, J. M. 2000. Musai hypophetores: Apollonius of Rhodes on Inspiration and Interpretation. *HSCP* 100, 269–292.

Harder, Anette 2012. *Callimachus:* Aetia. Oxford.

Häussler. R. 1973. Der Tod der Musen. *A & A* 19, 117–145.

Heubeck, A. – West, St. – Hainsworth, J. B. 1998. *Commentary on Homer's Odyssey*. I. Oxford.

Hunter, R. 1989. Winged Callimachus: *ZPE* 76, 1–2.

Kerényi K. 1939. Mi a mitológia? In: *Homérosi Himnuszok.* I. (eredetileg *Europäische Rundschau* 15, 557–572.) (ford. Szerb A.) Budapest. 7–35.

Kerényi K. 1933. Halhatatlanság és Apollón-vallás. *Athenaeum* 19, 106–118.

Kerényi K. 1984. *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Budapest.

Király E. 1989. *Tasso és Zrínyi*. Budapest.
Kozák D. 2012. *Achilleus másik pajzsa*. Budapest.
Kozák D. 2014. Si forte reponis Achillem. In: Ferenczi, A. – Hardie, Ph. (eds.), *New Approaches to Horace's Ars Poetica*. Materiali e discussioni 72. Pisa – Roma. 207–221.
Lesky, A. 1961. *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos.* Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse. Heidelberg.
Marót K. 1956. *A görög irodalom kezdetei*. Budapest.
Maróth M. 1975a. Ugariti epikus stílus – görög epikus stílus. In: Ortutay Gy. (szerk.), *Népi kultúra – népi társadalom* 8, 55–66.
Maróth M. 1975b. Epischer Stil im Ugaritischen und im Griechischen. *Acta Ant. Hung*. 23, 65–76.
Nuttall, A. D. 1992. *Opening Narratives*. Oxford.
Ortega y Gasset, J. 2003. *A tömegek lázadása*. (Ford. Scholz L.) Budapest.
Pataki E. 2013. *Tettix*. Budapest.
Péti M. 2014. Equal in Fate – Equal in Renown: Poetic Self-Presentation in Homer and Milton. In: L. Horváth (ed.), *Investigatio Fontium*. Budapest. 243–254.
Ritoók Zs. 1971 Anmerkungen zu Homer: *Acta Ant. Hung.* 19, 201–215.
Ritoók Zs. 1997. Terminologie der Dichtung in der frühgriechischen Epik: In: Z. Nemes – Gy. Németh (eds.), Heorte. *Studia in honorem J. Sarkady septuagenarii*. Debrecen. 27–35.
Rusztaveli, S. 1964. *A tigrisbőrös lovag*. (Ford. Weöres S.) Budapest.
Szörényi L. – Jankovits L. 2007. A megíratlan és a megírt magyar tárgyú eposz. In: Szegedy-Maszák M. (főszerk.), *A magyar irodalom története.* Budapest. 197–203.
Szörényi L. 2001. L'influenza della Farsaglia di Lucano sull'epopea tardoumanistica latina in Ungheria. In: S. Graciotti – A. De Francesco (eds.), *L'eredita classica in Italia e Ungheria fra tardo Medioevale e primo Rinascimento*. Roma. 311–323.
Szörényi L. 1993. *Hunok és jezsuiták*. Budapest.
Tamás Á. 2014. Reading Ovid Reading Horace. In: A. Ferenczi – Ph. Hardie (eds.), *New Approaches to Horace's Ars Poetica*. Materiali e discussioni 72. Pisa – Roma. 173–192.
Tasso, T. 1997. *Értekezések a költészet művészetéről és különösképpen a hőslőteményről*. (Ford. Koltay-Kastner Jenő és Szegedi Eszter.) Budapest.
Tueller, M. A. 2000. Well Read Heroes Quoting the *Aetia* in *Aeneid* 8. *HSCP* 100, 361–380.
Vörösmarty M. 1963. *Összes művei*. IV. (S. a. rend. Horváth K. és Tóth D.) Budapest.
West, M. L. 1997. *The East Face of Helicon*. Oxford.
Ziegler, K. 1964[2]. *Das hellenistische Epos*. Leipzig.

GÖRÖG IRODALOM

Tyndareós és Orestés vitája
(Euripidés, *Orestés* 456–629)

Bolonyai Gábor

Az *Orestés* cselekménye a hagyományos mítosznak egy olyan szakaszát dolgozza ki, amely a korábbi változatokból rendre hiányzik. Talán helyesebb is úgy fogalmazni: ezt a szakaszt Euripidés fedezi föl a történetben. Ő veszi észre, hogy van egy pillanat, ahol nem lehet olyan könnyedén az egyik pontról a következőre jutni, ahogy ezt korábban mások képzelték. Arról az időszakról van szó, amikor Orestés már megtorolta apja halálát Klytaimnéstrán és Aigisthoson, de még nem indult el Delphoiba. Az euripidési verzió legfőbb előzményében, Aischylos *Oresteiá*jában közvetlenül a bosszú végrehajtása után Orestés Argos polgárai elé áll (*Ch*. 1021–1043). Három fontos bejelentést tesz. Először, nyilvánosan is megindokolja az anyagyilkosság jogosságát. Másrészt közli azt is, hogy hamarosan el fogja veszteni öntudatát, szíve és rekeszizma már jelzi az anyja kiontott vérének szagára gyűlő Erinysök közelgő támadását. A vérontás szennye miatt ezért – teszi hozzá végül – önként el fogja hagyni a várost, és Apollón delphoi szentélyének tűzhelyénél keres majd megtisztulást. A darab ennek a bejelentésnek megfelelően folytatódik és zárja le a trilógia középső részét: a Kar a magyarázatot elfogadva Argos felszabadítójaként üdvözli Orestést, majd együttérző aggodalommal, de a tisztulásban bízva bocsátja útjára a kígyóhajú bosszúszellemek elől menekülő anyagyilkost.

Euripidés a bosszú után állítja meg az események menetét, és fordítja teljesen új irányba. Az ő verziójában közvetlenül a gyorsan elvégzett temetési szertartás után rögtön megtámadják Orestést az Erinysök, és még mielőtt felvetődhetne benne az Argosból való távozás gondolata, valamint a delphoi megtisztulás reménye, folyamatosan kínozzák rohamaikkal. Az argosi nép hasonló gyorsasággal reagál a véres eseményekre: azonnal népgyűlést hívnak össze, ahol Orestést mint tisztátalan személyt kiközösítik és a teljes polgárság által alkotott bíróság elé idézik, esetleges önkéntes száműzetésbe vonulását pedig fegyveres őrökkel akadályozzák. A dráma cselekménye a kitűzött tárgyalás napján kezdődik, öt nappal a holttestek elégetése után, épp azon a napon, amikor Menelaos és Helené hazaérkezik Trójából. A darab másik fontos újítása ugyanis az, hogy Orestés történetéhez hozzákapcsolódik Menelaos hazatérésének története. A házi őrizetbe helyezett Orestésnek így egyetlen esélye marad a megmenekülésre: oltalomkérőként fordulni nagybátyjához. A kérés teljesítését az nehezíti (és végül hiúsítja meg), hogy Menelaosnak saját érdekeivel szemben, saját hazatérését kockáztatva kellene kiállnia unokaöccse mellett. Az oltalomkérés kudarca, majd a népgyűlési tárgyalás halálos ítélete után még egyetlen utolsó esélye marad a testvérpárnak és a közben hozzájuk csatlakozó Pyladésnek a túlélésre: az erőszak, Helené megölése és lánya túszul ejtése. Az akció azonban szintén kudarccal fenyeget, mígnem Apollón beavatkozása hozza el végül a megmenekülést valamennyi szereplő számára. A *sótéria* megszerzésére tett három sikertelen kísérlet után (oltalomkérés, bíróság, erőszak)[1] ezzel

[1] Részben hasonlóan tagolja a cselekményt Mastronarde 2010, 83–84. A *sótéria* motívumáról lásd még Parry 1969, aki a megmenekülésnek elsősorban erkölcsi következményeit, testi és lelki „árát", valamint a darab egészén nyomon

a negyedik, transzcendens fordulattal érkezik meg ki-ki a maga hazájába, a *nostos*-motívum sajátos inverziójával.

Az alábbiakban egyetlen szempontból fogom megvizsgálni a drámát: hogyan ábrázolja a rokoni kapcsolatokat és azok változásait. Az jólismert műfaji sajátossága a tragédiának, hogy elsősorban rokonok (*philos*ok) között lejátszódó szörnyűségek, szenvedések (*pathos*ok) alkotják cselekményét.[2] Azt is sokan megfigyelték már, hogy az *Orestés* épp e téren hoz sok újdonságot.[3] Az elkövetkezőkben ezeket a vizsgálatokat szeretném néhány észrevétellel kiegészíteni, elsősorban Tyndareós és Orestés agón-jelenete alapján.[4]

Nagyapa és unoka gyilkos szópárbajára az oltalomkérés keretei között kerül sor, így érdemes néhány szóval az öt napja betegen kínlódó unokaöcs és a háborúból győztesen hazatérő nagybáty találkozását felidéznünk. Amint megérkezik Menelaos, Orestés azonnal és egyértelműen közli vele oltalomkérői szándékát. Megérinti Menelaos térdeit, mozdulatát pedig szavakkal megerősítve, magát *hiketés*nek nevezve könyörög hozzá, hogy mentse meg az életét.

τῶν σῶν δὲ γονάτων πρωτόλεια θιγγάνω
ἱκέτης, ἀφύλλους στόματος ἐξάπτων λιτάς·
σῶσόν μ' (ἀφῖξαι δ' αὐτὸν ἐς καιρόν) κακῶν. (379–381)

Első mozdulatommal térdeidet érintem
oltalomkérőként, lombtalan könyörgéseket akasztva számra
– ments meg engem (a legjobbkor jöttél) a bajból![5]

Minthogy az érintés mellett a másik rituálisan kötelező gesztust nem tudja végrehajtani, vagyis babérágat nem tud elhelyezni oltáron vagy tűzhelyen,[6] a szájára akasztja „lombtalan könyörgéseit": a metaforikus kifejezéssel érzékeltetve, hogy az eszközei hiányosak, de számít arra, hogy rituálisan nem tökéletes kérését Menelaos szabályosnak veszi.

Menelaos első szavai empátiáról tanúskodnak. Első négy kérdésével Orestés rettenetes fizikai állapotát igyekszik pontosan felmérni, és a tüneteket – még Orestésnek is ez az első benyomása – együtt érző megdöbbenéssel veszi tudomásul. Elszörnyedve pásztázza végig unokaöccse csatakos haját, beesett szemeit, űzött tekintetét, halotti kísértetté torzult ábrázatát, és a szörnyű látvány nem rettenti el attól sem, hogy tovább érdeklődjön állapota okairól. Egy higgadt és szakszerű orvos aprólékos tárgyilagosságával tárja föl a szimptómák hátterét és a betegség okait. Az anyagyilkosságot egyértelműen elítéli (olyannyira, hogy emiatt az apollóni jóslat bírálatától és az isten sértésétől sem riad vissza), de unokaöccsével szemben továbbra is inkább sajnálatot, mintsem fölháborodást mutat. Sőt, amikor kiderül, hogy Orestés még nem tisztult meg a gyilkos vértől, ráadásul az argosi népgyűlés is megtiltott mindennemű érintkezést vele, egy pillanatra sem jut eszébe, hogy ezt a politikai súllyal nyomatékosított vallási tabut fontosabbnak tekintse rokoni kötelességénél.

---

követhető képi megjelenítését mutatja be, a cselekmény menetét meghatározó szerepére csak érintőlegesen tér ki (339). A Menelaostól remélt segítség elmaradásának dramaturgiai funkciójáról lásd CILLIERS 1991, 24–28.

[2] Aristotelés, *Poétika* 1453b–1522. Az *Orestés* szereplőit összekötő rokoni kapcsolatokról BELFIORE 2000, 136–139 ad tömör áttekintést a téma monografikus feldolgozásában.

[3] GREENBERG 1962; PARRY 1969; BURNETT 1971, 213–222; SCHMIDT-BERGER 1973, 145–177; SCHEIN 1975; GRIFFITH 2009.

[4] Az alábbi elemzés nagyon sokat köszönhet Horváth Judit, Bárány István, Ferenczi Attila, Karsai György, Kárpáti András, Kendeffy Gábor és Nagy Árpád észrevételeinek, valamint a velük folytatott beszélgetéseknek.

[5] A görög szöveget saját prózafordításomban közlöm, hogy minél világosabban érzékeltessem, hogyan értem az eredetit, illetve ne legyen ellentmondás a magyar fordítás és az elemzés között.

[6] NAIDEN 2006, 44 és 56.

Menelaos emberi érdeklődése ugyanakkor kevesebb is annál, mint amit egy oltalomkérő várhat egy *supplicandus*tól. Jóllehet Orestés betegségének körülményeivel, sőt az argosi politikai helyzettel és erőviszonyaival kapcsolatban is rákérdez minden részletre, magára az oltalomkérés tárgyára és teljesíthetőségére egyetlen szóval sem reagál. A kikérdezésnek van is egy pontja, ahol Orestésben felvetődik, hogy Menelaos érdeklődését végső soron talán nem is a segítségadás feltételeinek tisztázása motiválja. Az Orestés által zokon vett mondat első pillantásra nem is tűnik árulkodónak a külső szemlélő számára. Menelaos száján kicsúszik egy megjegyzés: Apollónnal ellentétben, aki láthatóan nem siet Orestés segítségére, az Erinysök – tűnődik el Menelaos – „nagyon is gyorsan" megtalálták az anyja vérét kiontó Orestést, hiszen még nem hűlt ki a halotti máglya, és máris megtámadták.

Men. ὡς ταχὺ μετῆλθόν σ' αἷμα μητέρος θεαί.
Or. οὐ σοφός, ἀληθὴς δ' ἐς φίλους ἔφυς κακός. (423–424)

Milyen gyorsan utolérték rajtad anyád vérét az istennők!
Nem bölcs, hanem igazi rossz barát vagy.

Orestés erre a megjegyzésre válaszol feltűnő érzékenységgel: azt veti Menelaos szemére, nem okos véleményt kellene formálnia a helyzetről a bölcs szerepében tetszelegve („ehhez nem kell nagy ész, hogy megállapítsd, milyen gyorsan utolértek az Erinysök"), hanem valódi barátként kellene viselkednie. Orestés ingerültségét alighanem csak részben indokolja, hogy találva érzi magát a megjegyzéstől: a bosszúszellemek azonnali támadását ő is jogosnak érzi, hiszen már a gyilkosság végrehajtása előtt érezte tette szentségtelen voltát. Ami azonban valódi aggodalmat kelthetett benne, az Menelaos óvatos tartózkodása lehetett: az egymást követő kérdések idővel egyre szenvtelenebbül hatottak, egyre feltűnőbben hiányoztak belőlük az elköteleződés jelei. Ebben a végveszélyben Orestés a feltétlen támogatás kinyilvánítását várná Menelaostól, annak jelzését, hogy számíthat rokoni segítségére, nem pedig a rossz előjelek részletezését és a helyzet megoldhatatlanságának rögzítését.

Menelaos nem reagál a szemrehányásra, hanem ettől fogva az argosi polgárok véleményét is igyekszik feltérképezni a kialakult helyzetről. Kérdéseit továbbra is anélkül teszi föl, hogy bármilyen formában is jelezné elkötelezettségét Orestés ügye iránt vagy pozitív választ sugallna az oltalomkérésre. Mindez egyre erősebben felveti annak gyanúját (Orestésben és a nézőben egyaránt), hogy az argosi körülmények valójában nem annyira Orestés kérése miatt érdeklik Menelaost, mint inkább saját maga beilleszkedése és a háború után megváltozott helyzethez való alkalmazkodása miatt. Ez a gyanú jóval később majd komoly megerősítést kap. Menelaos egyik kérdésével ugyanis azt is megkérdezi Orestéstől, vajon az argosiak megengedték-e neki, hogy elfoglalja Agamemnón trónját.

Men. Ἀγαμέμνονος δὲ σκῆπτρ' ἐᾶι σ' ἔχειν πόλις;
Or. πῶς, οἵτινες ζῆν οὐκ ἐῶσ' ἡμᾶς ἔτι; (437–438)

És Agamemnón jogarát, hogy a tiéd legyen, engedi a város?
Hogy engedné?! Még élni sem hagynak!

A kérdés ezen a ponton még kissé feleslegesnek, sőt ostobának tűnik azok után, hogy előtte már közölte vele Orestés a népgyűlés határozatait. Orestés ezért kérdez vissza értetlenkedve (438). Arra azonban, hogy Menelaos miért is akart teljesen tisztán látni a trónöröklés ügyében, jóval később kapunk választ. Pyladés egyik megjegyzéséből derül ki, hogy Menelaos a spártai királyság

mellett vagy helyett a megüresedett argosi trónra is pályázott. A Helené elleni merénylet remélt következményei között említi meg, hogy Menelaos sem lesz olyan szerencsés, hogy Orestés halála után beköltözhet bátyja palotájába Helenével:

οὐ δεῖ Μενέλεων μὲν εὐτυχεῖν,
…
δόμους δ' ἔχειν σοὺς δι' Ἀγαμέμνονος δόρυ
λαβόντα νύμφην· (1143 és 1147–1148)

[ha végzünk Helenével,] nem kell azt látnunk, hogy Menelaosnak minden sikerül,
…
s hogy övé a palotád, és benne az Agamemnón fegyvereivel
visszaszerzett felesége!

Pyladés természetesen elfogult értelmezője az eseményeknek, és feltételezését elvben tulajdoníthatnánk merő rosszindulatnak is. A darab végén megszólaló Apollón azonban mintha alátámasztaná Pyladés helyzetfelmérését. Apollón ugyanis a dolgok végső elrendezésekor arra szólítja föl Menelaost, hogy Argos felett, hagyja, hogy Orestés uralkodjon, ő pedig menjen Spártába és ott legyen király (új feleségével).

Ἄργους δ' Ὀρέστην, Μενέλεως, ἔα κρατεῖν,
ἐλθὼν δ' ἄνασσε Σπαρτιάτιδος χθονός, (1660–1661)

Argos felett hagyd Orestést uralkodni, Menelaos,
te menj Spártába, és ott legyél király!

A Menelaosnak címzett „hagyd" felszólítás aligha indokolható mással, mint Menelaosnak az argosi királyságra irányuló ambícióival. Menelaos tehát nem volt ostoba, hanem kezdettől fogva egyszerre két vasat is tűzben tartott, és valójában arra volt kíváncsi, mi az argosiak elképzelése a királyság további sorsáról, van-e Orestés mellett másik jelölt a trónra, de ezt a kérdést így nyíltan nem tehette föl. Mindenesetre, amint Menelaos befejezi tájékozódását, Orestés még egyszer megfogalmazza kérését – immár erőteljesen hangsúlyozva a rokoni kötelességét (449–455).

Ebben a pillanatban, épp mielőtt Menelaos válaszolhatna Orestésnek, toppan be váratlanul Tyndareós (érkezését először a Kar jelzi a 456–458. sorokban). A váratlanság ugyanakkor nem jelenti a motiváció hiányát. Tyndareós Klytaimnéstra halálával és a neki szánt halotti italáldozattal indokolja argosi látogatását, veje azonnali felkeresését pedig a hozzá fűződő jó kapcsolattal. Megjelenésével azt fejezi ki, hogy – minden hangoztatott nemtetszése ellenére – Helené lányát és zűrös házasságát nem ítéli el annyira, hogy emiatt rokoni összetartozásuk meggyengült volna.[7] S talán érdemes azt is figyelembe vennünk, hogy az oltalomkérés tragédiákban megszokott menetében igen gyakori egy olyan személy felbukkanása, aki ellenzi vagy kifejezetten akadályozza az oltalomkérés megvalósulását.[8] A jelenettípus sajátos sémáihoz hozzászokott befogadó számára tehát dramaturgiai szempontból is várható volt egy ilyen „blokkoló figura" feltűnése akár

[7] „Die ganze Konstellation zeigt, daß Tyndareus weder Klytaimestra noch Helena aus Überzeugung beschimpfen kann." – állapítja meg összefoglalóan OBSIEGER 2004, 13; értékelésével egyetérthetünk, azzal a következtetésével már kevésbé, hogy emiatt törölni kellene az 520b–522 sorokat.

[8] PORTER 1990, 238.

a kérés elhangzásának pillanatában is, az viszont kétségtelen, hogy az sokakat meglephetett, hogy épp Tyndareós avatkozik közbe.[9]

Tyndareós indokaival kapcsolatban ugyanakkor jogosan merülhet föl a kérdés (s ahogy halad előre a jelenet, egyre jogosabban), hogy a nyíltan hangoztatott szavak teljes mértékben tükrözike valódi szándékait. Valóban csupán azért kereste-e föl Menelaost, hogy üdvözölje a hosszú idő után hazaérkező vejét? Vagy inkább azért, mert sejtette, hogy Orestés Menelaoshoz fog fordulni, és legfőképp azt szerette volna meghiúsítani, hogy Menelaos Orestés mellé álljon? Két okból is az utóbbi alternatíva tűnik valószínűbbnek. Először is az szinte biztosra vehető, hogy Tyndareós tisztában volt azzal, hogy Orestés éppúgy a palotában tartózkodik, mint Menelaos (s nem mellesleg vele együtt lánya, Helené is), hiszen tudott az Orestés befogadását tiltó népgyűlési határozatról, ami alapján Argost nem hagyhatta el, az argosiak közül pedig senki sem fogadhatta be a házába. Másodszor, ahhoz képest, hogy Tyndareós mennyire siet, hogy láthassa vejét, kérdése és mondanivalója szinte csak Orestésszel kapcsolatban van, Menelaosról, az elmúlt tizenvalahány évről vagy a hosszú hazaútról semmit nem kérdez. Menelaos számára csupán egyetlen közölni valója van: nyomatékosan figyelmezteti, hogy Spárta földjére csak azzal a feltétellel teheti lábát, ha nem áll lánya gyilkosainak oldalára.

Tyndareós, amint belép, először csak Menelaost veszi észre a színen. Orestést vagy nem látja, vagy nem akarja látni. Akárhogy is, azzal, hogy mint újonnan érkező színész nem vesz tudomást egy olyan színészről, aki már ott van a színpadon, „megsérti" a szereplők viselkedésére vonatkozó korabeli játékszabályokat, így ez a szabálytalanság azt a jelentést sugallja, hogy semmibe veszi a másik szereplőt.[10] Tyndareós szeme végül csak azután akad meg Orestésen, hogy kölcsönösen és feltűnően szívélyesen üdvözölték egymást Menelaosszal. Az életkorának kijáró tisztelet megadása mellett Menelaos Zeus ágytársának nevezi Tyndareóst – a Helené isteni származását közvetve megerősítő fordulat igazi jelentőségére majd a darab végén derül fény. Orestést azonban nem szólítja meg Tyndareós (pedig ő is épp olyan rég találkozott vele, mint unokája ővele), csak egy sértő megjegyzést tesz rá. Szavai tartalmuknál fogva is kemények és kegyetlenek. Igazán bántóak azonban azáltal lesznek, hogy Tyndareós továbbra sem hozzá, hanem róla beszél, harmadik személyben. Unokájának még a nevét sem hajlandó kiejteni száján, helyette egy mutató névmással és egy metaforával nevezi meg:

> ὁ μητροφόντης ὅδε πρὸ δωμάτων δράκων
> στίλβει νοσώδεις ἀστραπάς, στύγημ' ἐμόν. (479–480)
>
> *Ez az anyagyilkos kígyó itt a palota előtt*
> *mérgező villámokat szór szeméből, az undorító!*

A kép jól ismert lehetett a közönségnek. Orestés Klytaimnéstra álmában jelent meg kígyóként Aischylos trilógiájában (de már korábban Stésichorosnál is), amint vért szív anyja melléből, az

[9] Tyndareós megjelenését ugyanakkor bizonyos fokig előkészíthette, hogy egy mítoszváltozat szerint ő képviselte a vádat Orestésszel szemben, mégha az Areiospagos előtt is, lásd WILL 1961, 96–99 és WILLINK 1989², 163.

[10] MASTRONARDE 1979, 22–33 három olyan mozzanatot emel ki, amely a harmadik színész színpadra lépését jellemzi Euripidés drámáiban: az újonnan érkező szereplő, még mielőtt bármilyen kapcsolatba kerülne a színpadon jelenlévőkkel, többnyire valamilyen megjegyzést tesz magának vagy a kísérőinek, aztán a bejárat és a játéktér között észreveszi őket (igen gyakran ἔα felkiáltással), majd párbeszédet kezdeményez velük (vagy kezdeményeznek vele a színpadon lévők). A mi jelenetünk, melyet MASTRONARDE ebből a szempontból nem elemez, két okból is eltér ettől a szokásos menettől. Tyndareós szintén ἔα-val veszi ugyan észre Orestést (vagyis teljesen szabályosan), csakhogy erre egyrészt csupán a másik jelenlévő színésszel, Menelaosszal való kölcsönös üdvözlés után kerül sor, másrészt a vizuális kontaktust nem követi a párbeszéd kezdeményezése, hanem elfordul tőle és ismét Menelaoshoz intézi szavait.

álombeli kígyó végérvényes azonosítására pedig a gyilkosság pillanatában kerül sor.[11] Tyndareós a gyilkosan támadó kígyónak ezt a látomását alkalmazza a most valóságosan előtte álló Orestésre: a kígyó ezúttal fertőző pillantásával támad, de ugyanolyan gyilkos agresszióval.

A metafora irodalmi előélete mellett azonban épp olyan fontos a kijelentés drámán belüli előzménye is. Tyndareós megszólalása előtt ugyanis azt tudhatta meg a néző Orestéstől, hogy nagyapja érkezésének hírére és láttán olyan erős szégyenérzet (αἰδώς) tölti el,[12] hogy legszívesebben valamilyen felhőbe (νέφος), sötét homályba (σκότος) rejtené a fejét. Nem tud nagyapja szemébe nézni, akivel utoljára még kisgyerekként találkozott, amikor hol ő vette karjába, hol Léda, és a nagyszülők büszkén csókolgatták a „kis Agamemnónt", ugyanolyan szeretettel, mint saját gyermekeiket, a Dioskurosokat. Ezt a szeretetet hálálta meg szörnyű tettével. Hogy Orestés mikor veszi le fejéről a leplet (ami vagy tényleges, vagy csak metaforikus), nem derül ki egyértelműen a szövegből,[13] de az biztosra vehető, hogy amikor Tyndareós először ránéz, semmiképpen sem láthat villámokat, agresszív indulatot Orestés szemében. Orestés vagy fedett fejjel vagy lesütött szemmel áll ekkor Menelaos közelében. Jó okkal feltételezhetjük hát, hogy Tyndareós nem az alapján nevezi kígyónak, ahogy most néz a szemével Orestés a színpadon, hanem csakis a benne élő kép és előzetes ítélet alapján. S ahogy láttuk, ez a kép lányától, Klytaimnéstrától „származik". Egy sikeres metaforánál, Lakoff óta tudjuk, nincs hatásosabb nyelvi eszköz az együvé tartozás, az azonosság érzésének kifejezésére vagy megteremtésére.[14] Ha két ember ugyanazt a metaforát használja, nemcsak ugyanazt a nyelvet kezdik el beszélni, de ugyanúgy látják a világot és benne azt a személyt vagy dolgot, amire a metafora vonatkozik. Amikor tehát Tyndareós kígyónak nevezi Orestést, a lánya szemével látja őt, és ugyanazt látja benne, mint amit a lánya látott benne – hiába fogja később elvi alapon lányát elítélni, ez a metafora minden elvi nyilatkozattételnél és racionális indoklásnál világosabban árulkodik arról, hogy Tyndareós valójában lányával azonosul, akit a kígyó áldozatának tekint, a gyilkos támadóval pedig nincs miről tárgyalnia.

Tyndareós tehát éppúgy kerüli a szemkontaktust unokájával, ahogy Orestés is ővele, csak éppen egész más okokból. Ahogy ez később bizonyossá válik, Tyndareós azt fejezi ki tekintete megvonásával, hogy ő a maga részéről lezárta a kapcsolatot vele, már nem tekinti unokájának, és semmilyen módon sem hajlandó megérteni, pláne megbocsátani neki. Ennek a szabályos kitagadással felérő gesztusnak is meglesz a maga magyarázata Tyndareós jellemében és életfilozófiájában, de erről később. Orestést viszont a szégyenérzete és annak tudata nem engedi, hogy egyenesen nagyapja szemébe nézzen, hogy csúnyán viszonozta a nagyszülői szeretetet (460–461).

Tyndareós és Orestés jelenete a rokoni kapcsolatok ábrázolásának több olyan jellegzetességét is mutatja, amely az egész dráma sajátos vonásai közé tartozik. Az alábbiakban ezek közül fogok kiemelni néhányat három téma köré csoportosítva.

[11] *Ch*. 527 és 928. A Klytaimnéstra álmában megjelenő kígyó motívumáról és stésichorosi előzményeiről lásd Garvie 1986, xix–xxi és O'Neill 1998, 223.

[12] „A szégyen visszatart, hogy szemed elé kerüljek" (460–461) – a mondat, ahogy erre Griffith 2009, 289 mutat rá, annak parafrázisa, amit a gyilkosság előtt mondott anyjának Orestés Aischylosnál (*Ch*. 896–904).

[13] Biehl 1965, 53 magától értetődőnek veszi, hogy Orestés be is takarja a fejét egy kendővel. Elképzelhető, de nem biztos, hiszen következő megszólalásakor nem jelzi, hogy bármit is levenne a fejéről.

[14] Legutóbb Lakoff 2008, 94–99.

I. A rokoni kapcsolatok hálója

Az elsőhöz érdemes Tyndereós személyéből kiindulnunk. A nagyapa bevonásával az anyagyilkosságnak egy olyan oldalára irányítja a figyelmet Euripidés, mellyel a mítosz korábbi feldolgozásai nem foglalkoztak. Euripidés drámájában Orestés azzal szembesül, hogy amikor anyját megölte, egyúttal nagyapjának lányát is megölte. Egyetlen tettével többszörös gyilkos lett. Nemcsak anyja Erinysei lepik el tudatát látomások formájában, akiket maga Orestés azonosít a mardosó bűntudattal (396), hanem annak gyötrő érzését is át kell élnie, hogy a gyilkossággal azoknak a rokonainak is fájdalmat okozott, akiket ő maga is szeretett, de akik őt is meg Klytaimnéstrát is szerették. Az egyes kapcsolatok feltárásával egy olyan modell bontakozhat ki a befogadó előtt, amelyben egy-egy cselekedet nem csak a közvetlenül érintettekre hat és hat vissza, hanem közvetve a csoport valamennyi tagjára is. Mindenki rokoni kapcsolatok hálózatába tartozik, ezért két ember kapcsolatának sérülése a családi kapcsolatok teljes rendszerét megingatja és e hálózat teljes átrendeződésével jár. A szeretett nagypapa lánya megölése miatt unokája ellensége lesz – a jelenet tétje így az lesz, vajon az az ambivalencia, amit Orestés érez az ellene támadó nagyapjával szemben, megvan-e még Tyndareósban is? Képes-e megérteni unokája dilemmáját vagy sem? Vagy gyógyíthatatlanok a sebek, amit a gyilkosság ejtett az ő kapcsolatukban is?

Az emberi kapcsolatoknak ez a fajta többrétűen összetett és dinamikus ábrázolása az egyik legjellemzőbb vonása a darabnak. A modell elemi feltétele természetesen az, hogy a korábbiakhoz képest jóval több olyan szereplő vonódik be a cselekménybe, akik rokoni-baráti kapcsolatban állnak egymással.[15] Az *Orestés*ben hét közvetlen családtag szerepel, és hozzájuk csatlakozik majd nyolcadiknak Pyladés is, akiről szintén kiderül majd, hogy vérrokon (a scholion szerint anyja Atreus lánya volt, 1235); ennyien csak az egy évvel korábban bemutatott *Föníciai nők*ben vesznek részt, a korábbi tragédiákban négy rokonnál több nem jut szerephez.

A mennyiségnél jóval fontosabb azonban, hogy az egyes szereplők kapcsolatát Euripidés személyesre és egyedire formálja meg. Közös emlékek kötik össze őket, és a színpadon lejátszódó események a kapcsolatoknak a dráma előtt elkezdődő történetébe ágyazódnak be. Ezek közül talán a nagyapja karján dédelgetett unoka képe a legemlékezetesebb, mint ami ezt a fajta személyességet kifejezi, de hasonló közös emlékeket mások is hordoznak magukban. Menelaosban például szintén él egy kép a gyermek Orestésről, amint Klytaimnéstra tartja kezében, de jellemző módon az ő fejében ez a kép annyira elmosódott, hogy Menelaos épp annak megindoklásául hivatkozik rá, miért nem tudna ráismerni időközben felnőtt unokaöccsére.

βρέφος γὰρ ἦν τότ' ἐν Κλυταιμήστρας χεροῖν
ὅτ' ἐξέλειπον μέλαθρον ἐς Τροίαν ἰών,
ὥστ' οὐκ ἂν αὐτὸν γνωρίσαιμ' ἂν εἰσιδών. (377–379)

[Mutassátok meg nekem Orestést,] mert kisbaba volt Klytaimnéstra karján,
amikor utoljára láttam Trójába menet,
úgyhogy nem ismerném föl, ha látnám.

[15] Belfiore 2000, 138 arra hívja föl a figyelmet, hogy az *Orestés*ben különösen sokszor, még mellékszálakon is bekövetkeznek vagy fenyegetnek a *philos*ok (rokonok és barátok) egymás ellen irányuló erőszakos tettei, például Pyladést száműzi apja, amiért tettestársként részt vett Klytaimnéstrának, a vele jó viszonyban lévő uralkodóház tagjának megölésében, Élektra öccsét kéri meg, hogy végezzen vele öngyilkosság helyett, stb.

Hermioné és Élektra (valamint Klytaimnéstra) viszonyát pedig az teszi személyessé és egyedivé, hogy Menelaos annak idején, amikor Trójába indult, Klytaimnéstrára és Élektrára bízta lánya, Hermioné nevelését. A négy nő közötti bonyolult kapcsolatra érdemes egy kicsit behatóbban is kitérnünk, mert ez adja a cselekmény egyik sarkalatos pontját. A hagyományos változatok szerint, amikor Paris megszökteti Helenét, Hermioné egyszerűen otthon marad Spártában és vagy semmi többet nem tudhatunk meg róla, vagy azt, hogy nagyszülei veszik át gondozását. Euripidés verziójában viszont a fenti módosításnak köszönhetően Helené lánya és Klytaminéstra között szoros kapcsolat alakul ki, ami Hermioné személyén keresztül befolyásolja Helené és Élektra viszonyát is. Olyannyira, hogy ez a hosszú évekkel korábban kialakult helyzet döntően befolyásolja a cselekmény alakulását, két ponton is. Először a nyitó jelenetben. A nővérek közötti korábbi kapcsolat teszi érthetővé, hogy az éj leple alatt hazatérő Helené miért éppen Élektrával próbálja megkezdeni a visszailleszkedést, korábbi státusának visszaszerzését a megváltozott hazai viszonyok között. Ez adhat magyarázatot továbbá arra is, hogy megérkezése után miért azt tekinti legelső és legfontosabb teendőjének, hogy áldozzon Klytaimnéstra sírján, valamint arra is, hogy miért Élektrát kéri meg, hogy mutassa be ő az áldozatot Helené nevében, sőt arra is, hogy az áldozat során miért kéri nővérétől, hogy legyen kíméletes gyilkos gyermekeivel is. A kérés önmagában véve – s főként a mítosz korábbi verziói alapján – szinte abszurdnak, Élektra szemszögéből nézve durván érzéketlennek tűnhet, hiszen Élektra nemcsak hogy maga is részt vett Klytaimnéstra megölésében öt nappal korábban, de minden bajért Helenét teszi felelőssé. A darab első jelenete pontosan azt az utat mutatja be, amit ez a történtek hatására egymástól végtelen távolságra került – de korábban egymáshoz közel álló – két nő egymás irányába megtesz, és az első pillanatban lehetetlennek tűnő párbeszéd megvalósul közöttük. Párbeszédük annak köszönhetően indul meg, hogy mindketten őszintén, vagyis a maguk belső dilemmáit nem leplezve közlik, mit és miért nem szeretnének megtenni: Helené azzal indokolja kérését, hogy személyesen szégyellne mutatkozni az argosiak előtt, Élektra pedig azzal utasítja vissza Helené kérését, hogy ő meg ebben a helyzetben nem tudna anyja sírjára tekinteni. A patthelyzet megoldására ekkor tesz javaslatot Élektra: mi lenne, ha Hermioné mutatná be az áldozatot? Ez a megoldás, teszi hozzá Élektra, nemcsak Helené kívánságának felelne meg, hanem Klytaimnéstra és Hermioné számára is tetsző megoldás volna, hiszen Helené lánya így leróhatná háláját nagynénjének a fölneveléséért:

καὶ μὴν τίνοι γ' ἂν τῆι τεθνηκυίαι τροφάς. (109)

Még meg is köszönhetné így halott nénjének, hogy fölnevelte.

Egészen ritka pillanat ez a tragédiák világában: két alapvetően ellenséges viszonyban lévő személy kompromisszumra jut, konstruktív hozzáállással meg tud oldani egy nehéz helyzetet. Élektra képes Helené problémáját is fölfogni és képes az általa mélyen gyűlölt anyjának érdemeit is tárgyilagosan elismerni. Ennek a megértésnek az alapját múltbeli összetartásuk és szoros kapcsolatuk adja, amit a darab épp Hermioné személyén keresztül teremt meg. Ez a régi időkből felsejlő rokoni összetartás és női szolidaritás még akkor sem tűnik el teljesen belőlük, amikor más okok miatt gyűlöletet éreznek egymás iránt. Ne feledjük, miután Élektra kisegíti Helenét tanácsával, nagynénje távozása utáni első mondatával azon háborodik föl, hogy Helené úgy vágott le áldozati tincset hajából, hogy ne rontsa el a frizuráját. A maga szépsége bűvöletében élő Helenét továbbra is éppoly intenzitással gyűlöli, mint a sikeres kompromisszumkötés előtt. A hála és a gyűlölet nem oltja ki egymást, a negatív és pozitív érzelmek egyaránt a rokoni összetartozás jelei és megerősítői.

Hermioné fölnevelésének mozzanata másodszor akkor jut fontos szerephez, amikor Élektra arra szólítja föl Hermionét (erre való hivatkozással), hogy ő is könyörögjön anyjának, hogy Helené ne engedje, hogy Orestésen és Élektrán végrehajtsák a halálos ítéletet (1340). A mi szempontunkból most érdektelen, hogy Élektra valójában azért csalja be Hermionét, hogy túszul ejtsék, a fontos az, hogy Hermioné magától értetődő természetességgel teljesíti a kérést. Az ő szemében nem lehet kétséges, hogy ezt kötelessége megtenni unokatestvére kedvéért.

Más szereplők esetében érthetően nem kapunk ennyire árnyalt és részletes képet családi hátterükről, két kérdésben azonban szinte az összes mellékszereplő gondolkodása kiderül a darab során: a trójai háború és az anyagyilkosság megítélése. Egyik eseményt sem önmagában, a jogos vagy jogtalanság elvei alapján ítélik meg, hanem aszerint, hogy erősíti-e vagy gyengíti az általuk elsődlegesnek tartott *philos* jellegű, vagyis baráti vagy rokoni kapcsolataikat. Az argosiak azért ítélik el a háborút, mert elvesztették valamelyik rokonukat a háborúban, Orestés tettét pedig vagy egyszerűen azért, mert Agamemnón fia, vagy mert más baráti csoportosuláshoz tartoznak (elsősorban Aigisthos köréhez, vagy a mindig bosszúszomjas démos hatása alá kerülnek – elvi alapon senki sem mérlegel.

II. Érintkezés rokonok között szóval és testbeszéddel

A másik fontos aspektus, amit Tyndareós és Orestés vitája kapcsán érdemes kiemelnünk, a rokoni kapcsolatok színészi megjelenítését érinti. Közelebbről: annak ábrázolását, hogyan érintkeznek egymással az egyes családtagok, hogyan szólítják meg egymást, hogyan néznek egymás szemébe, és milyen testi kontaktus zajlik le közöttük. A korabeli színjátszás konvenciói, mint ismeretes, erősen korlátozták az egyes szereplők közötti fizikai érintkezést, a rokonok között megengedőbb módon, a nem-rokonok között szigorúbban.[16] Az *Orestés* ehhez képest feltűnően nagy teret biztosít a rokonok-barátok közötti testi kontaktus ábrázolásának, és ennek során a szereplők – hol ösztönösen, hol tudatosan, de – többször is átlépik az előbb említett határokat és szabályokat, hol a közöttük létrejött közelség, hol pedig az idegenség nem-szokványos jellegének kifejezésére.

A Tyndareós és Orestés közötti jelenet képezi az egyik végletet: a rokonok közti testi kontaktus szinte teljes hiányát, egy korábbi nagyon belsőséges viszony – mindkét fél számára – fájdalmas megszűnését. Tyndareós, mint láttuk, csak látóköre perifériájára engedi be Orestést, valódi figyelmet nem fordít rá, és tüntetően csak harmadik személyben hajlandó beszélni róla mint olyan valakiről, aki nem is ugyanahhoz a légtérhez tartozik. Tyndareós valószínűleg tud a népgyűlés határozatáról, amely megtiltott mindennemű kommunikációt Orestésszel, de ő aligha e miatt a külső parancs miatt tekinti Orestést istentelen *miasmá*nak, akivel tilos szóba állnia. Mindenesetre a határozatra egyszer sem hivatkozik, de hogy Tyndareóst valóban nem ez a hivatalos tiltás befolyásolja, az akkor derül ki egyértelműen, amikor eredeti álláspontjával ellentétben, később mégiscsak megszólítja majd Orestést. Amikor összefüggően és részletesen kifejti Menelaosnak, hogy miért nem szabad Orestést védelmeznie, van egy pont a beszédében, ahol Tyndareós

[16] A kérdést Maarit KAIMIO 1988 dolgozta föl monografikusan, sorra véve a tragédiaszereplők fizikai kontaktusának egyes típusait, de elemzésében nem tér ki részletesen az *Orestés*re.

Menelaostól elfordulva közvetlenül Orestésnek szegezi kérdéseit (526–528). A végzetes pillanatot idézi föl, amikor Orestést az sem tudta eltéríteni a gyilkosság végrehajtásától, hogy anyja mezítelen mellét mutatva könyörgött oltalomkérőként életéért (a kígyó-álom beteljesülésekor, az anya és gyermek közötti legalapvetőbb testi kapcsolat megtagadásakor!). Tyndareós ezen a ponton – az Orestés ellen táplált negatív érzelmek nyomására – szegi meg az általa önként vállalt tiltás parancsát. Ugyanígy a harag, gyűlölet és bosszúvágy minél szabadabb áramlása érdekében tér át a harmadikról a második személyre akkor is, amikor Orestés válaszára felel viszontválasszal. Tyndareósnak ez a nyelvileg is megragadható következetlensége[17] mutat rá a legvilágosabban arra az ellentmondásra, ami Tyndareós magatartását jellemzi: egyfelől Orestésen a törvények józan alkalmazását kéri számon, másfelől saját maga nem tud uralkodni negatív indulatain.[18]

Mennyivel másképp üdvözli Tyndareós Menelaost, vagy akár Menelaos Orestést! Tyndareós belépője (először érdemes erre kitérnünk) valószínűleg a leghosszabban kommentált belépő a görög tragédiairodalomban, összesen 21 sor hangzik el érkezésének bejelentésétől addig a pontig, amikor ténylegesen köszön az általa keresett Menelaosnak. A hosszú előkészítés célja kézenfekvő: arra szolgál, hogy a váratlanul érkező Tyndareós viszonyát a többi szereplőhöz (és viszont) minél részletesebben érzékeltesse. Először a Kar jelzi közeledtét három sorral – ez a fajta felkonferálás a legszokványosabb módja egy új szereplő megjelenésének.

καὶ μὴν γέροντι δεῦρ' ἁμιλλᾶται ποδὶ
ὁ Σπαρτιάτης Τυνδάρεως, μελάμπεπλος
κουρᾶι τε θυγατρὸς πενθίμωι κεκαρμένος. (456–458)

De nézzétek csak, öreg lábait sebesen kapkodva
közeleg a spártai Tyndareós, fekete ruhában,
rövidre nyírott hajjal gyászolva lányát.

A bejelentés után rendesen meg is szokott érkezni a bejelentett szereplő, ezúttal azonban még egy szereplői komment, Orestés 11 soros megjegyzése is megelőzi Tyndareós színpadra lépését.

ἀπωλόμην, Μενέλαε· Τυνδάρεως ὅδε
στείχει πρὸς ἡμᾶς, οὗ μάλιστ' αἰδώς μ' ἔχει
ἐς ὄμματ' ἐλθεῖν τοῖσιν ἐξειργασμένοις.
καὶ γάρ μ' ἔθρεψε σμικρὸν ὄντα, πολλὰ δὲ
φιλήματ' ἐξέπλησε, τὸν Ἀγαμέμνονος
παῖδ' ἀγκάλαισι περιφέρων, Λήδα θ' ἅμα,
τιμῶντέ μ' οὐδὲν ἧσσον ἢ Διοσκόρω·

[17] Érzelmi szempontból azonban egyáltalán nem következetlen Tyndareós viselkedése: ugyanazok az indulatok késztetik arra – csak éppen intenzívebb, kezelhetetlenebb formában –, hogy megszólítsa Orestést, amelyek korábban – még visszafogott formában – nem engedték, hogy szóba álljon vele. PORTER 1990, 239 a szövegösszefüggéstől elszakítható retorikai klisét lát Tyndareós mindkét megszólalásában, melyekből szerinte nem lehet a jellemére, s így valamiféle belső ellentmondásra következtetni: „Tyndareus' arguments are isolated from the immediate dramatic context and are not intended to "convince" Menelaus …, still less to reveal the speaker's own character." Érvelése (mely könyvében számos alkalommal visszatér) nem igazán meggyőző: miért ne tükrözhetné egy szöveg a beszélő személyes gondolatait, ha bevett szónoki fordulatok is szerepelnek benne? Egy szöveg retorikai megformáltsága és jellemábrázoló ereje két különböző sajátosság, melyek nem zárják ki egymást.

[18] Tyndareós alakjához lásd még REINHARDT 1960, 246; ERBSE 1975, 441–442; LLOYD 1992, 117–119; PORTER 1994, 105–130; HOLZHAUSEN 2003, 47–120; OBSIEGER 2004, 10–14.

οἷς, ὦ τάλαινα καρδία ψυχή τ' ἐμή,
ἀπέδωκ' ἀμοιβὰς οὐ καλάς. τίνα σκότον
λάβω προσώπωι; ποῖον ἐπίπροσθεν νέφος
θῶμαι, γέροντος ὀμμάτων φεύγων κόρας; (459–469)

Végem van, Menelaos! Tyndareós közeledik
hozzánk, akinek leginkább szégyellnék
a szeme elé kerülni azok után, amit tettem.
Hisz ő nevelt engem, amíg kisgyerek voltam,
dédelgetett csókjaival, karjára ültetett,
úgy hordozgatott körbe engem, „Agamemnón fiát", Lédával felváltva,
s elhalmoztak szeretetükkel, akárcsak a Dioskurosokat.
És jaj, mindezekért cserébe, én nyomorult lelkem és szívem,
milyen csúnyán fizettem meg! Milyen homályba borítsam most arcom?
Milyen felhővel takarjam, hogy ne kelljen az öreg szemébe néznem?

Tyndareós talán már Orestés utolsó szavaival egyidőben a színpadra ér, talán csak utána, nehéz eldönteni, mindenesetre az ő első szavai sem szokványosak. Nem egyből szólítja meg a színpadon tartozkodó Menelaost, hanem saját érkezésének „közvetítése" közben, szolgái segítségét kérve keresi vejét a színpadon. A nehézkes tájékozódás miatt ezért végül nem is ő, az érkező színész, hanem a már a színpadon tartózkodó Menelaos fog elsőként köszönni, és csak ezután az újabb 6 + 1 soros késleltetés után hangzik el az a χαῖρε üdvözlő formula (476), ami az újonnan érkezők szájából szokott elhangzani.

ποῦ ποῦ θυγατρὸς τῆς ἐμῆς ἴδω πόσιν,
Μενέλαον; ἐπὶ γὰρ τῶι Κλυταιμήστρας τάφωι
χοὰς χεόμενος ἔκλυον ὡς ἐς Ναυπλίαν
ἥκοι σὺν ἀλόχωι πολυετὴς σεσωμένος.
ἄγετέ με· πρὸς γὰρ δεξιὰν αὐτοῦ θέλω
στὰς ἀσπάσασθαι, χρόνιος εἰσιδὼν φίλον. (470–475)

Hol, hol láthatom az én lányom férjét,
Menelaost? Klytaimnéstra sírjánál öntöttem épp
italáldozatot, mikor azt hallottam, megérkezett
hitvesével Naupliába, sok év után, épségben.
Vezessetek oda hozzá! Szeretnék már odalépni hozzá és
megszorítani jobbját, olyan régen nem láttam derék rokonomat!

A megérkezés aktusát kommentáló hat sorban Tyndareós pontosan a kapcsolatteremtésnek általunk vizsgált szóbeli és szavakon túli formáira ügyel. Első mondatával egyfelől a sietségét fejezi ki: minél előbb szeretné újralátni vejét, másrészt egy jelentőségteli megnevezéssel a köztük lévő kapcsolat jellegét is kifejezésre juttatja. Menelaost „az én lányom férjeként" aposztrofálja (471–472); a megszólítással nem csak a Helené és Menelaos házasságán belüli erőviszonyok jellegzetes anomáliájára világítva rá, hanem arra a rangsorra is, melyet Tyndareós tart érvényben a számára fontos emberek, a hozzátartozói (*philos*ai) között. Hiába ítéli el később látványosan Klytaimnéstrát és Helenét, szíve mélyén továbbra is a lányai állnak az első helyen. Amikor pedig *kédeuma emon*, kedves rokonnak, családtagnak szólítja Menelaosnak, akkor ezzel azt juttatja értésre, hogy részéről semmi kifogása a házasságtörés után kis kihagyás után újrakezdett

házasság ellen, az ő rokoni kapcsolatuk (*kédeuma*) sértetlen (a folytatás feltételeiről majd csak később ejt szót). Tyndareós kitartása ehhez a családi maghoz különösen annak tükrében feltűnő, hogy a darab valamennyi szereplője bűnösnek tartja Helenét, beleértve saját magát is, aki voltaképp büntetést érdemelne. Végül, Tyndareós ezek után jelzi azt, hogy megkülönböztetett tisztelete jeleként vejét kézfogással is üdvözölni szeretné. A kontraszt nem lehetne élesebb. Menelaosszal maga Tyndareós keresi a találkozást, öreg tagjait sem kímélve siet hozzá, minél előbb látni akarja és a kezét megszorítani. Orestésre viszont legfeljebb a szeme sarkából pillant rá, és egy olyan képet vetít ki rá, amit korábban alakított ki róla magában, a valóságosra nem hajlandó ránézni; haragjában nem szól hozzá, csak amikor már olyan erős a haragja, hogy nem tud uralkodni rajta.

Menelaos, mint láttuk, nem tart távolságot Orestéstől, és érdeklődését sem az nem fogja visszsza, hogy a gyilkosság részleteivel, valamint az Erinysök támadásának unokaöccse testén látható nyomaival megismerkedik. Ugyanígy nyíltan vállalja Élektra megszólításának kockázatát Helené is, de ő egyúttal meg is indokolja, miért: a gyilkosságért valójában nem ők a felelősök, hanem az istenek, ezért nem kell tartani beszennyeződéstől (empátiája természetesen nem független a saját magával szemben tanúsított nagyvonalúságtól és nagyfokú megértéstől).

προσφθέγμασιν γὰρ οὐ μιαίνομαι σέθεν,
ἐς Φοῖβον ἀναφέρουσα τὴν ἁμαρτίαν. (75–76)

Nem szennyezem be magamat, ha megszólítlak,
mert Phoibosnak tulajdonítom vétkedet.

A testbeszédre vonatkozó konvenciók legfeltűnőbb átlépésére a halálos ítélet meghozatala után kerül sor. Az Élektra és Orestés között lejátszódó jelenet bizonyos értelemben az Orestés és Tyndareós közötti összecsapás ellentétének tekinthető, az intimitás szélsőséges esetének. Míg ott két rokon végleg elvágja az őket egykor összekötő szálakat, és elidegenedésüket a hajdan meglévő nagyon közeli testi kontaktus teljes megszűnése fejezi ki, addig ebben a jelenetben két testvér olyan szeretet érez egymás iránt, amely valamennyi rokoni kapcsolatot helyettesít számukra (mindazt, ami megszűnt és mindazt, aminek még a lehetőségétől is meg lettek fosztva), és a többszörös összetartozásnak ez az érzése szintén testi eszközökkel: egy hangsúlyozottan nem szokványos öleléssel fejeződik ki.

A halálra ítélt testvérpár abban a „kegyelemben" részesül, hogy nyilvános megkövezés helyett saját maguk vethetnek véget életüknek. Örök búcsúra készülve, ahogy ez szokás, kezüket nyújtják egymásnak. A szokásos kézfogás azonban ölelésbe fordul át, egy olyan mozdulatba, amely normális körülmények között szülő és gyerek vagy házastársak között képzelhető el.

… καί σ᾽ ἀμείψασθαι θέλω
φιλότητι χειρῶν. τί γὰρ ἔτ᾽ αἰδοῦμαι τάλας;
ὦ στέρν᾽ ἀδελφῆς, ὦ φίλον πρόσπτυγμ᾽ ἐμόν,
τάδ᾽ ἀντὶ παίδων καὶ γαμηλίου λέχους –
προσφθέγματ᾽ ἀμφοῖν τοῖς ταλαιπώροις πάρα. (1047–1051)

… Szeretném, ha megfognánk
egymás kezét. De miért is fog vissza a szemérem?
Ó, testvéri mell! Te, édes ölelés!
Gyermekek és hitvesi ágy helyett
nekünk szerencsétleneknek csak ez a megszólítás maradt!

Az ölelés szokatlanságára, illetlen voltára maga Orestés hívja föl a figyelmet, amikor arra buzdítja nővérét, hogy szégyen- vagy szeméremérzetüket félre téve szorítsák egymáshoz testüket. A szövegkiadók és -kritikusok közül többen is (Nauck, Reeve, Willink, Diggle)[19] kirekesztik a sor(oka)t, mondván a házastársak közötti vonzalom, erótikus lévén, nem kaphat helyet testvéri kapcsolat ábrázolásában. Willink szerint hiányzik ugyan az erótikus mozzanat az Orestés által megidézett házastársi (illetve gyermeki) ölelésből, de annyira nem illik a testvéri öleléshez, hogy a sor mégsem lehet hiteles.[20] A legfrissebb kiadások szerzői közül egyedül West, régebbiek közül Di Benedetto látja úgy, hogy a sort Euripidés írta. A magam részéről Martin Westhez hasonlóan semmilyen kivetni valót nem látok a mozdulat „illetlenségében". A nem szokványos ölelés tökéletesen magyarázható a helyzet rendkívüliségével. Mindkét testvér idő előtt, az élet beteljesülését jelentő házasság előtt hal meg, egymással teljes sorsközösségben. A legtermészetesebb dolog, hogy a halál árnyékában olyan szeretetet, olyan intimitást éreznek egymás iránt, ami valamennyi – megszűnt és elmaradt – kapcsolatot pótol és magában foglal, amitől megfosztotta őket az élet. És éppígy természetes, hogy ezt az összetartozást csak is olyan ölelés fejezi ki, amelyre nem érvényesek a testi kontaktust szabályozó szokványos illemszabályok.

III. Az apa elsőbbsége

A harmadik témához röviden fel kell idéznünk a szópárbaj néhány részletét. Ha Orestés azt élhette át Tyndareós közeledése alatt, milyen érzés nagyapja lánya gyilkosának lenni, Tyndareós hosszú beszéde alatt azzal szembesülhet, milyen érzés egy nagyapát elveszteni és halálos ellenségként találkozni vele újra. Tyndareós számára teljesen világos és egyértelmű, hogyan kell a történteket és a kialakult helyzetet megítélni (492–494). Az ő szemében vitán felül áll, mit kellett volna tennie Orestésnek, ahogyan az is, hogy Orestés tette semmivel sem menthető. Szerinte törvényes megoldásra lett volna szükség: Orestésnek bíróság elé kellett volna állítania Klytaimnéstrát, vagy száműzetéssel büntetnie, de semmiképpen sem lett volna szabad saját kezűleg vérbosszút végrehajtania, a gyilkosságok végtelen láncolatát fönntartva ezzel.[21] Tyndareós a törvények feltétlen és következetes híveként azt is hangsúlyozza, ő a lánya vétkeit is elítéli (ahogy Helené házasságtörését is), mindez azonban nem jelenti azt, hogy bármilyen módon igazolhatónak vagy védhetőnek tartaná Orestés önbíráskodását.

Válaszában először erre a kapcsolatukban bekövetkezett változásra felel Orestés, éspedig a maga egymásnak feszülő ellentétes érzelmekre reflektálva. Mint láttuk, Orestés előzőleg az *aidós* érzését hangsúlyozta Tyndareósszal szemben. Az unoka szégyenkezését, aki nem szépen viszonozta a nagyszülői szeretetet, de aki az érzés fájdalmával a sérült kapcsolat fenntartásának igényét is kifejezte. Mindez akár a kapcsolat valamiféle helyreállításához is vezethetett volna, ha

[19] Nauck 1895; Diggle 1981; Willink 1989²; Reeve 1973, 159.

[20] „The point about 'marriage' and 'children' is not in itself 'erotic' (according to the Greek sentiment); but it is plainly inappropriate in this fraternal embrace." (Willink 1989², 263.)

[21] A Tyndareós által javasolt alternatívák, elsőre úgy tűnhet, összhangban vannak azzal, ahogy Argos járt el Orestés ügyében. Valójában egyáltalán nincsenek. Ahogy ez Naiden 2010 elemzéséből kiderül, Argos nem *diké* jellegű eljárással, vagyis a bűncselekmény érdemi jogi megvitatására felesküdt bíróság felállításával tárgyalja meg az ügyet, hanem népgyűlési bíróság előtt, ahol a résztvevők az ügy járulékos elemeire koncentrálnak, elsősorban személyes érdekeik alapján hoznak ítéletet, a száműzetésbe vonulás lehetőségét pedig fegyveres erőkkel vonják meg Orestéstől.

Tyndareós némi megértéssel fordul unokája felé – csakhogy nem ez történt. Tyndareós beszéde után azonban Orestés már általánosabban és elmosódottabban fogalmaz a bennelévő rossz érzésekről: a Tyndareós öregsége, öregkora miatt érzett gátlásaira hivatkozik, szavaival pedig már azt jelzi, hogy el akarja és el fogja magában nyomni ezt az akadályt, mert igazságérzete (és tegyük hozzá: életösztöne) erősebb, mint egy öregember iránti tisztelete. Valahol ezen a ponton, e mondat kimondása után szakítja el Orestés is a maga részéről azokat a szálakat, melyek nagyapjához fűzték. Védőbeszédét már egy olyan embernek mondja majd, akit – a kitagadásra válaszul – már ő sem tekint nagyapjának.

ὦ γέρον, ἐγώ τοι πρὸς σὲ δειμαίνω λέγειν
ὅπου σε μέλλω σήν τε λυπήσειν φρένα·
ἐγὼ δ' ἀνόσιός εἰμι μητέρα κτανών,
ὅσιος δέ γ' ἕτερον ὄνομα, τιμωρῶν πατρί.
ἀπελθέτω δὲ τοῖς λόγοισιν ἐκποδὼν
τὸ γῆρας ἡμῖν τὸ σόν, ὅ μ' ἐκπλήσσει λόγου,
καὶ καθ' ὁδὸν εἶμι· νῦν δὲ σὴν ταρβῶ τρίχα. (544–550)

Félek hozzád szólni, öreg, hidd el, mert olyasmiről
kell beszélnem, amivel bántani foglak és fájdalmat okozok a szívednek,
de engem, bár tisztátalan bűnös vagyok anyám megölése miatt,
tisztának és igaznak kell mondani, amiért megbosszultam apámat.
Álljon hát félre szavaim útjából öregséged, mely nem enged beszélnem,
és mindjárt bele is kezdek – bár most még félek ősz hajadtól.

Orestés érvelése annak a dilemmának a felidézésével kezdődik, amellyel Orestés szembesült apja halála után, és amelyről Tyndareós nem volt hajlandó tudomásul venni. Tyndareós, válaszol Orestés, téved: nem egy jó és egy rossz megoldás állt szemben egymással, hanem két olyan alternatíva, amelyek mindegyike jót és rosszat egyaránt magában foglalt.

τί χρῆν με δρᾶσαι; δύο γὰρ ἀντίθες δυοῖν·
πατὴρ μὲν ἐφύτευσέν με, σὴ δ' ἔτικτε παῖς,
τὸ σπέρμ' ἄρουρα παραλαβοῦσ' ἄλλου πάρα.
ἄνευ δὲ πατρὸς τέκνον οὐκ εἴη ποτ' ἄν. (551–555)

Mit kellett volna tennem? Mert két dolgot kell szembeállítanod két dologgal.
Apám nemzett, a te lányod pedig megszült
mint szántóföld, mely a magot mástól kapta meg:
ám apa nélkül sosem születhet gyerek.

A dilemma így szól: „ha bosszút állok apám haláláért, anyagyilkos leszek, ha viszont anyám életét megkímélve nem állok bosszút rajta, akkor apám iránti kötelességemet szegem meg."[22]

A két szülő közötti választás dilemmájának eldöntésére aztán Orestés azt a biológiai érvet használja föl, amelyik az apának az utód szempontjából elsődleges és alapvetőbb szerepét mondja ki az anyához képest:

[22] A dilemma értelmezésében a szövegkiadók és kommentárok többségével szemben (Paley 1892², *ad loc.*; West 1987, *ad loc.*; Willink 1989², *ad loc.*; Willink 2004, 429–430; Diggle 1990, 102–104; Di Benedetto 1965, *ad loc.*) Holzhausennal értek egyet (Holzhausen 2003, 73–74).

ἐλογισάμην οὖν τῶι γένους ἀρχηγέτηι
μᾶλλόν μ' ἀμῦναι τῆς ὑποστάσης τροφάς. (555–556)

Úgy gondoltam hát, hogy inkább azt támogatom, akitől a származásom ered,
mintsem azt, aki a táplálásomról gondoskodott.

Ezt az általános irányelvet aztán kiegészíti azzal a speciális körülménnyel, hogy Klytaimnéstra már előzőleg bűnös kapcsolatra lépett Aigisthosszal; Agamemnón megölése így kétszeresen is bosszút érdemelt (sőt, Klytaimnéstra bűnét az is tovább fogja súlyosbítani, hogy olyan férfit ölt meg, aki a közös görög ügyért sikerrel küzdve tért haza).

ἡ σὴ δὲ θυγάτηρ (μητέρ' αἰδοῦμαι λέγειν)
ἰδίοισιν ὑμεναίοισι κοὐχὶ σώφροσιν
ἐς ἀνδρὸς ἦιει λέκτρ'· ἐμαυτόν, ἢν λέγω
κακῶς ἐκείνην, ἐξερῶ, λέξω δ' ὅμως·
Αἴγισθος ἦν ὁ κρυπτὸς ἐν δόμοις πόσις·
τοῦτον κατέκτειν', ἐπὶ δ' ἔθυσα μητέρα,
ἀνόσια μὲν δρῶν, ἀλλὰ τιμωρῶν πατρί. (557–563)

A te lányod pedig – mert őt anyámnak nevezni szégyellem –
saját maga kötött bűnös házasságot egy férfival és bújt be az ágyába –
magamról mondok rosszat, ha róla rosszat mondok, de mégis kimondom:
Aigisthos volt a titkos házi szeretője!
Őt öltem meg, és erre ráadásul áldoztam föl anyámat,
igen, szentségtelen bűnt követtem el így, de apámért álltam bosszút.

Ez a biológiai érv (a járulékos érvekkel együtt), mint közismert, az aischylosi *Eumenides*ből származik, és azzal kapcsolatban is konszenzus alakult ki az értelmezők körében, hogy annak az elméletnek, amely a férfi szerepét elsődlegesnek, sőt kizárólagosnak mondta a nemzésben, lehettek előzményei a korabeli orvosi-filozófiai elképzelések között, de semmiképpen sem képviselt általánosan elfogadott nézetet.[23]

οὐκ ἔστι μήτηρ ἡ κεκλημένη τέκνου
τοκεύς, τροφὸς δὲ κύματος νεοσπόρου·
τίκτει δ' ὁ θρῴσκων, ἡ δ' ἄπερ ξένῳ ξένη
ἔσωσεν ἔρνος, οἷσι μὴ βλάψῃ θεός. (Aisch. *Eum*. 658–661)

Akit anyának mondanak, az nem szülője szülöttének,
csak a frissen vetett magzat táplálója;
a nőn mozgó férfi szül, a nő pedig mint idegen az idegent
tartja életben a sarjat, már amelyiket nem veszi el az isten.

Miért és hogyan vette át e gondolatot Euripidés? Célszerű az Aischylos és Euripidés által használt szavakból kiindulnunk: míg Aischylusnál a köznyelvben nemzést és szülést egyaránt kifejező τοκτω és γεννάω igével jellemzi a férfi tevékenységét, magát az apát pedig a τοκτω-ból származó τοκεύς szóval jelöli (a kulcsmozzanat megragadására pedig az „ugrál, ficánkol"

[23] Sommerstein 1989, 206–208; Leitao 2012, 52–55.

jelentésű θρῴσκω igei metaforát alkalmazza), addig a nőt τροφός-nak mondja, aki csak életben tartja (σῴζει) a férfi sarját. Euripidés ezzel szemben elsősorban a φυτεύω és φύω igéket (olykor a γεν-tőből származó szavakat) használja a férfira, és a τοκτω igét a nőre (valamint a τροφή szót).

Az euripidési szóhasználat először is abban tér el a korábbitól, hogy jobban illeszkedik a szavak megszokott jelentéséhez, és ezáltal tompítja a gondolat furcsaságát. A τοκτω és τοκεύς szavak kizárólagos lefoglalása a férfira élesen szembemegy e szavaknak másutt dokumentálható jelentésével, hiszen a τοκεύς szót más szerzők mindkét szülőre használják, a τοκτω igétt pedig egyenesen gyakrabban az anyára.[24] A φυ- tőből képzett szavak ugyanakkor gyakrabban használatosak az apára, mint az anyára,[25] s emellett a szülői természet átörökítésének gondolatát is ki tudják fejezni (lásd például a φύσις szót).[26] E két mozzanatnak köszönhetően a férfi biológiai szerepének kizárólagosságát hangsúlyozó tétel – Orestés megfogalmazásában – erősen veszít paradoxon jellegéből, s közelít egy másik, jóval szelídebb és általánosabban elfogadott gondolathoz: a gyermek elsődlegesen nemző apjától és nem anyjától örökli természetét. Mindenesetre Orestés – Apollónnal ellentétben – nem akarja általánosan megvonni az anyáktól az anya nevet (ez csak saját anyjával kapcsolatban vetődik föl benne és csak akkor, amikor Klytaimnéstra házasságtöréséről esik szó), „mindössze" arra keresi a választ: apjának vagy anyjának köszönhetie inkább életét, melyiküknek tartozik nagyobb hálával és hűséggel.[27] S minthogy a nemzés, a mag elvetése időben és jelentőségben is megelőzi (az ἀρχηγέτης szót érthetjük mindkét értelemben) a mag táplálását és világra hozatalát, szól Orestés következtetése, egy gyermeknek az apja iránt kell nagyobb hűséget éreznie.

Az apollóni érveléshez képest fontos különbség továbbá, hogy amikor Orestés a maga esetére alkalmazza a tételt, vagyis arról beszél, hogy „engem az apám nemzett, és a te lányod szült," nem csak a maga személyét nevezi meg, hanem anyját is. Ebben önmagában véve még nem is lenne semmi meglepő, csakhogy nem anyjának nevezi Klytaimnéstrát, hanem „a te lányodnak" (σὴ παῖς). Ennek köszönhetően viszont Tyndareós is rögtön érintetté válik a szülőkre vonatkozó dilemmában, s felvetődik a kérdés, vajon az apa meghatározó szerepét kimondó elv ő rá is érvényes-e.[28] Orestés védekezése, mellyel a maga választását megindokolta, így egy csapásra burkolt váddá alakul Tyndareósszal szemben: „a te lányodat viszont, Tyndareós, te nemzetted, bűneiért tehát felelős vagy".

Klytaimnéstra átpozícionálása a rokoni kapcsolatok rendszerében öt sorral később tovább folytatódik. Orestés ismételten és hangsúlyosan „a te lányodként" (ἡ σὴ θυγάτηρ) aposztrofálja Klytaimnéstrát, akit saját anyjának nevezni szégyell (557), és ezzel annak gyanúját is felkelti, hogy a bűnös viszony kialakulásában, melyet Klytaimnéstra szabadon, saját kezdeményezésére[29] és bűnös vágyait követve hozott létre, Tyndareós is hibáztatható, hiszen szemet hunyt a férje távollétében házasságtörést elkövető lánya viselkedése felett.

---

[24] Mindez természetesen összefügg azzal, hogy Apollón szerint a köznyelv helytelenül használja az „anya" szót (658).

[25] Ehhez elég egy pillantást vetni a LSJ φύω és φυτεύω igék szócikkeire.

[26] Vö. Falkner 1983, 293–294. Tyndareós nyilvánvalóan ebben az átvitt értelemben vonja kétségbe, hogy Orestés „az apja fia volna" (πέφυκε, 483), és méltatlankodik amiatt, hogy Menelaos áll mellé azonnal.

[27] „It is not a battle between male and female but one between agnate and cognate" – írja Leitao 2012, 56.

[28] Érdemes megemlíteni, hogy Apollón érvelése szintén tartalmaz egy *ad hominem* vonatkozást. Az Orestést védő isten egy olyan személyt szólít meg és von be ezáltal a vitába, akinek elvben a vitán kívül kellene állnia: a férfi nemzőképességének önmagában elégséges voltát Apollón a vitát levezető (és végül eldöntő) Athéné példájával igazolja.

[29] Di Benedetto 1965, *ad loc.*

A viszonvád végül a beszéd végén hangzik el expressis verbis, de már szélsőséges és túlzó megfogalmazásban. Orestés pusztán az alapján nevezi Tyndareóst a maga gyilkosának – az okokozati láncolat közbeeső szemeinek kihagyásával és minden egyéb tényezőnek a kiiktatásával –, hogy tőle fogant Klytaimnéstra. Az így eltorzított érv igazságtartalma és súlya erősen megcsappant, pedig finomított formában Tyndareósnak nagyon is az elevenjébe vághatott volna:

σύ τοι φυτεύσας θυγατέρ', ὦ γέρον, κακὴν
ἀπώλεσάς με· διὰ τὸ κείνης γὰρ θράσος
πατρὸς στερηθεὶς ἐγενόμην μητροκτόνος. (585–587)

Gonosz lányodat nemzve, te öltél meg engem, öreg!
Mert az ő merészsége miatt
vesztvén el apámat lettem anyagyilkos.

Tyndareós életfilozófiáját ugyanis az jellemzi, hogy teljes mértékben hárítja saját felelősségét két házasságtörő lánya viselkedéséért. A legékesebben a beszédét lezáró gnóma fejezi ki a felelősség eltüntetésének szándékát (és e szándék kudarcát is): „boldog vagyok, kivéve lányaimat" (540–541). Tyndareós megpróbálja függetleníteni a maga sorsát lányai életétől, előkelő idegenként nézni mindarra, amit lányai előidéztek: a trójai háborúra, a hazatérést követő véres eseményekre stb., és úgy tűnik, ez bizonyos mértékig sikerült is neki. Ezért lesz fontos (vagy ezért is), hogy Orestés előveszi azt a gondolatot, amely azt mondja ki, hogy az apának van a legtöbb köze gyermekeihez. Ha az apa nemzi őket és ő örökíti át rájuk a maga természetét, akkor nemcsak a jogait tekintheti elsődlegesnek, hanem a felelősség is az apát kell, hogy leginkább terhelje. Orestés szavai annak a törvénytiszteletére, erkölcsiségére büszke polgár álláspontját támadja meg a legérzékenyebb pontján, aki mindig képes kétségek nélkül, biztosan ítélelni, amíg másokat ítél meg, attól viszont megkíméli önmagát, hogy elveit saját magára is alkalmazza.

Ennek a származásról és apa meghatározó szerepéről szóló mondatának azonban van egy harmadik és Orestés részéről aligha szándékolt jelentése is, ami a rokoni kapcsolatoknak egy eddig nem érintett dimenzióját nyithatja meg számunkra. „Apám nemzett engem, ő születésem/nemzetségem kezdete" – mondja Orestés, de megállapítása – ekkor még töredékes tudása miatt – csak részben igaz. A család igazi őse, *archégetés*e, ahogy ezt részletesen Élektra is bemutatta a prológusban, valójában Tantalos, és rajta keresztül Zeus. Az Orestés tragikus dillemmáját előidéző személy pedig csak közvetlenül Klytaimnéstra (illetve rajta keresztül Tyndareós), az igazi „bűnös" egy másik Zeus-sarj: Helené. Az agónnak ezen a pontján még egyik szereplő sem érzékeli a legtávolibb ősapa irányító kezét. Egészen a zárójelenetig. Ekkor derül ki, hogy a szépségével egyszerre vonzalmat és gyűlöletet keltő Helené nemcsak születését köszönheti Zeusnak, hanem tőle kapott szépségével a tervét is megvalósítja. Helené szépsége kellett, hogy kiváltsa azt a háborút, mellyel az istenek az emberek *hybris*ét büntették (1639–1642).

Euripidés darabjában ezáltal Helené azon hérósok sorába kerül, akiknek lénye szélsőséges paradoxont rejt magában. Héraklés mellé, aki a szörnyek megölése után saját családjával is végez, és Oidipus mellé, akit először a thébai trónra emel, hogy eszével megfejti a Sphinx rejtvényét, majd megvakít és száműzetésre kényszeríti, hogy a megismerésnek ugyanettől a szenvedélyétől hajtva feltárja a maga – legsúlyosabb tabukat sértő – sorsának rejtélyét. Helenének a szépsége az, ami vonzalmat és gyűlöletet, szélsőségesen ellentétes érzelmeket vált ki mindenkiben, aki kapcsolatba kerül vele.

Előzőleg úgy fogalmaztam, Euripidés verziójában Orestés történetéhez kapcsolódik hozzá Menelaosék hazatérésének története. A helyzet valójában az (ez derül ki a deus ex machinából),

hogy pont fordítva áll a dolog.[30] A cselekmény főszála valójában nem Orestés megmenekülése, hanem Helené hazatérése. Orestés története kapcsolódik hozzá, és nem fordítva. Ami korábban beágyazott részletnek tűnt, az valójában a szélesebb keret. Helené hazatérésének története nem patakként csatlakozott a folyóba, hanem jóval szélesebb folyamként fogadta magába azt. Csakhogy Helené, Zeus lánya lévén, nem Spártába tér haza, hanem az emberek közül kiragadva, valódi hazájába, az „*aithér*i mezőkbe":

> Ζηνὸς γὰρ οὖσαν ζῆν νιν ἄφθιτον χρεών,
> Κάστορί τε Πολυδεύκει τ᾽ ἐν αἰθέρος πτυχαῖς
> σύνθακος ἔσται, ναυτίλοις σωτήριος. (1635–1637)
>
> *Zeus lánya lévén, halhatatlannak kell lennie,*
> *és Kastór és Polydeukés mellett a magas ég vidékein*
> *fog lakni, a hajósok megmentőjeként.*

S az olymposiak körébe kerülve, nincs is olyan messze az argosi uralkodó család halandó ősétől, Tantalostól, aki az egy szinttel lentebbi égi régiókban, az *aér*ban tölti örök büntetését (5–8):[31]

> ὁ γὰρ μακάριος …
> Διὸς πεφυκώς, ὡς λέγουσι, Τάνταλος
> κορυφῆς ὑπερτέλλοντα δειμαίνων πέτρον
> ἀέρι ποτᾶται·
>
> *Mert Tantalos, Zeusnak, ahogy mondják, megboldogult sarja,*
> *egy feje fölött függő kőtől rettegve*
> *száll az égi magasban.*

Bibliográfia

BELFIORE, Elisabeth S. 2000. *Murder Among Friends: Violations of* Philia *in Greek Tragedy.* Oxford.

BIEHL, Werner 1965. *Euripides,* Orestes. Berlin.

BLUNDELL, Mary Whitlock 1989. *Helping Friends and Harming Enemies: A Study of Sophocles and Greek Ethics.* Cambridge.

BOULTER, Patricia Neals 1962. The Theme of ΑΓΡΙΑ in Euripides' *Orestes*. *Phoenix* 16, 102–106.

CILLIERS, Louise 1991. Menelaus' 'unnecessary baseness of character' in Euripides' *Orestes. Acta Classica* 34, 21–31.

COLLARD, Christopher 1975. Formal Debates In Euripides' Drama. *Greece & Rome.* 22, 58–71.

DI BENEDETTO, Vincenzo (ed.) 1965. *Euripidis Orestes*. Firenze.

DIGGLE, James 1981. *Euripidis Fabulae*. Oxford.

DIGGLE, James 1990. On the Orestes of Euripides. *The Classical Quaterly* 40, 100–123.

[30] Vö. WILLINK 1989², xxviii–xxxi.

[31] Tantalos és Pelops szerepéről lásd KYRIAKOU 1998.

DUCHEMIN, Jacqueline 1945. *L'ΑΓΩΝ dans la tragédie grecque*. Paris.
ERBSE, Harmut 1975. Zum 'Orestes' des Euripides. *Hermes* 103, 434–459.
FALKNER, Thomas M. 1983. Coming of Age in Argos. *Physis* and *paideia* in Euripides' *Orestes. Classical Journal* 73, 289–300.
FUQUA, Charles 1976. The World of Myth in Euripides' *Orestes*. *Traditio* 32, 1–28.
GARVIE, Alex F. (ed.) 1986. *Aeschylus:* Choephori. Oxford.
GOULD, John 1973. Hiketeia. *Journal of Hellenic Studies* 73, 74–103.
GREENBERG, Nathan A. 1962. Euripides' *Orestes:* An Interpretation. *Harvard Studies in Classical Philology* 66, 157–192.
GRIFFITH, Mark 2009. Orestes and the In-laws. In: D. E. McCoskey – E. Zakin (eds.), *Bound by the City*; *Greek Tragedy, Sexual Difference, and the Formation of the* Polis. Albany, 275–300.
HOLZHAUSEN, Jens 2003. *Euripides Politikos*. *Recht und Rache in 'Orestes' und 'Bakchen'*. München – Leipzig.
KAIMIO, Maarit 1988. *Physical Contact in Greek Tragedy: A Study of Stage Conventions*. Helsinki.
KYRIAKOU, Poulheria 1998. Menelaus and Pelops in Euripides' "Orestes". *Mnemosyne* 51, 282–301.
LAKOFF, George 2008. *The Political Mind*. London.
LEITAO, David D. 2012. *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature.* Cambridge.
LLOYD, Michael A. 1992. *The Agon in Euripides*. Oxford.
MASTRONARDE, Donald J. 1979. *Contact and Discontinuity*. Berkeley – Los Angeles.
MASTRONARDE, Donald J. 2010. *The Art of Euripides. Dramatic Technique and Social Context.* Cambridge.
MULLENS, H. G. 1940. The Meaning of Euripides' *Orestes*. *The Classical Quaterly* 34, 153–158.
NAIDEN, Fred S. 2006. *Ancient Supplication*. Oxford.
NAIDEN, Fred S. 2010. The Legal (and Other) Trial of Orestes. In: E. M. Harris – D. F. Leão – P. J. Rhodes (eds.), *Law and Drama in Ancient Greece*. Oxford. 61–76.
NAUCK, August 1895. *Euripidis Tragoediae*. Leipzig.
O'BRIEN, Michael J. 1988. Tantalus in Euripides' *Orestes. Rheinisches Museum für Philologie* 131, 30–45.
OBSIEGER, Hendrik 2004, Euripides *Orest*,520–22 und 618–20. *Rheinisches Museum für Philologie* 147, 9–18.
O' NEILL, Kerill 1998. Aeschylus, Homer, and the Serpent at the Breast. *Phoenix* 52, 216–229.
PALEY, Frederick Apthorpe (ed.) 1892^2. *Euripides'* Orestes. Cambridge.
PARRY, Hugh 1969. Euripides' *Orestes*. The Quest for Salvation. *Transactions and Proceeedings of the American Philological Association* 100, 337–353.
PORTER, John R. 1990. *Studies Euripides' Orestes* (PhD thesis). Toronto.
PORTER, John R. 1994. *Studies Euripides' Orestes.* Leiden.
REEVE, Michael D. 1973. Interpolations in Greek Tragedy, III. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 14, 145–171.
REINHARDT, Karl 1960. Die Sinneskreise bei Euripides. In: K. Reinhardt, *Tradition und Geist*. Göttingen, 227–256 (= *Die Neue Rundschau* 68 (1957) 615–646).
SCHEIN, S. L. 1975. Mythical Illusion and Historical Reality in Euripides' *Orestes. Wiener Studien* 9, 49–66.
SOMMERSTEIN, Alan H. 1989. *Aeschylus*, Eumenides. Cambridge.
WEST, Martin Litchfield (ed.) 1987. *Euripides' Orestes.* Warminster.
WILL, Frederic 1961. Tyndareus in the *Orestes*. *Symbolae Osloenses* 37, 96–99.

Willink, Charles William (ed.) 1989[2]. *Euripides,* Orestes. Oxford.
Willink, Charles William 2004. Further Critical Notes on Euripides' *Orestes*. *The Classical Quaterly* 54, 424–440.
Wright, Matthew E. 2006. *Orestes*, A Euripidean Sequel. *The Classical Quaterly* 56, 33–47.
Wright, Matthew E. 2008. *Euripides' Orestes*. London.

Plutarchos vegetarianizmusa: közös hagyomány és egyéni érzékenység[1]

Gaál Balázs

A *De esu carnium*

Amikor Plutarchos vegetarianizmushoz való hozzáállását vizsgáljuk, akkor mindenekelőtt a *De esu carnium* két előadásából kell kiindulnunk.[2] Ez a két meglehetősen rendezetlen állapotban fennmaradt beszéd, amelyeknek ha az eredeti összetartozását nem is tudjuk kétségen felül bizonyítani, mégis valószínűsíthető, hogy ugyanannak a vegetarianizmusról tartott előadássorozatnak egy-egy darabját képezték,[3] kezdettől fogva vegyes érzelmeket váltott ki a kutatókból. Már egészen korán meggyökerezett az a mai napig általánosan elfogadott nézet, hogy Plutarchos bohó ifjúkorának művéről van szó, amelyet egy olyan korszakban írt, amikor erősen a pythagoreizmus befolyása alatt állt.[4] Véleményem szerint ehhez a téves feltételezéshez nem kis mértékben hozzájárult Plutarchos idősebb kortársának, Senecának közismert ifjúkori vegetarianizmusa, amellyel kapcsolatban maga a római filozófus meséli el idevonatkozó levelében, hogy nem „szégyelli" bevallani, milyen buzgó vágyat oltott bele Pythagoras, amikor még lelkes ifjú volt.[5] Ebben az időszakban tért át a vegetarianizmusra, többek között a lélekvándorlás megfontolása alapján. Seneca idős fejjel tekint vissza életének erre az eseményére, amelyről könnyen támadhat az a benyomása az olvasónak, mintha magának a filozófusnak a szemében is csak egy múló hóbort lett volna.[6]

[1] A tanulmány az OTKA K-112238 pályázat támogatásával készült.

[2] Plutarchos vegetarianizmusának tárgyalását a *De esu carnium* és más művek vonatkozásában lásd Haussleiter 1935, 212–228; Dombrowski 1985, 86–102; Tsekourakis 1987, 379–391; Inglese – Santese 1999, 7–89; Dierauer 2001, 35–45; Becchi 2005a; Newmyer 2006, 85–102; Beer 2008, 99–106.

[3] Vö. Plut. *De esu carn*. I, 7, 996a–b, ahol a húsevés tárgyáról két nappal azelőtt folytatott beszélgetésre utal Plutarchos; valamint *De esu carn*. II, 1, 996d, ahol az előző napi húsevésről szóló előadás fonalát kívánja újból felvenni.

[4] Az egyes véleményekhez lásd Inglese – Santese 1999, 13–14; Newmyer 2006, 88–92. Úgy tűnik, hogy ettől az elképzeléstől még a legújabb kutatók is nehezen szabadulnak; lásd például Sirinelli 2000, 159–160; Dierauer 2001, 36, 44–45; Beer 2008, 103.

[5] Sen. *Epist.* CVIII, 17.

[6] Seneca fent említett „szégyenkezésén" kívül, amiért egykor Pythagoras hatása alá került, kétértelműségre adhat okot az a kijelentés is, hogy egy évi vegetáriánus táplálkozás után az ifjúnak az volt a meggyőződése, hogy szelleme élénkebbé vált, azonban – mint mondja – ma már nem állítaná, hogy valóban így volt; továbbá az az elejtett megjegyzés is, hogy apjának nem volt túl nehéz rábeszélnie, hogy kezdjen ismét „jobban táplálkozni"; lásd Sen. *Epist.* CVIII, 22–23.

Ami Plutarchost illeti, valóban elhangzottak olyan érvek, hogy a filozófus élete későbbi, érett szakaszában visszatért a húsevéshez, amelyet olyan hevesen támadott korábban.[7] Csakhogy egy kézenfekvő tény elkerülte a tudósok figyelmét. Plutarchos a *De esu carnium*-ban éppen úgy *nem* hirdet feltétlen vegetarianizmust, ahogy a többi művében sem, amelyben érinti a húsevés kérdését. Az első előadásban ezeket a szavakat adja a lemészárolandó állat szájába: „Ölj meg, ha enned kell, de ne vedd el az életemet, ha csak az evés élvezetét akarod fokozni!"[8] A második előadásban pedig belátva, hogy nehéz a húsevés szokását felszámolni, azt mondja: „Együnk húst, de éhségből, és ne fényűzésből! Vegyük el az állatok életét, de sajnálat és fájdalom közepette, ne pedig erőszak és kínzások árán!"[9]

Nem állja meg a helyét az az elképzelés sem, hogy Plutarchos a pythagoreizmus befolyása alatt írta volna meg a *De esu carnium* előadásait, minthogy a pythagoreus lélekvándorlás csak mint a számos vegetarianizmus melletti megfontolás egyike szerepel a műben, amelyet azért érdemes elfogadni, mert sohasem tudhatjuk, végül nem bizonyul-e mégis igaznak.[10]

A másik gyakran hangoztatott érv, melynek alapján a *De esu carnium*-ot korai műnek szokták tekinteni, a két előadás erősen retorikai jellege. Krauss[11] Plutarchos úgynevezett retorikai írásainak vizsgálata során a *De profectu in virtute* egyik szöveghelyét használta fel arra a célra, hogy ennek segítségével kijelölje az általa retorikainak nevezett írások helyét Plutarchos életművében. A szóban forgó szöveg különbséget tesz az ifjakra jellemző „fellengzős és művieskedő" szónoki beszédek, valamint az erkölcsi fejlődésben előrehaladt ember nyilvános előadása között, amely „a jellemmel és az érzelemmel foglalkozik".[12] Az erkölcsi fejlődés jele az, amikor az ember az előbbiekről áttér az utóbbira. Mindebből a német szerző azt a következtetést vonta le, hogy Plutarchos retorikai írásai – beleértve a *De esu carnium*-ot is – a filozófus fiatalkorába esnek. Sőt az idézett plutarchosi szöveg kritériumai alapján a vegetarianizmusról szóló előadásokat a szofisztikus-retorikai művek közé sorolta, amelyeknek jellemzője, hogy az üres formai elemek túlsúlyba kerülnek bennük a filozófiai tartalommal szemben. A *De esu carnium* eszerint nem több puszta retorikai előgyakorlatnál.[13]

Az elmélet tarthatatlan, már csak azért is, mert magában a *De esu carnium* szövegében elhangzik az a felszólítás, hogy az előadó és társai „ne mesterkélt és szofisztikus módon" vizsgálják meg a sztoikusok állítását, miszerint az embert nem fűzi igazságosság az állatokhoz, hanem „érzelmeik mélyére pillantva".[14] S egy másik helyen Plutarchos egy szónok példájára hivatkozik, aki ugyancsak őszinte érzelmekkel igyekszik ügyének érvényt szerezni, miközben beszéde egyre dagályosabban halad célja felé.[15]

Azonban mint a levél folytatásából kiderül, Seneca számára az ilyen engedmények – beleértve a saját visszaesését is – erkölcsi gyengeségnek tűnnek, amit a következetes nevelés hiánya szül.

[7] Erre legfőképpen a *Quaestiones convivales* néhány kijelentése szolgáltatott alapot, ahol a legkülönfélébb ételeket – vaddisznót, halakat, kakast – szolgálnak fel az asztaltársaságnak. Azonkívül a *De tuenda sanitate praecepta* helyes étrenddel foglalkozó része is, amelyben többen megengedőbb álláspontot véltek felfedezni a húsevéssel szemben; lásd TIRELLI 1992, 391–392; DIERAUER 2001, 44–45.

[8] Plut. *De esu carn*. I, 4, 994e.

[9] Plut. *De esu carn*. II, 1, 996f.

[10] Plut. *De esu carn*. II, 5, 998d–f. Hogy Plutarchost nem a pythagoreus szempontok vezérelték műve megírásában, azt meggyőzően bizonyította TSEKOURAKIS 1987, még ha a szerző több helyütt túlzásba esik is Pythagoras hatásának tagadásában.

[11] KRAUSS 1912, 7–11.

[12] Plut. *De prof. virt*. 7, 79b. A „jellem" és az „érzelem" (ἦθος és πάθος) az érett retorikai előadás ismérveként jelenik meg a szövegben, amelynek „a nyomai nem kifelé, hanem befelé vezetnek"; vö. ROSKAM 2005, 267–272.

[13] A korabeli iskolás gyakorlatok vagy προγυμνάσματα mintájára; lásd KRAUSS 1912, 77–83; vö. AUNE 1975, 301.

[14] Plut. *De esu carn*. II, 7, 999b.

[15] Plut. *De esu carn*. I, 3, 994c–d.

Bár ezeket a szövegeket külön nem tartotta érdemesnek kiemelni, Senzasono[16] mégis jelentősen korrigálja elődje elképzeléseit. Méltányosabb helyet biztosít a *De esu carnium* számára azáltal, hogy nem tartja üres, formai gyakorlatnak, hanem erős érzelmi telítettséget feltételez benne, amely őszinteségről árulkodik. Azonban komoly tévedésbe esik, amikor a szerzőben egy fiatal, pythagoreus hitre tért „neofita" buzgalmát véli felfedezni.[17]

A *De esu carnium* retorikailag helyes kiértékelését Ramón Palerm[18] rövid és tömör munkája adja meg, aki határozottan kiáll amellett a nézet mellett, hogy a retorika és az epideiktikus műfaj Plutarchos idejében már túlnőtte a puszta irodalmi játékosság kereteit, és fontos oktatói-nevelői szerepe is lehetett. Valóban, nincs semmi a *De esu carnium* két előadásában, ami ha némileg más formában is, ne hangozhatott volna el bármelyik más plutarchosi műben. Mint a későbbiek során látni fogjuk, maguk a gondolatok, amelyek ebben a két előadásban megfogalmazódnak, újra meg újra előkerülnek Plutarchos legkülönfélébb műfajú írásaiban, ezért bajosan lehet bármelyiket is leválasztani és egy ifjú hóbortos túlzásának tekinteni. Az érzelmi telítettség nem annyira az előadó, mint inkább a műfaj sajátossága. Azonban a tartalom, amely kidolgozott retorikai formát nyer a *De esu carnium* két előadásában, vagy már Plutarchos korában ismert vegetáriánus megfontolásokból táplálkozik, vagy magának a szerzőnek a kézjegyét viseli. A következőkben tehát az lesz a feladatunk, hogy megpróbáljuk lefejteni mindazokat az elemeket Plutarchos vegetáriánus érveléséről, amelyeket maga is úgy örökölt, hogy azután eljussunk ahhoz a finom maghoz, amelyről biztosan állíthatjuk, hogy magának Plutarchosnak a hozzájárulása.

A közös vegetáriánus érvcsoport

Különös módon csak kevesen ismerték fel, milyen szoros szálak fűzik a *De esu carnium* vegetáriánus érveit azokhoz a megfontolásokhoz, amelyeket Seneca egyrészt a római Quintus Sextius, másrészt az alexandriai Sótión vegetarianizmusa kapcsán felsorol.[19] Mint a római filozófus a fentebb már érintett levelében elmondja, ifjúkorában Sótión ismertette meg vele Pythagoras lélekvándorláson alapuló megfontolását, valamint Quintus Sextius józan észérveit. Az utóbbi két személynek más és más oka volt a hústól való tartózkodásra, de mint Seneca fogalmaz, „mindkettejüknek nagyszerű" (*utrique magnifica*, sc. *causa*).[20] Még különösebb azonban, hogy a kutatók figyelmét egy másik tény is elkerülte, nevezetesen hogy Ovidius ugyanennek a Senecától ismert érvcsoportnak az elemeit építi be híres Pythagoras-beszédébe a *Metamorphoses* tizenötödik könyvében.[21] Mindez azért bír nagy jelentőséggel, mert Sextius és Sótión, illetve Ovidius

[16] Senzasono 2000, 477–481. A szerző értékes retorikai elemzésnek veti alá a művet a szódagályosság (αὔξησις vagy *amplificatio*) szempontjából.

[17] Senzasono 2000, 479–480.

[18] Ramón Palerm 2001, 213, 219.

[19] Oltramare 1926, 169–172 a kevés kivétel közé tartozik. Azonban a francia szerző a cinikus-sztoikus diatribé tágabb összefüggésében kezeli a kérdést, és gyakran nem ismeri fel Sextius érveinek valódi plutarchosi párhuzamait. Az érvek hasonlóságával egyáltalán nem foglalkozik Inglese – Santese 1999 a *De esu carnium* legutóbbi szövegkiadásában, sem pedig Newmyer 2006 Plutarchos vegetáriánus megfontolásainak tárgyalása során.

[20] Sen. *Epist.* CVIII, 17.

[21] Newmyer 1999, 480–481 helyesen felismerte ugyan, hogy Ovidius vegetáriánus érvelése nem korlátozódik a lélekvándorlás pythagoreus tanítására, hanem „más iskolák" elképzelésével is keveredik, mindazonáltal a Pythagoras-beszédben elhangzó érveket elmulasztja összehasonlítani egyfelől Sextius és Sótión, másfelől Plutarchos vegetáriánus megfontolásaival.

vegetáriánus érvei körvonalazni látszanak azt a korai császárkorban vagy a Kr. u. 1. század első felében kialakuló szellemi hátteret, amelynek Plutarchos is az örököse volt.

Seneca Sextiusnak szám szerint négy elvi megfontolását említi. Ezek közül az első kettő tűnik fontosabbnak, minthogy a második kettőt azzal a kiegészítéssel vezeti be, hogy „hozzátette még".[22] Sextius első érve a vegetarianizmus mellett az, hogy az embernek vérontás nélkül is bőségesen elegendő tápláléka van.

Ovidius költeményében több soron keresztül részletezi ugyanezt a gondolatot. Pythagoras az emberek szemére veti, hogy miért folyamodnak húshoz, ha egyszer bőséges termés, gyümölcsök, fűfélék, sőt tej és méz áll a rendelkezésükre.[23]

A téma kidolgozását megtaláljuk Plutarchosnál is, aki egy jól ismert retorikai eszköz, a προσωποποιία segítségével teszi az érvet még hatásosabbá.[24] A ciklikus világkatasztrófát túlélő kevesek első nemzedékeinek szájába adja a csodálkozó szavakat: „Ó boldogok vagytok ti, az istenek kegyeltjei, akik most éltek! Milyen szerencsés kor jutott nektek osztályrészül életetekben, hogy javakból kifogyhatatlan földet művelhettek és arathattok le! Milyen sok minden nő számotokra! Mennyit tudtok szüretelni! Mekkora bőség takarítható be a szántóföldekről, mennyi sok élvezetes gyümölcs a fákról! Akár fényűzően is élhetnétek anélkül, hogy vérrel mocskolnátok be a kezeteket!" Majd a múltból felszólaló hang a régiek mostoha életkörülményeit kezdi ecsetelni, az áldatlan időjárási állapotokat, a vizek szabálytalan áradását, a földi növényzet vad elburjánzását, amely lehetetlenné tette számukra a földművelést vagy bármilyen más mesterséget. Plutarchos kisebb kultúrtörténetet ismertet, amikor elmondatja szereplőivel: iszap meg fakéreg volt a táplálékuk, jó esetben perje hajtása vagy káka gyökere, a makk pedig ünnepi ételnek számított, amiért is hálaadással körbetáncolták a tölgyet. Ez a súlyos nélkülözés kényszerítette őket arra, hogy a természettel ellenkező módon állatok húsán kezdjenek élni. A kultúrtörténet tehát felismerhetően progresszivista, amennyiben a kezdeti korban élő emberek mostoha életkörülményeik és a földművelés hiánya folytán kénytelenek voltak a húsevéshez folyamodni.[25] Végül a beszélő, immár korholó szavakkal, visszatér eredeti gondolatához: „Titeket azonban most miféle tébolyultság, milyen eszeveszett vágy hajt arra, hogy vérrel mocskoljátok be a kezeteket, amikor oly nagy bőség áll rendelkezésetekre a szükségletekből? Miért rágalmazzátok meg a földet azzal, hogy nem képes ellátni benneteket? Miért bántjátok meg istentelenül a törvényhozó Démétért, és szégyenítitek meg a nemes szőlő istenét, a nyájas Dionysost, mintha nem kapnátok tőlük eleget? Nem szégyellitek a nemes gyümölcsöket mészárlásban kiontott vérrel összekeverni?"[26]

Hogy a Sextius első vegetáriánus érvében megfogalmazott elv, amely költői formában Ovidiusnál is kifejezést nyert, nemcsak a retorikai bravúrra adott alkalmat Plutarchosnak, hanem a filozófus őszinte meggyőződését is képezte, világosan mutatja az egészségmegőrzési tanácsokat tartalmazó *De tuenda sanitate praecepta* című művének az a táplálkozással kapcsolatos megjegyzése, mely szerint a legjobb ahhoz szoktatnunk a testünket, hogy egyáltalán ne igényelje a húsfo-

[22] Sen. *Epist.* CVIII, 17–18. Ezért valószínűleg téved OLTRAMARE 1926, 167, amikor azt állítja, hogy Sótión önkényes sorrendben adja elő Sextius érveit és a legfontosabbat hagyja a végére.

[23] Ovid. *Met*. XV, 75–82; 91–95.

[24] Vö. SENZASONO 2000, 482–483 értékes elemzését.

[25] Lásd JUFRESA 1996, 223–226, aki azonban téved, amikor a jelenkori bőséget a mitikus aranykorral hozza kapcsolatba. Mint látni fogjuk, Plutarchos olykor a progresszivista, olykor pedig a primitivista kultúrtörténethez folyamodik, hogy kidomborítsa a húsfogyasztás természetellenességét.

[26] Plut. *De esu carn*. I, 2, 993d–994a; vö. *Bruta anim*. 8, 991c: „Az ember nem ínségből vagy nélkülözésből folyamodik a húshoz, hiszen évszakról évszakra folyamatosan szüretelheti, takaríthatja be, arathatja le a növények termését, az elvetett magot, egyiket a másik után, hogy épp csak meg nem csömörlik a bőségtől."

gyasztást, mivel a föld sok mindent bőséggel megterem nemcsak a táplálásunkra, hanem a gyönyörteli élvezetünkre is, és lehetővé teszi, hogy a terményei közül egyeseket nyersen elfogyasszunk, másokat pedig megfőzve és a legkülönfélébb módon megízesítve.[27]

Sextius második vegetáriánus érve így hangzik: a kegyetlenség szokása akkor alakult ki, amikor a „húsmarcangolás" (*laceratio*) odáig fajult, hogy élvezetté vált.

Ovidius ismét költői magaslatokba emeli az érvet, amikor Pythagorasszal elmondatja, menynyire hozzászokik a bűnhöz, mennyire hajlamossá teszi magát arra, hogy szentségtelenül embertársa vérét is ontsa az, aki részvétlenül képes elvágni egy borjú torkát, levágni egy keservesen síró gödölyét vagy megenni azt a szárnyast, amelyet ő maga etetett. Vajon sok hiányzik-e ezekből – kérdezi – a főbenjáró bűnhöz, az embergyilkossághoz? Hová vezet ebből az út?[28]

Korábban a költő különbséget tett a szelíd növényevő állatok és a húson lakmározó vadállatok között, amelyeknek a természete ezért vad és kegyetlen.[29] Majd egy többszörös alliterációval megtűzdelt felkiáltással így zárja le a gondolatot: „Jaj, be gonosz bűn is bensőbe borítani bensőt, / és a mohó testet testtel táplálni kövérré! / S élni az élőnek más élő élete árán!"[30] Az Ovidius által használt terminológiában és hatásos stíluselemben (*quantum scelus est in viscera viscera condi*) Cicerónak az a mondata talál visszhangra, amelyet Balbus szájába adott az ökör elfogyasztására vonatkozó hajdani tilalom magyarázata kapcsán: „Úgy vélték, az ökrök akkora szolgálatot tesznek az embernek, hogy bűnnek tartották belső részeiket elfogyasztani (*eorum visceribus vesci scelus haberetur*)."[31] Hogy a kapcsolat egyáltalán nem esetleges, bizonyítja az a tény, hogy Cicero a szóban forgó mondatot azután idézi, hogy közreadja Aratos három verssorának saját maga által készített latin fordítását a vaskori – valójában bronzkori – ember hanyatlásáról, aki először kovácsolt vas- vagy bronzfegyvert, és kóstolt bele az igavonó ökörbe.[32] Annál a kritikus fordulópontnál vagyunk tehát, amikor az aranykor embere feladta addigi vegetarianizmusát. Márpedig Ovidius éppen ennek a fordulatnak a tárgyalásával folytatja költeményét. Lefesti az aranykor boldogságát, amikor még gyümölcstől roskadoztak a fák, maguktól sarjadtak ki a földből a növények, és senki sem mocskolta be a száját vérrel. A halak, vadak és madarak nyugodtan élhettek, mert senki sem vadászott rájuk.[33] Azonban a húsevés „első feltalálója", ez az ismeretlen, bár semmiképpen sem jótevő, azzal, hogy a ragadozók táplálékát megirigyelte, utat nyitott a bűnnek (*fecit iter sceleri*).[34]

Ovidius úgy képzeli el a folyamatot, hogy először talán egy ártalmas vadállatot öltek meg az emberek jogos önvédelemből. Mint megvallja, nem tartja szentségtelennek, ha elpusztítjuk azokat az állatokat, amelyek az életünkre törnek, azonban a húsuk elfogyasztásától az embereknek tartózkodniuk kellett volna. Csakhogy az öldöklés nem állt meg a vadállatoknál: a disznó azzal érdemelte ki sorsát, mert orrával feltúrta a vetést, a kecske pedig, mert lerágta a szőlőtőkét. Ezeket

[27] Plut. *De tuenda san. praec.* 18, 131f.
[28] Ovid. *Met*. XV, 463–469.
[29] Ovid. *Met*. XV, 83–87. Vö. hasonló gondolatmenethez Phil. Alex. *De anim.* 62.
[30] Ovid. *Met*. XV, 88–90 (Devecseri Gábor fordítása).
[31] Cic. *De nat. deor.* II, 64, 160. Vö. Rocca 2003, 91–92, aki Cicero mondatának Lucretius egyik verssorával (V, 993) való párhuzamát említi.
[32] Cic. *De nat. deor.* II, 63, 159; vö. Arat. *Phaen.* 129–132.
[33] Ovid. *Met*. XV, 96–103.
[34] A húsevés πρῶτος εὑρετής-ének retorikailag feldíszített gondolatához lásd Plut. *De esu carn*. I, 1, 993a–c: nem az a kérdés, hogy Pythagoras miért tartózkodott a hústól, hanem hogy mi vitte rá az első embert erre a mocskos és visszataszító cselekedetre. Pythagoras csak a későbbiek folyamán állított vissza egy régen természetesnek tartott gyakorlatot.

az állatokat nemcsak megölték, hanem fel is áldozták állítólagos bűnük miatt.[35] Azonban Ovidius nehezen tér napirendre a gyapjas birka és a dolgos ökör megölése fölött, hiszen ezeknek semmilyen bűnét nem lehet felsorolni, sőt az egyik édes tejjel és meleg ruhával látja el az embert, a másik pedig társként osztozik vele a munkában. Ezért azt tartja a legszentségtelenebb cselekedetnek, hogy az emberek ökröt áldoznak az istenek oltárán, amelynek szarvai közé éppen abból a gabonából szórnak – beleegyező bólintásra kényszerítve –, amelyet ő maga művelt.[36] A végkövetkeztetés Pythagoras szájából így hangzik: nemcsak a dolgos ökröt, a gyapjas juhot és a tejelő kecskét kell megkímélnünk, hanem mindenféle vadászattal is fel kell hagynunk, úgy a szárazföldi vadak és az égi madarak tőrbe csalásával, mint a halak horgászatával. Az ártalmas vadállatokat megölhetjük ugyan, ha az életünkre törnek, azonban enni a húsukból nem szabad.[37]

Plutarchos a *De esu carnium* második előadásában, miután arról beszélt, hogy a régi hellének törvényeit az a vegetáriánus étrend képezte, amelyet később Pythagoras és Empedoklés hirdetett,[38] felteszi a retorikai kérdést: akkor mégis kik fogadták el később az ellenkező gyakorlatot? A választ Aratos fentebb már érintett verssoraival adja meg: „Gyilkos kardot akik legelőször vertek a bronzból, / és kóstoltak ökör húsába, mi szántja a földet."[39] Azután az Ovidiusnál ismertetett lezüllési folyamathoz nagyon hasonlót vázol fel. Ahogy a harminc zsarnok is először valami hitvány besúgót ítélt halálra, aki rászolgált a büntetésre, majd másodszor és harmadszor is, amikor azonban már hozzászoktak a vérontáshoz, akkor tisztességes férfiakat is megöltek, „ugyanúgy az emberek először egy ártalmas vadállatot ettek meg, azután egy madarat vagy egy halat marcangoltak szét, majd amikor már a bennük lévő öldöklési hajlam ilyen módon megismerte a vérontás ízét és előzetes gyakorlatot szerzett a korábbi állatokon, akkor áttért a dolgos ökörre, a gyapjat adó birkára és a házőrző kakasra; s az emberek addig edzették így telhetetlen vágyukat fokozatosan, mígnem eljutottak saját fajtársaik mészárlásáig, a gyilkosságokig és a háborúkig."[40]

Ugyanennek a folyamatnak a párhuzama megjelenik a *De sollertia animalium*-ban is, ami azért különösen érdekes, mert a dialógus első fele, amelyben Plutarchos apja, Autobulos és meghitt barátja, Sóklaros folytat eszmecserét,[41] az állatok értelmességének bizonyításán kívül annak az általánosan elterjedt és a sztoikusok által fenntartás nélkül osztott nézetnek a cáfolatát is célul tűzi

[35] Ovid. *Met*. XV, 103–115. Egyéb áldozati állatok megölésének és feláldozásának aitiologikus magyarázatához lásd Ovid. *Fast*. I, 337–456. GREEN 2004, 164 megjegyzi, hogy Ovidius a *Fasti*-ban és a *Metamorphoses*-ban egyaránt azt sugallja, hogy a véres áldozat erkölcsi hanyatlás eredménye, és csatlakozik egy olyan, nagy múltú áldozatellenes hagyományhoz, amelyet különösen Pythagoras filozófiájával hoztak összefüggésbe. Az első disznó és kecske megöléséhez athéni vonatkozásban lásd már Theophr. *De piet.*, fr. 584A Fortenbaugh (Porph. *De abst.* II, 9, 2; 10, 1).

[36] Ovid. *Met*. XV, 116–142.

[37] Ovid. *Met*. XV, 470–478.

[38] Vö. Plut. *De soll. an*. 7, 964e.

[39] Arat. *Phaen.* 131–132; vö. Hés. *Op.* 143–146.

[40] Plut. *De esu carn*. II, 4, 998a–b. Láthatóan ebben az esetben a primitivista kultúrtörténethez folyamodik Plutarchos, hogy kiemelje a húsevés másodlagos és természetellenes jellegét a vegetarianizmussal szemben. Nem valószínű tehát, hogy elfogadhatjuk JUFRESA 1996, 225–226 rekonstrukcióját, aki megkísérli összeboronálni a *De esu carnium* első előadásában található progresszivista megközelítést a régi koroknak ebben a szövegben is említett vegetáriánus állapotával, amely megelőzte a húsevés „elharapózását": először volt a mostoha körülmények között élő első nemzedékek kényszerű húsevése; másodszor egy jámbor földművelő népesség vegetáriánus étrendje és véres áldozatoktól való mentessége; harmadszor elharapózott a húsevés; negyedszer pedig – immár a történeti korban – Pythagoras visszaállította a vegetarianizmust és minden élőlény tiszteletét. Valószínűbb azonban, hogy a *De esu carnium* két külön alkalommal megtartott előadásában más-más kultúrtörténeti megközelítést alkalmazott Plutarchos.

[41] Még a nyílt filozófiai vita előtt, amelyet aznap rendeznek a vadászok és a halászok egy-egy csoportja között, akiket Aristotimos, illetve Phaidimos képvisel. A tét annak az eldöntése, hogy vajon a szárazföldi vagy a vízi állatok-e az eszesebbek.

ki, mely szerint a vadászatnak léleknemesítő hatása van.[42] Arra az érvre, hogy a vadászat elfordítja az emberek egymással szembeni vérengzési hajlamát és az oktalan állatokra irányítja, ártatlan szórakozást teremtve, Autobulos a következőképpen felel: „Éppen a vadászatot szokás felelőssé tenni az emberekben kialakult érzéketlenségért és kegyetlenségért, amely a vadak öldöklése és gyilkos hajszolása során megismerte a vér ízét, és hozzászokott, hogy ne irtózzon az állatok vérétől és sebeitől, hanem örömét lelje a mészárlásukban és halálukban." Majd a harminc zsarnok fenti példáját megismételve ugyanazt a folyamatot ismerteti kissé eltérő formában: „Az első ember, aki megölt egy medvét vagy egy farkast, dicsőséget szerzett tettével; egy ökröt vagy egy disznót talán amiatt büntettek halállal, mert belekóstolt az előtte heverő áldozati ételbe; miután pedig a következő lépésben az emberek rászoktak arra, hogy szarvast, nyulat és őzet egyenek, bevezették a birka, néhol a kutya meg a ló húsának fogyasztását is. Majd végül már széttéptek és feldaraboltak, Sophoklés szavaival élve, »libát, galambot is, mi osztja tűzhelyünk«, nem táplálkozás céljából, hogy az éhségüket csillapítsák, ahogy a nyestek és a macskák, hanem a merő élvezet és ínyencség kedvéért. Így erősítették fel magukban a természettől belénk oltott gyilkos és állatias ösztönt, és tették a részvét iránt érzéketlenné, miközben a szelídséget csaknem teljesen elnyomták magukban."[43]

Ebben a gondolatban felismerhetjük – bár sokkal artikuláltabb formában – Ovidius vadászattal szemben megfogalmazott kritikáját, amelyet Pythagoras szájába adott.[44] Azonban még egy fontos mozzanatban is kimutatható Ovidius és Plutarchos között a hasonlóság. Ovidius jogos önvédelem címén szentesítette a vadállatok megölését. Autobulos éppen így jár el, amikor a híres sztoikus dilemmára válaszol, mely szerint az igazságosság gyakorlása az állatokkal szemben az életünket veszélyezteti. Minden további nélkül megengedi ugyanis a békés együttélésre alkalmatlan, ártalmas vadállatok megbüntetését és megölését,[45] ahogy a szelíd és az emberhez jóindulatú állatok munkára fogását és szükségleteink előállításában való felhasználását is,[46] azonban határozottan tiltakozik az állatok táplálék céljából való leölése ellen, különösen olyan fényűző célokra, mint a halínyencségek vagy a libamáj, ahogy az arénában folytatott állatviadalokkal és a vadászattal-halászattal szemben is rosszallását fejezi ki.[47]

Ha a húsevéssel és a vadászattal-halászattal szembeni rosszallás, amelynek Ovidius hangott adott Pythagoras-beszédében, egyaránt visszaigazolható Plutarchos két idézett művében, akkor

[42] Az elképzelés egészen Platónig és Xenophónig nyúlik vissza; lásd Plat. *Leg*. 23, 824a; Xen. *Cyn*. I, 18; XII, 1–5; *Cyr*. I, 2, 10–11. A *De sollertia animalium* vadászattal-halászattal kapcsolatos problematikájához lásd Tovar Paz 1996; Jazdzewska 2009–2010.

[43] Plut. *De soll. an*. 2, 959d–e.

[44] Mint Autobulos a folytatásban (*De soll. an*. 2, 959f) elmondja, az érzéketlen kegyetlenségbe torkolló folyamattal éppen ellentétes gyakorlatra nevelték magukat a pythagoreusok, akik „az állatok iránti gyengédséget tették mindennapi gyakorlatukká, elősegítve ezzel az emberszeretet és a könyörületesség kifejlődését."

[45] Gondoljunk a harminc zsarnokról szóló hasonlatra, amelyben az első halálos ítéletek jogosak és igazságosak voltak, ahogy az emberre támadó vadállatok megölése is. A vadállatokkal szembeni jogos önvédelem gondolata már Theophrastosnál is megjelenik, és egészen Démokritosig nyúlik vissza; lásd Theophr. *De piet*., fr. 584A Fortenbaugh (Porph. *De abst.* II, 22, 2); Démokr. fr. 257.

[46] Vö. Ovid. *Met*. XV, 470–472: „Barmod csak szántson, s csak a vénkor hozza halálát, / borzalmas Boreas ellen gyapjas juhod óvjon, / duzzadozó tőgyét kecskéd tegye, fejni, kezedbe!" (Devecseri Gábor fordítása)

[47] Plut. *De soll. an*. 7, 964f–965b. Az Ovidius-féle Pythagoras-beszéd Plutarchos műveivel való szoros rokonsága egyszersmind kizárja annak a téves értelmezésnek a lehetőségét is, mely szerint Plutarchos megengedte volna az ártalmas vadállatok húsának az elfogyasztását; ehhez az értelmezéshez lásd Nikolaidis 1991, 157; Lamberton 2001, 9; Becchi 2005a, 154. Ovidius (*Met*. XV, 110; 477–478) egyértelműen elzárkózik ettől a megoldástól; vö. még Plut. *De esu carn*. I, 3, 994b: „Igen ám, de nem oroszlánokat meg farkasokat eszünk meg önvédelemből, hanem ezeket békén hagyjuk, és helyettük ártalmatlan, szelíd, tépőfogakkal és marásra alkalmas fullánkkal nem rendelkező jószágokat ragadunk meg és mészárlunk le." A szövegből aligha következik a vadállatok elfogyasztásának szorgalmazása.

joggal kérdezhetjük, vajon a véres áldozattal szembeni kritika nyomait is megtaláljuk-e Plutarchosnál. Hogy Plutarchos, Delphoi papja, személyesen mit gondolt az állatáldozatokról, arra vonatkozóan meglehetősen kevés támponttal rendelkezünk.[48] Mindenesetre kultúrtörténeti vonatkozásban – ami most foglalkoztat bennünket – megfogalmazódik a szelíd és ártalmatlan állatok feláldozásának aggálya.

A *Quaestiones convivales* egyik érdekes beszélgetésében, amely a pythagoreusok halfogyasztási tilalma körül forog, a résztvevők közül szokásosan maga Plutarchos szólal fel utoljára, hogy előadja a tárggyal kapcsolatos észrevételeit. Véleménye szerint a pythagoreusok azért tartózkodnak minden más élőlény közül leginkább a haltól, mert ezek a miénktől teljesen különböző élettérben élnek, és még lehetőségük sincs arra, hogy sérelmet okozzanak nekünk.[49] Ennek a gondolatnak a kapcsán a filozófus elmondja, hogy a régiek nyilvánvalóan szentségtelennek tekintették mindenféle ártalmatlan állatnak nemcsak az elfogyasztását, hanem a megölését is. Ezt szóhasználatuk és rituális cselekedeteik is bizonyítják. Ugyanis amikor az állatok túl nagyra nőtt szaporulata sanyargatta őket, s mint beszélik, egy delphoi jóslat megparancsolta nekik, hogy siessenek az állatok pusztította termés segítségére, akkor elkezdtek állatáldozatokat bemutatni. Azonban még ezek után is nyugtalanság és aggodalom töltötte el őket, ezért eufemisztikusan csak úgy nevezték az áldozati aktust, hogy „tenni" (ἔρδειν), „cselekedni" (ῥέζειν),[50] mert érezték, hogy valami súlyos dolgot követnek el, amikor feláldoznak egy lelkes élőlényt. Emiatt van – mondja Plutarchos –, hogy az emberek mindmáig komoly óvintézkedést tesznek, nehogy anélkül taglózzák le az állatot, hogy korábban italáldozatot csorgatnának a fejére, s ezzel bólintásra kényszerítenék.[51] Ezen a ponton mesélőnk visszatér egy pillanatra az állatok túlszaporodására, és biztosítja hallgatóit afelől, hogy ha csupán a tyúkoktól és a mezei nyulaktól tartózkodna mindenki, rövid időn belül olyan nagy szaporulatot érnének el, hogy lehetetlenné válna a civilizált élet és a földművelés. Majd megállapítja: „Először tehát a kényszer vitte rá az embereket a húsevésre, most viszont már az élvezet miatt is nehéz felhagyni vele."[52] Plutarchos tehát ebben a kisebb kultúrtörténeti kitekintőben hasonló folyamatot vázol fel, mint korábbi két művében, annyi különbséggel, hogy itt a húsfogyasztás kérdéséhez az áldozat problémája kapcsolódik. Bár a kegyetlenség szokásának kialakulása ebben a szövegben, úgy tűnik, nem játszik fontos szerepet, a kultúrtörténet elemei hasonlók vagy teljesen megegyeznek az Ovidiusnál találhatókkal, Plutarchos kijelentésében pedig visszacseng Sextius érvének második fele, mely szerint a „húsmarcangolás" mára már odáig fajult, hogy élvezetté vált.

Sextius harmadik vegetáriánus elve azt mondja ki, hogy a fényűzés táptalaját (*materia luxuriae*) a minimálisra kell szűkíteni. Ez a hellenisztikus és a római császárkorban közhellyé vált téma már olyan sztoikus szerzők vegetarianizmusában is feltűnt, mint például Musonius Rufus

[48] INGLESE – SANTESE 1999, 9–10 például azt a tényt, hogy Plutarchos a vegetarianizmus kapcsán sohasem említi az állatáldozatokat, annak az állításának az igazolására használja fel, hogy a hústól való tartózkodását filozófiai, nem pedig vallásos indítékok határozták meg. Azonban kérdés, hogy mennyivel kevésbé tekinthető filozófiainak például Theophrastos vegetarianizmusa, aki az egész problémát alapvetően az állatáldozat oldaláról közelítette meg.

[49] Tréfásan azt mondhatnánk: semmilyen vizet sem zavarnak nálunk.

[50] Plutarchos az epikus – Homéros és Hésiodos által használt – terminológiát tekinti a régi idők áldozattal kapcsolatos aggálya bizonyítékának.

[51] Vö. Ovidius Pythagoras-beszédében is annak a mozzanatnak az említését, hogy gabonát szórnak az ökör szarvai közé.

[52] Plut. *Quaest. conv.* VIII, 8, 3, 729d–730a. A folytatásban Plutarchos elmondja, hogy a halakkal szemben viszont semmilyen ürügyet nem lehet találni arra, hogy megöljük és megegyük őket, hiszen a bajuszos vörösmárnára aligha süthetjük rá azt a jelzőt, hogy a „vetést feldúló" (mint a disznó), a papagájhalra, hogy a „szőlőt lerágó" (mint a kecske), a nagyfejű pérhalra vagy a tengeri farkasra, hogy a „magot felcsipegető" (mint a madarak).

vagy Seneca.[53] Eredetét tekintve, valójában Sókratésnak arról a híres táplálkozási elvéről van szó, hogy csak akkor együnk, ha éhesek vagyunk.[54]

Se szeri, se száma az olyan szövegeknek, ahol Plutarchos a húsevés kapcsán szembeállítja egymással a szükségletet és a luxust.[55] Ennek az ellentétnek a kiemelésére a filozófus feltűnő gyakorisággal használja a görög étkezési kultúrában meghonosodott „főétel–mellékétel" (σῖτος–ὄψον) ellentétpárt.[56]

Már Platón úgynevezett első városának leírásában is a polgárok – Sókratés jótékony feledékenysége folytán – először csak árpakását és üres kenyeret kapnak táplálék gyanánt, amit azonban Glaukón ellenvetésére kiegészítenek feltéttel vagy mellékétellel (ὄψον) és édességekkel (τραγήματα): az előbbit sajt és különböző zöldségek, az utóbbit füge és egyes bogyófélék képezik. Glaukón azonban így is elégedetlen és epésen megjegyzi, ha „disznók városát" alapították volna, akkor etetnék ezekkel a polgárokat. Vagyis az ifjú számára kézenfekvő – ahogy rögtön kifejezésre is juttatja –, hogy a szokásos, azaz húsból álló feltétet kell biztosítani az állampolgárok számára.[57]

Plutarchos a húsevéssel szemben talán mindennél gyakrabban hangoztatja azt a kifogást, hogy a hús az ember számára nem az éhséget csillapító főétel – hiszen az a kenyér –, hanem fényűző „feltét", „mellékétel", egyszóval „ínyencség" (ὄψον).[58] Márpedig az embert az jogosítja fel a legkevésbé az állatok életének kioltására, hogy növelje az ínyenc élvezeteket, a fényűzést. A helyes gyakorlat tehát az étkezésben a mértéktartás. Plutarchos, miután a cinikus Kratés verssorait idézi, aki úgy vélte – Sókratés első városának önkényes kitágítását juttatva eszünkbe[59] –, hogy a fényűzés és a pazarlás nem kis mértékben oka a városokban támadó belviszályoknak és önkényuralomnak, s ezért arra intett, hogy „tálad a lencsén túl gyarapítva, te minket / háborúságba ne dönts", summázza az idézetből levonható tanulságot, s egyúttal ismerteti saját étkezéssel kapcsolatos egészségmegőrzési tanácsát, mondván, „kinek-kinek saját magát kell felszólítania, hogy mindig »tálad a lencsén túl gyarapítva«, azaz mindenáron túllépve a zsázsát és az olajbogyót a fügefalevélbe csavart gombócért és a halért, ne döntse háborúságba, zavargásba, hasmenésbe a testét a jóllakottságból kifolyólag. Mert az olcsó ételek a természetes mértéken belül tartják az étvágyat, a szakácsok és kukták művei azonban, »ravasz fogások, ínycsiklandó öntetek« – ahogy a komédiaköltő mondja –, mind távolabbra tolják ki az élvezet határait és maguk mögött hagyják a hasznosságot."[60]

---

[53] Lásd Gaál 2014, 230–232.

[54] Vö. Plut. *De tuenda san. praec*. 6–7, 124d–126b.

[55] Jellemző ebből a szempontból az egyszerű spártai életmódra való hivatkozás; lásd például *De esu carn*. I, 5, 995b–c (a spártai férfi, aki a sült hal mellé semmilyen kiegészítőt nem igényelt); II, 2, 997c–d (Lykurgos *rhétrá*-ja, amely elejét veszi a fényűzés elharapózásának). Vagy az állatokkal – akár ragadozó állatokkal – való összehasonlítás, amelyek sohasem táplálkoznak a szükségleten felül; lásd *De esu carn*. I, 1, 994a–b (a kígyó, a párduc és az oroszlán csak a táplálkozás, nem az ínyenc élvezetek kedvéért gyilkol); fr. 193, 96–101 Sandbach (a ragadozó állatok, amelyek megölik és felfalják az embert, szükségből és éhségből teszik ezt, nem fényűzésből vagy merő szórakozásból); *Bruta anim.* 8, 991a–d (a növényevő és húsevő állatok mind beérik egy bizonyos fajta táplálékkal, az ember azonban mindent megízlel és kipróbál, így vendégszerető asztalát semmi sem kerülheti el, ami repül, úszik vagy szárazföldön mozog). Az állatokról mint az önmérséklet (σωφροσύνη) példaképeiről Plutarchosnál lásd Martos Montiel 1997.

[56] A témához lásd Romeri 2002, 148–154.

[57] Plat. *Resp*. II, 12–13, 372b–e; vö. Dombrowski 1989. A dőzsölő államnak ebből a szükségletekre szorítkozó városból való megteremtése számos addig ismeretlen szükségletet teremt: vadászokat, szakácsokat, disznópásztorokat, sőt „szükség lesz minden egyéb állatfajtára is, ha lesz, aki megeszi".

[58] Plut. *De esu carn*. I, 1, 993b; I, 2, 994b; I, 5, 995c; fr. 193, 39–42 Sandbach; *De soll. an*. 2, 959e; *Bruta anim*. 8, 991c–d; 9, 991d.

[59] Csakugyan, Dillon 1992, 26–28 a sókratési első város leírását Antisthenés és a cinikus életideál ellen szánt paródiának tekinti.

[60] Plut. *De tuenda san. praec*. 7, 125e–126a.

S ezzel már Sextius negyedik, egyben utolsó érvéhez érkeztünk: a jó egészségi állapottal ellentétes és a testünk számára idegen a sokféle étel fogyasztása. Közismert tény, hogy a Sextius-követők csoportjának gyakorlati erkölcstanában jelentős szerepet játszottak az egészségi megfontolások. Sextius fia, az ifjabb Sextius Niger komoly pharmakológiai kutatást folytatott és több ókori szerzőnek, így például Pliniusnak is a forrásául szolgált.[61]

Hogy Plutarchosnak ezek a kutatások szolgáltak-e alapul,[62] vagy korabeli orvosi művekből merítette-e ismereteit, az eldöntetlen kérdés marad. Mindenesetre a *De esu carnium* első előadásában egy-egy fejezetet szentel a húsevés testi, illetve lelki egészségre gyakorolt hatásának. Célja, hogy cáfolja a sztoikusok állítását, miszerint a húsevés szokása a természetben gyökerezik.

Az érvek egy része anatómiai: az ember testfelépítése nem hasonlít egyetlen ragadozó állatéhoz sem, nincsen kampós csőre, sem éles karmai, sem érdes fogazata, sem erős gyomra vagy tüzes *pneumá*-ja, amely alkalmassá tenné a nehéz húsétel megemésztésére.[63] Plutarchost magával ragadja a retorikai hév, amikor provokatívan megszólítja hallgatóját: rajta, próbálja csak meg, ha azt állítja, ilyen táplálékra termett, képes-e puszta kézzel vagy fogaival és állkapcsa szorításával megölni az elfogyasztandó állatot, azután tépje cafatokra még úgy, hogy életben van az áldozat! Ha sem testi alkata, sem lelke nem viszi rá arra, hogy még lelkes állapotában elfogyassza az élőlényt, akkor a hulláját miért eszi meg természetellenes módon?[64] De – mint folytatja – a hullát sem eszi meg csak úgy magában, hanem megsüti, megfőzi, számos ízesítővel elnyomja benne a vér ízét, becsapja saját ízlelőszervét, amely csak így hajlandó befogadni a számára eredendően idegen táplálékot.[65] Azonban a természeten ily módon vett erőszaknak megvan a böjtje, hiszen az emésztés jó esetben is csak nagy nehezen birkózik meg ezzel az előre felhígított, megpuhított és bizonyos értelemben megrothasztott hússal, s még ha befogadja is, szörnyű elnehezedést és emésztési bántalmakat okoz.[66]

Az érvek másik része a lélek egészségének szempontjából helyteleníti a húsfogyasztást. Plutarchos itt is rafinált módszerhez folyamodik. Hogy ne bántsa meg az atlétákat, saját magára és honfitársaira hivatkozik, akiket nagyétkűségük és az ezzel járó szellemi tunyaságuk miatt csak „boiót disznóknak" csúfol a közvélemény, hogy szemléltesse a kapcsolatot a test túlzott jóllakottsága és a lélek fényének eltompulása között.[67]

Plutarchos az egészségmegőrzési tanácsokban retorikai felhang nélkül is kifejezést ad ugyanezeknek a nézeteknek. Leszögezi: a legjobb ahhoz szoktatnunk a testet, hogy egyáltalán ne szoruljon húsra. De mert „a szokás bizonyos értelemben a saját természetévé változtatta azt, ami a természettel ellentétes" (τὸ ἔθος τρόπον τινὰ φύσις τοῦ παρὰ φύσιν γέγονε), ezért a legta-

[61] Lásd OLTRAMARE 1926, 157–158; FERRERO 1955, 374–375.

[62] Ahogy OLTRAMARE 1926, 171–172 feltételezi, aki a kelleténél nagyobb hangsúlyt fektet az egészségi megfontolásokra Plutarchos vegetarianizmusában. Szintén az egészségi szempontot tartja elsődlegesnek TSEKOURAKIS 1987, 386–391, ami végső soron érthető a görög szerző részéről, aki az ókori görög orvoslás területét kutatja. Plutarchos és az orvostudomány kapcsolatához lásd LUCHNER 2004, 176–186.

[63] Plut. *De esu carn*. I, 5, 994f–995a; vö. *Bruta anim*. 4, 988e. A tüzes *pneuma* a vadállatok sajátossága, amelyek ennél a képességüknél fogva könnyebben megolvasztják, feloldják gyomrukban a húst; lásd Plut. *Quaest. conv*. II, 9, 642b–c.

[64] Vö. *De esu carn*. I, 1, 993b, ahol elhangzik az a retorikai kérdés, hogyan volt képes az első ember „ajkával döglött állatok húsát érinteni, holttestekből és élettelen tetemekből asztalt teríteni".

[65] Plutarchos a szakácsokat és kuktákat stílusosan halottöltöztetőkhöz hasonlítja, és azt mondja, csakugyan olyan, mintha a különféle páclevek és arab-szír fűszerek segítségével halottat balzsamoznánk be; lásd *De esu carn*. I, 4, 994e–f; I, 5, 995c.

[66] Plut. *De esu carn*. I, 5, 995a–c; vö. II, 4, 998c; *Bruta anim*. 8, 991b–c.

[67] Plut. *De esu carn*. I, 6, 995e–996a. A túlzottan bőséges étkezés lélekre gyakorolt kedvezőtlen hatásához vö. még Phil. Alex. *De prov.* II, 110; Muson. Ruf. *Diss*. 18A, 15–29.

nácsosabb dolog nem az éhség csillapítása végett folyamodni a húshoz, hanem táplálékkiegészítőként. A gyomornak, amelyhez – mint Cato mondta – nehéz beszélni, mert nincs füle,[68] nem mindig egyszerű megálljt parancsolni a táplálék mennyiségét illetően, ezért az ételek milyenségével kell ellensúlyozni a többletet. A nehéz és laktató ételekből – húsfélékből, sajtfélékből, szárított fügéből és főtt tojásból – csak megfelelő óvatossággal szabad fogyasztani, és érdemes sovány és könnyű ételekhez szoktatni magunkat, mint amilyen a legtöbb zöldség, a szárnyasok és a nem túl zsíros hal. Azonban – mint mondja – mindennél jobban kell tartanunk a nehéz húsok fogyasztásával járó emésztési zavartól, mert az ilyen ételek rögtön az elfogyasztásuk után súlyossá teszik a testet, később pedig csúnya üledék vagy salakanyag (περίττωμα) marad hátra belőlük a szervezetben.[69] Ezért ajánlatosabb a húst „csak mintegy táplálékunk pótlékaként és kiegészítőjeként beiktatnunk étrendünkbe, miközben más fő- és mellékételekhez folyamodunk, olyanokhoz, amelyek a test számára is természetesebbek és a lélek gondolkodóképességét is kevésbé tompítják el, mivel ennek lángja akkor lobog fényesen, ha egyszerű és könnyű anyag táplálja."[70]

Sextiusnak azzal a kijelentésével, hogy a sokféle vagy változatos étel (*alimenta varia*) egészségtelen és idegen a testünk számára, Plutarchos vélhetően nem minden fenntartás nélkül értett egyet. Legalábbis erre mutat nemcsak a fentebb idézett *De tuenda sanitate praecepta* néhány megjegyzése, amelyek szerint a túlságosan szigorú diéta árt mind a testnek, mint a léleknek, és böjtöt sem ajánlatos alkalmazni olyankor, ha nincsenek betegségre utaló előjelek,[71] hanem a *Quaestiones convivales* egyik igen érdekes darabja is, amelyben Plutarchos szigorúan vegetáriánus barátjával és honfitársával, Philinosszal[72] együtt érkezik orvos vendéglátójuk gazdagon előkészített lakomájára az Artemis tiszteletére rendezett Elaphébolia alkalmával.

Philinos magával hozta születése óta vegetarianizmusra nevelt gyermekét is, aki zavarba hozza bőkezű vendéglátóját azzal, hogy az ételek sokaságával megrakott asztalról csak kenyeret vesz el és abból falatozik. A házigazda rögtön valami olyan étel után néz, ami fogyasztható apja és fia számára, azonban csak nagy sokára tér vissza némi szárított fügével és sajttal. Az eset magára vonja a résztvevők figyelmét, s miután maga Plutarchos megjegyzi, hogy lám, ez történik, amikor az ember felesleges és költséges lakomát készít elő – megfeledkezik és kifut a szükséges és hasznos dolgokból –, kisebb vita kerekedik arról, vajon az egyféle étel egészségesebb és emészthetőbb-e vagy a változatos és sokféle. Philinos érvel az előbbi álláspont mellett, egy másik rangos vendég pedig az utóbbi mellett, azzal a szándékkal, hogy a házigazda védelmére keljen, nehogy végül a többi vendég is elriadjon az ízletes fogások élvezetétől. Maguk az érvek nem érdekesek, azonban Philinos álláspontjának cáfolatában van néhány elem, amely talán azonosítható Plutarchos személyes véleményével. Ezek közé tartozik, hogy az élvezet és az egészség nem választható el egymástól; hogy az étvágy, ha egyszer az egyhangú étrend érzéketlenné teszi, bajosan nyerhető vissza; hogy a jóllakottság nem rosszabb, mint a koplalás, hiszen az előbbinek csak a következményei károsak, az utóbbi viszont már önmagában is természetellenes; végül hogy a változatosságot nem az olyan felesleges hiúságok jelentik, mint az *abyrtaké*, a *kandylos* vagy a *karyké*,

[68] Vö. Plut. *De esu carn*. II, 1, 996d.

[69] Vö. Plut. *De tuenda san. praec*. 15, 129f: „Különösen ha nehéz húsos vagy változatos ételeket ettünk, akkor utána fogyasszunk keveset, hogy ne hagyjunk túl sok felesleges salakanyagot a testünkben." A περίττωμα és a húsevés kapcsolatához lásd már Dikaiarch. fr. 56A Mirhady (Porph. *De abst*. IV, 2, 4).

[70] Plut. *De tuenda san. praec*. 18, 131d–132a. Plutarchos tehát sem σῖτος, sem ὄψον gyanánt nem javasolja a hús fogyasztását.

[71] Plut. *De tuenda san. praec*. 13, 128e–129a; 23, 134f–135b.

[72] Philinos személyéhez és vegetarianizmusához lásd Hershbell 1984, 75.

hanem éppen az, amit Platón is ajánlott városa kiváló polgárainak: hagyma, olívabogyó, zöldségek, sajt, mindenféle főtt étel, amelyeken felül nem vonta meg tőlük még az édességeket sem.[73]

Quintus Sextius fentiekben tárgyalt érveit az alexandriai Sótión adta elő a fiatal Senecának. Azonban a férfi a józan észérvek után Pythagoras – számára nyilván fontosabb – lélekvándorlással kapcsolatos megfontolását is ismerteti sokkal részletesebben.[74] Pythagoras a lélek emberi testből állati, majd állatiból ismét emberi testbe való vándorlását tanította, s ezzel elültette az emberekben az apagyilkosság bűnétől való félelmet, hiszen lehetséges, hogy tudtukon kívül egyik szülőjük lelkébe botlanak, és késsel vagy állkapcsukkal megsértik, ha a testben csakugyan egyik rokonuk lelke vendégeskedik. Az érv tehát a thyestési lakoma jól ismert képére épül, amelyben az ember – tudta nélkül – saját rokonát, apját vagy fiát falja fel.[75]

Ovidius, aki maga is Pythagoras szájába adja a vegetarianizmussal kapcsolatos védőbeszédét, természetesen a lélekvándorlást is említi mint a samosi bölcs egyik sarkalatos tanítását.[76] A lélek állatból emberbe, emberből állatba költözik, ezért tartózkodnunk kell attól, hogy az istentelen öldökléssel rokon lelkeket háborgassunk és otthonukból kiűzzünk. Mivel az emberi lélek a szelíd- és a vadállatokban egyaránt felveri hajlékát, nem szabad megsértenünk azt a testet, amelyben esetleg szüleink, testvéreink vagy más emberek lelke lakozik, s óvakodnunk kell attól, hogy Thyestés lakomájával tömjük meg gyomrunkat.[77]

Amikor Haussleiter Plutarchos vegetarianizmusának különböző indítékait próbálta felfejteni, a vallásos indítékok között mindenekelőtt a lélekvándorlás tanítását említette mint olyat, amellyel számolnunk kell, s amely Plutarchos számára minden bizonnyal dogma értékével bírt.[78] A német tudós alighanem a *De esu carnium* egyik kritikus szöveghelyéből indult ki, ahol Plutarchos egy bizonyos „dogma lényegének" (ἀρχὴν τοῦ δόγματος) a felvezetését kísérli meg – színlelt vagy valódi – habozás közepette.[79] A szövegre rögtön visszatérek, azonban előbb még említsük meg, hogy néhány évtizeddel ezelőtt Tsekourakis[80] elszánt támadást intézett a Haussleiter által képviselt vélemény ellen, s annak a részletes bizonyításába bocsátkozott, hogy Plutarchos vegetarianizmusát semmilyen formában sem befolyásolták a vallásos – orphikus és pythagoreus – megfontolások, hanem a filozófus hústól való tartózkodását morális és racionális indítékok határozták meg. A görög tudós sok, addig fel nem ismert szempontra ráirányította a figyelmet Plutarchos motivációjával kapcsolatban, cikke tehát méltán nyert általános elismerést a kutatók körében. Azonban mint gyakran megesik, olyan mértékben hagyta magát elragadni a cáfolás

[73] Plut. *Quaest. conv*. IV, 1, 660d–664a.

[74] Sen. *Epist.* CVIII, 19. A levél szövege azt sugallja, hogy Sótión nem tartozott a Sextius-követők csoportjába, hanem inkább az újpythagoreizmussal rokonszenvezett. Valóban – amennyire tudjuk – az újpythagoreizmusnak éppen Alexandriában volt az egyik virágzó központja ebben az időben.

[75] Az elborzasztó kép valójában nem Pythagorasra, hanem Empedoklésra megy vissza; lásd Emped. fr. 136–137; vö. például Órigen. *C. Cels*. V, 49. A két filozófust a későbbi ókori hagyomány „egy kalap alá vette", ennek köszönhető, hogy a gondolatot a pythagoreusoknak tulajdonították.

[76] FRÄNKEL 1945, 108–109 nem tartotta lehetetlennek, hogy Ovidius, ahogy később Seneca is, a pythagoreus Sótiótól hallotta és sajátította el a vegetarianizmussal kapcsolatos érveket. Ebben az esetben persze azt kellene feltételeznünk, hogy az alexandriai férfi Ovidiusnak is előadta a Sextius-féle érveket, legalábbis az első kettőt ezek közül, amelyek megjelennek – méghozzá sokkal hangsúlyosabb és kidolgozottabb formában, mint a lélekvándorlás – a *Metamorphoses*-ban. A magam részéről helyesebbnek tartanám olyan, a köztudatban lebegő népszerű érvekről beszélni, amelyek egyaránt beépültek a Sextius-követők gyakorlati erkölcstanába, Ovidius Pythagoras-beszédébe és Plutarchos vegetáriánus érvelésébe.

[77] Ovid. *Met*. XV, 165–175; 456–462.

[78] HAUSSLEITER 1935, 227; vö. 228, ahol a szerző azt a végkövetkeztetést vonja le, hogy Plutarchos vegetáriánus meggyőződésére mindenekelőtt a Kr. u. 1. században teret hódító újpythagoreizmus hatott ösztönzőleg.

[79] Plut. *De esu carn*. I, 7, 996b–c.

[80] TSEKOURAKIS 1987.

lendületétől, hogy szinte már ellenséges hozzáállást feltételezett Plutarchos részéről Pythagorasszal és tanításával szemben.[81] Ezt az álláspontot a végsőkig fokozta a legutóbbi időkben Santese,[82] aki a *De esu carnium* bizonyos szöveghelyeinek értelmét egyszerűen kicsavarja és megmásítja annak érdekében, hogy bizonyítsa azt az állítását, mely szerint Plutarchos nem az orphikus-pythagoreus *vallásos* vegetarianizmust képviseli, hanem az élet feltétlen tiszteletének és a hústól való tartózkodásnak azt a *filozófiai* hagyományát, amely az Akadémia, illetve a korai Peripatos berkeiben alakult ki, és amelynek az egyik részről Xenokratés, a másik részről Theophrastos volt a képviselője.[83]

Visszatérve azonban a szövegünkre, Plutarchos, még mielőtt az említett „dogma lényegének" a részletezésébe bocsátkozna, éppen Xenokratés egyik kijelentését említi meg, amelyet a vegetarianizmus témájában két nappal azelőtt tartott előadása során idézett, nevezetesen hogy az athéniak bírságra ítélték azt az embert, aki elevenen megnyúzott egy kost. Majd nem sokkal azután így folytatja: „Ott (értsd: két nappal azelőtt) mindezekről a dolgokról köznyelviesebb (κοινότερον) formában beszéltem." S ezt követően belefog a szóban forgó „dogma lényegének" felvezetésébe, amely hatalmas, misztikus és – Platón szavaival élve – hihetetlen a közönséges emberek számára.[84] Mint kiderül, a lélekvándorlás tanításáról van szó, pontosabban a lélek halandó testekben való megtestesüléséről, amelyet egy a szövegből kiesett Empedoklés-töredék volt hivatva kifejezni.[85] Empedoklés – mint Plutarchos véli – allegorikusan azt akarta mondani az idézett töredékben, hogy a lelkek az öldöklésért, a húsevésért, egymás felfalásáért fizetnek meg azzal, hogy halandó testek fogságába kerülnek. Azonban még tovább megy, és az empedoklési tanítást régebbi, orphikus gyökerekre vezeti vissza, amikor a Dionysos titánok általi szétmarcangolásáról szóló mitikus történetben véli megtalálni az elképzelés előzményét.[86]

Miről van itt szó? Bizonyára nem arról, hogy Plutarchos feltétlenül osztotta volna azt a „dogmát", amelyet rejtélyes szavakkal felvezet. De nem is arról, hogy az orphikus tanítással és a pythagoreus lélekvándorlással szembeni óvatosságának adott volna hangot.[87] Sem a szó szoros értelmében vett vallásos meggyőződésről, sem a lélekvándorlás tanának a ráció nevében való elutasításáról nem beszélhetünk. A kulcsot Plutarchos terminológiája („ott *köznyelviesebb* formában beszéltem a dolgokról") és Platón idézete adja meg. Sókratés ugyanis a lélek híres „szárnyas fogatáról" szóló mitikus képsorozatot vezeti fel a Plutarchos által idézett szavakkal. Márpedig ki állítaná, hogy Sókratés itt és máshol a μῦθος-t nem arra használja, hogy szemléltesse, sőt alátámassza vele a hagyományosan a λόγος útján elért következtetéseket? Bizonyos igazságok azáltal emelkednek a racionális bizonyítással elérhetőnél magasabb szintre és nyernek isteni igazolást, hogy egy-egy rejtélyes kép, mitikus történet rávilágít mélyebb összefüggésükre. Ehhez belső látásra, beavatottságra van szükség,[88] ezért mondja Plutarchos, hogy a „dogma lényege" a halandók

[81] Lásd elsősorban Tsekourakis 1987, 380–383. A görög szerző véleménye szerint Plutarchos állatokhoz való hozzáállása sokkal humánusabb volt, mint a pythagoreusoké, amivel maga Plutarchos, aki mindig csodálattal tekintett a pythagoreusok hústól való tartózkodási szokásaira, aligha értett volna egyet; lásd például *Quaest. conv*. VIII, 7, 3, 727e–728b; VIII, 8, 3, 729c–730d.

[82] Inglese – Santese 1999.

[83] Az egyes szöveghelyek értelmének eltorzításához lásd Inglese – Santese 1999, 173, n. 3, 179, n. 17, 209, n. 6, n. 9, 221, n. 11, 224, n. 4, 230, n. 2.

[84] Plat. *Phaedr*. 23, 245c.

[85] Például Emped. fr. 115.

[86] Az orphikus mítosz részletes tárgyalását Plutarchos szöveghelyének vonatkozásában lásd Jourdan 2005b.

[87] Ahogy Tsekourakis 1987, 380–381; és Inglese – Santese 1999, 209, n. 9 értelmezi a szöveget. Csak részben eltérő hozzáálláshoz lásd Brenk 1977, 69–70.

[88] Jourdan 2005b, 155, n. 4 megjegyzi, hogy Plutarchos és felesége beavatást nyert Dionysos misztikus kultuszába (*Cons. ad. ux*. 10, 611e–f).

módjára gondolkodó közönséges emberek számára hihetetlen lesz, s habozik azt „szóban kifecsegni" (τῷ λόγῳ κινεῖν) a beavatatlan füleknek.[89] Következésképpen Plutarchos nem *elfogadja* a dogmát, amelyet ebben a szövegben felvezet, hanem a szemléltetés erejével *alkalmazza*, hogy megvilágítsa és alátámassza vele a vegetarianizmus mellett addig felsorakoztatott érveket.[90] Talán ez nyújt magyarázatot arra a tényre is, miért éppen az első előadás végén folyamodott a filozófus ehhez a „misztikus" érvhez.

Plutarchos ismeri az Empedoklés nevéhez köthető thyestési lakoma képét is, hiszen futólag utalást is tesz rá, igaz, nagyvonalúan kitágítja az elmélet hatókörét, amikor azt kérdezi hallgatóitól, vajon egy lélek ára – nemcsak apánké, anyánké, fiunké vagy barátunké, ahogy Empedoklés állította, hanem bármilyen érző és felfogással rendelkező léleké – csekély áldozatnak tekinthető-e egy jóízű lakomáért?[91] Kétségtelen azonban, hogy a lélekvándorlás végérvényes bizonyíthatóságának hiányát úgy említi, mint annak a sajnálatos helyzetnek az okát, hogy az emberek nem vetnek féket mohó vágyaiknak, és testi-lelki egészségükkel mit sem törődve se vendéget nem fogadnak, se menyegzőt nem ülnek, se baráti összejövetelt nem tartanak vérontás és mészárlás nélkül.[92] S ezen a ponton ismét vissza kell kapcsolódnunk Sótión ismertetésébe. Az alexandriai férfi, miután előadta Pythagoras lélekvándorlással kapcsolatos érvét a vegetarianizmus mellett, ő maga is ellátja az érvet egy értékes kiegészítéssel. A lélekvándorlással szembeni hitetlenség ellen – mint mondja – számításba kell vennünk, hogy kiváló emberek (*magni viri*) – nyilván Pythagoras és Empedoklés – hittek benne. Ezért érdemes a dologgal kapcsolatban felfüggeszteni az ítéletünket, és számolni mindkét eshetőséggel. Ha igaz, amit állítanak, akkor a hústól való tartózkodás bűntől való mentességet (*innocentia*) jelent; ha hamis, akkor mértékletességet (*frugalitas*). Nem származhat tehát kára az embernek a hiszékenységéből a lélekvándorlást illetően.[93]

Plutarchos lecsapott a földön heverő témára. Bámulatos retorikai ügyességgel dolgozta ki a helyzet kínálta σκέψις feszültségteremtő lehetőségeit.[94] Több képet is alkalmaz egymás után. Éjjeli ütközetben a földre rogy egy ellenséges férfi, és testét teljes fegyverzet fedi. Amikor a másik karddal rá akar rontani, megszólal egy hang, hogy ne tegye, mert sejti, bár nem tudja biztosan, hogy a földön heverő férfi amannak a fia, testvére, apja vagy bajtársa. Plutarchos eljátszik a gondolattal: mi jobb, ha hallgat egy hamisnak bizonyuló hangra, és futni hagyja az ellenséget, vagy ha nem hallgat egy igaznak bizonyuló hangra, és megöli a saját rokonát? A drámai feszültség fokozására Euripidés darabjából Meropé színpadi jelenetét eleveníti fel, aki fejszével halásos csapást készül mérni saját fiára abban a hiszemben, hogy az ellensége, amikor az aggastyán közbelép. De Plutarchos átírja a forgatókönyvet: mi volna, ha két aggastyán lépne oda, és az egyik azt mondaná: „Üsd, az ellenséged!", a másik pedig: „Ne üsd, a fiad!", vajon mikor tenné jobban? Ha a fia megóvása érdekében lemondana az ellensége iránti bosszújáról, vagy ha gyermekének gyilkosává válna az ellensége iránti haragjából? Igen ám, de az állatok esetében még haragról vagy gyűlöletről sincs szó – mint mondja –, hanem pusztán a hús élvezete a tét, amellyel a rokongyilkosság összehasonlíthatatlanul nagyobb kockázata áll szemben.[95]

---

[89] Vö. BERNABÉ 1996, 86, n. 105.

[90] Így értelmezi a szöveghelyet JOURDAN 2005B, 154–155; a misztikus-vallásos és a filozófiai ismeretek együttes alkalmazásához a *De esu carnium*-ban vö. még RAMÓN PALERM 2001, 211–212 helytálló észrevételeit.

[91] Plut. *De esu carn.* II, 3, 997d–e.

[92] Plut. *De esu carn.* II, 4, 998b–c.

[93] Sen. *Epist.* CVIII, 20–21.

[94] Vö. SENZASONO 2000, 489–490.

[95] Plut. *De esu carn.* II, 5, 998d–f. Az előbbi veszteség akkor következik be, ha Pythagoras és Empedoklés tanítását követjük, az utóbbi akkor, ha a sztoikusokét. Sótión az előbbi, kisebb veszteséget így fogalmazta meg: „Pusztán az oroszlánok és a keselyűk táplálékától fosztalak meg."

A sztoikusok és a pythagoreusok szembeállítása egy másik, erkölcsnevelő összefüggésben is kifejezést nyer Plutarchosnál. Beszéltünk már a *De sollertia animalium* alaptónusát meghatározó témáról, a vadászatról. A dialógus egy előző nap felolvasott szofisztikus-retorikai mű, „A vadászat dicsérete" (τὸ τῆς κυνηγεσίας ἐγκώμιον)[96] említésével kezdődik, amely olyan forró lázba hozta a vadászatkedvelő ifjakat, hogy még az idős Autobulos is, mint megvallja – a jól ismert sókratési *insinuatio* eszközét alkalmazva –, kedvet kapott, hogy Euripidés Phaidrájához hasonlóan vadak nyomába eredjen. Azonban a pillanatnyi lelkesedés megtévesztőnek bizonyul, hiszen Autobulos éppen a vadászatot teszi felelőssé az emberrel veleszületett „gyilkos és állatias ösztön" felerősödéséért, amely oda vezetett, hogy az emberek végül egymás torkának estek. A hagyományos felfogásban osztozó sztoikus hozzáállással szemben, amely a vadászatban az erény kifejlesztésének lehetőségét látta,[97] Plutarchos apja a pythagoreusok mindennapi gyakorlatára hivatkozik, akik azért ápolták magukban az állatok iránti gyengédséget, hogy ezzel jobban elősegítsék az emberszeretetet és a könyörületességet.[98]

Plutarchos a *De esu carnium*-ban is említést tesz erről a pythagoreus gyakorlatról, élesen szembeállítva egymással Pythagoras és Empedoklés vegetarianizmusát és a sztoikusok hírhedt emberevésre való hajlamát.[99] Bár magát az érvet – amely az *a minori ad maius* elvét követi[100] – a filozófus olykor anélkül is alkalmazza, hogy Pythagorasról és követőiről említést tenne,[101] az emberszeretetre nevelés gyakorlatát az esetek többségében kifejezetten Pythagorasnak vagy a pythagoreusoknak tulajdonítja.[102]

Berthelot[103] a közelmúltban kimutatta a szóban forgó érv jelenlétét az alexandriai Philón néhány apologetikus szövegében. Philón azért használta ezt az érvet, hogy elhárítsa a zsidók fejéről az embergyűlölet (μισανθρωπία) vádját, s hogy bebizonyítsa, Mózes törvényei az általános emberszeretetet (φιλανθρωπία) hirdetik. Nemcsak amellett érvel, hogy Mózes előírja az emberszeretetet mind a zsidókkal, mind az idegenekkel, mind az ellenséggel, mind a baráttal, mind a rabszolgával, mind a szabad emberekkel szemben, hanem bizonyítani igyekszik azt is, hogy

---

[96] Hogy ennek a retorikai műnek nem lehetett maga Plutarchos a szerzője, azt igen nagy részletességgel és alapossággal bizonyította Martin 1979.

[97] Lásd például azt a sztoikus tételt, miszerint a vadállatokat azért teremtette a gondviselés, hogy az ember rajtuk gyakorolja be a bátorság erényét; vö. Gaál 2014, 225.

[98] Plut. *De soll. an*. 2, 959f.

[99] Lásd Plut. *De esu carn*. II, 3, 997e: „Fontold meg, mely filozófusok nevelnek minket nemesebb érzületre: akik azt mondják, nyugodtan együk meg fiainkat, barátainkat, apánkat, hitvesünket, ha egyszer már meghaltak, vagy Pythagoras és Empedoklés, akik igazságos bánásmódra szoktatnak még az idegen fajokkal szemben is?" A folytatásban Plutarchos a sztoikusok tanítását az emberevő barbárok – skythák, sogdok, melanchlainosok – szokásaihoz hasonlítja, míg Pythagoras és Empedoklés tanait, illetve a búzán alapuló étrendet a régi hellének törvényeivel azonosítja; vö. *De soll. an*. 7, 964e: „Ezt (ti. az állatok iránti kíméletes bánásmódot és a vegetarianizmust) iktatták törvénybe a régi bölcsek, majd a falánkság az elpuhultsággal párosulva száműzte és hatályon kívül helyezte, azután Pythagoras vezette be újból."

[100] Vö. különösen Porph. *De abst.* III, 26, 6: „Aki ugyanis szereti a *genus*-t (nemet), nem fogja gyűlölni a *species*-t (fajtát), hanem minél szélesebb az állati élőlények *genus*-a, annál jobban meg fogja tartani az igazságosságot a résszel és a saját fajtájával szemben."

[101] Például Plut. *De esu carn*. I, 7, 996a; *Cat. Mai*. V, 5. Az érvet mindkét esetben úgy említi Plutarchos, mint ami az egyéb, állatok iránti gyengédségre okot adó szempontok *mellett* megfontolásra érdemes: „ha másért nem, ezért" (εἰ διὰ μηδὲν ἄλλο); „mindentől eltekintve már ez is" (χωρὶς δὲ τούτων). Ez a tény azonfelül, hogy megmutatja, Plutarchos vegetáriánus szempontjai túlmutatnak az *a minori ad maius* elvén, valószínűleg annak a felismerését tükrözi a filozófus részéről, hogy az emberek csak az *embereket* érintő szempontok alapján győzhetők meg az állatok iránti kíméletes bánásmód szükségességéről. Mint korábban láttuk, a pythagoreus lélekvándorlás – az *emberi* lélek állati testbe költözik – hihetetlensége folytán nem bizonyult alkalmasnak erre a feladatra.

[102] A fenti szövegekhez vö. még Plut. *De cap. ex inim*. 9, 91c, ahol a pythagoreus gyakorlatot annak a gyakorlati tanácsnak a szemléltető példájaként említi, hogy ha az ember megtanulja becsülni még az ellenségeit is, akkor biztosan nem fog sohasem negatív érzelmeket táplálni a barátaival szemben.

a zsidó törvényhozó „a kíméletes bánásmódot és a szelídséget még az oktalan állatokra is kiterjeszti, ezeknek is megengedve, hogy mint egy bőkező forrásból, merítsenek a jóindulatából."[104] Ha tehát Mózes még az állatokkal szemben is gyengédséget írt elő, hogyan állíthatná bárki, hogy embergyűlöletre nevelt. Az apologetikus kontextus minket most nem érdekel, azonban magának az *a minori ad maius* érvnek a megjelenése sokatmondó lehet. Nem tudunk róla, hogy az érvtípus ebben az összefüggésben korábbi szerzőknél is előkerült volna,[105] Philón és Plutarchos azonban feltűnő gyakorisággal alkalmazza. Olyan közeget kell tehát keresnünk, amely mindkettejük közös forrásául szolgálhatott. Berthelot mindent számításba véve arra a következtetésre jutott, hogy ez a közeg feltehetően a Kr. e. 1. századi újpythagoreizmus volt.[106] A következtetéssel egyet kell értenünk, tekintve hogy Philón szülőhazája, Alexandria – mint tudjuk – az újpythagoreizmus egyik virágzó központja volt ebben az időben, és magukat a pythagoreus érveket ismertető Sótión is ennek a városnak volt a szülötte. Még ha maga Sótión nem is említi az *a minori ad maius* érvet,[107] a fenti magyarázat kielégítően elszámol azzal a ténnyel, hogy Plutarchos miért tulajdonítja az emberszeretetre nevelés gyakorlatát a pythagoreusoknak az esetek többségében.

Az állati értelem és az igazságosság

Quintus Sextius és Sótión vegetarianizmus melletti érveinek áttekintésével felfejtettük Plutarchos vegetáriánus meggyőződésének józan észérveken alapuló (Quintus Sextius gyakorlati erkölcstana) és misztikus-vallásos (Sótión pythagoreizmusa) előzményeit. Minthogy az érvek többsége igen hasonló formában megjelenik nemcsak Seneca levelében, hanem Ovidius Pythagoras-beszédében is, Plutarchos részéről nem beszélhetünk igazi újításról, már amennyiben az érvek szolgáltatta témák bravúros retorikai kidolgozását (*De esu carnium*) és dialógusban való alkalmazását (*De sollertia animalium*) nem tekintjük önálló eredménynek.

Hátravan azonban még egy fontos érvcsoport, az, amelyik az állatok eszességének (λόγος) és az állatokkal szembeni igazságosságnak (τὸ δίκαιον) a kérdéséhez kapcsolódik. Szögezzük le mindjárt: a mai kutatók többsége Plutarchos vegetarianizmusának ezt az oldalát tartja meghatározónak,[108] hiszen az orphikus-pythagoreus vegetarianizmus döntő befolyásának cáfolata után az akadémikus-peripatetikus filozófiai hagyomány került a figyelem középpontjába mint Plutarchos vegetarianizmusának lehetséges kiindulópontja.

Sajnos azonban a bizonyíték kiábrándítóan kevés. Vegyük például az állatok eszességének gyakran tárgyalt problémáját. Ha Xenokratés és Theophrastos eredeti álláspontjára vagyunk kí-

[103] BERTHELOT 2002; és 2003, 288–300.

[104] Phil. Alex. *De virt.* 125. Az idézett műben Philón az olyan állatokkal kapcsolatos mózesi előírásokat veszi sorra és magyarázza az *a minori ad maius* érv szellemében, mint például „Marhát vagy juhot ne áldozz fel a kicsinyével egy napon!", „A gödölyét ne főzd meg anyja tejében!" vagy „Ne kösd be a száját a nyomtató ökörnek!"

[105] Porph. *De abst.* II, 31, 3 szövege ugyan Theophrastos *De pietate* című művének ismertetésébe esik, azonban a szövegkiadók egyöntetűen kizárják mint Porphyrios beszúrását, joggal, hiszen az újplatonikus szerző a vegetarianizmus védelmében több alkalommal is folyamodik ehhez az érvhez.

[106] BERTHELOT 2002, 54–58; 2003, 294–300, 296, n. 226.

[107] Hacsak Quintus Sextius második érvét nem értelmezzük ebben az összefüggésben.

[108] Így például INGLESE – SANTESE 1999, 8–10; BECCHI 2001, 129–135; és 2002, 169–174; NEWMYER 2006, 92–102; STEINER 2009–2010. Az említett szerzők Plutarchos szemléletében vagy az állatok eszességének elképzelését vagy az állatokkal szemben tanúsítandó igazságosságot tartják irányadónak. Jegyezzük meg, hogy a két kérdés a sztoikusok állatokkal szembeni hozzáállásában szétválaszthatatlanul összekapcsolódik.

váncsiak – akik képviselni hivatottak egyfelől az Óakadémia, másfelől a korai Peripatos nézeteit –, úgy az előbbiről szinte semmit sem tudunk ebben a tekintetben, az utóbbinak az állatok értelmével kapcsolatos kijelentése pedig már önmagában is számos vitára adott alkalmat a tudósok körében. Plutarchos, mint rövidesen látni fogjuk, követi ugyan a platonikusok hagyományos nézetét, amely nem vitatja el az állatoktól az értelmet, azonban álláspontja közel sem nevezhető egységesnek.

Vagy vegyük Xenokratés állítólagos „Ne ölj!" parancsolatát, amelyet előbb Isnardi Parente, majd tanítványa, Santese a filozófusnak tulajdonított,[109] alaptalanul, hiszen a szövegek, amelyekből kiindulnak, nem adnak okot erre az értelmezésre. Plutarchos biztosan nem osztja az ölés korlátlan tilalmát, hiszen nemcsak az ártalmas vadállatok elpusztítását tartja jogosnak, hanem olykor még a túlszaporodó szelíd állatok megölését is szentesíti. Ugyanúgy nehéz felismerni a közvetlen kapcsolatot Theophrastosnak az állatok megöléséhez fűződő aggálya, amely az állatáldozat kérdése körül forog, és Plutarchos vegetáriánus meggyőződése között, amely viszont nem érinti jellemzően az állatáldozat problémáját.

Mindent összevéve, ha valami fűzi Plutarchost az akadémiai-peripatetikus hagyományhoz a vegetarianizmus kérdésében, akkor az elsősorban az állatokat megillető igazságosság témaköre, amely iránt Xenokratés és Theophrastos, a két athéni filozófus kifinomult jogérzéke és törvénytisztelete folytán olyan nagy fogékonyságot tanúsított.[110] Mielőtt azonban ennek a tárgyalására rátérnénk, lássuk röviden, mit gondolt Plutarchos az állatok értelméről.

Már több mint egy évszázaddal ezelőtt Dyroff, aki Plutarchos állatpszichológiáját elsőként tanulmányozta, felfigyelt arra az ellentmondásra, hogy míg a filozófus olyan dialógusaiban, mint a *De sollertia animalium* vagy a *Bruta animalia ratione uti* elszántan érvel az állatok értelmessége (λόγος) mellett, máshol minden további nélkül használja a bevett „oktalan állatok" (ἄλογα ζῷα) fordulatot, vagy ami még meglepőbb, egyenesen tagadja, hogy az állatok értelemmel rendelkeznének.[111] A két legfontosabb mű, amely ebben a tekintetben említést érdemel, a *De amore prolis* és a *De fortuna*.

Az első mű az állatvilágban is megfigyelhető utódszeretet kérdésével foglalkozik, s amíg példák sorozatán keresztül szemlélteti, milyen nagyfokú gondoskodást tanúsítanak az oktalan állatok utódaik iránt, elmarasztaló ítéletben részesíti az értelemmel megáldott embert, aki elhagyva a természet útját a legaljasabb cselekedetekre vetemedik.[112]

A második mű annak a kérdésnek a tárgyalása kapcsán, hogy vajon az életünkben mit irányít a sors szeszélye és mi az, ami rajtunk múlik, szembeállítja a puszta érzékelést, amellyel az állatok rendelkeznek, és az emberi értelmet és előrelátást, amelynek híján az életünk „semmiben sem különbözne az állatokétól", de amely lehetővé teszi számunkra, hogy – nem a sors szeszélye és a vak véletlen folytán, hanem Prométheus adományának, az előrelátásnak köszönhetően – uralkodjunk az állatok fölött.[113]

---

[109] Isnardi Parente 1985, 163–167; Inglese – Santese 1999, 65–68.

[110] Lásd Gaál 2012, 187–191.

[111] Dyroff 1897, 36–40. A tudós korának szelleméhez hűen vagy a *Quellenforschung* (az egyes művek forrásai), vagy az időrendi szemlélet (korábban és később írott művek) segítségével igyekezett megoldani a problémát.

[112] Vö. például Plut. *De am. prol.* 1, 493c–d („ne csodálkozzunk, hogy az *oktalan* állatok az *értelmes* embernél jobban követik a természet szavát"); 1, 493d–e („az állatokban nincs meg az az igen csavaros és rendkívüli ész…, hanem *értelem nélküli* indíttatásaik és törekvésük folytán…; az emberben viszont a gazdát nem ismerő önkényúr, az *ész*…"); 3, 495b–c („a természet az *oktalan* állatoknak az utódok iránti szeretet olyan formáját adta, amely tökéletlen…, azonban az embernek, az *eszes*, közösségi lénynek…").

[113] Plut. *De fort.* 3, 98b–f. A legkülönösebb – ami egyúttal kizárni látszik a súlyos időrendi eltéréseket –, hogy a fenti szövegben ugyanazokhoz a költői idézetekhez folyamodik Plutarchos, amelyeket Autobulos szájába ad a *De sollertia*

Az ilyen és ehhez hasonló plutarchosi szövegek[114] természetesen szálkát jelentenek azok szemében, akik egységes állatpszichológiát óhajtanak látni Plutarchos gondolkodásában. Így például Babut[115] rövid úton elintézte valamennyi kétes szöveghelyet anélkül, hogy mélyebb elemzésükbe bocsátkozott volna, és általában igyekezett tagadni az ellentmondásokat. Becchi elismerte ugyan az ellentmondásokat, de arra az álláspontra helyezkedett, hogy az állatok oktalansága Plutarchos számára valószínűleg csak annyit jelent, hogy az állatok értelme alatta marad az emberének.[116]

A probléma természetesen nagyobb annál, mintsem itt a végére járhatnánk. Két észrevétel azonban ide kívánkozik. Először is, a *De esu carnium* két előadásában egyetlen olyan szöveghely sincsen, amely az állatok eszességére alapozná életük megkímélésének vagy a vegetarianizmusnak a követelményét.[117] Másodszor, nyilvánvalóan számításba kell venni egy adott mű tartalmának kiértékelésénél annak műfaját, formai sajátosságait. Így például a *Bruta animalia ratione uti*, amely egy a menipposi szatírák szellemében fogant dialógus, tartalmazza azt a szélsőséges és egyedülálló kijelentést, hogy ha az emberek nem tartják megengedhetőnek, hogy az állatok értelmét „észnek" (λόγος) vagy „belátásnak" (φρόνησις) nevezzék, akkor „valami jobb és becsesebb név után kellene nézniük", minthogy ez szemmel láthatóan jobb és csodálatosabb dolgokat művel bennük.[118] A *De sollertia animalium* viszont – amely még mindig a dialógus műfaján belül marad – cáfolja ugyan azt a nézetet, hogy az állatok oktalanok lennének, azonban az állati értelmet gyengébbnek és tökéletlenebbnek tekinti az emberinél, amennyiben nem lényegi, hanem fokozati különbséget feltételez a kettő között.[119] Végül ott van a *De esu carnium* és más szövegek, amelyek vagy annyi felfogóképességet engednek meg az állatoknak, amennyi elegendő életük fenntartásához, vagy nyíltan megvonják tőlük az emberével azonos értelmet.[120] Figyelembe kell tehát vennünk, hogy az említett dialógusok a sztoikusok ellen szánt polemikus művek, ezért óvatosan kell bánnunk azzal, hogy mit tulajdonítunk magának Plutarchosnak. A polémia természete eleve maga után vonja, hogy az ellentétes vélemények kiéleződnek, így Plutarchos valódi álláspontja bizonyos fokig torzulhat, felnagyítódhat. Emiatt számolni kell azzal az eshetőséggel, hogy az állatok eszességének elszánt és heves védelmét a sztoikusellenes polémia teszi a szokásosnál nagyobb súlyúvá, kiélezettebbé a plutarchosi dialógusokban.

---

animalium első részében. A különbség pusztán annyi, hogy itt nem az állatok és az emberek különbségének *csökkentése*, hanem éppen a *növelése* céljából alkalmazza ugyanazokat a szövegeket.

114 Vö. még Plut. *De E ap. Delph*. 6, 386f–387a: azt, hogy „nappal" van, és „világos" van, kétségkívül az állatok is érzékelik; azt azonban, hogy „*ha* nappal van, *akkor* világos van", csak és kizárólag az ember képes felfogni; *De inv. et od.* 4, 537b: az állatok között nem alakulhat ki irigység egymás iránt, mivel nem tudnak képzetet alkotni arról, mi jó vagy rossz a másiknak, viszont gyakran utálják és gyűlölik egymást; *De vit. aere al*. 7, 830b–c: a természet az állatoknak nem adott sem kezet, sem értelmet, sem mesterséget, az embernek viszont bőven kijutott az értelemből.

115 BABUT 1969, 74–83.

116 BECCHI 2000, 210–218. Ez természetesen a *De sollertia animalium* álláspontjának az ellentmondásos szövegekre való átértelmezése.

117 Plut. *De esu carn*. II, 3, 997e pusztán a „felfogás" (σύνεσις) képességét említi az érzékelés és a képzet mellett, amely lehetővé teszi az állat számára, hogy megszerezze, amit a sajátjának, és elkerülje, amit saját magától idegennek érez. Vö. nagyon hasonló összefüggésben Plut. *De esu carn*. I, 4, 994e.

118 Plut. *Bruta anim*. 9, 991f.

119 Plut. *De soll. an*. 4, 962c–f; 5, 963a–c.

120 Vö például Plut. *De Is. et Os*. 76, 382b–c: „Az élő, pislogó, az önmagától való mozgás alapelvével rendelkező természet (ti. az állatoké), amely tudja, mi a sajátja és mi idegen tőle, magába szívta a szépség kicsorduló forrását s egy részt az értelemből…; a bronzból és kőből készült (azaz élettelen) szobrokból viszont… természetüknél fogva hiányzik mindenféle érzékelés és felfogóképesség (σύνεσις)"; a fr. 193, 50–58 Sandbach ugyanakkor burkoltan elismeri az állatok oktalanságát, amikor arra hivatkozik, hogy bizonyos emberek csupán az érzékelésnek élnek és halvány jelét sem mutatják az észnek vagy értelemnek, mégis bevonjuk őket az igazságosság hatókörébe.

Nem minden tekintetben más a helyzet az állatokat megillető igazságosság kérdésével sem. Plutarchos egyértelműen ismeri azt az athéniakra visszanyúló hagyományt, amely hajlamos volt a szelíd állatokat az emberi közösséget meghatározó jogi viszonyok kereteibe bevonni. Nemcsak azt a Xenokratéstól ismert ominózus esetet említi meg, amikor az athéni nép – állatkínzás címén – pénzbírsággal sújtotta azt a polgárt, aki elevenen megnyúzott egy kost,[121] hanem Alkibiadés életrajzában is utal arra az eseményre, amikor az athéni államférfi levágta csodálatosan szép kutyájának a farkát, barátai pedig megrótták ezért, mondván, mindenki fájdalmat érez a kutya iránt és szidják őt, jóllehet a férfinak éppen az volt a szándéka, hogy az athéniak erről „locsogjanak", s ne mondjanak valami rosszabbat róla.[122] Aristotimos, a vadászok csoportjának képviselője a *De sollertia animalium*-ban, annak bizonyítékaként, hogy legalábbis a szárazföldi állatok esetében beszélhetünk az ember és az állatok közötti igazságosságról, a Parthenón építésénél segédkező öszvér népszerű példájára hivatkozik, amelyet az athéniak példás szorgalmáért közköltségen való étkezéssel tüntettek ki, s ugyanezt a történetet eleveníti fel egy a közelmúltban történt eset is, amikor egy kutya szemfülesen tetten ért egy templomrablót.[123] Az öszvérrel kapcsolatos történetet Plutarchos a Cato-életrajzban is felidézi, amikor a rideg szívű államférfi magatartásával szemben három athéni példát is felsorol, amely állat és ember meghitt kapcsolatáról árulkodik.[124]

A *De esu carnium* utolsó fennmaradt fejezetében Plutarchos annak a sztoikus tételnek a cáfolatát tűzi ki célul, mely szerint nem fűz minket jogi kötelék az állatokhoz, s ezt nem „mesterkélt és szofisztikus módon" szándékozik megtenni, hanem – mint mondja – „saját érzelmeink mélyére pillantva, egyszerű emberek módjára csevegve saját magunkkal, kérdés-felelet formájában."[125] A folytatás azonban sajnálatos módon elveszett.

Talán a fr. 193 Sandbach töredék tartalmában visszatükrözi azt, amit Plutarchos mondani készült, még ha nem is feltétlenül a *De esu carnium* leszakadt részét képezi.[126] Valószínűbb ugyanis, hogy a töredék első felében a szöveget közlő Porphyrios foglalja össze saját szavaival a *De sollertia animalium* Autobulos és Sóklaros között lezajló beszélgetésének csúcspontot képező záró részét.[127] Ezt alátámasztja a két szöveg tüzetes összehasonlítása.

Előbb az a gondolat kerül elő, hogy ha egyes állatokkal kénytelenek vagyunk harcban állni, az még nem jelenti, hogy másokkal sem élhetünk békében. Azután az, hogy nem követ el igazságtalanságot, aki munkára fogja vagy a szükségletek előállítására felhasználja a szelíd állatokat.[128] Végül egy Aischylos-idézettel való átkötés után, amely azonos mindkét szövegben, elhangzik a végkövetkeztetés: az állatok fényűző húsételek céljából való lemészárlása viszont megengedhetetlen, ahogy a szórakozásból való megölésük is az arénában vagy vadászat során.

---

[121] Plut. *De esu carn*. I, 7, 996a. Plutarchos azzal a kiegészítéssel látja el az esetet, hogy ez sem esik rosszabb megítélés alá, mint amikor valaki természetellenes módon elveszi egy állat életét, hogy egyen a húsából, éppen csak az utóbbit a szokás szentesíti.

[122] Plut. *Alc*. IX, 1–2. Vö. X, 1–2, valamint *Praec. ger. reip*. 3, 799d–e Alkibiadés első közéleti szerepléséről, amikor a nép üdvrivallgása közepette a férfi ruhájából kirepült az ott lapuló fürj, amelyet az athéniak megfogtak és visszaadtak neki. Plutarchos elmondja, hogy a vérmérsékletükben teljesen különböző karthagóiak rögtön megölték volna az állatot, az athéniak azonban maguk eredtek a nyomába, hogy visszaadhassák a férfinak.

[123] Plut. *De soll. an.* 13, 969e–970b; vö. PODLECKI 1988, 232–233.

[124] Plut. *Cat. Mai*. V, 3–4. A két másik példa Kimón olympiai győztes lovairól szól, amelyeket saját maga mellé temettetett, illetve Xanthippos kutyájáról, amelynek gazdája díszes sírhalmot emeltetett, amiért hűségesen úszott a hajó mellett Athéntól egészen Salamisig, azután kilehelte a lelkét.

[125] Plut. *De esu carn*. II, 7, 999b.

[126] Ahogy JOURDAN 2005A, 431–435 gondolja; vö. INGLESE – SANTESE 1999, 109–110, n. 31, 221–223, n. 12.

[127] Plut. *De soll. an*. 7, 964c–965b.

[128] Porphyrios megfogalmazásában ez úgy hangzik, hogy az istenség ennyi igazságtalanságot elnéz nekünk.

A *De sollertia animalium* ugyanezt a gondolatmenetet részletesebben és hatásosabban adja elő, lényegét tekintve azonban a két szöveg nem különbözik. Egy fontos mozzanat mindenképpen említést érdemel Autobulos, azaz Plutarchos[129] érvelésében. A sztoikusok híres dilemmájukkal, mely szerint vagy az igazságosság veszik el örökre, vagy az ember élete szűnik meg, ha az állatok eszes élőlények lévén igényt tarthatnak az igazságos bánásmódra,[130] radikális nézetet képviselnek. Nem tesznek különbséget ugyanis az emberre ártalmas vadállatok és az együttélésre alkalmas szelíd állatok között. Ezért gondolja úgy Autobulos, hogy a dolgok könnyebbik végét ragadják meg, amikor egyszerűen tagadják az állati értelmet.[131] Plutarchos megoldása kiegyenlített középutat jelent, amennyiben a vadállatok esetében elismeri elpusztításuk jogosságát, azonban megálljt parancsol a szelíd háziállatok esetében.[132] Ugyanez a helyzet az állatok használatával. Nem igazságtalan a juhot megnyírni, a kecskét megfejni, az ökröt igába fogni – nyilván azért nem, mert az embertől teljes ellátásban és ideális esetben még gyengédségben is részesülnek cserébe –, azonban, mint Porphyrios fogalmaz átiratában, „az, hogy az állatokat mészárszékre viszszük, hentesek módjára feldaraboljuk, vérrel mocskolva be kezünket, nem a táplálkozás miatt vagy az éhség kielégítése céljából, hanem az élvezet és a falánkság kedvéért, égbekiáltó törvénytelenség és szörnyűség."[133] Ugyanez érvényes a halálos cirkuszi bemutatókra és a nemcsak érzéketlenségre és embertelenségre nevelő, hanem önmagában is kegyetlen vadászatra és halászatra is. Autobulos végkövetkeztetése tehát: „Mert nem azok követnek el igazságtalanságot, akik használják az állatokat, hanem azok, akik kíméletlenül, megalázó módon és kegyetlenül használják őket."[134]

A fenti végszó magasztosságát azonban megtörni látszik néhány további plutarchosi szöveg. Találkoztunk fentebb azzal a *Quaestiones convivales* egyik darabjában megfogalmazott gondolattal, hogy a pythagoreusok azért tartózkodtak leginkább a halak fogyasztásától, mert ezeknek az élőlényeknek az élettere teljesen különbözik az emberétől, így képtelenek bármilyen sérelmet is okozni nekünk.[135] Ugyanebben a gyűjteményben egy témaválasztásánál fogva is különös beszélgetés, amely azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy vajon a tenger bővelkedik-e jobban ínyencségekben, vagy a szárazföld,[136] éppen a fentiekkel ellentétes érvelést ad Plutarchos fivérének, Lampriasnak a szájába.[137]

---

[129] Maga Autobulos mondja, hogy az igazságosság megőrzésének a sztoikusokétól eltérő módja, az, amit előadni készül, nem más, mint amit a saját fia, azaz Plutarchos tár azok elé, „akik nem a meddő vitára hajlanak, hanem megérteni és okulni vágynak"; lásd *De soll. an*. 7, 964d.

[130] Lásd GAÁL 2014, 220–223.

[131] Plutarchos apja viccesen azt mondja (*De soll. an*. 7, 964c): „Nem engedhető meg, hogy a filozófusok, akár a nehezen vajúdó asszonyok, szülést meggyorsító amulettet kössenek a nyakukba, hogy minél könnyebben és fájdalommentesebben szüljék meg nekünk az igazságosságot." Majd Epikuros könnyű úton szerzett megoldására hivatkozik, amelyet maguk a sztoikusok is kritizálnak, miszerint egyetlen atom piciny mértékben való elhajlása felelős az egész világmindenség teremtéséért és a szabad akaratért.

[132] Vö. *De esu carn*. I, 3, 994b–d: három retorikai hasonlat arról, hogy nem kárhoztathatjuk a szelíd állatokat a vadállatok ártalmasságáért.

[133] Plut. fr. 193, 30–33 Sandbach.

[134] Plut. *De soll. an*. 7, 965b; vö. fr. 193, 96–101 Sandbach.

[135] Lásd Plut. *Quaest. conv*. VIII, 8, 3, 729e: „(Plutarchos:) Ezeknek a férfiaknak (ti. a pythagoreusoknak) a gyengédsége és szelídsége azt a gyanút ébreszti, hogy az igazságosságra való edzés és szoktatás miatt tartózkodnak leginkább a tengeri élőlényektől, hiszen a többi állat így vagy úgy szolgáltat valamilyen okot az embernek arra, hogy rosszul bánjon velük, a halak azonban semmilyen igazságtalanságot nem követnek el velünk szemben, még akkor sem, ha erre természetüknél fogva alkalmasak volnának."

[136] Plut. *Quaest. conv*. IV, 4, 667c–669e.

[137] Érdemes felfigyelni arra a tényre, hogy a dialógusokban az állatokkal kapcsolatos eszmefuttatások gyakran vagy magának Plutarchosnak a szájából hangzanak el, vagy valamelyik közeli rokona – apja, Autobulos, illetve fivére, Lamprias – révén nyernek megfogalmazást. Ezért nyilvánvalóan nem helytálló az a következtetés, mely szerint például

A beszélgetés apropóját az euboiai Aidépsos „helyi vonzereje", Therma adja, az az üdülőhely, ahová özönlenek Hellas egyéb városaiból a látogatók, mert miközben házakkal, lakosztályokkal is fel van szerelve, „madarak és szárazföldi állatok sokaságát is elejtik ott, de a tenger is legalább annyi asztalra való finomsággal látja el a piacot". A legkülönfélébb ízletességekkel megrakott asztal indítja el a lakomán résztvevők között a társalgást arról, vajon a szárazföldről vagy a tengerből származó ínyencségek kényeztetik-e el jobban az embert. Pusztán az utóbbi melletti érvelés olvasható a szövegben, amely azt mondja ki, hogy a hal a valódi, a legdrágább és a legegészségesebb ínyencség. Az érvek elhangzása után Lamprias szükségesnek tartja még egy filozófiai megfontolással is kiegészíteni a hallottakat.

A nagyapja – mint mondja – mindig azzal gúnyolta a zsidókat, hogy a legjogosabb (δικαιότατον) húst nem fogyasztják.[138] „Én viszont – folytatja – úgy vélem, hogy a legjogosabb ínyencség az, ami a tengerből származik. Mert még ha ezekhez az itt feltálalt szárazföldi állatokhoz semmi más igazságosság nem is fűz bennünket, mégis ugyanazokkal a dolgokkal táplálkoznak, mint mi, ugyanazt a levegőt szívják, ugyanaz a fürdő- és ivóvízük, mint nekünk. Ezért is van, hogy az emberek mindig is szégyenkezést éreztek, amikor lemészárolták őket, hiszen nyüszítő hangot hallatnak, s a legtöbbjük osztozik az ember házában és lakhelyében. A tengeri állatok neme azonban teljesen idegen és távol esik tőlünk, mintha egy másik kozmoszban élnének és léteznének, és sem a tekintetük, sem a hangjuk, sem a nekünk tett szolgálatuk nem könyörög azért, hogy ne fogyasszuk el őket (mert ezekhez képtelen folyamodni egy olyan állat, amelynek az élettere teljesen különbözik a miénktől), s nem kell szerető gyengédséget sem éreznünk irántuk, hanem az a hely, ahol mi élünk, számukra olyan, akár a Hadés – amint belépnek ide, azonnal meghalnak."[139]

A gondolat nem egyedülálló Plutarchosnál, mivel hasonló érvet ad Aristotimos szájába is, amikor ez a szárazföldi állatok védelmében elmondja, meg kell hagyni, a sztoikusoknak igazuk van, amikor azt állítják, hogy nem fűz minket az állatokhoz semmilyen igazságosság, már ami a tengerben és a vizek mélyén élő állatokat illeti, hiszen ezek teljességgel képtelenek jóérzést, ragaszkodást vagy gyengédséget tanúsítani.[140]

Azonban a bizonyos állatokkal szembeni vádaskodás nem áll meg az ember életterétől távol eső halaknál. Egy másik lakomai beszélgetés alkalmával a résztvevők néhány rejtélyes pythagoreus előírás (σύμβολον) értelmének a tárgyalását tűzik napirendre, többek között azét a kettőét is, amely kimondja, hogy „Ne fogadj be fecskét a házadba!", illetve „Ne nevelj horgas karmú madarat a házban!"[141]

Mint Plutarchos megjegyzi, az asztaltársaságnak a fecskékkel kapcsolatos előírás tűnt a legképtelenebbnek, hogy miért kell egy ártalmatlan és az emberrel barátságos állatot ugyanúgy kizárni a házból, mint a horgas karmú, vad ragadozó madarakat. Több javaslat is elhangzik az előírás okának magyarázatára, végül Plutarchos áll elő a leghihetőbb megoldással. Először is – mint

a *De sollertia animalium* Autobulosnak, nem pedig Plutarchosnak a vegetáriánus meggyőződéséről árulkodna; ehhez a következtetéshez lásd ZIEGLER 1951, 644, 734–735.

138 A disznóhús fogyasztása azért a legjogosabb, mert az állat semmi másra nem jó, mint hogy levágják. A disznóhús fogyasztását érintő tilalomról a zsidóknál lásd Plut. *Quaest. conv*. IV, 5, 669e–671c, ahol Lamprias nagyapjának a megjegyzése lelkes igenlésre talál; vö. azonkívül Plut. *De fort*. 3, 98e: „Igen ízletes a hal, bő húsú a disznó, de az ember táplálékául és ínyencségéül szolgál."

139 Plut. *Quaest. conv*. IV, 4, 4, 669c–e.

140 Plut. *De soll. an*. 14, 970b. Ezért mondta Patroklos is – folytatja a szöveg – a seregtől távol maradó és hajthatatlan Achilleusnak, hogy „kék tenger szült a világra", mert a tengerből származó élőlények barátságtalanok és társadalmi együttélésre alkalmatlanok.

141 Plut. *Quaest. conv*. VIII, 7, 1–3, 727a–728b.

mondja – a fecske is húsevő (σαρκοφάγος), ahogy a ragadozó madarak, s legfőképpen a szent és muzsikus tücsköt öli meg. Azonkívül a velünk egy fedél alatt élő állatok közül ez az egyetlen, amely úgy lakik a házunkban, hogy semmivel sem járul hozzá, s úgy költözik be, hogy nem fizet lakbért.[142] Amikor pedig felneveli és útnak ereszti fiókáit, hálátlanul és hűtlenül elhagy minket. De a legmegdöbbentőbb az, hogy a ház körül élő állatok közül a légyen kívül a fecske az egyedüli, amely „nem tanúsít szelídséget az emberrel szemben, nem viseli el sem a simogatást, sem az érintkezést, nem hajlandó semmilyen munkában vagy játékban részt venni." A légy mentsége az, hogy mindig elhessegetjük. A fecske azonban természettől fogva emberkerülő, bizalmatlansága révén megszelídíthetetlen és mindig gyanakvó.[143]

A hála és a bizalom kulcsfogalmak a fenti szövegben, még ha ezeknek a tulajdonságoknak a fecskében való hiánya nem is annyira az állathoz, mint inkább az emberekhez fűződő viszony tekintetében szolgál is tanulsággal. Egy nagyon hasonló kicsengésű szövegben Plutarchos arról beszél, hogy a közéleti tevékenységet folytató államférfi számára nem a mulandó világi dicsőség a cél, hiszen a gyorsan népszerűségre emelkedett férfiak szobrait hamar ledöntik, hanem a hála és a bizalom, amelyet jótéteményeivel vált ki az emberekből. Ez az a valódi dicsőség – mint mondja –, amelyre az államférfinak törekednie kell: „Mert az sem helyes, ha a vadászok és a lovászok visszautasítják a kutyák szerető közeledését vagy a lovak gyengéd jóindulatát, hanem az a hasznos is, örömteli is, ha a velünk együtt élő és velünk folyamatosan érintkező állatokban olyan hozzáállást alakítunk ki saját magunkkal szemben, amilyet Lysimachos kutyája tanúsított,[144] vagy amilyet a költő mesél, hogy Achilleus lovai tanúsítottak Patroklos dolgában."[145] Majd így folytatja: „Véleményem szerint a méhek is jobban járnának, ha inkább az iránt mutatnának hajlandóságot, hogy nevelőiket és gondozóikat szeretetteljesen fogadják és közel engedjék magukhoz, mintsem hogy dühösen megszúrják. Így viszont ezeket füsttel tartják kordában, a zabolátlan lovakat és az engedetlen kutyákat pedig zablával, illetve nyakörvön vezetik, úgy kényszerítik jobb belátásra." Az állatok és az emberek viszonyaiban megmutatkozó különbséget végül így összegzi Plutarchos: „Az egyik embert a másikkal szemben viszont nem más teszi önszántából szelíddé és kezessé, mint az egymás jóindulatába vetett bizalom, illetve tisztességességébe és igazságosságába vetett hit."[146]

Míg tehát Lamprias beszédében csak a kétely merült fel arra vonatkozóan, hogy a természeti elemek közös használatán és a velük megosztott lakhelyünkön kívül „semmilyen más igazságosság nem fűz bennünket a szárazföldi állatokhoz", a fecske pedig a jelképes pythagoreus előírás kapcsán csak mint a hálátlanság és bizalmatlanság egyedülálló példája szerepelt a ház körül élő többi állattal szemben, addig a most idézett szövegben, úgy tűnik, az állatok – még az emberhez legközelebb álló háziállatok, mint a kutya vagy a ló is olykor – képtelennek bizonyulnak

[142] A gólya – mint folytatja Plutarchos – a szállásért cserébe a fejünk fölött köröz és elpusztítja a számunkra káros és veszélyes állatokat.

[143] Plut. *Quaest. conv*. VIII, 7, 3, 727c–728a. A záró részben Plutarchos összegzi a jelképes előírás értelmét: „Azzal, hogy Pythagoras a fecskét tette meg a megbízhatatlanság és a hálátlanság példaképének, attól akarta megóvni követőit, hogy hosszabb ideig közösködjenek olyanokkal, akik az alkalmi érdek miatt keresik fel őket és férkőznek be hozzájuk, megosztva velük tűzhelyüket, otthonukat és legszentebb dolgaikat."

[144] Vö. Plut. *De soll. an*. 14, 970c: a kutya éberen őrizte gazdája holttestét, majd vele együtt máglyára vetette magát.

[145] Lásd Hom. *Il*. XIX, 400–417. Xanthos, a híres beszélő ló – Balios társa – biztosítja Achilleust afelől, hogy Patroklos nem az ő restségük miatt esett el és fosztatott meg Achilleus fegyverzetétől.

[146] Plut. *Praec. ger. reip*. 28, 820f–821b. Plutarchos emberekkel szembeni túlzott bizalmához és jóindulatához (amely gyakran a vesztét okozta), lásd *De coh. ira* 16, 463c: „Ami az én szokásaimat illeti, biztosan tudod, milyen könnyen kibillen afelé, hogy jóindulattal és bizalommal viseltessen az emberek iránt."

arra, hogy a kölcsönös hála és bizalom emberek támasztotta követelményeinek megfeleljenek. Az igazságosság az emberi viszonyokra látszik korlátozódni.[147]

Annak az állításnak az egyik legegyértelműbb megfogalmazása, hogy az állatok kívül esnek az igazságosság területén, az idősebb Cato életrajzában olvasható. A szigorú gyakorlatiasság elvét valló férfi nemcsak kiöregedett rabszolgáit adta el, ha már nem vette hasznukat, hanem kiszolgált lovát is, amellyel consulsága idején nagy érdemeket szerzett, Hispaniában hagyta, hogy szállításának költségével ne terhelje meg feleslegesen az államot.[148] Plutarchos, aki egyébként csodálattal adózik Cato józan és mértékletes életmódja előtt, nem állja meg, hogy ne szúrja közbe, a vén rabszolgák eladása „túlságosan kemény jellemre vall, olyan emberére, aki szerint a hasznon túl semmilyen kapcsolat nem fűzi egymáshoz az embereket".[149] Azután így folytatja: „Pedig hát azt látjuk, hogy a jóérzés hatóköre tágabb az igazságosságénál.[150] A törvényt és az igazságosságot ugyanis csak emberekkel szemben vagyunk képesek alkalmazni, ami viszont a jótetteményeket és a kegyes cselekedeteket illeti, a szelídségnek, akár egy gazdag forrásnak az áldása olykor még az oktalan állatokra is kiárad.[151] A jóérzésű emberhez az illik, hogy etesse kivénhedt lovait, és kutyáit ne csak erejük teljében, hanem vénségükben is gondozza…[152] Hiszen nem szabad úgy bánnunk a lelkes élőlényekkel, mint egy saruval vagy egy használati tárggyal, amelyet elhajítunk, ha elkopik vagy szétmegy a használat során… Én bizony még dolgos ökrömet sem adnám el öreg kora miatt, nemhogy egy éltes embert, hogy kényelmes otthonából és megszokott életkörülményeiből menekülni kényszerüljön…" Végül ezekkel a szavakkal summázza a mondottakat: „Hogy ez (ti. Cato lova iránti hálátlansága) vajon lelki nagyságra[153] vagy kicsinyességre vall-e, ki-ki döntse el józan belátása szerint."[154]

Babut, majd később az ő véleményéhez csatlakozva Santese,[155] úgy értelmezte a szöveget, hogy Plutarchos annak érdekében, hogy kiemelje, a „jóérzés" (χρηστότης) milyen mértékben meghaladja a rideg számításon alapuló „igazságosság" (δικαιοσύνη) hatókörét, azonosul egy olyan nézettel, amelyet valójában nem oszt, tudniillik hogy az állatokkal szemben nem létezik

[147] Hogy az igazságosság nem elérhető az állatok számára, azt már a *De am. prol.* 3, 495b is kijelentette: „A természet az oktalan állatoknak az utódok iránti szeretet olyan formáját adta, amely tökéletlen és nem elegendő az igazságossághoz, s nem mutat túl a közvetlen hasznon"; hasonló kijelentéshez vö. Plutarchos híres epikureusok ellen írott művét, *Adv. Col.* 30, 1125a: „Mert bizony az állatok élete olyan, hogy nem ismer semmit, ami az élvezetnél szebb volna, sem az istenek igazságosságáról nincsen tudomása, sem az erény szépségét nem becsüli, hanem ha természettől fogva van is bennük valami, ami a bátorság, a leleményesség vagy a cselekvőerő irányába mutat, mindaz a testi élvezet és a vágyak kielégítésének célját szolgálja."

[148] Tehát az egyéni gazdálkodásban és az államügyekben egyaránt a takarékosság elvét követte. Vö. Cat. *De agr. cult.* II, 7.

[149] Plutarchos rabszolgái iránt tanúsított gyengédségéhez lásd *De coh. ira* 11, 459b–460a; vö. Roskam 2004, 270–271.

[150] Az igazságosságot abban az értelemben véve, hogy ami nem hoz hasznot nekem, azt én sem tartom el.

[151] Plutarchos szövege szoros terminológiai rokonságot mutat az alexandriai Philón egyik fentebb idézett szövegével (*De virt.* 125), amelyben az embergyűlölet zsidókat ért vádját hárítja el azzal, hogy Mózes állatok iránti gyengédségére hivatkozik: „A kíméletes bánásmódot és a szelídséget még az oktalan állatokra is kiterjeszti, ezeknek is megengedve, hogy mint egy bőkezű forrásból, merítsenek a jóindulatából."

[152] Plutarchos ezen a ponton beszúrja a korábban már tárgyalt athéni példákat (a Parthenón építésénél segédkező öszvér; Kimón lovai; Xanthippos kutyája), amelyek ember és állat meghitt viszonyáról tanúskodnak.

[153] A „lelki nagysághoz" (μεγαλοψυχία) mint alapvető sztoikus erényhez vö. Dillon 2003, 144–145 (szövegekkel). Itt nyilvánvalóan a dolgokhoz való kötődés hiányát és az érzelmi érintetlenséget jelöli. Lásd még Marc. Aur. *Med.* VI, 23: „Az oktalan állatokat és általában véve minden rendelkezésedre álló tárgyat használj úgy, mint ésszel bíró lény az ésszel nem bírókat, nyugodt lelkiismerettel (μεγαλοφρόνως) és szabadon! Az emberekkel viszont mint ésszel bíró lényekkel járj el közösségi szellemben!"

[154] Plut. *Cat. Mai.* V, 1–7.

[155] Babut 1969, 365, n. 4; Inglese – Santese 1999, 15–22. Becchi 2000, 210–211 láthatóan tanácstalan.

igazságosság.[156] Az, hogy Plutarchos a gyengédséget itt is – mint nyilvánvalóan másutt is – előnyben részesíti az igazságossággal szemben, nem kétséges. Azonban az eddig közölt szövegek óvatosságra intenek abban a tekintetben, hogy túlságosan ragaszkodjunk ahhoz az elképzeléshez, mely szerint Plutarchos mindig fenntartás nélkül vallja, hogy igazságosság áll fenn az állatok és az emberek között. Láttuk fentebb, hogy olykor kénytelen volt engedményeket tenni – először a tengeri állatokkal, azután a fecskével, majd a méhvel, végül pedig már olyan háziállatokkal szemben is, mint a ló vagy a kutya.[157] Nincs okunk tehát feltétlenül és teljes érvényűen Plutarchosnak tulajdonítani az állatok és az emberek közötti igazságosság elképzelését.

Mielőtt azonban levonnánk a kérdéssel kapcsolatos végkövetkeztetésünket, még egy további szöveget meg kell említenünk. Az eddigi esetekben az emberek és az állatok közötti igazságosság az állatok hibájából nem valósulhatott meg, hiszen ők bizonyultak képtelennek teljesíteni a kölcsönös megállapodás vagy bizalom feltételeit. A *Septem sapientium convivium* egyik szövegében azonban Solón, éppen a vegetarianizmus kérdése kapcsán, kifejezést ad annak a nézetének, hogy az ember természeténél fogva képtelen igazságos maradni a többi élőlénnyel szemben.

Miután a hét bölcs lakomáján szóba kerül Solón vendégbarátjának, a krétai Epimenidésnek éhségűző csodaszere – amelyet már Hésiodos is megjósolt, és amely lehetővé tette a férfi számára, hogy semmi mást ne kelljen magához vennie –, a társalgás az αὐτάρκεια („önmagával való beérés") ókori görög eszményére terelődik. Solón kijelenti, hogy Epimenidés diétája teljesen érthető és kézenfekvő, hiszen a semmire rá nem szorulás legmagasabbrendű állapota után a második helyet az foglalja el, ha a lehető legkevesebb táplálékra szorulunk. Az orvos Kleodóros azonban ellenkezését fejezi ki a fenti állítással szemben. Mint kifejti, véleménye szerint a táplálkozás kiiktatásával nemcsak az asztal, a tűzhely és a vendégszeretet szűnne meg,[158] hanem az egész világ rendje is felborulna, hiszen egyebek között a földművelés és a termékenységet biztosító istenek tisztelete is feleslegessé válna. Ezután Solónon a sor, hogy megvédje álláspontját. A gyomor – mint mondja – minden igazságtalanság gyökere, amelyet nem hiába metszettek ki az egyiptomiak a halottból és hajítottak a Nílusba,[159] testünk szennye, az a Tartaros, amely telistele van rettenetes folyamokkal, tüzes *pneumá*-val és holttetemekkel. „Hiszen – mint mondja – egyetlen élő sem fogyasztja el elevenen táplálékát, hanem megöljük a lelkes élőlényeket és a növényeket, amelyek maguk is azáltal részesülnek az életben, hogy táplálkoznak és növekednek, mi pedig elpusztítjuk őket, amivel igazságtalanságot követünk el. Elpusztul ugyanis az, ami valami mássá alakul, mint ami természeténél fogva volt, és halálnak halálát szenvedi el, hogy a másik táplálékává váljon." Majd így folytatja: „A húsevéstől való tartózkodás azonban, amint azt az egykor élt Orpheusról regélik, inkább csak álbölcsesség (σόφισμα), semmint a táplálkozással kapcsolatos igazságtalanságok elkerülése. Egyetlen módja van az elkerülésnek és a megtisztulásnak, amely teljesíti az igazságosság követelményét: ha önmagunkban elégségesek vagyunk és semmire sem szorulunk. Akinek a számára az istenség lehetetlenné tette, hogy fenntartsa saját magát anélkül, hogy sérelmet okozna másoknak, annak a természetébe beleoltotta az igazságtalanságot." Végül Solón levonja a következtetést: „Akkor hát, barátom, nem ér-

[156] Sőt, mivel a szöveg azt mondja, hogy a jóérzés még az *oktalan* állatokra is kiterjed, míg az igazságosság csak az *eszes* élőlények között lehetséges, ezért Plutarchosnak azonosulnia kellett egy másik olyan nézettel is, amelyet egyébként nem vallott, nevezetesen az állatok oktalanságának a nézetével.

[157] Gondoljunk továbbá Plutarchosnak arra a kijelentésére is (*Quaest. conv*. VIII, 8, 3, 730a), hogy más állatokról nem is beszélve, ha csupán a tyúkoktól és a mezei nyulaktól tartózkodna mindenki, rövid időn belül úgy elszaporodnának, hogy lehetetlenné tennék a civilizált életet és a földművelést.

[158] Ne felejtsük el, hogy maga a hét bölcs is éppen egy hagyományos lakomán vesz részt.

[159] Vö. Plut. *De esu carn*. II, 1, 996e; Porph. *De abst.* IV, 10, 3–5, amely feltehetően ugyancsak Plutarchosra megy vissza. Lásd JOURDAN 2005A, 429.

demes-e az igazságtalanság elkerülése érdekében kimetszeni magunkból a beleket, a gyomrot és a májat?”[160]

Solón amellett érvel, hogy a többi élőlénnyel szemben megvalósíthatatlan az igazságosság, amíg az ember táplálékra szorul.[161] Ebből a szempontból a növények és az állatok azonos elbírálás alá esnek, hiszen mindkettőt az életétől fosztjuk meg azáltal, hogy megesszük. Különös, hogy az igazságtalanság elkerülhetetlenségének gondolata megjelenik a *De sollertia animalium* első felét képező beszélgetés kritikus pontján is, amikor Autobulos cáfolni készül a sztoikusoknak azt az állítását, hogy az állatokkal szemben, amelyek képtelenek arra, hogy igazságosságot gyakoroljanak velünk szemben, számunkra sem létezik igazságtalanság. Ezzel kapcsolatban elmondja: „Bizony Empedoklés és Hérakleitos igaznak fogadta el azt az álláspontot, hogy az ember egyáltalán nem menthető fel az igazságtalanság alól, amiért így bánik az állatokkal, és gyakorta panaszos kesergésben törtek ki, korholva a természetet amiatt, hogy nem más, mint puszta kényszer és harc, hogy nincs benne semmi tiszta és vegyületlen, hanem számtalan szenvedésen és igazságtalanságon keresztül valósítja meg célját.” Plutarchos apja azonban – aki éppen néhány sorral feljebb szögezte le, hogy fia nézetét tolmácsolja – az alábbi szavakkal utasítja el a két preszókratikus filozófusnak a természetet korholó „panaszos kesergését”: „Ezek a megállapítások túlzónak és túlságosan keserűnek tűnnek.” S biztosítja hallgatóit afelől, hogy van egy középút a sztoikusok és a két preszókratikus filozófus szélsőségeket képviselő álláspontja között, amely kielégítő és megnyugtató megoldást kínál.[162] Ez a középút pedig nem más, mint amiből az igazságossággal kapcsolatos vizsgálódásunk elején kiindultunk: hogy nem követünk el igazságtalanságot a vadállatok elpusztításával, sem a szelíd háziállatok kíméletes és emberséges használatával, csak azzal, ha megöljük őket húsuk elfogyasztása érdekében vagy a szórakozás kedvéért.

Mit mondhatunk tehát Plutarchosnak az állatokat és az embereket összefűző igazságosságról alkotott elképzeléséről? A filozófusnak láthatóan gondot jelentett, hogy hol húzza meg ennek az igazságosságnak a határait.[163] Hol a tengeri és a szárazföldi állatok között vonja meg ezt a határvonalat, hol bizonyos állatok önkéntelenül kiesnek az igazságosság hatóköréből az emberrel való békés, összeütközésmentes együttélésük hiánya folytán. Hol pedig kénytelen elismerni, hogy az állatokkal szembeni igazságosság fenntartása reménytelen. Azonban semmiképpen sem mondhatjuk, hogy Plutarchos ne tartotta volna fenn ennek az igazságosságnak a *lehetőségét*. Ha a sztoikusok és Plutarchos hozzáállásának a különbségét akarnánk szemléltetni, azt mondhatnák: a sztoikusok nem biztosítanak igazságosságot az állatoknak, mert *nem akarnak*.[164] Plutarchos gyakran kénytelen belátni, hogy az igazságosság határvonalának megállapítása rendkívül nehéz feladat, sőt talán reménytelen is, azonban lankadatlanul keresi a lehetőséget azért, mert igaz és

[160] Plut. *Sept. sap. conv*. 15–16, 158b–159d.

[161] Plutarchos stílusosan az igazságosság példaképének tekintett Solón szájába adja a gondolatmenetet.

[162] Plut. *De soll. an*. 7, 964d–e.

[163] Vö. Plut. fr. 193, 87–91 Sandbach: „Ha viszont a sztoikusok azt állítják, hogy nem minden állat a mi kedvünkért és érdekünkben van (ti. a veszedelmes és haszontalan állatok kivételt képeznek), akkor azonfelül, hogy nagymértékben elmosódik a határvonal, nem szabadulunk az igazságtalanság elkövetésétől sem, hiszen támadólag és bántalmazóan lépünk fel olyan állatokkal szemben, amelyek nem értünk vannak, hanem természet szerint azonos helyzetűek, mint mi.”

[164] A sztoikusok kártyavárként felépített rendszerében megengedhetetlen lett volna bármelyik dogmatikus elem elmozdítása anélkül, hogy ne dőlne össze vele az egész rendszer; vö. Cic. *De fin.* III, 22, 74: „Csakis a rendszer bámulatos összefüggése ragadott magával… Vagy találunk-e akár a természetben, amelynek rendje és beosztása a legkitűnőbb, akár a művészet remekei közt olyat, ami ily szépen volna összerakva, összeillesztve és összeforrasztva? Nem felel-e meg minden következmény az előzménynek? Van-e olyan tétel, amely nem a korábbi állításokra épülne szükségképpen? Nincs-e minden állítás olyan szoros összefüggésben a többivel, hogy ha egy betűt elveszel, összedől az egész? De nincs semmi, amit belőle elvehetnél.” (Némethy Géza fordítása)

őszinte szándéka szerint igazságosságot *akar* biztosítani az állatoknak. Úgy gondolom, hogy ennek a ténynek ékesebb bizonyítékát nem is találhatnánk annál, mint amit a Cato-életrajz tartalmaz: Plutarchos veleszületett jóérzésénél és szimpátiájánál fogva inkább kívül helyezkedik az igazságosságon és új kritériumot állapít meg, a szelídséget vagy gyengédséget azért, hogy kíméletes bánásmódot tudjon biztosítani az állatoknak, amelyekkel szíve szerint méltányosan, az igazságosság szellemében járna el. Hiszen végső soron mi más, ha nem igazságosság vagy valami ehhez hasonló, ha az ember nem csapja ki igásbarmát vagy kutyáját, miután kiöregedett? A keresés őszinte szándékát mutatja az is, ahogyan Plutarchos attól az érvtől látszik elhatárolódni, hogy a természetben az igazságtalanság elkövetése elkerülhetetlen. Nem kizárt, hogy elvi szinten egyetértett ezzel a kijelentéssel, azonban Plutarchosnál az állatok és az emberek gyakorlati viszonyának kialakításáról van szó, amelyben nincs helye sem a sztoikusok, sem a preszókratikusok – Solón, Empedoklés és Hérakleitos – által képviselt végletnek. Hogy következtetésünk helytálló, azt hiszem, világosan bizonyítja Plutarchos méhekkel kapcsolatos megjegyzése, amelyben szemmel láthatóan a filozófusnak az a szívből fakadó vágya fogalmazódik meg, bárcsak megtanulnák a méhek, hogyan kell gondozójuk iránt hálát és jóindulatot tanúsítani, nem pedig fullánkjukkal megszúrni gondozásukért cserébe.

Valami megcsillanni látszik Plutarchos eredeti felfogásából a fenti szövegekben. Nem kerülheti el a gondos olvasó figyelmét, hogy Plutarchos az egyes állatokkal szemben emelt kifogásában gyakran hangsúlyozza azt a mozzanatot, hogy az állatok azért esnek el az igazságosságtól, mert a megszelídítésre és az emberrel való kölcsönös együttműködésre alkalmatlannak bizonyulnak. Így volt már a halakkal is, még inkább a fecskével, amely nem tűri a simogatást, és nem hajlandó részt venni semmilyen az emberrel közös munkában vagy szórakozásban, azután a méhvel, amely csípéssel viszonozza a jótéteményt. Hogy Plutarchos állatokkal kapcsolatos felfogásában és vegetáriánus meggyőződésében mennyire eredeti ez az elem, azzal tudjuk visszaigazolni, ha megvizsgáljuk nem annyira a filozófus állatpszichológiáját, mint inkább hagyományos pszichológiai elképzeléseit, s megpróbáljuk ennek kereteibe beilleszteni az állatokkal kapcsolatos megfigyeléseket.

A lélek és a gyakorlati erény

Plutarchos pszichológiai elképzelését a dualizmus jellemzi.[165] Az emberi lélek „nem eszes" (ἄλογον) és „eszes" (λόγικον) részre oszlik: az előbbi az „érzelmek" (πάθος) kiindulópontja és működési területe, az utóbbi maga az „ész" vagy „értelem" (λόγος, νοῦς). Lényeges különbség van Plutarchos dualizmusa és a sztoikus pszichológia jól ismert monizmusa között: a sztoikusok nem ismerték el, hogy a lélek két egymástól különböző részből állna, ezért az érzelmeket sem a nem eszes résznek tulajdonították, hanem az értelem helytelen működésének, amelyeket ennélfogva téves ítéleteknek tekintettek. A sztoikus bölcs eszménye az érzelemmentesség (ἀπάθεια). Az érzelmek felszámolása, kiirtása – legalábbis a sztoikusokról alkotott általános elképzelés szerint – elengedhetetlen az erény megszerzéséhez.

[165] Lásd DILLON 1977, 202–206.

A *De virtute morali* című kulcsfontosságú művében Plutarchos a sztoikusok nézetét támadja.[166] Amit vizsgál, az a „jellembeli" vagy „gyakorlati erény" (ἠθική vagy πρακτικὴ ἀρετή), amelynek – mint mondja – „az érzelem az anyaga, az értelem pedig a formája".[167] A jellembeli vagy gyakorlati erénnyel szemben áll az „elméleti erény" (θεωρητικὴ ἀρετή). Az elméleti erényt a „bölcs tudás" (σοφία) jellemzi, amikor az értelem olyan, változatlan külső létezőket szemlél, mint a föld, az ég vagy a csillagok. Ilyenkor nem keveredik el a nem eszes lélekrésszel, hanem a legistenibb természetű elméleti megismerésnek adja át magát.[168] A jellembeli erény természete azonban egészen más. Ehhez a „gyakorlati belátás" (φρόνησις) tartozik, az értelemnek az a tevékenysége, amely befelé, a nem eszes lélekrészre irányul. Szemlélődésének tárgyait olyan létezők képezik, amelyek nem önmagukban, hanem a hozzánk való viszonyukban határozhatók meg: a jó és a rossz, a választandó és a kerülendő, a gyönyörteli és a fájdalmas. Ezeknek a tárgyaknak a változandósága miatt a gyakorlati belátás mindig fontolgató természetű. Működése során óhatatlanul szembekerül a véletlen vagy a sors szeszélye által irányított dolgokkal,[169] leereszkedik a nem eszes lélekrész mélyére, abba a zavaros és bizonytalan régióba, ahol az érzelmek lakoznak, s ezekkel szoros együttműködésben valósítja meg gyakorlati célját, az erkölcsi jellem (ἦθος) nemesítését.[170] Az erkölcsi jellem nem más, mint a nem eszes lélekrésznek az erkölcsi fejlődés során elért állapota, amelyet a szokás (ἔθος) révén ölt magára. A nem eszes lélekrész ugyanis az észtől úgy szenvedi el a formáló hatásokat, hogy kölcsönösen érintkezik, összeszokik, együttműködik vele (συνήθεια).[171]

Nos, ennek a kapcsolatnak a természete érdekel bennünket. Plutarchos úgy képzeli, hogy az ész nem kemény, durva módszerekkel, hanem a meggyőzés erejével – amely minden kényszernél és erőszaknál célravezetőbb – teszi önként engedelmessé és szelíddé a lélek nem eszes részét. Annak szemléltetésére, hogyan képes valami, ami nem eszes, engedelmeskedni az észnek,[172] többek között az ember által betanított állatok példájára hivatkozik: „A kutyák, a lovak és a házimadarak a szokás, nevelés, tanítás folytán értelmes hangokat adnak ki, és az emberi észnek engedelmeskedve bizonyos mozgásokat végeznek vagy éppen megállnak, és mértékletes, hasznos cselekedeteket hajtanak végre."[173] Hogy az ész és az érzelem különbözik egymástól – mondja Plutarchos –, különösen abban mutatkozik meg, hogy különbség van a mértékletesség (σωφροσύνη) és az

[166] A közép-platonikusok érzelemmel kapcsolatos nézeteihez – beleértve Plutarchos szóban forgó művét is – lásd Knuuttila 2004, 87–93.

[167] Plut. *De virt. mor*. 1, 440d. Vagyis a jellembeli erény fejlesztése során az ész megfelelő módon formálja az érzelmeket, alapanyagát.

[168] Plut. *De virt. mor*. 5, 443e; 444a, c–d; 11, 451b. Az isteni θεωρία-nak ezt a tevékenységét az ész vagy értelem (νοῦς, διάνοια) teljes érzelemtől való mentessége jellemzi.

[169] Vö. Plut. *De fort.* 3, 98b–c, ahol az oktalan állatok érzékelését a sors szeszélye (τύχη) határozza meg, minthogy nem rendelkeznek értelemmel, amely a szabad döntést biztosítaná számukra.

[170] Plut. *De virt. mor*. 5, 443e–444d.

[171] Plut. *De virt. mor*. 4, 443b–c. A nem eszes és az eszes lélekrész kölcsönös együttműködéséhez vö. még *De virt. mor*. 3, 441e; 7, 446d.

[172] Érthető a sztoikusok részéről az a képzelt ellenvetés, hogyan engedelmeskednek az érzelmek az észnek, ha egyszer nem értelmi természetűek.

[173] Plut. *De virt. mor*. 4, 442c–443b. Babut 1969, 77, n. 2; és Becchi 2000, 211, 215 az állatok eszességének bizonyítékát látja az idézetben. Ez a legkevésbé valószínű értelmezés, mivel Plutarchos éppen annak a bizonyítékaként hozza fel a példát, hogyan képes valami, ami természettől fogva nem eszes, az észnek engedelmeskedni. A megelőző példa különféle húros és fúvós hangszereket említett, amelyek élettelen tárgyak lévén mégis képesek eszes használójuk érzelmi állapotát visszaadni. Míg a *De soll. an*. 5, 963c az állatok idomíthatóságát az eszességüknek tulajdonítja – utalás a római cirkuszi bemutatókra –, addig a *De fort*. 3, 98e–f az emberi értelem oktalan állatok fölötti diadalának tekinti azt, hogy még a hatalmas termetű elefánt is, amely megtanul táncolni, körbe járni, térdet hajtani, az ember játékszerévé, ünnepi látványossággá vált.

önuralom (ἐγκράτεια) között. Mértékletességről akkor beszélünk, amikor az értelem gyeplővel a kezében tartja és úgy vezeti az érzelmes lélekrészt, akár egy szelíd és könnyen gyeplőbe fogható állatot, amely önakaratából engedelmeskedik és követi a mértéket és az illőt. Az önuralmat gyakorló viszont az értelem erőszakos ráhatásával vezeti az állatot, fájdalmak közepette, nem úgy, hogy az önként engedelmeskedne, hanem ellenszegül és ki akar térni, ostorcsapásokkal és zablával kényszerítve, és rángatva a gyeplőt, olyanformán, hogy a cselekvő tulajdonképpen saját magával viaskodik.[174]

Vajon csak hasonlatokról van-e szó az idézett példákban vagy többről? Bizonyára nem véletlen a sorsnak vagy a véletlennek egyrészt a lélek nem eszes részével, másrészt az oktalan állatokkal való társítása. Azonfelül ha Plutarchos állatpszichológiáját előítéletektől mentesen vizsgáljuk, akkor azt találjuk, hogy nem annyira az „ész" (λόγος) az az állandó képesség, amelyet különféle műfajú és célú írásaiban egyöntetűen az állatoknak tulajdonít – hiszen az állatok eszessége kifejezetten csak a *De sollertia animalium* és a *Bruta animalia ratione uti* című dialógusokban jelenik meg –, hanem az „érzelem" (πάθος) és a „jellem" (ἦθος), éppen az a két képesség, amely a lélek nem eszes része kapcsán is elemzésének tárgyát képezi. Ezeket a képességeket Plutarchos a legnagyobb természetességgel említi az állatok sajátosságaiként még azokban a művekben is, amelyekben egyébként tagadja eszességüket. Így például a *De amore prolis* legelején, ahol arról beszél, milyen nagy előszeretettel folyamodnak a filozófusok vitás kérdésekben az oktalan állatokhoz, hogy „mint megvesztegethetetlen bírákra ezek érzelmeire és jellemére bízzák a döntést".[175] Vagy a *De Iside et Osiride* egyik fontos szöveghelyén, ahol az állatokat mint „érzékelésre képes, lélekkel, érzelemmel és jellemmel bíró" élőlényeket megkülönbözteti az élettelen tárgyaktól, amelyek az előbbiekhez képest semmit sem érnek.[176] De további terminológiai egyezések is megfigyelhetők a nem eszes lélekrész kapcsán használt fogalmak és az ember környezetében élő állatok megjelölése között. Lamprias, amikor kifejezte aggodalmát, hogy az ember olyan szárazföldi állatokat öl meg, amelyek együtt élnek vele és osztják a lakhelyét, ugyanúgy a συνήθης („összeszokott, együttélő") jelzőt használta, mint maga Plutarchos a *Praecepta gerendae reipublicae* döntő fontosságú szöveghelyén, ahol arról beszél, hogy kívánatos volna a velünk együtt élő és érintkezésben lévő állatokban hálás és jóindulatú hozzáállást kialakítanunk magunk iránt.[177] Márpedig láttuk, hogy éppen ezt a viszonyt, a συνήθεια-t szorgalmazza Plutarchos a nem eszes és az eszes lélekrész között. Ugyanúgy a szelídség és az önként való engedelmesség volt az a tulajdonság, amelynek hiánya láthatóan bántotta Plutarchost a fecske és a méh esetében, és érdekes módon ugyanezt a követelményt támasztja az értelem is a nem eszes lélekrésszel szemben. Nehéz tehát szabadulni attól az elképzeléstől, hogy Plutarchos mélytudati rétegében jelen voltak a nem eszes lélekrészt és az „oktalan" állatokat összekapcsoló asszociációk.

Talán a fenti bizonyítékok nem volnának elegendők önmagukban. Azonban a *De virtute morali* egy másik jellegzetes plutarchosi tanítást is tartalmaz – szintén a sztoikusok ellen. Plutarchos az érzelmek radikális kiirtásával szemben az érzelmek mérséklését (μετριοπάθεια) tanítja.[178] Az ész, amikor a nem eszes lélekrészt a szokás révén engedelmességre bírja, „nem akarja

[174] Plut. *De virt. mor*. 6, 445a–c. Mint Plutarchos megjegyzi, ugyanerről a jelenségről beszélt Platón is a *Phaedrus*-ban a „lélek szárnyas fogata" kapcsán.

[175] Plut. *De am. prol*. 1, 493b. Az úgynevezett „bölcsőérv" alkalmazásáról van szó.

[176] Plut. *De Is. et Os*. 76, 382a. Aristotelés a *Historia animalium* IX. könyvében nem áll nagyon messze attól, hogy a szóban forgó két képességet az állatoknak tulajdonítsa.

[177] Plut. *Quaest. conv*. IV, 4, 4, 669d; *Praec. ger. reip*. 28, 821a; vö. *Quaest. conv*. VIII, 8, 3,729e (a pythagoreusok állatokhoz való viszonya kapcsán).

[178] Ehhez a tanításhoz lásd DILLON 1983, 511–515; HERSHBELL 1992, 3347; BECCHI 2005B.

teljes egészében kiirtani az érzelmet (ami sem lehetséges, sem kívánatos nem volna), hanem csak bizonyos határt és rendezettséget szab neki, és nem úgy teremti meg benne a jellembeli erényeket, mint érzelemmentes állapotot, hanem mint az érzelmek mérsékelt és köztes állapotát."[179] A sztoikusok az értelem helyes működésének visszaállítása érdekében az érzelmek – minden érzelem – gyökerestül való kitépését helyezték kilátásba. Plutarchos – aki minden más esetben is a mérsékelt és kiegyenlített középút felé hajlott – azzal egyetértett ugyan, hogy meg kell szüntetni a túl heves és káros érzelmeket, azonban nem látta értelmét annak, miért kell a saját hasznunkra fordítható, mérsékelt és szelíd érzelmeket is kárhoztatni vad és elszabadult párjaik hibájáért. Pszichológiai művének tetőpontját képező gondolatában igen hatásosan azt mondja: az értelem feladata nem ahhoz hasonlít, amit a thrák Lykurgos művelt,[180] hogy a kártékony hajtásokkal együtt kivágjuk és elpusztítjuk a hasznosakat is, hanem a növényeket gondozó és nemesítő isten tevékenységéhez, hogy a vadhajtást lemetsszük és a túlburjánzó mértéktelenséget megszüntetjük, azután pedig megszelídítjük és oltalmazzuk a hasznosat. Majd így folytatja: „Mert ahogy azok sem öntik ki a földre a bort, akik félnek a részegségtől, ugyanúgy akik félnek az érzelem zavaró hatásától, azok sem megsemmisítik az érzelmet, hanem mérsékelik. Amikor az ökrök és lovak rugdalózását és zabolátlanságát akarjuk megszüntetni, akkor sem a mozgásukat vagy a tevékenységüket szüntetjük meg. Ugyanúgy az értelem az érzelmeket megszelídíti és kezessé teszi, s nem irtja és tépi ki tövestül a léleknek azt a részét, amely a segítségére lehet."[181]

Nem lehet nem felismerni ebben a hozzáállásban Autobulosnak a sztoikusok igazságossággal kapcsolatos dilemmájára javasolt, kiegyenlített középútját, amely – mint Plutarchos apja mondja – „sem nem annyira ingatag, sem nem annyira meredek": a vadállatok ártalmassága nem vonja maga után annak a jogosságát is, hogy megölhetjük a békés együttélésre alkalmas, szelíd jószágokat. Ezeknek ugyanis nagy hasznát vehetjük, ha megtanítjuk őket, hogyan működhetnek együtt az emberekkel saját üdvük érdekében.[182]

A gondolat nem maradt ki a *De esu carnium* retorikai előadásaiból sem. Képzeletbeli vitapartnerének arra az ellenvetésére, hogy a vadállatokat kénytelenek vagyunk megölni önvédelemből, Plutarchos azt feleli: dehát nem oroszlánokat és farkasok eszünk meg önvédelemből, hanem „ártalmatlan, szelíd, tépőfogakkal és marásra alkalmas fullánkkal nem rendelkező jószágokat ragadunk meg és mészárlunk le!"[183] Majd a folytatásban három még beszédesebb hasonlatot közöl, nyilván retorikai céllal, amelyeknek az előadáshoz való tartozását gyakran erősen kétségbe vonták.[184] A hasonlatok rendkívül dagályosak és folyamként hömpölyögnek. Az elsőt érdemes idézni teljes terjedelmében: „Mintha csak valaki látná, amint a Nílus megárad, és termékeny, életadó vízzel tölti meg a földet, ám az előretörő árnak mégsem az a tulajdonsága töltené el csodálattal, hogy növényeket sarjaszt és mindennél nemesebb és áldásosabb gyümölcsöket érlel, hanem annak láttán, hogy valahol egy krokodil úszik benne, áspiskígyó és egerek, vad

[179] Plut. *De virt. mor*. 4, 443c; vö. 5, 444d; 9, 449b; 12, 451f. Az érzelmek mérséklésének tanítása aristotelési gyökerekre nyúlik vissza.

[180] A thrák férfi, miután részegségében megerőszakolta saját anyját, Dionysos iránti haragjában kitépette az összes szőlőtőkét országában.

[181] Plut. *De virt. mor*. 12, 451 c–d. Plutarchos rögtön ezután Pindaros verssorait idézi arról, hogy a ló kocsi elé kötve, az ökör igába fogva, a vadászkopó a vadkan elejtésében milyen nagy hasznunkra lehet. Ahhoz a vezérelvhez – amit ma úgy fogalmazhatnánk meg: „Ne öntsd ki a gyereket a fürdővízzel együtt!" –, lásd még *De coh. ira* 11, 459d.

[182] Plut. *De soll. an*. 7, 964d–965a.

[183] Plut. *De esu carn*. I, 3, 994b.

[184] Vö. Inglese – Santese 1999, 190, n. 1. Senzasono 2000, 482 nem foglalkozik részletesen a hasonlatokkal.

és tisztátalan állatok sodródnak az árral, ezeket tenné meg rosszallása és a kényszerű cselekedete[185] okául." A második hasonlat egy nemes gyümölcsökkel teli és kalászoktól roskadozó földről szól, amelyet valaki csodálattal szemlélne mindaddig, amíg alulról egy pillantást nem vetne a termésre és észrevenné, hogy valahol a tövében megbújik egy konkolykalász vagy egy vajvirág, s már nem is akarná learatni és begyűjteni a többi kalászt, hanem rosszallását fejezné ki velük szemben. Végül a harmadik hasonlat egy szónokot említ, aki beszédét a legkülönfélébb érzelmekkel tölti meg, hogy elérje nemes célját, azonban amikor véletlenül megbotlana a nyelve, rögtön emiatt hibáztatnák, s nem néznék beszédének lényegi mondanivalóját.[186] A hasonlatok tartalma – mint világos az eddigi fejtegetéseinkből – szervesen illeszkedik Plutarchos általános pszichológiai szemléletébe – közvetlen párhuzamukat megtaláljuk az érzelmek mérsékléséről szóló elméletben –, ahogyan tökéletes összhangban áll a filozófus állatokkal szembeni hozzáállásával és vegetáriánus meggyőződésével is. Formai szempontból azt mondhatjuk, hogy a dagályos kifejezésmód nyilvánvalóan a tartalom fontosságának, sőt kulcsszerepének kiemelésére szolgál. Plutarchos azért fokozta beszédének érzelmi és retorikai töltetét előadásának ezen a pontján, mert ezzel akarta kiemelni – talán mindennél jobban –, mennyire fontos az állatokhoz fűződő viszonyunkban a józan mérséklet elvét követni, s nem beleesni a sztoikusok szélsőséges radikalizmusába, amely hajlamos a hasznosat és a szelídet is kitépni a vaddal és a károssal együtt. Emiatt én a magam részéről haboznék az említett hasonlatokat kizárni a *De esu carnium* szövegéből.

Úgy tűnik tehát, hogy Plutarchos állatokkal kapcsolatos szemlélete és vegetáriánus meggyőződése általános pszichológiájával és erkölcsfilozófiájával azonos gondolati sémát tükröz vissza. Ahogy az erkölcsi jellem nemesítésén belül a filozófus azt tartja kívánatosnak, hogy a nem eszes lélekrész érzelmei önként hajtsák fejüket igába az észnek, szelíden és békésen működjenek együtt vele a közös cél érdekében, amit folyamatos egymáshoz szoktatásukkal és kölcsönös érintkezésükkel lehetséges megvalósítani, ugyanúgy Plutarchosnak gyakran látjuk azt a vágyálmát megfogalmazódni elsősorban az ember környezetében élő, szelíd háziállatokkal szemben, hogy bárcsak képesek volnának eredményes és gyümölcsöző, sőt kölcsönös hálán és jóindulaton alapuló kapcsolatot kialakítani az emberrel, amely mindkét fél számára hasznos lenne. Véleményem szerint ebben a mozzanatban ragadhatjuk meg Plutarchos eredetiségét, amely annak a lankadatlan törekvésének is a hátterében áll, hogy így vagy úgy igazságosságot biztosítson az állatoknak.

Kiegészítésképpen megjegyezhetjük, hogy Plutarchos külső javakkal és a természet úgynevezett első kívánalmaival szembeni viszonya is ugyanezt a hozzáállást tükrözi. A sztoikusok az értelem magas páholyából megvetően tekintettek le a természet kívánalmaira és mint közömbös dolgokat elutasították a külső javakat.[187] Ezzel tulajdonképpen állati énjüket próbálták megtagadni, Plutarchos szerint kevés sikerrel, hiszen miután „mindig nagy erővel el akarnak rugaszkodni a földtől, újra meg újra visszazuhannak".[188] Plutarchos a peripatetikusok nézetét követve a test és a lélek egészségét egyaránt szükségesnek tartja a boldogsághoz.[189] A nem eszes, érzelmes lélekrész – mint a *De virtute morali*-ban elmondja – eredetét tekintve a testből származik: úgy nő ki a húsból, mint valami gyökérből, és magán viseli a test milyenségének és a vele való keve-

[185] Ti. hogy az áldásosat is el kell pusztítania a kártékonyakkal együtt.
[186] Plut. *De esu carn*. I, 3, 994b–d.
[187] Vö. GAÁL 2014, 208–209, 217–218.
[188] Plut. *De comm. not.* 23, 1069f–1070a.
[189] Vö. DILLON 1988, 114–119.

redésnek a jegyeit.[190] Amikor tehát a filozófus a testet és a belőle fakadó érzelmeket nem eltaszítja magától, mint a sztoikusok, hanem bevonja az erkölcsi jellem nemesítésének folyamatába, valójában ugyanazt a gyakorlati elvet követi, mint amikor kölcsönös jó viszony kialakítására törekszik a szelíd háziállatokkal.[191]

Plutarchos vegetarianizmusának vizsgálatánál azokból a megfontolásokból indultunk ki, amelyeket feltehetően maga is úgy örökölt és épített be vegetáriánus meggyőződésébe. Azután igyekeztünk leszűkíteni a kört és megállapítani azokat a motivációkat Plutarchos állatokhoz fűződő viszonyában és vegetarianizmusában, amelyek a saját elméleti tanításába szervesen illeszkednek. Ezeknek a megfontolásoknak az esetében sokkal nagyobb joggal hihetjük, hogy a filozófus eredeti, saját meggyőződésével állunk szemben.[192] Befejezésül azt a szempontot fogom megvizsgálni Plutarchos vegetarianizmusában, amely nem független ugyan a fentebb tárgyalt erkölcsfilozófiai tanításától, azonban vegetáriánus indíttatásának nyilvánvalóan az egyik legszemélyesebb részét képezi: a részvét érzése.[193]

Plutarchos a mérsékelt érzelmekről szóló elméletében az érzelemmentesség sztoikus eszményével vitába szállva kijelenti: „A barátságról (φιλία), még ha akarnánk, sem tudnánk leszakítani vagy leolvasztani a gyengéd érzületet, sem az emberszeretetről (φιλανθρωπία) a részvétet vagy az őszinte jóindulatról az örömökben és fájdalmakban való osztozást."[194] Bár Plutarchos itt az emberi viszonyokról beszél, a részvétnek ugyanezt az elvét vallja és gyakorolja az állatokkal szemben is.[195] Amellett, hogy gyakran kiemeli az állatok lemészárlásával járó kegyetlenséget,[196] a *De esu carnium* második előadásában, miután belátja, hogy a szokás hatalma folytán képtelenek vagyunk bűntelenné válni, arra szólít fel, hogy legalább szégyenkezéssel folyamodjunk a bűn elkövetéséhez: „Vegyük el az állatok életét, de sajnálat és fájdalom közepette, ne pedig erőszak és kínzások árán!"[197] Azután elrettentő példa gyanánt olyan korabeli gyakorlatokat sorol fel, amelyek során az állatokat a legkülönbözőbb kínzások kíséretében ölték meg húsuk ízletesebbé tétele céljából: a disznók torkába izzó nyársakat döfnek, hogy a vas körül megalvadó, azután

[190] Plut. *De virt. mor*. 11, 450e–f. Plutarchos odáig megy, hogy az egyes állatok jellembeli és érzelmek terén tanúsított különbségeit is – az egyik állat bátran szembenéz a veszéllyel, a másik gyáván megfutamodik – fiziológiai okokkal: a vért, a *pneumá*-t és a testet érintő adottságokkal magyarázza.

[191] A jellembeli erény nemesítése éppen úgy gyakorlati tevékenység – lévén szó gyakorlati erényről –, mint a háziállatokkal való mindennapi viszonyunk (szántás-vetés, fejés, méhészet stb.) kialakítása.

[192] Különös, hogy a Plutarchos állatpszichológiájával és vegetarianizmusával foglalkozó kutatók egyike sem vette a fáradságot, hogy megpróbálja összevetni a filozófus állatokkal és vegetarianizmussal kapcsolatban elhangzott érveit (*De esu carnium, De sollertia animalium, Bruta animalia ratione uti*) általános pszichológiai és erkölcsfilozófiai elképzeléseivel (*De virtute morali*, *De profectu in virtute* stb.). Ehhez a szándékhoz talán a legközelebb jutott Inglese – Santese 1999, 17–19 (a *habitus* elve), 20–22 (a sztoikus ἀπάθεια kérdése).

[193] A téma némileg méltatlan tárgyalását lásd De Fontenay 1997; Inglese – Santese 1999, 16–17, n. 33, 21, aki szerint az együttérzés indítéka, még ha jelen is van, nem tölt be központi helyet Plutarchos állatok mellett szóló érvelésében. Sorabji 1993, 125 azonban az ókori filozófiában egyedülállónak tekinti Plutarchos hozzáállását, aki az állatok iránti gyengédséget az igazságosság szempontja fölé emelte.

[194] Plut. *De virt. mor*. 12, 451e. A sztoikus részvétlenséghez lásd Epikt. *Diss*. III, 22, 13; Sen. *De ira* II, 15, 3; *De clem.* II, 5; vö. Plut. *De tranq. an*. 7, 468d.

[195] Talán nem bír akkora súllyal, mint Berthelot 2002, 57 gondolja, Plutarchosnak az a kijelentése (*De esu carn*. I, 7, 996a), hogy aki „szelíden és emberszeretően (φιλανθρώπως) bánik az idegen fajú élőlényekkel", az bizonyára embert sem fog bántalmazni. Nem arról van szó ugyanis, hogy Plutarchos egy az egyben kiterjesztette volna az φιλανθρωπία-t az állatokra is, hanem csak az *a minori ad maius* érv hatásosabb alkalmazása érdekében folyamodott ehhez a szóhasználathoz. Magát a részvétet azonban természetesen gyakorolja az állatokkal szemben.

[196] Plut. *De esu carn*. I, 2, 994a–b; vö. fr. 193, 96–101 Sandbach; *Bruta anim*. 8, 991c (az emberek felülmúlják a vad ragadozókat kegyetlenségben); *De esu carn*. I, 4, 994e; II, 2, 997b; II, 6, 996a; *De soll. an*. 7, 965b.

[197] Plut. *De esu carn*. II, 1, 996f.

a testben szétáradó vér puhává és omlóssá tegye húsukat;[198] vemhes kocák emlőjére ugrálnak és rugdossák, hogy elvetéljen, így nyerve az állat méhéből az egyik legkedveltebb ínyencséget;[199] bevarrják bizonyos szárnyasok szemeit vagy sötét helyiségbe zárják őket, hogy minél kövérebbre hízzanak.[200] A példák méltán keltették fel az állatvédelemre fogékony szerzők figyelmét,[201] hiszen nem ismeretes, hogy egyetlen más ókori szerző is ilyen szemléletességgel és érzékenységgel festette volna le az állatok szenvedéseit. Máshol Plutarchos a mitológiai múlthoz folyamodik, hogy a fentiekhez hasonlóan borzalmas képpel borzolja hallgatóinak idegeit: Homéros verssorait idézi Hélios marháinak felfalásáról,[202] amely semmiben sem különbözik saját korának véres lakomáitól, amikor az ember „még bőgő jószágokra feni a fogát, kiadja a parancsot, mely állatokból készüljön el az étel, noha azok még élnek és a hangjukat hallatják, és rendelkezik arról is, milyen legyen a fűszerezés, a sütés és a feltálalás módja."[203]

A fenti szövegben megbújik egy kulcsmotívum, amely Plutarchos állatok iránti részvétének és együttérzésének meghatározó elemét képezi. Néhány sorral feljebb, az első előadás nyitó gondolatában Plutarchos csodálkozását és értetlenségét fejezte ki azzal kapcsolatban, milyen érzelmi, lelki vagy gondolati megfontolás vitte rá az első embert, hogy húsételhez folyamodjon, s – mint mondja – táplálékának nevezze „a kevéssel azelőtt még *bégető*, *mekegő*, *mozgó* és *pislogó* testrészeket".[204] Plutarchos ezzel a retorikai jelzőhalmozással az alapvető életjelenségeket, a lélek megnyilvánulásait sorolja fel, közöttük is kiemelt helyet biztosítva az állatok hangkiadási képességének, majd látásának, tekintetének is. Nem sokkal később visszatér a témára, amikor ezekkel a szavakkal fordul hallgatóihoz: „Minket azonban semmi sem indít szégyenkezésre, sem a szerencsétlen párák tarka bőrszíne, sem kellemesen csengő hangjuk meggyőzőereje, sem lelkük furfangossága, sem tiszta életmódjuk, sem különleges felfogóképességük, hanem egy kis adag hús kedvéért megfosztjuk lelküket a napvilágtól, a fénytől, a természet által neki szánt életidőtől, amelyet kitölteni született."[205] Lamprias meglepően hasonló fordulatokat használt, amikor az emberrel együtt élő háziállatokat próbálta védelmébe venni a tengeri élőlényekkel szemben: „Az emberek mindig is szégyenkezést éreztek, amikor lemészárolták őket, hiszen nyüszítő hangot hallatnak… A tengeri állatok neme azonban teljesen idegen…, sem a tekintetük, sem a hangjuk, sem a nekünk tett szolgálatuk nem könyörög azért, hogy ne fogyasszuk el őket…"[206]

A felsorolt tulajdonságok között, amelyek szégyenkezést volnának hivatva kiváltani az emberből, nemcsak az állatok hangja és tekintete, hanem szépséges külső megjelenésük, tarka bőrük is szerepel. Plutarchos korábban úgy beszélt a szelíd háziállatokról, amelyeket vad társaik helyett kárhoztatunk pusztulásra és eszünk meg, mint amelyeket, „úgy tűnik, szépségük és bájuk miatt

[198] A tüzes természetű dolgok megpuhítják, meglágyítják a húst; vö. Plut. *Quaest. conv*. II, 9, 642b–e; III, 10, 657f–659a; VI, 10, 696e–697a. A tüzes *pneumá*-jú ragadozók ugyanebből az okból képesek könnyebben megemészteni a hústáplálékot.

[199] A malacburokról van szó, amely ízletesebb, ha az anyaállat elvetél; lásd Plin. *Nat. hist.* XI, 84, 210–211; Clem. Alex. *Strom*. II, 18, 94. A kocaemlő hasonló ínyencségnek számított; vö. Plut. *De tuenda san. praec*. 6, 124f.

[200] Plut. *De esu carn*. II, 1, 996f–997a.

[201] Lásd elsősorban NEWMYER 2006, 95–96; vö. még BEER 2008, 104–106.

[202] Hom. *Od*. XII, 395–396: „Megmozdultak a bőrök, a nyárson bőgtek a húsok, / sült és nyers darabok, mint élő barmok izegtek." (Devecseri Gábor fordítása) A vészjós előjelek Odysseus társainak vesztét jelzik.

[203] Plut. *De esu carn*. I, 1, 993c.

[204] Plut. *De esu carn*. I, 1, 993a–b. Vö. SENZASONO 2000, 481.

[205] Plut. *De esu carn*. I, 4, 994e. A folytatásban Plutarchos az állatok visítását és nyüszítését egy προσωποποιία segítségével olyan színben mutatja be, mintha ezekkel az artikulálatlannak vélt hangokkal könyörögnének gyilkosuknak, hogy ne vegye el az életüket pusztán a fényűzés és az élvezet kedvéért.

[206] Plut. *Quaest. conv*. IV, 4, 669d.

alkotott meg a természet".[207] Ebben a kijelentésben a sztoikusok elleni polémia hangja csendül fel, hiszen a sztoikusok gondolták úgy, hogy bizonyos állatokat – például a pávát és a tarka tollú galambot – a szépségük miatt alkotta meg a természet. Szerencsére ennek a polémiának egy másik műben is fennmaradt a nyoma. Plutarchos Chrysippos szemére veti azt az ellentmondást, hogy bár egy helyütt kijelenti, „a természet számos állatot a szépsége miatt hozott létre, mert szereti a szépet, és örömét leli a tarka változatosságban", és a pávát is a farka miatt alkotta meg, máshol mégis erélyesen megfeddi azokat, akik pávát, galambot, csalogányt tartanak, vagy foglyot, hogy csiripeljen nekik. Ezt Plutarchos annál is inkább képtelenségnek tartja, mivel Chrysippos hasznosságuk miatt beengedné városába az ágyi poloskákat, amelyek elejét veszik az ember lustaságának,[208] „akkor viszont – kérdezi – miért zárja el a polgárokat a hangjukkal és látványukkal is gyönyörűséget nyújtó madaraktól?"[209] A szóhasználat árulkodó, amennyiben a fent idézett szövegek szellemiségét tükrözi. Plutarchos személyében egy olyan gondolkodót ismerünk meg, aki különös fogékonyságot tanúsít az állatok szépsége iránt – legyenek azok a ház körül élő hasznos háziállatok, vagy a szépségükért és csivitelő hangjukért tartott díszmadarak.[210]

Említettük már, hogy Plutarchos tulajdonképpen a „lélek" (ψυχή) jellemző megnyilvánulásait, az életjelenségeket sorolja fel több ízben, amikor az állatok megölése ellen tiltakozik. Nem kerülheti el a figyelmünket, hogy a filozófus ezzel burkoltan a lélek felbecsülhetetlen és pótolhatatlan értéke mellett tesz hitet. Ennek a hitvallásnak nyíltan is hangot ad a *De esu carnium* egyik méltán központi jelentőségűnek tartott szöveghelyén.[211] Így beszél: „Mert hiszen melyik lakoma nem költséges, amely miatt egy lelkes élőlénynek meg kell halnia? Vagy a lelket csekély áldozatnak tekintjük? Nem is mondom, hogy esetleg anyánk, apánk, egyik barátunk vagy fiunk lelkét, ahogy Empedoklés állította – hanem csak a lelket, amely érzékeléssel, látással, hallással, képzettel és felfogással rendelkezik, mely utóbbit minden élőlény azért kapja a természettől, hogy megszerezze, amit a sajátjának, és elkerülje, amit saját magától idegennek érez."[212]

Egyedülálló ez a szöveg abban a tekintetben, hogy nem tesz különbséget emberi és állati lélek között: a lélek, amely lát, hall, reagál a környezetére a sztoikus οἰκείωσις alapelvének megfelelően, önmagában álló értéket képvisel. Plutarchos az egyik legkésőbbinek és legérettebbnek tartott művében,[213] az egyiptomi istenkultusszal foglalkozó *De Iside et Osiride* című műben, néhány fejezet erejéig kitér az egyiptomi állatkultuszokra. Konklúziójában megemlíti a pythagoreusok vallásos gyakorlatát, akik számokat és mértani alakzatokat ruháztak fel az istenek neveivel. Majd így folytatja: „Ha tehát különösen nagy tiszteletben álló filozófusok még a lélek és test nélküli dolgokban is az isteni rejtélyes képét látták, s úgy vélték, hogy ezekből semmit sem szabad figyelmen kívül hagyni, sem pedig lebecsülni, akkor – úgy hiszem – annál helyesebb imádatban részesíteni az *érzékelésre képes, lélekkel, érzelemmel és jellemmel bíró természeti lényekben megnyilvánuló sajátosságokat*; bár az állatokat nem önmagukért kell tisztelni, hanem rajtuk keresztül az istenit kell imádni, minthogy ők ennek valódi természetük szerint is nyilvánvalóbb visszatükröződései."[214] Majd azzal folytatja, hogy semmilyen körülmények között sem szabad az élettelen (ἄψυχον) és

[207] Plut. *De esu carn*. I, 3, 994b.

[208] Ezen a ponton Plutarchos beszúrja azt a sokatmondó megjegyzést, hogy kíváncsi volna, mit gondolt Chrysippos a méhekről és a mézről. Ha az ágyi poloskák ugyanis hasznosak, akkor a méhek nyilván haszontalanok!

[209] Plut. *De Stoic. rep*. 21, 1044c–e.

[210] Plutarchos és a ház körül élő állatok-madarak viszonyához lásd AGUILAR 2005, aki azonban nem hangsúlyozza kellő mértékben a filofózus személyes hozzáállását ezekhez az állatokhoz.

[211] Vö. INGLESE – SANTESE 1999, 218, n. 1; NEWMYER 2006, 95.

[212] Plut. *De esu carn*. II, 3, 997d–e.

[213] Vö. JONES 1966, 73; SIRINELLI 2000, 428–438.

[214] A lelkes élőlények nemcsak jelképesen vagy allegorikusan tükrözik az istenit, hanem valódi mivoltukban.

érzékelésre képtelen dolgokat a lelkes (ἔμψυχον), érzékelő élőlényeknél értékesebbnek tekinteni, még akkor sem, ha valaki „egy helyre összehordaná a világ összes aranyát és smaragdját." Hiszen az isteni nem mértani alakzatokban és síkidomokban rejlik, hanem „a holttetemeknél is kevesebb megbecsülés jár annak, ami nem részesült, és természete folytán soha nem is részesülhet az életből." Végül gondolatmenetének betetőzéseképpen Plutarchos megfogalmazza a lelkes élettel kapcsolatos hitvallását: „*Az élő, pislogó, az önmagától való mozgás alapelvével rendelkező természet viszont, amely tudja, mi a sajátja és mi idegen tőle, magába szívta a szépség kicsorduló forrását s egy részt az értelemből*, »amely az egész mindenséget kormányozza«, ahogy Hérakleitos mondja." Emiatt a lelkes élőlények sem ábrázolják rosszabbul az istenit, mint a bronzból és kőből készült szobrok, amelyekben bár ugyanúgy megtalálhatók a színek különféle keverékei és árnyalatai, természettől fogva hiányzik belőlük mindenféle érzékelés és felfogóképesség.[215]

Az élet tiszteletének és isteni mivoltának ennél magasztosabb megfogalmazását aligha találjuk meg más ókori szerzőknél. Plutarchos példa nélkül áll mind az állatok iránti részvét és együttérzés, mind a lelkes élet csodálatának és tiszteletének kifejezése tekintetében. Minthogy pedig az egyiptomi vallással és kultusszal foglalkozó érett kori művében ugyanazt az alapelvet juttatja kifejezésre, mint amit a *De esu carnium* fentebb idézett szövegében, ezért teljességgel képtelenség a húsevésről szóló két előadást Plutarchos éretlen, fiatalkori művének tekinteni.

Bibliográfia

AGUILAR, Rosa María 2005. Los animales de compañía en Plutarco. In: Boulogne, J. (éd.), *Les Grecs de l'antiquité et les animaux: le cas remarquable de Plutarque*. Lille. 23–32.

AUNE, David E. 1975. De esu carnium orationes I and II (Moralia 993A–999B). In: Betz, H. D. (ed.), *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, I. Leiden. 301–316.

BABUT, Daniel 1969. *Plutarque et le stoïcisme*. Paris.

BECCHI, Francesco 2000. Irrazionalità e razionalità degli animali negli scritti di Plutarco. *Prometheus* 26, 205–225.

BECCHI, Francesco 2001. Biopsicologia e Giustizia verso gli Animali in Teofrasto e Plutarco. *Prometheus* 27, 119–135.

BECCHI, Francesco 2002. Lignes directrices de la doctrine zoopsychologique de Plutarque. *Myrtia* 17, 159–174.

BECCHI, Francesco 2005A. Éthique et régime alimentaire dans les écrits plutarquiens de psychologie animale. In: Boulogne, J. (éd.), *Les Grecs de l'antiquité et les animaux: le cas remarquable de Plutarque*. Lille. 145–155.

BECCHI, Francesco 2005B. *Apatheia e metriopatheia in Plutarco*. In: Casanova, A. (a cura di), *Plutarco e l'età ellenistica*. Firenze. 385–400.

BEER, Michael 2008. 'The question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?': The Ethics of Vegetarianism in the Writings of Plutarch. In: Grummet, D. – Muers, R. (eds.), *Eating and Believing: Interdisciplinary Perspectives on Vegetarianism and Theology*. London – New York. 96–109.

[215] Plut. *De Is. et Os*. 76, 382a–c (Az idézetekben W. Salgó Ágnes fordítását követtem több-kevesebb változtatással). Az élettelen dolgok és a lelkes élőlények hasonló megkülönböztetéséhez lásd még *Cat. Mai*. V, 5: „Hiszen nem szabad úgy bánnunk a lelkes élőlényekkel, mint egy saruval vagy egy használati tárggyal, amelyet elhajítunk, ha elkopik vagy szétmegy a használat során…"

Bernabé, Alberto 1996. Plutarco e l'orfismo. In: Gallo, I. (a cura di), *Plutarco e la religione*. Napoli. 63–104.

Berthelot, Katell 2002. Philo and Kindness towards Animals (*De virtutibus* 125–147). *The Studia Philonica Annual* 14, 48–65.

Berthelot, Katell 2003. *Philanthrôpia judaica: le débat autour de la 'misanthropie' des lois juives dans l'Antiquité*. Leiden.

Brenk, Frederick E. 1977. *In Mist Apparelled: Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*. Leiden.

Berthelot, Katell 1977. *The Middle Platonists: A Study in Platonism, 80 B.C. to A.D. 220*. London.

Berthelot, Katell 1983. *Metriopatheia* and *Apatheia*: Some Reflections on a Controversy in Later Greek Ethics. In: Anton, J. P. – Preus, A. (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, II. New York. 508–517.

Berthelot, Katell 1988. "Orthodoxy" and "Eclecticism": Middle-Platonists and Neo-Pythagoreans. In: Dillon. J. M. – Long, A. A. (eds.), *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. California. 103–125.

Berthelot, Katell 1992. Plato and the Golden Age. *Hermathena* 153, 21–36.

Berthelot, Katell 2003. *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347–274 B.C.)*. Oxford – New York.

De Fontenay, Élisabeth 1997. La *philanthrôpia* à l'épreuve des bêtes. In: Cassin, B. – Labarrière, J.-L. (éd.), *L'animal dans l'antiquité*. Paris. 281–298.

Dierauer, Urs 2001. Vegetarismus und Tierschonung in der griechisch-römischen Antike (mit einem Ausblick aufs Alte Testament und frühe Christentum). In: Linnemann, M. – Schorcht, C. (Hrsg.), *Vegetarismus: Zur Geschichte und Zukunft einer Lebensweise*. Erlangen. 9–72.

Dombrowski, Daniel A. 1985. *Vegetarianism: The Philosophy behind the Ethical Diet*. Wellingborough.

Dombrowski, Daniel A. 1989. Two Vegetarian Puns at *Republic* 372. *Ancient Philosophy* 9, 167–171.

Dyroff, Adolf 1897. *Die Tierpsychologie des Plutarchos von Chaironeia*. Würzburg.

Ferrero, L. 1955. *Storia del Pitagorismo nel mondo Romano: dalle origini alla fine della Repubblica*. Torino.

Fränkel, Hermann Ferdinand 1945. *Ovid: A Poet between Two Worlds*. Berkeley.

Gaál Balázs 2012. „Állatvédő" törvények az ókori görögöknél. *Társadalomkutatás* 30, 186–194.

Gaál Balázs 2014. A sztoikusok és az állatok: húsevés vagy vegetarianizmus? *Antik Tanulmányok* 58, 201–233.

Green, Steven J. 2004. *Ovid, Fasti I: A Commentary*. Leiden.

Haussleiter, Johannes 1935. *Der Vegetarismus in der Antike*. Berlin.

Hershbell, Jackson P. 1984. Plutarch's Pythagorean Friends. *The Classical Bulletin* 60, 73–79.

Hershbell, Jackson P. 1992. Plutarch and Stoicism. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36, 5, 3336–3352.

Inglese, Lionello – Santese, Giuseppina 1999. *Plutarco: Il cibarsi di carne*. Napoli.

Isnardi Parente, Margherita 1985. Le «tu ne tueras pas» de Xénocrate. In: Brunschwig, J. – Imbert, C. – Roger, A. (éd.), *Histoire et Structure. À la mémoire de Victor Goldschmidt*. Paris. 161–172.

Jazdzewska, Katarzyna 2009–2010. Not an "innocent spectacle": Hunting and *venationes* in Plutarch's *De sollertia animalium*. *Ploutarchos* 7, 35–46.

Jones, C. P. 1966. Towards a Chronology of Plutarch's Works. *The Journal of Roman Studies* 56, 69–74.

Jourdan, Fabienne 2005a. Porphyre, lecteur et citateur du traité de Plutarque *Manger de la viande*. *Revue des études grecques* 118, 426–435.

Jourdan, Fabienne 2005b. Manger Dionysos. L'interprétation du mythe du démembrement par Plutarque a-t-elle été lue par les néo-Platoniciens? *Pallas (Toulouse)* 67, 153–174.

JUFRESA, Montserrat 1996. La Abstinencia de Carne y el Origen de la Civilización. In: Fernández Delgado, J. A. – Pordomingo Pardo, F. (eds.), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales*. Salamanca. 219–226.

KNUUTTILA, Simo 2004. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford – New York.

KRAUSS, Fritz 1912. *Die rhetorischen Schriften Plutarchs und ihre Stellung im plutarchischen Schriftenkorpus*. Diss. Nürnberg.

LAMBERTON, Robert 2001. *Plutarch*. New Haven – London.

LUCHNER, Katharina 2004. *Philiatroi: Studien zum Thema der Krankheit in der griechischen Literatur der Kaiserzeit*. Göttingen.

MARTIN, Hubert Jr. 1979. Plutarch's *De sollertia animalium* 959 B-C: the Discussion of the Encomium of Hunting. *American Journal of Philology* 100, 99–106.

MARTOS MONTIEL, Juan Francisco 1996. *Sophrosyne* o *akrasía*: los animales como modelo de comportamiento en los *Moralia* de Plutarco. In: Fernández Delgado, J. A. – Pordomingo Pardo, F. (eds.), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales*. Salamanca. 205–210.

NEWMYER, Stephen T. 1999. Ovid on the Moral Grounds for Vegetarianism. In: Schubert, W. (Hrsg.), *Ovid: Werk und Wirkung*. Frankfurt. 477–486.

NEWMYER, Stephen T. 2006. *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*. New York–London.

NIKOLAIDIS, A. G. 1991. Plutarch's Contradictions. *Classica et Mediaevalia* 42, 153–186.

OLTRAMARE, André 1926. *Les origines de la diatribe romaine*. Lausanne.

PODLECKI, Anthony 1988. Plutarch and Athens. *Illinois Classical Studies* 13, 231–243.

RAMÓN PALERM, Vicente 2001. Misticismo, filosofía y retórica en *De esu carnium*. In: Pérez Jiménez, A. – Casadesús Bordoy, F. (eds.), *Misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco*. Madrid – Málaga. 211–219.

ROCCA, Silvana 2003. *Animali (e uomini) in Cicerone (De nat. deor. 2, 121–161)*. Genova.

ROMERI, Luciana 2002. *Philosophes entre mots et mets: Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon*. Grenoble.

ROSKAM, Geert 2004. Plutarch on Self and Others. *Ancient Society* 34, 245–273.

ROSKAM, Geert 2005. *On the Path to Virtue: The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-) Platonism*. Leuven.

SENZASONO, Luigi 2000. L'amplificazione nel *De esu carnium*. In: Van der Stockt, L. (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*. Louvain – Namur. 477–491.

SIRINELLI, Jean 2000. *Plutarque de Chéronée: un philosophe dans le siècle*. Paris.

SORABJI, Richard 1993. *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. Ithaca –New York.

STEINER, Gary 2009–2010. Plutarch on the Question of Justice for Animals. *Ploutarchos* 7, 73–82.

TIRELLI, Aldo 1992. Etica e Dietetica nei *De Tuenda Sanitate Praecepta*. In: Gallo, I. (a cura di), *Plutarco e le scienze*. Genova. 385–403.

TOVAR PAZ, Francisco Javier 1996. El motivo de la «caza» en *De Sollertia Animalium* de Plutarco. In: Fernández Delgado, J. A. – Pordomingo Pardo, F. (eds.), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales*. Salamanca. 211–218.

TSEKOURAKIS, Damianos 1987. Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reasons for Vegetarianism in Plutarch's 'Moralia'. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36, 1, 366–393.

ZIEGLER, Konrat 1951. Plutarchos. *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 21, 1, 636–962.

Kr. e. 146 – a görög történelem vége?
Az akháj szövetség bukása 300 év távlatából (Pausanias: *Görögország leírása* VII 6. 3–17. 4)[1]

Gábor Sámuel

1.

Korinthos Kr. e. 146-os római bevételét és lerombolását jellemzően az egész görög történelem fordulópontjaként tartjuk számon, mely nemcsak egy fontos görög város pusztulását és időleges elnéptelenedését, hanem a görög poliszkultúra végét is jelentette. Ez az értelmezés nyilvánvalóan csak évszázados távlatból születhetett meg, ahonnan az esemény utóélete, a görög poliszok és a kialakuló Római Birodalom sorsa is beláthatóvá vált.

Másfelől azt is tudjuk, hogy ennek a retrospektív értelmezésnek lényegében egyetlen – részben közvetett – forrása Polybios munkája, a *Historiai (Történeti könyvek)*, amely viszont olyannyira kortársi krónikája az eseményeknek, hogy azokban maga a szerző is tevékenyen részt vett, és az eredeti elképzelés szerint Korinthos pusztulása már nem is szerepelt volna benne: a pydnai csatától (Kr. e. 168) a Karthágó ill. Korinthos elestéig (mindkettő Kr. e. 146) bekövetkezett események csak a koncepció utólagos (bár nem tudjuk, mikori)[2] módosulásával váltak az elbeszélés tárgyává.[3]

Polybios művének nézőpontja ráadásul nemcsak az összemérhetetlenül kisebb időbeli távlat miatt különbözik alapvetően a modern kori narratívától a görög történelemről, hanem azért is, mert Polybios nem a görögség és a görög városok sorsát, hanem a kialakulóban lévő római világbirodalmat állította művének centrumába.[4] Ebben a történetben pedig az akháj szövetség szétesése, illetve Korinthos városának eleste még akkor is mellékes mozzanat csupán, ha tudjuk, hogy Polybios maga az akhaiai Megalopolisból származott, s szűkebb hazájának sorsát mindvégig kitüntetett figyelemmel kísérte.[5]

Az alábbiakban e két szélső nézőpont, Polybios szinte kortárs, Róma világuralmának keletkezésére összpontosító leírása és a mai, az ókori görög történelemre madártávlatból, de sokszor nagy empátiával tekintő történetírás között szeretném elhelyezni a második századi Pausanias elbeszélését az akháj szövetség történetéről, elsősorban bukásáról. Mindenekelőtt az érdekel, hogy az „egész görög világ" (*panta ta hellénika,* Paus. I 26. 4) bemutatását céljául kitűző Pausanias elbeszélésében hogyan és mennyiben válik Achaia és az akháj szövetség története összgörög történetté, s milyen módon van már vagy nincs még nála jelen a később a „görög szabadság" Korinthosnál történő „elvesztéséről" kialakuló kép.

[1] A tanulmány a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj, valamint az OTKA K-112238 pályázat támogatásával készült.
[2] Lásd erről elsősorban Walbank 1977.
[3] Polyb. III 1–5. A terv megváltozásának modern megítélését lásd Walbank 1977; Grethlein 2013; Grethlein 2014.
[4] Polyb. I 1–4.
[5] Az akháj szövetség vereségét Polybios az egész görögséget ért csapásnak minősíti, lásd pl. Polybios III 5. 6, XXXVIII 1.

2. Polybios. Balsors vs. sorscsapás (atychéma vs. symptóma)

2.1. ὅτι ἡ λη′ βίβλος περιέχει τὴν συντέλειαν τῆς τῶν Ἑλλήνων ἀτυχίας.

„A 38. könyv a görögök balsorsának beteljesedését beszéli el." – így vezeti föl ókori idézője azt a hosszabb összefüggő fragmentumot, melyet a *Historiai* 38. könyvének bevezetőjeként (*prooimion*) lehet azonosítani.[6] Ez a mondat – bármennyi is belőle a szó szerinti idézet a műből – azt sugallja, hogy Polybios nyíltan állást foglal a Kr. e. 146-os görög vereség világtörténelmi és összgörög jelentősége mellett. A kép azonban a következő mondatokat és bekezdéseket olvasva hamar változik, árnyaltabbá válik.

Egyrészt a balsors (*atychia,* ill. az ennek szinonimájaként használt *atychéma*) szó a szövegben egészen specifikus jelentést nyer: a *symptóma*val és *symphorá*val (itt mindkettő jelentése: „csapás", „szerencsétlenség") szembeállítva kifejezetten *saját hibából bekövetkező pusztulás*ként értelmeződik.[7] A prooimium első négy kaputja éppen erről szól: azt akarja Polybios bizonyítani, hogy az akhájok a hibásak saját sorsuk szerencsétlen alakulásáért.

Polybios állítása tehát nem az, hogy ez a vereség végzetes volt a görögség szempontjából, hanem hogy a vereségért ők maguk voltak a hibásak. Ennek megfelelően a gondolatmenet is arra fut végül ki, hogy az ekkor az akhájok (a nép, ill. a vezetők által) elkövetett hibákat a történetírónak épp azért kötelessége kíméletlenül, a szokásosnál nagyobb átéléssel[8] leírnia, hogy az utókor tanulhasson belőlük (Polyb. XXXVIII 4. 8).

Másrészt a „görögök balsorsa" (ἡ τῶν Ἑλλήνων ἀτυχία) kifejezésről, amely elsőre azt sugallta, hogy Polybios az akháj szövetség vereségét a görögség vereségeként értékeli, a későbbiekben az derül ki, hogy itt inkább *különböző görög népek/városok balsorsa* jelentésben áll. Polybios nem a vereség *jelentőségét* terjeszti ki az egész görögségre, hanem arról beszél, hogy az akhájok *sok más göröggel együtt* szenvedtek el *atychiá*t (fel is sorolja, hogy ez konkrétan mely görög városokat érintette: XXXVIII 3. 8).

2.1.1.

A bevezető részben Polybios két összehasonlítás segítségével értékeli az akháj összeomlást. Először szembeállítja a karthágóiak és az akhájok – egyaránt Kr. e. 146-ban bekövetkezett – vereségét, s megállapítja, hogy, a látszat ellenére, az akhájok sorsa tragikusabb (XXXVIII 1. 4–8). Az akhájok ugyanis egyrészt kétségbevonhatatlanul felelősek saját vereségükért, és semmit nem lehetne védelmükre felhozni (XXXVIII 1. 5), másrészt, míg a karthágóiak nyomtalanul eltűntek

[6] A fragmentum azonosításáról lásd WALBANK 1957, III. 685.

[7] XXXVIII 3. 7: „Mert mindazokat, akiket akár egyedül, akár közösségükkel együtt váratlan sorscsapások (συμφοραί) sújtottak, szerencsétlennek (ἀκληρεῖν) kell tartanunk, azt viszont, hogy balsors érte őket (ἀτυχεῖν) , kizárólag azokra mondjuk, akiket saját tehetetlenségük (ἀβουλία) okán szemrehányás is illet a történtek miatt."

[8] WALBANK 1957, III. 689.

a föld színéről, s így szenvedésük legalább véget ért, az akhájok közül a túlélők és az ő leszármazottaik tovább őrzik saját *atychiá*juk emlékét (XXXVIII 1. 6).

Másodszor az akháj vereséget más korábbi görög katasztrófákkal állítja szembe (XXXVIII. 2): az athéniakat ért első sorscsapással Xerxés görögországi hadjáratakor; az athéniak következő tragédiájával a peloponnésosi háború során; a spártaiak sorsdöntő vereségével a thébaiakkal szemben (Leuktra, Kr. e. 371); végül a thébaiak makedónoktól elszenvedett vereségével (amikor Alexandros Kr. e. 335-ben lerombolta Théba városát). Ezekről a súlyos vereségekről egytől egyig azt állítja, radikálisan különböznek az akhájok vereségétől abban, hogy a vesztes görög fél soha nem hibáztatható igazán, sőt, a legtöbb esetben erkölcsi győztesnek tekinthető.

2.1.2.

Az akháj szövetség sorsának beteljesüléséről szóló könyv bevezetése tehát a vereséget nem mint a görögségre mért legsúlyosabb, végső csapást mutatja be, hanem azt állítja, hogy a görög városállamok közül itt – az akhájokkal az élen – többen is olyan alapvető hibát követtek el, amelyet korábban még soha semelyik másik ellenféllel szemben sem.

2.2.

A bevezetést lezáró újabb elméleti fejtegetés után, melyben Polybios ismételten megvédi saját kronologikus, a világ különböző helyein egyszerre zajló eseményeket egymás mellé rendező módszerét (XXXVIII. 5–6), először a karthágói, utána a görögországi eseményeket tárgyalja. Mindkét rész konklúziója az, hogy a vereség okai elsősorban a vezetők – Karthágó esetében Hasdrubal, az akhájok esetében Kritolaos és Diaios – voltak.

A karthágói események részletes kifejtése során (melynek csak egyes részei maradtak ránk) Polybios úgy utal vissza a bevezetőben mondottakra, hogy leszögezi: „nagyon helyesen mondtam tehát, hogy az akkori karthágói és görög vezetőknél egymáshoz jobban hasonlító embereket nem egykönnyen lehetne találni" (XXXVIII 8. 14). A görögországi események ismertetése során pedig visszatér a bevezetés kulcsfogalmához, és ismét az események *atychia*-voltát bizonygatja: „Abban az időben viszont, amelyikről most szó van, mindenki számára nyilvánvaló balsors sújtotta őket vezetőik megfontolatlansága és saját tudatlanságuk miatt." (XXXVIII 16. 9)[9]

Ezen a ponton tehát Polybios immár az eseménytörténet ismertetésével is alátámasztottnak véli, hogy a vereséget a görögök saját maguknak, elsősorban pedig tehetségtelen vezetőiknek köszönhetik.

Mindez persze könnyen elintézhető lenne annyival, hogy Polybios mint romanizált görög elsősorban a rómaiak kegyét kereste, akiknek hadműveleteiben maga is tevékenyen részt vett, s hogy az akháj vezetők, Kallikratés és körének áldozataként személyes ellenszenvvel viseltetett a hadvezérek iránt (Polybiost Kr. e. 167-ben Megalopolisból politikai vádak alapján ezredmagával Rómába küldték, ahol a rabszolgasorból magát felverekedve sikerült végül is karriert csinálnia).

[9] κατὰ δὲ τοὺς νῦν λεγομένους καιροὺς ἠτύχησαν ἀτυχίαν ὁμολογουμένην διὰ τὴν τῶν προεστώτων ἀβουλίαν καὶ διὰ τὴν ἰδίαν ἄγνοιαν.

De Polybios e Róma-pártiságának – annak, hogy a görögök vereségét önhibájuknak tulajdonítja, s a rómaiakat többször is a békét kereső, szelíd ellenfélnek mutatja – sokkal elemibb, Polybios történetírói pozíciójából fakadó magyarázata is van.

Azok a negatívumok, amelyeket Polybios az akhájoknak és vezetőiknek tulajdonít, egyrészt erkölcsiek, másrészt intellektuálisak. A görög hadvezérek, Diaios, Kritolaos és társaik egyrészt válogatott gazemberek voltak: a leghitványabbak (χείριστοι), istentelenek (τοῖς θεοῖς ἐχθροί), a nép megrontói (λυμαινόμενοι τὸ ἔθνος) (XXXVIII 10. 8–9).[10] Kritolaos például alkalomadtán minden valódi indok nélkül hergelte a különböző városok lakóit a rómaiak ellen, eltorzítva a római követek szavait (XXXVIII 11. 7–10), máskor pedig görögöket vádolt meg alaptalanul azzal, hogy az akháj döntésekről információkat szivárogtattak ki a rómaiaknak (XXXVIII 13. 3–5). Később, a katasztrófa közeledtével Diaios és köre légből kapott vádak alapján bebörtönözte, kivégeztette, vagy akár némi kenőpénzért fel is mentette politikai ellenfeleit (XXXVIII 18. 1–6).

A szemrehányások másik csoportjának lényege azonban, s ez lehet az egyetlen valódi ok a vezetők mint *politikusok* és a nép mint az általuk hozott rossz döntéseket részben legitimáló *politikai közösség* elítélésére, hogy az akhájok nem jó irányba vezették a szövetséget, nem jól mérték fel a stratégiai lehetőségeket, és rendre nem a megfelelő megoldásokat választották. A vezetőkre Polybios szerint tapasztalatlanság (*apeiria,* XXXVIII 10. 13), hitványság (*kakia,* XXXVIII 10. 13), tudatlanság (*agnoia,* XXXVIII 10. 13, 11.7), meggondolatlanság (*abulia,* XXXVIII 16. 9) volt jellemző, melyek közül az utóbbi kettőt az egész népre kiterjeszti.

Konkrét stratégiai hibát a fennmaradt részekben kettőt említ: egyszer azt, hogy az akháj vezetők arra spekulálnak (tévesen), hogy a rómaiakat lekötik az egyéb (makedón, karthágói) hadszínterek, s ezért nem fognak ellenük nagyobb sereget küldeni (XXXVIII 10. 9–11),[11] másodszor pedig azt, hogy – már a tényleges hadműveletek közben – Diaiost tökéletesen váratlanul éri Metellus és seregének megjelenése (XXXVIII 16. 11–12).[12]

Azonban azt, hogy Polybios valójában miért is látja vétkesnek az akhájokat, s tekinti mostani vereségüket minden korábbi vereséggel szemben *balsorsnak*, *atychiá*nak, egy olyan fordulat mutathatja meg legjobban, amelyet Polybios többször is használ az akhájokkal kapcsolatban. Polybios szerint ugyanis (részben vezetőik ármánykodásai, részben az események szerencsétlen alakulása miatt) az akhájok nem tudtak előre gondolkodni, nem látták a jövőt: „[Kritolaos] demagóg viselkedésének következtében mindent elhittek neki, amit mondott, és a tömeg mindenre hajlandó volt, amit csak ő parancsolt nekik, merthogy *képtelenek voltak előre gondolkodni* (περὶ τοῦ μέλλοντος ἀδυνατοῦν προνοεῖσθαι), és elvarázsolta őket a jelenlegi kellemes és gondtalan állapot." (XXXVIII 11.11) „Minthogy ennyi minden történt egyszerre, az újabb és újabb események kiváltotta döbbenet megfosztotta az embereket az események egészének megértésétől és áttekintésétől (τὴν ὑπὲρ τῶν ὅλων ἐπίστασιν καὶ διάληψιν), ami által képesek lettek volna *előre látni* (προνοεῖσθαι), hogy mindannyian a nyilvánvaló pusztulás felé tartanak, gyermekeikkel és feleségeikkel együtt." (XXXVIII 16. 1)

Ez az előre nem látás jellemző a tömegre (*to pléthos*), amellyel szemben azonban időnként felbukkannak olyan, véleményükkel végül alulmaradó csoportok is, akik mégiscsak megsejtik a jövőt: a józanabbak tudják, milyen dolog a rómaiakkal szembeszállni (XXXVIII 10. 6), és van-

[10] Ugyanerre a jellemzésre Polybios azután később még egyszer visszautal: XXXVIII 17. 8–9.

[11] Az akháj hadvezérek tevékenységét általában a modern történészek kevésbé ítélik meg negatívan, az egész akháj stratégiát megpróbálják Polybiosnál racionálisabb színben feltüntetni. Lásd pl. GRUEN 1984, 522–523; GRUEN 1976; a további bibliográfiát WALBANK 1957, III. 701.

[12] A polybiosi kritika precíz értelmezését lásd WALBANK 1957, III. 713–714.

nak, akik úgy viselkednek, mintha előre látnák a jövőt: „Az elesetteket magasztalták, a nekiindulókat pedig sajnálták, és közben mindannyian sírtak, *mintha előre látnák a jövőt* (ὡσανεὶ προορώμενοι τὸ μέλλον).” (XXXVIII 15. 9)

Polybios elbeszélése tehát azt a benyomást kelti, hogy az akhájok hibája az volt, hogy nem látták előre a jövőt. A perzsákkal szemben alul maradó athéniakat éppen azért menti fel, mert előre látták a jövőt: „mert *bölcsen előre látva* a jövőt (προϊδόμενοι γὰρ ἐμφρόνως τὸ μέλλον) elhagyták hazájukat gyermekeikkel és feleségeikkel együtt.” (XXXVIII 2. 3–4) Vagyis Polybios elsősorban azt rója föl az akhájoknak, hogy nem voltak képesek előre gondolkodni, nem látták, mi fog hamarosan bekövetkezni. Végzetük éppen ezért balsors (*atychia*), nem pedig szerencsétlenség (*symphora*).

A polybiosi vád ennyiben teljesen hiteltelennek tűnik, hiszen ő az eseményeket utólag, a „jövő” ismeretében írja meg. Mintha történetíró létére nem tudná, hogy *saját* nézőpontja semmilyen korábbi időpontban nem volt még adott, az *ő történelmét* e történelem szereplői és alakítói *még* nem ismerhették. E retrospekció azonban talán nem egyszerűen történetírói hiba, hanem nagyon is jól illeszkedik Polybios művének alapvetéséhez.

Polybiosnak mindenekelőtt a *Historiai* első és harmadik könyvében megfogalmazott koncepciója szerint a Kr. e. 220-ban kezdődő történelmi időszak Róma világuralmának kialakulásáról szól.[13] Kr. e. 168-ban a Római hatalom teljessé válik, a Kr. e. 168–145-ös időszak eseményei alapján pedig már az is láthatóvá lesz, hogy ez a hatalom *hogyan működik* (III 4). Polybios nemcsak hogy a Kr. e. 146 utáni időkből néz vissza a korábbi eseményekre, hanem az általa megírt történelemnek magának is *célja, telos*a van: Róma hatalomra jutása. Az azonban, hogy a történelem *telos*a és a történetírói nézőpont viszonya Polybiosnál mennyire reflektált, hogy a polybiosi *történelem* és *történetírás* milyen viszonyban áll, nem egyértelmű, sőt vitatott kérdés.[14]

A modern történelemfelfogás számára Polybios történetírása egészében is problematikusnak tűnik, amennyiben a később megmutatkozó folyamatokat és célokat *visszavetíti* a múltra, amikor pedig a jövő még nyitva állt: „[…] rule over the entire world is first only a goal to which the Romans aspire. Polybius, on the other hand, presents it to his readers as a fact to be realized. The shift is crucial: what was still future, open and undecided has become the vantage point from which the historian presents the past.”[15] Mindez különösen élesen mutatkozik meg az akhájok veresége esetében, ahol a szereplők azért tűnnek vétkesnek, s minősül maga a rómaiaktól elszenvedett vereség *atychiá*nak, mert az akhájok nem tudták azt, ami Polybios nézőpontjából egyértelmű, hogy a *Tyché*, avagy *tyché*: a „történelmi szükségszerűség”, a rómaiakat a mindaddig létezett legnagyobb földi hatalom birtokosaivá tette; aki tehát a rómaiakkal háborúzik, az egyúttal Tychének üzen hadat, tudatlan és ostoba módon viselkedik. Egy ilyen háború nem vezethet máshová, mint *a-tychiá*hoz, olyan szerencsétlenséghez, mely *Tyché ellenében* következik be. A kategorikus ítélkezés a történelem szereplői fölött ilyen módon nyilvánvaló összefüggésben áll Polybios sokat elemzett és vitatott *tyché*-fogalmával.[16]

A *Historiai*ban *Tyché* – a modern olvasókat rendkívül frusztráló módon – hol valamiféle természetfölötti (isteni) erőként jelenik meg, amelyik az igazságosság nevében bosszút áll valakin,

[13] Lásd mindenekelőtt I 1, I 4, III 1–4.
[14] Gretlein 2014.
[15] Gretlein 2013, 234 (további szakirodalmat lásd ott).
[16] Lásd Walbank 1957, I. 16–26. (az 1957-ig terjedő szakirodalom áttekintésével); illetve Walbank 2007 (az újabb szakirodalom megadásával).

hol egyszerű önkényes hatalomként, amely egyszeriben mindent megváltoztat. De még az is előfordul, hogy mindenféle transzcendens magyarázatra való utalás nélkül egyszerűen a *véletlent* jelöli.[17] És nem csak a *tyché* szó jelentése tűnik kérdésesnek – ez az ambivalencia, és mindenekelőtt *Tyché*/*tyché* mint a történelemben működő valódi hatóerő szerepeltetése Polybios egész történetírói programját is megkérdőjelezi. Hiszen, ha a történelmet *Tyché* irányítja, akkor vajon hogyan is lehetne „pragmatikus történetíróként", amely meghatározással Polybios saját pozícióját kijelöli, a történelmi események *okait* kutatni?[18]

Azonban ezek a problémák, melyekkel a modern olvasó a *Historiai* olvasásakor szembesül, talán nem csak Polybios zavaros, kevéssé kikristályosodott gondolataival magyarázhatók. A megértési nehézségek sokkal inkább abból fakadnak, hogy valamilyen egészen alapvető különbség van Polybios és a modern olvasó történelemfelfogása közt. A modern nézőpontból Polybios szóhasználata tökéletesen inkonzisztensnek tűnik, *számára* azonban láthatólag kézenfekvő és evidens volt. A modern olvasó zavarát elsősorban az okozza, hogy Polybios számára a racionális megokolás, az okok, az *aitiai* megadása, és egy metafizikai, a korlátos emberi érzékelés lehetőségein túl lévő erő, *tyché* működése láthatólag nem zárja ki egymást.

Anélkül, hogy e szerteágazó problémakörben elmerülnénk, csak arra a huszadik század első felében született – alapvetően irodalomtörténeti, de súlyos szellemtörténeti konzekvenciákkal is járó – felismerésre utalnék, hogy a homérosi eposzokban az istenek akaratának érvényesülése és az emberi küzdelmek nagyon gyakran *egyszerre* okai valamely esemény bekövetkeztének.[19] Ha ezt tudatosítjuk, akkor – noha természetesen itt jóval későbbi, hellenisztikus kori szerzőről van szó – talán azt is el tudjuk képzelni, hogy (a modern kori gondolkodás számára) Polybios *történelmi* elbeszélésének világa is ugyanilyen kettősséget tartalmaz.

A *tyché*, illetve Tyché erőteljes jelenléte a történelemben ez esetben nem jelentené azt, hogy ezek a történések másfelől ne lennének *hatóokok*, emberi cselekedetek és fizikai hatások által determinálva. Polybios számára a *történetíró elbeszélésének telosa* és a *történelmi esemény telosa* nem különbözik: az események láncolata oda vezet el, ahova a világot Tyché vezeti, s ugyanezt a *célt* (*telos*) kell a történetírónak is elbeszélése végpontjává, *telos*ává tennie (I 3. 3–4).[20]

Amikor tehát Polybios az akhájokat lépten-nyomon tudatlannak minősíti, s számos más görög néppel együtt vétkeseknek nyilvánítja saját pusztulásukban, akkor ezzel annak a klasszikus kori tragédiákból jól ismert felfogásnak ad hangot, hogy valamely felsőbb erő állandó jelenléte egy adott eseménysorban nem ad felmentést az alól az emberi felelősség alól, melyet az események minden szereplőjének vállalnia kell. A történetíró feladata pedig éppen e hibák kíméletlen felmutatása, hogy a jövő nemzedékek okulhassanak belőle (XXXVIII 4).

[17] Lásd WALBANK 2007.

[18] WALBANK 1957, I. 22–26.

[19] Lásd elsősorban DODDS 1951.

[20] „Ahogy a sors (*tyché*) a világ majd minden eseményét egy irányba fordította és mindent arra kényszerített, hogy egy és ugyanazon cél felé hajoljon, ugyanígy kell a történetírás (*historié*) által egyetlen látképbe foglalni az olvasó számára azt az eljárást (*cheirismon*), amelynek segítségével a sors mindezeket teljesedésbe vitte." (Polyb. I 4. 1)

3. Pausanias. A görög történelem a görög történelem nézőpontjából

3.1.

Pausanias beszámolóját az akháj szövetség történetéről és rómaiaktól elszenvedett vereségéről a görög történelem két tömör vázlata fogja közre.[21]

Az első vázlat egy megelőző fejtegetésből nő ki, mely felütése szerint[22] az akhájok haditetteiről szól. Valójában azonban a görög történelem fontosabb ütközeteit veszi benne Pausanias sorra, s megállapítja, hogy az akhájok melyekben vettek, ill. melyekben nem vettek részt. Ebből azután nem annyira az akháj történelem áttekintése kerekedik ki, mint inkább maga az akháj nép kap dicséreteket és intőket ellenőrzőjébe (jellemzően inkább intőket).[23]

Az utolsó fontos összgörög háború, a kelta betörés (Kr. e. 279) apropóján azonban az eddigi felsorolás váratlanul egy másikba megy át:

> „A görög világban (*to Hellénikon*) már semelyik nép sem volt ereje teljében: a spártaiaknak a leuktrai csata, valamint a Megalopolisban összegyűlő arkadiaiak és a messénéiek, akik immár a közelükben laktak, akadályozták korábbi boldog életük (*eudaimonia*) visszatértét; a thébaiak városát pedig Alexandros olyannyira elpusztította, hogy amikor néhány évvel később Kassandros visszatelepítette őket, még a saját ügyeiket rendben tartani sem voltak képesek. Az athéniak iránt pedig legutóbbi tetteik miatt[24] hiába volt a legnagyobb jóindulattal a görögség (*to Hellénikon*), a makedón háború óta már nem tudtak magukra találni."
> (VII 6. 8–9)

Ez a formailag egyetlen időpillanatról szóló, tartalmilag azonban az egész görög történelemre kitekintő felsorolás már előkészíti, és egyben a görög történelem egy nagyobb narratívájának részévé is teszi az akháj szövetség virágzásáról és bukásáról utána mondottakat. A már az események részletes elbeszélése utáni újabb összefoglalás (VII 17. 1–4) pedig ugyanezt a fonalat veszi majd föl, hogy a görög történelmi vázlatot továbbvezesse egészen a római császárok, Vespasianus és Nero koráig.

Mielőtt tehát tovább mennénk a szövegben, hogy megnézzük, hogyan is építi föl Pausanias az akháj szövetség bukásának narratíváját, érdemes rögzíteni, hogy maga ez a felsorolás milyen

---

[21] A két szakaszról mint a pausaniasi görög történelemkép foglalatáról lásd Bearzot 1992, 29–31; Ebeling 1914, 139.

[22] „A háborúikat illetően pedig a következőket lehet elmondani az akhájokról" (τὰ δὲ ἐς πόλεμον τοιάδε ἦν τοῖς Ἀχαιοῖς. VII 6. 3).

[23] Az áttekintés szerint a trójai háború során az akhájok még oroszlánrészt vállaltak a győzelemből (Pausanias a Homérosnál a görögök megnevezésére leggyakrabban használt „akháj" szót egyértelműen azonosnak tekinti a későbbi Achaia lakóival, akik szerinte először Spártában és Argosban éltek, majd a dór bevándorlás idején kénytelenek voltak továbbállni, és ekkor foglalták el a korábban az iónok által lakott területeket, mindenekelőtt Heliké városát. Az iónok ekkor kényszerűségből áttelepültek Attikába. lásd Paus. VII 1. 5–9); a médek támadásakor azonban sem Thermopylainál, sem Euboiánál (az Artemision-foknál), sem Salamisnál nem voltak ott. Plataiainál sem voltak ott, mert nem szerettek volna a spártaiak vezetése alatt harcolni, és szintén Sparta-ellenes érzelmeik miatt álltak Athén pártjára a peloponnésosi háborúban. Philippos és a makedónok ellen Chairóneiánál ott voltak, de Thessáliában és Lamiánál nem harcoltak. Végül a kelták ellen Thermopylainál megint csak nem voltak ott (VII 3–7).

[24] Nem teljesen világos, hogy itt melyik tettekről van szó, lásd Moggi – Osanna 2000, 234.

viszonyt jelez a görög történelemhez, és mindez hogyan viszonyul Pausaniasnak a történelemről más helyeken megfogalmazott nézeteihez.

Pausanias történelemről való gondolkodását művének különböző pontjain elejtett, a történelemben működő hatóerőkre utaló megjegyzések összegyűjtésével Johann Pfundtner már a 19. században jól összefoglalta.[25] Pausanias az események fölött elsősorban *Tyché*t látja uralkodni, „[…] amely istennő az embereket érintő dolgokat illetően (ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασι) a legnagyobb az istenek között, és a legnagyobb hatalmat adja […]" (Paus. IV 30. 5).[26] Másfelől, ha a történelmet az egyes emberek szempontjából tekintjük, akkor úgy tűnik, hogy saját viselkedésük, istenekhez való viszonyuk (istentiszteletük, *eusebeiá*juk, ill. istentelenségük, *asebeiá*juk) is erősen befolyásolja életük alakulását: „Egészen nyilvánvaló, hogy amennyivel jobban féli valaki az isteneket másoknál (ὅσοις πλέον τι ἑτέρων εὐσεβείας μέτεστιν), annyival inkább egyengeti útját a jószerencse (τύχη χρηστή)".[27] A pausaniasi *Tyché* ennek megfelelően (akárcsak a polybiosi) sokszor *diké*ként, felsőbb igazságszolgáltatásként működik, ami Pausaniast a történetírók közül mindenekelőtt Hérodotosszal rokonítja.[28] És bár *Tyché* helyett Pausanias sokszor az isten (*daimón, daimonion, to theion*) tevékenységéről beszél, ez lényegében ugyanazt az emberfölötti erőt jelöli, mely az emberek és népek életét – hol önkényesen, hol igazságot osztva – irányítja.[29] Pausanias ezen kívül gyakran mutat rá az eseményekben működő sorsszerűségre (*hé peprómené*, *to chreón*, *ho daimón*, *to daimonion*, *moira*, *to theion*, *ta theia*), amely az istenek szándékainak megfelel, illetve ezzel egy szinten van, a halandók számára pedig nem megváltoztatható.[30] A sors ráadásul jellemzően úgy jelenik meg, mint az emberek balsorsának okozója, vagyis mindez beleillik a görögöknek az istenek „irigységéről" alkotott hagyományos, Hérodotosnál is jelenlévő felfogásába.[31]

A különböző görög népek pusztulásáról szóló néhány mondatból azonban valami más, nem annyira történelemben működő általános törvényekre, hanem a történelemre mint realitásra, *saját* múltra vonatkozó elgondolás is kirajzolódik. E szerint a rövid összefoglalás szerint ugyanis Pausanias a görög történelmet bukások sorozataként látta, olyan folyamatként, amelyben a külső ellenséggel való hol sikeresebb, hol kevésbé sikeres, hol egyéni, hol közös ellenállás és az egymás elleni harcok következtében előbb-utóbb minden görög állam sorsa rosszra fordult. És itt nem a külpolitikai hatalomról, a különböző görög közösségek közti hierarchia változásáról, vagy a világtörténelmi *translatio imperii* görög állomásairól,[32] hanem *egzisztenciális* bukások sorozatáról, a görög népek, illetve városok jólétének, boldogságának, *eudaimoniájának* (amiben azonban görögül ismeretesen a *daimón jóindulata* is bennefoglaltatik) elvesztéséről van szó.[33] Pausanias nézőpontja nem politikatörténeti, hanem sokkal inkább emberi. Nem a világtörténelem egészének

[25] PFUNDTNER 1868, 10–15. Pausanias történelemfelfogásáról ld. még EBELING 1914; HABICHT 1985, 95–114; BEARZOT 1992; SWAIN 1996, 330–356. Forráshasználatáról és történetírói technikájáról elsősorban PRETZLER 2007, 73–90; MUSTI 1994.

[26] Vö. PFUNDTNER 1868, 10.

[27] Paus. I 17.1, vö. PFUNDTNER 1868, 11.

[28] PFUNDTNER 1868, 11–12.

[29] PFUNDTNER 1868, 12–13.

[30] PFUNDTNER 1868, 13–14.

[31] PFUNDTNER 1868, 14–15.

[32] Így gondolja BEARZOT 1992, 29–30.

[33] Lásd a fent idézett szakaszt, mely szerint a különböző külső okok Spárta korábbi *eudaimoniá*jának visszatértét akadályozták (VII 6. 8), vagy az akháj történelem utáni hasonló összefoglalásban az argosiak sorsának leírását, mely szerint a hérószok kora után a szerencséjüket, Tyché jóindulatát (*to ek tés Tychés eumenes*) veszítették el. Ugyanígy veszítik el egy másik szakasz szerint a thébaiak is Alexandros pusztításakor korábbi jólétüket, boldogságukat (*eudaimonia*), mely az adott helyen mindenekelőtt a város korábbi *gazdagságát*, anyagi jólétét jelenti (I 9. 3).

menetére, hanem a görög nép(ek) sorsára kíváncsi. Ennek megfelelően nem lát a történelemben semmilyen célt, *telos*t, hanem *Tyché* (ill. daimón, moira, stb.) erejének érvényesülését, amely (részben, de talán nem elsősorban az emberek gyarlósága, tetteik istentelensége miatt) a görögség fokozatos pusztulásához vezetett.

Az, ahogy a görögség legfőbb központjai sorra elpusztulnak, Pausaniasnál alapvetően nem ítélendő meg morálisan, mint Polybiosnál. A boldogság megszerzése, majd elvesztése ugyanis tökéletesen illeszkedik a világ *Tyché* által uralt rendjébe. Erről a tendenciáról Pausanias a legegyértelműbben a saját korára szinte teljesen elpusztult Megalopolis városa kapcsán beszél:

> „Ha Megalopolist az arkadiaiak együttes lelkesedéssel alapították is meg, és a görögök nagy reményeket fűztek is hozzá, most pedig minden szépsége és egykori boldogsága eltűnt és a mi időnkben szinte az egész egy romhalmaz, azon én egyáltalán nem csodálkozom; hiszen jól tudom, hogy a sors (*daimonion*) szeret mindig újat létrehozni, és mindent, azt is, ami erős, és azt is, ami gyenge, akár fejlődik, akár pusztulóban van, Tyché mozgat, és ő irányít mindent ellenállhatatlan erejénél fogva." (VIII 33. 1)

Megalopolis pusztulása kapcsán azután Pausanias még számtalan példát hoz fel a világ különböző tájairól, Mykénétől Babilónig (VIII 33 2–4), amelyekkel megmutatja, hogy a városok, sőt mind az emberi dolgok (*ta anthrópina,* VIII 24. 1) mennyire mulandók.

Amikor tehát Pausanias a görög történelemnek az akháj szövetség előtti korszakáról a görög közösségek sorozatos pusztulásaként beszél, akkor ezzel a görög történelmet a világban mindenhol működő destruktív, romboló *Tyché* műveként mutatja fel – s ezzel tulajdonképpen megelőlegezi az akháj szövetség sorsát is.

A továbbiakban elsősorban azzal a kérdéssel fordulok az akháj szövetség eseménytörténetének pausaniasi leírásához, illetve az ebben foglalt kommentárokhoz és megjegyzésekhez, hogy e nagyobb perspektívából szinte előre látható vereségnek milyen sajátosságai vannak, az események részletes leírása hogyan illeszkedik a görög történelem sematikus vázlatába, a partikuláris eseményekhez való történetírói hozzáállás miként viszonyul a pusztulástörténetek *Tyché* önkényeként való pausaniasi értelmezéséhez.

3.2.

Pausanias a fentebb vázolt történelmi keretbe ágyazva az akháj szövetség megalapításától (Kr. e. 3. sz. eleje)[34] Korinthosz római bevételéig (Kr. e. 146) terjedő eseményeket beszéli el. Elbeszélése a modern kori olvasó számára nehezen követhető, elsősorban talán azért, mert noha önmagában szinte minden mozzanat jól érthető és kellőképp motivált, az elbeszélő nem érzékelteti az idő múlását, semmiféle kronológiát nem jelöl ki, az eseményeket anélkül sorolja egymás után, hogy ezen belül nagyobb korszakokat, vagy akár átfogó tendenciákat mutatna be.

[34] Ugyan Pausanias egyértelműen alapításról beszél, de Polybios (II. 41) és a modern kutatók leírása szerint is (amely nem csak Polybios ismertetésén, hanem ásatásokról előkerült feliratokon is alapul) inkább újraalapításról van szó, amennyiben az akháj népek közt már a Kr. e. 5–4. században létezett valamilyen demokratikus szövetség. Lásd erről Moggi – Osanna 2000, 234–235, a korai szövetségről Walbank 2000; illetve Anderson 1954. A második alapítást, amelyről Pausanias beszél, Polybios és Strabón (Polyb. II 41. 1–15, Strab. VIII 384) alapján Kr. e. 281-re szokás datálni (Moggi – Osanna 2000, 235).

Pausanias világossá teszi, hogy a narratíva valamikor a kelta betörés (Kr. e. 279) körül indul, de igazán nagy hangsúlyt csak az időszak lezárultának datálására helyez: „Ez a háború pedig Antitheos athéni archónsága alatt ért véget, a százhatvanadik olympias (Kr. e. 140) idején, amelyen a sikyóni Diodóros szerezte meg a győzelmet" (VII 16. 10).[35] Majd 130 évet tekintünk tehát át, viszonylag részletesen, az elbeszélést azonban nem a történelem fordulópontjai, hanem sokkal inkább Pausanias néhány általános megállapítása, összefoglaló megjegyzése, egy-egy kapcsolódó párhuzamra való utalása tagolja. Az alábbiakban az elbeszélésnek ezeket a különösen hangsúlyos mondatait, bekezdéseit az előtérbe helyezve próbálom a *Periégésis* Akhaia-narratívájának felépítését és hangsúlyait bemutatni.

3.2.1.

Az első szakasz (7. 1.–9. 7) legfőbb eseménye a makedónok elleni háború,[36] melynek lezárultát Pausanias hosszasan ecseteli, és egy korábbi jóslat beteljesüléseként mutatja be (lásd 8. 7–9). Ennek ellenére az első részben nem a makedón hatalom fokozatos megszűnésének történetét olvassuk. Ehelyett két össze-összefonódó motívum biztosítja az elbeszélés folytonosságát: egyrészt az akhájok és a spártaiak közti állandó ellentét (az akhájok spártaiak iránti ellenszenvét Pausanias már korábbi hadi szerepléseik ismertetésekor említette, lásd VII 6. 4), másrészt az európai politika kérdései, vagyis a makedón–római–görög kapcsolatok, s ezen belül is elsősorban a görög–római viszony alakulása.

A Róma és a görögök közti szövetség lehetősége először akkor merül föl, mikor az athéniak segítséget kérnek a rómaiaktól a makedónok ellen (VII 7. 7).[37] Ekkor érkezik görög földre Otilios[38] (7. 8).[39] Vele kapcsolatban Pausanias egy egészen alapvető információt közöl a római nevekről: „[…] Otilios, […] ez volt a legismertebb a nevei közül, a rómaiakat tudniillik nem az apjuk után nevezik, mint a görögöket, hanem három, vagy néha még több nevet is viselnek." (7.8) Azok az olvasók, akiknek Pausanias a *Periégésis* ilyesfajta kommentárjait címezhette, a római császárkor

[35] A modern kutatás szerint a szóban forgó archón neve helyesen Agnotheos, nem Antitheos, más források az olympiai győztes nevét is más néven említik, a dátum pedig teljesen ellentétes minden más ismert forrásunkkal, amelyek alapján Korinthos bevételét nem a 160. olympias idejére (Kr. e. 140-re), hanem egyértelműen a 158. olympias harmadik évére, Kr. e. 146-re szokás datálni. Lásd minderről (további bibliográfiával) MOGGI – OSANNA 2000, 276–277.

[36] Az ún. második makedón háborúról van szó.

[37] A műben, mint erre Pausanias maga is figyelmeztet, erről már más kontextusban, Athén kapcsán is szó volt (I 36. 5).

[38] Ezt a bizonyos Otiliost a Liviusból ismert P. Villius Tappulusszal, a Kr. e. 199. év római consuljával lehet azonosítani. Moggi és Osanna kommentárja szerint Pausanias vagy forrása feltehetően a Villius név görög átírását (Οὐίλλιος) olvasta félre, így lett belőle Otilios (Ὀτίλιος). Lásd MOGGI – OSANNA 2000, 240.
Chr. Habicht logikusnak tűnő feltételezése szerint (HABICHT 1985, 98) Pausanias először elolvasta az adott témában releváns könyveket, majd utána, mint a legtöbb ókori szerző, saját művében már emlékezetből írta le, amit erre érdemesnek tartott. Részben ebből fakadhat az akháj történelem leírásában is a sok apró diskrepancia Pausanias és más szerzők, mindenekelőtt Polybios közt. Moggi és Osanna kommentárja minden esetben megadja a párhuzamos forrásokat, jelzi a fontosabb eltéréseket, és általában arra vonatkozólag is állást foglal, hogy „valójában" („in realtà", ez valószínűleg a kommentár ezen részének egyik leggyakrabban használt kifejezése) hogyan történt mindez. A pausaniasi akháj történelem Polybioshoz való viszonyát már Curt Wachsmuth elemezte (WACHSMUTH 1887), aki szerint Pausanias nem közvetlenül Polybiosból, hanem egy másik, Polybiost követő forrásból merít (ezt a következtetést Ebeling határozottan elutasítja, Moggi pedig ugyan egyértelműen nem foglal állást, de inkább a közvetlen kapcsolatot valószínűsíti. Lásd EBELING 1914, 141; MOGG – OSANNA 2000, XV). A történeteket a modern történettudomány premisszáinak figyelembevételével, Pausanias és Polybios alapján, de egészen új elemekkel is bővítve „rekonstruálja" GRUEN 1976.

[39] A Pausaniasnál előforduló történelmi személyek nevét, mivel jelen tanulmányban nem elsősorban magáról a történelemről, hanem annak pausaniasi elbeszéléséről van szó, minden esetben a Pausanias által használt (görögös) alakban tüntetem föl.

görögül beszélő, írni-olvasni tudó népességéből kerülhettek ki. Valószínűtlennek tűnik tehát, hogy Pausanias azt feltételezte volna, nekik ilyesfajta általános tájékoztatásra lehet szükségük. A megjegyzés (és annak időzítése) sokkal inkább annak tudható be, hogy Otiliosszal úgy találkozunk, mint az első olyan rómaival, aki országa képviseletében Görögországba, a görögökhöz érkezett. A görögök csak most kezdik megismerni a rómaiakat, és velük együtt kultúrájukat és szokásaikat,[40] és ezzel a megjegyzéssel Pausanias sem annyira olvasóját segíti ki, mint amennyire elbeszélésének fokalizációját teszi világossá: hirtelen a Kr. e. 2. század második felében élő görögségnek a nézőpontját vesszük fel, amelynek számára fontos újdonság, hogy a rómaiaknál a tulajdonnevek egészen máshogy működnek, mint a görög népeknél.

Otilios görögországi tevékenységének ismertetése során azután Pausanias világossá teszi, hogy a szenátus szándéka szerint a görög földre érkező rómaiak azért vannak ott, hogy a görögöket segítsék a makedónok ellen. Az első követ, Otilios lecserélését Phlaminiosra[41] épp azzal indokolja, hogy Otilios túllépett hatáskörén, amikor az euboiai Hestiaia és a phókisi Antikyra városát makedónpártolás gyanúja miatt elpusztította (7. 9).

Phlaminios érkezésével azután a római-görög kapcsolatok új szakaszba lépnek. Korinthos felszabadításához ugyanis a rómaiak az akhájokat is segítségül hívják, mint akik „érdemesek arra, hogy a rómaiak a szövetségeseiknek mondják őket" (συμμάχους τε ἀξιωθησομένους καλεῖσθαι Ῥωμαίων, 8. 1). A görögök nem fogadják el rögtön az ajánlatot: „Az akhájok egyrészt súlyos vádakkal illették magát Phlaminiost, és korábban Otiliost is, amiért durván elbántak olyan ősi görög városokkal, amelyek mit sem vétettek a rómaiak ellen, és nem a saját akaratukból kerültek makedón fennhatóság alá." (8. 2) „Másrészt *előre látták* (προεωρῶντο) azt is, hogy a rómaiak most Philippos és a makedónok helyére lépnek és a görög világ (*to Hellénikon*) urai (*despotai*) lesznek" (uo.). Nem derül ki, hogy Pausanias az első váddal egyetért-e vagy sem, a másodikkal kapcsolatban viszont egyértelmű a helyzet. Az eljövendő római fennhatóság *veszélyére* vonatkozó figyelmeztetést ugyanis Pausanias az események kimenetelét már ismerő, a rómaiak görögök fölötti uralmát már megvalósultnak látó elbeszélői pozícióból fogalmazza meg: egyes akhájok *előre látták*, hogy a rómaiak el fogják nyomni őket. Az elbeszélő ezen a ponton – az egész akháj elbeszélésben egyedül itt – a Kr. u. második század végéről tekint vissza az eseményekre, és olyan külső nézőpontot vesz föl, amelyikből nézve ő *már tudja*, amit a rómaiaktól tartó akhájok csak *sejthettek*: hogy előbb-utóbb a makedónok helyett a rómaiak lesznek a görög világ urai. Polybiosszal szemben, aki az általa elbeszélt múltra minduntalan rávetíti a jelent, melyet ráadásul a múlt céljaként, *telos*aként értelmez, Pausanias ilyen visszavetítést csak kivételes esetben alkalmaz, ám éppen ezáltal válik nála ez a megfogalmazás különösen hangsúlyossá.

Az akháj szövetség gyűlésében végül mégis Róma támogatói (οἱ εὖνοι Ῥωμαίοις, 8. 2) győznek, a rómaiak és az akhájok együtt szabadítják fel Korinthost a makedón uralom alól. Ezzel létrejön az akháj-római katonai szövetség: „Az akhájok […] ettől fogva a rómaiak szövetségesének tekintették magukat és mindenre kaphatóak (πρόθυμοι) voltak: együtt vonultak velük Makedónia és Philippos ellen, részt vettek az aitólok elleni hadjáratban, és, harmadszor, a rómaiakkal együtt harcoltak Antiochos és a szírek ellen is." (VII 8. 3) A következő mondatban pedig már egyenesen az akhájok rómaiak iránt érzett barátságáról (*philia*) olvasunk (8. 4). (Nem nehéz már

[40] A görög és a római kultúra kölcsönös ismerkedési szakaszáról, és ezen belül az akháj szövetség időszakáról és Polybios szerepéről lásd pl. Astin – Walbank – Frederiksen – Ogilvie 1989, 422–476. (= Roman tradition and the Greek world, by Elizabeth Rawson); Gruen 1993, 223–271.

[41] Azonos a más forrásokból jól ismert Titus Quintius Flamininusszal, a 198. év római consuljával (ld. Moggi – Osanna 2000, 241).

itt kihallani Pausanias szavaiból némi rosszallást az akhájok túlzott készségessége miatt, a kérdés azonban csak később, az első nagyobb egységet lezáró passzusban [9.7] vetődik majd föl igazán élesen.)

A rómaiakkal való intenzívebb kapcsolat létrejötte után a belső konfliktusok és a világpolitika eseményei összefonódnak. A Spárta és az akhájok közti belviszályok olyannyira felerősödnek, hogy immár jelentős hatással vannak Róma és az akháj szövetség – előbb még idillinek tűnő – viszonyára is. Az akhájok Nabis spártai tyrannos bukása után Spártát is belekényszerítik saját szövetségi rendszerükbe, a város falait lerombolják, az ifjak nevelésének Lykurgos által előírt rendjét a magukéval váltatják fel (8. 5).

Innentől kezdve állandó a viszály az akhájok és a spártaiak közt, s a vitás kérdésekben Róma (a szenátus delegáltja) rendszeresen döntőbíróként (*dikastés*) lép föl. Az egymást váltó római küldöttek (Otilios, Phlaminios, Metellos, Appios) szinte mindig a (főleg Spártával szemben megmutatkozó) akháj agresszióval szemben foglalnak állást, döntéseiket azonban az akhájok nem mindig tartják tiszteletben. A spártaiak pedig – Pausanias leírása szerint elsősorban alaptalan vádaskodással, különböző intrikákkal – hatékonyan befolyásolják a római szenátus mindenkori képviselőit.

Ennek következtében az akhájok és a rómaiak viszonya folyamatosan romlik, olyannyira, hogy amikor a Philopoimén (a szövetség neves hadvezére) halálában az akhájok által vétkesnek ítélt, és ezért száműzött messénéieket a spártaiak közbenjárására a rómaiak vissza akarják fogadtatni (9. 6), akkor ez

> „a lehető legnagyobb mértékben elkeserítette (*éniasen*) az akhájokat, akik úgy érezték, semmilyen tekintetben nem bántak velük igazságosan a rómaiak, és egészen hiábavaló volt mindaz, amit korábban értük tettek, hiszen most, miután először Philippos, majd az aitólok ellen, máskor pedig Antiochosszal hadakoztak a rómaiak kedvéért, [a rómaiak] nem csak a száműzötteknél, de még olyan embereknél is hátrább sorolják őket, akiknek vér tapad a kezéhez." (VII 9. 7)

Pausanias ezen a ponton mintegy az akháj nép lelkébe pillant bele, s megmutatja, hogy most már ők is úgy érzik, korábbi döntésük, Róma iránti elköteleződésük – Pausanias bemutatása szerint elsősorban annak a további körülménynek köszönhetően, hogy a spártaiak folyamatosan ellenük hangolták a rómaiakat – mostanra nehéz helyzetbe hozta őket.

Ezzel kirajzolódik az elbeszélés első nagyobb íve, amely attól a ponttól, hogy a szövetség megalakul, és hamarosan számtalan nem akháj görög várost is egyetlen erős, demokratikusan működő[42] rendszerben egyesít, a rómaiakkal való szövetségkötésen keresztül az akháj politikai sikerek végéig tart. A rómaiakkal való szövetség hátulütői most ütköznek ki, s kezd megvalósulni a római fennhatóság, amit egyes akhájok már a szövetségkötés pillanatában előre láttak.

[42] Az akháj szövetség demokratikus választási és döntéshozatali rendszerét (mint fontos erényt) különösen hangsúlyozza Polybios (II 37–43). Pausanias azonban a demokráciáról nem szokott különösebben pozitív véleményt megfogalmazni (HABICHT 1985, 109–110; PFUNDTNER 1868, 2), ennél fogva a fentebbi leírás az akháj gyűlés döntéséről (VII 8. 2), amely szembemegy a sok mindent előre sejtő, okosabb akhájok véleményével, akár a demokratikus döntéshozatal bírálataként is olvasható.

3.2.2.

Az akhájok ennek ellenére nem akadékoskodnak: „mégis úgy döntöttek, hogy engednek." (9. 7). És ezen a ponton ott is hagyjuk az akhájokat a saját bánatukkal: „ez pedig így végződött" (τόδε μὲν δὴ ἐς τοσοῦτο ἐπράχθη, uo.). És itt egy hosszú, öt caputon át tartó kitérő következik, amely a további eseményeket már egy új, az eddigi elbeszélésben felvetettektől radikálisan különböző gondolat fényében értelmezi.

Pausanias a görög történelem árulóiról beszél: nyolc konkrét esetet elevenít fel az ión felkeléstől (Kr. e. 5. század legeleje) az athéniak makedón leigázásáig (Kr. e. 4. század vége),[43] és röviden utal számtalan továbbira. Az említett esetekben nem csak az árulás ténye a közös, és nem csak az árulók maguk a fontosak, akik „a legszentségtelenebb tettet" (10. 2) elkövetik.[44] Hanem legalább ennyire az, hogy ezeknek az árulásoknak döntő következménye van az érintett népre nézve.[45] Minden esetben olyan háborús konfliktusról van szó, amelynek során egy külső hatalom akar leigázni valamely kisebb közösséget, az áruló(k) pedig ezt az ellenfelet sikerrel segíti(k) hozzá saját népe (népük) leigázásához.

Végül a hosszú felsorolás (10. 1–5) végén nevezi meg Pausanias azt, aki a jelen történet szempontjából fontos, és akinek kedvéért a kitérőt tette: „[…] az akhájokat pedig az akháj Kallikratés tette most mindenestül a rómaiak alattvalóivá." (10. 5) Míg tehát az akháj szövetség eddigi története a rómaiakkal való túlzott barátságról és a spártaiak ármánykodásáról szólt, a bukás végül egyetlen ember, egy áruló miatt következik majd be. Kallikratés eszerint az előrebocsátott séma szerint egyfelől *egyedül* felelős népe leigázásáért, másfelől azonban, mivel az áruló maga is egy tipikus történelmi fordulat tipikus szereplője, maga az árulás *sémája* az, ami felsőbb, történészi nézőpontból az események magyarázatát adja.

Pausanias hosszú kitérője tehát ezen a ponton azt vetíti előre, hogy a most következő eseménytörténet kulcsfigurája egy áruló lesz, és hogy a részletesebb kifejtés majd azt mutatja meg, ahogy az árulásnak a görög történelemben rendre visszatérő mintázata az akháj szövetség történelmében is érvényesül.

„A bajok kezdete pedig számukra [az akhájok számára] Perseus és a makedónok hatalmának megbuktatása volt a rómaiak által" (10. 6). A rómaiak újra legyőzik a makedónokat (pydnai csata,

---

[43] 1. A samosi hajóhad parancsnokai, akik Kis-Ázsiában a Dareios elleni ún. ión felkelés idején elárulják szövetségeseiket; 2. Philagros és Euphorbos, akiknek az árulása a Görögország elleni első perzsa támadás idején lehetővé teszi Eretria leigázását; 3. Aleuados, aki Thessáliát juttatta a perzsák kezére; valamint 4. Attaginos és Timégenidas, akik pedig Thébát (mindkettő Xerxés Görögország elleni támadásakor); 5. Az élisi Xanias, aki a peloponnésosi háborúban elárulja és a spártaiak kezére juttatja Élist; 6. Lysandros (spártai hadvezér) ún. „barátai", akik Lysandros kezére játsszák saját városukat; 7. Az athéni Démadés, aki a makedón hódítás idején meggyőzte Antipatrost, hogy ne bánjon kesztyűs kézzel a görögökkel, és így neki köszönhették az athéniak, hogy végül makedón fennhatóság alá kerültek. (A Pausanias által említett árulások történelmi kontextusáról ld. Moggi – Osanna 2000, 249–252.)

[44] „A legszentségtelenebb tett a hazát és a polisz lakóit elárulni saját hasznunk miatt" (τολμημάτων δὲ τὸ ἀνοσιώτατον, τὴν πατρίδα καὶ ἄνδρας προδιδόναι πολίτας ἐπὶ οἰκείοις κέρδεσιν. VII 10. 2).

[45] Az árulók ostorozása hagyományos téma a görög irodalomban. Démosthenés a *Koszorú-beszéd*ben hosszan sorolja a hazájukat az ellenség (elsősorban Philippos) kezére adó árulókat (18. 295–298), és *miaros*nak (bűnös, szennyezett), *kolax*nak (hízelgő, talpnyaló), *alastór*nak (bosszútól üldözött) nevezi őket. Polybios – aki az áruláskról ugyanúgy a rómaiak és az akhájok viszonya kapcsán értekezik, mint Pausanias, csak éppen épp ellentétes kiindulópontról – határozottan vitába száll Démosthenésszel azt illetően, hogy kit nevezhetünk egyáltalán árulónak. Ő sem a makedónok, sem Róma pártolását nem tekinti feltétlenül árulásnak, szerinte minden azon múlik, hogy a külső erő támogatásának következményei pozitívak-e, mint ahogy ezt Aristainosról, egy (a makedónokkal szemben) Rómát pártoló akhájról egyértelműen megállapítja (XVIII 13. 8). Polybios végül az árulók szidalmazása helyett a jelenség antropológiai magyarázatára futtatja ki gondolatmenetét, az ember vele született tulajdonságaival magyarázva árulásra való nyilvánvaló hajlamát (Polyb. XVIII 13–15). Vö. Moggi – Osanna 2000, 248; Habicht 1985, 114.

Kr. e. 168), ezúttal Philippos fiát, Perseust,[46] aki az előző, apja által kötött békét megszegve indított támadást a sapaiosok ellen, és ugyanekkor Kallikratés is megkezdi működését: a makedónokkal szemben Görögországba vezényelt rómaiak egyik vezetőjét ráveszi, hogy az akháj szövetség gyűlésén több befolyásos embert makedónpártolással vádoljon meg. Kallikratés különböző hazugságok és furfangok révén végül is célt ér, így kerül sor ezer görög, köztük Polybios száműzésére, akiket Görögországból először ítélet nélkül Rómába küldenek, majd onnan a rómaiak (akik azt hitték, hogy már jogerősen elítélt emberekről van szó) Etruriába telepítik őket. A viszontagságok túlélőit (Pausanias tudósítása szerint kevesebb mint háromszáz embert) csak tizenhárom év után, éppen Polybios közbenjárására engedik haza Akhaiába (10. 7–12).

A kisebb-nagyobb görög belviszályok ugyanúgy folytatódnak, mint eddig, csak most már nem a spártaiak mesterkedései, hanem a rómaiakkal jó kapcsolatokat ápoló (11.3, 11.7) Kallikratés, és időközben felbukkanó hasonmásai: Menalkidas és Diaios azok, akik az események hátterében állnak, és saját (jellemzően anyagi) hasznukat előtérbe helyezve bábként rángatják az akhájokat. A római döntéseket rendszeresen meghamisítva hozzák a szövetség tagjainak tudomására, ezzel is szítják a Spárta-ellenes indulatokat, és értelmetlen háborúkba vezetik a szövetséget.

Így indulnak az akhájok jobb meggyőződésük ellenére,[47] az óróposiak által lefizetett Menalkidas és a Menalkidas által lefizetett Kallikratés kezdeményezésére Órópos megsegítésére Athénnal szemben (11.7–8), majd Diaios intrikái nyomán Spárta ellen (12. 3–13. 8).

Időközben Kallikratés, aki Diaiosszal együtt épp Rómába indult intézkedni, út közben meghal (12. 8),[48] Menalkidas pedig Spártába szökik, és ott mint sikertelen hadvezér öngyilkosságot követ el (13. 8).

Végül egy újabb római követ, Orestés[49] érkezése állítja nehéz döntés elé az akhájokat, aki azzal a megbízással érkezik, hogy segítse elő az összes utólag csatlakozó, nem akháj város akháj szövetségből való kilépését (14. 1). Innentől fogva az akhájok, noha a követek figyelmeztetik őket, hogy igazságtalanul és gőgösen járnak el (14.3), szembeszegülnek a rómaiak akaratával, ész nélkül rohannak a Róma elleni háborúba.

Diaiost Kritolaos váltja a hadvezéri poszton, és ezzel megjelenik az akháj politikában a Róma elleni nyílt háború *vágya*: „Őt [Kritolaost] keserű és minden megfontolást nélkülöző vágy fogta el (ἔρως ἔσχε), hogy a rómaiak ellen háborúzzon" (14. 4). Kritolaos beleveti magát a diplomáciába, és Kallikratésra, Menalkidasra és Diaiosra jellemző módszerekkel játssza ki a római követeket, hogy azután Korinthosba gyűjtse az akhájokat, akiket „rávett nemcsak arra, hogy fegyvert fogjanak Spárta ellen, hanem arra is, hogy nyílt háborút kezdjenek a rómaiakkal szemben." (14. 5)

[46] Pausanias elbeszélésében ez az epizód azért hat némileg furcsán, mert már a korábbi, Kynoskephalainál a makedónokra mért római vereséget (Kr. e. 197) is úgy írta le (VII 8. 7–9), mint a makedón birodalom teljes pusztulását. Polybios szerint ezzel szemben éppen ez az utóbbi, Pydnánál vívott csata a sorsdöntő, ekkor látja ő megvalósulni Róma uralmát a teljes lakott világ, az *oikumené* fölött.

[47] „Az óróposiak pedig az akhájokhoz menekültek, és megkérték őket, hogy álljanak bosszút az athéniakon. Az akhájok viszont nem akartak bosszút állni rajtuk, az athéniak iránti barátságuk (*philia*) és tiszteletük (*aidós*) miatt." (VII 11. 7)

[48] Pausanias megjegyzése ezen a ponton ismételten felhívja rá a figyelmet, hogy az egyik legveszélyesebb görög politikusról van szó: „és az egyikük, Kallikratés az úton megbetegedett és meghalt, én pedig nem tudom, hogy ha megérkezik Rómába, vajon hasznára lett volna-e az akhájoknak, vagy még nagyobb bajok sorát indította volna-e el." (VII 12. 8)

[49] Lásd Aurelius Orestes, az Aureliusok nemzetségének tagja, a 157. év consulja (lásd RE *Aurelius 179*, II./2. 2514–15).

3.2.3.

Pausanias ezen a ponton az előbb felvetett vágy-motívumot végképp az előtérbe helyezve újabb korszakhatárt jelöl ki.

> „Az, hogy egy uralkodó vagy egy város háborút indít és nem jár szerencsével, inkább az istenek irigysége (φθόνῳ ἔκ του δαιμόνων) miatt szokott előfordulni, mint hogy magukat a háború résztvevőit illetné szemrehányás; a gyengeséggel párosult vakmerőséget viszont, amely Kritolaost és az akhájokat sújtotta (ἔβλαψε), inkább őrültségnek (μανία), semmint balszerencsének (*atychia*) lehet nevezni." (VII 14. 6)

Pausanias e megállapítása az akhájok végzetével kapcsolatban nagyon emlékeztet arra, amit Polybios fejteget a *Historiai* XXXVIII. könyvének elején. Kettőjük álláspontja legalábbis abban feltűnően hasonlít, hogy a mostani vereség radikálisan különbözik más katonai vereségektől. A vereségek oka ugyanis általában a szerencse vagy a sors (*daimón*, *Tyché*), tehát egy felsőbb, isteni hatalom, most azonban maga Kritolaos és az akhájok hozzák saját fejükre a bajt.[50]

Ugyanakkor van egy komoly különbség is a két szerző állásfoglalása közt: míg Polybios a hadvezérek hitványságáról és a nép *tudatlanságáról* beszél, s azt veti az akhájok szemére, hogy *nem látták előre* az eseményeket, Pausanias már Kritolaos kapcsán is *vágy*at (*erós*, 14. 4) mond, melyet most már nagyobb perspektívából, az egész népre vonatkoztatva *őrület*ként határoz meg (*mania*, 14. 6).

A fent idézett mondat „gyengeséggel párosult vakmerőség" (θρασύτης δὲ ἡ μετὰ ἀσθενείας, vagyis olyan vakmerőség, amely mögött semmiféle valódi erő nincs) kifejezése akár Polybiostól is származhatna, az viszont, hogy Pausanias ezt *őrület*nek minősíti, már nem polybiosi gondolat.[51] Azt a jelenséget, amelyet Polybios, mintegy a szókratészi tradíciót követve, tudatlanságnak, a tudás hiányának (*agnoia*, *abulia*, stb.) lát, azt Pausanias, a sztoikusokhoz hasonlóan, inkább az érzelem, a szenvedély eluralkodásának minősíti az ember, ill. a nép lelkén (ἔρως ἔσχε, [μανία] ἔβλαψε).

Ez a szemléletbeli különbségből fakadó, és a történelmi folyamatok eltérő magyarázatában is megmutatkozó különbség egyes események leírásában is megnyilvánul. Míg Polybios azt mondja, hogy Kritolaos *névleg* (λόγῳ) csak Spárta ellen állította hadba az akhájokat, *eredményét tekintve* (ἔργῳ) Róma ellen (Polyb. XXXVIII 13. 6), Pausanias többször is egyszerűen a rómaiak elleni támadás *szándék*áról, *vágy*áról beszél.[52] Polybios leírása ezzel az egész támadást

---

[50] Feltűnő, hogy míg Polybios hangsúlyosan *atychiá*nak nevezei azt a fajta önmaguk okozta balsorsot, amely az akhájokat sújtotta, Pausanias éppen hogy nem szeretné *atychiá*nak nevezni, és helyette a *mania* szót javasolja. Wachsmuth (ma talán már régimódinak ható) értelmezése ezzel kapcsolatban az, hogy Pausanias itt polemizálni akar azzal a Polybiosszal (illetve Polybiost követő forrásszöveg szerzőjével), akinek művét nem elég figyelmesen olvasta, és ezért nem érti, hogy Polybios (követője) *saját maguk okozta* sorscsapásra gondolt, amikor az akhájok sorsára az *atychia* szót használta (l. WACHSMUTH 1887, 294–296). A *Görögország leírása* magyar kiadásában a vonatkozó részhez pedig egy olyan (kiadói) jegyzet tartozik, amelynek hátterében talán tényleg a Polybios-hely – és ebből fakadólag a pausaniasi szöveg – félreértése állhat: „Pausanias itt határozottan szembeszáll azzal a Polübiosznál is megtalálható (38, 3, 1) gondolattal, amely szerint Görögország végleges bukását csupán egy szerencsétlen véletlen [sic!] okozta." (PAUSZANIASZ 2008, I./62)

[51] Érdekes, hogy Diodóros Sikeliótés – aki Polybios után, de Pausanias előtt élt és működött, és az e korszakról szóló, töredékesen fennmaradt szövege egyéb tekintetben elég szorosan követi Polybiost – ugyan más szavakkal, de Pausaniashoz hasonlóan *őrületről* beszél: Valamiféle őrület (*lyssa tis*) uralkodott el (*kateiche*) az akháj népen és értelmetlen sietség (*paradoxos hormé*) a pusztulásba. (Diod. XXXII 26. 3).

[52] Diodóros Sikeliótés Polybioshoz nagyon hasonlóan fogalmaz: Mert miután beszédeivel feltüzelte a tömeg vágyát (*hormén*) határozatot (*psephisma*) hozatott, hogy háborúzni fognak névleg (τῷ μὲν λόγῳ) a spártaiak, a valóságban (τῷ δὲ ἔργῳ) azonban a rómaiak ellen. (XXXII 26. 5) A „valóságban" vagy „valójában" (τῷ δὲ ἔργῳ) fordulatnak ebben

problematikusnak és már eleve, az akhájok számára is komplex kérdésnek mutatja, míg Pausanias elbeszélése tökéletesen lefedhető a háborús *vágy* és *őrület* motívumaival.

Pausanias az érzelmek hangsúlyozásával kivezeti a történetet a saját maga által korábban felvázolt sémából. Immár nem az *árulás* és nem az *áruló*, tehát nem Kallikratés (illetve hasonló szellemben működő társai), hanem a hadvezérségre emelt Kritolaos és az akhájok esztelen *vágya* az, ami az eseményeket irányítja.

Az eseménytörténet vázlata ugyanakkor nem rendelődik tökéletesen alá a felvetett sémának. Ami történik, nem egyszerűen Kritolaos és az akhájok őrületének elhatalmasodása, hanem egyben bizonyos események logikus egymásra következése is, melyeket Pausanias azután nem is pszichológiai, hanem elsősorban stratégiai szempontból értékel.

A Görögországban tartózkodó Metellos rögtön értesíti Rómát az akhájok tetteiről, melyeket a rómaiak jogtalannak minősítenek (ἀδικεῖν Ἀχαιῶν κατέγνωσαν, 15. 1), és rögtön útnak indítják Mommiost Görögország felé.[53] A két római hadvezér, Mommios és Metellos közt versengés kezdődik, hogy melyikük fogja az akhájok ügyét rendezni. Metellos a minél békésebb megoldást keresi, ezért újabb esélyt ad az akhájoknak a hadjárat felfüggesztésére és a katasztrófa elkerülésére (15. 2), amelyet azonban Kritolaos és a nép helyből elutasítanak, és folytatják az agresszív fellépést a szövetségből kihátráló városok ellen (15. 3). Kritolaost azonban, mikor Metellos váratlanul megjelenik vele szemben, és tettekre kerülne sor, őrült *félelem* fogja el (ἐς τοσοῦτο ἀφίκετο δείματος…, 15. 3), és Pausanias szerint ezért hozza azt a rossz stratégiai döntést is, hogy nem áll meg „azon a szép reményű helyen, ahol először a spártaiak a hellének védelmében a médek elleni, később pedig az athéniak a kelták elleni – a spártaiakénál semmivel sem kevésbé ragyogó – hőstettüket végrehajtották." (15. 3)

A Kritolaoson úrrá levő *félelem* (*deima*) itt nyilvánvalóan felváltja a rajta eddig uralkodó *vágyat* (*erós*). És ugyanakkor Pausanias, ahogy a görög árulók felsorolásakor, itt is a görög múltat hívja segítségül az események magyarázatához, amikor egykori dicső győzelmek megismétlésének elszalasztott lehetőségét látja Kritolaos esztelen menekülésében. Metellos ezután hamar utoléri az akhájokat, sokakat megöl közülük, másokat foglyul ejt – Kritolaos pedig nyomtalanul eltűnik, feltehetően meghal (15. 4).

Hasonlóképp egy múltbeli esemény felől értelmezi Pausanias a háború következő, az akhájokat közvetlenül nem érintő epizódját. Az arkadiaiak, akik Kritolaos seregében voltak, elmenekülnek Elateiába, ahol először befogadják, majd Kritolaos vereségének hírére kidobják őket. Végül Khairóneiánál találkoznak Metellos seregével, ahol utoléri őket „a görög istenek bosszúja": „Akik egykor Khairóneiánál otthagyták a Philippos és a makedónok ellen harcoló görögöket, most ugyanazon a helyen pusztultak el a rómaiak keze által." (15. 6) Ahogy tehát Pausanias a régi görög győzelmek megismétlését kérte számon Kritolaoson, úgy olvassa rá a most élő arkadiaiak

a kontextusban mind Polybiosnál, mind Diodórosnál háromféle értelmezése lehetséges: akár a történetíró, akár Diaios, akár Diaios és a nép közös gondolatát láthatjuk benne. Előbbi esetben a történetíró hívja fel rá olvasói figyelmét, hogy ebben a helyzetben a Spárta elleni hadjárat egyúttal Róma elleni háborút is jelentett, a másodikban a hadvezér gondolja úgy, hogy ugyan a nép csak azt szavazta meg, hogy Spárta ellen háborúzzanak, de valójában már a rómaiak ellen is indulnak, a harmadik esetben pedig maga a nép hoz tudatosan másokat (a rómaiakat?) megtévesztő döntést: az akhájok névleg, a szavak szintjén Spárta, de valójában Róma ellen fegyverkeznek. Ily módon akár az is elképzelhető, hogy míg Polybios a hadvezér és a nép szándékát megkülönböztetendő használja a *logó-ergó* szembeállítást, Diodóros már a másik jelentésben érti. Polybiosnál mindazonáltal a következő mondatokból szinte biztosnak tűnik, hogy legalábbis a hadvezér nyíltan Róma ellen akar háborúzni, Diodórosnál pedig annak alapján, hogy Kritolaos előzőleg milyen hatékonyan tüzelte fel a népet, úgy tűnik, hogy mindannyian a rómaiak ellen akarnak vonulni.

[53] Lásd Mummius, a Kr. e. 146. év consulja.

fejére őseik egykori szégyenét, s indokolja mostani pusztulásukat akkori gyávaságukkal. *Tyché* itt megintcsak *dikéként* működik, egy nép régi vétkéért áll bosszút a leszármazottakon.

Az akháj történelem e pontján azonban még mindig a görög hadvezérek azok, akik irányítják az eseményeket – őket pedig nem a múltból szerzett tudás és tapasztalat, hanem érzelmeik vezetik. Kritolaos eltűnésével a parancsnokság Diaiosra száll. És ő ugyan először még az egykor Marathónnál harcoló Miltiadés[54] nyomában jár, amikor rabszolgákat soroz be katonának, azonban Kritolaos és az akhájok iménti vereségének tanulságait ő sem vonja le. Az akháj haderő eddigi teljesítménye ismeretében teljesen esztelenül rendelkezik (ἐς ἅπαν ἀφίκετο ἀνοίας), amikor négyezer embert Alkamenés parancsnoksága alatt Megarába küld, hogy előőrsként szembeszegüljenek a rövidesen érkező Metellosszal (15. 8).

Innentől kezdve minden a rómaiak sikereiről szól: Metellos először legyőzi a thébaiakat, majd Megarába érve megfutamítja az ott állomásozó akhájokat, ellenállás nélkül bevonul a városba, és mivel hajtja a vágy, hogy Makedóniában és Görögországban is minden egymaga intézzen el (15. 11), ismételten békét ajánl az akhájoknak. Az újabb ajánlatot ezúttal Diaios utasítja vissza: „Diaios azonban *oktatlanságában* (ὑπὸ ἀγνωμοσύνης) visszautasította." (15. 11)

Mikor pedig megérkezik Mommios, aki először is Metellost tovább küldi Makedóniába, majd – egy váratlan, de csekély jelentőségű kisebb görög siker után – gond nélkül megfutamítja az akháj sereget, Diaios újabb taktikai hibát vét. Seregével bevehetné magát Korinthosba, hogy Mommiost az elhúzódó ostrom lehetősége elé állítva kedvező tárgyalási pozíciót harcoljon ki, ő azonban inkább Megalopolisba menekül és öngyilkos lesz (16. 1–6).

Diaios hitványságának érzékeltetésére Pausanias még egy régi példát hoz fel: az athéni Kallistratost, aki a szicíliai hadjárat egyik ütközete során az ellenféllel szemben alulmaradó görög seregből először kimenekítette és biztonságos helyre vezette a lovasságot, majd visszatért, és öt ellenséges katonát megölve lehelte ki végül a lelkét (16. 4–5).[55]

> „Ő [Kallistratos], miután magának és az athéniaknak is dicsőséget szerzett, megtette ami tőle telt, majd önként vállalta a halált; Diaios viszont halálával a megalopoisiak elkövetkezendő bajainak volt előhírnöke: miután saját kezével megölte feleségét, nehogy az ellenség kezére kerüljön, mérget ivott és meghalt. Nemcsak abban hasonlított tehát Menalkidashoz, hogy rendkívül kapzsi volt, hanem abban is, hogy ugyanolyan gyáva módon halt meg." (16. 6)

Pausanias egy párhuzamot (Menalkidast) és egy ellenpéldát (Kallistratos) kínál Diaios halálához, és úgy állítja be, mintha az akháj hadvezérnek megadatott volna választania e két minta közül.[56] Választhatta volna a bátor athéni dicsőséges halálát, ő azonban egy saját magához hasonló, haszonleső kortársának példáját követte (16. 6).

Miután hadvezérük elmenekült és meghalt, Korinthost az akháj katonák és a lakosság nagy része is egyszerűen otthagyja. Mommios pedig, miután megbizonyosodott felőle, hogy a várost nem védi senki, a harmadik napon bevonul, pusztít és rabol (16. 7–8).[57] Végül (16.9–10)

---

[54] Moggi és Osanna kommentárja szerint semmilyen más forrás nem említi, hogy Miltiadés rabszolgákat sorozott volna be (Moggi – Osanna 2000, 170).

[55] Noha Thukydidés részletesen leírja ezt a csatát (VII 84. 1–85. 1), ő sem Kallistratos nevű katonát, sem athéni lovasságot nem említ (lásd Moggi – Osanna 2000, 273).

[56] Lásd a szituáció pausaniasi megfogalmazását: „[Diaios] a legkevésbé sem lett olyasvalaki az akhájok számára, mint amilyen Kallistratos, Empedos fia volt az athéniak számára" (16. 4).

[57] Szembetűnő az ellentét a között, ahogy Mommios bánik el Korinthosszal, és ahogy Metellos viselkedett Théba és Megara elfoglalásakor. „Metellos nem hagyta sem azt, hogy az istenek szentélyeit fölgyújtsák, sem azt, hogy épületeket ledöntsenek, és megtiltotta, hogy a thébaiak közül bárkit megöljenek, vagy menekültében elfogjanak; de meghagyta,

módszeresen bosszút áll mindazokon a városokon, amelyek a rómaiakkal szemben harcoltak: a városfalakat lerombolja; a fegyvereket elkobozza; amikor Rómából a városokba kirendelt küldöttek megérkeznek, a demokratikus berendezkedésnek véget vet, cenzushoz köti a tisztségek betöltését; adót vet ki a görögökre; a vagyonosoknak megtiltja, hogy hazájuk határain túl vásároljanak birtokot; felszámolja a szövetségi szerveződéseket (akháj, phókisi, boiót és minden más).

Ugyanakkor Pausanias azt is rögtön hozzáteszi, hogy a rómaiak már néhány év elteltével „megsajnálták Görögországot" és a mommiosi intézkedések közül többet visszavontak: újraalakulhattak a régi, népenkénti szövetségek; újra szabad volt külföldi birtokokat venni; és elengedték a korábban a boiótok részéről a hérakleiaiakanak és euboiaiaknak megítélt 100, illetve az akhájok részéről a spártaiaknak megítélt 200 talanton kártérítést.

Végül azonban mégsem a pozitív fejleményekkel, hanem Achaea Provincia, vagyis a római birodalom részévé váló Görögország létrejöttével zárja le az eseménytörténet ismertetését: „Ezeket ugyan elengedték a rómaiak a görögöknek, de mind a mai napig kormányzót rendeltek fölé; akit a rómaiak nem Görögország, hanem Akhaia kormányzójának hívnak, mert az akhájokon keresztül (*di'achaión*) igázták le a görögöket[58], akik akkor az egész görög világ (*to Hellénikon*) vezetői voltak. Ez a háború pedig Antitheos athéni arkhónsága alatt ért véget, a százhatvanadik olympias idején, amelyen a sikyóni Diodóros szerezte meg a győzelmet" (16. 10).

3.3.

Polybios történeti művének megírásakor az események *telos*ából indult ki, Pausanias viszont nem a jövőt, hanem a múltat hívja segítségül a történelmi események értelmezéséhez. Ez a különbség ugyanannyira következik a Pausanias számára megadatott nagyobb időbeli távlatból, mint a világról és a történelem természetéről vallott eltérő felfogásából. Míg Polybios történelme nyitott (jól mutatja ezt az eredetileg tervezett történelmi időszak váratlan kiterjesztése újabb 22 évvel), Pausaniasé zárt. Nem azért, mert ne gondolna a jövőre, vagy mert saját korát már ne érezné a történelem részének. A folyamatokat ő is afelől próbálja áttekinteni és bemutatni, hogy ezek mihez vezettek – mutatja ezt az eseménytörténetet az egész görög történelemben elhelyező

hogy ha Pytheast elfogják, vezessék hozzá. És Pytheast nyomban meg is találták, Metelloshoz vezették, és meg is bűnhődött. […] és a megaraiak harc nélkül átadták városukat a rómaiaknak, Metellos pedig, amint megérkezett a szoroshoz, újfent békét hirdetett az akhájoknak és megállapodást ajánlott nekik. Mert erősen vágyott rá (ἰσχυρὸς γάρ τις ἐνέκειτο αὐτῷ πόθος), hogy a makedóniai és az akháj ügyet is ő egyedül rendezze el." (15. 10–11) „Mommios pedig, noha a kapu tárva-nyitva volt, nem vonult be nyomban Korinthosba, mert azt gyanította, hogy a városban valamilyen csapda vár rá. A csata után három nappal viszont teljes haderejével benyomult és felégette a várost. Az ott maradtak többségét a rómaiak meggyilkolták, a nőket és a gyermekeket pedig Mommios eladta rabszolgának. És azokat a felszabadítotott rabszolgákat, akik az akhájokkal együtt harcoltak, és nem haltak meg már az ütközet alatt, szintén eladta. A fogadalmi ajándékok (*anathémata*) és egyéb értékes tárgyak közül a leginkább csodálatra méltókat elvitte, a többit pedig, amelyek nem voltak ezekhez foghatók, Philopoiménnek, Attalos hadvezérének adta; még az én időmben is volt Pergamonban a korinthosi zsákmányból." (VII 16. 7–8)

[58] Hogy ez mit jelent, arról nincs konszenzus a Pausanias-kutatók, ill. fordítók között. A megfogalmazás vagy arra utal, hogy az akhájok *miatt* igázták le a rómaiak a görögöket (akkor a *dia* prepozíció pregnáns értelemben szerepel, ez például M. Moggi álláspontja, lásd MOGGI – OSANNA 2000, 99), vagy csupán arra, hogy mindez *abban az időben* történt, amikor az akhájok voltak a görög világ vezetői (lásd például FRAZER 1898, I./351). P. Levi köztes megoldást választ: „[Romans] subdued the Greeks through the Achaians, who at that time held the leadership of Greece." (PAUSANIAS 1971, 271) – Ebben az esetben egyszerűen arról lenne szó, hogy a rómaiak ugyan (elsősorban) az akhájokat győzték le, mégis egész Görögország urai lettek, s akkor Pausanias a felelősség kérdését nem firtatja.

két áttekintés. Ugyanakkor az egyes eseményeket és döntéseket, mint ahogy azok kimenetelét is, mindenekelőtt a *még régebbi* görög múlt sorsdöntő pillanatai és kiemelkedő személyes példái segítségével tartja megítélhetőnek. Míg Polybios azt kéri számon történelmének szereplőin, hogy *nem látták a jövőt*, és mint vak és esztelen embereket állítja olvasói elé, hogy az olvasók *okuljanak belőle*, Pausanias semmiféle *előre*látást nem feltételez az egyes emberekről – ő inkább azt kéri számon rajtuk, hogy nem tanultak *saját korábbi történelmük*ből. A polybiosi történelemben működő *tyché* mindenekelőtt tyché *„teleologiké"*, sors, amely valahová vezeti a világot, s az embereknek ehhez kell a lehető legjobban alkalmazkodniuk. A pausaniasi tyché ellenben *tyché „aitiologiké"*, a világot átható (erkölcsi és történelmi) törvényszerűségek bonyolult konglomerátuma, mely a világot nem elsősorban *hajtja* valamerre, hanem inkább *szabályozza*, rendet tesz benne. Polybiosnál a felsőbb, isteni akarat (elsősorban logikailag) *megelőzi* az emberi világot, célt tételez, az embereknek pedig a mindig előttük járó istennő szándékait kell kifürkésznie. Pausaniasnál viszont *Tyché* elsősorban *válaszol* az ember tetteire, akinek feladata a múlt példáinak követésén keresztül éppen a régi erkölcsök megőrzése, az istenek tisztelete, mert csak így tudhat boldogulni a világban.

4. Korinthos eleste kétezer év távlatából. „Über Hellas senkte sich der Friede eines Kirchhofes herab."[59]

Ahogy Pausanias közelít a görög történelemhez, ahogy az akhájok buta és elkerülhető vereségét fájlalva a dicsőséges múlt példáit emlegeti föl, nagyon is jellemző saját korának görög gondolkodására. Az ún. második szofisztika időszakában a Római Birodalomban élő görögök – elsősorban nagyközönségnek szánt beszédekben, de számtalan más műfajban is – próbálták a klasszikus múlt hagyományait feleleveníteni. Ha nem is feltétlenül a követés, de legalábbis e példák emlékezetben tartása céljával.[60]

És nem teljesen alaptalanok azok a nézetek sem, melyek szerint Pausaniasnál már bizonyos fokig megvan a 146-os vereség tragédiaként, végleges veszteségként, a görög történelem lezárulásaként való narrativizálásának előjelei is. Azonban mégis nagymértékben eltekintenek Pausanias valódi („történetírói") pozíciójától és császárkori görög nézőpontjától azok, akik Pausaniasnál a rómaiak elnyomása elleni állandó tiltakozást, és a „görög szabadság vége" fölötti siránkozást keresik és vélik megtalálni.[61] Pausanias az akháj szövetség bukását a görög történelem

[59] Bengtson 1960, 491–492.

[60] A második szophisztika alapvető jellemzőiről lásd Bowie 1970; a modern kori kutatástörténetről és ennek főbb megállapításairól Whitmarsh 2005.

[61] Christian Habicht, a legújabb kori Pausanias-kutatás egyik első és legnagyobb hatású képviselője azt írja, Pausanias „mindenekelőtt hazafi, akinek igazi szerelme a görög anyaország, melyet még a görög gyarmati világnál is jobban szeretett, amely pedig az otthona volt. […] Pausaniast jobban érdekelte Görögország szabadsága, mint jóléte, márpedig a görögök háromszáz éven át nem voltak szabadok – mióta a rómaiak legyőzték az akháj szövetséget 146-ban –, és egy értelemes ember, mint Pausanias nem is hihetett benne, hogy Görögország még valaha szabad lesz. […]" (Habicht 1985, 104) Ha nem is ilyen erőteljesen, de hasonló szellemben fogalmaz S. Swain is: „A különbség – amellyel Pausanias tökéletesen tisztában volt – Görögország saját háborúi és a makedónokkal való küzdelme és a római beavatkozás között

soron következő veszteségének látja, a görögök vereségét a rómaiakkal szemben egy *újabb* elnyomás kezdetének tekinti: „[Az akhájok] *előre látták* (προεωρῶντο) azt is, hogy a rómaiak most Philippos és a makedónok helyére lépnek és a görög világ (*to Hellénikon*) urai (*despotai*) lesznek" (8. 2). A pausaniasi történelem nem áll meg, csupán távolodik azoktól az ideáloktól, melyeket a klaszszikus kori görögségben megvalósulni látott. Ezzel szemben a modern történetírás – már csak a nagy történelmi távlat okán is – a római hódítást a görögség *egyetlen igazi* leigázásaként, valamiféle, addig *mindig meglévő* szabadságtól való megfosztásaként látja, az akháj szövetség vereségét pedig hajlamos egyszerűen a görögség vereségének tekinteni.

Pausanias valóban Rómának a görögök feletti uralmáról beszél, és ennyiben ő is, mint a modernitás, bizonyos értelemben egységként gondolkodik a görögök lakta területekről és a görög népekről. Ezt mutatja a *Hellas* és a *to Hellénikon* szavak gyakori előfordulása, vagy a közvetlenül az akháj szövetség veresége után olvasható keserű szájízű mondat is.

> ἐς ἅπαν δὲ ἀσθενείας τότε μάλιστα κατῆλθεν ἡ Ἑλλάς, λυμανθεῖσα κατὰ μέρη καὶ διαπορθηθεῖσα ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ τοῦ δαίμονος.[62]
>
> „Hellas, melyet részenként (*kata meré*) kezdettől fogva pusztulással sújtották az istenek, ekkor (t. i. az akháj szövetség veresége után) végképp elveszítette erejét."

Egy egyetlen és egységesként kezelt görög történelem az, ami állandóan Pausanias szeme előtt lebeg (olyannyira, hogy időről-időre az akhájok történelmének elbeszélése is a különböző görög városok együttes történelmének elbeszélésébe megy át). Ezt az egységes történelmet azonban ő mint az egyes „részek" (*meré*) történetének együttesét gondolja el. Jól mutatják ezt az összefoglalások, melyekben a különböző görög városok, illetve népek bukását sorolja egymás után, és amelyek sorsát ő a legkevésbé sem látja elválaszthatatlannak. A görög városok sorra virágzottak el (7. 6. 6–8, 7.17.1–4), s ebben a sorban az utolsó az akháj szövetség volt.

> ὅτε δὲ καὶ μόγις, ἅτε ἐκ δένδρου λελωβημένου καὶ αὖου τὰ πλείονα, ἀνεβλάστησεν ἐκ τῆς Ἑλλάδος τὸ Ἀχαϊκόν, καὶ αὐτὸ ἡ κακία τῶν στρατηγησάντων ἐκόλουσεν ἔτι αὐξανόμενον.
>
> „Amikor pedig nagy nehezen, mint egy megtépázott és kiszáradt fából a friss hajtások, kihajtott Hellásból az akháj szövetség, akkor ezt is, még növekedés közben, letörte hadvezéreinek hitványsága."

Ebben – a Pausaniastól szokatlanul szuggesztív – képben Görögország nem mint politikai entitás jelenik meg, hanem mint eredet, törzs, közös kezdet, melyből a görög népek városai és szövetségi rendszerei (Pausanias az akhájokról szólva semleges alakot használ, tehát kifejezetten a szövetségről, nem pedig az akhájokról mint népről beszél) virágzanak fel, majd sorvadnak el megint.

A máig élő modern történetírói hagyomány ezzel szemben Görögországot politikai egységként tételezi, egy ágensként a világpolitika színterén, melyet, mint minden népet, megillet az önrendelkezés joga. Ebből a nézőpontból az akháj szövetség bukása nem elsősorban görög város-

az, hogy a római hatalom, Nero közjátékától eltekintve, a függetlenség tartós elvesztését jelentette." (SWAIN 1996, 340) Pausanias „Róma-ellenessége" szintén közhelynek számít a Pausanias-kutatásban, lásd pl. a MOGGI – OSANNA kommentár előszavát a VII. könyvhöz (MOGGI – OSANNA 2000, XVI–XVII). Bearzot ennél sokkal meggyőzőbb módon elsősorban a római világgal szemben is érvényesülő görög nézőpontot hangsúlyozza Pausaniasnál (lásd BEARZOT 1992).

[62] VII. 17. 1.

államok leigázását, politikai-gazdasági aktivitásuk és a szövetségi rendszereik életének korlátozását jelenti, hanem az *addig meglévő* önrendelkezési jog, valamiféle *nemzeti függetlenség* elvesztését. Anélkül, hogy a modern történetírás paradigmájának kialakulásába és változásaiba itt most belemennék, mindössze egy példával, a görög történelmet áttekintő egyik legújabb könyvből vett idézettel próbálom érzékeltetni, hogy a történelemről mint *világtörténelemről* és a *nemzetekről mint ennek szereplőiről* a 18–19. század fordulóján kialakult képzetek milyen mértékben meghatározzák a görög történelemről való beszédet mind a mai napig.

> „The final battle [ti. az akháj háborúban] took place near Corinth, where the Achaians went down in utter defeat (Paus. VII 16). To set an example, the Romans razed the city of Corinth to the ground, killed the men, and sold the women and children into slavery. They dissolved the Leagues (albeit temporarily) into their constituent cities (Paus. VII 16). *These they allowed to be „free" – but by now everyone knew what Roman freedom meant,* and when the Romans later on allowed the Leagues to reconstitute themselves, *the Leagues, knowing better now,* remained quiet (Paus. VII 16). The Romans did not, it seems, officially organize Greece as a province (under the name Achaia – Paus. l. c.), until after the Battle of Actium in 31 BC (cf. Liv. *Per.* 134), but *it was now clear to all who ruled. As Agelaus had supposedly predicted at Naupactus in 217, the Greeks no longer had the power to declare war and to make peace, or to resolve their own disputes among themselves. […] With the destruction of Corinth in 146 BC, the political independence of the Greeks had come to an end.* [Kiemelések tőlem – G. S.]"[63]

Jól látható, hogyan van jelen a 21. századi leírásban mind az a koncepció, hogy a világ különböző politikai ágensek együtteseként fogható föl, a világtörténelem pedig az ágensek változásának, illetve a köztük lévő *hatalmi viszonyok átrendeződésének* története, mind pedig a *népek önrendelkezésének* ideája, mely szerint az a nép szabad és független, amelyik egyrészt tagjaira *saját belső törvényeit* alkalmazza, másrészt *saját külpolitikával* rendelkezik.

[63] Parker 2014, 410–411. De szinte pontosan ugyanígy fogalmaznak sokan mások is. (A Parker könyvéből vett részlet nem a legpregnánsabb, hanem a legfrissebb, ugyanakkor kellőképp beszédes példa). Lásd Ranke *Weltgeschichté*jének (amelyben egyébként az esemény értékelése a 20. században jellemző megfogalmazásokkal szemben egyáltalán nem egysíkú, s nem állítja, hogy totális negatív fordulat állt volna be a görög városok életében) ítélete szerint ekkor következett be „die Auflösung […] der griechischen Unabhängigkeit." (Ranke 1883, 385) A *Cambridge Ancient History* (első kiadása, 1930, újra kiadva 1989-ben) P. S. Derow által jegyzett vonatkozó fejezetének címe: „The end of Greek freedom" (Astin – Walbank – Frederiksen – Ogilvie 1989, 319–323), Max Cary *History of the Greek World 323 to 146 B. C.* című könyvének fejezetcíme „The end of Greek liberty" (Cary 1932, 203–205), amelyben amellett, hogy elismeri, hogy a görög városoknak megmaradt a helyi autonómiája, és békében élhettek tovább, a „United States of Greece" ideájának végső szertefoszlásáról és kétezer éves „kényszerű tétlenségről" beszél (Cary 1932, 205), Malcolm Errington pedig, már a huszonegyedik században, az „independent political activity" és a „freedom of action" megszűnéséről (Errington 2008, 253). És a sort még lehetne folytatni. Vannak persze e fősodortól némileg eltérő vélemények is, a 19. században például hajlamosak voltak a görög történelem végét még korábbra tenni (E. Curtius *Griechische Geschichte*-je szintén „Görögország önállóságának végéig" tart, de nála ez még nem a római hódítást, hanem II. Philippos görögellenes hadjáratait jelenti a Kr. e. 4. század második felében, Ferguson pedig Kr. e. 212-ben látja veszni a görög függetlenséget. Vö. Curtius 1857–1861; Ferguson 1913). De talán érdekesebbek azok a kivételek, akik megpróbálják a Kr. e. 146-os törésvonalat kevésbé élesnek mutatni, a „függetlenség elvesztésének" drámáját prózára fordítani. Adolf Holm *Griechische Geschichté*je a 19. század végéről, mely alcíme szerint szintén szintén „a görög nép önállóságának hanyatlásáig" tárgyalja az eseményeket, ezt a „hanyatlást" egészen Actiumig kitolja (a szerző nézeteinek idő közbeni megváltozása következtében, mint erről az előszó tudósít – az eredetileg tervezett végpont ugyanis Kr. e. 146. lett volna). Emellett Holm nyíltan szembeszáll azzal a szemléletmóddal is, hogy a görög történelem a Római Birodalom kialakulásával fokozatosan „leállt" volna. Lásd Holm 1894, elsősorban a IV. kötet előszavát (IV./7–9), ill. a IV. kötet Korinthos pusztulásáról szóló fejezetét (IV./517–556).

5. Történelmeken kívül és belül

Polybios és a modern történetírás számára az akháj szövetség bukása a világtörténelem menetébe illeszkedik, egy új világpolitikai erő születésének kísérőjelensége. Polybios és a modern kor szerzői ennek megfelelően egyaránt egy külső, objektívnak tételezett nézőpontból mutatják be a szövetség bukását, mely újkori nézőpontból ráadásul egyúttal a görögök, a görögség, Görögország végső vereségét is jelenti.

Pausanias ezzel szemben a görög történelmen belülről tekint ezekre az eseményekre; az ő szemszögéből az akháj vereség a görög népek sorozatos bukásainak sorába illeszkedik. Nem kivétel tehát, hanem egy általános törvény érvényesülésének utolsó példája az adott korszakban. Mindazok a mintázatok, amelyeket az adott korszakban felfedez és megmutat: a külső hatalmaknak való kiszolgáltatottság, Tyché bosszúja az emberek korábbi vétkeiért, az egész városokat bajba keverő emberi szenvedélyek, az árulók miatti csapások, és mindenekelőtt a városállamok felemelkedése és bukása – nem a görög történelem világtörténelmen belüli helyét jelölik ki, hanem magát a görög történelmet konstituálják.

Bibliográfia

ANDERSON, J. K. 1954. A Topographical and Historical Study of Achaea. *The Annual of the British School at Athens* 49, 72–92.

ASTIN, A. E. – WALBANK, F. W. – FREDERIKSEN, M. W. – OGILVIE, R. M. (editors) 1989. *The Cambridge Ancient History Volume 8. Rome and the Mediterranean to 133 BC.* Cambridge.

BEARZOT, Cinzia 1992. *Storia e storiografia ellenistica in Pausania il Periegeta*. Venezia.

BENGTSON, Hermann 1960. *Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis in die Römische Kaiserzeit.* München.

BOWIE, Ewen 1970. Greeks and Their Past in the Second Sophistic. *Past & Present* 46, 3–41.

CARTLEDGE, Paul, 2000. Greek Political Thought. The Historical Context. In: Christopher Rowe–Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge. 349–355.

CARY, Max 1932. *A History of the Greek World from 323 to 146 B. C.* London.

CURTIUS, Ernst 1857–1861. *Griechische Geschichte I–III.* (Sechste Auflage). Berlin. 1886–1888.

DIODORUS SICULUS 1968–1984. *Library of History.* Translated by C. H. Oldfather. Loeb Classical Library. Cambridge, MA – London.

DODDS, Eric R. 1951, Agamemnon's Apology. In: Uő., *The Greeks and the Irrational.* Berkeley – Los Angeles – London.

EBELING, Herman L. 1914. Pausanias an Historian. *The Classical Weekly* 7/18, 138–141., 7/19, 146–150.

ERRINGTON, Malcolm R. 2008. *A History of the Hellenistic World 323–30 BC.* Blackwell History of the Ancient World. Oxford.

FERGUSON, William Scott 1913. *Greek Imperialism.* London

FRAZER, James G., 1898. *Pausanias's Description of Greece* translated and with a commentary by J. G. Frazer. London.

Gruen, Erich S. 1976. The Origins of the Achaean War. *Journal of Hellenic Studies* 96, 46–69.

Gruen, Erich S. 1984. *The Hellenistic World and the Coming of Rome.* Berkeley – Los Angeles – London.

Gruen, Erich S. 1993. *Culture and National Identity in Republican Rome.* London.

Habicht, Christian 1985. *Pausanias' Guide to Ancient Greece.* Berkeley – Los Angeles – London.

Holm, Adolf, 1886–1894. *Griechische Geschichte von ihrem Ursprunge bis zum Untergange der Selbständigkeit I–IV.* Berlin.

Koselleck, Reinhart 1989. Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte. In: Uő., *Vergangne Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten.* Frankfurt am Main. 38–66.

Miklós Tamás 2011. *Hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására.* Pozsony.

Mogg – Osanna, 2000. *Pausania: Guida della Grecia, Libro VII, L'Acaia.* Testo e traduzione a cura di Mauro Moggi, Commento a cura di Mauro Moggi e Massimo Osanna. Fondazione Lorenzo Valla.

Musti, Domenico 1994. La struttura del discorso storico in Pausania. In: J. Bingen (ed.), *Pausanias historien.* Entretiens Hardt 41. Vandoeuvres – Geneva.

Parker, Victor 2014. *A History of Greece 1300 to 30 BC.* Chichester.

Pausanias 1935. *Description of Greece.* With an English translation by W. H. S. Jones. In five volumes. London.

Pausanias 1971. *Guide to Greece.* Translated by Peter Levi. Harmondsworth.

Pauszaniasz 2008. *Görögország leírása.* Fordította, a jegyzeteket írta és a névmutatót összeállította Muraközy Gyula. A fordítást az eredetivel egybevetette, a jegyzeteket kiegészítette és az utószót írta Patay-Horváth András. Gödöllő – Máriabesnyő.

Pfundtner, Johann O. 1868. *Des Reisebeschreibers Pausanias Lebens- und Glaubensansichten.* Königsberg.

Polübiosz 2002. *Polübiosz történeti könyvei.* Ford. Muraközy Gyula et al. Az utószót írta Tegyey Imre. A kommentárokat és a mutatókat összeállította Forisek Péter. Máriabesnyő – Gödöllő.

Polybius 2010–2012. *The Histories.* Translated/Revised by W. R. Paton, F. W. Walbank, Christian Habicht, S. Douglas Olson. Revised edition. The Loeb Classical Library. Cambridge, MA – London.

Pretzler, Maria 2007. Travel writing in ancient Greece. London.

Ranke, Leopold von 1883. *Weltgeschichte. Zweiter Teil. Die römische Republik und ihre Weltherrschaft.* Leipzig.

Swain, Simon 1996. *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50–250.* Oxford.

Wachsmuth, Curt 1887. *Über Eine Hauptquelle für die Geschichte des achäischen Bundes.* Leipzig.

Walbank, Frank W. 1957. *A Historical Commentary on Polybius. I–III.* Oxford.

Walbank, Frank W. 1977. Polybius' 'Last Ten Books'. In: *Historiographia Antiqua. Commentationes Lovanienses in Honorem W. Peremans Septuagenarii Editae.* Leuven. 139–162.

Walbank, Frank W. 2000. Hellenes and Achaeans. 'Greek Nationality' revisited. In: Uő., *Polybius, Rome, and the Hellenistic World. Essays and Reflections.* Cambridge, 2002. 127–157.

Walbank, Frank W. 2007. *Fortune* (*tychē*) *in Polybius.* In: John Marincola (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*. Blackwell Companions to the Ancient World. Malden, Blackwell Publishing, 2007, II./349–355.

WHITMARSH, Tim 2005. *The Second Sophistic.* Greece & Rome: New surveys in the classics 35. Oxford – New York.
ZONARAS 1841–97. *Ioannis Zonarae Annales.* Ex recensione Mauricii Pinderi. Bonn.

Az argosi vének éneke
Az ének–beszéd-váltások dramaturgiai pillanatai Aischylos színpadán*

Kárpáti András

1. A regisztерváltások dinamikája

A görög tragédia zenei struktúrájának alapvonása a rögzített határok közötti nagy szabadság.[1] A hátteret ehhez a görög versenykultúra adta, ahol mindig is korábbról örökölt formai kötöttségek találkozhattak az újításokkal.[2] A versengés lényegéhez tartozott ugyanis két, egymással ellentétes ösztönzés: egyrészt a formák megőrzésére, hogy a verseny kimenetele biztos kritériumok alapján legyen elbírálható, másrészt az újra, a meglepőre, hogy a versenyző hatással legyen a közönségre. A tragédiaversenyeken a rögzített pontok egyike, az előadás „alapképlete" volt a beszéd- és énekregiszterben való megszólalások állandó váltakozása. Amennyire tudható, a Kr. e. 5. században nem létezett olyan drámai előadás, amely végig csupán az egyik regiszterben szólalt volna meg,[3] mint majd a végigénekelt opera, vagy például a zenét mellőző shakespeare-i királydráma. Ha a görög tragédiaelőadás, mint általában, a *színpadi beszéd* regiszterében (jambikus trimeterben) kezdődött el, a közönség tudhatta, nemsokára énekelve, tánclépésben vonul be a kar az *orchéstrá*ra (*parodos*).[4] Az énekelt és beszélt részek váltakozása minden bizonnyal kialakított a befogadóban valamiféle belső időarány-érzetet is: ha az előadás *egy ideje már* a beszéd regiszterében szól, akkor nemsokára énekelt rész következik, illetve fordítva.

Ez a váltakozás adta a tragédiaelőadás zenei struktrújának rögzített keretét, ám ezen belül igen sokféle variáció létezett. Egy-egy formarész,[5] akár az ének, akár a beszéd regiszterében hosszabb ideig (szövegmértékkel: több száz soron át) is tarthatott, de lehetett igen rövid, illetve a nem-zene–zene váltakozás ugyanazon a darabon belül is lehetett hol ritkább, hol sűrűbb.[6]

---

* A cikk egy korábbi változata megjelent a L'Harmattan kiadónál (Kárpáti 2013), köszönet illeti a szerkesztőket, Berlász Melindát és Grabócz Mártát, valamint a kiadó vezetőjét, Gyenes Ádámot, amiért hozzájárultak az alábbi, részben átdolgozott szöveg publikálásához.

[1] Jó áttekintés az antik tragédia zenéjét tárgyaló irodalomról: Wilson 2005 és Battezzato 2005.

[2] Vö. Griffith 1990.

[3] Aristotelés szerint a létező gyakorlatban mindig van ének a tragédia-előadásban (*Poétika* 1450a, 1452b, 1462a), de úgy tűnik, elvi lehetőségként számolt zene nélküli tragédiával is (1450b, 1456a).

[4] Az ismert 32 tragédia közül mindössze három nem beszédregiszterben kezdődik: Aischylos: *Perzsák* és *Oltalomkeresők*, illetve a *Rhésos*, melyről ma lényegében elfogadott, hogy nem Euripidés műve, és hogy a Kr. e. 4. században keletkezett, vö. Liapis 2012, lxvii–lxxv (Introduction V.: The Authenticity Question).

[5] Ének és beszéd váltakozásáról szólva a zenei elemzésből kölcsönözött, szabatosan aligha definiálható „formarész" megnevezést használom, ami jóval szűkebb kategória, mint az *epeisodion* (utóbbiról lásd például Taplin 1977, 49–60, 470–476; 1978, 31–57, 140–158; Poe 1993; Halleran 2005. A (zenei) formarész azért tűnik működő analógiának, mert a zenei folyamat alapszövetének tematikus viszonyaival és időbeliségével egyaránt kapcsolatba hozható.

[6] Az ének- és beszédregiszter váltások részletesebb, mind a három tragédiaírót tárgyaló elemzése előkészületben.

A regiszterváltás, természetesen, dramaturgiai funkciót is kaphatott: az átlépés beszédből énekbe vagy énekből beszédbe az adott darab előadásának kontextusában például növelte vagy oldotta a feszültséget, illetve segítette az érzelmi szélsőségek megjelenítését, és ezek befogadását (vö. Aristotelés: *Politika* 1342). Az alábbiakban azt a három Aischylos-jelenetet elemzem, melyek abban térnek el a szerző többi ránk maradt színpadi jelenetétől, hogy ezekben az adott formaészen *belül* is élt a beszéd–ének váltás eszközével. Emiatt a közönség az előadásnak ezeken a pontjain *váratlannak* érezhette az ének vagy a beszéd regiszterének hirtelen megváltozását. Előbb azonban a tragédia zeneiségének legalapvetőbb formáit kell röviden áttekintenünk, hogy világos legyen, mikor gondolhatunk váratlannak egy ilyesféle regiszterváltást.

A görög tragédia egyetlen művön *belül* szólaltatott meg három különböző hangképzési módot: a beszédet (*logos*), a recitatív kántálást (*parakatalogé*) és az éneket (*ódé*). A tragédia énekelt rétege pedig minden metrumot a korábbi költészet, vagyis a görög líra formáiból vett át, és ezeket alakította a saját képére (ezért beszélünk a tragédiában is *lírai* metrumokról). A tragédia tehát azért is lehetett igen hamar annyira népszerű Athénban és az egész görög, illetve a görögökkel kapcsolatban álló világban,[7] mert minden korábbi ritmikai és zenei elemet egyesítve volt képes ábrázolni a lelkiállapotok és érzelmi változások legszélesebb skáláját (HERINGTON 1985, 123).

A tragédiaelőadásban az említett szigorú határok egyike, hogy a három különböző hangképzésmód egymástól élesen eltérő metrumokban szólal meg. Beszédregiszterben hangzottak el a színpadon a jambikus trimeterben komponált verssorok.[8] A recitatív énekbeszéd fő metruma az anapestus és a trochaikus tetrameter, de valószínűleg egyes daktilikus és jambikus lüktetésű szakaszok énekbeszédben hangzottak el. Minden más, ún. *lírai* metrumú részt énekelve adtak elő. Mind az énekbeszéd, mind az énekek (szólóének, felelgető és együttes énekek: kardalok) mindig *aulos*kísérettel szólaltak meg.[9] Vagyis a görög tragédia fennhangon történő olvasása vagy nyilvános előadása akkor van valamelyest közel az eredetihez, ha – miután az egyszerűbb jambikus és anapestusi metrumok mellett a tragédia kardalainak gazdag metrumvilágát is megtanultuk értelmezni és helyesen tagolni, ami dallam nélkül ma már-már megoldhatatlan nehézséget jelent – ezeket a részeket énekelve szólaltatjuk meg, még akkor is, ha a dallam elveszett. Ha ugyanis a lírai metrumokban írt sorok ugyanabban a ritmizált beszédregiszterben hangzanak el, mint a jambikus sorok, akkor a befogadáskor elsikkad a vokális regiszterváltás, holott ez kulcsfontosságú a performatív szövegműködéshez: ez adja az előadás belső ritmusát, valamint affektív ereje is van, aminek hatnia *kell* mind a cselekmény, mind a jelentés szintjén.[10]

Az éneklésbe váltás önmagában is erős hatás: az addig monoton, sorról sorra azonos metrumú beszédhangképzés mihelyst dallamhangképzéshez kapcsolódik, rögtön változó metrumot kap, éspedig sokszínű és bonyolult variációkban. A váltás hatását vizsgálva azt is fontos tudnunk, hogy a dráma a görög költészet egyetlen műfaja, amely több dialektust is használ egyetlen művön belül. A lírai metrumú részeknél a tragédia is megőrizte a kardal dór dialektusát, ami

[7] Lásd például TAPLIN 1999.

[8] A korai tragédiában (Aischylosnál és a töredékekben) a jambikus mellett a trochaikus tetrameter is beszéd-metrum volt (HERINGTON 1985, 112–113; HALLERAN 2005, 170).

[9] A fentieken kívül vélhetően egyes jambikus sorok is megszólalhattak recitatív előadásban, vö. HALL 2006, 301. A recitatív előadásmód *későbbi* görög terminusa a *parakatalogé*, vö. PICKARD-CAMBRIDGE 1988, 156–167; BARKER 1984, 52, 191, 234.

[10] SCOTT (1984, 1996) kizárólag a metrumra alapozva adott teljes zenei elemzéseket Aischylos és Sophoklés tragédiáihoz. Módszerével kapcsolatos elvi aggály: vajon szabad-e a ritmikai formákat szemantikai kategóriákhoz kapcsolni, és hogy egy-egy metrikai képletet elvileg lehetséges és jogos-e konkrét darabtól függetlenül hermeneutikailag orientáltan azonosítani, lásd HALLIWELL 1997, 86; LIAPIS 2001, 157–158.

jelentősen eltér a jambusban megszólaló beszélt részek attikai dialektusától. Tehát a regiszterváltáskor nemcsak a hangképzés és a ritmus lesz más, hanem szinte még a nyelv is.[11]

> „Sok minden megcsinálható angolul is: mondható és eljátszható verssorok, sőt, némi szerencsével még elénekelhető dalszöveg is, és akkor legalább ennyiben elérhetők a műfordítással is az antik eredeti effektusok. De nem lehet visszaadni azt a dialektust, amelyet a színházon kívül soha és sehol nem beszéltek, amely azonban nagyjából akkora távolságra volt az utca nyelvétől, amekkorára a tragikus maszk és a jelmez a mindennapi öltözéktől." (HERINGTON 1985, 127)

Ha tehát dallam nélkül hangzik el az énekelt szöveg, a befogadónak, ha netán érzékeli is a metrumváltásokat, hozzájuk kell képzelnie az ének és a beszéd közötti váltásokat is, ami azért sem könnyű, mert a műfordítások többsége nem jelzi, mettől meddig tartanak az énekelt részek. Vagyis ha az elveszett dallamot újonnan komponálttal „pótoljuk", sőt, akár improvizált dallammal is közelebb vagyunk a tragédia „eredeti" előadásához, mint ha dallam nélkül szólalnak meg a lírai metrumú énekelt részek, és énekbeszéd nélkül az anapestusok.

Ha a darabon belül valaki jambusban vagy anapestusban elmondottakra akar utalni, akkor beszélést jelentő igét használ („azt mondtad…" stb. – λέγειν, φράζειν), ha viszont énekelt részre, akkor a dalolás igéit (μέλπειν, ᾄδειν).[12] Bármelyik szereplő, továbbá a kart képviselve a karvezető is megszólalhat a beszédregiszter jambikus trimeterében, illetve a recitatív énekbeszéd metrumaiban, de kórusban elmondott jambikus szöveg nincs. A kar együttesének kizárólagos médiuma az ének, rajta kívül a tragédiában csak bizonyos szereplők énekelhetnek, éspedig egyszerre csakis egyvalaki. Ha az ének dialogikus, akkor is mindig váltakozó, vagyis nincs duett vagy tercett, és a kar sem énekelhet egyszerre a szereplővel, csakis dialogikusan. Az ének, mint a görög zene általában: egyszólamú.

Az említett rögzített határok egyike: a ránk maradt szövegek alapján úgy tűnik, közrendű vagy alacsony sorú szereplő rendszerint nem énekel. Ez az előadási konvenció egyszersmind kihat a beszéd–ének váltakozás alapstruktúrájának érzékelésére, valamint a befogadói várakozásokra is. A közönség ugyanis tudhatta, vagy legalább érezhette, melyik szereplőnél számíthat egyáltalán arra, hogy az illető énekelni *is* fog, és melyiknél nem. Ha egy szerző eltért ettől a konvenciótól, az külön figyelmet érdemel, mint Euripidés *Orestés*ében a fríg szolga nagy magánszám-monódiája, vagy, mint látni fogjuk Aischylos *Oltalomkeresők*jében a Hírnök. Aischylosnál elsősorban a női szereplők énekelnek, királynő és királylány: Klytaimnéstra (*Agamemnón*, de lásd lejjebb), Antigoné, Isméné (*Heten Théba ellen*), Élektra (*Áldozatvivők*), Ió (*Leláncolt Prométheus*). A születés számít, és nem az aktuális státus: rabnő is énekelhet, ha királyi származású, mint Kassandra (*Agamemnón*). A felnőtt korú, magas rangú görög férfihez, akinek uralkodnia kell az érzelmein, nem illik az éneklés – legalábbis Aischylosnál, mert az ének az érzelmi kitöréseké. Ugyanakkor barbár király, Xerxés (*Perzsák*) Aischylosnál is énekelhet. Előkelő görög ifjú Aischylosnál csak akkor énekel, ha az éneklés formális, vagyis amikor nem kifejezőeszköz,

[11] Talán nem túlzás a dialektusváltást a görög tragédiában a jelmezzel, a maszkkal, a zenével együtt a színpadi transzformációs mechanizmus elemei közé sorolni, melyek, ahogy Schechner rámutatott, abban segítenek az előadónak, hogy saját maga elhiggye: más valakivé lényegült át, vö. SCHECHNER 1988, 191. Csupán egyetlen példa: az anyagyilkosságot tárgyaló *Eumenisek*ben gyakran elhangzik az anya főnév (μήτηρ) vagy anyaölés ige (μητροκτονεῖν), a darab első részében már ötször előfordult, amikor az Erinysök az első kardal első strófájában megszólítják anyjukat, az Éjt: μᾶτερ ἅ μ' ἔτικτες, ὦ μᾶτερ Νύξ! (321. sor). Beszédregiszterben így hangzana: μῆτερ ἥ μ' ἔτικτες, ὦ μῆτερ Νύξ! És valóban, az Erinys-karvezető, amikor jambusokban *beszél*: ὦ Νὺξ μέλαινα μῆτερ! (745. sor) kiáltással szólítja meg az Éjt.

[12] Lásd például HALL 2002, 7.

hanem a darabon belüli „énekcselekmény": az *Áldozatvivők* nagy gyászrítusában Orestés. A *Leláncolt Prométheus*ban isteni férfiak is énekelnek: a titán címszereplőn kívül az idős Ókeanos.[13]

Önálló formarészt alkotó szólóének (*monódia*) nincs se Aischylosnál, se Sophoklésnél, vagyis, a ránk maradt szövegek alapján úgy tűnik, ez talán Euripidés újítása. A *Leláncolt Prométheus*ban van egy rövid (93–100. sorok),[14] illetve egy hosszabb, de beszéddel megszakított monódikus betétdal (561–608. sorok). Sophoklésnél nincs monódia, bár nála is efelé mutat (Euripidés-hatásra?) a *Trachisi nők* végén a dialogikus recitatív sorokkal bevezetett, illetve szintén dialogikus hexameterekkel tagolt strófa és antistrófa, amit Héraklés énekel, valamint az *Oidipus Kolónosban* elején (117–253) az Antigonéval együtt váltakozva előadott kardal strófikus részét követő Antigonédal.[15] A tragédiában a monódia a strófikus szerkezetű váltakozó énekből alakulhatott ki, legalábbis erre utal, hogy az első ismert monódikus formarész Phaidráé: egyetlen önmagában álló kardalstrófa háromszáz sorral késleltetett antistrófája (*Hippolytos* 362–372, 669–679), illetve hogy Élektrának a *parodos*t közvetlenül megelőző strófikus szólóneke mintha a *parodos* első strófáját megelőző bevezetőének (*proódos*) volna (Euripidés: *Élektra* 112–166).

Euripidésnél is inkább a női szereplők énekelnek,[16] de nála előkelő görög férfi is énekelhet, ha vagy idős, mint Péleus (*Andromaché*) és Oidipus (*Föníciai nők*), vagy ifjú (a két címszereplő: Ión és Hippolytos), vagy kisfiú (a két címszereplő, Alkéstis, illetve Andromaché kisfia). Férfikorban lévő, magas státuszú görög, és ez akár meglepőnek is tűnhet, Euripidésnél sem énekel, illetve csak női karral vagy szereplővel lírai dialógusban, mint Théseus a troizéni nőkkel, amikor értesül Phaidra haláláról (*Hippolytos*) és Adrastos a Thébaiban elesett hősök anyjaival (Euripidés: *Oltalomkeresők*), illetve Menelaos Helenével (*Helené*) és Orestés Élektrával (Euripidés: *Élektra*). Sophoklésnél viszont az előkelő görög férfiak is részt vesznek az énekben, és ez mindig valamilyen heves érzelem vagy lelki gyötrelem megnyilvánulása, mint Oidipus (*Oidipus király*), Kreón (*Antigoné*) és a két címszereplő, Aias és Philoktétés esetében, vagy a fizikai szenvedésé, mint Héraklés jelenetében (*Trachisi nők*). A *Békák* Aischylosa ugyan Euripidésnek veti a szemére, hogy királyokat mutat be szánalmas állapotban, pedig Euripidés ebben, úgy tűnik, nem ment olyan messzire, mint Sophoklés.[17]

A tragédia kardalon és a monódián kívüli énekelt formarészeinek közös tulajdonsága, hogy dialogikusak, ha nem is sorról-sorra, mint a *stichomythia*. Eddig a tragédia nagyszerkezetét illetően került szóba a beszéd és az ének váltakozása, innentől az egyes formarészeken *belüli* beszéd–ének-váltásokról lesz szó. Az *1. ábra* szemlélteti a regisztervváltások típusait.

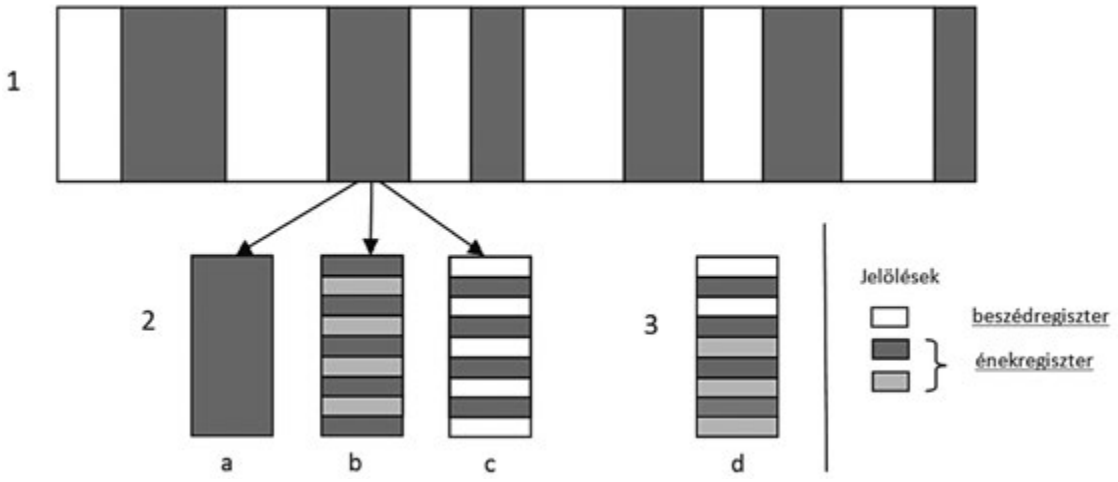
[13] Vö. HALL 2002; 2006, 288–320; BATTEZZATO 2005, 156–157. A *Leláncolt Prométheus* szerzőségét illető vita irodalomának rövid áttekintése: BATTEZZATO 2005, 165, n. 1.

[14] A betétdal Prométheus különösen „hangszerelt" monológjának része: beszédből lép át recitatív kántálásba, majd nyolcsornyi (93–100) rövid ének után tér vissza a jambikus beszédhez.

[15] Az *Antigoné*ban az Oidipus és a kar sor-, majd félsorváltásokkal pergővé, intenzívvé váló strófikus váltakozó énekét lezáró ének (237–253) változatos lírai metrumokban indul, majd daktilikussá szelídül (énekből recitatívóba oldódik?).

[16] Például a megfelelő darabok címszereplői: Médeia, Hekabé és Andromaché, valamint Polyxené (*Hekabé*), Kassandra (*Trójai nők*), Kreusa (*Ión*), Euadné (*Oltalomkeresők*).

[17] Aristophanés: *Békák* 1063. Sophoklés a *Békák* bemutatója (Kr. e. 405) előtt egy vagy két hónappal halt meg, Euripidés az előző évben.



1. ábra. A regisztерváltások típusai

i A tragédiaelőadás nagyszerkezetének dimenzióját jelöli a vízszintes irány (1. ábra): a beszéd- és énekregiszter-váltásokat jelölik az egymás után következő fehér és szürke téglalapok. A fehér jelöli a beszédregisztert, a szürke azokat a formarészeket, amelyek az énekregiszter valamelyik formájában szólalnak meg. A nagyszerkezet „nagytotálja" nem tesz különbséget az egyes énekelt részek (a szürke téglalapok) eltérései között.

ii Kameránkat az énekregiszter eszközével élő formarészekre – az ábrán a szürke téglalapokra – közelítve jutunk a 2. ábrához. A zenei formarészek lehetnek (2a) homogének: végig énekben történik bennük a megszólalás, legyen ez akár szólisztikus, akár együttes, akár váltakozó (ilyen a kardal és a monódia: egyszínű szürke; illetve lehet váltakozó ének, *amoibaion* (2b, világos és sötét árnyalat jelzi a váltakozást). Harmadik lehetőség – ez a „nagyszerkezeti" regisztерváltakozáson túlmutató, egyetlen formarészen belüli regisztерváltásnak tekinthető –, amikor az adott formarészen belül, például egy strófikus kardalban váltakozik az ének a beszéddel: *epirrhématikon* (2c, a formát jelölő téglalapon belül függőleges irányban váltakoznak a szürke és fehér sávok).

iii alább a vizsgálatunk tárgya –, amikor a formarészen belüli regisztерváltakozás *típusa* változik meg, vagyis például *epirrhématikon* vált át *amoibaion*ba, vagy fordítva. (A 3d ábrán nem érzékeltethető jól a „harmadik" dimenzió: a vízszintes nagyszerkezetben (1) a szürke („énekelt") formarészt reprezentáló téglalapon *belüli* „függőleges irányú" fehér–szürke váltakozás vált át a szürke két árnyalatának váltakozásába, vagy fordítva.)

*Amoibaion*nak[18] nevezzük tehát a váltakozó éneket akkor, ha ének váltakozik az énekkel. Két típusa van: vagy a kar és szereplő(k), vagy csak szereplők vesznek részt a váltakozó éneklésben. Az *amoibaion* is lehet strófákra és antistrófákra tagolt, mint a kardal, de van astrófikus *amoibaion* is. A strófikus forma, szintén a kardal mintájára, bővülhet *proódos*szal, *mesódos*okkal,

[18] Mivel a terminológia nem koherens, célszerű mellőzni a régi *kommos* terminust, és csak az *amoibaion*t és az *epirrhématikon*t megkülönböztetni egymástól, lásd Popp 1971. A *kommos* kar és szereplő(k) váltakozó gyászéneke (Aristotelés: *Poétika* 1452b), ezért nem szerencsés a tragédia örömöt kifejező váltakozó énekeit is *kommos*nak nevezni (valódi *kommos* a *Perzsák* vége, 931–1077). Az *amoibaion* ('váltakozó, egymásnak felelgető') és *epirrhématikon* (*epirrhéma* = 'hozzámondott') terminusok tisztán formaiak, nem jelölik ki a formarész helyét az érzelmi skálán.

*ephymnion*okkal és *epódos*szal.[19] Vagyis ha az értő közönség[20] strófikus szerkezetű *amoibaion*t (és *epirrhématikon*t) látott-hallgatott, akkor a kardalhoz hasonlóan előre érezhette, hogy az éneket váltogató felek mikor, mely pontokon veszik, vehetik át egymástól a dallamot és a szót. Az *amoibaion* tehát *zeneiségében* homogén, mivel a formarész teljes egészében énekelt, ugyanakkor az éneklés dialogikus.

Az *epirrhématikon* abban tér el az *amoibaion*tól, hogy ennél a formánál az egyik fél „szólama" a beszéd (jambikus trimeter) és nem az ének. Vagyis strófikus *epirrhématikon*ban a strófákon *belül*, astrófikus változatában pedig kötetlenebb módon, de mindig ének és beszéd válaszol egymásnak a *formarész határain belül*. A szerepek kiosztásában itt tehát a szerző szabadabb, mint az *amoibaion*ban, hiszen *epirrhématikon*ban olyan szereplő is részt vehet, aki nem énekel a tragédiában: *epirrhématikon*on belüli beszéd és ének váltakozásban a beszéd „szólama" egyaránt lehet szereplőé, vagy a karé, ha az utóbbié, akkor ilyenkor is a karvezető képviseli a kart.

A továbbiakban három olyan aischylosi[21] jelenetről lesz szó, amelyekben vagy egy strófikus *epirrhématikon* vált át a saját formarészén belül *amoibaion*ba, vagy fordítva (lásd feljebb: iii. pont, illetve az ábrán: 2b, 2c és 3). A tragédiaelőadásnak olyan pillanatai ezek, amikor énekelt-dialogikus formarészen belül az egyik fél, aki az *epirrhématikon* konvenciója szerint addig rendre a beszéd regiszterében válaszolgatott, egyszer csak énekelni kezd, vagy amikor váratlanul beszédre vált, holott addig énekben reagált. Ha a tragédia feljebb összefoglalt „énekes-szerep" konvencióiból eredő befogadói várakozásokat is figyelembe vesszük, akkor belátható, hogy az előadásnak ezek a pillanatai meglepetést okozhattak. Amikor ugyanis elkezdődik például egy *amoibaion*, akkor ezt a befogadó magában nyugtázza, és arra számít, még ha nem is tudja előre, hány strófapár lesz, hogy majd csak az *amoibaion* elhangzása *után* következik beszédregiszteres megszólalás, vagyis arra számít, hogy ez elkezdett formarészben mindkét fél énekelni fog. Vagy ha *epirrhématikon*ba „lép be" befogadóként, akkor arra számít, hogy az adott formarészen belül az egyik fél mindig beszédregiszterben fog megszólalni. Ezzel az előzetes, de korántsem tudatos várakozással ellentétes, ha az, akinek az előadás adott pontján beszélnie „kellene", váratlanul dalra fakad, vagy ha az éneklő kilép a zene médiumából és hirtelen beszédre vált.

Mindkét fajta váltás után az a fél, aki váltott, természetesen továbbra is *szöveget* mond vagy énekel, vagyis a regisztervváltás textuálisan nem interpretálható, ugyanis maga a szöveg váltás nélkül is lehetne „ugyanaz": a metruma természetesen nem, de a szövegjelentés igen. Ezeknél a „szabálytalan" váltásoknál tehát pontosan azokat a pontokat azonosíthatjuk, ahol a váltás puszta ténye olyasmit mondhat el, ami szavakkal az adott darabban nem mondható el − vagy nem elmondható. Természetesen ezeken kívül is lehetett számos olyan pontja az előadásnak, ahol a zene másról *szólt*, mint a zene nélküli szöveg, vagy ahol a zene olyat *is* elmondott, amiről a szöveg hallgatott. Ám mivel egyrészt a zene nincs meg, másrészt a tragédia alapszerkezete éppen a formarészek zene és nem-zene váltásainak dinamikájára épül, ezért a mai elemző számára egyedül ezek a „szabálytalan" váltások adnak lehetőséget arra, hogy az ének–beszédváltás tényét, illetve időzítését is bevonja az adott tragédiajelenet értelmezésébe.

---

[19] *Proódos*: 'előének' az első strófa előtt; *mesódos*: köztes ének valamelyik strófapár után, de még az utolsó előtt; *ephymnion*: szöveggel is megismételt 'refrén' a strófák között; *epódos*: utóének az utolsó antistrófa után (ez a leggyakoribb).

[20] Lásd: REVERMANN 2006. SCHECHNER (1988, 189) az indiai Madrászban átélteket idézi fel a naplójából, szubjektív analógia: „I am in Athens at the great drama festivals and contests. This audience is sitting in judgement – but that judgement is based on its knowledge and love of the music – and somehow the judgement supports the musicians."

[21] Az alábbiakban következő három jelenet-elemzés fő szempontja nem a szöveg, hanem a zenei regisztervváltás funkciója. Az érintett két Aischylos-tragédia (*Agamemnón* és *Oltalomkeresők*) szövegéhez magisztrális kommentárok: FRAENKEL 1950; DENISTON – PAGE 1957; FRIIS JOHANSEN – WHITTLE 1980.

2. A Kassandra-jelenet

(*Agamemnón* 1072–1177)

Az argosi vének kara és a Trójából Argosba hurcolt rab királylány jelenete hét strófa–antistrófapárból áll. Ilyen terjedelmes kardal Aischylosnál nem szokatlan: a *Perzsák* nagy *kommos-amoibaion*ja (931–1077. sorok) szintén hét, az *Áldozatvivők*é (306–478. sorok) tizenegy strófapárnyi. A Kassandra-jelenet első négy strófapárja *epirrhématikon*: Kassandra srófánkénti két-két, három-három, ismét három-három, majd öt-öt, tehát folyamatosan növekvő számú *énekelt* sorára a kar rendre két-két sor beszédben (jambikus trimeterben) válaszol. Az ötödik strófában Kassandra ismét öt sort énekel, és a kar ismét két sor beszéddel válaszol, ám ahelyett hogy Kassandra újabb öt énekelt sorával következne az antistrófa, váratlanul a kar is elkezd énekelni, vagyis a strófaszerkezet felől nézve az ötödik strófában „maradva" további négy énekelt sorral bővíti ennek terjedelmét. Az ötödik antistrófa természetesen pontosan megegyezik metrikailag és immár dallamában is az ötödik strófával, majd a hatodik és a hetedik strófa–antistrófa-egységben Kassandra négy-négy énekelt sorára felel a kar hat-hat énekelttel, majd hét-hét sorára öt-öt énekelttel. A kar éneklésre váltását formai szempontból egyrészt előkészíti és stabilizálja a strófák terjedelmének fokozatos növekedése, másrészt ellenpontozza, hogy miután a kar az ötödik strófában átváltott az ének médiumába, a hatodik és a hetedik strófapárban Kassandra négy-négy, illetve hét-hét sorából az utolsó kettő rendre jambikus trimeter. Kassandra rövid jambusra váltásai azért is érdekesek, mert ezek Kassandra első beszélt sorai, miután a megérkezését (782) követően sokáig szótlanul állt Agamemnón szekerén, mintha némaszereplő lenne. Szótlan jelenléte nem marad reflektálatlanul: a Kassandra-jelenetet megelőző Klytaimnéstra–kar dialógusban (1174–1215) Klytaimnéstra ingerülten rálegyint, talán nem is ért görögül, majd a karvezető csapdába ejtett vadállathoz hasonlítja a trójai lányt.[22] Amikor a királynő bemegy a palotába és elkezdődik az *epirrhématikon*, Kassandra továbbra is a szekéren marad, minden bizonnyal testmozgással is megjelenítve a jóslás megszállottságát, az *enthusiasmos* állapotát. Első két-két énekelt sora csupán jajgatás-nyögés, és Apollón nevének ismételgetése. Csak a második strófában kap az ének görög szavakat, ekkor döbbenünk rá, a trójai idegen nő érti is és beszéli is a mi nyelvünket. Első jambikus beszédmegszólalása tehát hangsúlyos, éppen mert az *epirrhématikon*on belüli kontrapunktikus váltásban történik: pontosan akkor vált át először beszédre (ha csak két-két sorra is), amikor a kar énekre.[23] Az első négy strófában végig szaggatott, a beszéd nyelvi logikáját csak igen lazán követő képekben énekel, és csak miután a kar is képes beszédre váltott és immár megosztja vele az ének médiumát, akkor kezd el fokozatosan *beszélni*, hogy aztán az *amoibaion* végén a szekérről leszállva a következő 150 sorban *elmondja* a mindent feltáró és értelmező, szörnyű rejtélyességében is tökéletesen világos, de az argosi vének által meg nem értett jóslatot.

---

[22] Kassandra hosszú csendjének erejéről lásd Taplin 1978, 77 és Taplin 1972 (kül. 77–78). Az *Oresteia* némaszereplőiről és Kassandra hosszú néma jelenlétéről lásd például McCart 2007, 253–254.

[23] Az *epirrhématikon*ban az is figyelemre méltó, hogy Kassandrának már a kar énekre váltása előtt is volt egy-egy jambikus sora, kérdés, hogy ezek énekelt jambusok-e, vagy beszéltek. Fodor Géza, miután összefoglalja a korábbi értelmezéseket, Kassandrának a kar átbillenése előtti, illetve utáni „prózai töréseire" is magyarázatot ad: „[Kassandra] egyrészt (…) az *enthusiasmos* állapotában is megőrzi az önkontrollját és a realitásérzékét, másrészt nem az vet véget az *amoibaion*nak, hogy egyszercsak elmúlik az *enthusiasmos*, Kassandra hirtelen magához tér, és így teremtődik meg a jelenet második, szavalt részének lelki diszpozíciója, hanem fokozatos kijózanodás vezet el a »logocentrikus« párbeszédhez." (Fodor 2005, 15)

Míg Kassandra két-két sornyi jambusa a hatodik és a hetedik strófapárban csupán finom hatás, bár kétségtelen, hogy az *epirrhématikon–amoibaion*on belül ezekben a sorokban a legprózaibb Kassandra szövege, addig a kar énekbe váltása váratlan és erős, ahogy az az előbbi, pusztán formai elemzés alapján is világos volt. Amikor Kassandra és az argosi vének *epirrhématikon*nak induló dialógusa az 1121. sorban váratlanul *amoibaion*ba vált, abban a pillanatban lesz a dialógus valódi, abban az értelemben, hogy a felek a közös médium révén azonos hullámhosszra kerülnek. Az *epirrhématikon* mint forma egyik alapfunkciója a tragédiában a kontraszt érzékeltetése: a felek valamiben, vagy státusban, vagy véleményben jelentősen eltérnek egymástól, és egy képzeletbeli távolság két szélső pontján állva kommunikálnak egymással.[24] Az *epirrhématikon* ének- és beszédszólama közötti különbség ezt a közöttük lévő távolságot érzékelteti, egyikőjük énekére a másik csupán beszédben akar vagy képes válaszolni. A kontraszt aligha lehet élesebb a Kassandra-jelenet résztvevői között: a város előkelő vénei állnak szemben a rab trójai lánnyal. A vének nem akarnak tudni semmit, a jósnő mindent tud, de ezt a tudást az argosi vének nem csak azért nem hihetik el, mert Kassandrára azt mérte büntetésül Apollón, hogy senki nem hisz neki. Az argosi vének akkor sem hinnének, hihetnének Kassandrának, ha nem sújtaná Priamos lányát ez a büntetés.

A Kassandra-jelenet Fodor Géza brilliáns elemzésében áll előttünk, itt elég csupán röviden összefoglalni, mivel a cikk könnyen hozzáférhető (FODOR 2005). Fodor előbb áttekinti az *amoibaion* és az *epirrhématikon* zeneiségének dramaturgiai funkcióit, illetve a lírai (vagyis énekelt) dialógusok fejlődését az aischylosi œuvre-ön belül: eleinte a konfrontáció kifejezőeszköze, majd *logos* és *pathos* küzdelmében az irány nélküli érzelmi intenzifikálódásé, végül az *Oltalomkeresők*ben, Fodor szerint megjelenik a cselekményt is előre vivő változat.[25] Az *Agamemnón* Kassandra-jelenetében, állapítja meg, a *musiké* már egészen sajátos szerepet kap. A jelenet „szubtilis pszichodrámájának közege nem a tragédia aristotelési alapeleme, a cselekménykonstituáló cselekvés, de még csak nem is a beszéd, a *logos*, hanem az affektusok nyelve, a *musiké* – mint majd egyszer az operában."[26] A Kar ugyanis nem mond, és nem is mondhat ki semmit, még kevésbé cselekedhet. De hogy mi játszódik le az argosi vének lelkében, milyen érzelmi állapotba kerülnek Kassandra hatására, azt szavak és tettek nélkül egyedül az mutatja, hogy az *epirrhématikon* váratlanul *amoibaion*ba csap át: a Kar nem tud tovább megmaradni a beszéd regiszterében, az emóció hatására kénytelen énekre váltani. Szokatlan pillanat ez a görög tragédiában, mert nem az egyik formarészről a másikra lépve történik beszéd–zene-váltás, hanem formarészen belül.

Fodor Géza elemzése mentén menjünk tovább: milyen hatással van a tragédiaelőadás *további befogadására* mindaz, ami az előadásnak ezen a pontján *megtörtént* a karral? Az énekre váltás effektusa a nézőnek is segít átélni, hogy a közeli borzalmas csapást expresszív erővel kifejező Kassandra-ének hatására az argosi vének végre kizökkentek az addigi – nem szilárd, inkább zsigerien merev – álláspontjukból. De az eddigieken túl még valami mást is képes előkészíteni ez az imént átélt színpadi hatás, hogy a kar a beszéd hűvös regiszteréből „kénytelen volt" énekbe váltani az emóció hatására. Ennek majd a gyilkosság pillanatában lesz jelentősége.

[24] Lásd BATTEZZATO 2005, 157.
[25] Kérdés, tartható-e a manapság az „aischylosi fejlődés" koncepciója, vö. BATTEZZATO 2005, 160–161.
[26] FODOR 2005, 16–17. A Kassandra- és a bíborszőttes-jelenet régi és újabb szakirodalmának áttekintése: SOMMERSTEIN 2010, 324–325.

A mítosz jól ismert, és a nézők mindegyike tudta, mi fog történni a *skéné* mögött, amikor Agamemnón bemegy a palotába. Ám a színielőadásban nem csupán a történetmesélés „mi történt"-jei érdekesek, hanem az időbeliség is. Vagyis amellett, hogy mindenki tudta, mi történik *majd*, amikor a győztes király belép a palotába azon a bizonyos bíborszőttesen, azt is tudta, hogy *most éppen* veszélyben van. A Kassandra-jelenet, ahogy Fodor fogalmazta, a kar tragédiája, és ezt, tegyük hozzá, Aischylos alaposan elő is készíti. A darabnak eddig a pontjáig nézőként végig azt kellett látnunk, hogy a kar mi mindent *nem mer* kimondani, sőt, talán még gondolni sem. Tizedik éve várják vissza Agamemnónt, de amikor megjön, tovább rettegnek. Nemcsak az Átreidák szörnyű múltjáról tudnak, és nemcsak Iphigeneia tíz évvel ezelőtt történt feláldozásáról, de tudnak Aigisthosról is, és, bár ez nem mondatik ki, azzal is tisztában vannak, hogy a hazatérő királyra valamilyen veszély leselkedik, még ha nem is világos, hogy az milyen természetű. De az argosi vének nemcsak Agamemnón életéért és Argosért rettegnek, hanem saját jövőjük miatt is: sértetlenek maradnak-e az új, *de facto* már hatalomban lévő uralkodó alatt, ha Agamemnón netán nem tér vissza Trójából, vagy ha visszatér, de történik vele valami. Amikor Agamemnón a színre lép (811), a nézők, bár kíváncsiak, vajon figyelmeztetik-e az argosi vének Agamemnónt a veszélyre, mégis tisztában vannak azzal, hogy Aischylos új versenydarabja (Kr.e. 458) nem azt fogja megmutatni, hogy az elhangzó figyelmeztetés ellenére hogyan megy *mégis* végbe az ismert mítosz. Az *Agamemnón* másik „hogyan"-ra teszi a hangsúlyt: a bíborszőttes-jelenetre.[27]

De figyelmeztethetnék-e egyáltalán az argosi vének Agamemnónt? Milyen mértékben lehet hatással a kar a tragédia cselekményére? A kérdésre az *Agamemnón*ban könnyebb válaszolni, mint általában,[28] mivel itt a tragédia egyik csúcspontján valóban felmerül a lehetőség, hogy a kar közbeavatkozzék. A gyilkosság pillanatában (1343) a palotából hallatszó jajkiáltásokra a kar felszólítja saját magát: tanácskozzuk meg, tehetünk-e valamit (1347). Majd sorban, mind a tizenketten véleményt nyilvánítanak (1348–1371): kiáltva hívjunk segítséget a városból! Ne, inkább azonnal rohanjunk be! Mégse, várjuk meg idekint, mi történt, ha már meghalt, úgysem segíthetünk. És amíg tépelődnek, nyílik az ajtó, megjelenik Klytaimnéstra, kezében a véres fegyver (1372). A pillanat rendkívüliségét az előadásmód is érzékelteti: a kar két-két sor erejéig önálló individuumokká válik, a szaggatott, *stichomythia*-jellegű jambikus sorokat egyenként, egymásnak, egymással vitázva mondják. A „berohanjunk-e vagy sem"-tépelődés színielőadásban csak így működhet.[29]

Az a tény, hogy ez, ha csupán kérdésként, lehetőségként is, de elhangzik az *orchéstrá*n, szükségképpen felveti a nézőben az „igen" lehetőségét is, még akkor is, ha, mint láttuk, már a kérdés pillanatában tudja: nem fognak berohanni a palotába. De nem is tehetik meg, éspedig két szinten sem. Egyrészt mert a kar cselekvő módon nem avatkozik bele a tragédia cselekményébe. Ám ami a fontosabb, az előadás játéktere[30] se teszi lehetővé, hogy berohanjanak a palotába, mert a kar végig jelen van az *orchéstrá*n, vagyis technikailag is nehezen képzelhető el, hogy

[27] A mítosz korábbi irodalmi feldolgozásainak alapos áttekintése: SOMMERSTEIN 2010, 136–145. Az *Oresteia* bemutatója előtti időből ismert ábrázolások: SHAPIRO 1994, 125–148.

[28] Jól áttekinthető történeti összefoglalást ad a kérdésről: BATTEZZATO 2005, 154–156.

[29] Ez a jelenet az egyik érv amellett, hogy Aischylosnál a karnak akkor még tizenkét tagja volt, majd, legalábbis a hagyomány szerint, Sophoklés emelte tizenöt tagúra. Ezzel szemben: TAPLIN 1978, 76.

[30] Lásd például: TAPLIN 1978, 9–21 és LEY 2007, 1–111.

berohanjanak.[31] A döntő ok azonban, hogy az *Agamemnón*ban felépített jellemük szerint sem rohanhatnak be a palotába. Ezek az argosi vének, ahogy a néző az előadás közben végig látta és hallotta, rettegnek. Tehát ha a kérdés felmerülésének pillanatában már el is dőlt, hogy nem rohannak be, akkor még inkább figyelemre méltó, hogy Aischylos mégis a szájukba adja a kérdést: hangozzék csak el! Megtehetné, hogy a palotából jövő kiáltásra olyan szavakat mondat velük, amelyekben nem vetik fel ezt a dilemmát, ahogyan például a következő darabban, az *Áldozatvivők*ben meg is teszi, amikor Orestés, szintén bent a palotában, megöli Klytaimnéstrát (935). Ott nem hallunk kiáltást a palotából. Az *Agamemnón skéné* mögötti gyilkosság-jelenetében a bentről hallatszó jajkiáltás belekomponálása a kar „nagyjelenete" miatt szükséges.

Ha a gyilkosság alatt hangot adhatnak annak az indulat szülte ötletnek, közbeavatkozzanak-e, akkor ugyanígy felmerülhet a karban, hogy amikor Agamemnón megérkezik, ne figyelmeztessék-e várva várt és hőn szeretett urukat: a palotából jó ideje olyan szóbeszéd hallható a városban, ami miatt legalább is indokolt lenne a hazatérő király részéről az óvatosság (794–5, 807–9). A harmadik közbeavatkozásra érett helyzetben a cselekvés kis híján meg is valósul: a darab vége előtt (1651) a kar kardot ránt Aigisthosra.

Az argosi vének Kassandra-jelenetbeli „tragédiája" tehát ebben az értelemben párhuzamos a palotába belépést megelőző bíborszőttes-jelenettel. Ami ugyanis a karral történik, az is arra világít rá, amire a bíborszőttes-jelenet, és ami a tragédia újdonságának és hatásának egyik lényeges eleme: mi van akkor, amikor az ismert mítosz a *theatron*ban a szemünk előtt *megtörténik*. Arra, hogy ez a „megtörténés" milyen végtelen sok lehetőséget és ötletet rejt, illetve hogy mennyi kérdéssel, illetve szerzői döntéssel jár. Az epikus elmesélésben Agamemnón hazatér, és Klytaimnéstra Aigisthosszal *így-és-így* megöli. De az epikus narrációban nincs sem időtényező − szemben a színjátszással, ahol előttünk, athéni nézők (a színdarab idejére egyben argosi vének) előtt *történik meg* a mítosz. Mivel az argosi vének, akikről az előzőkben már oly sok mindent megtudtunk, végigasszisztálják Agamemnón megérkezését és palotába lépését, így természetes, hogy a néző eszébe juthat ott és akkor a kérdés: mit tesznek, mit tehettek volna, illetve: tehettek-e volna egyáltalán bármit.

Vagyis a Kassandra-jelenet *amoibaion*ba átmenő *epirrhématikon*ja szavak nélkül készíti elő a kar döntésképtelenségének tragikumát. Annak alapján, amilyennek megismertük őket, eszünkbe se jutott volna, hogy tehetnének bármit a palotában történő gyilkosság ellen. Ám a tény, hogy korábban előttünk élték át az énekbe váltás katarzisát, lélektanilag hitelessé és ez által tragikussá teszi a gyilkosság alatti „szereptévesztésüket". Emiatt *hisszük el*, hogy komolyan merül fel bennük a közbeavatkozás, még ha *tudjuk* is, hogy nem fognak berohanni. Fontos ugyanis, hogy a gyilkosságot nemcsak Agamemnón, de a kar szempontjából is tragikus pillanatként éljük meg. Ha akkor, valahogyan mégiscsak megérezték Kassandra extatikus jós-énekének a lényegét, mégha a tartalmát nem is értették, a gyilkosság mégsem teljesen váratlan a számukra, és így a közbeavatkozás elmulasztása megrázóbb. Az *epirrhématikon amoibaion*ná modulálásának effektusával tudta Aischylos megoldani, hogy egy, a játéktérben nem látható gyilkosságot *időben* is érzékelhető színpadi *suspense*-zé fokozzon: a feszültség fenntartásához

[31] Ismerünk két karral, két *parodos*szal komponált tragédiát, de csak akkor van két kar, ha a cselekmény szerint az identitásuk is változik, például Aischylosnál és az *Eumenisek,* illetve talán az *Oltalomkeresők* végén is új kar lép fel, továbbá Euripidésnél: *Hippolytos* és *Oltalomkeresők*.

muszáj, hogy legalább egy másodpercig elhiggyük: ha képesek voltak megrendülni, akár berohanni is képesek lennének.[32]

3. A Klytaimnéstra-jelenet

(*Agamemnón* 1407–1576)

A jelenet zenei felépítése ellenpontja a Kassandra-jelenetnek. Míg ott a szereplő énekére a kar válaszol előbb beszédregiszterben, majd hirtelen énekre vált, itt a szereposztás fordított: a kar énekére Klytaimnéstra egy ideig beszédben reagál, majd egy ponton anapestusokba, vagyis énekbeszédbe vált. A két struktúra ugyanakkor annyiban hasonló, hogy itt is az *epirrhématikon* formából lesz zeneileg intenzívebb dialógus, még ha ez nem is valódi *amoibaion*, mert a váltás után nem két ének felelget egymásnak, hanem ének és énekbeszéd, ugyanakkor „hangzása" természetesen az *epirrhématikon*étól is eltér. Klytaimnéstra ugyanis, és ennek jelentősége van, az *Agamemnón*ban nem énekel.

Kinyílik a palota ajtaja, Klytaimnéstra, a férfilelkű nő[33] (11. sor) jön ki rajta (1372. sor), az elénk táruló kép erős: a nyitott ajtóban látjuk Agamemnón és Kassandra vérben fekvő holttestét. Rendkívül nyugodt, már-már tárgyilagos felszabadultsággal közli a thébaiakkal: többé nem kell alakoskodnia, igen, megölte Agamemnónt, nem tagadja, végre megtehette, saját kezével tette. Klytaimnéstra tíz éve vár erre a pillanatra, a bosszúéra Iphigeneia haláláért. *Kielégült* a bosszúvágy, a tárgyilagos bejelentés szavai félreérthetetlenül utalnak a szexuális aktusra és kielégülésre.[34] Az *Agamemnón*ban nemcsak a darab cselekményének teljes menetét tartja Klytaimnéstra tökéletes biztonsággal a kezében, hiszen minden pontosan úgy alakul, ahogy ő maga előre eltervezte (az egyetlen kivétel Kassandra, akire nincs hatással: Kassandra önként lép a palotába, hogy meghaljon), hanem a darab teljes szövegét is Klytaimnéstra uralja. A számok világosan beszélnek erről: a tragédia 1673 sorából 339 a királynőé. Mint láttuk, Aischylosnál a királyi származású görög férfi nem énekel. A férfierejű királynőt tehát a szövegen túl az is jellemzi, hogy a gyilkosságig elmondott 215 sora mind jambikus trimeter, sőt, a gyilkosságot és annak jogosságát bejelentő higgadtságról árulkodó 33 sor is jambikus beszéd. Klytaminéstra bejelentése, és nem utolsósorban Agamemnón holttestének látványa a „berohanjunk-e vagy sem" tragikus lelkiállapotában érte az argosi véneket, így érthető, hogy Klytaimnéstra rövid monológja után a *musiké* közegében rontanak rá a királynőre: „Asszony, megőrültél, mit tettél?!" (1407). De ő továbbra

[32] Vö. például Taplin 1978, 23, 76; Kitto 1939, 76; Rehm 1992, 87. Az Agamemnón bentről hallatszó kiáltása és Klytaimnéstra megjelenése közötti rövid jelenettel kapcsolatban Easterling arra hívja fel a figyelmet, hogy a görög tragédiában olykor a nem látható is olyan erős hatású lehet, hogy „they [sc. chorus] threaten to desert their role as witness in the *orchēstra* and enter the stage-building, where choruses are not normally expected to go". (Easterling 1997, 165) Easterling szerint ez a görög tragédia ritka metatheátrális pillanatainak egyike: azzal, hogy a theátrumi konvencióra reflektál, egyszersmind emlékezteti a nézőt: színjátékot látnak.

[33] Klytaimnéstra férfias hatalmának és viselkedésének motívuma végig jelen van az *Oresteiá*ban, lásd például Goldhill 2004, 33–41.

[34] Részletes elemzés, a komédia nyelvével is összevetve: Sommerstein 2002, 154; 2010, 174–175.

is nyugodt hangnemben válaszol, jambusokban, és ezzel újabb *epirrhématikon* kezdődik, amelynek „szereposztása" összhangban van azzal, amit eddig tudunk az *epirrhématikon* résztvevőiről: a kar mélyen feldúlt állapotban van: énekel. Klytaimnéstra viszont, mint eddig mindig, uralja az eseményeket, és a beszéd regiszterében közli a népével, hogy megölte a férjét, a nagy és győztes királyt. Csakhogy egy ponton ez az *epirrhématikon* is átvált zenei regiszterbe: Klytaimnéstra az *epirrhématikon* első harmadában egyszercsak (1462) a jambikus trimetert anapestusokra, vagyis a beszédet énekbeszédre váltja.[35]

Az *epirrhématikon* négy strófa–antistrófa-párból áll, kiegyensúlyozott a sorok száma (5, 7, 8, 7), mindegyiket a kar énekli. A strófákat – az elsőt kivéve – 7-, 8- és 14-soros *ephymnion* követi, ezeket szintén a kar énekli, sőt, a második *ephymnion*t az antistrófa után is eléneklik. A többi antistrófát nem követi *ephymnion*. Érdemes észrevenni, hogy az *ephymnion*ok mindig két-két sor anapestusszal kezdődnek, illetve a hosszabb *ephymnion* esetében ez a metrum közel a terjedelem fele, hat-sornyi. Klytaimnéstra az első strófára és antistrófára 14, illetve 17 sornyi jambikus trimeterben válaszol, majd a második strófát követő első *ephymnion* elhangzása után átvált anapestusokba, énekbeszédbe, és ebben a regiszterben marad a formarész végéig: minden strófa, illetve minden antistrófát követő *ephymnion* után 6-10 sornyi anapestusszal felel. Vagyis akár a tartalom ismerete nélkül csupán a formai jegyek is arról árulkodnak: az *epirrhématikon*ban közelebb került egymáshoz a kar és a gyilkos királyné. Utóbbi a beszédből lép egyet az ének felé, még ha nem is jut el egészen odáig. Előbbi viszont, ha a „strófákon kívüli térben" teszi is, vagyis az *ephymnion*okban, de egyre hosszabban veszi át a partner új metrumát.

Azzal, hogy Klytaimnéstra a formarész egy pontján beszédből énekbeszédbe vált, Aischylos ismét, mint annyiszor, a teljes trilógiára érvényes mesteri építkezésre mutat nagyszerű példát. Mert Klytaimnéstrája, az a Klytaimnéstra is, akit *imént* ismertünk meg a Dionysos-színházban éppen zajló *Agamemnón*ban, illetve a mítosz Klytaimnéstrája is[36] nyugodtan megmaradhatna a gyilkosság után is a beszédregiszterben. És persze a másik lehetőség is adott: a tragédia „énekes szerep" konvencióival az is összhangban lenne, ha a gyilkosság után a királynő énekelne, teljes egészében átadva magát az affektusnak, ami a férje megölése után nem is lenne meglepő, még akkor sem, ha addig egyetlen sort sem énekelt. Az énekbeszédre váltás azért nagyszerű, mert amellett, hogy segít az *Agamemnón* befogadójának átélni a megrendülést (a királynő férfias keménysége, amikor rádöbben az elkerülhetetlen következményre, az Erinysek haragjára, megenyhül),[37] egyszersmind fel is készíti a közönséget a hamarosan elkezdődő második darabra, az

[35] A görög tragédia énekbeszéde nem az opera recitatívója, inkább kántálás, angolul: chanting. Magyarul sem a „népi-liturgikus" kántálás, sem a „barokkzenés" recitativo nem a legszerencsésebb terminus, inkább a semleges énekbeszéd vagy a görög *parakatalogé* (lásd még feljebb a 9. jegyzetet).

[36] Már a legkorábbi ismert ábrázoláson is Klytaminéstra a valódi tettes: Aigisthos dárdával mozgásképtelenné teszi a széken ülő Agamemnónt, miközben Klytaimnéstra döfi a tőrt a szívébe (krétai terrakotta relief, Kr. e. 7. század vége, Iraklion, Archaeological Museum 11512), és az ennél későbbi, de az *Oresteiá*nál korábbi ábrázolásokon és szöveges forrásokban is általában ő a tényleges gyilkos − Aigisthos segítségével. Ugyanakkor a mítoszhoz kapcsolódó legismertebb ábrázoláson, a Dokimasia-festőnek az *Oresteia* bemutatását kb. 10–15 évvel megelőző kalyx-kratérján Aigisthos hajtja végre a gyilkosságot. Lásd: SHAPIRO 1994, 125–129. Az *Odysseia* is ismeri ezt a mítoszvariánst, mert míg a 24. énekben Agamemnón halotti szelleme Klytaimnéstrát nevezi meg gyilkosaként (24.200), addig a 11-ikben Aigisthost (11.409, „A. tette, a feleségemmel együtt").

[37] A kutatók túlnyomó többsége a lelkiállapot megváltozása mellett foglal állást, legutóbb például: SOMMERSTEIN 2010, 154 és PELLING 2005, 95–99; ezzel szemben: O'DALY 1985, aki szerint nem lelki, hanem tematikus váltás történik (6), az anapestusokra váltás pedig „modest but significant change of emotional tone" (4). A korábbi álláspontok összefoglalása: O'DALY 1985, 5, n. 18.

*Áldozatvivők*re, sőt a harmadikra, az *Eumenisek*re is. Az igazságot és a jogot, a *Dikét* illetően a trilógia utolsó jelenetéig sem lehetünk egyetlen pillanatra sem „biztonságban" (vagy talán még utána sem), mivel mindegyik gyilkosságnak, az eddigieknek is és az elkövetkezőnek is két, antagonisztikus nézete van. A második darabban továbbra is tökéletes egyensúlyban kell maradjon a két *Diké,* Orestésé és Klytaimnéstráé.[38] Így Orestésnek is azt a Klytaimnéstrát *kell* majd hamarosan megölnie, aki nemcsak az apja gyilkosa és nemcsak a saját anyja, de aki Iphigeneia (és Aigisthos) miatt jogosan állt bosszút. Ha Klytaimnéstra az *Agamemnón* végén megmaradna a darabban rá végig jellemző beszéd regiszterében, vagyis a férfilelkű nő[39] médiumában, akkor a Dionysos színházban ülve a következő darabban talán a „kelleténél" egy hajszállal jobban tudnánk Orestésnek szurkolni. Ha ellenben tisztán lírai énekbe váltana, amit női szereplőként megtehetne, akkor a zenei affektussal a kelleténél egy hajszálnyival több együttérzést váltana ki, még akkor is, ha ezt nem a szavai hívnák elő.[40]

Vagyis ha az Agamemnón-gyilkosság utáni *epirrhématikon*ban a zenei kifejezésforma nem változna meg a formarészen *belül,* akkor a befogadó *sympatheiá*ja talán valamivel könnyebben billenthetné a mérleg nyelvét az *Áldozatvivők* végén (vagyis az *Eumenisek* cselekménye előtt!) Orestés *Diké*je felé. Ha viszont az *epirrhématikon* énekre ének típusú *amoibaion*ra váltásával annak lennénk a tanúi, hogy Klytaimnéstra olyasfajta megrendülést él át a gyilkosság után, mint amilyet a kar a Kassandra-jelenetben, akkor talán könnyebben állhatnánk az ő *Diké*je mellé. Az *epirrhématikon*ban az énekbeszéd köztes médiumára történő átváltás mint kifejezőeszköz azonban megáll félúton a kettő között, és pontosan ezzel készít elő bennünket, nézőket az *Áldozatvivők*re. Az, hogy *volt* megrendülés, de csupán az énekbeszédig intenzifikálódott, az is azt a célt szolgálja, hogy az *Áldozatvivők* utolsó sorainak elhangzásakor a mérleg továbbra is tökéletes egyensúlyban álljon, hogy utána majd innen indulhasson a harmadik darab, az *Eumenisek* fulmináns Erynis-bevonulása, és érjen majd véget a Pallas Athéné vezette bírósági tárgyalásban, Argos és Delphoi mint helyszínek után *itt, nálunk,* Athénban.

[38] A Diké-fogalom összetettségéről lásd: GOLDHILL 1986, 22–23, 29, 33–56; illetve SOMMERSTEIN 2010, 193–203.

[39] A férfilelkű és -erejű nő a végső pillanatban (897) majd a csupasz mellét tárja fel Orestésnek: ezzel szoptattalak!

[40] A Klytaimnéstra–Kar *epirrhématikon* metrikai-emocionális elemzését lásd: SOMMERSTEIN 2010, 153–154, aki szerint a kar az anapestus-sorokat nem énekbeszédben, hanem énekelve adja elő, míg Klytaimnéstra anapestusai énekbeszédet jelentenek. A váltás Sommersteinnél kevés hangsúlyt kap: „she [Clytaemestra] is thus more on a level with the chorus than preivously" (153), „from the time when she abandoned speech for anapestic chant she has ceased to be absolute master of the discussion" (154). Az *epirrhématikon* különböző lírai metrumaiban felismerni vélt immanens emocionalitással kapcsolatban hasonló aggály merülhet fel, mint amelyet a kritikusok Scott „musical design" módszerével szemben fogalmaztak meg, lásd feljebb a 10. jegyzetet.

4. Az egyiptomi Hírnök-jelenet

(*Oltalomkeresők* 825–902)

Elevenítsük fel, honnan érkezünk el a darabnak ehhez a különös és sokat vitatott második csúcspontjához. Aischylos, a theátrumi látvány nagy mestere maximálisan épít az előadás közben a néző képzeletére is. Az *Agamemnón* elején az Őr kémleli fenn a palota tetején a távoli messzeséget, amikor egyszer csak felkiált (22), mert megpillantotta a jelzőtűz-hírlánc fellobbanó fényét, amely jelenti: Trója elesett, jön haza Agamemnón. Az *Oltalomkeresők*ben Danaos megy fel (a darabban már másodszor) Argos mellett a tengerparton egy magaslatra, ahol az istenek oltárai és képmásai állnak, és a tengert kémlelve megpillantja (713) a hajókat, amelyeken fivére, Aigyptos fiai üldözik a házasság elől Egyiptomból vele együtt ide, Argosba menekült lányait, a Danaisokat[41] (nálunk a németből átvett Danaidák névalak az ismertebb). Danaos megnyugtatja a hír hallatán rémületbe eső lányokat, és figyelmezteti őket, ha netán hírnök vagy követ (κῆρὺξ τις ἢ πρέσβη,[42] 727) jön, és követeli, menjenek vele a hajókra, akkor húzódjanak fel előle (a darabban ők is már másodszor) az oltárokhoz a magaslatra. Ott az istenek védelme alatt lesznek, és nem érheti őket bántalom. Ott várják meg, amíg ő maga segítséget hoz a városból (724–733). Danaos terve reménnyel kecsegtet, hiszen a Danaisok nemrég győzték meg egy pompás *epirrhématikon*ban[43] Argos királyát, Pelasgost, hogy terjessze a városban a polgárok gyűlése elé: Danaos lányai, akik Zeus kedvese, Ió leszármazottai és így az argosiak rokonai, a város melletti oltárhoz menekülve tőlük kérnek menedéket üldözőik elől. Danaos, mielőtt felmászott volna a dombra, éppen a jó hírrel tért vissza: Argos befogadja és védelmébe veszi őket, ami azt jelenti: a város az istenek törvényeit tisztelve nem taszítja ki az oltárhoz menekülőket. Ám ezzel magára hívja az egypitomiak bosszúháborúját. Csakhogy az *Oltalomkeresők*, amely talán a trilógia második része,[44] nem Argos kedvező döntésének hírével ér véget. Eddig csupán hallottunk a veszélyről, vagyis Aigyptos fiainak gátlástalan *hybris*éről és erőszakosságáról (81, 104, 528, 817, ill. 755–763), de a nézőtéren még nem éltük át, ami a Danaisokat és mostantól már Argost is fenyegeti.

Azért sem érhet itt véget a darab, mert a trilógiában a befogadás vagy háború dilemmája valójában csak mellékszál. Nem az a kérdés, *mi történik*, ha Argos nem fogadja be őket, hanem éppen az ellenkezője: *hogyan* vezet elkerülhetetlenül háborúhoz (935, 950) és az isteni jóslat beteljesüléseként Danaos király halálához a *polis*nak az a nemes és bátor *közös* döntése, mely meghozatalának módja az athéni közönség számára olyannyira ismerős lehetett. Amikor tehát a város elhatározásáról értesülünk, megnyugvás helyett azonnal tovább kell lendíteni a cselekményt. Eddig azért kellett aggódnunk, mi történik, ha netán nemleges lesz a döntés, a lányok ugyanis csoportos öngyilkossággal zsarolták meg az argosi királyt, Pelasgost (465, illetve már 159). Mostantól a tét nagyobb: hiába fogadta be Argos a menekülőket, ha a hír késve érkezett, és az üldözők már azelőtt a hatalmukba kerítik a Danaisokat, mielőtt élvezhetnék a város védelmét. A lányok a tud-

[41] Az *Oltalomkeresők*ből nem derül ki, miért menekülnek a Danaisok a házasság elől, a kérdésről lásd: Sommerstein 2010, 102–105 és Friis Johansen – Whittle 1980, I. 29–41, illetve általánosabb megközelítéssel: Zeitlin 1990.

[42] A kézirati hagyomány (forrása egyetlen 10. századi kódex, a 'Codex Mediceus') a kétes πρέσβη szóalakot hozza, általában javítják, 'követ' jelentéssel, lásd: Friis Johansen – Whittle 1980, III. 84–86.

[43] A Danaisok–Pelasgos-*epirrhématikon*ról lásd Fodor Géza elemzését: Fodor 2005, 5–6. (A Hírnök-jelenetre nem tér ki.)

[44] Sokáig a trilógia első darabjának tartották, ezzel szemben lásd: Sicherl 1986; Rösler 1993. A kérdés összefoglalása: Sommerstein 2010, 100–108, aki szintén hajlik arra, hogy az *Oltalomkeresők* volt a második.

tunkra adták: az egyiptomiak nincsenek tekintettel az istenek törvényeire, és az oltároktól is képesek lesznek őket nyers erőszakkal elvonszolni (425–430, 840, 883–884, 893, 903–909).

Már itt is vannak, mondja tehát Danaos király – és elsiet (733).[45] A lányok ismét egyedül maradnak, mint annyiszor, és ismét énekelnek, mint annyiszor. Igen látványos volt már a táncos-énekes bevonulásuk is: fekete bőrűek (154, 779), gyönyörűen díszített ruhában (235, valójában férfiak jelmezben és maszkban). Az *Oltalomkeresők*ben egyértelműen a Danaisok kara a főszereplő. A tragédia teljes terjedelmének felét végigéneklik (a darab 1074 sorából 620 az övék, és ebből 543 sort énekelnek), az első és a második *stasimon*t mindössze 25, a másodikat és a harmadikat pedig 66 beszélt sor választja el.[46] A Hírnök-jelenetet két *epirrhématikon* is megelőzi, melyekben természetesen övék volt az ének szólama (tudjuk, a két királyi személy, Pelasgos és Danaos a konvenció szerint nem énekel, vagyis ezek a dialogikus részek *epirrhématikon* formában szólalhattak meg, és nem *amoibaion*ban). Eddig tehát mindkét szereplő, aki kapcsolatba került a Danaisokkal, a beszéd regiszterében nyilvánult meg. Amikor az új fordulóponthoz érve a kar feszülten várja, milyen sors vár rájuk, szenvedélyesen rettegő, az istenekhez segítségért fohászkodó kardalt énekelnek: hova meneküljünk, bárcsak láthatatlanok lennénk, nincs idő már menekülni, inkább meghalunk, de nem megyünk férjhez, jaj, Zeus! (776–824) A három strófa–antistrófapárból álló kardal harmadik antistrófáját újabb énekelt rész követi, vagyis az előadás nézője számára a befogadás jelenidejű folyamatában ez az énekelt rész lehetne akár negyedik strófa vagy kardalt záró *epódos* is. De már a felhangzásakor kiderül, hogy egyik sem lehet a kettő közül, hiszen az első sor jajgatása (a görög szövegben: ὀ ὀ ὀ, ἀ ἀ ἀ, 825.) reakció arra, hogy a Danaos által a 727. sorban megnevezett „hírnök vagy követ" íme, meg is jelent (825). A lányok kapkodó, fejveszett rémületének (felszaladnak a magaslatra az oltárokhoz, 828) fokozását a ritmus és nyilván a zene mellett a szöveg is érzékelteti: szaggatott kiáltások, nem befejezett mondatok. Ekkor meglepő dolog történik: mi a kódexben csupán azt látjuk a metrumból, hogy valaki énekben szólalt meg. Az előrevetített Hírnök? Vagy az őt kísérő egyiptomiak, akik szinte biztosan nem az Aigyptos-fiak?[47] (A kézirati hagyomány nem nevezi meg a megszólalókat.)

A probléma kettős: egyrészt ezen a helyen a szöveg erősen romlott, jó néhány sor nem is állítható helyre. A szövegromlás egyik oka minden bizonnyal az lehetett, hogy Aischylos az egyiptomi hírnök fenyegetőzését és barbár viselkedését szaggatott, nem koherens és talán már akkor is, szándékoltan, nehezen érthető szöveggel jelezhette.[48] A másik problémát az „énekes szerep" konvenció jelenti: a Hírnök, mivel alacsony státuszú szereplő, nem énekelhet. A problémát kiküszöbölendő a szövegkiadók általában feltételezik, hogy itt nem csupán a Hírnök jön be, hanem vele együtt egy második kar.[49] Ebben az esetben a 825. sorban a lányok énekelt jajgatásával kezdődő jelenet egy, a görög tragédiában sehol máshol nem létező forma lenne: két kar *egyszerre* van jelen az *orchéstrá*n és *egymásnak* felelgetve énekel,[50] és miután a második kar háromszor hét sort elénekelt, többé nem is szólal meg, mert a 872. sorban a Hírnök veszi át a *szót*, jambusokra váltva. (Ha volt is második kar, a karból kiváló megszólaló akkor sem lehet az egyiptomi előörsküldöttséget képviselő kar karvezetője, mert a 931. sorban hírnöknek (*kéryx*) nevezi saját magát,

[45] Minden bizonnyal a Danaost játszó második színész jött vissza Hírnökként, és miután a Hírnök távozott (951), akkor jöhetett vissza újra Danaos (980). Aristotelés szerint Aischylos vezette be a második színészt (*Poétika* 1449a).

[46] A ránk maradt tragédiákban itt telik el a legkevesebb idő két kardal között.

[47] Lásd: Sommerstein 1995, 122.

[48] Vö. Hall 1989, 120.

[49] Lásd: Friis Johansen – Whittle 1980, III. 171–174.

[50] Olyan változat ismert, amikor a kar kettéválik, és egymásnak felelgetve énekel, például a *Heten Théba ellen* végén a siratókórus, vagy Euripidésnél az *Oltalomkeresők*ben, 598–633.

és szerepét illetően a tragédia *kéryx*ének precíz „munkaköri leírására" hivatkozik: a hírnöknek mindent pontosan illik hírül adnia.) Ráadásul, ami az *Oltalomkeresők* további kérdőjele, a darab végén, az 1018. sorban kezdődő kardal második strófapárját (1034–1051), valamint a harmadik strófapár egyes sorait aligha énekelhetik a Danaisok, mivel a szöveg – válaszul a lányok Aphroditét elutasításával záruló strófájára – Aphrodité hatalmáról, a Vágyról, a Harmonia részét alkotó szerelemről szól, és azok boldogságát félti, akik menekülnek a szerelemtől, illetve a házasság sorsszerűségére figyelmeztet. Tehát valószínűleg a 911. sornál újra a színre lépő és a lányok átadását követelő egyiptomiakat kiutasító Pelasgos királyt kísérő argosi férfiak alkotnak újabb kart (bár az is felmerült, hogy a Danaisok addig némán jelen lévő vagy nem sokkal korábban bejövő szolgálólányai).[51] Mindenesetre ha a 825. sornál kezdődő énekkel is újabb kar érkezik a színre, akkor az *Oltalomkeresők*ben három kar is fellépett volna. Ez azonban talán még annál is meglepőbb, mint ha mégiscsak „megengedjük" az egyiptomi Hírnöknek, hogy egyedül jöjjön a színre, és az őt megpillantó rémült Danais-énekbe bekapcsolódva maga is énekkel próbálja meg megfélemlíteni őket.[52]

Ha viszont elfogadjuk, hogy a Hírnök itt mégis csak énekel, akkor egy újabb aischylosi *amoibaion–epirrhématikon*-váltást találunk, és ha a Danais-trilógia újabb datálása helyes, éppen az *Oresteiá*t megelező évekből. Egy 1952-ben publikált papiruszleletből (*POxy*. 2256 fr. 3) kiderült, hogy az *Oltalomkeresők* nem korai Aischylos-darab, aminek addig tartották, hanem a Kr. e. 470–460-as évtizedre tehető, sőt, talán csupán 5-6 évvel előzte meg az *Oresteiá*t (kb. Kr. e. 463/464),[53] vagyis szokatlan megoldásai nem a még kialakulatlan műforma archaizmusairól árulkodnak, hanem Aischylos kísérletező kedvéről, ami a többi darabjából is ismerős. Nézzük tehát meg, mit is jelent a jelenet dinamikája szempontjából, ha feltételezzük, hogy bár közrendűek rendszerint nem énekelnek a görög tragédiában, az egyiptomi hírnök mégis az *Orestés* fríg szolgájának az elődje, és énekelve indítja az agresszió-jelenetet, hogy aztán beszédre váltson.

Az *Agamemnón* Kassandra-jelenetében a szereplő (Kassandra) énekel a formarészben végig, és a kar vált át beszédből énekbe. A Klytaimnéstra-jelenetben a váltás iránya azonos, de a szereposztás fordított: itt a kar az, aki végig énekel, és a szereplő, Klytaimnéstra vált át beszédből énekbeszédbe. Az *Oltalomkeresők* egyik csúcspontján a váltás iránya az előző kettőével ellentétes: az egyiptomi Hírnök énekből vált beszédbe – ám ez az effektus sem gyengébb, mint az eddig elemzett két jelenetben. A nézőnek minél erőteljesebben át kell élnie a pillanat feszültségét. Mivel egyszerre két kar nem lehet az *orchéstrá*n, Aischylos a Hírnökkel helyettesíti az Aigyptos-fiakat. A Hírnök szaggatott parancs- és fenyegető szavakkal (vér, gyilkosság, erő) énekel, szövege nem kerek mondatokból áll, és nem csak a szövegromlás miatt, hanem mert féktelen indulat tombol benne: félelmetes a jelenség. A jelenet első része mindamellett strófikus *amoibaion*: a Danaisok és a Hírnök az ének médiumában csapnak össze, vagyis a Hírnök első soránál derül csak ki a közönség számára, hogy az előző *stasimon* utolsó antistrófáját követő énekelt formarész egy *amoibaion*t indított el: a Danaisok jajgatása egy tizenegysoros (825–835) *proódos* első sora volt, amelyre

[51] Jelenlétükre a 977. sor utal, de lehet, hogy ez utólagos betoldás. Az egész kérdésről, korábbi irodalommal, lásd: SOMMERSTEIN 1995, 120–121, aki az argosiak kara mellett érvel, elvetve a szolgálólányokat, lásd még SOMMERSTEIN 2010, 120.

[52] Többek szerint is a Hírnök az, aki énekben szólal meg, vagyis nincs szükség az „egyiptomi csatlósok" másodlagos kórusára. Lásd például: TAPLIN 1977, 217 és HALL 2006, 316, aki emlékeztet arra is, hogy a Hírnök státusza ambivalens: „neither servants nor equals of kings", és hozzáteszi: azért énekel, mert barbár és erőszakos, „his lyrics represent anger and uncontrolled physicality".

[53] Lásd: GARVIE 1969, 1–28, 132–133. A késői datálást SOMMERSTEIN is elfogadja: 2010, 96, 101; vö. FRIIS JOHANSEN – WHITTLE 1980, I. 25–29.

a Hírnök az *amoibaion* első strófájából hét énekelt sorral felel (836–842). Ezután az *amoibaion* első strófáját és antistrófáját megosztja egymás közt a kar és a Hírnök: mindkettőben, legalábbis amennyire a szövegromlás látni engedi, 4 + 7 a váltakozva énekelt sorok száma (843–865). De az *amoibaion* már a második strófapárban átvált *epirrhématikon*ba, a lányok énekelt második strófájára (866–871) a Hírnök egyszerre az eddiginél világosabban, érthető mondatszerkezetben kezd el *beszélni* (872–875), jambikus trimeterben, és az újabb antistrófát (876–881) már csak a lányok éneklik, ahogy az az *epirrhématikon*ban szokásos, és ettől kezdve a beszéd–ének váltakozás folytatódik a formarész végéig. Az ének volt a legelső rémületkeltés, majd mikor a Hírnök látja, hogy a célját nem érte el, az agresszió veszi át a szót: „kiabálj, jajgass, hívd az isteneket, azonnal menj a hajóra, ne késlekedj, mert hajadnál fogva rángatlak le onnan." (872–875, 885–885)

Az *amoibaion*nak induló jelenet tehát először pontosan azzal lepi meg a nézőt, hogy *amoibaion*: a Hírnök nem énekelhetne. Ám a „normasértés" a megfélemlítést szolgálja: ez az ember *mindenre* képes. Aischylos ezek után a jelenet érzelmi dinamikáját fokozza: az énekben belépő Hírnök váratlanul mégiscsak átvált beszédre. A nyers brutalitás szavainak beszédben kell elhangozniuk, mert *ezek* a szavak *így* erősebbek. Ez lehetőséget ad arra, hogy a darabnak e kiemelt pontján a szövegen túli tartományban is „működtesse" a *musiké*t: itt éppenséggel a *musiké* váratlan megszüntetésével. *Epirrhématikon* már kettő volt, ezekben a norma a beszéd- és énekregiszter váltakozása. Ha a Hírnök-jelenetben végig megmaradna az *amoibaion*, a jelenet statikusabb és a fenyegetés dinamikája lineáris lenne. Az *Oltalomkeresők* Hírnök-jelenete is talán arra példa, hogy egy jeleneten/formarészen belül a rendelkezésére álló három regiszteren való „játék" is hozzájárulhat a jelenet hatásához. A Hírnök-jelenetben az indulat az énekből beszédbe váltással juthat el a fenyegetően brutális ráförmedésig. Énekelve nem lehet brutálisan ráförmedni valakire. A beszédet megszakítva lehet, de még erősebb a hatás akkor, ha nagyobb a kontraszt, mert az agresszió az ének közegéből tör elő.

> „A tragédiában a zenei-lírai alakzatok az érintkezésnek és a konfliktusnak adnak formát. Akkor tudjuk ezeket interpretálni, ha képesek vagyunk felismerni a szerző által hozott döntéseket (ének legyen vagy recitativo, *paian* vagy panaszdal, spontán vagy konvencionális, lírai dialógus [azaz *amoibaion*] vagy *epirrhématikon*) – azokkal a férfi- és női-szerepekkel, társadalmi vonatkozásokkal és meta-irodalmi utalásokkal együtt, amelyek vagy előfeltételei ezeknek a döntéseknek, vagy amelyeket ezek a döntések megkérdőjeleznek." (Battezzato 2005, 165)

Bibliográfia

Barker, Andrew 1984. *Greek Musical Writings* I. Cambridge.

Battezzato, Luigi 2005. Lyric. In: Gregory, J. (ed.), *A Companion to Greek Tragedy.* Malden, MA – Oxford – Carlton. 149–166.

Denniston, John D. – Page, Denys L. 1957. *Aeschlyus:* Agamemnon. Oxford.

Easterling, Patricia E. 1997. Form and Performance. In: Easterling, P. E. (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy.* Cambridge. 151–177.

Fodor Géza 2005. Egy antik „operajelenet". A *musiké* Aischylos *Agamemnón*jának Kassandra-jelenetében. *Magyar Zene* 43, 3–20.

Fraenkel, Eduard 1950. *Aeschylus:* Agamemnon. Oxford.

Friis Johansen, Holger – Whittle, Edward W. 1980. *Aeschylus:* The Suppliants. Copenhagen.

Garvie, Alexander F. 1969. *Aeschylus' Supplices: Play and Trilogy.* Cambridge.
Goldhill, Simon 1986. *Reading Greek Tragedy.* Cambridge.
Goldhill, Simon 2004. *Aeschylus:* The Oresteia. Cambridge.
Griffith, Mark 1990. Contest and Contradiction in Early Greek Poetry. In: Griffith, M. – Mastronarde, D. J. (eds.), *Cabinet of the Muses: Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer*. Atlanta, 185–207.
Hall, Edith 1989. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition Through Tragedy.* Oxford.
Hall, Edith 2002. The Singing Actors of Antiquity. In: Hall, E .– Easterling, P. E. (eds.), *Greek and Roman Actors.* Cambridge. 3–38.
Hall, Edith 2006. *The Theatrical Cast of Athens: Interactions Between Ancient Greek Drama and Society*. Oxford.
Halleran, Michael R. 2005. Episodes. In: Gregory, J. (ed.), *A Companion to Greek Tragedy.* Malden, MA – Oxford – Carlton. 167–182.
Halliwell, Stephen 1997. Recenzió: Scott 1996. *Greece & Rome* 44, 86.
Herington, John C. 1985. *Poetry into Drama: Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition.* Berkeley.
Kárpáti András 2013. Aischylos és a zenedramaturgia születése. In: Berlász M. – Grabócz M. (szerk.), *Tanulmánykötet Ujfalussy József emlékére.* Budapest. 363–388.
Kitto, Humphrey D. F. 1939. *Greek Tragedy.* London – New York.
Ley, Graham 2007. *The Theatricality of Greek Tragedy: Playing Space and Chorus.* Chicago – London.
Liapis, Vayos 2001. Recenzió: Scott 1996. *The Classical Review* 51, 157–158.
Liapis, Vayos 2012. *A Commentary on the Rhesus Attributed to Euripides.* Cambridge.
McCart, Gregory 2007. Masks in Greek and Roman Theatre. In: M. McDonald, M. – Walton, J. M. (eds.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Theatre.* Cambridge. 247–267.
O'Daly, Gerard J. P. 1985. Clytemnestra and the elders: dramatic technique in Aeschylus, *Agamemnon* 1372–1576. *MusHelv* 42, 1–19.
Pelling, Christopher 2005. Tragedy, Rhetoric, and Performance Culture. In: Gregory, J. (ed.), *A Companion to Greek Tragedy.* Blackwell: Malden, MA – Oxford – Carlton. 83–102.
Pickard-Cambridge, Arthur W. 1988. *The Dramatic Festivals of Athens.* Second edition. Rev. J. Gould and D. Lewis. Oxford.
Poe, Joe Park 1993. The Determination of Episodes in Greek Tragedy. *AJP* 114, 343–396.
Popp, Hansjürgen 1971. Das Amoibaion. In: Jens, W. (Hrsg.), *Die Bauformen der griechischen Tragödie.* München. 221–275.
Rehm, Rush 1992. *Greek Tragic Theatre.* London – New York.
Revermann, Martin 2006. The Competence of Theatre Audiences in Fifth- and Fourth-Century Athens. *JHS* 126, 99–124.
Rösler, Wolfgang 1993. Der Schluss der Hiketiden und die Danaiden-Trilogie des Aischylos. *RhM* 136, 1–22.
Schechner, Richard 1988. *Performance Theory.* Revised and expanded edition. London – New York. [Magyar fordítása, az első kiadás nyomán: *A performance: Esszék a színházi előadás elméletéről.* Fordította Regős János. Budapest 1984]
Scott, William C. 1984. *Musical Design in Aeschylean Theater.* Hanover, NH – London.
Scott, William C. 1996. *Musical Design in Sophoclean Theater.* Hanover, NH – London.
Shapiro, H. Alan 1994. *Myth into Art: Poet and Painter in Classical Greece.* London – New York.
Sicherl, Martin 1986. Die Tragik der Danaiden. *MusHelv* 43, 81–110.
Sommerstein, Alan H. 1995. The Beginning and the End of Aeschylus' Danaid Trilogy. In: Zimmermann, B. (Hrsg.), *Griechisch-römische Komödie und Tragödie.* Stuttgart. 111–134.

SOMMERSTEIN, Alan H. 2002. Comic Elements in Tragic Language: The Case of Aeschylus' *Oresteia*. In: Willi, A. (ed.), *The Language of Greek Comedy.* Oxford. 151–167.

SOMMERSTEIN, Alan H. 2010. *Aeschylean Tragedy.* London.

TAPLIN, Oliver 1972. Aeschylean Silences and Silence in Aeschlyus. *HSCP* 76, 57–97.

TAPLIN, Oliver 1977. *The Stagecraft of Aeschylus: The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy.* Oxford.

TAPLIN, Oliver 1978. *Greek Tragedy in Action.* Berkeley – Los Angeles.

TAPLIN, Oliver 1999. Spreading the Word Through Performance. In: Goldhill, S. − Osborne, R. (eds.), *Performance Culture and Athenian Democracy.* Cambridge. 33–57.

WILSON, Peter 2005. Music. In: Gregory, J. (ed.), *A Companion to Greek Tragedy.* Malden, MA – Oxford – Carlton, 149–166.

ZEITLIN, Froma I. 1990. Patterns of Gender in Aeschylean Drama: Seven against Thebes and the Danaid Trilogy. In: Griffith, M. – Mastronarde, D. J. (eds.), *Cabinet of the Muses: Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer*. Atlanta. 103–115.

HÉSIODOS, MELANCHTHON ÉS AZ *IMITATIO*

Krähling Edit

A *Corpus reformatorum* 1834-től kiadott 28 vaskos kötetét Melanchthon írásai töltik meg. Ebből a rengeteg kötetből három és felet tesznek ki azok az írások és kommentárok, amelyeket Melanchthon antik szerzők művei kommentálásának szentelt: *Libri Philippi Melanchthonis in quibus enarravit auctores classicos.* Melanchthon is, mint kortársai közül sokan, szerette praefatiókban, előszókban megfogalmazni programadó gondolatait. Így tett első antik szövegkommentárja, a Terentius komédiáihoz írt magyarázatok előtt is.[1] Ezt a művét 1516-ban tette közzé, s benne megfogalmazza már azokat az alapelveket, amelyek később Hésiodoshoz írt bevezetőiben is megjelennek: *Multa sunt eiuscemodi apud hunc poetam quae vitae moribusque parandis, quae dictionis elegantiae conveniunt.* Ebben még a tisztán klasszikus műveltségű, az antikvitás elveit és eszményeit követő tudós szólal meg. Wittenbergbe kerülése után, 1518-tól kezdett Melanchthon komolyabban teológiai kérdésekkel és a Szentírás magyarázatával foglalkozni. De ezen a területen is ragaszkodott a klasszikus alapokhoz. Nevezetes székfoglaló beszédében (*Sermo habitus apud iuventutem Academiae Wittemberg de corrigendis adulescentiae studiis*, 1518), amely később nyomtatásban többször is megjelent, képzési programot ad, amelynek alapgondolata: térjünk vissza a forrásokhoz, *ad fontes*, a szent szövegek eredeti nyelven való tanulmányozásához. Ennek eszköze a (klasszikus alapokon megújított) latin nyelv, grammatika, stilisztika, rétorika, amelyek segítségével nemcsak a klasszikus szövegeket lehet minden rétegükben feltárni és megérteni, hanem a Szentírás szövegét is. A klasszikus szövegek elemzésének módja (antik rétorikai alapon) az *ars*, az *imitatio* és az *exercitatio*.[2] S mindennek célja, hogy a szövegek felépítésének, rétorikai megformáltságának, valamint tartalmának megértésével és elemzésévela hallgató saját gondolatait – jól begyakorolt példákra támaszkodva – bármilyen kérdésről szabadon ki tudja fejteni.[3] Melanchthon a wittenbergi első éveiben ezért három könyvből álló rétorikát (*Rhetoricarum libri tres*), illetve teológiai fogalmakat taglaló, később nagyon sok kiadást megért művet írt (*Loci communes*). Rétorikájában a korábban közkézen forgó hasonló művekkel ellentétben nem csak klaszszikus auktorokból merített példákat, hanem a Szentírásból is – ezek a példák nála nem a középkorban nagyon elterjedt *ars praedicandi*-hoz szolgálnak alapul, hanem a világi művészethez, a rétorikához.[4] Egyetemi óráin a Szentírás bizonyos szövegeit (elsősorban Pál leveleit) rétorikai szempontból elemezte, hogy a szöveg tartalmi vizsgálata mellett strukturális elemzését is adja, a megértést teljessé tegye, a teológiai értelmezésnek az alapját megteremtse.[5]

A klasszikus szerzők esetében is érvényesítette ezt az elemzési módszerét; elsősorban azoknál a szerzőknél, akiket klasszikus irodalmi kánonja legfontosabbjainak tekintett: az epikusok közül legelső helyen Homérost, a tragikusok közül a rétorikailag legintenzívebb Euripidést,

[1] CLASSEN 1998, 237; BERWALD 1994, 65.
[2] Cf. *Rhet. ad Her.* I 3.
[3] Melanchthon képzési programjához általánosságban lásd: SCHEIBLE 1996, 99–114. Általánosságban továbbá: HARTFELDER 1889; SCHEIBLE 1992.
[4] CLASSEN 240.
[5] CLASSEN 253.

a lírikusok közül Pindarost, a szónokok közül Démosthenést.[6] Az ő megítélésükben jelentősen támaszkodott Quintilianus ítéleteire. A latinok közül legtöbbet Cicero foglalkoztatta, de a legnagyobbak között tartotta számon Vergiliust, és – Quintilianusszal egyet nem értve – Ovidiust is.[7] A klasszikus szövegek értelmezésébe azonban gyakorlatilag nem vont be szentírási példákat. Ebből a szempontból némiképp kivételt képez a közelebbi vizsgálódásunk tárgyául választott Hésiodos-kommentár.

Melanchthon 1527-ben tartott *praefatió*ja nyomtatásban 1527-ben jelent meg először önállóan,[8] a wittenbergi Josef Klug nyomdájában; 1532-ben pedig a görög szöveggel együtt Johann Setzer nyomdájában, Hagenauban.[9] Később több kiadást is megért, s időközben egy rövidebb előszóval is kiegészítve, a görög szöveg mellett különféle latin fordításokkal és ajánlásokkal együtt jelent meg szerte Európában. A szöveg modern kiadása a *Corpus Reformatorum* XVIII. kötetében, Karl Gottlieb Bretschneider kiadásában olvasható.[10]

Melanchthon bevezetőjének fontosabb pontjai nem újdonságok, rendre visszatérnek más műveiben. Mégis érdemes röviden összefoglalni a gondolatmenet lényegét, a jobb áttekinthetőség érdekében mindjárt bizonyos szempontok szerint rendszerezve.

– Plinius szavával szólva: *multum, non multa legenda sunt*. Ezért ki kell választani néhány szerzőt, akik kiállták az idő próbáját, és akit a legnagyobbak is mindig újraolvastak, s ezekkel kell sokat foglalkozni. Kicsi korunktól hozzájuk szokni, és időről időre hozzájuk visszatérni. Ha igazán összebarátkoztunk ezekkel a művekkel, akkor mindig fordulhatunk hozzájuk bármiben, amiben csak szükséges. A válogatatlanul, mindenhonnan összegereblyézett mondatok csak összevisszaságot eredményeznek a gondolatainkban és a beszédünkben is. Az *imitatió*nak nemcsak a művészetekben van jelentősége, hanem útmutatást ad a helyes életvezetésre, az államok/városok helyes vezetésére, a helyes ítélkezésre, a hit megőrzésére, végeredményben pedig az élet minden területének helyes irányítására.
– Kevés mű alapos olvasásával fejleszteni lehet a beszéd- és a kifejezőkészségünket, s elsajátíthatunk legalább egyfajta közepes ékesszólást. Ha kevés művet olvasunk, akkor a gondolatmenetet és a szónoklatnak a formáját is, amely hasonló a régi és tiszta latin beszédhez, jobban meg tudjuk jegyezni. Az olvasott kevés szerzőt az egész szónoklat invenciójában (*in inveniendo*) megmutatkozó okosságukban (*prudentia*), a kifejtésben (*in explicando*) megmutatkozó illőségükben (*proprietas*), világosságukban (*perspicuitas*) és bőségükben (*copia*), az elrendezésében (*in disponendo*) megmutatkozó gondosságukban (*diligentia*) kell utánoznunk.

Ami Hésiodos művét illeti:
– Szükséges nyelvismeretet szerezni, s ez különösen érvényes a görög nyelvre. Hésiodosból alapos szókincset lehet elsajátítani; ez ahhoz kell, hogy a legnehezebb és leghomályosabb dolgokról is ki tudjuk nézeteinket fejteni. Ezen felül a latin nyelvre nézve is hasznos, mert bár a két nyelv különbözik egymástól, mégis hasonlók a mondatok elrendezésében, bővítésében és díszítésében. Ezért mindenképpen jó, ha a görög szöveget megpróbáljuk latinra is lefordítani. A két legnagyobb latin költő, Vergilius és Ovidius is gyakran utánozta Hésiodost, sőt szó szerint is vet-

[6] BERWALD 1994, 58–63.
[7] BERWALD 1994, 65.
[8] *Praefatio in Hesiodum.* Wittenberg : Josef Klug, 1527. VD16 M 4008.
[9] *Hésiodu tu Askraiu Erga kai Hémerai.* Una cum praefatione ac luculentissimis enarrationibus Philippi Melanchthonis. Hagenau : Johann Setzer, 1532. VD16 H 2710.
[10] *Philippi Melanchthonis enarratio Hesiodei poematis inscripti Opera et dies* (CR XVIII 159). A kommentár szövegét a kiadások számbavétele előzi meg; a szöveghez csekély kritikai apparátus és kevés magyarázat is kapcsolódik.

tek át tőle verssorokat. A tanulás eme módjának (*ratio discendi*) a hithez nincs ugyan köze, mert azt csak a Szentlélek adhatja a Szentírás által; de szükséges, hogy megismerjük a görög nyelvű Szentírást, azután, hogy a szövegről helyes ítéletet alkothassunk, hogy a hit tanításait helyesen mondhassuk el és fejthessük ki, valahányszor a nyilvánosságnak szüksége van rá.

– Szükséges ezen felül ismereteket szerezni, mivel ezek nélkül sem a személyes életünkben, sem a közösség ügyeinek intézésében nem boldogulunk, továbbá szónoklatainkat sem tudjuk jól illusztrálni.

– Hésiodos művének első könyve teljes mértékben *éthikos*: belőle az erkölcsre vonatkozó tanítást meríthetjük. Csak akkor tudjuk a jót a rossztól megkülönböztetni, és követni a helyest, elkerülni a helytelent, ha biztos törvények és előírások segítenek ebben. Hésiodos tanításait egyesek kevésbé fogadják el, mondván, hogy idegen és a mi vallásunkkal ellentétes dolgokat tanít, de ez nem így van. Mert nem kevésbé isteni törvények azok, amelyeket a tanult emberek irodalmi formába öntöttek, kölcsönözvén azokat akár a közmegegyezéstől, akár a természet ítéletétől, mint amelyek Mózes kőtábláira vannak vésve. Mert az emberi elmébe isteni módon bele vannak oltva bizonyos erkölcsi törvények, amelyek a következők: senkit ne bántsunk; tiszteljük a szüleinket; jutalmazzuk az arra érdemeseket; óvjuk és védjük azokat, akik ránk vannak bízva; tartsuk be a megállapodásokat. Isten pedig nem akarta, hogy többnek tartsuk azokat a törvényeket, melyeket a kőtáblára írt, mint azokat, amelyeket a lelkünkbe vésett és amelyeket, ahogy Pál apostol mondja, a szívünkbe írt, amelyekről így minden ember között egyetértés van. Akik tudatában vannak annak, hogy bűnt követtek el, azoknak az elméjét a gyötrődés és a félelem arra a gondolatra juttatja, hogy kell valamilyen isteni erőnek lennie, amely az elkövetett bűn miatti szégyenkezésre késztet, és amely a fenyegető büntetéstől való félelmet belénk oltja. S ha nem tagadjuk, hogy Isten teremtett minket, akkor az sem kétséges, hogy ezeket a törvényeket is az égből kaptuk, s hogy felettünk van egy isteni hatalom, amely figyelemmel kíséri az emberek szándékait és cselekedeteit, és amely megbünteti a bűnösöket. A legtöbb filozófus ellenben a dolgok irányításából kihagyja Istent, és azt állítja, Istennek nincsen gondja az emberekre.

– A második könyv a természet ismeretére tanít; és bár általában bizonyos szakkönyveket szoktak inkább ennek elsajátításához javasolni, mégis van helye itt is Hésiodosnak. Művében a természet minden részével és az égi mozgásokkal kapcsolatban igen kifinomult ismeretek vannak. Nem volt soha olyan épelméjű ember, aki bár úgy ítélte meg, hogy minden más dolgot az emberi igyekezet gondolt ki, ne látta volna, hogy a csillagászat annyival felülmúl mindent, hogy senki más nem lehet az alkotója, csak Isten.

Az előszó összefoglalójából kitűnik, hogy Melanchthon az *imitatio* több vonatkozására is ráirányítja a figyelmünket. Az első mindjárt a nyelvi-stilisztikai értelemben vett *imitatio*. A helyes szavak, a mondatfűzés, a stilisztikai eszközök megtanulása és utánozása. Ebben különösen nagy szerepet tulajdonít Melanchthon a fordításnak.[11] Ő maga is latinra fordította például Euripidés tragédiáit (az *Élektra* kivételével);[12] s pedagógiai programjában jelentőségét meg is fogalmazta.

A második vonatkozás a rétorikai *imitatio*. Ennek kifejtése közben tér ki Melanchthon a szónok feladataira, s arra, hogy az egyes feladatokon belül milyen erények és tulajdonságok a követendők. Ezen a ponton találkozik egymással *ars, imitatio* és *exercitatio*. Az anyag feltalálásában (*inventio*) követendő Hésiodos okossága (*prudentia*), az elrendezésében (*dispositio*) a gondosság

[11] A fordítás jelentőségéről alapvető Rudolphus Agricola 1484 június 7-én kelt levele Jacob Barbireau-hoz, amely *De formando studio* címen vált közismertté. Lásd ehhez VAN DER LAAN – AKKERMAN 2002, 38. levél.

[12] BERWALD 1994, 60, n. 215. Ez a latin kiadás 1558-ban jelent meg Bázelben Johannes Oporinusnál. VD 16 E 4221.

(*diligentia*); a kifejtésében (*explicatio/elocutio*) pedig a szónoki beszéd erényei, a világosság (*perspicuitas*), az illőség (*proprietas*), a gazdagság (*copia*). A nyelvi-stilisztikai *imitatio* feltételezi a többi, külön itt nem említett szónoki erény, a nyelvhelyesség (*Latinitas*) és az ékesség (*decorum*) gyakorlását. Összességében Hésiodos – Quintilianus ítélete szerint[13] – a közepes beszédstílusban (*genus medium/mixtum*) méltó az *imitatió*ra, mert művében a tanító és a gyönyörködtető szándék együtt van meg, és ez (különösen az utóbbi) a közepes beszédstílusban érvényesíthető a legjobban. Akik Hésiodost olvassák, azoknak arra kell törekedniük, hogy ebben a közepes stílusban tegyenek szert átlagos ékesszólásra.

A harmadik rétege az *imitatió*nak a morális-etikai. Melanchthon tisztában van vele, hogy sokan azért utasítják el Hésiodos és a klasszikus szerzők olvasását, mert a krisztusi tanítástól idegen, más vallás alapján érvel. De felhívja a figyelmet arra, hogy a mózesi táblák valójában az emberi természetbe, Pál apostol szavával az emberi szívbe írt törvényeket fogalmazzák meg, és így függetlenek attól, ki milyen hit alapján igazodik hozzájuk. Az ember felett álló természet – valójában Isten – adta törvények ezek, amelyeket követnünk (*imitari*) és gyakorolnunk (*exercere*) kell. A természeti-isteni törvény követésére hív itt fel, amelynek lényegét abban látja: a jócselekedet jutalmat, a gonosz büntetést nyer.

Az *imitatió*nak eddigi három rétegéről sorra beszél Melanchthon az antik szerzőkhöz írt kommentárjaiban. A nyelvi-stilisztikai vonatkozások különösen a Homéros-magyarázatoknál kerülnek előtérbe. Ő ugyanis a mindenekfelett álló legelső görög szerző, akit olvasnunk kell tartalmi gazdagságánál és nyelvi kiválóságánál fogva: „mindenek között, amit emberi zsenialitás létrehozott, nincs véleményem szerint semmi, ami szellemi gazdagságban Homéros művét túlszárnyalná" – írja az 1523-ban megjelent *De studio artium dicendi*-ben.[14] Homéros esetében, de más szerzőknél is hangsúlyozza ugyanakkor a morális szempontot: Homéros jól beszélő szereplői egyszersmind morálisan is követendő példát mutatnak, kodifikálható cselekvési normákat testesítenek meg.[15] A Catónak tulajdonított, Cicero és Quintilianus által normává tett szónok-definícióra ismerünk itt rá: *vir bonus dicendi peritus*.[16]

De a Hésiodoshoz készült kommentár bevezetőjében véleményem szerint az *imitatió*nak egy negyedik aspektusa is kirajzolódik. Már Quintilianus is beszél az *imitatio animi*-ról,[17] s ezt a gondolatot viszi tovább Melanchthon egyik előképe, Rudolphus Agricola is.[18] A morális szempont az *Erga* első könyvében világos: törekedjünk a jócselekedetekre, mert azokat jutalom, a rosszakat ellenben büntetés követi. Az *Erga* második könyvében azonban a figyelmes olvasó teológiai érvet is találhat. A természet törvényeit, mindenekelőtt a csillagok mozgását szemlélve ugyanis ki volna az, aki ne látná meg Istent, aki ezt a tökéletességet mind alkotta? Az *imitatió*nak teológiai értelmezése sejlik itt fel, ha a kommentárban szövegszerű megfelelője nincsen is: Isten akaratának és művének szemlélése és megteremtése itt a földön.[19]

---

[13] Quint. *Inst. or.* X 1 52: *Raro adsurgit Hesiodus magnaque pars eius in nominibus est occupata, tamen utiles circa praecepta sententiae, levitasque verborum et compositionis probabilis, daturque ei palma in illo medio genere dicendi.*

[14] Melanchthon: *De studio artium dicendi* (CR XI, 57): *Mihi quidem in omnium quae hominum ingenia peperere, nullum prudentius Homero scriptum extare videtur.*

[15] BERWALD 1994, 58, n. 210.

[16] Quint. *Inst. or.* XII 1. 1: *Sit ergo nobis orator, quem constituimus, is, qui a M. Catone finitur,* vir bonus dicendi peritus.

[17] Quint. *Inst. or.* VI 2. 26: *etiam ridicula fuerit imitatio, si verba vultumque tantum, non animum accommodarimus.*

[18] Rudolphus Agricola: *De inventione dialectica* III c. 16 (de usu et exercitatione) 453: *sunt autem evolvendi auctores non in hoc solum, ut inventionis acumen, dispositionis decorem in omni rerum orationisque genere noscamus, sed communis rerum humanarum sensus peritiaque ex eis accipitur.* Idézi BERWALD 1994, 86, n. 284.

[19] Cf. Melanchthon: *Liber de anima* (CR XIII, 125): *ut sciamus, nos imaginem Dei esse, et eum imitari debere.* Idézi BERWALD 86, n. 285.

Ha most azt is megvizsgáljuk, ezekből az elvekből a bevezető után mi ölt konkrét alakot magyarázat formájában a szöveghez írt jegyzetekben, a következő megállapításokra juthatunk.

A hésiodosi tanköltemény tartalmilag világosan elkülöníthető részekre oszlik. Az első 382 sor alkotja az *Erga* első könyvét, amely az általános erkölcsi törvényeket taglalja gazdag rétorikai eszköztárral, hasonlatokkal, példákkal szemléltetve. A 383–694 sorok között olvassuk az *Erga* második könyvét, amely a mezőgazdasági munkák rendjét sorolja elő. Ezen belül az utolsó kb. negyven sor az áldozatokra vonatkozó *praeceptum*okat adja elő. A mű utolsó kb. hatvan sora (a 828.-ig) pedig a *Hémerai*, a napok hasznának és kárának bemutatása. Ennek megfelelő Melanchthon magyarázatainak a természete is. Megfigyelhető ugyanis, hogy a rétorikai szempontból intenzívebb első részhez írt magyarázatok legnagyobb része is a szöveg stilisztikai és rétorikai eszközeire irányítja az olvasó figyelmét. Az elemzés kitér a szónoki beszéd részeire, nevén nevezi az *invocatio*t, az *exordium*ot, a *propositio*t, a *narratio*t. Kevés nyelvtani magyarázatot ad, ellenben igyekszik minden stilisztikai eszközt felmutatni: *apostrophe, paronomasia, metaphora, prosopopoiia, concessio ironica* – hogy csak az első néhány tucat sorhoz írt magyarázatokból szemezgessünk. A költemény és Hésiodos stílusának egészére nézve is tesz megállapításokat. Ezt fűzi pl. a 66. sorhoz: *poterit autem hic* ***locus copiae*** *exemplo esse, cum* ***sit simplex quaedam ubertas in hoc carmine****, et oratio per gradus quosdam ascendat* („Ez a kifejezés gazdagsága példájául szolgálhat, mert van valami egyszerű bővelkedés ebben a költeményben, és az elbeszélés fokról fokra halad előre.") A Pandóra történetét elmesélő résznél pedig a következő értékelést olvashatjuk: *Est autem et* ***forma narrationis*** *observanda, quae quidem et fusior est, et valde molles versiculos habet ordine exponens […]. Porro, ut hoc quoque obiter admoneam, non est semper in fabulis ratio quaerenda; sed satis sit aliquousque deprehendisse,* ***quid significare poeta voluerit****. […]****Nec in expositionibus fabularum ad amussim omnia sunt rimanda.*** („Az elbeszélés felépítését is meg kell vizsgálni, amely bizony csapongó is, és nagyon lágy csengésű verssorokat tartalmaz, sorra kifejtve [ti. a történet egyes részeit]. S hogy mellékesen erre is figyelmeztessek: nem kell mindig értelmet keresni az ilyen mesékben, hanem elég, ha valamennyire megértjük, mit akart a költő mondani. Nem kell a történet kifejtésében minden mozzanatot aprólékosan vizsgálgatni.") A morális szempontra is mindig felhívja a figyelmet, és a dolog természetéből adódóan – de más klasszikus művek elemzésétől eltérően – előszeretettel idéz szentírási helyeket, mégpedig éppen azokat, ahol maga a törvény, illetve a törvény magyarázata, továbbá más életvezetési tanácsok olvashatók, nevezetesen a tízparancsolatot és Mózes könyveinek egyéb részeit, a törvény Jézus általi magyarázatát az evangéliumokból, illetve Salamon király bölcsességeit, a Példabeszédek könyvét. Ugyancsak a mózesi törvényekre való hivatkozást olvashatunk az *Erga* második könyvének végén, ahol az áldozatbemutatás előírásairól van szó. Rendkívül bőségesen idéz emellett klasszikus szöveghelyeket is, előszeretettel Homérost, Vergiliust, Ovidiust, de másokat is. Ezekben a magyarázatokban tehát hangsúlyos szerepet kap az *imitatio* nyelvi, rétorikai, illetve morális aspektusa.

Az *Erga* második könyvéhez írt magyarázatok között azonban, minthogy ott konkrét, a munkavégzéssel kapcsolatos előírások vannak, túlnyomó többséget képeznek azok, amelyek a szövegben foglalt tartalom jobb megértését segítik elő. Innen teljességgel hiányoznak a szentírási párhuzamok, többször idéz ellenben a mezőgazdasággal és általában a természet rendjével foglalkozó verses és prózai művekből: A *Georgica*ból, Columellától, Pliniustól, Athénaiostól, de Xenophón *Oikonomikos*ából is. Ezek a részek tehát elsősorban az olvasó lexikális tudásának bővítése miatt hasznosak.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a *praefatio*ban megfogalmazott elvekkel teljességgel harmóniában vannak Melanchthonnak a szöveghelyekhez írt magyarázatai. Ezek az *imitatio* minden aspektusának gyakorlásához és fejlesztéséhez segítséget nyújtanak az ifjak számára.

▪

Dolgozatom második részében[20] szeretnék néhány szót szólni arról a nyomtatványról, amely figyelmemet Melanchthon Hésiodos-kommentárja felé fordította. Az MTA KIK Kézirattár és Régi Könyvek gyűjteményében található *Ant 856* jelzetű antikva valójában kolligátum, amely három nyomtatványt tartalmaz. A könyveket feltehetőleg valamelyik (talán az első?) tulajdonosuk köttette egybe, s nem kétséges, hogy miért: egy teljes kétnyelvű, fordításokkal és kommentárokkal ellátott Hésiodos-kiadás összeállításának szándékával.

A három kolligátum mindegyike önmagában is tartalmas nyomtatvány, és közöttük bizonyos átfedés is van. Mindhárom könyv a 16. század közepéről származik, kettő közülük Bázelből, a harmadik Frankfurtból. Az első kolligátum, amely 1550-ben Bázelben, Johannes Oporinus sajtója alól került ki,[21] egy későbbi kiadása, harmadik változata annak a korábbi nyomtatványnak, amely a nyomdász első Itálián kívüli Hésiodos-kiadásaként (a kikövetkeztetett dátum szerint) 1542-ben vagy 1544-ben jelent meg. A nyomdász feltehetően birtokában volt a második itáliai összkiadásnak (ez 1537-ben jelent meg Velencében, és elsőként tartalmazta Johannes Tzetzes *scholion*jait is), és valószínűleg ennek alapján fogott bele Hésiodos kiadásába.[22] A nyomtatvány nemcsak Hésiodos fő műveit, az *Ergát* és a *Theogoniát*, illetve a *Scutumot* tartalmazza görögül, hanem ezeknek prózai latin fordításait is párhuzamos elrendezésben. A prózai fordítók személyét a kiadó nem nevezi meg; de az ajánlásból, amelyet a kiadásba illesztett, kiderül, hogy az *Erga* prózai fordítása magától Oporinustól származik. A nyomdász, aki korábban a bázeli egyetemen a görög nyelv professzoraként is adott elő, de 1542-től már csak kiadóként és nyomdászként tevékenykedett, fiatal barátjának, Johannes Rispachnak szóló ajánlásban fejti ki nézeteit arról, az ifjaknak miért hasznos a görögtanuláshoz az, ha az olvasott szöveget latinra is átültetik. Erre a haszonra a kiadvány címében is utal: *Hesiodei Ascraei Opera, quae quidem extant omnia, cum interpretatione Latina e regione, ut conferri a Graecae linguae studiosis citra negotium possint.* Személyes tapasztalata volt még egyetemi professzor korából, milyen lelkesen jegyzetelnek diákjai az előadásain, amikor Hésiodost fordította, s milyen várakozással adták át neki jegyzeteiket, hogy átnézze és kijavítsa. Ez indította őt arra, hogy amikor ideje engedte, latinra fordított szöveggel együtt bocsássa a tanulóifjúság használatára a görög Hésiodost. Érveit nyomatékosítandó, illeszti a kiadványba Melanchthonnak a szintén az egyetemi katedrán előadott és később nyomtatásban is többször megjelent rövidebb előszavát Hésiodos olvasásához. Ez a rövidebb előszó tömörebben, lényegre törőbben fogalmazza meg az ifjakhoz címezve az érveket, amiért Hésiodost újra meg újra olvasni, megtanulni, sőt lehetőleg latinra fordítani is kell. Ehhez a latinra fordításhoz ad útmutatást a kiadvány, az *imitatio* elméleti kérdéseit a gyakorlatba is átültetve. Tartalmaz a kiadásunk három másik fordítást is, amelyek már metrikusak: az *Ergát* Nicolaus Valla (Nicolò Valla, 1451–1473), a *Scutumot* Johannes Ramus (Jan Tack, 1535–1578) a *Theogoniát* a milánói Boninus Mombritius (Bonino Mombrizio, 1424–1482) tolmácsolásában. Oporinus az elő-

[20] Ezúton szeretnék köszönetet mondani kollégáimnak, Boross Klárának és dr. Mázi Bélának, akik értékes észrevételeikkel voltak segítségemre a dolgozat második részének végiggondolása közben.

[21] *Hesiodi Ascraei Opera, quae quidem extant, omnia Graece, cum interpretatione Latina eregione, ut conferri a Graecae studiosis citra negotium possint. Adiectis iisdem Latino carmine elegantissimis versis, et Genealogiae deorum a Pylade Brixiano descriptae libris V. Accessit ... Herculis Scutum, ... a Ioanne Ramo conversum.* Basel : Johann Oporinus, [1550]. VD16 H 2682.

[22] A bázeli görög nyelvű régi nyomtatványokról kimerítő ismertetéseket találhatunk a bázeli egyetemi könyvtár internetes szakadatbázisában: Griechischer Geist aus Basler Pressen, http://www.ub.unibas.ch/cmsdata/spezialkataloge/gg/. A szóban forgó kiadvány az adatbázisban GG 179 számon szerepel.

szóban kifejti: azért, hogy az ifjaknak, ha valamelyiküket a lelke erre indítja, legyen példa a szemük előtt, amit más művek esetében utánozhatnak.[23] Számunkra különösen érdekes, hogy a *Scutumot* fordító Johannes Ramustól egy Oláh Miklósnak szóló ajánlást is tartalmaz a kötet. Van benne továbbá egy elégikus költemény, a bresciai Gianfrancesco Boccardo tollából, kb. 1510-ből, amely Hésiodos nyomán az istenek származását adja elő.

A második kolligátum[24] szintén bázeli, Jacobus Parcus (Jakob Kündig) nyomdájából került ki 1553-ban. Későbbi kiadása ez egy korábban szintén Bázelben, Michael Isingrin nyomdájában 1539-ben megjelent változatnak. Címe szerint: *Hesiodi Ascraei opuscula inscripta Erga kai Hémerai, sic recens nunc Latine reddita, ut versus versui respondeat, una cum scholiis obscuriora aliquot loca illustrantibus Ulpio Franekerensi Frisio autore.* A fríz Franekerből való Johannes Ulpius metrikus fordításáról van szó, amely már Oporinus egyik korábbi, 1544-es Hésiodos-kiadványában is napvilágot látott. Az 1539-ben kelt ajánlásban, amely az ifjú Sixtus Grumbachhoz szól, Ulpius kifejti, hogy miután Harlemben és Leuvenben tanult, majd Kölnben és Erfurtban tanított, sok auktorral ismerkedett meg. Előadásain pedig nem magyarázta őket, ahogy szokás volt, hanem hallgatóinak folyamatosan fordította és kívánságukra a fordítást le is diktálta.[25] A kiadás tartalmazza Ulpius magyarázatait is, amelyek nagyrészt nyelvi jellegűek. Tartalmazza továbbá (s ezzel átfedésben van az első kolligátum egy részével) Nicolò Valla metrikus latin fordítását is. Ahogy a címben szerepel: *Addita est antiqua Nicolai Vallae translatio, ut quisque conferre queat.* Olvashatjuk még ezen felül a nyomtatványban Angelo Poliziano *Rusticus* című költeményét, amely Hésiodos *Ergája* és Vergilius *Georgicája* nyomán készült *imitatio*: *item accessit Angeli Politiani Rusticus, ad filum et exemplar Hesiodi secundi libri factus*. Jól szemlélteti azt a nézetet, amelyet mások mellett Melanchthon is képviselt, nevezetesen: a régi költőket és műveket azért kell olvasni, hogy mindazt, amit belőlük nyelvi, stiláris, rétorikai, tartalmi vonatkozásban magunkévá tettünk, később a saját gondolataink kifejtésére szabadon fel tudjuk használni.

Végül a harmadik nyomtatvány,[26] amely Frankfurtban 1553-ben került ki a sajtó alól Petrus Brubachius (Peter Braubach) nyomdájában, tartalmazza Melanchthonnak az egyetemi előadásain elhangzott mindkét Hésiodos-előszavát, a hosszabbat és a rövidebbet is. Ebben a kiadványban nincsenek sem prózai, sem metrikus latin fordítások, hanem csak a görög szöveg, láthatóan egyetemi tanulmányozásra. A sorok között és a margón ugyanis bőven van hely jegyzetelni, sőt néhány további üres lap is közbe van kötve. Ezeket bizonyosan nem a nyomdában illesztették be, hanem a kolligátum egybeköttetője kérhette; a pótlapok érezhető fizikai jellemzőikben ugyanis különböznek a nyomtatottaktól. A szöveg után Melanchthonnak fentebb

---

[23] *ut haberent studiosi iuvenes exemplum, quod imitari (si quem ad hoc ipsum invitaret animus) in aliis possent.* a3r.

[24] *Hesiodi Ascraei Opuscula inscripta Erga kai Hémerai, sic recens nunc Latine reddita, ut versus versui respondeat, una cum scholiis obscuriora aliquot loca illustrantibus. Ulpio Franekerensi Frisio autore. Addita est antiqua Nicolai Vallae translatio, ut quis conferre queat. Item accessit Angeli Politiani Rusticus, ad filum et exemplar secundi libri Hesiodi factus.* Basel : Jakob Kündig, 1553. VD16 H 2713.

[25] *Nam* [*istud munus*, sc. a tanítás] *magnos diligentiae subdidit stimulos, variosque libros me evolvere fecit., quos aliter forte nunquam attigissem. Graecos autem autores quos enarravi, non sat habui vulgari more interpretari, sed totos in Romanam linguam transfusos, deinde postulantibus auditoribus dictavi. […] Id etiam factum est in Hesiodo, quem ex tempore amathesteron mé, alla saphesteron vertimus, ne sic etiam meorum votis deessem. Quod quidem non tentassem, si mihi ad manum fuisset exemplar Nicolai Vallae, aut si quisquam de ipsius versione scivissem. Quanquam quid nocet tractari dis kai tris ta kala? Non derogo Vallae: hoc tamen scio, illum omnibus doctis non satisfacere. Si illum in nulla alia re, certe in hoc superavimus, quod apud nos ea commoditas habeatur, ut versus versui respondeat, quod praestare sine ullius sententiae detrimento quam difficile sit, ille novit qui in aliquo autore tentaverit. Verum Hesiodus meus solis discipulis dictatus mansisset, nisi a candidis nonnullis amicis ad edendum compulsus fuissem.* A2v–A3r.

[26] *Hésiodu tu Askraiu Erga kai Hémerai. Hesiodi Opera et dies una cum duabus praefationibus ac luculentissimis enarrationibus Phil. Melanthhonis iam recens conscriptis.* Frankfurt : Peter Braubach, 1553. VD16 H 2704.

tárgyalt magyarázatai következnek. A kolligátum készíttetője vagy egyik tulajdonosa ezt a harmadik nyomtatványt használta a legnagyobb buzgósággal. A görög szöveg között sorközi jegyzetek, a margón úgyszintén, s a beillesztett pótlapok közül is az elsőbbek sűrűn teleírva latin nyelvű feljegyzésekkel. A jegyzeteket készítő tulajdonos feltehetőleg nem egyetemi előadásokon jegyzetelt, ahol a műveket általában az elejüktől fogva tárgyalták, hanem az őt érdeklő részeket tanulmányozta. A szóban forgó nyomtatványban ugyanis az *Erga* első könyvéhez gyakorlatilag nem írt jegyzeteket, a második könyvhöz ellenben, amely a földműveléssel kapcsolatos praktikus útmutatásokat is tartalmaz, annál bőségesebben. Az írás gyöngybetűs, de rendkívül apró. A sorok közé az olvasó bizonyos görög szavak latin megfelelőjét írta, olykor egy-egy görög szótári alakot is, a margóra pedig, illetve a bekötött pótlapokra hosszabb magyarázatokat. Amennyire az apró betűs írást sikerült kiolvasnom, a pótlapokon az egyes szöveghelyek prózai, részletes tartalmi magyarázata található. Alaposabb vizsgálat tárhatja fel, hogy vajon az oldalakat betöltő jegyzetanyag támaszkodik-e Melanchthon előszavaira és magyarázataira, amelyeknek bizonyos helyeit az ismeretlen olvasó aláhúzta, megjelölte, jegyzetelte, ha nem is olyan bőségesen, mint a görög szöveget.

Ki lehetett ez az ismeretlen olvasó? A kolligátum egybeköttetője? Vagy egyik későbbi tulajdonosa? Bizonyosat nem tudtam kideríteni, de a könyv történetére vonatkozó néhány érdekes adalékkal szolgálhatok.

A könyv kötése nem eredeti: a beragasztott lapocska szerint 1964-ben restaurálta Vörös Gyula. A restaurátor a kötetből egy kéziratos és egy 16. századi nyomtatványtöredéket emelt ki, amelyek ma T 246 jelzettel a Kézirattár töredékgyűjteményében találhatók. Ezekből azonban a köttetés helyére (és így esetleg a tulajdonos személyére) nem lehet következtetni.[27] Ám az első kolligátum előzéklapján egy tulajdonosi bejegyzés olvasható: *Esaias Lutz Brisnensis anno 1580, 6 Iunii,* vagyis a könyv feltehető első tulajdonosa a felvidéki, breznóbányai Lutz Ézsaiás volt. Tulajdonosi bejegyzése kurzív írással is olvasható az előzéklap jobb felső sarkán, bár hiányosan, mert részben áldozatul esett a restaurálásnak. De ugyanez a bejegyzés gyöngybetűkkel is szerepel ugyanitt lejjebb. Emellett egy, a rövidebb Melanchthon-*praefatió*ban is szereplő Ovidius-idézet is. A kötetben olvasható bejegyzések írásképe nagyon hasonlít a tulajdonosi kurzív bejegyzés írásképéhez, de bizonyosabbat erről csak alapos írásvizsgálat mondhat. Az megfigyelhető, hogy ha ugyanaz a kéz is, de többféle íróeszközzel jegyzetelt a könyvbe. A címlapon egy több mint egy évszázaddal későbbi tulajdonosi bejegyzés is áll: *Ex Lib. Adami Roth. Anno 1694.* A címlap hátoldalán a *G. Telekiek Alapítványa* feliratú pecsét látható, ami azt jelzi, hogy a könyvtáralapító Teleki József, az Akadémia első elnöke könyvtárából való, amely a mai Akadémiai Könyvtár alapjait vetette meg.

A breznóbányai Lutz Ézsaiás könyvtárából katalógusunk szerint még egy könyv van gyűjteményünkben, amely az urbinói Polydorus Virgilius, Polydoro Virgili olasz humanista sok kiadást megért, reneszánsz bestseller művét tartalmazza *De rerum inventoribus libri octo* címen, amely először 1499-ben jelent meg három könyvben Velencében, majd további öt könyvvel kiegészítve 1521-ben Bázelben, Johannes Frobenius nyomdájában.[28] A reformáció első évtizedeiben a szerző hű maradt a katolikus egyházhoz. Amiatt azonban, ahogy a teremtő alakját meg-

[27] A kiemelt kézirat feltehetőleg a 12–13. századból való kottás breviárium, *breviarium notatum,* a nagyszombati liturgia egy részét tartalmazza. A nyomtatvány a 16. századból való, ezt a nyomtatási évszám töredékesen fennmaradt első két jegyéből lehet tudni, és böjtelő, ill. böjt vasárnapjaira szóló liturgikus szövegeket tartalmaz.

[28] *Polydori Vergilii Urbinatis Adagiorum liber. Eiusdem de inventoribus rerum libri octo.* Basel : Johann Frobenius, 1521. VD16 V 772.

rajzolta, továbbá a katolikus egyházi intézmények létrejöttével kapcsolatos kritikája miatt felkeltette a cenzúra figyelmét. Ezért művét a 16. század közepétől a katolikus egyház indexre tette, és a katolikus országokban a későbbi kiadásait csak expurgált változatban engedélyezte. A szóban forgó példány Genfben nyomatott Jacob Stoer nyomdájában, Nikolaus Basse költségén 1590-ben.[29] Ebben a kis könyvecskében is megtaláljuk Lutz Ézsaiás tulajdonosi bejegyzését a címlapon: *Ex libris Isaia Lutzii Brisnen[sis].* Az előzéklapon ugyanettől a kéztől egy Lucretius-idézet áll, illetve egy hosszabb bejegyzés, amely a tulajdonos nem-katolikus voltáról tesz tanúbizonyságot.[30] Ugyanezen a lapon azonban egy jóval későbbi bejegyzés is olvasható: *Iure donatitio huncce a hum[ani]ss[im]o Domino Jeremia Lutzio fraternitatis tesserae loco possideo Geor[gius] Rotth NP ab anno 1613.*

A két, Lutz Ézsaiás tulajdonában levő könyv között tartalmilag is lehet rokonságot felfedezni, de számunkra most inkább a Lutz és a Róth család jelenti az összekötő kapcsot. Sajnos a Zólyom vármegyei Breznóbányáról való Lutz Ézsaiásról és Lutz Jeremiásról eddig nem tudtam kideríteni bizonyosabbat annál, mint hogy protestánsok, és legalábbis Ézsaiás a klasszikus nyelveket jól ismerő személy lehetett. A Zólyom vármegyei Róthok azonban ismert família, őseik feltehetően német eredetűek.[31] Róth Ádám, akitől az egyik bejegyzés származik, 1720-tól Zólyom vármegye alispánja volt. Második feleségétől, Berzeviczy Annától való fia Róth Tamás, akinek Wattay Borbálától született lányát, Róth Johannát gróf Teleki József vette nőül. Johanna Szirákon újjáépíttette az evangélikus templomot 1788-ban, felépíttette a Teleki család Szervita téri palotáját, adományaival hozzájárult a Deák téri templom építéséhez is. Százezer forintos iskolai alapítványt is tett, evangélikus iskolák és diákok támogatására Róth–Teleki alapítvány néven.[32]

Gróf Teleki József, a „koronaőr" Teleki József volt az Akadémia-elnök Teleki József nagyapja. A nagyapa kisebb, személyes érdeklődését tükröző könyvgyűjteményét fia, László, és annak második fia, József már módszeresen és tervszerűen gyarapította. Ez a kb. harmincezer kötetes könyvtár képezi mai akadémiai könyvgyűjteményünk alapját,[33] s benne a Melanchthon magyarázatait tartalmazó, hosszú utat megjárt antikva is. *Habent sua fata libelli.*

[29] *Polydori Vergilii Urbinatis De rerum inventoribus libri octo.* [Genf : Jacobus Stoer, 1590]. Jelzete: 542.132

[30] *De immutationibus nominis Rom[ani] Pont[ificis]. Pontifices Romani si antea fuerunt homines malefici, appellati sunt postea Bonifacii, si timidi, Leones, si rustici, Urbani, si improbi, Innocentii, si feroces, Clementes, si male audierunt (?), Benedicti, ut saltem nomine pontifex ornamento sit dignitati.*

[31] Nagy 1862, 779–780.

[32] Működéséhez lásd: Payr 1914.

[33] Ehhez lásd: F. Csanak 2001, 11–33.

Bibliográfia

BERWALD, Olaf. 1994. *Philipp Melanchthons Sicht der Rhetorik.* Wiesbaden.

BRETSCHNEIDER, Carl Gottlieb – BINDSEIL, Heinrich Ernst (ed.) 1834–1860. *Philippi Melanchthonis Opera* I–XXVIII. Corpus Reformatorum Ser. I. [CR]. Halle.

CLASSEN, Carl Joachim 1998. Die Bedeutung der Rhetorik für Melanchthons Interpretation profaner und biblischer Texte. *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philosophische-historische Klasse.* Göttingen. 235–272.

F. CSANAK Dóra 2001. A Telekiek gyűjteménye. In: *Örökségünk, élő múltunk. Gyűjtemények a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárában.* A Magyar Tudományos akadémia Könyvtárának Közleményei 37. Budapest. 11–33.

HARTFELDER, Karl 1889. *Philipp Melanchthon als praeceptor Germaniae.* Berlin.

NAGY Iván 1862. *Magyarország családai czímerekkel és nemzedéki táblákkal.* Pest. 9. kötet.

PAYR Sándor 1914. *Gróf Teleki Józsefné királyfalvi Roth Johanna. Emlékbeszéd. Az Ág. H. Evang. Tanárok és Tanítók Orsz. Egyesületének 1913. évi május hó 14-ikén Szarvason tartott közgyűlésén elmondotta Payr Sándor soproni theologiai akadémiai tanár.* Eperjes.

SCHEIBLE, Heinz 1992. Philipp Melanchthon. *Theologische Realenzyklopädie* 22, 371–410.

SCHEIBLE, Heinz 1996. *Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge.* Mainz.

VAN DER LAAN, Adrie – AKKERMAN, Fokke 2002. *Rudolphus Agricola,* Letters. Ed. and transl. with notes. Assen.

Griechischer Geist aus Basler Pressen [GG].
http://www.ub.unibas.ch/cmsdata/spezialkataloge/gg/

Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts [VD16].
http://www.bsb-muenchen.de/literatursuche/spezialbestaende/alte-und-seltene-drucke/16-jahrhundert-vd-16/

JÓSSZEREP ÉS TÖRTÉNETÍRÁS
Tisamenos és Melampus története Hérodotosnál

Kulin Veronika

1. Az elbeszélői helyzet és a narratív szerkezet

A *Historiae* 9. könyvében a perzsa háborúk hérodotosi elbeszélése utolsó felvonásához érkezik. Túl vagyunk Thermopylén és Salamison, túl Xerxés hazatérésén. Mardonios Hellásban maradt hadereje és a szövetséges görögök szárazföldi összecsapásra készülnek. Hérodotos bemutatja a két sereg összetételét és számadatait (9.29–32). A hellének az Asópos folyótól délre, a perzsák attól északra helyezkednek el, minden készen áll. A perzsa lovasság első támadása azonban csak a 49. fejezetben következik be, a csatára pedig az 59. fejezetig kell várni. Tizenhárom nap telik el a seregek felállása és a döntő összecsapás között. A hosszú várakozás oka, hogy mindkét sereg kedvező áldozati előjelekre vár: a hadsereg jósai egyik oldalon sem javasolják a támadás megkezdését (9.36–37.1 és 9.38.2). Mindeközben gyarapszik a görög tábor, és Mardonios egyre türelmetlenebb. Hérodotos az események megtorpanását és az idő múlását az elbeszélése megakasztásával is érzékelteti. Olvasója figyelmét, míg telnek az eseménytelen napok, érdekes történetek elbeszélésével köti le.[1]

Kézenfekvő, hogy a reflektorfényt a seregek visszatartásáért felelős szereplőkre irányítsa: azokra a jósokra, akik az áldozati jeleket értelmezték. Először a görög táborban alkalmazott jóst, Tisamenost mutatja be (9.33–36), majd a perzsa hadsereg „görög módra" áldozó jósát, Hégésistratost. A két jóshoz egy-egy olyan történet kapcsolódik, amely számot tarthat a „nagy és csodálatos" emberi tetteket rögzíteni akaró történetíró érdeklődésére. Tisamenos különlegessége, hogy bár eredetileg élisi származású, testvérével együtt spártai polgárjogot kapott, márpedig „az összes ember közül egyedül ők lettek spártai polgárok" (9.35.1); a szintén élisi Hégésistratos pedig hallatlanul merész tettet hajtott végre, hogy a spártaiak fogságából elmenekülhessen (9.37.2).[2]

> „(9.33) A helléneknél Tisamenos, Antiochos fia volt az, aki az áldozatot bemutatta. A sereget ugyanis ez a jós kísérte, akit, bár élisi volt, és az Iamidák nemzetségéből származott, **a spártaiak polgártársukká tették**. (2) Tisamenosnak ugyanis, amikor (egyszer) utód ügyében jóslatot kért Delphoiban, a Pythia azt válaszolta, hogy az öt legnagyobb küzdelmet fogja megnyerni. Ő azonban rosszul értette a jóslatot, és nekiállt edzeni, abban a hiszemben, hogy atlétikai versenygyőzelmek várnak rá. Öttusában indult,

[1] Hasonló eljárás máshol is megfigyelhető Hérodotosnál, pl. az első könyvben (81–84): míg Kroisos követei Spártába érkeznek és átadják az üzenetet, legalább két hét telik el. Hérodotos „ezalatt" elmeséli a spártaiak és az argosiak ellenségeskedésének történetét és a Kroisos megsegítésére tett előkészületeiket, míg azt a hírt nem kapják, hogy Sardis már elesett. Lásd erről LANG 1984, 7 és 153, n. 19 („time-filling digressions").

[2] A Hérodotos-idézeteket saját fordításomban közlöm. A különböző kiemelések az elemzés követhetőségét hivatottak segíteni.

és egy körön múlott, hogy majdnem megnyerte az olimpiát, amikor az androsi Hierónymosszal került szembe. (3) A spártaiak, értesülvén a jóslatról, azt nem atlétikai versenyekre, hanem háborús küzdelmekre vonatkoztatták, és megpróbálták rávenni őt arra, hogy a Hérakleida királyokkal együtt hadvezérük legyen. (4) (Tisamenos) látva, hogy nagyon fontos a spártaiaknak, hogy a szövetségesükké tegyék, tudomást szerezve erről, magasabb árat szabott, és megüzente, hogy csak akkor áll kötélnek, ha spártai polgárrá teszik, annak minden (előnyével) együtt, egyéb fizetséggel nem éri be. (5) A spártaiak, amikor meghallották (az üzenetet), először képtelenségnek tartották (a követelést), és fel is adták teljesen a kérésüket. Végül azonban, amikor nagy veszedelem függött a fejük felett, tudniillik ez a perzsa hadjárat, akkor utánamentek, és beleegyeztek (az ajánlatába). Amikor (Tisamenos) megtudta, hogy (a spártaiak) meggondolták magukat, azt mondta, már nem elégszik meg pusztán ezzel (a fizetséggel), hanem testvérének, Hagiasnak is spártai polgárjogot kell kapnia ugyanazokkal a feltételekkel, amelyekkel ő.

(9.34) Amikor ezt mondta, úgy tűnik, Melampust utánozta, királyságot és (még) polgárjogot (is) kérve magának.[3] *Tudniillik Melampus is, amikor az argosi nők megőrültek, és az argosiak (elhívták) őt Pylosból, hogy (illő) bérért vessen véget asszonyaik betegségének, a királyság felét követelte magának fizetségül.* (2) *Az argosiaknak ez sok volt, és elálltak a (kérésüktől), (de) amikor még több nő őrjöngött, akkor már (hajlandóak voltak) vállalni Melampus feltételét, és elmentek hozzá, hogy megadják neki, amit kér. Akkor viszont (Melampus) látva, hogy meggondolták magukat, megemelte az árat, mondván, hogy ha nem adják oda a királyság harmadát testvérének, Biasnak is, akkor nem fogja megtenni, amit akarnak. Mivel az argosiak szorult helyzetbe kerültek, erre is rábólintottak.*

(9.35) Ugyanígy a spártaiak, mivelhogy szörnyen nagy szükségük volt Tisamenosra, minden tekintetben engedtek neki. Miután (tehát) ezt is jóváhagyták a spártaiak, így valóban öt nagy küzdelmet nyert meg velük együtt az élisi Tisamenos, **miután spártai polgár lett. Ők voltak az egyedüliek az összes ember közül, akik spártai polgárjogot nyertek**. (2) Az öt csata pedig a következő volt: az egyik és (egyben) az első a(z éppen tárgyalt) plataiai ütközet, aztán a tegeai csata, amit a tegeaiak és az argosiak ellen vívtak (a spártaiak), majd a dipaiai az összes árkádiai ellen, a mantineiaiakat kivéve, majd a messéniaiak elleni (összecsapás) Ithóménál, s végül az athéniak és az argosiak ellen vívott tanagrai csata. Ez történt utolsóként az öt csata közül.

(9.36) Ez a Tisamenos volt tehát a hellének jósa Plataiánál, mivel a spártaiak magukkal hozták. A görögöknek kedvezőnek mutatkoztak az áldozati jelek arra az esetre, ha védekeznek, arra viszont nem, ha átlépik az Asópost, és csatát kezdeményeznek.

(9.37) Mardonios nagyon szeretett volna csatát kezdeni, de (erre az esetre) neki is rosszak voltak az előjelek, védekezés esetére viszont jók. Tudniillik ő is görög (típusú) áldozatot mutatott be, mivel Hégésistratos volt a jósa, egy élisi férfi, a legnevesebb Telliada, **akit korábban a spártaiak elfogtak, halálra ítéltek, és megbilincselve fogva tartották, mivel igen meggyűlt vele a bajuk.** (2) (Hégésistratos) ebben a nehéz helyzetben, mivelhogy az életéről volt szó, és (tudta, hogy) mielőtt megölik, még sok szörnyű dolgot kell elszenvednie, hallatlan tettet hajtott végre. Amint (ott) vasra verve sínylődött, valahogy hoz-

[3] ταῦτα δὲ λέγων οὗτος ἐμιμέετο Μελάμποδα, ὡς εἰκάσαι βασιληίην τε καὶ πολιτηίην αἰτεόμενος. A mondat értelme nem világos, arról ugyanis nem volt szó, hogy Tisamenos királyságot kért volna magának. Ezért STEIN 1871 a kódexek egyöntetű olvasatát (αἰτεόμενος) αἰτεομένους-ra javítja. Így a mondat jelentése: „Ezeket mondva Melampust utánozta, *ha össze akarom hasonlítani* azt, aki királyságot, azzal, aki polgárjogot kért magának." Kommentárjában párhuzamul egy Thukydidés-helyet hoz fel (4.36): ὡς μικρὸν μεγάλοις εἰκάσαι (STEIN 1893, *ad loc*.), csakhogy a hérodotosi mondatban két tárgy szerepel. Hérodotos is, ha az εἰκάζω-t „összehasonlít" értelemben használja, tárgyat és dativust használ mellette (2.69). A ὡς εἰκάσαι pedig általában azt jelenti: „amint arra következtetni lehet", „ahogy sejthető", „feltehetőleg" (lásd pl. 1.34). MASARACCHIA 1978, *ad loc*. megvédi a kódexek olvasatát: úgy értelmezi, a polgárjog ráadásképpen járul a *hégemón*i tiszthez (vö. MASARACCHIA 1975–1977, 151). Értelmezése védhető a szövegösszefüggéssel. Az ἀνετίμα jelentése „magasabb árat kért", vagyis a spártaiak által ajánlott lehetőségnél (pénzért legyen *hégemón*juk) többet: a *hégemón*ság mellé a polgárjogot *is* kérte magának. A szöveg folytatása: „annak minden velejárójával együtt" (τῶν πάντων μεταδιδόντες) ezt az értelmezést erősíti.

zájutott egy vasszerszámhoz, és nyomban az általunk ismert legmerészebb tervet eszelte ki. Hogy a lába többi részét kiszabadítsa, kimérte, majd levágta a bokájánál (a lábfejét). (3) Ezzel végezvén, mivel az őrök figyelték, átvájta a falat, és elmenekült Tegea felé. Éjszaka haladt, nappal az erdőbe húzódott, és ott hált, úgyhogy bár a spártaiak égen-földön keresték, harmadik éjszaka Tegeába ért. (A spártaiakat) nagy csodálkozás fogta el, egyrészt a vakmerőség miatt, mivelhogy látták a levágott lábat (a börtönben), másrészt amiatt, hogy (hogyhogy) nem tudják őt megtalálni. (4) (Hégésistratos) tehát akkor ily módon megmenekülve a spártaiak elől Tegeában keresett menedéket, amely akkoriban nem volt baráti viszonyban Spártával. Miután felépült, és falábat csináltatott magának, **(újra) nyíltan ellenségessé vált a spártaiakkal szemben. A spártaiak ellen táplált gyűlölete** azonban végül is nem vált a hasznára: (a spártaiak) ugyanis elkapták, amikor Zakynthoson volt jós, és meg is ölték.

(9.38) Hégésistratos halála később volt, mint a plataiai csata, akkor viszont az Asópos partján Mardonios szolgálatában nem csekély bérért áldozott, és (még) lelkes (is) volt a spártaiakkal szembeni gyűlölete miatt, (no) meg a haszon miatt (is)."

A két jós története a Hérdotostól megszokott „exkurzusok"[4] „gyűrűsen" szerkesztett formáját ölti (a kezdő mondat tartalma az elbeszélés végén megismétlődik – a szövegben vastagon szedve);[5] tartalmukat tekintve pedig ellentétpárt alkotnak: Tisamenos spártai polgár lett (9.33.1 és 9.35.1), Hégésistratos a spártaiak engesztelhetetlen ellensége volt (9.37 és 9.37.4). A két jós-elbeszélés olyan sajátságokat is felmutat, amelyek nem minden exkurzusra jellemzők. Egyrészt a Tisamenosról szóló elbeszélés még egy betéttörténettel bővül, Melampuséval, aki hasonlóan viselkedett a mitikus időkben az argosiakkal, mint Tisamenos a spártaiakkal (a szövegben dőlt betűvel).[6] Másrészt Tisamenos története túlnyúlik az éppen tárgyalt események idején: utolsó háborús győzelmeit bőven a perzsa háborúk után aratta (a szövegben aláhúzva). Ugyanez figyelhető meg Hégésistratos esetében: Hérodotos beszámol a haláláról is, ami természetesen a plataiai csata után következett csak be, amit a történetíró, bár evidens tény, fontosnak tart kiemelni (a szövegben aláhúzva).[7]

A jós-elbeszélések tehát az idősíkok kezelését tekintve bonyolult, de kiegyensúlyozott szerkezetet mutatnak. A fő elbeszélői síkról először Tisamenos történetére tekint vissza az elbeszélő. Ezen belül egy újabb, a mitikus időkre való visszatekintés, majd egy, a fő elbeszélésen túlra nyúló előretekintés kap helyet. Ezután visszatér a fő elbeszéléshez (plataiai események 9.36–37.1), majd újra visszatekint, ezúttal Hégésistratos múltjára, de életének és halálának elbeszélésével ismét túllép a fő elbeszélés időkeretein.

[4] Az „exkurzus" (az angol szakirodalomban: „digression") kifejezés helyességét többen megkérdőjelezték. Azt implikálja ugyanis, hogy a „fő" témához képest a „kitérő" a lényeghez nem tartozó, mellékes anyag, lásd Immerwahr 1966, 61; Harrison 2000, 7: „digression from what?"; De Jong 2004, 112 szerint minden „történeti exkurzus" funkcionális: vagy háttér-információt ad, vagy analógiát nyújt az értelmezéshez. Az etnográfiai kitérők is szervesek (De Jong 2001, 106), mert nélkülük nem lennének értelmezhetőek a politikai döntések. Sőt maga a *Historiae* funkciója, hogy olyan történelmi és földrajzi/etnográfiai tudást nyújtson, amely alapján a *jelenben* (a történetíró jelenében) megalapozott döntéseket lehet hozni (De Jong 2004, 115).

[5] A „Ringkomposition" Hérodotosnál: Immerwahr 1966, 54–59. További irodalmi tájékoztatás uo. n. 28; De Jong 2002, 260–261.

[6] A többszörösen beágyazott elbeszélésekről Hérodotosnál: lásd Immerwahr 1966, 13, n. 28.

[7] Az ún. „external prolepsis"-ről, vagyis az elbeszélés időkeretén túllépő előreutalásokról lásd De Jong 2001. A régebbi szakirodalomban ezek a mű befejezésének datálása miatt voltak fontosak.

Hérodotos elbeszélése ritkán lép túl időben a perzsa háborúk korán.[8] A jósokról szóló szakaszban a (narratológiai értelemben vett) „anakronizmusok" alkalmazása azért is feltűnő, mert ezáltal éppen a jósok tulajdonságát idézi föl: ők azok, akik a múltat, jelent és jövőt ismerik.[9]

2. Tisamenos és Melampus párhuzama

Nem lehetetlen, hogy maga Tisamenos is utalt a híres történetre, amikor a spártaiakkal tárgyalt, az ἐμιμέετο (utánozta) megengedi ezt az értelmezést.[10] Hasonlóságuk egyetlen momentumra korlátozódik: mindketten ügyesen használják ki a másik fél szorult helyzetét, és saját közreműködésük nagy értékének tudatában nagyon nagy haszonra tesznek szert. Hérodotos nem is meséli el részletesen Melampus történetét. Épp hogy tájékoztat a tárgyalások körülményeiről („az argosi nők megőrülésekor" 9.34.1), és nem is fejezi be a történetet, amelyet sok hallgatója az 5. században valószínűleg jól ismerhetett.

Az argosi nők meggyógyításának története több változatban ismert, és úgy tűnik, alapvetően két különböző mitikus hagyományból táplálkozik.[11] Az egyikben Proitos lányait sújtja Héra valamilyen betegséggel azért, mert megsértették isteni méltóságában;[12] a másikban az „argosi nők" őrülnek meg Dionysos kultuszának elutasítása miatt.[13] A két történet összemosódhatott, és mindkét gyógyítás-történetet Melampus alakjához kötötték.[14] A két történetnek ugyanaz az alapszerkezete: egy istenség megsértése, bosszúja (betegség formájában), majd annak rituális eszközökkel való meggyógyítása. Az ilyen szerkezetű történetekbe (csapás és annak elhárítása) tökéletesen illeszkedik egy jós vagy jósda, aki vagy amely feltárja a csapás hátterét.

Melampust tehát azért hívták Argosba, mert tudták, hogy szaktudása segítségével képes meggyógyítani asszonyaikat, ő pedig ennek a szakértelemnek a tudatában emeli az árat, és vállalja el a feladatot. Más elbeszélésekből tudjuk, hogy sikeres volt a működése: megtisztította az asszonyokat és visszavezette őket a normális életükbe. Ehhez föl kellett tárnia az argosiakra lesújtó csapás okát, és a megfelelő istenség kiengesztelése révén el tudta hárítani az isteni haragot.

---

[8] Összesen kb. hússzor fordul elő, hogy a *pentékontaeteiára* utal.

[9] GRIFFITHS 2008, 134 azzal magyarázza a prolépsisek ritkaságát Hérodotosnál, hogy a történetíró kerülni akarja annak látszatát, hogy a jós, az ihletett költő vagy maga Apollón szerepét veszi magára: „In spite of his deep interest in oracles, Herodotus himself projects a more modest persona than that of the omniscient time-lord." Példái prolépsisekre: Ameinoklés (7.190); Ephialtés (7.213–214); Thermopylét túlélő spártaiak (7.229–232); Leontiadas (7.233).

[10] Hasonlóképpen „utánozta" az athéni Kleisthenés anyai nagyatyját, a sikyóni Kleisthenést, amikor átnevezte az athéni phyléket és helyi hérósokról nevezte el őket (5.67.1): ταῦτα δέ, δοκέειν ἐμοί, ἐμιμέετο ὁ Κλεισθένης οὗτος τὸν ἑωυτοῦ μητροπάτορα Κλεισθένεα τὸν Σικυῶνος τύραννον. ELSE 1958 elemzi a μιμέομαι 5. századi használatát, és arra a következtetésre jut (86), hogy az „egy modell tudatos követését" foglalja magában. CONNOR 2000, 74 felhívja a figyelmet arra, hogy az archaikus kori Görögország politikai életét milyen mélyen meghatározták a rituális és mitikus minták: az ügyes politikus jól ismeri és alkalmazni tudja az örökölt mintákat, ezáltal ki tud alakulni közte és a polispolgárok között egy olyan kommunikációs tér, amelyben mindenki tudja a maga szerepét. A *mimézis* azt üzeni, hogy „amit csinálok, nem új", vagyis a cselekvésnek hagyományban gyökerező (mitikus, történelmi vagy rituális) igazolása van.

[11] DOWDEN 1989, 75–76 elemzi részletesen a mítoszváltozatokat, és állapítja meg a kontaminációt. A Melampus-mítosz mitográfiai elemzéséhez lásd még JOST 1992; HARRAUER 1999; MAEHLER 1982, 196–202.

[12] Akusilaos FGrH 2 F 28; Pherekydés FGrH 3 F 114; Probus in Verg. Ecl. 6.48

[13] Ebben a változatban egyes szerzőknél nem Proitos, hanem Anaxagoras az argosi király, aki Melampusnak megígéri a királyság felosztását (Apollodóros 1.9.12; Diodóros 4.68; Pausanias 2.18.4)

[14] Bakchylidés 11. epinikionjában Melampus nélkül meséli el a történetet. A lányokat Artemis gyógyítja meg.

Tisamenost ezzel szemben nem szaktudása miatt hívják Spártába. Sőt, éppen az jutott a spártaiak fülébe, hogy rosszul értelmezett egy jóslatot. A spártaiak azért kérik őt fel *hégemón*nak, mert – értelmezésük szerint – Tisamenos meg fog nyerni öt ütközetet, vagyis az a hadsereg fogja megnyerni a csatákat, ahol ő szolgál jósként. Nem tárja fel a csapás (a perzsa támadás) okát, csupán szerencsehozó a szerepe, nem több.

Az ő működése is sikeres: megnyeri az öt ütközetet, de Hérodotos kiemeli, hogy ezek a győzelmek nem Tisamenos tudásának köszönhetők. A jóslat idézett szövege és a jóslat beteljesedéséről szóló mondat fontos különbségeket mutat. A jóslat így hangzik (9.33.2):

> μαντευομένῳ ἐν Δελφοῖσι περὶ γόνου ἀνεῖλε ἡ Πυθίη ἀγῶνας τοὺς μεγίστους **ἀναιρήσεσθαι** πέντε.
>
> „Amikor (egyszer) utód ügyében jóslatot kért Delphoiban, a Pythia azt válaszolta, hogy az öt legnagyobb küzdelmet fogja megnyerni."

A teljesülésről szóló mondat pedig (9.35.1):

> συγχωρησάντων δὲ καὶ ταῦτα τῶν Σπαρτιητέων, οὕτω δὴ πέντε σφι μαντευόμενος ἀγῶνας τοὺς μεγίστους Τισαμενὸς ὁ Ἠλεῖος, γενόμενος Σπαρτιήτης, **συγκαταιρέει**.
>
> Miután (tehát) ezt is jóváhagyták a spártaiak, így jósként szolgálva náluk velük együtt valóban megnyerte az öt legnagyobb küzdelmet az élisi Tisamenos, miután spártai polgár lett.

A záró mondat több módon is hangsúlyozza, hogy Tisamenos úgy tudott ötszörös győztes lenni, hogy a spártaiak szolgálatába állt. A mondat ok- (vagy körülmény-) határozással kezdődik („a spártaiak jóváhagyván ezt is"); *így* (οὕτω) jósként szolgálva náluk, *velük együtt* nyert meg (συγκαταιρέει, a jóslatban szereplő ἀναιρέομαι helyett) öt ütközetet, spártai polgárrá válván. Tisamenos részesült a spártaiak katonai sikereiben azáltal, hogy polgártársuk lett, és jelen volt ezekben a csatákban.

A két jós abban hasonlít egymásra, hogy mindketten ügyesen ki tudták használni „üzletfeleik" szorult helyzetét, és magas, majd még magasabb árat kértek szolgálataikért. Történeteik találkozási pontja kiemeli, mennyire különbözőek egyéb tekintetben. Tisamenos „utánozza" Melampust, de működése, tudása, szerepe egészen más, mint a mitikus jósé.

3. A Tisamenos-elbeszélés

a) A történet furcsaságai

Különös, hogy egy jós jósdához kell forduljon saját jövője megismerése érdekében. A kérdése „utódra" vonatkozik (περὶ γόνου),[15] a Pythia válasza viszont mintha teljesen másról szólna, első pillantásra legalábbis semmi köze a kérdéshez.[16] További érdekesség, hogy a Delphoitól kapott jóslatot Tisamenos félreértelmezi. Szemlátomást nem jártas a kétértelműségek felismerésében és értelmezésében, éppoly kevéssé, mint Kroisos a *Historiae* első könyvében, akiről csaknem ugyanezekkel a szavakkal közli az elbeszélő, hogy „elvétette a jóslatot" (ἁμαρτὼν τοῦ χρησμοῦ, 1.71.1). Tisamenos félreértésének következménye, hogy megszégyenül az olympiai játékokon,[17] és mindennek tetejébe a teljesen kívülálló „spártaiak" jönnek rá, mire vonatkozik a jóslat.[18] Teljesen homályban marad, miképpen szerezhettek tudomást egy magánember jóslatkéréséről a spártaiak, és az is, voltaképpen kik is ők, és hogyan jönnek rá a jóslat értelmére.[19]

Fontenrose épp ezek alapján az elbeszéléselemek alapján sorolja a történetet a „legendás" jóslatkérések közé.[20] Tisamenos és a spártaiak egész története „történetileg" ellenőrizhetetlen, és könnyen lehet, hogy valóban kevés valóságalapja van.[21] Hérodotos (történet)írói céljai azonban másutt keresendők. Az egész *Historiae* egyik alapmotívuma az emberi tettek mögötti isteni szándék, és az, ki és hogyan juthat hozzá ezek megismeréséhez. A Tisamenos-történet az elbeszéléselemek szintjén azt mutatja, *nem* a jós az, aki az isteni szándék feltárásához igazán ért.

b) Poliszémia

Hérodotos az elbeszélés szintjén megfogalmazódó ellentmondást a szóhasználatával is megjeleníti.

Τισαμενῷ γὰρ μαντευομένῳ („amikor ugyanis Tisamenos jóslatot kért" 9.33.2) – azt várnánk, hogy a μαντεύομαι ige egy *mantis* esetében „jóslatot ad", „jósként működik" jelentésben fog szerepelni, amire bőven van példa a *Historiae*-ban. Ezt jelenti a szkíta jósokra vonatkozva (4.67.1–2 és 4.68.1); és maga a delphoi-i isten is használja első személyben, amikor Lykurgosnak

---

[15] Tipikus jóslatkérési helyzet (lásd FONTENROSE 1978, 24).

[16] FONTENROSE 1978, 122 a delphoi jóslatokat feldolgozó munkájában rámutat arra, hogy az „irreleváns jósdai válasz" tipikusan a legendás jósda-konzultációk eleme. A Hérodotosnál előforduló irreleváns jósdai válaszokról lásd még HARRISON 2000, 125.

[17] A kifejezés kissé homályos, de valószínűleg arról van szó, hogy az „öt győzelmet" pentathlonra értette, és csaknem öttusa-bajnok lett, de a birkózásban kikapott az androsi Hieronymostól (lásd MACAN 1908; és HOW – WELLS 1912, *ad loc*.). Pausanias (3.116) szerint Tisamenos és ellenfele két-két számban győzött, és az utolsó (a birkózás) döntötte el a versenyt.

[18] Akik „nem intellektuális éleslátásukról híresek" – így FONTENROSE 1968, 95 („not famous for intellectual perspicacity").

[19] Lásd LANG 1984, 13: Hérodotos egyik jellemző, egyszerű eljárása a történetelemek összekapcsolására a „megtudást" jelentő participiumok használata, amelyek az időbeli összekötést és a motivációt is látszólag biztosítják.

[20] FONTENROSE 1968, 94. Tisamenos történetében is kimutatja a hérósz-mítoszok bizonyos tipikus vonásait.

[21] Ha van is, a szóbeli hagyományozás során (ami Hérodotos történeteiről általában feltételezhető) műfaji jegyeket felmutató elbeszéléssé formálódott, lásd erről GRIFFITHS 2008, 137.

válaszol (1.65.3). A 9. könyvben ötször szerepel ez a szó aktív értelemben, egyszer Tisamenos esetében is (9.35.1).[22] Hasonlóképpen a τὸ Τισαμενοῦ μαντήιον („Tisamenos jóslata") jelenthetné, hogy Tisamenos jósolt valamit, de világos, hogy nem az ő jóslatáról, hanem a *rá vonatkozó* jóslatról van szó.

A kettős jelentéssel való játék a mondatban tovább folytatódik: ugyanaz az ige fejezi ki a Pythia „válaszolását" (ἀνεῖλε) és Tisamenos versenygyőzelmét (ἀναιρήσεσθαι). Az ἀναιρέω mindkét használata bevett,[23] és általános Hérodotos nyelvében is.[24] Az élisi jósra vonatkozó két ige tehát egyszer sem jelenti, hogy a jós jósolna. A kettős jelentések játéka ezzel nem ér véget. A Pythia ugyanezzel a nyelvi ravaszsággal él, mint Hérodotos.[25] Az ἀγῶνα ἀναιρεῖσθαι minden további nélkül jelentheti az atlétikai versenyek és a háborús küzdelem megnyerését, és Hérodotos szívesen használja ki ezt a gazdag jelentésű metaforát.[26]

Amikor Tisamenos „látja" a spártaiak rászorultságát, és „üzen" nekik (9.33.4), a megfelelő participiumok (ὁρέων, σημαίνων) főként így, egymáshoz közel szintén a jóslás terminológiáját idézik fel. A σημαίνω („jelez, jelt ad") ünnepélyes üzeneteket, hivatalos információátadást vagy katonai jeladást szokott jelenteni, de gyakran vonatkozik az „isteni" szférából származó üzenetre.[27] A bölcs tulajdonsága az, hogy többet „lát", mint a többiek, és ezt jelzi: Kroisos, Kyros foglyaként ezekkel a szavakkal ajánlja fel szolgálatait a perzsa királynak: δικαιῶ, εἴ τι ἐνορέω πλέον, σημαίνειν σοί (1.89.1). Tisamenos üzenetében a sorsszerűségre utaló (és Hérodotos által ebben a jelentésben gyakran használt) δεῖν („kell" 9.33.5) is a jóslás szókincsének része.

Hasonlóképpen több jelentést felidéző szó a χρησμοσύνη (9.33.5), amelyet a kommentárok és szótárak „kérés"-nek fordítanak (χρῄζω – szüksége van valamire, kíván, kér valamit), de ugyanez a szó „jóslatot adni, megjósolni" jelentésű is lehet, és a belőle képzett főnevek: χρησμός, χρησμολογία „jóslatot" jelentenek.[28]

Hérodotos egy jós történetének elbeszélésekor tehát olyan szavakat használ, amelyek a jósláshoz szoktak kapcsolódni, ám ezekben a mondatokban egyszer sem vonatkoznak arra, hogy a jós jóstevékenységet végezne. Ezzel a történetíró egyszersmind azt is jelzi, hogy ő maga viszont ügyesen bánik a többjelentésű szavakkal, éppúgy, ahogyan a Pythia. A poliszémiával való

[22] További helyek: 9.36; 9.37.4; 9.92.2 és 9.95. Ezekben az esetekben a „jósként működik", „jós-szolgálatot teljesít" jelentésben szerepel.

[23] További helyek, ahol ἀναιρέω jósdaválaszt jelent: 1.13 (Gygés uralmával kapcsolatban Delphoi válaszadása); 2.139 (egy egyiptomi jósda válasza); 6.34 (Delphoi válasza a dolonkosoknak); 6.52 (Pythia válasza a spártaiaknak Démaratos és Kleomenés ügyében); 7.148 (Pythia válasza az argosiaknak)

[24] Lásd Powell 1938, *s.v.*; Mindkettő a „magához vesz", „felvesz" jelentésből ered. A jóslatadás esetében valószínűleg a sorshúzásos jóslás szókincséből származik: a Pythia (vagy más) „választ" a lehetséges *válasz*ok közül. Lásd Fontenrose 1978, 220; Flacelière 1965, 17; a delphoi-i jóslás változatairól és lefolyásáról a legrészletesebben Amandry 1950. A versenygyőzelmek esetében a versenydíj elnyeréséről van szó.

[25] A delphoi jóslatok egyik leggyakoribb költői eszköze a többjelentésű szavak használata. Lásd Parke – Wormell 1956, II. xxi-xxviii.

[26] Az ἀναιρέω-nak a *Historiae*-ban gyakran előforduló jelentése a „(díjat) elvinni/elnyerni/megnyerni": 5.102: Eualkidés, aki atlétaversenyeket nyert, Simónidés meg is énekelte, az ión felkelés során esett el; 6.36: Miltiadés, aki olympiai kocsiversenygyőztes volt; 6.70: Démaratos is kocsiversenygyőztes volt Olympiában; 6.103: Kimón, Miltiadés apja háromszoros olympiai kocsiversenygyőztes; 6.122: athéni Kallias pythói győztes; 6.125: Alkmeón olympiai győztes.

[27] Lásd 78.2 (*teras* állítmányaként); 1.34.2 (álom); 1.108.2 (álomértelmezés); Powell 1938, *s.v.* „foretell"-nek fordítja ezeket az eseteket, holott mindig lehet egyszerűen „üzenni"-nek fordítani. Továbbá: Tritón a jövőt tárja fel Iasónnak (4.179.3); 7.142.2 (a Salamisszal kapcsolatos deszkafal-jóslat kapcsán: „hajókat *ért alatta* az isten"); és 9.120 (Prótesilaos „üzen" Artayktésnek egy *teras* révén).

[28] Schweighäuser 1824, 377 (*s. v.*) jóstudományként érti („ars et munus vatis"). Bár a szótárak külön kezelik a két χρῄζω-t (vö. LSJ *s.v*; az elsőt a χρή-re, a másodikat a χράω-ra vezeti vissza), eredetük közös: mindkettő a χρή származéka, lásd Beekes 2010, *s. v.* χρή, ill. Chantraine 2009, *s. v.* χρή.

játék máshol is megfigyelhető Hérodotosnál.[29] Főként az gyakori, hogy egy ige konkrét és elvont jelentését egymáshoz nagyon közel használja (amit a kommentárok sokszor stilisztikai ügyetlenségnek tekintenek). Álljon itt csak két példa, mindkettő az ἀναιρέω igével:

2.52.3: A pelasgok megkérdezik a dódónai jósdát, hogy „átvegyék-e" (ἀνέλωνται) a barbároktól származó istenneveket, és a jósda azt „válaszolja" (ἀνεῖλε), hogy igen, használják csak a neveket.

6.69.3: Amikor Démaratos, az elűzött spártai király, kikérdezi anyját a fogantatásáról, az válaszában egymáshoz közel nagyon különböző jelentésben használja ezt az igét. Először a „jósválasz" (6.69.3: οἱ μάντιες … ἀναίρεον), majd „foganás" értelemben (6.69.4: ἀναιρέομαι).

c) Szójátékok

Egy kommentátor megjegyzi, hogy a Tisamenos kérdésére (γόνου) adott jósdai válasz (ἀγῶνας…) „rossz szóviccnek" hat.[30] A delphoi-i jóslatok stílusától ez a fajta nyelvi játék nem idegen. Sőt, a homályos jóslatok legfőbb eszközei a többjelentésű szavakon túl a homonímákkal való szójátékok, a túlburjánzó alliterációk és asszonáncok.[31]

Sok ilyen helyet lehet idézni a Hérodotos által közölt delphoi jóslatokból is, de csak a szemléltetés végett álljon itt az Athénnak szóló első jóslatból (Salamis előtt, 7.140) néhány, hasonló alakú szavakon alapuló szójátékot szemléltető példa:[32]

οὔτε πόδες νέατοι οὔτ᾽ ὦν χέρες, οὔτε τι μέσσης
λείπεται, ἀλλ᾽ ἄζηλ**α** **πέλει**: κατὰ γάρ μιν ἐρείπει
πῦρ τε καὶ ὀξὺς Ἄρης, Συριηγενὲς ἅρμα διώκων.
πολλὰ δὲ κἄλλ᾽ **ἀπολεῖ** **πυρ**γώματα κοὐ τὸ σὸν οἷον,
πολλοὺς δ᾽ ἀθανάτων νηοὺς μαλερῷ **πυρ**ὶ δώσει,
οἵ που νῦν ἱδρῶτι ῥεούμενοι ἑστήκασι,
δείματι **παλλό**μενοι, κατὰ δ᾽ ἀκροτάτοις ὀρόφοισι

A Tisamenos-elbeszélés még legalább két helyen hasonló szójátékkal él:

A spártaiak „felhagynak" (μετίεσαν) a kérésükkel, majd, amikor nagy veszedelem fenyegeti őket, utánamenve (μετιόντες) beleegyeznek az ajánlatba. A μετίημι és a μέτειμι egymáshoz közeli, nagyon hasonló alakú használata nem valószínű, hogy véletlen ügyetlenség.[33]

A történet lezárásakor, az öt megnyert ütközet felsorolása után feleslegesnek hat Hérodotos megjegyzése: „Ez volt utolsó az öt csata közül." (οὗτος δὲ ὕστατος κατεργάσθη τῶν πέντε ἀγώνων 9.35.2) A mondat utolsó szava (ἀγώνων) nemcsak az első szójátékot idézi fel, hanem rímre is talál a következő mondatban: „Ez a Tisamenos volt tehát a hellének jósa Plataiánál, mivel a spártaiak magukkal hozták" (ἀγόντων τῶν Σπαρτιητέων).

---

[29] Hasonló szójátékokat gyűjt csokorba POWELL 1937.

[30] MACAN 1908, *ad loc*.

[31] PARKE – WORMELL 1956, xxiv-xxix.

[32] Példa még: 9.114.1 *horméthentes* és *hormeon*; egyértelmű az utalás két jóslatban is arra, hogy a perzsák nevét a πέρθω igével hozzák kapcsolatba (7.220.4 és 8.77.1). Ugyanez Aischylosnál is: COUCH 1931, 270–273. HARRISON 2000, 263 fontos és messzebbre vezető megjegyzése: „Such word-plays appear too frequently to be merely the self-conscious product of literary artists, but are rather the reflection of a more deep-rooted idea of language"; ugyanitt n. 48.: beszélő nevek a *Historiae*-ban.

[33] MACAN 1908, *ad loc*.: „inelegancy by 'unconscious iteration.'"

d) Nevek

Sokan megjegyzik, hogy a jósok nevei nem jelentés nélküliek.[34] Tisamenos (a „bosszuló") utalhat arra, hogy a perzsa vereség bosszú volt Leónidas haláláért.[35] Hégésistratos neve („a sereg vezetője") egyértelműen jó előjel, ahogy azt egy másik történetben, a samosi Hégésistratos kapcsán olvassuk.[36] Flower úgy gondolja, a kor vándor *mantis*ai önreklámozás céljából választottak maguknak (vagy fiaiknak) ilyen neveket, amelyekkel – lám – el is érték céljukat: Tisamenos szerinte a görög történelem legsikeresebb jósa volt.[37]

Ha viszont figyelembe vesszük a történet fent említett furcsaságait, és azt, hogy Tisamenos azért válhatott sikeressé (a hérodotosi megfogalmazás szerint), mert a spártaiak „szövetségese" lett, a hérőikus tartalmú név inkább ironikusnak hat. Még inkább igaz ez Hégésistratosra, akinek a története nem annyira sikeres hadvezetésről szól, inkább az ellenkezőjéről: hogyan csonkította meg magát és hogyan sikerült egyedül, bujkálva halálos ellenségei elől megmenekülnie. A plataiai csatában pedig éppenséggel nem hozott szerencsét Mardoniosnak. Hégésistratos nem *hégemón*, ahogy Tisamenos sem az. Nehéz véletlennek tekinteni Hérodotos szavait, amelyekkel Tisamenos és a spártaiak kapcsolatát jelöli. Már Tisamenos bemutatásakor, az első mondatban azt olvassuk, hogy „ez a jós *kísérte*" (εἵπετο) a görög sereget (9.33.1), a már idézett zárómondatban pedig a spártaiak „hozták magukkal" (ἀγόντων) (9.36).

Szemben a perzsa háborúk korának *mantis*aival a hérószok korának jósai valóban *hégemón*ok voltak. Az *Ilias* Kalchast bemutató sorai ezt a szerepét emelik ki (1.71. καὶ νήεσσ᾽ ἡγήσατ᾽ Ἀχαιῶν Ἴλιον εἴσω), Melampusszal összefüggésben maga Hérodotos az egyiptomi *logos*ban háromszor is a *hégeomai* valamelyik összetételét használja.[38]

Az eddigieket összegezve tehát úgy tűnik, Tisamenos, bár *mantis*, mitikus elődeinek semmilyen lényeges vonását nem hordozza: nem ismeri a jövőt, nem ért a sokértelműséghez, nem nyomoz az események mögötti isteni szándék után, és vezető szerepet sem tud játszani. Hérodotos beszámolója Tisamenosról mind az elbeszélés, mind a megfogalmazás szintjén ironikus elemeket hordoz. A történetben a Pythia a valóban megbízható jóstekintély, ami pedig a jövőismeretet és kétértelműségeket illeti, mintha Hérodotos saját magát mutatná be a jósda „rokonaként".[39]

---

[34] Flower – Marincola 2002, *ad loc.*; Immerwahr 1966, 294–295.

[35] Lásd 8.114. Vagy általában a perzsák jogtalan tetteiért, különösen, ami a szentélyek felégetését illeti: 8.144.2 („legelőször is és legfőképpen az istenek szobrainak és házainak a felgyújtása és elpusztítása [akadálya annak, hogy szövetséget kössünk a perzsákkal], akikért [ti. az istenekért] szükséges bosszút állnunk." – így az athéniak a spártaiakhoz, miután elutasították Mardonios szövetségi ajánlatát.)

[36] 9.90–92: Samosi követek beszélik rá Leutychidést, hogy a görög hajóhaddal menjenek az iónok segítségére. Az egyik követ neve Hégésistratos, és mikor Leutychidés ezt megtudja, nyomban jó előjelnek veszi, és emiatt magánál is tartja őt a hajóján.

[37] A névadásról lásd Flower 2008, 47; Tisamenosról mint a legsikeresebb jósról: uo. 15.

[38] Erről lásd alább.

[39] Az irónia maga is a delphoi jóslatok egyik jellemző retorikai eleme.

4. Melampus és Hérodotos

A legendás pylosi jósról Hérodotos még egy helyen megemlékezik. A második könyvben, az egyiptomi vallási szokások ismertetésekor tér ki röviden arra, hogy az egyiptomi Dionysos-ünnep és a görögök Dionysos-kultusza azért hasonlít annyira egymásra, mert a szokást a hellének az egyiptomiaktól tanulták el. Az egyiptomi kultusz meghonosítója Görögországban Hérodotos szerint Melampus volt:

> „(2.49) Nos én úgy vélem, Melampus, Amythaón fia számára ez az áldozati szokás nem volt ismeretlen, ellenkezőleg: járatos volt benne. Tudniillik Melampus volt az, aki a helléneknek megtanította Dionysos nevét, a (neki járó) áldozatot és a phallosmenetet. A teljes tant ugyan (minden részletét) összefogva nem tárta fel pontosan, azt csak az utána jövő bölcselők fejtették jobban ki. De a Dionysos tiszteletére rendezett phallosmenetnek Melampus volt a meghonosítója, és tőle tanulták a görögök azt, amit akkor csinálnak. (2) Én úgy gondolom, hogy Melampus, lévén, hogy okos ember volt, a jóstudományt is magának szedte össze, másfelől Egyiptomból sok egyéb mellett a Dionysos-tiszteletet is megismerte és bevezette a hellének között, egész keveset változtatva csak rajta."

A mítosz jósa, az argoszi nők meggyógyítója ezekben a mondatokban nem annyira jósként vagy gyógyító hérószként, inkább kultúrhérószként jelenik meg. Szerepe a legnagyobb görög „tanítókéval" egyenrangú. Hérodotos csak róla és két költőről: Homérosról és Hésiodosról állítja, hogy a hellének (mint nép) tőlük tanultak meg valamit (2.53.2).[40] Melampus „megtanít" (ἐξηγησάμενος), „feltár" (ἔφηνε), „meghonosít" (κατηγησάμενος), „bevezet" (ἐσηγήσασθαι) – háromszor is a *hégeomai* („vezetni") ige kötődik hozzá, ami főként azért feltűnő, mert a 9. könyv jósai látványosan *nem* vezetői szerepet játszottak.

A Dionysos-kultuszban való jártasságának köze lehet ahhoz, hogy az őrjöngő nőket meg tudta gyógyítani, sőt, a jóstudományhoz is ért, de mindezt nem különleges isteni kegynek, hanem saját intelligenciájának és tanulási hajlandóságának köszönheti. Hérodotos kiemeli, hogy a saját véleménye szerint Melampus mint „okos ember" jutott hozzá a kultikus és mantikus ismeretekhez. „Tapasztalt" volt (ἔμπειρος), „okos" (σοφός); maga szedte össze tudását (ἑωυτῷ συστῆσαι), „értesült" (πυθόμενον) a kultuszról. Olyan, mint a *Historiae* sok más szereplője, akik értelmi képességüket tekintve kiemelkednek a többiek közül, és vagy puszta kíváncsiságból, vagy döntéseikhez segítségül igyekeznek információkhoz hozzájutni.[41] Nem mellékes, hogy a *pynthanomai*-t Hérodotos saját tevékenységére nézve is gyakran használja (a *historeó*-val rokon értelemben).[42]

Melampus tevékenységének folytatói pedig (akik „jobban kifejtették" a Dionysoshoz kötődő *logos*t) a szöveg szerint „bölcselők", *sophistai* voltak. A *Historiae*-ban két szereplő van még, akikre

[40] KONING 2010, 69 szerint a két költő itt úgy jelenik meg, mint „a görögök nemzeti (azaz városállamok fölötti) identitásának formálói." Elemzésében arra mutat rá, hogy az igenevek, amelyek Hésiodos és Homéros tevékenységét jelölik, olyan jelentésmezővel bírnak, amelyek szinte uralkodói, sőt isteni szerepekkel ruházzák fel őket (τιμάς…διελόντες, εἴδεα…σημήναντες), s ugyanez a vallásos tekintély és királyi szerep állapítható meg Melampus esetében is.

[41] Hérodotos kutató-szereplőiről lásd DEMONT 2007.

[42] Pl. az Elephantinén túli területekről való kutakodása kapcsán (2.29.1): „Senki mástól nem tudtam semmilyen értesülést szerezni (πυθέσθαι). De ennyit azért – a legtöbb, amit lehetett – sikerült megtudnom (ἐπυθόμην). Elephantiné városáig magam mentem el, hogy megnézzem (αὐτόπτης ἐλθών), ami azon túl van, arról szóbeli közlések alapján tájékozódtam (ἀκοῇ… ἱστορέων)."

a történetíró ezt a megjelölést használja: Solón és Pythagoras (1.29.1 és 4.95.2). A kutatás régen kimutatta és gyakran utal rá, hogy Hérodotos saját kutatói *persona*jának mintájaként mutatja be Solónt és más ún. „bölcs tanácsadókat".[43] Nagyon valószínű, hogy saját magát is ilyen *sophos*ként, ill. *sophistés*ként látta.[44] A „bölcsesség" vagy „okosság" a *Historiae* világában, úgy tűnik, nem valamilyen öröklött tulajdonság, hanem olyan képesség, amely sajátos élethelyzetekben válik lehetségessé. Legvilágosabban ezt Kroisos története mutatja, aki teljes vakságban él, majd miután túljut bizonyos tapasztalatokon, és kívülállóvá válik, a bölcs tanácsadó szerepét tudja játszani Kyros mellett. A bölcs tanácsadás legfontosabb kritériuma ez a pártatlan kívülállás, a körülmények tárgyilagos szemlélete.[45] Ez az a tulajdonság, amelyben a *Historiae* bölcs tanácsadói a mítosz jósaival osztoznak. Ez teszi lehetővé a számukra, hogy akár uralkodókkal szemben is, mint az igazság képviselői, bátran fellépjenek. Elég itt csak a leghíresebb példákra utalni: Kalchasra az *Ilias* első énekében, aki Agamemnónnal szemben meri kimondani, mi az oka Apollón haragjának, és még inkább Teiresiasra, akinek hagyományos szerepe, hogy az uralkodóval félelem nélkül közölje a kíméletlen igazságot.[46]

A *Historiae* számos története szól arról, hogy az eseményekbe involválódott, érdek-vezérelte szereplők nem tudják felismerni az igazságot, hanem saját ízlésük és vágyaik szerint interpretálják mind az emberek viselkedését, mind az isteni üzeneteket. Nemcsak Kroisos és a delphoi jóslatok esete példa erre, hanem pl. Dareios is, aki teljesen félreérti a szkíták szimbolikus üzenetét, mert azt olvassa ki belőlük, amit kiolvasni szeretne (4.131).[47] A szkíta követ csak átadja a rábízott ajándékokat (egy madarat, egy egeret, egy békát és egy nyilat); a perzsák kérdésére – mit jelentsen ez? – azonban nem hajlandó válaszolni: „Azzal bíztatta a perzsákat, hogy ha elég okosak (εἰ σοφοί εἰσι), rájönnek, mit akarnak üzenni ezek az ajándékok." Dareios úgy érti, a szkíták át akarják adni magukat, földjüket és vizeiket neki (mert az egér a földben van, a béka a vízben, „a madár leginkább lóra hasonlít", a nyíl pedig a szkíták fegyveres erejét jelképezi). Egy „bölcs", Gobryas kell ahhoz, hogy az üzenetet helyesen (fenyegetésként) értelmezzék a perzsák.

Hérodotos nemcsak mint „mindentudó narrátor" játssza ezekkel az eseményekbe involválódott szereplőkkel szemben a kívülálló (bölcs) szerepét, hanem explicit utal arra, hogy akkor is hajlandó kimondani valamit, ha az sokaknak nem tetszik: „Kénytelen vagyok kinyilvánítani a véleményemet, amely a többség szemében visszatetsző, de én akkor sem fogom visszatartani, mivel igaznak tartom." (7.139) – mondja, amikor az athéniaknak a perzsa veszély elhárításában játszott döntő szerepéről (proléptikusan) beszél.

---

[43] A „bölcs tanácsadóról" („Warner" vagy „wise adviser") két alapvető tanulmány: Bischoff 1932 és Lattimore 1939; lásd továbbá Asheri 2007, *ad* 1.59; Immerwahr 1966, 74–75. A bölcs tanácsadókról mint Hérodotos „szócsövei"-ről gazdag az irodalom, lásd pl. Bischoff 1932, 19; Myres 1953, 46; Solón és Hérodotos kapcsolatáról: Shapiro 1996 és Friedman 2006, 167.

[44] A *sophistés* Platón előtti jelentéséről lásd Thomas 2000, 284: "*sophistai* might at this period be synonymous with *sophoi*, wise men, seers, poets, lawgivers, leaders of some intellectual, spiritual or ethical superiority, probably all together." A *sophistés* jelentéséről és jelentésváltozásairól lásd Lloyd 1989, 92–93, különösen 92, n. 153 (szöveghelyekkel); továbbá Kerfeld 1981, 24–25. Ugyanő részletes listát közöl a *sophistés*ként megjelölt személyekről: Kerfeld 1950, 8, ahol kimutatja, hogy a szó eredetileg "bölcset" jelent, és minden olyan emberre használatos, aki bölcsességével van közössége hasznára (jós, költő stb.).

[45] Lattimore 1939, 31 is megállapítja, hogy uralkodók csak hatalmuk elvesztése után vagy uralkodásuk végén válnak bölcs tanácsadóvá, de nem vonja le azt a következtetést, hogy éppen kívülállásuk teszi lehetővé, hogy bölcs tanácsadóvá váljanak. Hasonlóképpen kiigazításra szorul véleményem szerint az a megállapítása, hogy Hérodotosnál a királyok és hadvezérek rendszerint nem rendelkeznek „eredeti intelligenciával" (32), és ezért van szükségük tanácsadóra.

[46] Teiresias tragikus "Warner"-szerepéről lásd Ugolino 1995, 25, aki az uralkodó és a jós összeütközését általános toposznak tartja, amiből a tragikus Teiresias-figura is kifejlődött.

[47] Vö. Corcella 2007, *ad loc.*: „Darius' interpretation is little more than wishful thinking."

Itt kell rámutatni arra, mennyire mások a perzsa háborúk „hétköznapi" jósai, mint a mitikus jósok. Túl azon, hogy Tisamenos és Hégésistratos már valamelyik „oldalon" állnak amiatt, hogy hadseregek alkalmazzák őket, történeteik *lényege*, hogy a spártaiakkal baráti, illetve ellenséges viszonyban vannak. Helyzetük *eleve* kizárja, hogy olyan jósok legyenek, mint amilyenek Melampus vagy Kalchas voltak. Hérodotos elvitatja tőlük ezt a szerepet, és a nagy mitikus jós-ősök utódaiként nem a kor *mantis*ait, hanem saját magát és a magafajta „bölcselőket" mutatja be.

Tisamenos nem ismeri saját jövőjét – Hérodotos bemutatja múltját és jövőjét. Tisamenos nem érti a kétértelműséget – Hérodotos mesterien bánik a poliszémiával. Tisamenos nem kívülálló – Hérodotos hasonlít inkább az utazó és „hazátlan" jósokra.[48] Tisamenos nem kutatja a csapás (a perzsa hadjárat) okát – a történetíró az, aki erre a feladatra szánja magát, és tudvalevő, hogy az „ok" (*aitia*) Hérodotos szemléletében nem, vagy nem tisztán a modern értelemben vett kauzalitást jelenti, hanem sokkal inkább a „hibáztathatóságot", ami végső soron az isteni rend keretei között értelmezhető.[49] Ez az ok-kutatói attitűd a válsághelyzetekben az isteni haragot feltárni igyekvő jósokéra hasonlít. A Tisamenos–Melampus párhuzam arra irányítja a figyelmet, hogy míg Melampus Argosban a csapás (asszonyok őrültsége) mögötti isteni harag elhárítását végzi el, addig Tisamenos nem foglalkozik a csapás (a perzsa hadjárat) okaival. Hérodotos „történészi" magatartása a (mitikus) jósok múltfeltáró szerepéhez áll közel.[50]

Talán nem véletlen, hogy a *sophos*nak tekintett Melampust Hérodotos nem nevezi *mantis*nak. A perzsa háborúk korának jósai esetében (akik általában hadseregnél alkalmazott áldozati jel-értelmezők) mindig szerepel ez a megjelölés.[51] A *mantis* kifejezést a görög szerzők a *mainomai* (őrjöng) igével hozták kapcsolatba,[52] és Hérodotos szóhasználata arra utal, számára a *mania* állapota a *sophos*-ság ellentéte. Ezt legjobban a Kambysésre vonatkozó mondatok árulják el. Az „őrült" perzsa király „(ha) meggondolta volna magát és visszafordította volna a seregét, a kezdeti tévedése ellenére *okos ember* lett volna, ám nem vetve számot semmivel, ment egyre tovább."[53] Megfontolás nélkül „egyre tovább" menni, ha nem is mindig pontosan ezekkel a szavakkal kifejezve, az okos tanácsra nem hallgató, elvakult uralkodók történetének (Kroisos, Kambysés, Dareios, Xerxés) visszatérő motívuma.[54] Maga a Görögországra támadó perzsa hadsereg pedig egy Hérodotos által hitelesnek tekintett Bakis-jóslat szerint „őrjöngő reménykedésben" (ἐλπίδι μαινομένη) dúlja fel (πέρσαντες) Athént (8.77.1). Melampus, az őrültség mögött isteni szándékot felismerni képes gyógyító-jós mint *sophos anér* a legalkalmasabb arra, hogy az őrjöngő argosi nőket meggyógyítsa. A *sophos* történetíró, mint a görögökre támadó „őrült" perzsák hadjáratának értelmezője, ennek a jósmagatartásnak az örököse.

---

[48] Hogy Hérodotos a kívülálló szerepét tudja játszani, sajátos életkörülményeiből adódik: maga is ismerte a száműzöttséget, és élete nagy részét hazájától távol töltötte. A számkivetettség, úgy tűnik, a görög történetírók jellemző élethelyzete, ami lehetővé teszi számukra a tárgyilagos szemléletet. Lásd erről pl. LUCE 1997, 142.

[49] MYRES 1953, 55.

[50] Ebben a tekintetben a keleti történetírás rokonának mutatkozik; lásd ASSMANN-nak (1999, 245) a „jog szelleméből született történetírásra" vonatkozó megállapításait: „Az események összekapcsolódásában nem valami elvont történelmi okság ölt testet, hanem egy haragra gerjedt istenség büntető szándéka jelentkezik… Az emlékezés rekonstruktív munkáját nem 'történeti', hanem jogi és teológiai érdeklődés vezérli." MUNSON 1991, 51 is kiemeli, hogy a teológiai értelmezés van előtérben Hérodotosnál („The theological code is such a prominent part of Herodotus' sytem of explanation throughout the *Histories*…"), de nem hozza összefüggésbe a jósokkal.

[51] Tisamenoson és Hégésistratoson kívül név szerint még hét *mantis* szerepel a *Historiae*-ban. Rajtuk kívül működnek *chrésmologos*ok is, lásd erről BOWDEN 2003 és DILLERY 2005.

[52] pl. Euripidés, *Bacchae* 298-299; Platón, *Phaidros* 244a-c.

[53] εἰ μέν νυν … ὁ Καμβύσης ἐγνωσιμάχεε καὶ ἀπῆγε ὀπίσω τὸν στρατόν, ἐπὶ τῇ ἀρχῆθεν γενομένῃ ἁμαρτάδι ἦν ἂν ἀνὴρ σοφός: νῦν δὲ οὐδένα λόγον ποιεύμενος ἤιε αἰεὶ ἐς τὸ πρόσω (3.25.5).

[54] Lásd BISCHOFF 1932, 61.

Bibliográfia

Amandry, P. 1950. *La mantique apollinaire à Delphes: Essai sur le fonctionnement de oracle*. Paris.

Assmann, J. 1999. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. (ford. Hidas Zoltán) Budapest. (Eredeti kiadás: München, 1992.)

Beekes, R. 2010. *Etymological Dictionary of Greek* II. Leiden.

Bischoff, H. 1932. *Der Warner bei Herodot*. Marburg.

Bowden, H. 2003. Oracles for Sale. In: Derow, P. – Parker, R. (eds.), *Herodotus and His World. Essays from a Conference in Memory of George Forrest*. Oxford. 256–274.

Chantraine, P. 2009. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. *Histoire des mots*. Paris.

Connor, W. R. 2000. Tribes, Festivals, and Processions: Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece. In: Buxton, R. (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford. 56–75.

Couch, H. N. 1931. Three Puns on the Root of *perthō* in the *Persae* of Aeschylus. *AJPh* 52, 270–273.

De Jong, I. J. F. 2001. The Anachronical Structure of Herodotus' *Histories*. In: Harrison, S. J. (ed.), *Texts, Ideas, and the Classics. Scholarship, Theory, and Classical Literature*. Oxford. 93–116.

De Jong, I. J. F. 2002. Narrative Unity and Units. In: Bakker, E. J. – De Jong, I. J. F. – van Wees, H. (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden – Boston – Köln. 245–267.

De Jong, I. J. F. 2004. Herodotus. In: De Jong, I. J. F. – Nünlist, R. – Bowie, A. (eds.), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative. Volume I.* Leiden – Boston, 101–114.

Demont, P. 2009. Figures of Inquiry in Herodotus' *Inquiries*. *Mnemosyne* 62, 179–205.

Dillery, J. 2005 Chresmologues and Manteis: Independent Diviners and the Problem of Authority. In: Johnston, S. I. – Struck, P. T. (eds.), *Mantikē: Studies in Ancient Divination*. Leiden, 167–231.

Dowden, K. 1989. *Death and the Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*. London – New York.

Flacelière, R. 1965. *Greek Oracles*. Transl. D. Garman, London. (Eredeti kiadás: *Devins et oracles grecs*. Paris, 1961.)

Flower, M. A. – Marincola, J. 2002. *Herodotus: Histories. Book IX.* Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge.

Flower, M. A. 2008. *The Seer in Ancient Greece*. Berkeley – Los Angeles – London.

Fontenrose, J. 1968. The Hero as Athlete. *California Studies in Clasical Antiquity* 1, 73–104.

Fontenrose, J. 1978. *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses.* Berkeley – Los Angeles – London,.

Friedman, R. 2008[2]. Location nad Dislocation in Herodotus. In: Dewald, C. – Marincola, J. (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge. 165–177.

Griffiths, A. 2008[2]. Stories and Storytelling int he *Histories*. In: Dewald, C. – Marincola, J. (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge. 130–144.

Harrauer, Ch. 1999. Die Melampus-Sage in der *Odyssee.* In: Kazazis, J. N. – Rengakos, A. (eds.), *Euphrosyne. Studies in Ancient Epic and its Legacy in Honor of Dimitris N. Maronitis*. Stuttgart. 132–142.

Harrison, Th. 2000. *Divinity and History. The Religion of Herodotus*. Oxford.

How, W. W. – Wells, J. 1912. *A Commentary on Herodotus*. Oxford.

Immerwahr, H. R. 1966. *Form and Thought in Herodotus*. Cleveland, Ohio.

JOST, M. 1992. La légende de Mélampous en Argolide et dans le Péloponnèse. In: Piérart, M. (ed.), *Polydipsion Argos. Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'État classique* (Fribourg 7-9 mai 1987). Bulletin de Correspondance Hellénique Supplément XXII. 173–184.
KERFELD, G. B. 1981. *The Sophistic Movement*. Cambridge.
KONING, H. H. 2010. *Hesiod: The Other Poet. Ancient Reception of a Cultural Icon*. Leiden – Boston.
LANG, M. L. 1984. *Herodotean Narrative and Discourse*. Cambridge, Mass.
LATTIMORE, R. 1939. The Wise Adviser in Herodotus. *CPh* 34, 24–35.
LLOYD, G. E. R. 1989. *The Revoutions of Wisdom, Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science.* Berkeley – Los Angeles – Oxford.
LUCE, T. J. 1997. *The Greek Historians*. London – New York
MACAN, R. W. 1908. *Herodotus, the Seventh, Eighth, & Ninth Books* (with Introduction, Text, Apparatus, Commentary, Appendices, Indices, Maps). London.
MAEHLER, H. 1982. *Die Lieder des Bakchylides I. Die Siegeslieder. II. Kommentar*. Leiden.
MASARACCHIA, A. 1975–77. Herodot. IX 34, 1. *Museum Criticum* 10–12, 151–153.
MASARACCHIA, A. 1978. *Herodoto, La sconfitta dei Persiani. Libro IX delle storie*. Fondazione Lorenzo Valla.
MUNSON, R. V. 1991.The Madness of Cambyses (Herodotus 3.16–38). *Arethusa* 24, 43–65.
MYRES, J. L. 1953. *Herodotus. Father of History*. Oxford.
PARKE, H. W. – WORMELL, D. E. W. 1956. *The Delphic Oracle* I–II. Oxford.
POWELL, J. E. 1937. Puns in Herodotus. *CR* 51, 103–105.
POWELL, J. E. 1938. *A Lexicon to Herodotus*. Cambridge.
SCHWEIGHÄUSER 1824. *Lexicon Herodoteum*. Strasbourg.
SHAPIRO, S. O. 1996. Herodotus and Solon. *CA* 15, 348–364.
STEIN, H. 1871. *Herodoti Historiae* II. Berlin.
STEIN, H. 1893[5]. *Herodotos* V. Berlin.
UGOLINO, GH. 1995. *Untersuchungen zur Figur des Sehers Teiresias.* Classica Monacensia 12. Tübingen.

IND IRODALOM

Sohgaurā-réztábla
Maurya-kori epigráfiai emlék?

Tóth Ibolya

Az indiai epigráfiakutatás egyik sarkalatos pontja, hogy a feliratkészítés gyakorlata a Maurya-dinasztia uralkodójának, Aśoka királynak a sziklákra és oszlopokra vésett ediktumaival kezdődött-e a Kr. e. 3. század közepén vagy egy korábbi időben. A korábbi időre vonatkozóan azonban nincsenek egyértelmű bizonyítékaink, emiatt a kérdést a mai napig nem sikerült kielégítően megválaszolni. Ám ez a kérdés annál is nagyobb jelentőséggel bír, mivel jelen tudásunk szerint Aśoka ediktumai nemcsak a legelső biztosan datálható epigráfiai emlékeink Indiában, hanem az indiai írásbeliség legelső képviselői is.[1]

Aśoka feliratainak a datálásához maguk az ediktumok szolgáltatták a kulcsot, hiszen az uralkodó a 13. nagy sziklaediktumában név szerint felsorolja a vele kortárs görög uralkodókat.[2] Az említett uralkodók beazonosítása után – akik sorban II. Antiochos Theos (ur. Kr. e. 261–246), II. Ptolemaios Philadelphos (ur. Kr. e. 285–247), Antigonos Gonatas (ur. Kr. e. 276–239), a kyrénéi Magas (ur. Kr. e. 275–250 körül) és a korinthosi Alexandros (ur. Kr. e. 250–245)[3] – nagy bizonyossággal sikerült Aśoka uralkodását és ezzel együtt a feliratait a Kr. e. 3. század közepére datálni.[4] A mai napig nem került elő azonban olyan epigráfiai emlék Indiában, amely kétséget kizáróan Aśoka ediktumainál korábbi időből származna. Annak a néhány Maurya-korra datált epigráfiai emléknek, amellyel Aśoka ediktumain kívül, illetve Aśoka unokájának, Daśarathának a barlangfeliratain kívül rendelkezünk, elsősorban paleográfiai és nyelvi alapon próbálták meghatározni a korát.[5] Az a törekvés, hogy az írásbeliség megjelenését Indiában egy korábbi időre vonatkozóan is bizonyítsák, egyes tudósokat arra sarkallt, hogy ezeknek a Maurya-korinak tartott feliratoknak egyikét-másikát a Kr. e. 4. század közepére, Aśoka nagyapjának, Candragupta Maurya uralkodásának az idejére datálják, azonban eddig még nem sikerült meggyőző érvekkel előállniuk. Tanulmányomban egy ilyen Maurya-korinak tartott epigráfiai leletet szeretnék bemutatni, amellett érvelve, hogy ez a Maurya-kort követő Śuṅga-korból származik.

Az említett lelet egy durván 7×4 cm nagyságú réztábla *(1. kép)*, amelyet 1894-ben publikáltak először.[6] A réztábla 30 évvel korábban került elő Sohgaurāban, a mai Uttar Pradesh államban, a nepáli határhoz közel, amikor egy helyi lakos a házának alapját ásta éppen a kertjében.[7]

---

[1] Nem számítva ide természetesen az Indus-völgyi pecsételők megfejtetlen jeleit.

[2] 13q (Shāhbāzgārhī): *…yatra aṃtiyoko nama yonaraja paraṃ ca tena atiyokena cature 4 rajani turamaye nama aṃtikini nama maka nama alikasudaro nama* „…ahol az Antiyoka nevű görög király van, és ezen az Antiyokán túl négy király: Turamaya nevű, Antikini nevű, Makā nevű, Alikasudara nevű."

[3] Az utóbbi személye vitatott: a korinthosi Alexandroson kívül utalhat még az épeirosi Alexandrosra (ur. Kr. e. 272–240) is. A kérdésről lásd legutóbb Rougemont 2012, 167, n. 578.

[4] Aśoka uralkodását Kr. e. 269–232 közé szokták helyezni.

[5] Lásd Salomon 1998, 76.

[6] Hoey – Smith – Hoernle 1894.

[7] A réztábláról először Dr. William Hoey, Indiában állomásozó brit főtisztviselő szerzett tudomást, aki részletesen beszámol a lelet megtalálásának körülményeiről, Hoey – Smith – Hoernle 1894, 85. Dr. Hoey az *Asiatic Society of Bengal*nak adományozta a réztáblát, amely később sajnálatos módon elveszett. Erről bővebben lásd Allen 2008, 114.

Ez a viszonylag kis méretű tábla négysornyi feliratot tartalmaz, valamint a felirat fölött hét szimbólumot. Négy lyukat is elhelyeztek a réztábla egy-egy sarkán, feltehetően azzal a szándékkal, hogy a táblát ki lehessen függeszteni. Az a tény, hogy a feliratot réztáblára írták, már önmagában jelentős, mert bár a réztábla a Kr. u. 4. századtól kezdve a földadományokról szóló dokumentumoknak az egyik leggyakoribb írófelülete,[8] ilyen korai időből, a Kr. e. évszázadokból csak ezzel az egyetlen réztáblára írt felirattal rendelkezünk. A tábla másik érdekessége, hogy ez egy öntött réztábla, vagyis a szöveget és a szimbólumokat öntőforma segítségével alakították ki,[9] amely alapján a lelet egyedülálló Indiában, ugyanis az általánosan bevett szokás szerint réztáblára a feliratot vagy úgynevezett „punch marked" pontozásos eljárással, vagy bevéséssel szokták felírni.

1. kép

A táblán található felirat brāhmī-írással készült prákrit nyelven a māgadhīhoz közeli nyelvjárásban, amely a szubkontinens észak-keleti területeire volt jellemző. A felirat szövegének megértését nehezíti, hogy ezen a nyelvjáráson alig maradtak fenn nyelvemlékek. Továbbá a rézöntés eljárásának nem egészen tökéletes kivitelezése azt eredményezte, hogy nem mindegyik írásjel vehető ki pontosan. Ennek megfelelően a szöveg eddigi olvasatai és értelmezései több ponton is eltérnek egymástól.[10] Annyit azonban biztosan állíthatunk, hogy a felirat két raktárépületről (*ete duve koṭhagalani* / szkt. *ete dve koṣṭhāgāre*) tesz említést, amelyeket különféle élelmiszerrel kell feltölteni szükségállapot (*atiyāyika* / szkt. *ātyayika*), feltehetően éhínség idejére.

A tanulmányban Georg Bühler olvasatát és fordítását fogom követni,[11] mivel az ő értelmezése tűnik a legvalószínűbbnek. Ezek alapján a felirat olvasata és fordítása a következő:[12]

[8] Lásd Salomon 1998, 114, 129.

[9] Rudolph Hoernle szerint, Hoey – Smith – Hoernle 1894, 88, a réztábla felületének egyenetlensége annak köszönhető, hogy nem egészen sima homokformában öntötték ki. Fleet 1907, 527 ezzel szemben azon a véleményen van, hogy keményebb anyagból készítették az öntőformát a réztábla elkészítéséhez azért, hogy a forma több öntést is képes legyen kibírni.

[10] A szöveg különböző olvasatait és értelmezéseit lásd Hoey – Smith – Hoernle 1894, 87–88; Bühler 1896, 141–147; Fleet 1907, 510–511; Barua 1930, 47–48; Jayaswal 1933–34, 2.

[11] Bühler 1896, 141, 147.

[12] A szöveg az Aśoka-feliratokhoz hasonlóan nem használ szóközt, hanem a szavakat egybeírja.

1. *savatiyanamahamaganasasanemanavasitika*
2. *ḍasilimatevasagamevaeteduvekoṭhagalani*
3. *tighavanimathulacacamodaṃmabhalakanacha*
4. *lakayiyatiatiyāyikayanogahitavaya*[13]

„Śrāvastī *mahāmātrá*inak rendelete Mānavasitikaṭa [királyi táborból]: ezt a három kamrával ellátott, két magtárat, amilyenek a híres Vaṃśagrāmában is megtalálhatók, köles, szárított gabona, köménymag és *āmba*-mag bizonyos mennyiségével kell feltölteni szükség idejére. [A tárolt gabonából] nem szabad elvenni."

Korabeli forrásokból tudjuk, hogy az ókori Indiában a *koṣṭhāgārá*k fontos szerepet játszottak a birodalom gazdasági életében.[14] Az uralkodóknak minden faluban voltak ilyen raktárépületei, amelyek magtárként, kincstárként, illetve mindenféle árucikk raktáraként működtek. Ezeknek az épületeknek a fontosságát jól szemlélteti a *Mānava-Dharmaśāstra* egyik szöveghelye, amelyben az áll, hogy a király per lefolytatása nélkül megöletheti azt, aki betör egy raktárépületbe.[15] Jelen esetben a két *koṣṭhāgāra* láthatóan speciális feladatot látott el, hiszen egy természeti csapás nyomán – például árvíz vagy aszály – kialakuló éhínségen voltak hivatottak enyhíteni.

Egyéb támpont híján, elsősorban paleográfiai alapon Maurya-korinak datálták a feliratot, Aśoka feliratainak egyidősnek, vagy korábbinak, mivel úgy találták, hogy nagy hasonlóságot mutat a maurya uralkodó ediktumain használt brāhmī-írással.[16] Azonban ez a hasonlóság megtévesztő is lehet, ugyanis a brāhmī-írásjelek az Aśoka utáni közel egy évszázadban nem sokat változtak. Erre jó példával szolgálnak a Sāñcī és Bhārhut-i stūpa korai feliratai, amelyeknek az írásjelei szintén hasonlítanak Aśoka ediktumainak a brāhmī-jeleihez, azonban nem valószínű, hogy a Kr. e. 2. századnál korábbiak.[17]

A felirat fölött 7 szimbólum látható, amelyeknek az értelmezése szintén nagy kihívást jelentett a tudósok számára. Mészkőre vagy réztáblára írt feliratokon nem ritka a szimbólumok használata. Ezek lehetnek szerencsét hozó jelek, úgynevezett *maṅgalá*k, ilyen például a *svastika*;[18] vagy a felirat szövegére utaló ábrák, például lótusz említésekor a szöveg fölött megjelenő lótuszvirág ábrája; valamint uralkodói címer is kerülhet egy feliratra pecsét gyanánt.[19] A jelen réztábla két szimbólumáról, egy-egy duplatetős épület ábrájáról (balról a 2. és 7. szimbólum) már korán kiderült, hogy nagy valószínűséggel a szövegben szereplő két magtárra utalnak.[20] A fennmaradó öt szimbólum értelmezésében nagy eltérések mutatkoztak, hol szerencsét hozó

[13] A felirat szanszkritra átültetve így hangzik, Bühler 1896, 147: *śrāvastīyānāṃ mahāmātrāṇāṃ śāsanaṃ mānavasitikaṭāt | śrīmati vaṃśagrāma evaite dve koṣṭhāgāre trigarbhe madhukālājājamodāmbabhārakāṇāṃ kṣalaṃ kāryīyata ātyayikāya | no grahītavya ||.*

[14] Lásd Fleet 1907, 523–524.

[15] IX, 280: *koṣṭhāgārāyudhāgāradevatāgārabhedakān | hastyaśvarathahartṝṁśca hanyādevāvicārayan ||* „Akik raktárba, fegyvertárba vagy templomba törnek be, illetve elefántot, lovat vagy szekeret lopnak, azokat [a király] gondolkodás nélkül ölje meg."

[16] Hoey – Smith – Hoernle 1894, 86; Bühler 1896, 148; és Barua 1930, 33 Aśoka korabelinek tartja a feliratot. Jayaswal 1933–34, 3 Aśoka nagyapjának, Candragupta Mauryának az uralkodási idejére datálja (ur. Kr. e. 322–298), míg Fleet 1907, 509 azt sem tartja kizártnak, hogy a Maurya-kornál korábbi feliratról van szó. Dani 1963, 56 a feliratot a Kr. e. 2. század első felére helyezi, azonban nem pontosítja, hogy a késő Maurya-kort vagy a Maurya-dinasztia utáni korszakot érti-e alatta.

[17] Lásd Lüders 1963, xxx–xxxiv; Bühler 1894, 88–89.

[18] Már Aśokának a Jaugaḍában (Orissza) felvésett ediktumán is találkozunk ezzel a szimbólummal.

[19] Lásd Bühler 1896, 139–140; Salomon 1998, 67–68.

[20] Rudolph Hoernle, Hoey – Smith – Hoernle 1894, 88, aki először olvasta ki a felirat 2. sorában az *ete duve koṭhagalani* „ez a két magtár" kifejezést, arra a következtetésre jutott, hogy a két épület ábrája a réztábla tetején ezekre a magtárakra utal.

jeleknek, hol uralkodói jelvényeknek értelmezték őket.[21] A legnagyobb fejtörést az első magtár ábrájától jobbra látható szimbólum okozta, amely az egyik elképzelés szerint egy hosszú nyelű kanalat ábrázol,[22] amellyel feltehetően a magtárban elhelyezett gabonát lapátolták, egy másik elképzelés szerint viszont piperetükröt, amely mint szerencsét hozó jelkép szerepelt volna a réztáblán.[23]

A jelek egy része megjelenik korai indiai érméken, illetve jól ismert buddhista jelképek. Ezek az elkerített szent fügefa (balról az 1. ábra), a *caitya*-szimbólum (három földhalom a tetején félholddal; balról a 4. ábra) és az ettől jobbra látható bika-szimbólum vagy *nandipada* (kör, rajta egy félhold; balról az 5. ábra). Mivel ezekkel a jelekkel Maurya-kori érméken is találkozunk, ez még inkább alátámasztotta a réztábla Maurya-kori datálását.

A következőkben ismertetem, milyen megfontolások alapján jutottam arra a következtetésre, hogy a szóban forgó réztábla a Maurya-kort követő Śuṅga-korból származik. Feltevésem alapja, amelyre – véleményem szerint – eddig még nem fektettek kellő hangsúlyt, a réztábla elkészítésének a módja. Ez arról árulkodik, hogy a készítők ismerték és használták a rézöntés technikáját. Ha a réztáblát a Maurya-korban készítették, akkor ez azt a következtetést vonja maga után, hogy alkalmazták a rézöntés eljárását, ennek pedig máshol is meg kellene találnunk a nyomát, például a maurya érméken.

2. kép

Ezzel szemben azt látjuk, hogy a nagy mennyiségben előkerült Maurya-kori ezüst- és rézérmék mindegyike az úgynevezett „punch marked" eljárással készült *(2. kép)*, vagyis az érmére kerülő ábrát beleütötték a fémbe. Indiában a legkorábbi érmék ezzel az eljárással készültek, és csak a Kr. e. 2. századtól kezdve jelennek meg az öntött rézérmék, amelyeket égetett agyag öntőfor-

[21] Vincent Smith, Hoey – Smith – Hoernle 1894, 86, az ábrákat buddhista szimbólumoknak tartja. Bühler 1896, 140 szerint mind az öt ábra szerencsét hozó jel (*maṅgala*). Fleet 1907, 528–532, akinek az olvasata szerint a feliratban szereplő két raktárépület három város (Tryavani, Mathurā, Cañcu) árucikkeinek a tárolására szolgál, úgy gondolja, hogy a szimbólumok ezeknek a városoknak a címerei. Jayaswal 1933–34, 3, aki a réztáblát Candragupta Maurya uralkodásának az idejére helyezi, úgy gondolja, hogy a *caitya*-szimbólum (balról a 4. ábra), magának az uralkodónak, Candragupta Mauryának a monogramját jelöli.

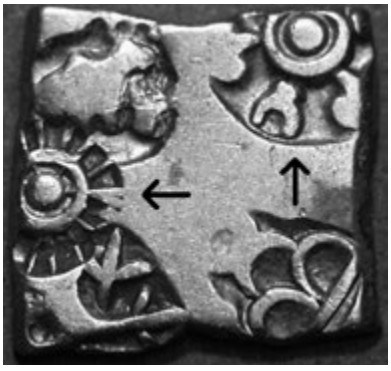
[22] Hoey – Smith – Hoernle 1894, 86.

[23] Bühler 1896, 140.

mában állítottak elő.[24] Ezek az érmék a mauryákat felváltó Śuṅga-dinasztia uralkodóinál jelennek meg legelőször.[25] Emiatt valószínűbbnek látszik, hogy a Sohgaurā-réztábla – amelyet a felirat tanúsága szerint nem egy, hanem legalább két példányban is legyártottak, hogy a szövegben szereplő mindkét magtárra ki tudják függeszteni – olyan időszakból származik, amikor először állítottak elő rézöntéses technikával érméket, és nem abból az időszakból, amikor az érmekészítésnek ez a formája még nem volt használatban.

A későbbi datálás mellett szólnak továbbá a réztáblán látható szimbólumok is. A korábbi elképzelésekkel ellentétben úgy gondolom, hogy a szimbólumok egy része nem a maurya uralkodók, hanem a śuṅga uralkodók jelvényeit ábrázolja. Abban, hogy az egyes dinasztiák milyen uralkodói jelvényekkel rendelkezhettek, az általuk kibocsátott érmék ábrái nyújthatnak segítséget.

A korai indiai érmék egyik sajátossága, hogy nem tartalmazzák sem az érmét kibocsátó uralkodó nevét, sem az arcképét. Ehelyett egy vagy több szimbólum látható rajtuk, amelyeknek egy része feltehetően az adott dinasztia és azon belül az adott uralkodó saját jelvénye, másik részük általános uralkodói jelkép.[26] A maurya érmék általában öt különböző ábra lenyomatát tartalmazzák, amelyek közül kettő mindegyik érmén megtalálható *(3. kép)*. Ez a nap-szimbólum és az úgynevezett *ṣaḍaracakra* (hatküllős kerék) ábrája, amelyek közül egyik sem található meg a réztáblán. A maurya érmékre nyomott többi ábra között szerepelni szokott a *caitya*-szimbólum és az elkerített szent fügefa is, azonban ez az utóbbi más formában jelenik meg, mint a réztáblán *(4. kép)*.



3. kép

4. kép

Ezzel szemben, ha megnézzük a Śuṅga-korból származó öntött rézérmék ábráit *(5–6. kép)*, akkor egyből feltűnik, hogy három szimbólum pontosan úgy és olyan formában látható rajtuk, mint a réztáblán: a háromágú elkerített szent fügefa, a *caitya*-szimbólum és közvetlenül mellette a bika-szimbólum (7. kép). Ha figyelembe vesszük, hogy a *śuṅga* szó jelentése „fügefa", akkor nagy valószínűséggel a śuṅga érméken található fügefa a dinasztia címereként szolgált, a *caitya*- és a bika-szimbólum pedig így együtt, ahogy későbbi uralkodók érméin is megjelennek, uralkodói jelképek. Mindezek ismeretében a réztáblán szereplő szimbólumoknak egy része magyarázatot nyer. Így már érthetővé válik, hogy miért került első helyre a kerítéssel elkerített szent fügefa ábrája, illetve a két magtár közé pontosan középre a *caitya*-szimbólum a bika-szimbólummal együtt.

[24] Ilyen agyag öntőforma került elő Pakurtalában, Nyugat-Bengál területén.
[25] Lásd Kosambi 1975, 188.
[26] A maurya érméken található ábrákról részletesebben lásd Kosambi 1981, 19–23.

5–6. kép

7. kép

Végül még egy érvet említenék, amely a réztábla későbbi datálása mellett szól. A felirat egyik ortográfiai sajátossága, hogy nagyon szabadon kezeli a hosszú magánhangzók jelölését. A négysornyi szövegben csak egyetlenegyszer találkozunk hosszú magánhangzóval. Ez egyáltalán nem jellemző az Aśoka-ediktumok szövegére, noha olykor ott is lemarad a hosszú magánhangzók jelölése, feltehetően írnoki hiba folytán. Ezzel szemben a Sāñcī, illetve a Bhārhut-i stūpa feliratai ugyanilyen szabadon kezelik a hosszú magánhangzók jelölését.[27] Ezek a feliratok viszont – ahogy

[27] Lásd Lüders 1963, xvi–xviii; Bühler 1894, 90–91.

már volt szó róla – legkorábban a Kr. e. 2. századra datálhatók, vagyis a Śuṅga-kor idejére. A mauryákat felváltó Śuṅga-dinasztiáról csak kevés ismerettel rendelkezünk. Az indiai hagyomány szerint[28] Puṣyamitra Śuṅga, a dinasztia alapítója az utolsó maurya királynak, Bṛhadrathának volt a hadseregparancsnoka. Puṣyamitra egy seregszemle alkalmával meggyilkolta Bṛhadrathát (feltehetően Kr. e. 187-ben), majd átvette a hatalmat és a śuṅgák közel egy évszázadig uralkodtak Észak-India középső és keleti részén, amelybe Sohgaurā területe is beletartozott. Nehéz lenne megmondani, hogy melyik Śuṅga-uralkodó idejében készült a réztábla. Paleográfiai alapon feltehetően valamelyik korai uralkodó idejében, a Kr. e. 2. században.

A tanulmányomban tárgyalt Sohgaurā-réztábláról az ugyan nem bizonyosodott be, hogy a feliratkészítés gyakorlatának általunk ismert legkorábbi darabja volna Indiában, az viszont kijelenthető, hogy mégis nagy jelentőséggel bír, mert egy olyan korhoz nyújt egyedülálló adalékot, amelyről egyébként meglehetősen kevés ismerettel rendelkezünk.

Bibliográfia

Allen, Charles 2008. *The Buddha and Dr Führer. An Archaeological Scandal*. London.

Barua, Beni Madhab 1930. The Sohgaura Copper-Plate Inscription. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 11, 32–48.

Bühler, Georg 1894. Votive inscriptions from the Stūpa at Sāñchi. *Epigraphia Indica* 2, 87–116.

Bühler, Georg 1896. The Sohgaurā Copper Plate. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 10, 138–148.

Dani, Ahmad Hasan 1963. *Indian Palaeography*. Oxford.

Fleet, John Faithfull. 1907. The Inscription on the Sohgaura Plate. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 509–532.

Hoey, William – Smith, Vincent – Hoernle, Rudolph 1894. Note on the Sohgaurā Copper-Plate. *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 84–88.

Jayaswal, Kashi Prasad 1933/34. The Text of the Sohgaura Plate. *Epigraphia Indica* 22, 1–3.

Kosambi, Damodar Dharmanand 1975. *An Introduction to the Study of Indian History*. Bombay.

Kosambi, Damodar Dharmanand 1981. *Indian Numismatics*. New Delhi.

Lüders, Heinrich 1963. *Corpus Inscriptionum Indicarum Vol. II, Part II, Bharhut Inscriptions.* Ootacamund.

Pargiter, Frederick Eden 1913. *The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age*. London.

Rougemont, Georges 2012. *Corpus Inscriptionum Iranicarum Part II, Vol. I, Inscriptions grecques d'Iran et d'Asie centrale.* London.

Salomon, Richard 1998. *Indian Epigraphy*. *A Guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the Other Indo-Aryan Languages.* New York – Oxford.

[28] A Śuṅga-dinasztiára vonatkozó indiai forrásokat lásd Pargiter 1913, 30–33.

Képjegyzék

1. kép. A Sohgaurā-réztábla (Fleet 1907 nyomán)
2. kép. Maurya-kori „punch marked” ezüstérmék (forrás: www.antiques.com)
3. kép. Nap- és *ṣaḍaracakra*-szimbólum maurya érméken (forrás: www.coinindia.com)
4. kép. Elkerített szent fügefa ábrája maurya érmén (forrás: www.coinindia.com)
5–6. kép. Śuṅga-kori öntött rézérmék (forrás: www.worldofcoins.eu)
7. kép. A Sohgaurā-réztábla és a Śuṅga-kori rézérmék egyező szimbólumai

A tér- és időábrázolás változásai a klasszikus indiai színházban

Válóczi Róbert

A klasszikus, szanszkrit és prákrit nyelvű indiai színház kialakulásának idejét és körülményeit csak közvetett módszerek segítségével próbálhatjuk feltárni. A legkorábbi fennmaradt szövegforrásban, valamikor a Kr. e. 5. és a Kr. u. 3. század között keletkezett[1] *Nāṭyaśāstrában* már egy hosszú fejlődés során kikristályosodott tradíciót találunk. A mai napig meghatározó színházelméleti szöveg 37 (egyes kiadásokban 36) fejezetében rögzített szabályrendszer azonban nem gátolta meg a hagyomány továbbfejlődését, amelynek végpontja a mai napig élő *kūḍiyāṭṭam* színház. A két végpont a színházi gyakorlat számos területén eltér egymástól. A sok, egymáshoz bonyolult módon kapcsolódó hatás-ellenhatás folyamat jelen tanulmány keretein messze túlmutat, így vizsgálódásom tárgya csupán az indiai színház egy apró szegmense, nevezetesen a tér- és időábrázolás. Kiindulópontnak a fent említett *Nāṭyaśāstrában* leírt ábrázolási technikákat tekinthetjük, hiszen ennél korábbi, összefüggő forrás jelenleg nem áll rendelkezésünkre. A változás folyamatát főleg a drámai művek és más irodalmi források alapján, valamint a mai napig élő tradíció vizsgálatával rekonstruálhatjuk. E fejlődést természetesen számtalan külső és belső hatás motiválhatta, amelyek közül egyik lehetséges formáló erő a közönség befogadóképességének változása. A nézők háttérismeretei és a színpadon látható jelek értelmezésének képessége nem csak az idő- és térábrázolás eszköztárát határozza meg, hanem azonos dinamikával hatással lehet a színpadi tradíció elemeinek összességére is.

I.

Ahogy a tradíció többi része, úgy az idő- és térábrázolási módszerek is átalakultak az évszázadok során. A világábrázolás elsődleges eszköze a négy *abhinaya* (*vācika*, 'beszéd'; *āṅgika*, 'gesztikuláció'; *āhārya*, 'jelmezek és díszletek'; *sāttvika*, 'önkéntelen reakciók'), amelyek egyensúlya biztosította a darab befogadhatóságát, a közvetíteni kívánt esztétikai tartalom (*rasa*) célba érését. Amíg az idő múlásának érzékeltetése egy felvonáson belül mindig is a szóbeli közlésen alapult,[2] a térábrázolás más eszközökkel is élt. A cselekmény tágabb világának bemutatása szóban történt

[1] A *Nāṭyaśāstra* keletkezési idejére vonatkozó kutatások egyelőre nem hoztak minden tekintetben meggyőző eredményt. A nyelvi, metrikai, földrajzi és intertextuális vizsgálatok alapján a szöveg kialakulásának legszélesebb intervalluma a Kr. e. 5. és a Kr. u. 3. század közé esik. Az érvek és ellenérvek összefoglalását lásd: Gupt 1986–1987.

[2] Ha a felvonások között évek telnek el, akkor az idő érzékeltetése történhetett az *āhārya abhinaya* segítségével is – pl. ugyanazon szereplő megöregedve életkorának megfelelő öltözékben jelenhet meg. NŚ XXI. 137–138.

ugyan, de a színpadon látható események konkrét helyszínének ábrázolásához a *Nāṭyaśāstra* bizonyos szövegrészei még a valósághű eszközök alkalmazását javasolják (NŚ XXI. 198).[3] A szöveg más rétegei, valamint a hozzá kapcsolódó kommentárirodalom, a drámák igehasználata, színpadi utasításai, és a nem-drámai szépirodalmi szövegek előadásleírásai már egyszerűsödő ábrázolási módszert írnak le.

Habár egyes technikák szimbolikussá válását praktikus okokkal magyarázza a *Nāṭyaśāstra*,[4] figyelembe kell vennünk a közönség idővel változó képességét is a színpadon látottak befogadására. Ahogy a magas irodalom drámái erős szövegközpontúságuk miatt már kevésbé lettek alkalmasak a bemutatásra[5] (bár szerkezetüket meghatározó technikai konvenciókat megtartották), a színházi előadásoknak igazodniuk kellett a közönség változó igényeihez. A külső és belső idő, a látvány és tartalom viszonya, a szükséges kulturális előismeretek mértéke gyökeresen megváltoztatta az előadás képét, amely változás egyik eredménye a klasszikus hagyományokon alapuló keralai *kūḍiyāṭṭam* színház.

Először is vizsgáljuk meg a kiinduló állapotot, azaz a *Nāṭyaśāstrában* rögzített idő- és térábrázolási technikákat. Az időábrázolás terén el kell különítenünk egymástól a bemutatott mű belső idejét (azaz drámai időt) és az előadás idejét (azaz a színpadi időt).

A *Nāṭyaśāstra* XIII. fejezete szigorú szabályokkal korlátozza a drámák szerzőit a darab belső időszerkezetével kapcsolatban. Habár egy drámai mű cselekménye akármennyi időt felölelhet, ennek ábrázolása és érzékeltetése megfelelő módszerek alkalmazását igényli. Egy felvonás maximum egy nap eseményeit mutathatja be, de sokkal jellemzőbb a rövidebb, folyamatos eseménysorok ábrázolása. Felvonáson belül nincsenek időugrások, lassítások. Az idő felgyorsítása a helyváltoztatással áll szoros kapcsolatban, önmagában nem jelentkezik.

Két felvonás között maximum egy év telhet el. Az ettől nagyobb mértékű ellipszis, megfelelő előismeret híján, már csökkentené a történet érthetőségét. A kiesett időszakra a keretező felvonások elején vagy végén történhet utalás, a megfelelő kapcsolat létrehozása céljából.

A színpadon nem megjelenített, de a dráma cselekményébe tartozó idő érzékeltetése minden esetben szóban történik. Ez is jó példája annak, hogy az ókori színház esetében a nyelvi megértés elsődleges fontosságú a dráma cselekményének befogadhatóságában. Így tehát ha két felvonás között több mint egy év telik el, akkor valamilyen átvezető jelenet, *viṣkambhaka*, vagy *praveśaka*[6] szükséges (NŚ XVIII. 26-39; 53-55) Az átvezetésben általában mellékszereplők beszélgetéséből értesülhetünk az eltelt idő mennyiségéről és a közben lezajlott, a cselekményhez kapcsolódó eseményekről. Ebben az esetben már erős sűrítést figyelhetünk meg. Az ehhez hasonló szóbeli összekötések szükségesek ahhoz, hogy a közönség számára követhető legyen a történet. Különösen fontos lehet ez az olyan darabok esetében, amelyek szerzői kitalációk és nem valamely hagyományon, eposzon vagy *purāṇán* alapulnak. Utóbbiak nagymértékben támaszkodhatnak a közönség előismereteire, így a hiátus nem okoz teljes érthetetlenséget. Kālidāsa *Abhijñānaśakuntala* című drámájának utolsó felvonása előtt 6 év telik el, a szerző mégsem vezette be *viṣkambhakával* vagy *praveśakával*. Ennek oka az lehet, hogy a *Mahābhāratából* eredő történet jól

[3] A szöveg azonos témát körüljáró részeiben számos redundancia és ellentmondás figyelhető meg. Ezek különböző időben keletkezett szövegrétegek nyomai lehetnek, amelyek egymáshoz való viszonya egyelőre nem tisztázható pontosan.

[4] Egyes színpadon használt tárgyak túl nehezek vagy körülményesen alkalmazhatóak, ezért a színészek kímélése érdekében könnyű anyagokból kell reprodukálni őket. NŚ XXI. 220.

[5] KEITH 1924, 244.

[6] A két jelenettípus között a szereplők társadalmi státusza és az általuk beszélt nyelv tesz különbséget. A *viṣkambhaka* szanszkrit, míg a *praveśaka* valamilyen prákrit nyelvet alkalmaz.

ismert volt a közönség körében, ezért a cselekmény vezetése nem kívánta meg az összekötő elemek beillesztését. A dráma kasmíri recenziója viszont tartalmaz *praveśakát*,[7] amely a szabályok betartását célzó későbbi hozzátétel lehet.

Az előadások tényleges időtartamáról nem állnak rendelkezésünkre pontos adatok, csak másodlagos utalásokból vonhatunk le következtetéseket. Az előadások bemutatásának ideje meghatározott (NŚ XXVII. 88-98). A nappal és az éjszaka egyaránt alkalmas színművek színpadra állítására. Kivételt képez ez alól az éjféli és a déli időszak, bizonyos áldozati szertartások, valamint az étkezések ideje. A színházelméleti szövegek tanúsága szerint délelőtt a fülnek kedves, erkölcsi kötelességekről szóló darabok bemutatása kívánatos. Délután az energikus, zenében bővelkedő előadások megfelelőek, amelyek nagy közönségsikerre tarthatnak számot. Este a zenében és énekben gazdag szerelmi történetek, míg éjszaka a szánalmat és együttérzést keltő darabok számíthatnak elismerésre. Persze mint minden szabály, szükség esetén ezek is variálhatók. Habár nincs kőbe vésve, azért a felosztási rendszer alapján következtethetünk az előadások hosszára is.

Mivel egy darabnak – elméletileg – bele kell férnie egy adott időegységbe (jelen esetben egy napszakba), nem számolhatunk több napos előadásokkal. Esetleg olyankor, amikor nem egy konkrét darab, hanem több darab egyes részei kerültek színpadra.[8] A *rasa* elmélet szemszögéből azonban egy egységként az azonos *rasát* közvetítő alkotást kell tekintenünk, legyen az csupán egy felvonás vagy egy egész darab.

Az időnek fontos szerepe van az előadás során. Hibának számít, ha az előadás kicsúszik az előre meghatározott időkeretből. Az idő mérésére a *nālikā* (helyenként *nāḍikā*) nevű eszköz szolgált, mely egy víztartály kiürülésével határozott meg egy időegységet. Egy egység 24 percre tehető.[9] A *Nāṭyaśāstra* utasítása szerint a *samavakāra* típusba tartozó drámák (melyek az istenek és *asurák* viszályáról szólnak) három felvonása nem lehet hosszabb 18 *nālikānál* (NŚ XVIII. 64-67). Ez az időmennyiség reálisnak tűnik, hiszen a több napszakra, esetleg napra elnyújtott előadások alatt többször megtörhet a *rasa* felépítésének folyamata, így nehezítve annak átélhetőségét. Problémát jelent azonban, hogy csak a fent említett drámatípus esetében kapunk pontos leírást az előadás hosszáról. Tovább nehezíti a képalkotást, hogy ebbe a típusba tartozó irodalmi mű nem maradt fent a színházi hagyomány korai századaiból, valamint az is, hogy témája és szerkezete is jelentősen eltér a főbb drámafajtáétól.

Az előadás belső és külső idejének viszonyáról szintén keveset tudunk. Az előadás nem csak szóbeli kommunikáción alapult, hanem más eszközöket is alkalmazott a cselekmény bemutatására. Ezeknek az eszközöknek (a már korábban felsorolt *abhinayáknak*) mennyiségi viszonyáról csak sejtéseink lehetnek. Annyi bizonyos, hogy a recitációt meghatározott gesztusokkal és járásmódokkal, énekkel és zenével egyaránt kiegészítették, amelyek mennyisége befolyással volt az előadás valóidejűségére, nyújtására vagy lassítására.

[7] Vasudeva 2006, 316–319.

[8] A *kūḍiyāṭṭam* előadások általában egy felvonásra korlátozódnak. A klasszikus kor nem-drámai szövegeiben láthatunk példát egy felvonás előadására. Ilyen például Dāmodaragupta *Kuṭṭanīmata* című művében leírt előadás. KM 881-928, Dezső – Goodall 2012.

[9] Basham 2004, 506.

II.

A térábrázolással kapcsolatban is kiforrott szabályrendszert találunk a *Nāṭyaśāstra* XIII. fejezetében. A színpadon megjeleníthető bármilyen helyszín, legyen az földi, égi vagy alvilági. Az egyetlen megkötés az, hogy az emberek kizárólag *Bhāratavarṣán* (India földjén) közlekedhetnek. Ez nem vonatkozik az égi és túlvilági lényekre, akik repülő járműveikkel bejárhatják a három világot.

A drámai szövegek tanúsága szerint a felvonás elején meg kell határozni a cselekmény és az aktuális jelenet tágabb terét. Ez több, megint csak nyelvi eszközökön alapuló módszerrel lehetséges. A közönség a felvonások elején és végén, az átvezető jelenetek párbeszédeiből, vagy a szereplők tájleíró verseiből tájékozódhat arról, hogy hol is játszódik éppen a cselekmény. Pontosabb helymeghatározást a színpadi utasításokból kaphatunk, de ez csak a dráma olvasójának és előadójának segít, az előadás nézőjének nem.

A szereplők relatív helymeghatározása egymáshoz és a tágabb térhez képest az úgynevezett *kakṣyāvibhāga* technikával történik. A színjátszásra alkalmas teret zónákra, azaz *kakṣyākra* oszthatjuk. Ezek egymáshoz viszonyítva értelmezhetőek belső, átmeneti és külső zónaként. Az első szereplő, aki belép a színpadra, létrehozza az első zónát. Teszi mindezt körbejárással (*parikramaṇával*) és szóbeli kijelentéssel – itt és itt vagyok. Ettől kezdve ez a zóna képviseli a belső teret, például egy ház belsejét. A később belépő szereplő szintén létrehoz egy zónát, amelyet az elsőhöz képest külsőként értelmezhetünk (NŚ XIII. 9). A drámák térszerkezetét megvizsgálva azonban azt látjuk, hogy a külső és belső zóna között lehet egy harmadik, átmeneti zóna is, amely akkor jön létre, ha például az egyik szereplő a külső zónából a belső zónába tart. Elhagyja a külső zónát (ahol maradtak még szereplők, ezért nem szűnt meg véglegesen), de még nem lépett be a belső zónába.[10]

Ez a technika vertikálisan osztja részekre a színpadi teret. Azt, hogy ez a felosztás csak elméletben történt-e, vagy fizikálisan is megvalósult, nem tudjuk. A színházépület oszloprendszere esetleg tényleges válaszvonalként is szolgálhatott.[11]

A belső zóna a színpad bal, vagyis konvencionálisan déli oldalán helyezkedett el, tehát az első szereplő itt fejezte be a körbejárást és hozta létre a relatív belső helyszínt. Ezt onnan sejthetjük, hogy a később belépő szereplőknek dél felé fordulva kellett bejelenteniük magukat a már bent lévőknek. (NŚ XIII. 10)

Ezt a zonális rendszert egészíti ki a *nepathya*, vagyis az öltöző, amely szintén fikciós térként szolgálhat az előadás során. Ennek megléte több okkal is magyarázható. Bár az indiai színház színpadán bármilyen helyszín megjelenhet, ugyanez nem áll az ábrázolt eseményekre: csaták, vér, testi folyamatok, gyilkosság, halál, ostrom, és még sok más is tabunak számít. Ezeknek az eseményeknek lehet a „helyszíne" a *nepathya*, így az innen előszűrődő hangokból és beszédből értesülhetünk a történtekről. (Hasonló eseményekről egyébként a szereplők párbeszédéből is tudomást szerezhetünk.) Kétirányú kommunikáció a színpadi tér és a *nepathya* között csak ritkán, speciális esetekben figyelhető meg. Erre találunk példát Bhavabhūti *Uttararāmacarita* című drámájában, amelyben a *nepathya* gyakorlatilag külön zónának minősül. Ennek oka, hogy a színpadon megjeleníthető két vagy három zóna közül az egyiket egy „előadáson belüli előadás" zárt

[10] Erre a térszerkezetre láthatunk példát a *Mṛcchakaṭika* első felvonásában. Acharya 2009, 20–79.

[11] Az oszlopok elhelyezkedésével kapcsolatos kísérletek több, statikailag megfelelő térszerkezetet is lehetségesnek találtak. Ezek alapján feltételezhető, hogy a színpad fizikailag is három részre volt osztva. A ma is álló keralai templomszínházak (*kūttambalam*) szintén hasonló szerkezetet mutatnak. Panchal 1977, 30.

világa foglalja el, aminek következtében az újonnan belépő karakterek már nem tudnának új zónát alapítani a színpadon. Egyszerűségre is kell törekedni: túl sok szereplő a színpadon csak zavart keltene (NŚ XVIII. 41) erre is jó megoldást nyújt a *nepathya*, ahol elméletileg akárhány karakter megjelenhet.

Az öltözővel együtt tehát az előadás fikciós tere négy részhelyszínből alakulhat ki. Ezek gyakran változnak egymáshoz képest akár felvonáson belül is. Hiányzik a tér egysége: rögzített díszletek hiányában, szóbeli leírással egy felvonáson belül is akárhány helyszín megalkotható. A drámai művek elemzése során azonban megfigyelhetjük, hogy az egyes részhelyszínek közül egyszerre csak egy lehet aktív, vagyis változó helyszín.

A helyszínváltoztatás a zónák kijelöléséhez hasonlóan történik, vagyis *parikramaṇával* és szóbeli leírással. A körbejárás mennyisége egyenesen arányos a megtett távolság nagyságával. Ha túl nagy lenne két helyszín között a távolság – bár a *Nāṭyaśāstra* pontosan nem határozza meg ennek határát – akkor meg kell szakítani a felvonást és egy átvezető jelenetben kell beszámolni arról, hogy hová érkezett a karakter (NŚ XIII. 25).

A tág és a szűk fikciós tér meghatározása tehát elsősorban szóbeliségen alapszik. A *parikramaṇa*, mint szemléltető eszköz a néző segítségére lehet abban, hogy felismerje a helyváltoztatás tényét, azonban nyelvi megértés nélkül annak kiinduló és végpontjával csak akkor lehet tisztában, ha kellő háttérismerettel rendelkezik az bemutatott történetről.

A szűken értelmezett színpadi tér „beépítése" több eszközzel is lehetséges. A színpadi eszközök, azaz *abhinayák* közül legalább három közreműködik a tér kialakításában. Ezek közül az *āhārya abhinayába* tartoznak a konkrét, megépített díszletek és díszítő elemek. Használatukat széles körben engedélyezi a *Nāṭyaśāstra,* azonban az indiai színház a klasszikus korban mégsem használt túl sok megépített díszletet. Ennek oka a helyszínek gyors váltakozása, amely nem lenne lehetséges rögzített díszletek használata mellett. Egyes drámák bizonyos felvonásainak térszerkezete azonban nem zárja ki a díszletek alkalmazását. Erre lehet példa a korábban említett *Uttararāmacarita*, amelynek második felvonásában csak a színpadi utasításból – tehát a nézők számára ismeretlenül – tudjuk, hogy a főszereplő Ráma az égi szekerén áll.[12] A felvonás maga statikus, mozgás szinte nincs is. Ez a rögzített térszerkezet, valamint az információ hiánya arra enged következtetni, hogy fizikai formában is jelen kellett lennie annak az égi szekérnek ahhoz, hogy a nézők értelmezni tudják a látottakat. Habár pusztán a drámákból ezek használata egyértelműen nem bizonyítható (de nem is cáfolható), az egyéb irodalmi művekben és drámaelméleti szövegekben találunk példát előadásokon használt díszletek/kellékek meglétére: a *Daśarūpaka* kommentárja szerint egy Udayana királyról szóló darabban könnyű anyagokból készült elefántutánzat szükséges a színpadon.[13]

A díszletek és kellékek jelentős része kiváltható a másik két *abhinaya*, a *vācika* (beszéd) és *āṅgika* (testbeszéd) alkalmazásával. Drámákban gyakori a „*nāṭayati*" és a „*rūpayati*" azaz „mímeli", „alakítja" igék használata különböző, tárgyakat és díszleteket igénylő cselekvésekkor. Például a már említett *Abhijñānaśakuntala* 4. felvonása a következő színpadi utasítással kezdődik:

Aztán belép a két remetelány virágszedést mímelve.[14]

Ehhez kapcsolódik szorosan az adott cselekvés szóbeli kimondása. A két eszköz egyidejű használata biztosítja, hogy a tárgy ottléte nélkül is értelmezhető legyen a cselekvés.

[12] *Tataḥ praviśati Puṣpakasthaḥ sadyodyatakhaḍgo Rāmaḥ*. POLLOCK 2007, 144.

[13] Dhanika a *Daśarūpaka* II.89 verséhez kommentárjában írja: *Mṛdvaṃśadalacarmādidravyayogena vastūtthāpanaṃ saṃkṣiptiḥ yathodayanacarite kiliñjahastiyogaḥ*. PĀṆḌEYAḤ 1999, 233.

[14] *Tataḥ praviśataḥ kusumāvacayaṃ nāṭayantyau tapasvikanyake.* VASUDEVA 2006, 176.

Bhaṭṭanāyaka, 10. századi filozófus *rasa*-befogadásról alkotott nézeteit Abhinavagupta foglalja össze a *Nāṭyaśāstrához* írott kommentárjában.[15] Bhaṭṭanāyaka úgy véli, hogy a magasabb tudatállapotban lévő néző a *rasát* egyetemessé tett (*sādhāranīkṛta*) és a hétköznapok világától elemelt (*lokottara*), személytelen módon fogadja be, nem pedig személyes, egyéni szinten. Ez csak akkor lehetséges, ha az érzelmek bemutatása is univerzális és személytelen. A bemutatott képet tehát az ember egy külső tényezőkkel serkentett tudatállapotban érzékeli, de nem pl. a Rámát alakító színész érzelmei ezek, és nem is a darabban élő Ráma nevű karakteré. A néző egy általános és világ feletti rámaság képét fogadja be, ami Ráma esszenciája. Ez összekapcsolódik a néző tudatában élő Ráma képpel, és ez teszi lehetővé a látottak értelmezését és befogadását. Bhaṭṭanāyaka ugyan konkrétan a *rasa* befogadásáról beszél, de ugyanez az elmélet alkalmazható a többi színpadi elem esetében is. Szemiotikai jelfogalmakkal élve az indiai recepció elsődlegesen ikonokon alapszik. Nem egy konkrét személyre, tárgyra van szükség a látottak értelmezéséhez, csak az adott dolog hasonlóságon alapuló ikonjára, amely találkozik a jelértelmező tudatában már létező dolog képével. A realisztikus ábrázolással szemben az attribútumok alkalmazása az összes indiai művészeti ágra jellemző, nem kivétel ez alól a színház sem.

Az egyes színpadi eszközöket, *abhinayákat* tekinthetjük olyan szemiotikai kódrendszereknek is, amelyek célja külön-külön és együtt is a jelentés átadása. Ezek természetüknél fogva különböző mértékben hajlamosak a változásra. A *sāttvika abhinaya* főleg természetes, biológiai reakciókból áll, ezért ok-okozati összefüggései miatt indexikus kódrendszernek tekinthető. Ezek jelentéstartalma az idő elteltével nem, vagy csak kis mértékben változik. Az *āhārya abhinayába* tartozó elemek ikonikus kódrendszert alkotnak. A *Nāṭyaśāstra* korábbra datálható rétegeiben azonban ennek egy korábbi állapotát figyelhetjük meg, amelyben a cél nem a megalkotott ikonok alkalmazása, hanem konkrét tárgyaknak önmaguk jeleként való megfeleltetése. Az említett mű XXI. fejezetéből megtudhattuk, hogy az előadás során használt kellékeket eredeti formában, azok eredeti származási helyéről kell beszerezni. Ez a módszer talán praktikus okokból változik meg. A változás eredménye az a megalkotott ikonokon alapuló ábrázolási technika, amely során az adott tárgyakat utánzással és újraalkotással kell létrehozni, megtartva annak tipikus, külső jellemzőit.

A nyelv, néhány kivételtől eltekintve, tisztán szimbolikus rendszer, amely társadalmi konvención alapszik. Az ehhez hasonló rendszerek hajlamosak leginkább változni a környezet és a társadalom igényeinek megfelelően. Ezt figyelhetjük meg természetesen az indiai nyelvek esetében is. A klasszikus indiai színház nyelvhasználata kötött, a külső környezet változásaihoz nem igazodott. A használható prákrit nyelvek és a szanszkrit a színházi gyakorlat kialakulásakor még közelebb állhattak az adott korban beszélt nyelvekhez, így elősegítették a jelentés megértését. Az évszázadok során az Indiában használatos nyelvek eltávolodtak ezektől a rögzített nyelvi formáktól, ami nagymértékben hozzájárult az előadástechnika megváltozásához. Az *āṅgika abhinaya*, vagyis a testbeszéd, többek között kéz-, láb- és fejtartásokból, valamint különböző járásformákból (*cārīk*) álló kódrendszer. Ezek egy része szintén hasonlóságon alapuló ikonikus (például bizonyos állatokat megjelenítő kéztartások), másik része szimbolikus jel (például az egyes fogalmakat ábrázoló kéztartások). Ezen jelek értelmezhetősége nagyrészt szintén az adott rendszer ismeretének függvénye, amely a jelértelmezők kulturális ismeretanyagának változásával gyengül vagy erősödik.

[15] NAGAR 1981, 275–276.

III.

Miután megvizsgáltuk a klasszikus indiai színház idő- és térábrázolásának technikáját, és azt, hogy ezek eszközei milyen mértékben hajlamosak a változásra, most nézzük meg a fejlődés jelenlegi végpontját, azaz a keralai *kūḍiyāṭṭam* színházat.

A *kūḍiyāṭṭam* fejlődéstörténetéről keveset tudunk. Ez a szigorúan templomi hagyomány csak a 20. század második felében került szélesebb közönség elé. Annyi bizonyos, hogy a *Nāṭyaśāstrá*ban leírt klasszikus hagyományok továbbélése, azonban az alaptechnika néhány konvenciójának változása mellett sok népi elemmel is gazdagodott.[16]

Az időábrázolással kapcsolatban megállapíthatjuk, hogy a belső és külső idő viszonya lényegesen megváltozott. Az előadások időtartama megnőtt, míg az ábrázolt belső idő hossza lecsökkent. Általános gyakorlat, hogy az előadás során egy dráma egyetlen felvonása kerül csak bemutatásra. Köszönhetően a kiterjedt rituális cselekvéseknek és az ábrázolási technika megváltozásának az előadás lelassult és a látványvilág került előtérbe. Lehetséges teljes darabok bemutatása is, de egy ilyen vállalkozás akár több hónapot is felölelhet – ez azonban megfelelő patrónus hiányában és a társulatok alacsony száma miatt nem jellemző.

Egy felvonás kiválasztásával a belső időből és térből csak kiragadnak egy kisebb részt, így a felvonás önmagában elveszti kontextusát, ezért a közönség előismeretei nélkül nehezen értelmezhetővé válik.[17] A *nepathya* téralkotási funkciója is szűkül, hiszen az ábrázolási konvenciók változásával már csata, vér és halál is megjelenhet a színpadon, így nincs szükség olyan fiktív helyszínre, ahol ezek láthatatlanul lezajlanak. Az események elhelyezése tágabb térben és időben szintén feleslegessé válik, ezért az öltözőből érkező zajok és hangok csak az aktuális cselekmény előremozdításában játszanak szerepet. A szűkebb színpadi tér ábrázolása teljesen mellőzi az épített díszleteket. Néhány kellék fordul csak elő: egy-egy szék, vagy kard. A tér „beépítését" teljes mértékben a testbeszéd végzi, a verbalitás ugyan jelen van, de háttérbe szorul. A tényleges előadás megtartotta a *Nāṭyaśāstrában* rögzített nyelvi konvenciókat. Ezek a nyelvek azonban a közönség nagy része számára mára már ismeretlenek, ezért a nyelv tér és időábrázoló funkciója meggyengül. A beszéd sokkal inkább esztétikai elemmé válik.[18] A közönség háttérismeretei elsődleges fontosságúak, ezért nem véletlen, hogy a *kūḍiyāṭṭam* repertoárjában szinte csak olyan drámákat találunk, amelyek jól ismert mitológiai történeteken alapulnak.[19] Hála az indiai kultúra töretlen továbbélésének, ezek a történetek máig részét képezik az indiai emberek mindennapjainak.

Ha sorra vesszük az egyes *abhinayákat* a peirce-i szemiotikai kategóriáknak megfelelő szerepük szerint, szintén változásokat figyelhetünk meg. Az indexikus *sāttvika* nem változott, nem változhatott nagymértékben. Az *āhārya* megtartotta ikonikus rendszerét, de kiegészült egy viszonylag egyszerű szimbolikus tartalommal is. A *Nāṭyaśāstra* nem, életkor, születési hely és társadalmi rend szerint sztereotipizáló ikonjainak sokrétű rendszere egyszerűsödött, a hasonlóság veszített jelentőségéből. A sztereotipizálás ezúttal már belső tulajdonságok alapján történik, amely tulajdonságok fizikai jelek formájában jelennek meg a színpadon. Erre példa a különböző

[16] Richmond 1993, 87–88.

[17] Főleg igaz ez a kortárs előadásokra. Az eredetileg csak magas társadalmi osztályba tartozó, rituálisan tiszta és átfogó vallási ismeretekkel rendelkező *brāhmaṇákból* álló közönséget felváltotta egy sokkal heterogénebb közönség, akik a templomokon kívül megrendezett előadásokat tekinthették meg. Richmond 1993, 94.

[18] Egy mondat háromszor ismétlődik egymás után, különböző rendszerű és sebességű gesztusnyelvvel és zenével kísérve. Richmond – Richmond 1985, 57.

[19] Rajendran 2002, 65.

arcszínek használata. A zöld arcfestés a pozitív főhős jele, míg a vörös a negatív főhősé.[20] Az *āṅgika abhinaya* jelentősége erősödött. A hiányzó tárgyi kellékek pótlása kézmozdulatokkal történik legtöbbször felismerhető, ikonikus formában, de a bonyolultabb fogalmak értelmezése már segítséget kíván.

A *kūḍiyāṭṭam* hagyomány új elemek bevezetésével igyekezett fenntartani azt a befogadhatósági szintet, amely megfelel a közönség tudásának és háttérismereteinek. Ennek egyik legfontosabb része a nyelv, mint általánosan értelmezhető jelrendszer visszavezetése. Az előadások előtt helyi nyelven (azaz malajálamul) vezetik be a darabot, elmesélve a cselekmény főbb mozzanatait. Ugyanez megismétlődik összefoglalás formájában az előadás végén, kiegészítve az aktuális társadalmi és politikai eseményekre történő humoros reflexiókkal. Ugyanez a helyzet a testbeszéd esetében is. A klasszikus indiai előadóművészetek modern szokása, hogy a darab elején az egyik szereplő bemutatja és elmagyarázza a fő gesztusmotívumokat.

Az évszázadok során a klasszikus indiai színház tér- és időábrázolásának elmélete alapelveiben nem változott, azonban a közönség adott kódrendszeren belüli jelértelmező képessége átalakult. Ehhez az átalakuláshoz a rendszer először saját korlátain belül rendeződött át: a szóbeliség, mint legfontosabb tér- és időszervező eszköz átadta a helyét a vizualitásnak. Azonban a testbeszéd és a színpadi megjelenés sztereotipikus elemei egy idő után már nem kapcsolódtak össze a közönség világismeretével, ezért új elemek bevezetése vált szükségessé. A magyarázó jellegű nyelvi kiegészítések lehetővé tették, hogy az előadás elérje célját, azaz átadja jelentését és ezzel együtt az ábrázolni kívánt fő esztétikai minőséget, a *rasát.*

Bibliográfia

Szövegforrások

Abhinavagupta, *Abhinavabhāratī* in: Nagar 1981.
Bharata, *Nāṭyaśāstra* (NŚ) in: Nagar 1981.
Bhavabhūti, *Uttararāmacarita* in: Pollock 2007.
Dāmodaragupta, *Kuttanīmata* in: Dezső – Goodall 2012.
Dhanañjaya, *Daśarūpaka* in: Pāṇḍeyaḥ 1999.
Dhanika, *Avaloka* in: Pāṇḍeyaḥ 1999.
Kālidāsa, *Abhijñānaśakuntala* in: Vasudeva 2006.
Śūdraka, *Mṛcchakaṭiaka* in: Acharya 2009.

[20] Rajendran 2002, 69.

Másodlagos és szakirodalmi hivatkozások

ACHARYA, Diwakar (tr.) 2009. *The Little Clay Cart by Shúdraka*. New York.

BASHAM, A. L. 2004. *The Wonder That Was India* (third revised edition of 1954 1st ed.). London.

DEZSŐ, Csaba – GOODALL, Dominic (ed., tr.) 2012. *Dāmodaraguptaviracitaṃ Kuṭṭanīmatam: The Bawd's Consuel*. Groningen Oriental Studies Volume XXIII. Groningen.

KEITH, A. Berredale 1954. *The Sanskrit Drama : In its Origin, Development, Theory and Practice*. (reprint of 1924 1st ed.). London.

GUPT, Bharat 1986–87. The Date of Nāṭya Śāstra. *Journal of the Oriental Institute of Baroda* 36, 69–86.

NAGAR, R. S. (ed.) 1981. *Nāṭyaśāstra of Bharatamuni with the Commentary Abhinavabhāratī by Abhinavaguptācārya* (4 vols.). Delhi.

PANCHAL, G. 1977. Kuttanpalam and Its Link with Bharata's Stage. *Journal of the National Centre for Performing Arts* 6, 27–44.

PĀṆḌEYAḤ, Baijanātha 1999. *Śrīdhanañjayaviracitam Daśarūpakam*. Dillī.

POLLOCK, Sheldon 2007. (tr.) *Rama's Last Act by Bhavabhuti*. New York.

RAJENDRAN, C. 2002. Kūtiyāṭṭam : The Sanskrit Theatre with a Regional Idiom. In: Rajendran, C. (ed.), *Living Traditions of Nāṭyaśāstra.* Delhi. 64–70.

RICHMOND, Farley P. 1993. Kūṭiyāṭṭam. In: Richmond – Swann – Zarrilli (ed.), *Indian Theatre: Traditions of Performance*. Performing Arts Series Volume I. Delhi.

RICHMOND, Farley P. – RICHMOND, Yasmin 1985. The Multiple Dimensions of Time and Space in Kūṭiyāṭṭam, the Sanskrit Theatre of Kerala. *Asian Theatre Journal* 2/1, 50–60.

VASUDEVA, Somadeva (ed., tr.) 2006. *The Recognition of Shakúntala by Kalidasa.* New York.

FILOZÓFIA

Aidós és nemesis
Prótagoras Prométheus-mítoszának előképei*

Bárány István

„Magyarázatokat magyarázni nagyobb szó, mint dolgokat magyarázni, és több könyvet írtak könyvekről, mint bármi másról: egyebet se teszünk, csak értelmezzük egymást."

> „Vélekedéseink egymással vannak beoltva. Az első vesszőül szolgál a másodiknak, a második a harmadiknak. Így haladunk a lajtorján fokról fokra."
>
> (Michel de Montaigne: *A tapasztalásról. Esszék*, III. 12.)

Platón *Prótagoras* című dialógusában Prométheus jól ismert mítoszának a sajátos változata a dialógus gondolatmenetébe szervesen beágyazva hangzik el. A dialógus drámai időpontjában az épp Athénban tartózkodó Prótagoras és az őt meglátogató Sókratés – aki fiatal barátját, a tanulni vágyó Hippokratést kíséri el – a szofista tevékenységéről és a szofista mesterségről kezdenek beszélgetni. „Hippokratés ég a vágytól, hogy a tanítványod lehessen" – mondja ifjú barátja nevében Sókratés –, „s szeretné megtudni, mire viheti, ha hozzád szegődik" (318a). Prótagoras válaszában azt ígéri, hogy növendékeit a magánügyek és a közügyek intézésében teszi járatossá, arra tanítja őket, miképpen irányíthatják a legjobban háztartásuk ügyeit, illetve miképpen tehetnek szert az államban a legnagyobb befolyásra mint gyakorlati férfiak (politikusok) és mint szónokok (318e). Mindezen felsorolt készségek pedig, ahogy abban Szókratész és Prótagoras megállapodnak, összességében a politika művészetét vagy mesterségét alkotják (*politiké techné*), ezek révén Prótagoras tanítványait jó vagy kiváló állampolgárokká (*agathos polités*), azaz erényessé teszi. Ezt az utolsó állítást azonban Sókratés már nem tudja elfogadni, hiszen ennek, az erény taníthatóságának, két tény is ellentmondani látszik. Egyrészt az athéni közgyűlésben a taníthatónak tartott szaktudás, a mesterségek– azaz *techné*k – esetében csak az adott kérdés szakértőjét hallgatják meg, míg az általában vett politikai, államéleti kérdésekhez bárki hozzászólhat, másrészt az elismerten kiemelkedő, erényes férfiak sokszor saját gyermekeiknek sem tudják átadni vagy megtanítani saját erényüket. Az erény, a jelek szerint, nem tanítható. Vagy mégis? S ha igen, miért gondolja azt Prótagoras, hogy tanítható? – teszi fel a kérdést Sókratés.

Prótagoras álláspontja védelmében egy nagyszabású beszédet mond el.[1] A beszéd tulajdonképpen két részből áll. Először Prométheus mítosza hangzik el, amely azt kívánja bizonyítani és

* A tanulmány az OTKA K-112253 szám alatt meglévő szerződés támogatásával jött létre.

[1] 320c–328d. A beszéd nem pusztán önmagában nagyszabású, hanem a Platón-, és különösen a korai Platón-dialógusok kontextusában: a közmegegyezés szerint korainak tekintett dialógusokban Sókratés egyetlen beszélgetőtársától sem hallunk ilyen hosszúságú – és gondoljunk is bármit a tartalmáról és a szerzőségéről – ilyen összetett, kidolgozott és argumentatív beszédet, egyedül a *Gorgiás*-béli Kalliklés megszólalása vethető össze intellektuális tartalom tekintetében ezzel (482c–486d), és a közmegegyezés szerint későbbi dialógusokban is ritkán találkozunk olyan beszélgetőtársakkal, akik képesek saját vagy dialektikus célból elővezetett álláspontjukat érvelt és kidolgozott formában előadni (kis részben ilyenek a *Lakomá*ban elhangzó beszédek, nagyrészt Kebés és Simmias ellenvetése a *Phaidón*ban vagy Glaukón és Adeimantos Sókratéshez intézett kihívása az *Állam* 357–368-ban, vagy a dramaturgiai értelemben még ennél is összetettebb – hiszen Sókratés által előadott – Prótagoras-védőbeszéd a *Theaitétos* 166a–168c-ben). A kérdést a Platón-dialógusok dramaturgiai eszköztárát elemző – készülő – tanulmányban tárgyalom.

szemlélteni, hogy az erény minden emberben megvan, mintegy a közösségi lét alapfeltételeként (320c–322d). Majd ezt követően a beszéd második részében, immár nem a mítosz nyelvén, de saját előzőleg előadott mítoszára támaszkodva, helyenként azt értelmezve, Prótagoras amellett érvel, hogy az erény épp azért tanítható, mert általános és alapvető emberi tulajdonságunk (322d–328d).

A beszéd rengeteg érdekes kérdést vet fel, amelyeket a következőkben nem fogok tárgyalni. Részletesen nem foglalkozom a Prótagoras által felvázolt erényfogalom interpretációjával és annak filozófiatörténeti hátterével; nem próbálom meg elhelyezni és értelmezni Prótagoras álláspontját a dialógus egészén belül, miként nem foglalkozom a szókratészi erényfogalommal sem, s általában a dialógus interpretációjára sem teszek kísérletet.[2] A következőkben kizárólag a mítoszra fogok koncentrálni, s annak hátterét vizsgálom meg tüzetesebben, mégpedig két szempontból. Egyrészt a kor, az ötödik század második fele, s azon belül az általában szofisztikának nevezett mozgalom egy jellegzetes vonására szeretnék rámutatni, mely éles ellentétben áll az archaikus és klasszikus görögség tradicionális elképzeléseivel, másrészt azt szeretném bemutatni, hogy e gondolat *megfogalmazása* arra a hagyományra és annak gondolatalakzataira támaszkodik, amellyel szellemében szakítani kíván.

Prométheus mítosza egyéb forrásokból is jól ismert. A történet két legjelentősebbnek mondható irodalmi feldolgozása Hésiodosnál, illetve Aischylosnál olvasható, s az ötödik századi vázafestészet arról árulkodik, hogy a mítosz az ikonográfiai hagyománynak is kedvelt témája volt.[3] Prótagoras azonban a hagyományos történetet több ponton is jelentősen módosítja, ezért kiindulásképpen röviden összefoglalom a dialógusban olvasható verziót.

Hajdanában volt egy korszak, amikor már voltak istenek, de halandó fajok még nem léteztek. Miután az istenek megformálták őket, Prométheusra, valamint testvérére, Epimétheusra bízták, hogy lássák el őket tulajdonságokkal, Epimétheus pedig rábeszélte Prométheust, hogy a rájuk bízott feladat végrehajtását engedje át neki, majd a tulajdonságokat a természetes egyensúly figyelembevételével szétosztotta az értelemmel nem rendelkező állatok között. Sajnálatos módon azonban az embernek egyetlen tulajdonságot sem hagyott, így ő csupaszon és mezítelenül maradt. Prométheus ekkor emberbaráti felindulásában ellopta a mesterségbeli tudást (*entechnos sophia*) és a tüzet Héphaistostól és Athénétől és az embereknek ajándékozta. E tudás birtokában az emberek sorban felfedezték a különböző mesterségeket, amelyek biztosították számukra az életben maradást. Mivel azonban a közösségalkotó képességgel nem rendelkeztek, képtelenek voltak a tartós együttélésre, s így fajunkat a kihalás veszélye fenyegette. Zeus ezért Herésszel leküldte nekik a tisztességérzést (*aidós*) és a jogot (*diké*), azaz a közösségalkotó képességet, az erényt, mégpedig azzal a megszorítással, hogy abból mindenki részesüljön. (A későbbiekben a mítosz értelmezése során Prótagoras az igazságosság (*dikaiosyné*) és a józan önmérséklet (*sóphrosyné*) kardinális erénypárosával helyettesíti a fenti kifejezéseket.) Ennek az erénynek a birtokában már létrejöhettek a városok, vagyis az emberi közösségek, és megindulhatott az emberi kultúra és civilizáció fejlődése. A civilizált élet előfeltétele a tanmese szerint az erény: a jog és tisztességérzés megléte az emberekben.

[2] E kérdésekkel az Atlantisz kiadónál megjelent *Prótagoras* kötethez írott utószavamban részletesebben foglalkozom. Ld. PLATÓN 2007. Az itt olvasható tanulmány az említett utószóban röviden felvázolt, de ott részleteiben nem indokolt állítás (148–150) indoklásának tekinthető. A dialógus egészének az értelmezéséhez ld. még TAYLOR 1991 és DENYER 2008 kommentáros kiadását.

[3] Hésiodos: *Munkák és napok,* 47–105*; Istenek születése,* 521–616; Aischylos, *Leláncolt Prométheus* 436–506*;* az ikonográfiához ld. GISLER 1994 (LIMC s.v. „Prometheus").

A mitikus történet tisztán és világosan fogalmazza meg Prótagoras mondanivalóját. Az ember – a mítosz szerint az istenek jóvoltából, de ennek értelmezését későbbre halasztanám – a tűz, illetve a tűz szimbolizálta technikai tudás birtokában fokozatosan felfedezte a különböző mesterségeket: a beszédet, a házépítést, a szerszámkészítést, a ruházkodást, a mezőgazdaságot és állattenyésztést. Ez elég volt az életbenmaradáshoz és a túléléshez – de csak ehhez. Ahhoz, hogy az ember *valóban* emberi – vagyis közösségi és társias – életet tudjon élni, valami egyébre is szükség volt és van. Prótagoras ezt a mítoszban *politiké technén*ek nevezi, majd a 323a-ban a mítoszt értelmező előadás nyitómondataiban az erénnyel azonosítja, és a lehető leghatározottabban megkülönbözteti a technikai tudástól, a mesterségtől (*démiurgiké techné*).

Ha a mítosz alapjelentése és értelmezése viszonylag egyértelműnek tűnik is, afelől már kevésbé lehetünk bizonyosak, hogy Prótagorast vagy „Platón"-t halljuk-e. A történetet a szöveg persze Prótagorasnak tulajdonítja, melyből egyáltalán nem következik, hogy összességében ne lehetne szó platóni fikcióról. A források alapján a kérdés megnyugtatóan nem megválaszolható. Természetesen nem volna meglepő, ha Prótagorast izgatta volna az emberiség előtörténete és azt valamilyen, akár az itt hallható formában feldolgozta volna, de ezt tulajdonképpen csak egyetlen címtöredék támasztja alá: Diogenés Laertios (9.55) Prótagoras művei között megemlít egy írást „az eredeti állapotról" (*Peri tés en arché katastaseós*), melynek címét általában az ember eredeti állapotára szokás vonatkoztatni.[4] A késő antik doxográfia módszerének ismeretében azonban egyáltalán nem zárható ki, hogy a cím a mítoszból történt extrapoláció által jött létre, a mítoszhoz gyártott adalék.[5] Források hiányában tehát egyéb megfontolásokra kell támaszkodnunk a kérdés eldöntésénél. Elméletileg ugyan elképzelhető, de a magam részéről mégsem tartom valószínűnek, hogy egyáltalán ne lett volna valamilyen – inkább több, mint kevesebb – alapja az itt Prótagorasnak tulajdonított történetnek. Jóllehet Platón jelentős kreativitással kezeli elődei gondolatait, a reprezentációs technikák számos fajtáját használja, s az életmű egyetlen nagyszabású kísérlet egyfajta fikcionalizált filozófiatörténet és filozófia megteremtésére, hamisítással mégsem vádolhatjuk – itt természetesen azokra az esetekre gondolok, amelyek megítéléséhez elégséges független forrással rendelkezünk, például Parmenidés, Hérakleitos, vagy akár Prótagoras értelmezésére a *Theaitétos*ban és a *Szofistá*ban. Ráadásul egy teljes egészében fiktív módon Prótagorasnak tulajdonított elméletnek a célját és értelmét is nehéz volna belátni. A teljes fikciót önmagában megalapozó iróniára aligha gondolhatunk. Hiszen az irónia éppen valamilyen valóságnak a kiforgatása, másrészt a történetnek és értelmezésének a hangvétele inkább emelkedett, semmint ironikus, és a dialógus egészét tekintve az irónia önirónával párosul. A sókratési beszélgetések standard koreográfiája a dialógusban többször felborul,[6] és nehéz elhessegetni az érzést – ha

[4] A *katastasis* kifejezés Démokritos (278) és Moschión (6.2) töredékek alapján feltehetőleg az emberi közösségek kialakulására vonatkozik, vö. GUTHRIE 1971, 63, n. 3; 319. És ezt talán Diogenés Laertios meglepő közlése is alátámaszthatja, mely szerint „Aristoxenos azt állítja, hogy [Platón] *Állam*ának szinte a teljes egésze benne van (*gegraphthai*) Prótagoras *Ellentmondások* (*Antilogika*) c. művében" (3.37).

[5] DODDS 1973, 9. A Prótagoras által előadott mítosz talán legzavaróbb mozzanata az ember „istennel való rokonságának" (322a) az emlegetése, mely a közismert prótagorasi agnoszticizmus fényében (ld. DK80B4) különösnek tűnik – csakhogy a mítosz mint diskurzusforma többek között abban is eltér az argumentációs beszédmódtól, hogy az ilyen ellentmondások megélnek benne. (A preszókratikus töredékekre DIELS – KRANZ 1951[6] standard kiadása alapján utalok.)

[6] Sókratés szokásosnak tekinthető (ti. egyéb sókratikus dialógusokban is alkalmazott) érvmenete egy ponton (334a) megszakad, melyhez nem is tér vissza, csak jóval később, de akkor egy másik, új argumentumot nyit meg (349d, 351b). Simónidés versének az értelmezésénél (338e –349a) Sókratés „szofistább" a szofistánál, képtelenül kiforgatva a mondatok értelmét – persze tagadhatatlanul szellemesen és összességében lenyűgözően okos iróniával. Prótagoras egy ponton, Sókratés egy meglehetősen durván szofizmaszerű érvét tökéletes stílusérzékkel, s ami fontosabb, logikailag szabatosan parodizálja. S végezetül a beszélgetés befejezésénél a két beszélgetőtárs eredeti álláspontja felcserélődik (361a–c).

előítéletmentesen olvassuk a szöveget – hogy ha nem is egyenlő, de a sókratikus dialógus műfaji konvenciói között szokatlan módon közel egyenlő felek állnak szemben egymással. Mindezek alapján valószínűbbnek tartom, hogy a történet forrása Prótagoras valamely művében keresendő, mely az emberi társadalom kialakulásáról és fejlődéséről szólt, s amelyre Platón támaszkodhatott. Ettől részben független az a kérdés, hogy a mitikus forma is Prótagorastól eredeztethető-e: ez ügyben, ha lehet, még az előzőnél is nagyobb bizonytalanságban vagyunk. A lehetőséget mindenesetre nyitva kell hagynunk, hiszen jól ismert, hogy Prótagoras kortársai közül többen is – Prodikosra vagy Gorgiasra gondolhatunk[7] – a mitikus „jellegű" kifejezésmódot választották. Mindazonáltal a mitikus kifejezés a dialógus kontextusában egyértelműen olyan nyersanyag, amely nem csak értelmezésre vár, hanem rögtön tudatos értelmezés tárgyát képezi: vagyis inkább egyfajta allegória vagy tanmese. Ezt támasztja alá az a tény, hogy Prótagoras beszédének második részében a történetmesélés helyett érvelő jellegű előadást tart, és azok a források, amelyek Prótagoras ateizmusára, pontosabban agnoszticizmusára utalnak, ugyancsak amellett szólnak, hogy a mítosznak ez esetben erősen allegorizáló céljai vannak.[8] Hogy milyen konkrét célokról lehet szó, azon túl, hogy a történet némi játékosságot lop a dialógusba, a jelen írás végén fogok tudni válaszolni.

A következőkben tehát azt fogom feltételezni, hogy itt valóban a szofista Prótagoras elméletével van dolgunk, amelyet nagy valószínűséggel, bár nem bizonyosan Prótagaros is mitikus nyelven fogalmazott meg, s amelytől Platón egészében nem, s feltehetőleg a fontosabb részletek tekintetében sem tér el.[9]

A történet egy olyan kultúrantropológiai fejlődéselméletet fogalmaz meg a maga eszközeivel, amely a görög-római filozófia- és szellemtörténet jól ismert toposza. Az elmélet eredete valahol a „tudományosnak" nevezett kozmogóniák tájékán keresendő. Legrészletesebb-leghosszabb változatát Lucretiusnak *A természetről* (*De rerum natura*) című nagyszabású filozófiai tankölteményében,[10] tömör, szabatos és rendszeres összefoglalását Diodorus Siculus történeti könyveinek a bevezetőjében olvashatjuk,[11] s hosszabb-rövidebb változatával, illetve a kerettörténethez illeszkedő utalással számos szerzőnél és szövegben találkozunk; és természetesen a *Prótagoras* fentebb ismertetett mítoszát is ide sorolhatjuk. E kultúrantropológiai elmélet az emberi kultúra, civilizáció, tudás és társadalom őstörténetét és fejlődését meséli el. A különböző beszámolók részleteikben eltérőek, azonban ennek ellenére egészen nyilvánvaló módon ugyanarra az alapsémára épülnek: az ember eredendően kezdetleges, rendezetlen, állatias életet élt, erdő-

[7] Prodikos: *Héraklés a választúton* (DK84B2=Xenophón: *Mem*. II. 1, 21–34), Gorgias: *Helené dicsérete* (DK82B11), *Palamédés védőbeszéde* (DK82B11a). A sajnálatosan kis számú szofista szövegünk között található mitikus tanmesék, allegóriák, átdolgozások nagy száma alapján több, mint valószínűnek tartom, hogy a dialógusban Prótagoras által előadott mítosz alapját a történeti Prótagoras mitikus tanmeséje képezte.

[8] „Az istenek felől nem tudhatom, hogy vannak-e vagy nincsenek, s azt sem, hogy milyenek" (DK80B4)

[9] Mivel gondolatmenetem szempontjából nincs túlzott jelentősége a kérdésnek, ezért a leegyszerűsítettem a dilemmát: véleményem szerint a legalapvetőbb jellemzője a dialógusban olvasható mítosznak, mítoszértelmezésnek és általában a dialógus Prótagorasának, hogy *reprezentált* tehát *értelmezett* formában van jelen, ahogy természetesen a dialógusbeli Sókratés is a történeti Sókratés *reprezentációja*. A Platón-dialógusok Prótagoras-ábrázolásaihoz ld. BÁRÁNY 2006. ROSTA 2015 kötetünkben olvasható tanulmányában (225–226) eltérő álláspontot fogalmaz meg, de ő sem kérdőjelezi meg azt a tényt, hogy a Prométheus-mítosz itt elmesélt változata, és annak értelmezése alapjaiban ne a történeti Prótagoras tanítására támaszkodna, bár azt feltételezi és amellett érvel, hogy „Platón" több lényeges ponton belenyúl az eredeti prótagorasi történetbe. Véleményem szerint a dialógusban reprezentált Prótagoras álláspontjában a történeti és a fikciós rétegek elkülönítése reménytelen vállalkozás – a Quellenforschung eszköztára erre a dialógus műfaji okainál fogva nem alkalmas.

[10] V. 772–1457.

[11] I. 7–8.

mező gyümölcseivel táplálkozott, majd – hogy életben maradjon – feltalálta és elsajátította a nyelvet és a társadalmi együttélés szabályait, s a szükség és kényszer hatására sorban felfedezte a mesterségek különböző fajtáit – miként Prótagoras mítoszában. Az emberi nyelv kialakulásának és fejlődésének tulajdonított szerep a jelek szerint az epikureus hagyományban rögzült, és valószínűleg a nyelvtörténet fázisait is ugyanez az epikureus hagyomány dolgozta ki meglehetős részletességgel, de például az általunk vizsgált mítoszban is felbukkan már ez a motívum, még ha csak az említés szintjén is: „ezután gyorsan elsajátította [ti. az ember], hogyan képezzen hangokat és szavakat" (322a). A történetek meglehetősen sok hasonlóságot mutató szerkezete és motívumkincse mellett az egységes terminológia és szókészlet is a közös hagyományt valószínűsíti: hogy csak egy példát említsek, ismét a nyelv köréből, a *Prótagoras*nak a hang- és szóképzésre használt *diérthrósato* (artikulál) kifejezése Diodórosnál is felbukkan a *diarthrun* alakban.

A Diodórosnál olvasható rendszeres kozmológiai és antropológiai *précis* közvetlen vagy eredeti forrásáról több elképzelés is megfogalmazódott. Így a szakirodalomban többek között Démokritos, Anaxagoras, Arkhelaos és Prótagoras neve egyaránt felmerült a történet eredeti szerzőjeként, s kizárni talán egyiket sem lehet.[12] Démokritos a testimóniumok alapján valóban írt egy rendszeres értekezést e tárgyban, feltehetőleg a *Mikros diakosmos* (*Kis világrend*) címmel, s elképzelhető, hogy ez szolgálhatott – akár közvetlenül, akár az epikureus hagyomány közvetítésével – Diodóros modelljéül.[13] A korábban bemutatott megfontolások alapján azonban jó okunk van feltételezni, hogy a Platón-dialógusban olvasható történet forrása Prótagoras, márpedig Démokritos és Prótagoras relatív időrendje – Prótagoras nagyjából egy generációval élt korábban Démokritosnál – ha nem is zárja ki, azért kevéssé teszi valószerűvé, hogy Prótagoras Démokritosra támaszkodott volna.[14] Az pedig meglehetősen értelmetlen feltevés volna, hogy Platón az általa ki nem állhatott és csak a legnagyobb viszolygással szemlélt Démokritos elméletét meséltette volna el Prótagorasszal.[15] Tegyük ehhez hozzá, hogy a rendszeres értekezés műfaja hézagos ismereteink szerint inkább lehetett sajátja Démokritosnak, mint Prótagorasnak – amihez persze az is hozzá tartozik, hogy Prótagoras műveiről jószerivel alig tudunk többet a semminél. Mindent összevetve talán akkor járunk legközelebb az igazsághoz, ha feltételezzük, hogy mind Démokritos, mind Prótagoras megfogalmazta a saját verzióját az ember eredeti állapotáról és fejlődéséről – Prótagoras részben mitikus, Démokritos a filozófiai értekezés rendszeresebb formájában.

Ez persze még nem jelenti azt, hogy Prótagorasban megtaláltuk volna azt a személyt, aki az elméletet kidolgozta. Csak az tekinthető bizonyosnak, hogy az 5. század második felére megfogalmazódik és széles körben ismertté válik az az elmélet, mely az ember és az emberi kultúra történetét *fejlődésnek* látja. Az elmélet közvetlen forrásáról és kidolgozójáról való további spekulációknak nem sok értelmét látom, azt viszont elég egyértelműen leszögezhetjük, hogy

---

[12] A *Kulturgeschichte* vagy *Kulturentstehungstheorie*-ként emletegett elmélet irodalma könyvtányi. Részletes monográfia Cole 1967, jelentősebb tanulmányok és monográfiák: Reinhardt 1912 (a diodórosi hagyomány rekonstruálása, a hagyomány démokritosi gyökerének és epikureus hagyományozásának feltárása Reinhardt nevéhez fűződik), Lovejoy – Boas 1935; Vlastos 1946; Guthrie 1957; Edelstein 1967; Dodds 1973; Kahn 1985; Kahn 1997. A legfontosabb forrásszövegekből rövid szemelvényeket közöl Guthrie 1971, 79–84; részletesebben Cole 1967 és Lovejoy – Boas 1935.

[13] lásd Reinhardt 1912; Cole 1967.

[14] Az antik doxográfiai hagyomány szerint Démokritos dolgozta ki a prótagorasi relativizmus klasszikus öncáfolati érvét (*peritropé*), ld. Sextus *Adv. Math.* VII 389-90.

[15] Platón Démokritosszal szembeni ellenszenvét az antik doxográfiai irodalom így rögzíti: „Aristoxenos azt mondja, hogy Platón el akarta égetni Démokritos műveit ... Platón, bár szinte minden elődjét említi, Démokritosra még ott sem utal, ahol éppen cáfolnia kell, nyilvánvalóan azért, mert tudta, hogy a legkiválóbb filozófussal kellene megküzdenie." (Diogenés Laertios IX 40)

kialakulásának-kidolgozásának mintája és részben közege is egészen bizonyosan a 6. században formálódó ión tudományosság. A doxográfia már Anaximandrosnál, tehát tulajdonképpen a tudományos jellegű kozmológia első, bár hézagosan ismert művelőjénél is említi az állatvilág és az ember kialakulására vonatkozó spekulációkat.[16] A doxográfiai irodalomból fennmaradt töredékek alapján annyi rekonstruálható, hogy Anaximandros szerint az élet keletkezésének elemei a meleg és a víz (esetleg a föld): a meleg hatására párolgó vízből jönnek létre az állatok, először valamiféle burok borítja őket, amely a későbbiekben lehámlik róluk. Az első emberek pedig ugyanezen beszámolók alapján más állatokban születtek meg. Hasonló, persze ugyancsak töredékes beszámolókkal rendelkezünk Anaxagoras (DK59A42.12) és Démokritos (DK68A139) tanait illetően is. Érdekes, hogy sok évszázaddal később a már említett diodórosi kozmológiában is valami hasonlót hallunk: a kiszáradó és meleg, de még nedves földben finom hártyával borított rothadó buborékok képződnek, melyekből a burok felpattanása után az állatok megszületnek. A nedvességet mintegy megtermékenyíti a jótékony meleg. Természetesen fölösleges volna azt feltételezni, hogy Diodórosnál Anaximandros tanait látjuk viszont: az értelmes konklúzió az, hogy itt az alapvetően az ión tudományosságon belül kialakult, majd a kultúrantropológiai hagyományba átemelt kozmológiai tradícióra, illetve annak egy későbbi, a tradíció elemeit konkrét és kidolgozott formában megfogalmazó verziójára támaszkodik Diodóros, amelyet esetleg, de korántsem bizonyosan Démokritoséval azonosíthatunk.[17] E kozmológiai tradíció, amelynek a körvonalait ismereteink szerint Anaximandros fogalmazza meg, a világ keletkezésével párhuzamos módon az élet és az élővilág keletkezésével is foglalkozik: az alapvető paradigma a keletkezés paradigmája, és ennek variációi a kozmosz, majd az élőlények keletkezése. A mikrokozmosz és a makrokozmosz szembeállítása bizonyos értelemben már a kozmológiai séma legkorábbi változataiban is tetten érhető.

De vajon ez a korai ión kozmológia foglalkozott-e az ember biológiai kialakulásán túl az emberiség előtörténetével is? E kérdésre valószínűleg nemleges választ kell adnunk: az ötödik század előtti kozmológiákból a jelek szerint hiányzik az emberiség társadalmi fejlődésére vonatkozó *toposz*, míg az ötödik századtól a legváltozatosabb formákban, sokszor egészen meglepő szerzőknél vagy művekben bukkan fel ez a gondolat vagy elmélet.[18] Úgy tűnik, hogy egy tudományos paradigma fokozatos térhódításának, elterjedésének vagyunk a szemtanúi: először a standard kozmológiai és kozmogóniai modell fogalmazódik meg, mely az ég és a föld; a nap, a bolygók, a csillagok; az élővilág és az ember – egyszóval a világegész, a kozmosz keletkezését tárgyalja, majd valószínűleg az ötödik század folyamán ezt a paradigmát valaki vagy valakik alkalmazzák az emberiség történetére is: „rögtönzésszerű kezdetből megszületett…, apránként növekedett …, sok változáson átmenve megállapodott, miután elnyerte önnön természetét." Az idézet ugyan Aristoteléstől való, mégpedig a *Poétiká*ból (1449a10–15), ahol a tragédia kifejlődéséről van szó, de ugyanezt a mondhatni genetikus szemléletet látjuk viszont akár a *Metafizika* első (A) könyvében vagy – ami még inkább témánkba vág – a *Politika* I. könyvének második fejezetében. Aristotelés felfogását természetesen mélyen áthatja egyfajta alapvetően teleologikus szemlélet, ti. hogy az adott dolog fejlődésének van egy természetes célja és végpontja (*telos*a), saját tökéletességének és természetének a tényleges megvalósulása: a költészet esetében ez a forma az ötödik századi tragédia, az ember mint közösségi lény esetében a *polisz*, míg a filozófia esetében Aristotelés saját filozófiai rendszere. A teleologikus szemlélet Aristotelés (és persze

[16] KAHN 1960, 68–71, 109–113.
[17] Ez Reinhardt elmélete.
[18] NADDAF 2005 koncepciója szerint a „szociogónia" már a legelső tudományos kozmogóniákban is megjelent: az elképzelést nem tartom tarthatónak.

a görög filozófiai hagyomány fősodrának) az előfeltevése, a fejlődéstörténet mint alapséma viszont a teleológiamentes epikureus és démokritosi verziókban is egyértelműen jelen van. Ugyanezzel az elterjedt antropológiai elmélettel találkozunk a valószínűleg a harmadik századra datálható Moschión egy fragmentumában is.[19] Egyes motívumok fellelhetők Isokratés *Panégyrikos*ában (380 körül), és a történet az ugyancsak ez idő tájt megfogalmazott *Prótagoras*ban is jelentős szerepet játszik. Az említett – a kultúrantropológiai elméletben kanonikusan jelen lévő – szerzők mellett érdemes megemlíteni Thukydidés nagyszabású művének a bevezetését is, amelyben az emberiség előtörténetének sajátos, a történetíró világszemléletének a nyomát viselő változata jelenik meg – ami arról tanúskodik, hogy a fejlődéstörténet valóban olyan toposz és séma, amely a legkülönbözőbb kontextusokba is átültethető. A *toposz* ugyancsak felbukkan a Kritias neve alatt hagyományozott, de az újabb kutatások által inkább Euripidésnek tulajdonított híres töredékben is, mely a vallás eredetét próbálja meg rekonstruálni: bizonyos értelemben itt ennek az antropológiai *topos*znak a kreatív használatát, továbbfejlesztését láthatjuk. A töredéket valószínűleg a 410-es vagy 420-as évekre datálhatjuk.[20] Euripidés egy másik tragédiájában, a 421-ben bemutatott *Oltalomkeresőkben* is hasonló gondolatok hangzanak el Théseustól (201–213), és Sophoklés 440 körül színpadra állított *Antigoné*jának híres kardalában, ódájában (332–71) is ugyanez a motívumkészlet bukkan fel. S ugyanitt kell említenünk Aischylos *Leláncolt Prométheus*át, mégpedig Prométheus monológját (442–506) is, amely valószínűleg a legkorábbi közvetlen, meglehetősen részletes forrásunk a tárgyalt kultúrantropológia vonatkozásában.[21] Mindent összevetve megállapíthatjuk, hogy az 5. század utolsó évtizedeiben az itt tárgyalt kultúrantropológiai elmélet – vagy óvatosabb megfogalmazásban, az a motívumkészlet, melyből az elmélet építkezik – széles körben ismert. Ez akár az anaxagorasi, akár a prótagorasi kidolgozást vagy szerzőséget is megengedi. Ha ennél tovább akarunk hatolni az időben, visszafelé, egyelőre legalább részben még az új tudományosság keretein belül maradva, akkor az 5. századot is megélt Xenophanés egy homályos megjegyzésére hivatkozhatunk: „az istenek nem fedtek fel mindent a halandóknak már kezdetben, hanem ők maguk idővel folyamatosan jobbra találnak kutatásaik során" (DK21B18). Az emberi fejlődés-haladás gondolatának talán ez a legkorábbi sejtelmes és töredékes megfogalmazása.

Az említett szövegekben azonban, s ez különösen igaz a régebbi, ötödik századi szövegekre, egy másik motívumot is felfedezhetünk: ez pedig a *prótos heuretés,* az első feltaláló mitologémája. Diodóros változatában, s ez minden bizonnyal igaz lehet a démokritosi-epikureus verzióra is, a puszta szükség, a kényszer az, mely a felfedezésekhez elvezet. Moschión a szükséget, a tapasztalatot vagy Prométheust említi a felfedezések lehetséges atyjaként, de a *Prótagoras*ban, Aischylosnál, Euripidésnél, tehát 5. századi szövegeink zömében valamelyik isten, többnyire Prométheus az a jótevő, akinek az ember ezeket a jótéteményeket köszönheti. Ez alól, meglepő

[19] Fr. 6 Nauck, Guthrie 1971, 81.

[20] Dihle 1977; lásd még Kahn 1997, 249–250.

[21] Azért csak valószínűleg a legkorábbi, mert többen is megkérdőjelezték a *Prométheus* hitelességét. E kérdésben nem szükséges állást foglalnom, mellesleg nem is tudnék, és azt sem hiszem, hogy a kérdés véglegesen lezárható volna. Ha valóban Aischylos írta a darabot, akár csak részlegesen is, akkor a *toposz* Aischylos halála idején, tehát 456 tájékán már jól ismert, de ha elvitatjuk tőle a szerzőséget, a tragédia akkor is valamikor a század 40-es vagy legkésőbb 30-as éveiből származik. Mindazonáltal Doddsnak igaza lehet abban, hogy az Aischylos szöveg még nem az említett kultúrantropológiai elméletre támaszkodik, hiszen a fejlődéstörténet elnagyolt és olyan mozzanatokat emel ki (jóslás), melyek a kultúrantropológiával mint *egységes szociogóniai elmélettel* (és akár a szofista Prótagoras, akár Démokritos által kidolgozott verzióval) nehezen összeegyeztethetők, ld. Dodds 1973, 5; lásd még Griffith 166–167, jegyzet a 450–506 sorokhoz.

módon, talán csak az *Antigoné* kivétel: itt nem hallunk isteni, mitikus formát öltő közbeavatkozásról, a felfedezések az embert magát dicsérik – ha ugyan dicsérik. Természetesen, mint azt az előzőekben már említettem, a jótevő istenség motívuma, a *prótos heuretés* mitologéma megjelenése Prótagoras mítoszában – tegyük hozzá: forrásaink nagyobbik részében – racionális, vagy legalábbis demitologizált hátteret takar: Prométheus nem egyéb, mint az emberi fejlődés és géniusz szimbolikus és allegorizáló kifejeződése. Aischylos esetében ez valószínűleg nem mondható el: az ő esetében a mítosz nyelve élő, működő nyelv, s nem hagyható el jelentésvesztés nélkül – eleve nincs is olyan nyelv, amely azt helyettesíthetné, mint a *Prótagoras*ban, ahol a szofista a mítoszt egy idő után elkezdi „lefordítani" és „értelmezni".[22]

Ezen a ponton láthatjuk, hogyan fonódik egybe két hagyomány, két motívumkészlet: egyrészt a *prótos heuretés* mitologémája, másrészt az ión tudományosság innovatív kozmológiája és antropológiája, olyannyira, hogy egy bizonyos ponton túl a forrásokat lehetetlen és képtelen feladat szétválasztani és elkülöníteni. A két különböző hagyomány összjátéka, kölcsönhatása s egy bizonyos ponton túl az összeolvadása azonban egyáltalán nem meglepő, inkább természetes. Hiszen már az ión „tudományos" kozmológiák és kozmogóniák is mitikus előképekre támaszkodtak: Anaximandros *apeiron*ja valószínűleg nagyobb rokonságban áll a hésiodosi *chaosszal*,[23] mint az arisztotelészi *arché* fogalmával, s valószínűleg téves, vagy legalábbis felettébb leegyszerűsítő az az elképzelés, mely e kétféle szellemi hagyományt és áramlatot egymástól függetleníteni kívánja. Ez igaz Prótagoras mítoszára is, akárcsak Aischylos *Prométheus*ára: esetükben a mitikus hagyomány előképe természetesen a hésiodosi *Istenek születésé*ben, valamint a *Munkák és napok*ban található meg.

Ha mostanáig halogattam is Hésiodos említését, ez talán csak azért történt, hogy jelentősége kellő hangsúlyt kapjon: Prótagoras Prométheus-mítoszának a jelentését végső soron nem érthetjük meg a hésiodosi Prométheus-mítosz nélkül. Ez esetben ráadásul – szokatlan módon – szerencsés helyzetben is vagyunk, minthogy Prométheus Hésiodosnál nem egyszerű mellékszereplő, hanem valóban fontos, bizonyos értelemben centrális szerepet játszik. Ezt az a tény is mutatja, hogy a mítosz mindkét Hésiodos neve alatt hagyományozott műben – az *Istenek születésé*ben és a *Munkák és napok*ban egyaránt – helyet kap.[24] A történet körvonalaiban jól ismert: Prométheus többszörösen megtéveszti Zeust, ellopja a tüzet, ezért bűnhődnie kell neki is, az embereknek is. Prométheus bűnhődése a máját marcangoló keselyű, az embereké Pandóra (hogy melyik nagyobb, afelől kétségünk sem lehet). Prométheus mítosza hézag nélkül illeszkedik a hésiodosi világképbe: az *Istenek születésé*nek nagyszabású kozmo-theogóniájában, mely Zeus hatalmának a kialakulását elmesélve a kozmikus világrend igazolására és a kozmikus igazság megértésére tesz kísérletet, Prométheus Zeus hatalmát, felsőbbségét, a Zeus képviselte világrend igazságát példázza. A Zeust kijátszani kívánó Prométheus a zeusi világrend ellen lázadók sorában csupán az egyik, ravaszkodásában valószínűleg a legszánalmasabb figura, s Zeus nem csupán a titánok és Tüphóeus fölött diadalmaskodik, de az előrelátását és okosságát sem lehet túlszárnyalni – még az olyannyira előrelátó Prométheusnak sem.[25] Prométheus alakjában a kisszerű ravaszdiság és a balgaság vonásai keverednek a tragikus sorsú, nemes jótevőével. Hésiodos az előbbit hangsúlyozza, míg Aischylos a Prométheus sorsában rejlő tragikus lehetőségeket fogja kiaknázni.

[22] Vö. DODDS 1973, 6–7.
[23] *Istenek születése* 116.
[24] Ld. n. 3.
[25] Prométheus beszélő név, jelentése nagyjából: előrelátó.

A hésiodosi Prométheus-mítosz mellesleg az egyetlen epizód az *Istenek születésé*ben, ahol az ember is feltűnik a színen, bár csupán szánalmas epizódszereplőként. Prométheusnak nem csupán a tüzet köszönheti az ember, hanem egyúttal sanyarú sorsát is, s nincs ez másképp a *Munkák és napok*ban sem. A tűz mintha nem a civilizáció áldásait jelképezné, hanem az emberélet nyomorúságát és nehézségét. Mindazonáltal Prométheus alakjában már felsejlik a *prótos heuretés* figurája, a tűzadó, akinek a civilizáció vívmányait köszönhetjük. Aischylos a hagyományos történet többi motívuma mellett Prométheusnak ezt a vonását is hangsúlyozza, s tulajdonképpen ezáltal teremt e figurából tragikus hőst, míg Prótagorasnál a történet egyéb eseményeit – Prométheus büntetését – jótékony homály fedi, s Prométheus az emberi civilizációt és fejlődést testesíti meg.

Ha Hésiodos a Prométheus- és a vele összefüggő Pandóra-mítoszon keresztül az ember sanyarú sorsába enged betekintést, akkor e látomását az aranykor, illetve az emberi nemzetségek egymást követő öt korszakának a mítosza látnoki-váteszi, prófétai erővel, megrendítő érzékletességgel mélyíti el. Röviden összefoglalva, öt emberi faj követi egymást a földön, melyek egy kivétellel egyre hitványabbak: az első fajt aranyból, a másodikat ezüstből, a harmadikat rézből, míg az ötödiket vasból hozták létre az istenek. Az egyetlen kivétel a negyedik korszak, a hőskor, mely a réz- és vaskor közé ékelődik és megakasztja az általános hanyatlást.[26] Ennek az anomáliának a jelentése nem kell hogy izgasson bennünket, hiszen Hésiodos szemléletét alapjaiban nem befolyásolja, az emberi korokokon végigvonuló hanyatlástörténet nyilvánvaló. Hésiodos saját kora a vaskor, az ember hanyatlásának a végpontja. E mítosz talán a legelső, és elsőként átütő erejű megfogalmazása annak az archaikus és klasszikus görögséget mélyen átható hitnek, melyet Nietzsche óta görög pesszimizmusnak szokás nevezni – s amely hit oly sokféle formában és forrásban nyer kifejezést, többek között abban a solóni megállapításban, hogy „az istenek irigyek és szeszélyesek" (Hérodotos I. 32), vagy abban a Sophoklés egyik kardalában felhangzó és későbbi korok által közhelyszerűen elismételt gondolatban, hogy

> *nem születni a legnagyobb boldogság, de a második*
> *Megszületve hamar megint*
> *Visszasüllyedni, ahonnan jöttünk.*
> (*Oidipus Kolónosban* 1224–7, Babits Mihály fordítása)

A hésiodosi aranykor mítosza az emberiség boldog aranykorának és az azt követő és romlásba torkolló hanyatlásnak a toposzát honosítja meg a görög gondolkodásban.

Talán nem tévedünk, ha az emberi fejlődésnek az ötödik században kialakult és elterjedt kultúrantropológiai *toposzát* az aranykor-mítosz párjaként, annak poláris feldolgozásaként próbáljuk megközelíteni, amely minta mintegy kiegészíti a kozmosz kialakulására és fejlődésére vonatkozó korai elméletek paradigmáját. Hiszen ezek a kozmológiai elméletek abban a – valamiféle mitikus történelemszemléletnek is felfogható – értelemben értéksemlegesek, hogy az emberi nem hanyatlásának az elképzelésével összeegyeztethetők. S ezt támasztja alá az a tény is, hogy már a hésiodosi theogóniában is az isteni világrendnek a *chaos*ból és az archaikus, helyenként barbár istengenerációkból történő kialakulását éppen az emberi faj fokozatos hanyatlása és romlása ellenpontozza. Tehát ha az emberi társadalom fejlődésének a leírása során a „fejlődés" mint történeti folyamat paradigmáját az ión tudományos kozmológia szolgáltatta – mely maga is a mitikus kozmológiákat dolgozza fel –, az aranykor és az emberi nem azt követő hanyatlásának

[26] Az aranykor mítosz keleti – és a bibliai Dániel-könyvében is meglévő – párhuzamaihoz ld. Trencsényi – Waldapfel 1981, 133–135, a hérószkor anomáliához ld uő. 135–140 és Vernant 1960; 1966; 1985 nagyszabású tanulmányciklusát.

mítosza is mintát ad: a mitikus történelemszemlélet borúlátó és mintegy a visszájára fordítható – fordítandó? – mintáját.[27]

Az emberi nem fejlődésének, a progressziónak a *topos*za szisztematikus formában először éppen Prótagoras Prométheus-mítoszában jelenik meg,[28] másrészt a szöveg *tudatosan* a hésiodosi hanyatlástörténetnek a mintájára támaszkodik saját fejlődéstörténetének kidolgozásánál. A fejlődésnek Prótagorasnál két fázisa van: az első, mint azt fentebb már említettem, a technikai jellegű tudás megszerzése. A Kulturgeschichte-történet különböző feldolgozásai különböző mesterségek elsajátítását emelik ki és mesélik el részletesen, mindegyik a saját ízlésének, kontextusának, céljainak megfelelően: Aischylos a jóslást, az epikureusok a nyelvet emelik ki. Egyetlen mozzanat azonban sajátos módon csak Prótagoras mítoszában jelenik meg az emberi fejlődés második – nyomatékosan kiemelt és kitüntetett második, az elsőtől élesen elkülönülő – fázisaként, mégpedig az ember morális kiteljesedése, melyet a tisztességérzés, az *aidós*, és a jog, a *diké* képvisel, vagyis az erény, melyet a dialógusbeli Prótagoras az ember közösségi hajlamai összességeként értelmez. Ez a motívum a kultúrantropológia későbbi változataiból részben kikopik, részben elhalványul, részben a visszájára fordul.[29] Prótagoras álláspontját, mely olyannyira érthető az ötödik század és a szofisztika szellemi klímájában és amelyet Prótagoras úgy fogalmaz meg, hogy „aki a törvénytiszteletben nevelkedett emberek között a legcsekélyebb jogérzékkel sem látszik rendelkezni, az is igazságosnak és az erény mesterének fog tűnni, ha olyan emberekhez hasonlítják, akik közt a műveltség, az igazságszolgáltatás, a törvény nem létezik, akik semmi kényszert nem ismernek, mely őket minden körülmények között az erény ápolására szorítaná, hanem teljes vadságban élik életüket" (327c–d) : Prótagorasnak ezt a „felhőtlen" optimizmusmát, az ember morális fejlődésébe és taníthatóságába vetett hitét későbbi korok már nem osztják. Lucretiusnál a fejlődéstörténet egyfajta morális paradoxon: az ember eredeti állapotának a leírásában nem lehet nem ráismerni az aranykor egyes vonásaira: „mit megadott az eső meg a napfény s bőkezü földünk/ önként megtermett, az nékik bőven elég volt" (V. 937–8).[30] Ám az ember morális fejlődésébe vetett hit elvész. A „rend, szokás, törvény" elsajátítása többek között azt is jelenti, hogy „akkor az oktalanok maguk itták még meg a mérget, / Míg ügyesebben most mások számára csinálják" (1009–10).[31] Aristotelés szerint „az ember veszedelmes fegyverekkel születik, amelyek arra szolgálnak, hogy ésszel és erénnyel éljen, de éppen ezeket lehet az ellentétes célokra is legjobban felhasználni" (*Politika* I. 2, 1253a) – s bizonyos értelemben ez az álláspont sókratikus örökségnek tekinthető. Általánosságban pedig elmondható, hogy annak a kul-

[27] Az idő és a történeti idő ciklikus fogalma a görög eszmetörténet egyik meghatározó elképzelése Empedokléstől Hérakleitosig, Platóntól Aristotelésig és a sztoikusokig, mely paradigma csak az üdvtörténet késő antik megjelenésével és elterjedésével enyészik el, s amely keretbe foglalja mind a hanyatlás-, mind a fejlődéstörténeteket. Azonban ezt a kérdést, minthogy témám szempontjából nem releváns, nem tárgyalom. Egyetlen megjegyzést fűznék csak a *Munkák és napok* 174–175 sorához („Csak ne születtem volna e most élő ötödik rend embereként, meghalni előbb, vagy a messze jövőben élni szeretnék"), melyeket gyakran egyfajta ciklikusságként értelmeznek. E ponton egyetértek West véleményével (West 1978, 197), hogy túlzottan messzemenő következtetéseket e tekintetben ebből az archaikus görög elbeszélőnyelvre oly jellemző poláris kifejezésből nem érdemes levonni.

[28] Aischylosnál Prométheus jótetményei nem rendeződnek fejlődésként értelmezhető rendszeres formába, ld. n. 21. A fenti megállapítás valószínűleg még akkor is igaz, ha a szöveg keletkezésének a dátumaként a platóni *Prótagoras* keletkezését (konszenzus szerint 380 körül) fogadjuk el. Azok a Platón-szövegek, amelyekben a kultúrantropológiatörténet megjelenik (*Törvények* III. könyve, *Epinomis* 975a–976c), bizonyosan jóval későbbiek.

[29] Valóban nem arról van szó, hogy a későbbi standard változatok a kultúrantropológia morális fejlődés-vetületéről ne tudnának (vö. Cole 1967, 70–96), hanem arról a kitüntetett szerepről, amelyet a Prométheus-mítoszban (és értelmezésében) ez a mozzanat elfoglal.

[30] Tóth Béla magyar fordításában 924–5.

[31] 996–7. 1010. sor szöveghagyománya romlott, a mértékadó szövegkiadások a fordításban közölt (vagy ahhoz hasonló) megoldásokat fogadnak el (*nunc dant aliis, contra nunc dant).*

túrantropológiai keretelméletnek és egyes alakváltozatainak, melyről és melyekről fentebb szó volt, nem képezi szükségszerűen a morális fejlődés a részét: az ember technikai és morális fejlődése ezekben a történetekben nem szükségképpen párhuzamos.

Prótagoras, illetve Prótagoras Prométheus-mítosza az ember morális fejlődésébe vetett hitével ebben a tekintetben szinte egyedi jelenségnek tűnik a görög eszmetörténetben, s ennek az álláspontnak a megfogalmazása utalásrendszerével, mitikus és nyelvi eszköztárával egyértelműen Hésiodost idézi fel, hogy ezáltal a hésiodosi aranykor és rá következő hanyatlás mítoszát a saját mítoszával helyettesíthesse. A szociális kohézió és az erkölcsi érzék elsajátításának két komponense az *aidós* és a *diké*. Az első, az *aidós* a pozitív jog fogalmaival nem határozható meg egyértelműen: ez az embertársainkkal és az istenekkel szemben megmutatkozó tisztesség-, szemérem-, és szégyenérzet, mely túl a büntetéstől való félelmen – de a félelem párjaként[32] – az írott és íratlan törvények és szokások betartására ösztönöz bennünket. A *diké* ezzel szemben a jog, az igazság, a törvényesség, a világegészt átható hatalmi és uralmi viszonyok, mely működésével helyreállítja a világrend harmóniáját és szimmetriáját.[33]

Ha még egyszer szemügyre vesszük a hésiodosi mítoszt, a vaskor leírásánál beszédes párhuzamra akadunk. Az emberi faj hanyatlása a vaskorral nem ér véget. Hésiodos a vaskor – vagy a vaskort lezáró – apokalipszis profétai víziójában az emberi társadalom és közösség teljes szétesését és felbomlását prognosztizálja, a szociális kohézió formáinak, a családon belüli érzéseknek, a *philiá*nak, a jognak, a becsületnek és a szégyennek a teljes felszámolását látja:

> *... ellentét támad majd akkor apák és fiúk közt,*
> *s vendéghez vendéglátója, barát a baráthoz,*
> *s testvérhez nem kedves a testvér, mint ahogy addig,*
> *és nem tiszteli többé gyermek öreg szüleit sem….*
> *Áll az ököljog, s egymás városait kirabolják.*
> *… aki gőgjében mindig gonoszat tesz,*
> *tisztelik, és markában a jog mindenkinek,*
> *és nem ismeri senki a szégyent, árt az igaznak az álnok,*
> *mert hamisan szól és nem fél megszegni az esküt*.
> (182–194, Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása)

A szöveg időrendjében a jelen és jövő közötti határ elmosódott. A sötéten tornyosuló jövő általános árnya a *Munkák és napok* egészében a Hésiodost a testvére részéről ért számtalan apró személyes igazságtalanságban, jogtalanságban és méltánytalanságban ölt testet. Az igazságra épülő zeusi világrend teljes feje tetejére állását az jelzi, amikor *az ember / már a halántékán ősz hajjal jő a világra* (181), de ez egyben a megváltás pillanata is, mert ekkor *Zeus el fogja törölni e fajtát is*. (180) S *akkor a széles térségű földről az Olympos / orma felé, öltözve fehérbe, elindul, az embert / elhagyván, fel örökké élő isteneinkhez / Aidós és Nemesis* (197-200). Az emberi nem hanyatlásának végpontja, az emberi faj eltörlésének pillanata az *aidós* és a *nemesis* – azaz a *diké* – elvesztése, ezek visszatérése az Olymposra, vagyis az istenek körébe. Az apokalipszis eme hésiodosi víziójával áll szemben

[32] Homéros, *Ilias*, 15.657: *aidós kai deos*. Epicharmos fr. 221. 1: ἔνθα δέος, ἐνταῦθα καὶδώς.

[33] A *Diké* mint a világegészt átható jog és igazságosság már a görög filozófiatörénet alapító mondatában, Anaximandrosz töredékében megtalálható: „*büntetést* és *jóvátételt* (*diké, tisis*) fizetnek egymásnak *jogtalankodásaikért* az idő elrendelése szerint". Rendkívül érdekes – bár feltehetőleg csupán véletlen – párhuzamra bukkanunk Pindaros 7. *Olympiai ódá*jának 39–44 sorában, különösen az ἐν δ᾽ ἀρετὰν ἔβαλεν καὶ χάρματ᾽ ἀνθρώποισι Προμαθέος Αἰδώς. Az *aidós* és *diké* standard értékpárt képeznek, ld. pl. Platón: *Törvények* 943e: „Mert a Jog és Igazság istennőjét (*Diké*) helyesen nevezik a *Szemérem* (*Aidós*) lányának".

Prótagoras mítosza: az ember vadállati állapotát levetkőzve fokozatosan meghódítja a természetet, elsajátítja a mesterségeket, és végül – a mítosz időrendjében *végül*, melyet nem szükséges valós időviszonynak értenünk – szert tesz az *aidós* és *diké* képességére, az erényre, a szociális kohéziót biztosító erkölcsi érzékre. Míg Hésiodosnál az *aidós* és *diké* megszemélyesített istenalakjai visszatérnek az istenek közé, a prótagorasi mítoszban Zeus adományozza őket az embernek. Prótagoras egyetért Hésziodosszal, hogy minden emberi társulásnak és közösségnek az *aidós* és a *diké/nemesis* az alapja: Hésiodos víziója elvesztésükről, az emberi faj hanyatlásáról és végéről, míg Prótagorasé megszerzésükről, az emberi faj fejlődéséről és kiteljesedéséről szól.

Bibliográfia

Bárány, István 2006. From Protagoras to Parmenides: A Platonic History of Philosophy. In: Maria Michela Sassi (ed.), *La costruzione del discorso filosofico nell'eta dei Presocratici / The Construction of Philosophical Discourse in the Age of the Presocratics.* Pisa. 305–327.

Cole, Thomas 1967. *Democritus and the sources of Greek Anthropology*. Chapel Hill. (1990[2] Atlanta)

Denyer, Nicholas 2008. *Plato:* Protagoras. Cambridge.

Diels, H. – Kranz. W. 1951[6]. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann. (=DK)

Dihle, A. 1977. Das Satyrspiel „Sisyphos". *Hermes* 105, 28–42.

Dodds, E. R. 1973. The Ancient Concept of Progress. In: Dodds, E. R., *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford. 1–25.

Edelstein, Ludwig 1967. *The Idea of Progress in Classical Antiquity.* Baltimore.

Griffith, Mark 1983. *Aeschylus:* Prometheus Bound. Cambridge.

Gisler, J.–R. 1994. Prometheus. In: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* VII. 1. Zürich – München. 531–553. (=LIMC)

Guthrie, W. K. C. 1957. *In the Beginning: Some Greek views on the origin of life and the early state of man.* London.

Guthrie, W. K. C. 1971. *The Sophists.* Cambridge. (First published as part of *A history of Greek Philosophy*, Volume III, Cambridge University Press, 1969.)

Kahn, Ch. H. 1960. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology.* New York. 1960. (Hackett 1994)

Kahn, Charles H. 1985. Democritus and the Origins of Moral Psychology. In: *The American Journal of Philology 106,* 1–31.

Kahn, Charles H. 1997. Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment. *Phronesis 42,* 247–262.

Lovejoy, A. O. – Boas, G. 1935. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity.* Baltimore.

Naddaf, Gerard 2005. *The Greek Concept of Nature*. Albany.

Platón 2007. *Prótagorasz*. Budapest. Faragó László fordításának a tekintetbevételével fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Bárány István.

Reinhardt, Karl 1912. Hekataios von Abdera und Demokrit. *Hermes 47,* 492–513. (=in: Reinhardt, K. 1966, *Vermächtnis der Antike*. Göttingen. 114–132.)

Rosta Kosztasz 2015. A Prométheus-mítosz Platón *Prótagoras*ában. In: Bárány I. – Bolonyai G. – Ferenczi A. – Vér Á. (szerk.), *Studia Classica. Tanulmányok az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókortudományi Intézetéből.* Antiqua et Orientalia 4. Budapest. 225–236.

SIHVOLA, Juha 1989. *Decay, Progress, the Good Life? Hesiod and Protagoras on the Development of Culture.* Helsinki.

TAYLOR 1991. *Plato:* Protagoras. Translated with notes by C. C. W. Taylor. Oxford. Revised edition.

TRENCSÉNYI-WALDAPFEL Imre 1955. Az aranykor-mítosz és a Boldogok szigetei. In: uő, *Vallástörténeti tanulmányok*. Budapest. 1981. 131–151. (Eredetileg megjelent Hésiodos: *Munkák és Napok görögül és magyarul*. Fordította, a bevezetést, a jegyzeteket és a kísérő tanulmányokat írta Trencsényi-Waldapfel Imre. Akadémiai Kiadó. Bp. 1955 kísérőtanulmányaként.)

VERNANT, Jean-Pierre 1960. Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale. *Revue de l'histoire des religions 157,* 21–54. (=In: *La Grèce ancienne. 1. Dy mythe à la raison*. 1990. Paris. 13–43.)

VERNANT, Jean–Pierre 1966. Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point. *Revue de philologie* 40, 247–276. (=In: *La Grèce ancienne. 1. Dy mythe à la raison*. 1990. Paris. 44–84.)

VERNANT, Jean-Pierre 1985. Méthode structurale et mythe des races. In: Brunschwig, J. – Imbert, C. – Roger, A. (eds.), *Histoire et Structure. A la mémoire de Victor Goldschmidt.* Paris. 43–60. (=In: *La Grèce ancienne. 1. Dy mythe à la raison*. 1990. Paris. 85–110.)

VLASTOS, Gregory 1946. On the Pre-history in Diodorus. *American Journal of Philology* 67, 51–59. (=in: Vlastos, G., *Greek Studies in Greek Philosophy*. Vol I. *The Presocratics*. 351–358.)

WEST M. L. 1978. *Hesiod:* Works and Days. Edited with Prolegomena and Commentary. Oxford.

Az érzékelés tartalma – Aphrodisiasi Alexandros

Hangai Attila

Julia Annas, a *Hellenistic Philosophy of Mind* című könyvében, a sztoikus érzékeléselméletet taglalva, a következőképp fogalmaz:

> A sztoikus érzékeléselmélet meglepően sokkal kielégítőbb és érdekesebb, mint mondjuk Aristotelés elmélete, aki mindössze elszórtan fordít figyelmet az érzékelés artikulálható tartalmára, akkor sem túl nagy érdeklődéssel. (Annas 1992, 80.)

A mondathoz fűzött lábjegyzetben kifejti, hogy miért tartja Aristotelés elemzését e tekintetben felszínesnek: ugyanis az (1) elsősorban az érzékelés fizikai feltételeire és folyamataira koncentrál – pl. az érzékelés közegének szerepére, vagy a különböző érzettárgyak státuszára; valamint (2) csak a járulékos érzékelés esetében van a konceptualizálásnak valamilyen szerepe, és ez némileg el is különül az elmélet többi részétől. (A konceptualizálásra vonatkozó megjegyzés a propozicionális tartalom szerepére utal, ugyanis Annas azt írja, hogy Aristotelés felismeri, hogy az érzékelés mindig *valamilyenként* ragadja meg a tárgyát (perceive that such and such). Annas hozzáteszi, hogy Aphrodisiasi Alexandros sztoikus terminusokban újrafogalmazott kései aristotelianizmusa érdekes kísérlet ezen hiányosság betöltésére, amennyiben nála a *phantasia* a járulékos érzékelés fogalmi tartalommal kapcsolatos szerepét is átveszi.

A három említett szerzővel illetve iskolával kapcsolatban tanulságosak ezek a megjegyzések, bár túlságosan leegyszerűsítőek, főképp az Aristotelésre vonatkozóak. A sztoikusok kétségkívül központi szerepet tulajdonítottak a propozicionális tartalomnak minden mentális állapot, így az érzékelés esetében is. A tanulmány első részében ezt tekintem át röviden. Továbbá az is igaz, hogy Alexandros a *phantasia* elemzése során[1] vizsgálja részletesen az érzékelés tartalmával kapcsolatos problémákat (éppen ez ennek az írásnak a tárgya). Azonban az, hogy Aristotelésnél csupán a járulékos érzékelés esetén van propozicionális tartalom, és hogy egyébként nem foglalkozik ezzel a kérdéssel, túlzásnak tűnik. Igaz ugyan, hogy ez nem jelenik meg külön problémaként nála, de az érzékelés tárgyaira és helyességi feltételeire vonatkozó megállapításai érthetők az érzékelési tartalom elemzéseként. És ebben helyet kap a propozicionális tartalom is. Az utóbbi időben ezt többen is vizsgálták: elsősorban Victor Caston kiadatlan előadására és tanulmányára gondolok, mely 2013-ban a CEU-n is elhangzott (*Aristotle on Perceptual Content* címmel), amelyet Eduardo Garcia-Ramirez idéz és vitat (Garcia-Ramirez 2010).

[1] Alexandros máshol is foglalkozik olyan kérdésekkel, melyek kapcsán az érzékelés tartalma releváns, pl. az érzékelés tárgyait vizsgálva (*DA* 40.20-42.4), amivel a 2.1. részben fogok foglalkozni, illetve a több érzettárgy szimultán érzékelésének problémája kapcsán (*In de Sensu* 135.24-168.10).

1. A sztoikusok

Annas szavaival: Alexandros elmélete „sztoikus terminusokban újrafogalmazott aristotelianizmusként" értelmezhető. Még ha ez a leírás nem is teljesen helytálló, az Aristoteléshez való hűség és a sztoikus hatás kétségtelen. Emiatt a sztoikusok kapcsolódó nézeteiről is kell néhány szót szólni mint háttérről. Mivel az előadás nem a sztoikusokról szól, ezért csak egy rövid áttekintést adok érzékeléselméletükről.

Szerintük a racionális lények, azaz a felnőtt emberek érzékelési tartalma propozicionális: S látja, hogy „a paradicsom zöld", s látja, hogy „a paradicsom finom". Ebben tulajdonképpen minden értelmezés megegyezik. A különbség az irracionális lények megítélésében van.

Glenn Lesses[2] (A) ortodox nézetként hivatkozik arra az értelmezésre, mely szerint a gyerekek és az állatok érzékelése nem rendelkezik propozicionális tartalommal. Ők csupán egyszerű minőségeket érzékelnek, pl. a kutya látja a pirosságot, kerekséget, finomságot. Eszerint tehát az érzékelés nem ad mást, mint a minőségeket, az érzékelés (*phantasia*) a minőségek lenyomata (*typósis*), nem több, nem igaz vagy hamis. Propozicionális tartalomhoz további, racionális képességre van szükség, fogalmak használatának a képességére.

(B) Ezzel szembehelyezhető egy másik értelmezés, mely szerint valamilyen propozicionális tartalma az irracionális élőlények érzékelésének is van. Ezt látszik képviselni Annas is (bár ő elsősorban az emberek mentális életével foglalkozik), és kétségkívül Richard Sorabji. Ő a következőképpen érvel amellett, hogy az irracionális élőlények esetében is van propozicionális tartalom.[3] Mivel az állatok viselkedésének magyarázatához szükség van valamilyen propozicionális mentális tartalomra, de vélekedésekkel nem rendelkeznek, mert ahhoz szükség van racionális lélekre, az érzékeléseknek maguknak (vagyis a *phantasiá*nak) kell propozicionális tartalommal rendelkeznie. Ehhez hozzátartozik, hogy a propozicionális tartalom nem igényli feltétlenül fogalmak birtoklását, fogalmi képességeket. Annyi szükséges hozzá mindössze, hogy a tartalomban valamiféle predikatív struktúra meglegyen, hogy egy dolgot *valamiként*, *valamilyenként* érzékeljünk (pl. a paradicsomot zöld*ként*). Ami megkülönbözteti a racionális *phantasiá*t a nem-racionálistól, az nem az előbbi propozicionális tartalma az utóbbi puszta minőség-tartalmával szemben (ahogy az (A) ortodox nézet szerint), hanem az, hogy az előbbit maga a szubjektum képes verbalizálni, kifejezni, az utóbbit viszont csak egy másik, racionális lény.

Ezzel az értelmezéssel szemben legerősebb érvként azt hozza fel Lesses (LESSES 1998, 13–14), hogy amennyiben a nem-racionális lényeknél is van propozicionális tartalom, annyiban hozzáférnek egy *lekton*hoz.[4] Ezt azonban a sztoikusok tagadják. További észrevétele, hogy nem igazán van olyan szöveghely, ahol egyértelműen arról beszélnének a sztoikusok, hogy valaki kifejezi valaki más mentális tartalmát (LESSES 1998, 14).

(C) E két szélsőség közé próbálja elhelyezni saját álláspontját Lesses (LESSES 1998, 15–25). Eszerint a nem-racionális élőlényeknek a sztoikusok nem tulajdonítottak propozicionális tartalmakat, de nem is csupán a minőségek érzékelésével ruházták fel őket. Ezen felül a tartalomban benne van, (i) hogy a benyomás a szubjektum sajátja, valamint (ii) a kauzális kapcsolat is – pl. „a fehérség okozta a fehér-érzékletemet". Ez utóbbit az alapján feltételezi Lesses, hogy a sztoikus

[2] Lásd LESSES 1998, 7–9. Az ortodox nézetet számos szerző képviselte: pl. FREDE 1983; INWOOD 1985; LONG – SEDLEY 1987. Vö. DL 7.51.; SE *M* 7. 344-345; Cicero *Acad*. 2.21.

[3] SORABJI 1990. Vö. LESSES 1998, 9–11.

[4] A lekton leegyszerűsítve egy mondat jelentése, kijelentő mondat esetén például egy propozíció. Erről lásd LONG – SEDLEY 1987, 33. és 34. fejezetét, 195–208.

leírás szerint „a *phantasia* megvilágítja okát".[5] Úgy tűnik azonban, hogy a kauzális kapcsolat érzékelése eléggé homályos fogalom, így nem tartom jó megoldásnak. Mégis említésre méltó ez az értelmezési kísérlet, ugyanis, amint látni fogjuk, a *phantasia* és létrehozója közötti kauzális kapcsolatnak a továbbiakban, Alexandros kapcsán, fontos szerepe lesz, még ha nem is az érzékelési tartalom részeként.

Két dologban tehát minden értelmezés megegyezik: (1) a felnőtt emberek minden mentális állapota, így az érzékelés is propozicionális tartalommal rendelkezik; (2) a nem-racionális élőlények érzékelésének tartalma valamivel egyszerűbb, mint a racionális lényeké. Az értelmezések közötti különbség ezen egyszerűbbség mibenlétében áll.

2. Alexandros

Térjünk rá Alexandrosra, aki, ahogy fentebb említettem, az érzékelés tartalmáról elsősorban a *phantasia* elemzése során ír. Először is, Aristotelést követve megkülönbözteti a *phantasiá*t a lélek többi képességétől. A vélekedés (*doxa*) kapcsán a következő különbséget is felhasználja:

Aztán meg, minden vélekedés összetételben áll (ugyanis vagy állító vagy tagadó), de nem minden *phantasia* ilyen. Ezért az igaz és a hamis sem ugyanabban az értelemben alkalmazható rájuk, ahogy az érzékelés és a vélekedés esetében sem.[6] (*De Anima* 67.20-23)

Tehát Alexandros szerint az igazság különbözőképpen vonatkozik vélekedésre egyfelől, illetve *phantasiá*ra és érzékelésre másfelől. Másképp fogalmazva, a vélekedés tartalma nem ugyanolyan fajta, mint az érzékelésé, vagy legalábbis az érzékelés legegyszerűbb eseteié. Mármost a vélekedés tartalma állítás vagy tagadás (azaz valami, ami egy kijelentő mondattal kifejezhető). Ezt mondhatjuk úgy, hogy a vélekedésnek propozicionális tartalma van. Ez a fajta tartalom továbbá összetettként van jellemezve. Ez jelentheti, hogy valamiről valamit állítunk; egy alanyra igaz egy predikátum – „S est P" szerkezetű.

Ezzel szemben áll a *phantasia* és az érzékelés egyszerű tartalma. Ezen a ponton csak annyi állapítható meg, ha elfogadjuk a vélekedésről a fentieket, hogy a tartalom nem az „S est P" formájú propozicionális tartalom. A továbbiakban arra keressük a választ, miképpen írható le ez az egyszerű tartalom, miben áll ennek egyszerűsége a vélekedés összetett tartalmával szembeállítva. Alexandros elképzeléseit az érzékelés tartalmáról bővebben két helyen találhatjuk: (1) egyrészt ott, ahol Aristotelés elméletét is: az érzékelés tárgyaira vonatkozó fejtegetésekben, melyben nagyrészt követi is elődjét, bár leírása valamivel rendszerezettebb (Alexandros *DA* 40.20-42.4. Arisztotelész *DA* 2.6.). (2) Ezt egészíti ki a *phantasiá*ra vonatkozó vizsgálódása (*DA* 66.9-73.1), elsősorban igazság- és hamisságfeltételeinek elemzése (*DA* 70.5-71.21). A *phantasia* ugyanis, csakúgy, mint Aristotelésnél érzékelésből jön létre, amellyel tartalmában is megegyezik (éppen ezáltal képes funkcióit betölteni).

---

[5] Sextus M 7. 161-163. Aetius 4. 12. 1-3. Vö. Lesses 1998, 17–21.

[6] ἔτι πᾶσα μὲν δόξα ἐν συνθέσει (ἢ γὰρ καταφατικὴ ἢ ἀποφατική), οὐ πᾶσα δὲ φαντασία τοιαύτη. διὸ οὐδὲ τὸ ἀληθές τε καὶ ψεῦδος ἐν ἀμφοτέραις ὁμοίως, ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἐν αἰσθήσει τε καὶ δόξῃ.
Az összes Alexandros idézetet saját fordításomban közlöm. A szöveget és angol, francia, illetve olasz fordításait lásd: Bruns 1887; Fotinis 1980; Accattino – Donini 1996; Bergeron – Dufour 2008; Caston 2012.

2.1. Az érzékelés tárgyai

Először röviden tekintsük át azt, amiben Alexandros szorosabban követi Aristotelést, hogy utána rátérhessünk *phantasia*-elemzésére.

Az érzékelés tárgyait mindketten három csoportba osztják. Az első kettőbe tartozók önmagukban érzékelhetők (*kath' hauto*). Ezek (i) az egy érzékhez kötődő sajátos tárgyak (pl. a szín a látás esetén, a hang a hallás esetén), illetve (ii) a több érzékhez kapcsolódó közös érzettárgyak (pl. mozgás, szám, alak). A harmadik csoport (iii) a járulékosan érzékelhetőké (*kata symbebékota*). Erre a standard példa Diarés fia. Ezek olyan tulajdonságok, melyek hozzátartoznak egy önmagában érzékelt tárgyhoz (járulékosan azonosak vele) (pl. látom, hogy „a fehér dolog Diarés fia", vagy a fehér dolgot Diarés fia*ként* látom).

Nézzük meg közelebbről a különböző érzettárgy-típusok esetén az érzékelés tartalmát. Ahogy Annas megjegyzéséből is láttuk, a járulékos érzékelés esetén nyilvánvaló egyfajta propozicionális tartalom jelenléte. Ahhoz, hogy egy járulékos érzettárgyat érzékeljek, pl. Diarés fiát lássam, érzékelnem kell valami önmagában érzékelhető tárgyat, pl. látnom kell valami színeset.[7] Egy járulékos érzettárgy mint járulékos érzettárgy ugyanis nem képes létrehozni érzékelést. A sajátos érzettárgyat mármost érzékelésemben azonosítom egy járulékos tárggyal, pl. egy fehér alakot Diarés fiával. A járulékos érzékelés tehát egyfelől feltételezi egy önmagában érzékelhető tárgy érzékelését. Továbbá jelen kell lennie egy azonosításnak vagyis predikációnak: „az önmagában érzékelt tárgy Diarés fia". Van tehát egy nyilvánvaló propozicionális (predikatív) tartalom, és ebben jelen van alany-terminusként egy önmagában érzékelhető tárgy (pl. szín, színes dolog), valamint predikátumként a járulékosan érzékelhető tárgy.

Mindenképpen jelen kell lennie tehát valamilyen önmagában érzékelhető tárgynak. Ennek oka, hogy a járulékosan érzékelhető tulajdonságok nem képesek létrehozni, okozni egy érzékelési állapotot. Az önmagukban érzékelhetők viszont éppen oksági szerepük miatt önmagukban érzékelhetők.[8] Az ilyen tárgyak a megfelelő diszpozícióval (avagy képességgel) rendelkező érzékelő és érzékszerve jelenlétében módosulást hoznak létre az érzékszervben, magukhoz hasonlóvá teszik, asszimilálják azt. Ha az asszimiláció sikeres, az érzékelés helyes lesz. Bizonyos körülmények azonban megakadályozhatják az asszimilációt,[9] és ilyenkor létrejön ugyan egy módosulás az érzékszervben, így érzékelés is történik (az élőlény érzékeli a tárgyat), azonban az érzékelése téves, hiszen az érzékelt tárgy nem olyan a valóságban, amilyennek az élőlény érzékeli.

---

[7] A közös érzettárgyakkal, hogy mennyiben szükséges minden érzékelés esetén a tartalomban jelen lenniük, most nem foglalkozom. Az viszont nyilvánvaló, hogy sajátos tárgynak jelen kell lennie, és Aristotelés (illetve Alexandros) példái is sajátos tárgyakat neveznek meg alanyként a járulékos érzékelés tartalmában.

[8] Más értelmezés szerint nem oksági szerepük tünteti ki őket, hanem egy logikai viszony: azért önmagukban érzékelhetőek, mert minden egyes érzékelés esetén szükségképpen érzékeljük őket. Az oksági értelmezést Alexandros esetében mégis indokoltnak tartom. Egyrészt az önmagában érzékelhetők oksági szerepéből következik, hogy szükségképpen szerepelnek az érzékelés tartalmában, másrészt az asszimiláció (legalábbis Alexandros esetében) nyilvánvalóan oksági állítás. Asszimiláción az érzéknek az érzettárgyhoz való hasonlóvá válását értem. Lásd: Alexandros *DA* 39.10-23. Vö. Aristotelés *DA* 2.5.

[9] Alexandros *DA* 41.15-42.4 A helyes érzékelést megakadályozó körülmények különfélék, érintik többek között az érzékszerv egészségét, az érzettárgy elhelyezkedését az érzékelőhöz képest, az érzettárgy távolságát, az érzékelés közegének állapotát és zavartalanságát. A körülmények szerencsés összejátszása esetén a sajátos érzettárgyakkal kapcsolatban nem téved az érzékelő. Ezek a körülmények „ideális körülményeknek" nevezhetők. Aristotelés elméletét is is szokás hasonlóképpen értelmezni, lásd BLOCK 1961.

Nézzük meg ezután azt, hogy az önmagukban érzékelhetők esetén milyen tartalmat találunk. Hipotézisünk szerint az egyszerű érzékelési tartalom, ha egyáltalán valahol, akkor ezekben az esetekben keresendő. Két lehetőség van. (A) Vagy nincs propozicionális tartalom, vagy (B) van ugyan, de valamiképp híján van az „S est P" szerkezetnek, egyszerűbb annál. Láthattuk, hogy a sztoikus elmélettel kapcsolatban is hasonló lehetőségek merülnek föl. (A) Az első eset lehet például, hogy egy érzékelhető tulajdonság egy partikuláris példányát érzékeli a szubjektum, pl. „S lát egy partikuláris fehérséget". Vagy lehet esetleg egyfajta képi reprezentáció, szintaktikai struktúra nélkül.[10] Ez azonban nehezen nevezhető egyszerűnek, ugyanis a kép által hordozott információ kifejezhető propozíciókban is.

(B) Számos pozitív megfontolás szól amellett, hogy Aristotelés szerint az érzékelésnek propozicionális tartalma van; legalább annyi, hogy a szubjektum valamiként érzékeli tárgyát. Ezt részletesen elemzi Caston, de korábbi szerzőknél is találunk mellette érveket.[11] A legfontosabb, amit már a sztoikusok kapcsán is láttunk Sorabjitól, hogy ennek híján az állatok viselkedését nem tudnánk megmagyarázni. Az érzékelés legalapvetőbb funkciója ugyanis Aristotelés szerint az organizmus számára előnyös és hátrányos dolgok elkülönítése, azaz valamit *táplálékként*, illetve *veszélyesként* érzékelni.[12]

Caston legfontosabb további érve, hogy a tudás és annak megalapozása – az általános fogalmak megszerzésével – az érzékeléssel kezdődik, viszont amennyiben a kétfajta állapot (tudás és érzékelés) tartalma túlságosan különbözik egymástól, akkor áthidalhatatlan szakadék lesz közöttük. Emiatt már az érzékelés tartalmában benne kell lennie valamiképp az általánosnak, a típusnak. Az élőlény *valamilyenként* kell, hogy érzékelje tárgyát.

A továbbiakban két dolgot szeretnék bemutatni. Egyrészt, hogy Alexandros elemzése az igaz és hamis *phantasiá*ról propozicionális tartalmat (predikációt) feltételez. Végül arra keresek választ, hogy milyen értelemben nevezhető egyszerűnek ez a fajta propozíció.

2.2. Igaz/hamis *phantasia*

Az igaz és hamis *phantasia* definíciója előtt Alexandros általánosságban mutatja be azt a jelenséget, hogy a *phantasia* gyakran hamis, valamint ismerteti e hamisság vagy tévedés típusait (*De Anima* 70.23-71.5). Ezek az illúzió és a hallucináció (utóbbira a standard példa az álmodás). Hallucináció esetén a *phantasia*-állapot tárgya nem egy létező dolog, az illúzió esetén egy létező dolog ugyan, de a *phantasia* nem akként reprezentálja, amilyen az a valóságban. Alexandros itt nem is részletezi a kérdést,[13] ehelyett rátér a definícióra (70.23-71.5).

---

[10] Lautner 1995, 36–39. megpróbálja az egyszerű és összetett *phantasiá*t összekapcsolni Alexandrosnak a *phantasiá*val kapcsolatos egy megjegyzésével, melyben a képkészítési tevékenységről (*anazógraphésis*) beszél (lásd Alexandros *DA* 68.4-10, 69.21-70.1, 70.14-18). Eszerint az egyszerű *phantasia* egy egyszerű elem, az érzékelés elsődleges terméke, míg a képkészítési tevékenység ilyenekből állítja elő a komplex *phantasiá*t.

[11] Lásd Caston kiadatlan tanulmányát, melyet Garcia–Ramirez 2010 idéz. Továbbá: Sorabji 1992; Cashdollar 1973; Everson 1997.

[12] Ezeket az attribútumokat azonban tekinthetjük járulékos tárgynak, ahogy Cashdollar 1973 kimutatja. Így ez az érv keveset mutat a kérdéses esetekben, ugyanis abban megegyeztünk, hogy a járulékos érzékelésben van valamiféle propozicionális tartalom.

[13] Ezt Aristotelés maga megtette: az álomról lásd az egész *De Insomniis,* az illúzióról lásd *De Insomniis* 2. 459b19-24, 460b3-27, a hallucinációról lásd *De Memoria* 1. 451a8-12.

> A *phantasia* tehát akkor igaz, amikor olyan maradványra[14] vonatkozóan aktív, amelyik egy valóságos dologból jött létre és olyan, amilyen a dolog, és a *phantasia* is olyan, amilyen a maradvány, amikor rá vonatkozóan aktív. Hamis pedig akkor, amikor nem valós dologból létrejött [maradványokra] vonatkozóan [aktív] – amilyenek az alvás alatti [*phantasiá*k], amelyek mintha jelenlévő – de valójában nem jelenlévő – érzékelhetőkből jöttek volna létre, és azok is [hamisak], amelyek ugyan jelenlévőkből jöttek létre, de nem olyanok, [mint a tárgyak].
>
> Egy *phantasia* ugyanis hamis, amennyiben nem egyezik meg a jelenséggel, ahogy egy vélekedés is, amennyiben mást állít, mint amire a vélekedés vonatkozik. És van egyrészt az igaz, másrészt a hamis *phantasia*, aszerint, hogy milyen viszonyban van a dologgal, amire vonatkozik.[15]

Vizsgáljuk meg, mikor igaz és mikor hamis a *phantasia*.

(a) A *phantasia* akkor lehet igaz, ha tárgya, a maradvány (*enkataleimma*) egy valódi tárgyból jött létre (*apo parontón*). Ez úgy lehetséges, ha a *phantasiát* létrehozó érzékelés tartalmában jelen van egy valódi tárgy. Az érzékelés esetében ez a tárgy jelen kell, hogy legyen az érzékelés idejében, hiszen az érzékelés a jelenre vonatkozik. Továbbá jelen kell lennie a tárgynak, hiszen az hozza létre az érzékelést. A *phantasia* esetén nincs ilyen feltétel, hiszen tárgya egy belső tárgy, a maradvány.

Amennyiben a *phantasia* nem egy valós tárgyból jött létre, a hamisság egyik típusát kapjuk – a hallucinációt. A hamisságnak erről a fajtájáról csak a *phantasia* esetén beszélhetünk, hiszen ha nincs valódi tárgy, amely okozza az érzékelést, az érzékelés nem is jön létre, és így nincs minek hamisnak lennie. Az érzékelés esetén az érzékelés ténye előfeltételezi, hogy az érzékelést valamilyen tárgy létrehozta. És ez a tárgy az érzékelés tartalmában benne is van. Mindkét esetben (az érzékelés és a *phantasia* esetében) erre a valódi tárgyra való referenciát a tárggyal való oksági kapcsolat biztosítja. Az érzékelés azért vonatkozik egy adott tárgyra, mert az a tárgy okozta.

(b) További feltétele a *phantasi*a igazságának, hogy a maradvány *olyan* (*hopoion ekeino; hoia esti*), mint a tárgy, amiből létrejött. Minthogy a maradványról korábban már kimutatta Alexandros,[16] hogy nem kell az érzettárgy replikájának lennie, a reprezentáláshoz nem kell a reprezentált tulajdonsággal rendelkeznie, itt sem kötelezi el magát emellett. A megjegyzés csak annyit feltételez, hogy a *phantasia* tartalmában benne kell lennie az általános érzékelt minőségnek, amely a tárgyat jellemzi.

---

[14] Alexandros pár oldallal korábban (68.7-13) magyarázza el, milyen szerep jut a *phantasia* magyarázatában a maradványnak (*enkataleimmának*) Az érzékelések az elsődleges érzékszervben, a szívben másodlagos mozgást hoznak létre, mely képes megmaradni (innen a név) és megőrződni. Később a *phantasia* ezeket a maradványokat használja mint (belső) tárgyait (68.20-69.2). A terminus bevezetésekor Alexandros Aristotelést idézi (*De Memoria* 1.450a22-32), aki az emlékezést a *phantasia* segítségével magyarázva a *phantasia* fiziológiai mechanizmusának tekinthető *phantasmá*t mint benyomást, képet, képmást írja le (68.4-10). Alexandros azonban nem egyszerűen maradványnak kereszteli át a *phantasmá*t (amire minden oka megvolt a *phantasma* pejoratív használatának elterjedtsége miatt), hanem a *phantasia* tevékenységének tárgyává teszi, ezzel tulajdonképpen a *phantasiá*t a lélek egy teljes jogú fakultásává téve.

[15] ἀληθὴς μὲν οὖν φαντασία ἡ περὶ τοιοῦτον ἐγκατάλειμμα ἐνεργοῦσα, ὃ ἀπὸ ὄντος τε γέγονεν καὶ ὁποῖον ἐκεῖνο καὶ ὡς ἔχει γινομένη περὶ αὐτό, ψευδὴς δὲ ἥ τε περὶ τὰ ἀπὸ μὴ ὄντος, ὁποῖαι κατὰ τοὺς ὕπνους αἱ γινόμεναι ὡς ἀπὸ παρόντων τῶν αἰσθητῶν τῶν οὐ παρόντων, ἀλλὰ καὶ αἱ ἀπὸ παρόντων μέν, μὴ οἷα δέ ἐστι. ψευδὴς γὰρ φαντασία, ἣ οὐ συμφωνεῖ τὸ φαινόμενον, ὡς καὶ δόξα, ἡ ἀντιμαρτυρεῖ τὸ οὗ ἡ δόξα. καὶ ἔστιν ἥ τε ἀληθὴς καὶ ἡ ψευδὴς φαντασία κατὰ τὴν πρὸς τὸ οὗ εἰσι σχέσιν.

[16] Alexandros a maradványt lenyomatnak (*typos*) csak metaforikusan nevezi, ugyanis szó szerint csak az alak, a forma nyomódik be, *DA* 72.5-7. A lenyomat metaforát pedig Aristoteléstől veszi (68.4-9 , cf. Aristotelés *De Memoria* 1. 450a27-32, b11-18), aki ezenkívül használja a képmás hasonlatot is.

Amennyiben a *phantasia nem olyan*, mint a tárgy (amely okozta), a hamisság második típusát kapjuk, az illúziót, és a téves érzékelés esete is ez alá sorolható. A „*nem olyan*" itt nem azt jelenti, hogy a *phantasia* tárgya, a maradvány nem rendelkezik az érzékelt minőséggel szó szerint, azaz nem replika, hiszen ez a követelmény már ki lett zárva. Ehelyett arra utal, hogy a *phantasia másmilyen*. A *phantasia* tartalmában nem az F tulajdonság van, amellyel az érzékelt tárgy valójában rendelkezik, hanem G, amellyel nem rendelkezik. Az élőlény a fehér dolgot kékként érzékeli. Ekkor az érzékelés tartalmában a fehér helyett a kék szerepel.

A fenti két feltétel az igaz *phantasia* általános jegyei, azaz minden érzettárgy-típusnál a tartalomban van egy külvilágban létező, valóságos tárgy, valamint egy tulajdonság, amely jellemzi ezt a tárgyat. Ez utóbbi a *phantasia* (és az érzékelés) tartalmában általános terminusként, predikátumként van jelen. A tárgy, a referátum azonban nem kell, hogy a tartalomban jellemezve legyen, puszta referenciaként szerepel („az a dolog, ami létrehozta az érzékletet/*phantasiát*". Nem pedig „a fehér dolog"). A referenciát az oksági kapcsolat folytonossága garantálja. Tehát a *phantasia* tartalma predikációs struktúrával (ha úgy tetszik propozicionális tartalommal) rendelkezik. A predikációban a predikátum az érzékelt minőség, az alany az a dolog, ami az érzékelést kiváltotta, okozta.

Láttuk, hogy a járulékos érzékelésnél a predikátum a járulékos érzettárgy, az alany egy sajátos érzettárgy. Utóbbi hiányában semmilyen érzékelés sem jöhetne létre. A sajátos érzettárgy esetében a predikátum maga a sajátos érzettárgy lesz. Amennyiben fehéret érzékelek, a predikátum a „fehér". Az alany-terminus helyére ekkor az a dolog kerül, amely az érzékelést okozta. A fehér-érzékelés esetében ez is a fehér tárgy lesz. Az érzékelési tartalomba azonban nem *mint fehér* kerül be. Ez ugyanis kizárná a tévedés lehetőségét. A tartalom ekkor az lenne: „A fehér tárgy fehér".[17] Tévedés akkor van, ha a *phantasia nem olyan*, mint a tárgy (azaz *másmilyen*): pl. „A fehér tárgy sárga". Egy ilyen tartalom azonban ugyanazt a tárgyat jeleníti meg mind fehérként mind sárgaként, két egymást kizáró jellemzővel felruházva. Továbbá, minthogy a közös érzettárgy esete parallel, abban sem lehetne tévedni (ha olyan lenne a tartalma, hogy „A kerek tárgy kerek".) De tudjuk, hogy lehet.

Az érzékelés tartalma tehát: „_ est P", ahol P az adott érzettárgy, „_" pedig a dolog, amely az érzékelést okozta. „Az a dolog, ami az érzékelésemet okozta, fehér". „Ez fehér". Tévedés azért lehetséges, mert a predikáció alany-terminusára direkt referenciát biztosít a dologgal való kauzális kapcsolat. Ekkor ugyanis bármi legyen a predikátum a tartalomban, akár a tárgy egy tulajdonsága (helyes érzékelés esetén), akár valamilyen minőség, amivel nem rendelkezik (tévedéskor), a tartalom alanya, az okozó tárgy, ugyanaz lesz.

Ahogy korábban utaltam rá, fontos szerep jut Alexandros elméletében annak a ténynek, hogy az érzékelés tartalma az okozó dologgal kauzális viszonyban áll. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az érzékelés tartalmában benne van, hogy azt az adott tárgy hozta létre. A kauzális kapcsolat szerepe annyi, hogy kijelöli, mely tárgyról szól az érzékelés.

[17] Ilyen megfogalmazásokkal találkozhatunk Alexandros más műveiben. Pl. a több tárgy szimultán érzékelésének problémáját taglaló szövegrészekben: *In De Sensu* 167.21-168.2, *DA* 60.19-65.2, *Questiones* 3.9. Ezen helyeken azonban (és másutt is) az olyan megfogalmazás, hogy „A fehér tárgy fehér" indokolt annyiban, amennyiben az alanyra így a legegyszerűbb utalni, nem azzal a kifejezéssel, hogy „az a tárgy, amely az érzékelést okozta". Ugyanis az okozó tárgy tulajdonképpen megegyezik a fehér tárggyal.

2.3. Egyszerűség

Az a kérdés maradt még hátra, hogy ez a tartalom mennyiben tekinthető egyszerűnek, illetve miért más értelemben igaz, mint egy vélekedés vagy egy járulékos érzékelés. Ezeket Alexandros nem tárgyalja részletesen, ezért a következőkben megpróbálok egy lehetséges értelmezést adni az egyszerűség ezen fogalmára.

A sztoikusok kapcsán látott javaslatok Alexandros esetében nem működnek. (A) Ahogy láttuk, minden *phantasia* rendelkezik egyfajta propozicionális tartalommal, így az egyszerűség nem lehet ennek hiánya. (B) Arról sem találunk megjegyzést, hogy a komplex tartalom ki van fejezve, avagy konceptualizálható (birtokosa által), az egyszerű pedig nem. Ez a megoldás két dolog miatt sem működhet. Egyrészt Alexandrosnál (a sztoikusokkal szemben) az egyszerű és összetett nem az irracionális és a racionális lények között oszlik meg, hanem mindkét típusú rendelkezik mindkét fajta tartalommal. Továbbá a verbalizálhatóság nem teszi a tartalmat másmilyen módon igazzá vagy hamissá. Azt kell tehát megnéznünk, hogy a kétfajta tartalom igazságfeltételei között milyen eltérés található, amely leírható egyszerű és összetett különbségeként. Azt fogjuk látni, hogy a tartalmat meghatározó tényezők között van különbség: míg az érzékelés esetében a tárggyal való oksági viszony a meghatározó, a vélekedés esetében a szubjektum maga generálja a tartalmat.

Először is, amennyiben minden esetben propozicionális tartalomról van szó, mégpedig olyanról melyben egy szubjektumról egy predikátumot állítunk, az igazságfeltételek azonosak. Ahogy Alexandrosnak az igaz és hamis *phantasia* elemzése kapcsán láttuk, egy *phantasia* igaz, ha egy valódi tárgy hozta létre és a *phantasia* olyan, amilyen a létrehozó tárgy a valóságban. Mégis található egy különbség a tartalomban az önmagában érzékelhetők és a járulékosan érzékelhetők között.

A járulékos érzékeléssel kapcsolatban láttuk, hogy a tartalomban, a járulékos tárgy mellett, szerepelnie kell egy sajátos érzettárgynak is az alany-terminus helyén („A *fehér* dolog Diarés fia"). Az önmagában érzékelhető esetében ilyennel nem találkoztunk, ott a predikáció alanyára direkt referencia történik („*Ez a dolog* fehér"). Ez azt jelenti, hogy a járulékos érzékelés esetében két különböző (és az adott érzéki modalitás viszonyában különböző típusú, tehát egy sajátos és egy járulékos) érzettárgy, avagy általános dolog is megjelenik a tartalomban. (Még akkor is, ha az önmagában érzékelhető dolognak ez esetben leginkább a referencia rögzítése a funkciója). Ezzel szemben az önmagában érzékelhető esetében egyetlen tulajdonság szerepel a tartalomban. Éppen emiatt mondtuk, hogy a járulékos érzékelés tartalma „S est P" szerkezetű, míg az önmagában érzékelhetőé „_ est P".[18]

[18] A járulékos érzékelés esetében felmerülhet, hogy a járulékos érzettárgy (a példában szereplő „Diarés fia") mennyiben általános terminus. Erre a következőképpen válaszolhatunk. A példa kétféleképpen érthető, és ez alapján a járulékos tárgyak kétféle típusa különböztethető meg. Egyfelől, Diarés fia utalhat egy általános tulajdonságra, mellyel nem csak egy személy rendelkezhet, ugyanis Diarésnek több fia is lehet. Ennek a lehetőségnek azért van jelentősége esetünkben, mert a járulékos tárgyak közé tartoznak olyan tulajdonságok, mint „ember", „szép", „kellemes", melyek egyértelműen általánosak. A járulékos tárgy standard példája (ti. „a fehér dolog Diarés fia") – amennyiben a Diarés fia terminust általánosként értelmezzük – lefedi ezeket az eseteket is. Másfelől azonban a „Diarés fia" utalhat egy konkrét személyre is, ily módon kvázi tulajdonnévként szerepelve. Attól a kérdéstől függetlenül (és a kérdést most nem felvetve), hogy Aristotelés mit gondol a tulajdonnevek szemantikájáról, úgy tűnik, hogy ebben az esetben a „Diarés fia" terminus nem általános, hiszen csak egyetlen személyre utalhat. Ez kérdésessé teszi, mennyiben beszélhetünk ilyenkor is „S est P" tartalomról. Azonban, mint a megfogalmazással jeleztem, a predikáció ebben az esetben egyfajta azonosítás. Éppen

Az előbbinek kell párhuzamban állnia a vélekedés (*doxa*) tartalmával, amely mindig összetett.[19] Ez szépen látszik is egy olyan vélekedés esetében, hogy „A fehér dolog Diarész fia". Vannak azonban olyan vélekedések is, melyek tartalma jobban kötődik a partikulárishoz, például „Ez fehér", vagy akár „Ez Diarés fia". Ez a fajta tartalom, úgy tűnik, jobban hasonlít az önmagában érzékelhető érzékelés tartalmára. Annál is inkább, hiszen egy ilyen esetben az alany „ez" rendszerint egy érzékelt dologra vonatkozik, és ennyiben az ilyen vélekedés érzékeléshez kötött. Van azonban néhány lényeges különbség. Az önmagában érzékelhető esetén az alany-terminus az érzékelés létrehozójára vonatkozik, míg a vélekedés esetében a vélekedő szubjektum egy, az érzékeléstől független, „rámutató-aktusa" teremti meg a referencia-kapcsolatot. Továbbá az érzékelés esetében az alany és a predikátum rész-tartalmakért is ugyanaz a dolog felel, az érzékelés oka, a valóságban meglévő érzékelhető minőség. A vélekedés esetében a predikátum hozzárendelése az érzékelt tárgyhoz az érzékeléstől független.

Ezek miatt a két eset, bár látszólag ugyanaz a tartalom, különböző feltételek mellett lesz igaz. A vélekedés igaz, amennyiben a rámutatással kijelölt (érzékelt) dolog (1) létezik, és (2) rendelkezik a neki tulajdonított tulajdonsággal. Ez lehet bármilyen típusú jellemző, akár érzékelhető akár nem, a referenciával semmilyen oksági kapcsolatban nem kell lennie (sok esetben nyilván van valamilyen kapcsolat, hiszen azért hisszük, hogy ez a paradicsom piros, mert láttuk, látjuk, hogy piros).

Az érzékelés ezzel szemben akkor igaz, ha (1) egy valódi tárgy hozta létre (azaz valóban egy érzékelés és nem hallucináció vagy álom), és (2) ha a létrehozó tárgy rendelkezik az adott tulajdonsággal. Ez a tulajdonság csak valamilyen önmagában érzékelhető lehet. Valamint a tulajdonság jelenléte a tartalomban ugyanabból az okból származik, mint az alany jelenléte. Egyetlen tárggyal van tehát kapcsolatban az érzékelő, amely az érzékelésben egy predikatív tartalmat hoz létre.

Tehát mindkét esetben (érzékelés egyszerű tartalma és vélekedés összetett tartalma) az alany egy létező tárgy kell, hogy legyen, és a predikátumnak valósághűen kell lefestenie a tárgyat. Azonban a két esetben a tárgynak más-más típusúnak kell lennie. Vélekedésnél bármilyen tárgy lehet, és még csak jelen sem kell lennie, nem is kell érzékelhetőnek lennie. Érzékelés esetén meghatározott fajta – önmagában érzékelhető – alany-terminusra van szükség. Sajátos érzékelés esetén az alanyterminus az érzékelés kiváltó okára referál. Továbbá a tartalomban a predikátumot is ugyanez a tárgy hozza létre, az önmagában érzékelhető minőség, így nincs szükség további tárgyakra. Éppen ez az egyetlen tárggyal való kapcsolat az, ami lehetővé teszi az ilyen tartalom nem-összetettnek való nevezését.

azért mondhatom, hogy „a fehér dolog Diarés fia", mert a fehér dolog (amit látok) járulékosan azonos Diarés fiával. Ebben az esetben tehát a tartalomban („S est P") az „est" azonosságként értelmezendő. Ez a megkülönböztetés jelentős ugyan, de a gondolatmenet lényegén nem változtat. Mivel azonban a kifejtést meglehetősen meghosszabbítaná, jelen esetben eltekintek a megoldás részletezésétől. E probléma hangsúlyozásáért köszönettel tartozom Bárány Istvánnak.

[19] Alexandros nem sokat ír a vélekedésről, nem részletezi, hogy milyen tartalma van. Annyit mond a *De Anima*ban (66.15-16), hogy a vélekedés igaz vagy hamis lehet, és kontingens tényekre vonatkozik, olyan helyzetekre, melyeknek mind fennállása, mind fenn nem állása lehetséges.

3. Konklúzió

Foglaljuk össze az előzőeket. Alexandros a mentális állapotoknak propozicionális tartalmat tulajdonít, amit legalábbis az érzékelés, a *phantasia* és a vélekedés esetében láthattunk. Ebben mondhatni egyetért Aristotelésszel és a sztoikusokkal, bár ennek alátámasztása nem volt célom itt. Ugyanakkor a *phantasiá*t és a vélekedést részben azzal különbözteti meg, hogy előbbinek vannak olyan esetei, melyeknek tartalma egyszerűbb, mint a vélekedéseké. A dolgozatban azt kíséreltem meg bemutatni, hogy ez az egyszerűség értelmezhető a propozicionális tartalom keretei között maradva. Amellett érveltem, hogy az önmagában érzékelhetők érzékelése egyszerűbb tartalmat feltételez, mint a járulékos érzékelés tartalma, és utóbbi megegyezik a vélekedés tartalmával (azzal a különbséggel, hogy csupán a vélekedéshez szükséges fogalmak birtoklása). Míg utóbbiak tartalma „S est P" formájú, azaz mind az alany-, mind a predikátum-terminus általánosként szerepel a tartalomban („a fehér", „Diarés fia"), addig az egyszerű tartalom „_ est P" formájú. Ebben a tartalomban csak a predikátum-terminus szerepel általánosként, az alanyterminust az oksági viszonyok határozzák meg: az a tárgy lesz az alany, amely az érzékelést kiváltotta. Ez a tartalom egyszerűnek mondható, ugyanis egyetlen tárgy szerepel általánosként benne és mind az alany-, mind a predikátum-terminust az érzékelésben szerepet játszó oksági viszonyok határozzák meg. Ezzel szemben a járulékos érzékelés (és a vélekedés) összetett tartalommal bír, mert mindkét terminus általánosként jelenik meg benne. Továbbá a vélekedés olyan eseteiben, amikor egy partikuláris tárgyról véljük, hogy birtokol egy tulajdonságot (pl. „Ez piros"), bár csak egyetlen terminus van jelen a tartalomban általánosként, de a tartalmat nem azok a dolgok váltják ki vagy határozzák meg, amelyekre a tartalom vonatkozik, hanem nagyrészt a vélekedő szubjektum maga.

Bibliográfia

Accattino, P. – Donini, P. (trans.) 1996. *Alexander of Aphrodisias:* L'Anima. Bari.

Annas, Julia 1992. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley.

Bergeron, M. – Dufour, P. (eds. et trans.) 2008. *Alexander of Aphrodisias:* De l'âme. Paris.

Block, Irving 1961. Truth and Error in Aristotle's Theory of Sense Perception. *The Philosophical Quarterly* 11, 1–9.

Bruns, Ivo (ed.). 1987. *Alexander of Aphrodisias:* De Anima. Berlin.

Caston, Victor (trans.) 2012. *Alexander of Aphrodisias: On the Soul, part I*. Bristol.

Cashdollar, Stanford 1973. Aristotle's Account of Incidental Perception. *Phronesis* 18, 156–175.

Everson, Stephen 1997. *Aristotle on Perception*. Oxford.

Fotinis, A. P. (trans.) 1980. *Alexander of Aphrodisias:* De Anima. Washington, DC.

Frede, Michael 1983. Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions. In: *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis. 65–93.

Garcia-Ramirez, Eduardo 2010. Aristotle on Perception and Universals: An Extensional Reading. *Tópicos: revista de Filosofía* 38, 49–84.

Inwood, Brad 1985. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford.

LAUTNER, Péter, 1995. Αναζωγράφημα and Related Terms in Alexander of Aphrodisias' Notion of *phantasia*. *Scripta Classica Israelica* 14, 33–41.
LESSES, Glenn 1998. Content, Cause, and Stoic Impressions. *Phronesis* 43, 1–25.
LONG, Anthony A. – SEDLEY, D. N. 1987. *The Hellenistic Philosophers.* 2 vols. Cambridge.
SHARPLES, Robert W. (trans.) 1994. *Alexander of Aphrodisias:* Quaestiones *2.16–3.15*. London.
SORABJI, Richard 1990. Perceptual Content in the Stoics. *Phronesis* 35, 307–314.
SORABJI, Richard 1992. Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense – Perception. In: Nussbaum, M. C. – Rorty, A. O. (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford. 195–225.
TOWEY, Alan (trans.) 2000. *Alexander of Aphrodisias:* On Aristotle on Sense Perception. London.

A reflexió két fajtája Damaskiosnál*

Lautner Péter

Kicsit tágabb, késő antik kontextust alapul véve, az önreflexióra való képességet úgy tekinthetjük, mint a tudat egységének feltételét. A kor filozófiai terminológiáját használva, a lélek visszatérése önmagához szükségképpen a forrása annak, hogy tudatában legyen saját működéseinek, hogy figyelme ne csak kifelé, hanem befelé is irányuljon. A működések tudatossá tétele pedig a lélek egységének a biztosítéka. A szubjektum valamilyen formában képes átlátni és ellenőrizni a benne zajló folyamatokat, és nem olyan lesz, mint a trójai falóban ülő harcosok halmaza, akik a *Theaitétos* szerint minden rendezettség nélkül helyezkednek el (184D2-3). Az egység a lélek halhatatlanságával is összefügg, legalábbis az újplatonikus szerzők Plótinostól kezdődően az egység tételét felhasználják a lélek halhatatlanságának bizonyításakor. Proklosnál ez a bizonyítás egy deduktív séma alakját ölti.

> Πᾶσα ψυχὴ ἀνώλεθρός ἐστι καὶ ἄφθαρτος.
> πᾶν γὰρ τὸ ὁπωσοῦν διαλύεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι δυνάμενον ἢ σωματικόν ἐστι καὶ σύνθετον ἢ ἐν ὑποκειμένῳ τὴν ὑπόστασιν ἔλαχε· καὶ τὸ μὲν διαλυόμενον, ὡς ἐκ πολλῶν ὑπάρχον, φθείρεται· τὸ δὲ ἐν ἑτέρῳ εἶναι πεφυκὸς τοῦ ὑποκειμένου χωριζόμενον ἀφανίζεται εἰς τὸ μὴ ὄν. ἀλλὰ μὴν ἡ ψυχὴ καὶ ἀσώματός ἐστι καὶ ἔξω παντὸς ὑποκειμένου, ἐν ἑαυτῇ οὖσα καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέφουσα. ἀνώλεθρος ἄρα ἐστὶ καὶ ἄφθαρτος.
>
> *Minden lélek elpusztíthatatlan és romolhatatlan*
> Bármi, ami bármilyen módon felbontható vagy elpusztítható, az vagy testi és összetett, vagy pedig valami hordozóban létezik. Az előbbi, mivel alkotórészek sokaságából tevődik össze, a felbomlás során elpusztul, az utóbbi pedig, mivel csak olyasmiben képes létezni, ami más, mint ő maga, a nemlétezésbe zuhan akkor, amikor hordozójától elválik. A lélek azonban testetlen is és kívül is van minden hordozón, hiszen önmagában létezik és visszatér önmagához. Ezért elpusztíthatatlan és romolhatatlan. (*El. Theol.* § 187, lásd még §§ 15-6)

A most tárgyalandó téma szempontjából a bizonyítás kulcsmondata az utolsó előtti, ahol Proklos alapul veszi, hogy a lélek önmagában létezik és visszatér önmagába. Ez utóbbi állítás úgy is értelmezhető, hogy a lélek önmagára, vagyis lényegi tartalmaira reflektál. Az önismeret a lélek önmagához történő visszatérésének az alapja.[1] Az önreflexió így Proklos szerint arra utal, hogy a lélek képes önmagában létezni, hiszen nem kapcsolódik szükségképpen más dologhoz. Abból a kognitív képességből, hogy a lélek képes önmagát tárgyként szemlélni, arra következtet, hogy a lélek létezni is képes önmagában. Ha pedig képes önmagában létezni, akkor ez a létezés független a testektől. Mivel a részekkel történő rendelkezés a testek tulajdonsága,

* A tanulmány az OTKA K-104574 szám alattmeglévő szerződéstámogatásával jött létre.

[1] A lélek visszatérése önmagához és eredetéhez mindenképpen kognitív folyamatnak tűnik, vö. § 83, az önismeret pedig az önkonstitúció záloga, vö. §§ 42-43. Egyéb utalásokért és az önkonstitúció problémájának bővebb elemzéséért, lásd Steel 1998, 169–172.

a lélek nem rendelkezhet részekkel és ezért nem is eshet szét. Az érvvel magával természetesen csak annyit állapít meg a szerző, hogy az önreflexió egyaránt szükséges feltétele a lélek testetlen és elkülöníthető mivoltának. Azt azonban még nem tudjuk meg, hogy az önreflexió pontosan milyen lelki folyamatként írható le. A részletes leírást a *Parmenidész-kommentár*ban találjuk meg.

> Καὶ αὖ πάλιν τῆς ἐπιθυμίας ἄλλων ὀρεγομένης, τοῦ θυμοῦ δὲ ἄλλων ἐφιεμένου καὶ τῆς προαιρέσεως εἰς ἄλληλα κινούσης, ἔστι τις μία ζωὴ πρὸς πάντα ταῦτα κινοῦσα τὴν ψυχήν, δι' ἣν φαμεν, ἐγὼ ἐπιθυμῶ, καὶ ἐγὼ θυμοῦμαι, καὶ ἐγὼ προαιροῦμαι· συνεπινεύει[2] γὰρ ἐκείνη πάσαις καὶ συζῇ μετὰ πασῶν, οὖσα δύναμις ὁρμητικὴ πρὸς πᾶν ὀρεκτόν. **Καὶ δὴ καὶ πρὸ τούτων ἀμφοτέρων ἔστι τῆς ψυχῆς ἓν, ὃ δὴ λέγει πολλάκις, ἐγὼ αἰσθάνομαι, καὶ ἐγὼ λογίζομαι, καὶ ἐγὼ ἐπιθυμῶ, καὶ ἐγὼ βούλομαι, καὶ παρακολουθοῦν πάσαις ταύταις ταῖς ἐνεργείαις καὶ συνεργοῦν αὐταῖς.** Ἢ οὐκ ἂν ἐγιγνώσκομεν πάσας, οὐδ' ἂν εἴποιμεν ὅτῳ διαφέρουσι, μὴ ἑνός τινος τοῦ γιγνώσκοντος πάσας ἀμεροῦς ὄντος ἐν ἡμῖν, ὃ δὴ καὶ ἐπὶ τῆς κοινῆς αἰσθήσεως καὶ πρὸ δόξης καὶ πρὸ ἐπιθυμίας καὶ πρὸ βουλήσεως ὂν, καὶ τὰς ἐκείνων οἶδε γνώσεις, καὶ τὰς ὀρέξεις αὐτῶν ἀμερῶς συνῄρηκεν, ἐφ' ἑκάστῳ λέγον τὸ ἐγὼ καὶ τὸ ἐνεργῶ.[3] (II 957.25-958.11 Cousin = II 160-161 Steel)

> Továbbá, mivel a vágy is más dolgokra törekszik, az indulat is másra irányul és a választás is más dolgok irányába történik, létezik egy élettevékenység, amely mindezen dolgok irányába mozgatja a lelket, aminek révén azt mondjuk, hogy „én vágyakozom", „én indulok fel" és „én hozom a választást". Ez az élettevékenység mindegyikkel együtt hajlik [a tárgy felé] és velük együtt él, hiszen törekvő képesség, amely a törekvés minden tárgya felé irányul. **E két képesség előtt azonban létezik egy olyan képessége a léleknek, amely gyakran mondja, hogy „én érzékelek", „én gondolkodom", „én vágyakozom", „én kívánok" és figyelemmel kíséri mindezen tevékenységeket és velük együtt működik.** Hiszen nem ismernénk meg mindezen tevékenységeket és nem is tudnánk megmondani, miben különböznek, ha nem létezne bennünk valami, ami részek nélküli és megismeri mindezt, és ami a közös érzék, a vélekedés, a vágy és a kívánság előtt van, és ami ismeri is azoknak az ismereteit és egységesen összefogja azoknak a törekvéseit, miközben minden egyes esetben kimondja, hogy „én" és „tevékenykedem".

Miután tehát megkülönböztet háromféle törekvést a lélekben, a vágyat, az indulatot és az ésszerű választást (προαίρεσις), Proklos kijelenti, hogy van egy sajátos életműködés, ami a lelket mindezek felé mozgatja. Ennek révén vagyunk képesek azt mondani, hogy „én vágyakozom", „én jövök indulatba" és „én választok". Ebben az esetben nem pusztán arról lehet szó, hogy ez a képesség a törekvésekkel együtt fejtené ki a hatását, mégpedig úgy, hogy fókuszálja a megfelelő törekvést az adott tárgy felé, hanem egyúttal tudatossá is teszi ezt a bizonyos törekvést. A törekvések és az ezeket tudatosító életműködés előtt pedig van egy bizonyos rész a lélekben, amely általában felel a reflexióért. A törekvéseket tudatosító életműködés ennek a bizonyos résznek a specifikus – a törekvéseknél megjelenő – tevékenységét jelenti. Ennek a résznek köszönhető az, hogy egyáltalán tudatában lehetünk gondolkodásunknak, döntéseinknek, vágyainknak és egyéb lelki tevékenységeinknek. Meg is előzi ezeket a tevékenységeket, noha ebből nem arra kell

---

[2] συνεπινεύει mss; *conspirat* Moerbeke. LUNA – SEGONDS ezt a középkori olvasatot tartják döntőnek és ezért a kézirati olvasat helyett a συμπνεῖ javítást javasolják (indoklásuk az általuk kiadott szöveg 128. oldalához írott 1. lábjegyzetben (494. old.) olvasható).

[3] τὸ ἐγὼ καὶ τὸ ἐνεργῶ COUSIN; ἐγὼ τὸ καὶ τὸ ἐνεργῶ STEEL, LUNA – SEGONDS. Az utóbbi változat a következőképpen fordítható: „ezt és ezt teszem". A τὸ καὶ τὸ szerkezet kapcsán Luna és Segonds a következő munkához utal (494–495. old.) minket: KÜHNER – GERTH 1898–1904[3], §459, 505–506. old.

következtetni, hogy ezeket megelőzően létezne. Funkcionálisan feltétlenül függ tőlük, hiszen ha nem működnek, nem tudná észlelni őket. Inkább arról lehet szó, hogy a reflexióért felelős lélekrész a lelki fakultások hierarchiájában foglal el magasabb helyet; képes arra, hogy észlelje ezeket a tevékenységeket, mégpedig úgy, hogy eközben a tevékenységek tárgyát is észleli (συνεπινεῦει). A szöveg nem nevezi meg ezt a lélekrészt, a *Káldeus jóslatok*hoz írott kommentár azonban megfigyelő résznek (προσοχή) hívja és a racionális lélekbe helyezi.[4] Fontos tehát látni, hogy Proklos szerint a tudatosság központja nem maga a lélek egésze, hanem ennek egy bizonyos része, illetve a tudatosság, vagy a tudatosítás minden esetben ugyanazt az állapotot vagy folyamatot takarja. Ez utóbbi megjegyzés a későbbiek folyamán lehet érdekes.

A kérdés mármost az, hogy Damaskios miként viszonyul ehhez a nézethez. Tekintettel arra, hogy egy amúgy rendkívül innovatív gondolkodóval állunk szemben, korántsem vehetjük magától értetődőnek, hogy egy az egyben elfogadta volna elődje nézeteit.[5] Ugyanakkor azonban úgy tűnik, volt egy olyan kortárs nézet, amely mintha összemosná a két szerző ezirányú gondolatait. Az aristotelési *De anima* III. könyvéhez írt kommentárjában egy bizonyos Pseudo-Philoponos (6. sz.) beszél az újabb filozófusokról, akik szerint a perceptuális tudatosság (az érzékelés érzékelése) a racionális lélek egy bizonyos részéhez, a megfigyelő lélekrészhez köthető (προσεκτικὸν μέρος), amely minden egyéb reflexív folyamatért is felel.[6] Igen nagy a valószínűsége annak, hogy újabb filozófusok alatt a kortárs, vagy közel kortárs athéni gondolkodók értendők, egyebek mellett Proklos és Damaskios. Ebből könnyen adódhat az a következtetés, hogy a kommentátor szerint Proklos és Damaskios mindenfajta reflexivitást egyezően írt volna le. A következtetés persze formailag is hibás, de mindenekelőtt a fennmaradt szövegekből kibogozható helyzetet írja le pontatlanul. Damaskios álláspontjának elemzéséhez a legfontosabb fogódzót a *Phaidón*ról írott kommentárok nyújtják.[7] Ezekben a szövegekben a filozófus több olyan nehézségre hívja fel a figyelmet, amelyek az ismeretfajták platonikus megkülönböztetésénél merülnek fel. A platóni visszaemlékezéssel kapcsolatos problémát tárgyalva számos kérdést vet fel, amelyek közül most csak az egyiket fogom részletesebben tárgyalni.

Vajon minden lelki tevékenység esetében ugyanazt a típusú reflexiót végezzük-e? Damaskios szerint nem. A kognitív tevékenységekre történő reflexió más, mint a törekvések, vagyis a vágyak és az érzelmi állapotok tudatosítása. Noha a reflexiós képesség egy, vagyis az öntudat egysége megmarad, de amikor a kognitív tevékenységekre irányul, akkor megfigyelést végez, amikor pedig a különböző törekvésekre, akkor mintegy átlátja őket. Eddig ez persze csupán egy terminológiai különbségnek tűnhet. A kérdés az, hogy ez miféle tartalmi különbségre utalhat. A *Phaidón*hoz írott kommentárjának első változatában ez olvasható.

---

[4] *In Phil. Chald*. 4.55-56 = 211.1-4 Des Places, ahol Proklos a προσοχή-t olyan racionális képességek mellett említi, mint a νοῦς, διάνοια, δόξα, προαίρεσις. Lásd még *in Remp*. II 302.4, ahol a προσοχή a visszatéréshez (ἐπιστροφή) kapcsolódik.

[5] Elég talán annyit megemlíteni, hogy kritizálja azokat az elődöket, akiket ἱερατικοί-nak nevez, ideértve Jamblikhost, Syrianost és Proklost, lásd *in Phaed*. I 172.3. Damaskios lélekelmélete a platóni *Parmenidés* harmadik hipotézisének az interpretációjából indul ki, noha maga az értelmezés megforgatja a dialógus szövegét. Viszont egy tényleges problémára hívja fel a figyelmet, lásd Steel 1978, 89–90. A témáról általában, lásd Trabattoni 1985. A princípiumokról vallott nézetéről, amelyet részben a korábbi neoplatonisták, s így Proklos nézeteinek a kritikájaként fejt ki, lásd A. Linguiti 1990, kül. 17–21. A Proklos nézetein gyakorolt kritikája a *Phaidón-kommentárban* egy öt témává rendezett sémát alkot, lásd erről Gertz 2011, 12–13.

[6] *In DA III*, 464.31-465.18 (*CAG* XV).

[7] Lásd G. Westerink érvel kiadásának előszavában (16. old.) amellett, hogy a két verzió nem ugyanarról az előadásról szóló két különböző tudósítást tartalmaz.

> Τί τὸ ἀναμιμνησκόμενον ὅτι ἀναμιμνήσκεται; – Ἡ ἄλλη δύναμις παρὰ τὰς ἄλλας ἁπάσας, ἀεί γέ τινι τῶν ἄλλων οἷον ἐπιμαρτυροῦσα, ὡς μὲν συνειδὸς ταῖς ὀρεκτικαῖς, ὡς δὲ προσεκτικὸν ταῖς γνωστικαῖς. διόπερ οὐ θαυμαστὸν εἰ καὶ ἀναμιμνησκόμενοι οὐκ ἐφιστάνομεν, ὥσπερ οὐδὲ ἀναγιγνώσκοντες ἐνίοτε (*In Phaed*. I 271 W)[8]
>
> Mi az, ami visszaemlékezik, hogy visszaemlékezik? Olyan képesség, ami különbözik az összes többitől, és ami mindig mintegy tanúskodik egyik vagy másik mellett azáltal, hogy a törekvő képességeket átlátja, a megismerőket pedig figyeli. Ezért aztán nem meglepő, hogy visszaemlékezünk, miközben nem vesszük ezt észre, mint ahogyan néha anélkül olvasunk, hogy ezt észrevennénk.

Mivel sem a kognitív tevékenység, sem a törekvés nem önreflexív, hiszen a reflexió forrása egy tőlük különböző képesség, előfordulhat, hogy úgy végezzük ezeket a tevékenységeket, hogy egyáltalán nem vagyunk ennek tudatában. Ráadásul úgy tűnhet, hogy a reflexív képesség sem egységes; ha kognitív tevékenységre irányul, προσεκτικὸν a neve, ha pedig törekvésre, akkor συνειδὸς. Mi lehet az oka ennek a megkülönböztetésnek?[9] Ahhoz, hogy a különbséget értelmezni tudjuk, mindenekelőtt látnunk kell, hogy a kognitív tevékenységekre történő reflexió egy másodrendű tudás, vagyis egy ismeret meglétéről vagy létrejövéséről szóló tudás. A kérdés mármost az, hogy a törekvésekre, vagyis a vágyakra és érzelmekre történő reflexió milyen tudásként könyvelhető el. Ha másodrendű tudásként, akkor ebből egyrészt az következik, hogy ez a fajta reflexió az érzelem fenomenális jellegének tudatosítása miatt különbözik csupán a kognitív tevékenységek tudatosításától, másrészt pedig az, hogy a törekvések maguk valamiféle ismeretek, illetve ítéletek, másként fogalmazva: propozícionálisak. Ebben a sémában a törekvésekre történő reflexió tehát legfeljebb a törekvések fenomenális jellegének ismerete miatt különbözhet a kognitív tevékenységek tudatosításától. Ha viszont a törekvések nem ítéletek, akkor a rájuk történő reflexió egy elsőrendű tudás lesz, ez pedig világos indokát adja annak, hogy a kétféle reflexiót – a kognitív tevékenységekre, illetve a törekvésekre történőt – miért kell terminológiailag is elkülöníteni. Mindenekelőtt azt kell tehát megnézni, hogy a vágyak, illetve az érzelmek, vagyis általában a törekvések milyen viszonyban állnak a racionális képességekkel, illetve az ítéletekkel.

Mivel a fent idézett szövegben Damaskios általában a törekvésekről beszél, azt kell vizsgálni, hogy a törekvések hogyan osztályozhatók és miként kapcsolódnak az ítéletalkotáshoz. A két téma szorosan kötődik egymáshoz, hiszen a törekvések osztályozása felveti az ítéletalkotással kapcsolatos kérdést is. Ha ugyanis az alapvető megkülönböztetés racionális és nem-racionális törekvések között történik (pl., *in Phaed*. I 388.3), akkor felmerülhet a gyanú, hogy a racionális törekvések éppen azért különböznek a nem-racionálisaktól, mert ítéletekhez kapcsolódnak. A kérdés csak annyi, hogy ez a kapcsolódás külsődleges-e, vagyis a törekvés a kérdéses racionális képesség ítéletalkotását követi, vagy pedig maga is propozícionális jellegű lesz. Feltételezésem szerint a rendelkezésre álló szövegek az első lehetőséget támogatják.

Ennek a feltételezésnek az alapja az, hogy Damaskios szerint a racionalitás lényegileg elválaszthatatlan a törekvéstől. Amikor az értelem működését elemzi, akkor az itt megnyilvánuló kettősség nem pusztán annyit jelent, hogy a gondolkodó szubjektum és a gondolkodás tárgya va-

[8] A szöveg részét alkotja a 4(c)(23) testimoniumnak a következő gyűjteményben: SORABJI 2004.

[9] A két fajta tudatosság megkülönböztetése érdekes párhuzamot mutat a kognitív tartalmakra történő visszaemlékezés és a vágyakra irányuló kvázi visszaemlékezés között (τοιοῦτον οἷον ἡ ἀνάμνησις), lásd *in Phaed*. I 255.1-3. Az utóbbi fajta visszaemlékezésnek nincs saját neve, működését pedig az egyszer már elveszett erény újjáéledése illusztrálja. Erény alatt Damaskios valószínűleg a jellem erényét (ἠθικὴ ἀρετή) érti, ami a vágyak helyes állapotát is magába foglalja (*in Phaed*. I 139). A gyerekek és bizonyos állatok is rendelkezhetnek vele.

lamilyen értelemben, ha másként nem, definíció szerint különbözik egymástól. Ezen a szokványos megkülönböztetésen túl az értelem összetettségét az is mutatja, hogy a gondolkodás mellett rendelkezik törekvéssel is.[10] Ha a megismerés alapvetően nem egy befogadás, hanem aktivitás – mint azt a kései platonikus hagyomány nagy része itt ki nem fejtendő érvek miatt vallja –, akkor azt láthatjuk, hogy Damaskios a megismerő aktivitást magát nevezi törekvésnek, hangsúlyozva ennek az aktivitásnak a célszerűségét. A megismerés, legfőképp az értelmi megismerés, egy ítéletalkotó és egy törekvő mozzanatot tartalmaz. Igaz ez mind az emberi értelem, mind pedig a mindenségben meglévő értelem tevékenységére (*in Phaed*. I 31). Ez azzal indokolható, hogy a tudás tárgya mintegy vonzza a megismerő alanyt; ez adja a megismerés dinamikáját.[11] Mivel az ismeret tárgya, a létező maga (οὐσία) regulálja a megismerést, elsődleges is a megismeréshez képest.[12] Emiatt fordul feléje a megismerő alany, vagyis ez adja a megismerés indítékát. Ez a dinamizmus teszi az egyetemes értelmet élőlénnyé. Másként megfogalmazva, a mindenségben lévő értelem egy célt tűz ki maga elé, a Jót, amelyet az ítéletalkotással határoz meg, törekvése pedig arra sarkallja, hogy a sajátjává tegye azt:

> ὁ μέντοι νοῦς ὅρος εἶναι βούλεται καὶ ἀτεχνῶς κανών· ἀλλὰ καὶ σκοπὸν ἕνα τίθεται, τὸ ἀγαθόν, ὅπερ τῇ μὲν κρίσει ὁρίζει, τῇ δὲ ὀρέξει ἐγείρεται πρὸς οἰκείωσιν αὐτοῦ, ἀμφοτέραις δὲ ὁμοῦ τὴν πρὸς ἐκεῖνο στέλλεται ὁδόν, καὶ ἔστιν ἡ ὁδὸς ὁρμὴ πρὸς τὸ ἀγαθὸν γνώσει τε καὶ ὀρέξει παραπεμπομένη. (*in Phaed*. I 412.4-7 W.)
>
> Az értelem viszont határ és feltétlen mérce kíván lenni, mindemellett egyetlen célt tűz ki maga elé, a jót, amit az ítélőképességgel határoz meg, törekvésével pedig azon van, hogy ezt a sajátjává tegye. Mindkét képességnek egyaránt ezt az utat jelöli ki, az út pedig tudással és törekvéssel kísért késztetés a jóra.

A megismerés és a törekvés egy cél felé irányul, egy úton járnak, de más-más funkciót töltenek be. Lehet persze azt mondani, hogy a mindenségben lévő értelem és a Jó viszonya nem egy időbeli viszony, vagyis az értelem nem megismeri a jót, hanem már mindig is ismeri – noha sohase kimerítően. Ez azonban nem változtat az egységes értelmi működés két aspektusa közt meglévő különbségen. Továbbá, mivel a megismerés és a törekvés egyazon folyamathoz tartozik, nincs sok értelme azon töprengeni, hogy vajon a megismerés vagy a törekvés-e az elsődleges. Ha ez így van, akkor pedig az ismeret és erény viszonyát sem lehet ilyen szempontból tárgyalni (*in Phaed*. I 31.5-7). Azt viszont fontos látni, hogy Damaskios szerint az értelem, ha közelebbről meg akarjuk határozni, egy késztetés (ὁρμή) alapján történő működés. A terminológia azt sugallja, hogy értelem is egyike azon fakultásoknak, amelyeket elsősorban az aktivitás jellemez.[13]

Az értelem szerkezetének az elemzése hatással van bizonyos etikai problémák kifejtésére is. A sarkalatos erények egyikét, a belátást (φρόνησις) elemezve ugyanezt a kettősséget figyelhetjük meg.[14] Ennek az intellektuális erénynek a leírásakor Damaskios két tényezőt különít el:

---

[10] Ez a törekvés valószínűleg nem azonos azzal a tudásvággyal, amiről Platón beszél az *Állam*ban (IX 505D, 581B9). Damaskios az értelem inherens, tárgyra történő irányulását hívja így, nem pedig egy olyan hajtóerőt, ami szükségképpen párhuzamosan működne a gondolkodással.

[11] Ezt hangsúlyozza VAN RIEL 2000, 148. A szerző arra is felhívja a figyelmet, hogy Damaskios nézete szerint a törekvés és a késztetés az intelligibilis világban is jelen van (*De principiis* I 58. 9-12 W-C).

[12] *De principiis* II 155.16-23 W-C.

[13] A késztetés minden szinten jelen van, az értelmesen éppen úgy, mint az értelem nélkülin, vö. *in Phaed*. I 146.3, 267.2-4, 559.3.

[14] Ennek az erénynek kell uralnia a megismerő képességet, lásd *in Phaed*. I 140.3.

> Βέλτιον δὲ καὶ ταύτην ἀρετὴν οὖσαν – ὀρεκτικὴ γὰρ τοῦ δέοντος καὶ μή, καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ ὡς εἰδῶν κατανοητικὴ μετὰ ὀρέξεως – ὡς τοίνυν ἀρετὴν οὖσαν ἄμεινον ζωτικὴν ποιεῖν, ἁρμονίαν δὲ κατὰ τὸ ὠφελοῦν καὶ ὠφελούμενον. (*in Phaed*. II 55.9-11 W.)
>
> Mivel pedig ez is erény (hiszen arra törekszik, ami helyes [és kerüli, ami] nem az, illetve a törekvéssel párosult megismerője annak, ami jó vagy rossz, mint formának), erényként helyesebb élettevékenységnek tekinteni, másrészt pedig a hasznot adó és a haszon élvezője közti összhangnak.

A belátás törekvés arra, ami helyes és elkerülése annak, ami helytelen, illetve a jónak és a rossznak mint formáknak a megismerése, ami ezzel a törekvéssel párosul. Tekinthetjük ugyan olyannak is, ami egy életvitel, illetve összhangot teremt a jótétemény adója és élvezője között, de úgy tűnik, hogy ezek a tényezők inkább az eredményt hangsúlyozzák, mintsem azt, ami ezeket az eredményeket előidézi. Ha azonban magát az erényt akarjuk megismerni, akkor látnunk kell, hogy a hangsúly a törekvésen van; a belátás bizonyos szempontból törekvés, más szempontból pedig törekvéssel járó megismerés. A szemlélődés erényeinél ugyanezt figyelhetjük meg (θεωρητικαὶ ἀρεταί, *in Phaed*. I 142.3). Ezeknek az erényeknek az a szerepe, hogy elvonják a lelket mindattól, ami a testi élethez köti. A platonikus értelemben vett elszakadás a testi létezéstől nem pusztán egy kognitív folyamat, hanem törekvés révén is történik. A lélek nem csupán megismeri azokat, amelyek a létezés rendjében előtte helyezkednek el, hanem vágyakozik is utánuk. Az ismeretek megléte és a hozzájuk kapcsolódó szelekciós mechanizmus önmagában nem elegendő ahhoz, hogy a testi vágyaktól és a hozzájuk kapcsolódó emlékektől való megszabadulás után a lélek csatlakozzon ahhoz, ami a létezés rendjében előtte áll, az értelemhez, amely szintén kettős szerkezetű. Amennyiben a lélek hasonul az értelemhez, meg kell őriznie ezt a kettősséget. A testi dolgoktól való elfordulás nem a törekvésektől való elfordulás, hanem bizonyos törekvések segítségével történik (I 77.1). Ez az intellektuális erény tehát nem csupán összetett, hanem a rá jellemző összetettség összevethető az értelem összetettségével; éppúgy rendelkezik egy kalkulatív és döntéshozó, valamint egy törekvő, vagyis vágyakozó elemmel. A szereposztás azonban itt eltérhet az univerzális értelemben meglévő funkcionális különbségtől. Az ismeret köztes pozíciót foglal el az erény alapjául szolgáló törekvés és annak tárgya között (*in Phil*. 148.4), amennyiben a törekvést a tárgyához kapcsolja. Az ismeret fajtája természetesen különböző lehet, de az alapvető eltérés az értelmes és értelmetlen élőlények ismerete között van; az értelmetlen lényeknél a reprezentációs képesség (φαντασία) szolgáltatja ezt, amely az érzékelésen alapul, és ezeknél az élőlényeknél a törekvés maga sem lehet értelmes, az értelmes lényeknél pedig az a képesség, amit racionális megismerésnek (λογικὴ γνῶσις) nevez Damaskios. Ehhez egy értelmes törekvés társul (λογικὴ ὄρεξις), aminek értelmes mivolta abban áll, hogy ítéleteken alapszik.

A fentiek alapján látható, hogy a törekvés önmagában nem tartalmaz ítéleteket, még az úgynevezett értelmes törekvés sem. Van egy funkcionális különbség ítéletalkotás és törekvés között, ez a különbség pedig két különböző képesség egymásra utaltságát fejezi ki. Mivel a megismerést az ismerettárgy felé történő aktivitásként írja le Damaskios, az ítéletalkotás és a tárgy felé való irányulás lehet fogalmilag vagy definícionálisan két különböző mozzanat, noha egyazon megismerési folyamatot alkotnak. Úgy tűnik továbbá, hogy – legalábbis az embernél[15] – a nem racionális törekvések is tartalmazhatnak ítéleteket, noha ezek az ítéletek elemi fajtájúak, amelyek

[15] Ez összefüggésben lehet azzal, hogy Damaskios átveszi azt a jamblikhosi nézetet, miszerint a lélek lényegét tekintve változik meg az alászállás folyamán lásd STEEL 1978, 123–54; BLUMENTHAL 1996, 113. Ebből pedig az következne, hogy a racionális lényekben más a szerkezete, mint az értelmetlen lényekben.

további részletezést és kifejtést kívánnak meg. Ebből pedig az következik, hogy a reprezentációs képesség maga is tartalmaz ítéleteket.[16] Ez összefügg azzal, ahogyan a nem racionális lélek általában működik; amikor a testre figyel, mindig ítéleteket alkalmaz és egyúttal önmagát is vizsgálja.[17] A testre történő figyelés alatt feltehetően az érzékelés és a hozzá kötődő reprezentáció működése értendő. Mint megismerő képességek ugyanakkor ezek is kötődnek ítéletekhez.[18] Ugyanakkor azonban a reprezentációs képesség benyomásokkal is rendelkezik. A megismerőtevékenységek különböző típusait tárgyalva Damaskios elég világosan közli, hogy a reprezentációs képesség benyomásokhoz kapcsolódva működik (*in Phil*. 225.1-3 W.):[19]

> * * * καὶ ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς τετάχαται· ἡ δὲ λογικὴ δόξα ἐστὶν ἡ ταῖς αἰσθήσεσι συνεκτρέχουσα ἢ ταῖς φαντασίαις, ὅταν κρίνῃ τοὺς ταύτης τύπους.[20]
>
> * * * és érzékelés tárgyaihoz van rendelve. Az értelemhez tartozó vélekedés pedig az érzékelésekkel és a reprezentációkkal halad együtt, amikor megítéli annak benyomásait.

A szöveg maga nem közli velünk egyértelműen, hogy a benyomások miként tartoznak a reprezentációhoz. Találunk viszont egy hosszabb passzust a *De principiis* II. részében, ahol Damaskios vázolja az egyes megismerő folyamatokat. Eszerint az érzékelés érzetet (αἴσθημα), a reprezentáció pedig benyomást hoz bennünk létre.[21] A *Philéboszhoz* írott kommentárban semmi nem sugallja, hogy Damaskios itt egy az előbbitől eltérő elképzelést képviselt volna.[22] Az érzékelés tehát érzeteket hoz létre bennünk, a reprezentáció pedig ezeket az érzeteket kombinálja vagy alakítja tovább benyomásokká. Eközben, mint minden megismerő képesség, ítéleteket is alkot és ennyiben köztes helyet foglal el az érzékelés és az értelmi tevékenységek között.[23] Az ítéletalkotás további fázisa az úgynevezett értelmes vélekedés (λογικὴ δόξα) szintjén zajlik tovább, vagyis egy olyan vélekedés szintjén, ami a tudásból (ἐπιστήμη) ered, és valószínűleg az érzéki ítéletek további átalakítását végzi.[24] Ez a képesség hoz ítéleteket az érzéki benyomásokról. Az úgynevezett nem-racionális törekvések kognitív alapját a reprezentáció nyújtja, ami a fent elmondottak miatt szintén tartalmaz ítéleteket. Az értelmes törekvés ítéletekkel párosul, de ezek az ítéletek a magasabbrendű megismerő-képességekből erednek. Úgy tűnik tehát, hogy az értelmes törekvés

---

[16] A φαντασία szerepéről az érzékelésben lásd D. Cürsgen 2003. A reprezentáció valószínűleg az ilyen aktivitás miatt nevezhető passzív és feloszthatóértelemnek, vö. *in Phaed*. I 78.4-5.

[17] *De principiis* I 32.14-5 W-C: καὶ εἰ ἀεὶ πρὸς τὸ σῶμα, ἀλλὰ κριτικῶς τε καὶ ἑαυτῆς ἐξεταστικῶς.

[18] A megismerő képességeket éppen az választja el a törekvésektől, hogy működésük ítéletalkotásban nyilvánul meg. Mint azt Damaskios mondja: a megismerés (γνῶσις) ítéletalkotás (κρίσις), vö. *in Phaed*. I 396.4.

[19] Az érzékelés témája az egyik fő témája Damaskios kommentárjának, ami Platón dialógusa felől érthető, de nem jellemző egy általános neoplatonikus trendre, ami az efféle megismerés megbízhatatlanságát és esetenkénti irrelevanciáját hangsúlyozza, lásd Moreschini 1996.

[20] A *-gal jelzett rész a kiadás szövegében is hiányt jelez.

[21] A kognitív tevékenységeknél meglévő hármas struktúra (az alapul szolgáló tárgy, a tevékenység, illetve ennek eredménye) részletes kifejtése itt olvasható: *De principiis* II 149.13-20 W.-C. A szöveget elemezve Metry-Tresson 2012, 305–307 arra hívja fel a figyelmet, hogy olyan terminusokkal, mint pl. αἴσθημα vagy γνῶσμα Damaskios a megismerő tevékenységek független aktivitását kívánja hangsúlyozni. Ugyanerre az eredményre jut Andron 2004.

[22] Amikor a reprezentáció benyomásokat alkot, akkor ezzel az emlékezetet is az ilyen benyomásokhoz kapcsolja, lásd *in Phaed*. I 257.6-7. Eszerint az értelemben nincs benyomás, hiszen a benyomás egy köztes tényező a tárgy és a megismerő képesség között. Az értelem közvetlenül kapcsolódik a tárgyához.

[23] Hivatkozva a *De princ*. I 42.21-22-re van Riel 2000, 142 arra hívja fel a figyelmet, hogy Damaskios szerint éppen kognitív jellege folytán már az érzékelés is rokon a lélek magasabb rendű képességeivel.

[24] Lásd *in Phil*. 174.3-4, ahol a vélekedést a következő képességekkel ruházza fel: τὸ ἀναλογιστικόν, συνθετικόν, ὁριστικόν. Ez utóbbi valószínűleg a definíciós képességre utal, ahol univerzálékkal kell operálni.

azért tekinthető ilyennek, mert ítéleteken alapul, nem pedig azért, mert ítéleteket tartalmaz. Az ítéletek nem alkotják részét a törekvésnek.

Ha ez így van, akkor levonható az a következtetés, hogy a törekvés, vagyis a vágy a maga sokféleségében nem tartalmaz ítéletet, hanem egy jól elkülöníthető mozzanat a lélekben, illetve az értelemben. Még akkor is, ha szükségképpen különböző típusú ismeretekre épül, maga inherens módon nem tartalmaz semmiféle ismeretet. Emiatt pedig a lélek jól elkülöníthető tevékenysége marad. Az értelemben magában, vagy az értelmes lényekben társulnak hozzá ítéletek, az értelmetlen lényeknél azonban még erről sem beszélhetünk.

Ennek alapján látható, hogy Damaskios miért tekinti különbözőnek a megismerő-képességre vonatkozó reflexiót a törekvésre vonatkozótól. Az előbbi egy másodrendű ismeret, egy ismeret meglétéről való ismeret, míg az utóbbi egy elsőrendű ismeret, vagyis ismeret olyasmiről, ami maga nem propozícionális jellegű. A két reflexió közti megkülönböztetés átfogalmazható úgy is, hogy a kognitív tevékenységek esetén a reflexió mint megismerő aktus egy ítéletről alkotott ítélet lesz – hiszen maguk a megismerő tevékenységek ítéletek[25] –, míg a törekvések esetén más jellegű lelki folyamatokról alkotunk ítéletet.[26]

Bibliográfia

Szövegkiadások

DAMASCIUS, *Lectures on Plato's Phaedo I-II*. In: L. G. Westerink (ed., tr. and notes), *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*. Vol. II. Amszterdam – Oxford – New York 1977.

DAMASCIUS, *Commentaire sur le Philèbe de Platon*. Text établi, traduit et annoté par G. van Riel, en collaboration avec C. Macé et J. Follon. Paris 2008.

DAMASCIUS, *Lectures on the 'Philebus' Wrongly Attributed to Olympiodorus*. ed., tr. and notes by L. G. Westerink. A revised third edition. Westbury 2010.

PROCLUS, *The Elements of Theology:* A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary by E. R. Dodds. Oxford 1933 (1963[2]).

Procli philosophi Platonici opera inedita. Pars tertia: Procli commentaria in Platonis Parmenidem. ed. V. Cousin. Paris 1864 (reprint Hildesheim 1961).

Procli in Platonis Parmenidem Commentaria. Tomus II., 2008. ed. by C. Steel. Oxford.

PROCLUS, *Commentaire sur le* Parménide *de Platon. Tome IV. 1*re *partie, Livre IV. 2*e *partie, Notes complémentaires et index du livre IV*, par C. Luna et A.-Ph. Segonds. Paris 2013.

[25] Az természetesen egy kifejtendő kérdés, hogy az érzékelés milyen értelemben lehet ítélet. Nagy valószínűséggel a κρίσις terminust koherens módon használja Damaskios, vagyis nem valószínű, hogy az érzékelés ítélet jellege pusztán az érzetadatok szétválasztásában állna.

[26] Itt szeretnék köszönetet mondani Bárány Istvánnak, a kötet szerkesztőjének, aki megjegyzéseivel és javításaival sokat lendített a munkán.

Tanulmányok

ANDRON, C. I. 2004. Damascius on knowledge and its object. *Rhizai* 1, 107–124.

BLUMENTHAL, H. J. 1996. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of 'De Anima'*. London.

CÜRSGEN, D. 2003. Die Phantasietheorie des Damaskios und ihre Stellung im neuplatonischen Denken. In: Dewender, T. – Welt, T. (Hrsg.), *Imagination – Fiktion – Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*. München – Leipzig. 99–113.

GERTZ, S. R. Ph. 2011. *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's* Phaedo. Leiden – Boston.

KÜHNER, R. – GERTH, B. 1898–1904[3]. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, Zweiter Teil: Satzlehre*, 2 Bde. Hannover – Leipzig (reprint Hannover 1992).

LINGUITI, A. 1990. *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*. Firenze.

METRY-TRESSON, C. 2012. *L'aporie ou l'experience des limites de la pensée dans le* Péri Archôn *de Damaskios*. Leiden – Boston.

MORESCHINI, C. 1996. Temi delle lezioni sul *Filebo* di Damascio. In: P. Cosenza (ed.), *Il* Filebo *di Platone e la sua fortuna*. Napoli. 73–92.

SORABJI R. (ed.) 2004. *The Philosophy of the Commentators 200–600 AD. A Sourcebook. Vol. 1. Psychology (with Ethics and Religion)*. London.

STEEL, C. G. 1978. *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Bruxelles.

STEEL, C. G. 1998. Conversion vers soi et constitution de soi chez Proclus. In: Charles-Saget, A. (éd.), *Retour, repentir et constitution de soi*. Paris. 161–175.

TRABATTONI, F. 1985. Per una biografia di Damascio. *Rivista di storia della filosofia* 2, 179–201.

VAN RIEL, G. 2000. *Pleasure & the Good Life: Plato, Aristotle and the Neoplatonists*. Leiden.

A DÉMOKRITOSI EPISZTEMOLÓGIÁRÓL

Németh Attila

Démokritos atomista metafizikán alapuló episztemológiája és az arról alkotott képünk meglehetősen összetett, nem utolsó sorban forrásaink szerteágazó reprezentációi miatt. Az ókori filozófusok legalább háromféleképpen értelmezték Démokritos nézeteit: relativistaként (Aristotelés és Theophrastos), szkeptikusként (Cicero, Plutarchos, Oinoendai Diogenés és Sextus) vagy proto-empirikusként (Galénos).[1] A modern interpretációk ennek megfelelően szintén többféle lehetséges képet alkottak, attól függően, hogy mely források tanúságát hangsúlyozták vagy hogyan értelmezték Démokritos atomizmusát a preszókratikus filozófia történetében.[2] Írásomban amellett kívánok érvelni a Plutarchosnál található B 156-os Démokritos fragmentumból kiindulóan, hogy az egymásnak látszólag ellentmondó fragmentumok és testimóniumok egy perceptualista relativizmus értelmezés mentén harmonikusan összeegyeztethetőnek tűnnek egymással.

B156:

> Ἐγκαλεῖ δ' αὐτῷ πρῶτον, ὅτι τῶν πραγμάτων ἕκαστον εἰπὼν οὐ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον εἶναι συγκέχυκε τὸν βίον. ἀλλὰ τοσοῦτόν γε Δημόκριτος ἀποδεῖ τοῦ νομίζειν μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον, ὥστε Πρωταγόρᾳ τῷ σοφιστῇ τοῦτ' εἰπόντι μεμαχῆσθαι καὶ γεγραφέναι πολλὰ καὶ πιθανὰ πρὸς αὐτόν. οἷς οὐδ' ὄναρ ἐντυχὼν ὁ Κωλώτης ἐσφάλη περὶ λέξιν τοῦ ἀνδρός, ἐν ᾗ διορίζεται μὴ μᾶλλον τό 'δέν' ἢ τό 'μηδέν' εἶναι, 'δέν' μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα 'μηδέν' δὲ τὸ κενόν, ὡς καὶ τούτου φύσιν τινὰ καὶ ὑπόστασιν ἰδίαν ἔχοντος.
>
> (1) Az első vád, amelyet [Kólótés] felhoz ellene [t.i. Démokritos ellen] az az, hogy azzal az állításával, hogy „a dolgok közül egyik sem inkább ilyen, mint olyan" összezavarta az életünket. (2) De Démokritostól valójában annyira távol állt, hogy azt gondolja, hogy „egyik dolog sem inkább ilyen, mint olyan", hogy valójában szembe is szállt a szofista Prótagoras ezen állításával és sok meggyőző érvet írt Prótagoras ellen. (3) Kólótés még álmában sem találkozott ezekkel és félrevezette őt Démokritos kifejezésmódja, amely szerint „a *mi* nem inkább van, mint a semmi", a *mit* testnek, a semmit pedig űrnek nevezvén, mivel annak is van természete és saját léte. (*Adv. Col.* 1109A)[3]

---

* A tanulmány az OTKA PD 100418 nyilvántartási szám alatt meglévő szerződés támogatásával jött létre.

[1] Néhány esetben annyival komplikáltabb a helyzet, hogy ugyanazok a források eltérő és gyakran egymásnak ellentmondónak tűnő állításokat őriztek meg. A probléma kimerítő áttekintéséhez lásd LEE 2005, 217–250.

[2] A relativista értelmezéshez lásd TAYLOR 1999B, CURD 2001; a szkeptikushoz BARNES 1982, 370–377 és 559–564; HANKINSON 1995, 47–49; O'KEEFE 1997. A proto-empirikus interpretációt senki sem tartja mérvadónak. A közelmúltban LEE MI-KYOUNG 2005 vetette fel annak a lehetőségét, hogy ezek az eltérő tudósítások egy konzisztens elmélet különböző aspektusai lennének. Lee amellett érvel, hogy Démokritos ismeretelmélete nem volt sem szubjektivista, sem relativista és nem is tartott minden vélekedést igaznak; Aristotelés azért jellemezte episztemológiáját prótagorasi terminusokkal, mert Démokritos azt gondolta, hogy az érzékelések tekintetében senki sem tévedhet, mivel érzékleteink nem mások, mint az atomi interakciók hatásai. Amit érzékelünk, az nem az érzettárgy, hanem az az affekció, amelyet az érzettárgyak bennünk létrehoznak, és ez azt implikálná, hogy sohasem tudhatjuk meg, hogy a dolgok önmagukban milyenek. A valóság részleges ismerete mindazonáltal lehetséges az érzékelésekkel kapcsolatos gondolkodásból és a belőlük levont következtetésekből kiindulva. Lee felvetése vonzó, mindazonáltal értelmezése nem minden feszültségtől mentes.

[3] Az összes szöveget saját fordításomban közlöm.

Plutarchos szerint az epikureus Kólótés Démokritosnak tulajdonította azt az állítást miszerint a dolgok közül egyik sem inkább ilyen, mint olyan és azzal vádolta meg őt, hogy az életünket zűrzavarba sodorta – azaz egy *apraxia* érvet tulajdonított neki, amely elveti az értelmes cselekvés lehetőségét. Plutarchos rögvest kijavítja Kólótést, miszerint Démokritos nem állíthatott ilyet, mivel éppen egy hasonló kijelentéséért támadta meg Prótagorast és érvelt ellene hosszasan. Végezetül Plutarchos arra a következtetésre jut – közvetlenül az idézett fragmentumot követően (*Adv. Col.* 1109A-B) –, hogy akárki is állítja ezt, az epikureus tanokat követ, és ennek alapján Plutarchos a B156 (1)-ben található démokritosi állításnak – miszerint „Egy dolog sem inkább ilyen, mint olyan" – sem az epikureus episztemológiával, sem pedig annak saját, későbbi értelmezésével (*Adv. Col.* 1110C-D) összhangban nem álló objektivista magyarázatát nyújtja. Az ismert epikureus tanítás, miszerint minden érzékelés igaz, a következő plutarchosi értelmezést kapja: két ellentétes, azonos idejű érzékelés, például az, hogy ugyanaz a víz az egyik érzékelő számára meleg, míg a másik számára hideg, egyaránt igaz, abban az objektív értelemben Plutarchos szerint, hogy a víz egyidőben rendelkezik a fent nevezett ellentétes minőségekkel.

Mivel Démokritos Prótagoras kritikája közismert volt az antikvitásban,[4] Plutarchos reprezentációja alapján akár el is vethetnénk, hogy a B156 valóban egy démokritoszi töredék. Ugyanakkor Plutarchos értelmezéséből még nem következik szükségszerűen, hogy Kólótés tévedett, hiszen a B156 (1)-ben szereplő, Kólótés által Démokritosnak tulajdonított állítást értelmezhetjük úgy is Plutarchosszal ellentétben, mint ami relativizmust vagy szkepticizmust implikál, amelyek közül, mint az a bevezetőből kiderült, bármelyik jól illeszkedhet a démokritosi episztemológiához. A B156 (1) relativista értelmezése szerint ugyanazon dolog két ellentétes leírása, miszerint „O A-nak, mint F jelenik meg" és „O B-nek, mint nem-F jelenik meg", mindkét esetben igaz, de csak A-nak és B-nek, nem pedig abszolút értelemben. Mindazonáltal ez a relativista értelmezés kétértelmű:[5] az, hogy „O A-nak/B-nek, mint F/nem-F jelenik meg" egyrészt érthető, mint egy perceptuális tapasztalat, amely megváltoztathatalan módon igaz az érzékelők számára, és másrészt pedig értelmezhető úgy is, mint egy nem-perceptuális tapasztalat, amely szerint A/B úgy ítéli/hiszi, hogy O F/nem-F. Az utóbbi, ahogyan olvasatomban Platón reprezentálja Prótagorast, ezért ha Platón testimóniumát is figyelembe véve fent kívánjuk tartani a különbséget Démokritos és Prótagoras között, akkor a B156 (1)-nek csak a perceptuális relativizmus értelmezése marad nyitva.

Ettől az olvasattól a B156 (1) szkeptikus értelmezése gyökeresen eltér és azt implikálja, hogy az érzékek teljesen megbízhatatlanok, amelynek következtében semmilyen tudás, a gyengébb olvasat szerint semmilyen, az érzetminőségekre vonatkozó tudás nem lehetséges. (Itt fontos megjegyeznünk, hogy a B156 (1)-ben csak a dolgok minőségéről és nem magukról a dolgokról van szó.) Mindazonáltal egy ilyen szkeptikus olvasat homlokegyenest ellentmondani látszik annak a ténynek, hogy Démokritos volt az első atomisták egyike, akinek egy kifinomult metafizikája volt arra nézvést, hogy hogyan adjon számot a világról.[6] Sextus még egy helyütt úgy is jellemzi őt, mint egy dogmatistát, mivel Démokritos, a B156 (1)-ben is alkalmazott, ún. οὐ μᾶλλον (*nem inkább*) elvét nem arra a következtetésre használta, hogy nem lehetséges eldönteni egy dologgal kapcsolatban, hogy az F/nem-F, hanem arra, hogy kifejezze azt, hogy egyik eset sem áll fenn, mivel valójában minden csak atomok és űr.[7] Bár mind a szkeptikusok, mind pedig Démokritos

[4] Lásd SEXTUS *Adv. Math.* VII 389-90.
[5] Lásd BURNYEAT 1976, 45–46.
[6] Lásd ARISTOTELÉS *GC* I 2. 315a35-b15 és *GC* I 8. 324b35-325a29.
[7] Lásd SEXTUS *PH* I 213-4.

a jelenségek konfliktusaira és ellentmondásaira hívták fel a figyelmet, Démokritos ezzel voltaképpen erősítette a dogmatikus pozícióját, szemben a szkeptikusokkal, akik a jelenségek konfliktusainak eredményeképpen az ítéletfelfüggesztést választották.

Plutarchos még egy kapcsolódó megjegyzést tesz a B156 (3)-ban, amely szerint Kólótés, minthogy nem ismerte mélyrehatóan Démokritos munkásságát, félreértette Démokritos azon kifejezését, miszerint „A *mi* nem inkább van, mint a semmi" (μὴ μᾶλλον τό 'δέν' ἢ τό 'μηδέν' εἶναι), amelyet Plutarchos úgy értelmez, hogy az atomok és az űr mind valódi létezéssel bírnak.[8] Az atomisták egy hasonló érvét őrzi meg Aristotelés az űr létezése mellett,[9] illetve az οὐ μᾶλλον elv alkalmazására is találunk példát a démokritosi metafizikában – Plutarchos használatát alátámasztandó –, egy általános episztemológiai funkcióval, nevezetesen az atomok mozgásának iránya kérdésében: az atomok mozgásának nincsen természetes iránya, mivel nincsen több okuk az egyik, mint a másik irányba mozogniuk. Azonban ez a megfontolás mégsem vezet egy, az anaximandroszi egyensúlyhoz hasonló állapothoz és a konklúzió nem az, hogy az atomok nem mozognak, hanem az, hogy bármilyen irányban mozoghatnak. De fontos látnunk, hogy itt nem egy egzisztenciális következtetésre jutunk, szemben Plutarchosszal, aki az οὐ μᾶλλον elvét a B156 (3) alapján természetszerűleg egy egzisztenciális állítás kontextusában értelemezi. A B156 (1) esetében sem valaminek a létére vonatkozó következtetésekről van szó, hanem az kerül megfontolásra, hogy milyenek a dolgok, azaz a B156 (3) irrelevánsnak bizonyul a B156 (1) további értelmezése szempontjából, amelynek a perceptuális relativizmus szerinti olvasata tűnik az eddigi megfontolások alapján a legerősebbnek.

De hogyan illeszkedik egy ilyen olvasat például a Sextus mentén részben már megidézett B9-hez, amely fragmentum általában véve a démokritoszi episztemológia szkeptikus értelmezéseiben kap hangsúlyos szerepet?

> "νόμῳ" γάρ φησι "γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν."... "ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν, μεταπίπτον δὲ κατά τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων." (*Adv. Math.* VII 135-6)
>
> Közmegegyezés szerint édes, – mondta – közmegegyezés szerint keserű, közmegegyezés szerint meleg, közmegegyezés szerint hideg, közmegegyezés szerint színes: valójában viszont atomok és üresség... Valójában semmi biztosnak nem vagyunk tudatában, csak annak amit a testünk állapota szerint változik a testre ható és azoknak ellenható atomok állapota szerint

A méz, például, sem nem édes, sem nem keserű. Az édes és a keserű nem intrinzikus tulajdonságai a méznek, azaz a méz nem inkább ilyen, mint olyan, hanem valójában atomok és űr. Következésképpen, a valóság pozitív doktrínája nem tűnik elérhetőnek az érzékelésen keresztül, mert az atomok nem láthatóak, nincsen ízűk vagy éppen színük.[10] A valóság megismerése csak az értelmen keresztül lehetséges, összhangban a szintén a Sextusnál megőrzött B11 distinkciójával, amely szerint az érzékszerveken keresztüli megismerés homályos, míg az értelmen keresztüli valós/igazi, mivel az elme megismerése el van választva az érzékektől.[11] Taylor „teoretikus

[8] Lásd PLUTARCHOS *Adv. Col.* 1109A. DE LACY 1958, 55–56, értelmezése szerint Plutarchos értette félre Kólótést.
[9] Lásd *Metaph.* A 4, 985b4-9.
[10] Lásd SEXTUS *Adv. Math.* VII 6-7, 56, ahol Sextus Platónhoz hasonlítja Démokritost a tekintetben, hogy a valóság ismerete csak teoretikusan megragadható.
[11] Lásd SEXTUS *Adv. Math.* VII 139.

realizmusnak" nevezte el Démokritos álláspontját[12] és felhívta a figyelmet arra, hogy függetlenül a kétféle megismerés megkülönböztetésétől, az érzékletek lényeges elemei az elméletnek, ugyanis az elmélet célja végső soron az, hogy a magyarázó ereje által megőrizze a jelenségeket.[13] Azaz a Galénosnál olvasható „érzékek panaszát" (B125) el lehet hallgattatni, mivel az elmélet szükségszerűen kapcsolódik hozzájuk, de mégsem függ teljesen tőlük.[14]

Mi értsünk akkor perceptuális relativizmus alatt? A perceptuális relativizmus szerint az érzékelés tárgya A érzékelőnek mint F jelenik meg az érzéklet tárgyának és az érzékszerv interakciójának köszönhetően, azok aktuális állapotaival összhangban (cf. B9). Ha ugyanaz az érzettárgy B-nek, mint nem-F jelenik meg, az vagy annak köszönhető, hogy az érzékszerveik eltérő állapotokban vannak vagy az érzettárgy konsitúciója némileg módusult, ha nem egyidejű a két, egymástól eltérő érzékelés vagy akár egyszerre mindkét eshetőség is fennállhat. A perceptuális relativizmus mégis különbözik a szubjektivizmustól abban a tekintetben, hogy – Taylor kifejezésével – egyfajta 'teoretikus realizmus' támasztja alá, ami azt jelenti, hogy rendelkezünk egy olyan keretelmélettel, amelynek a segítségével megmagyarázhatjuk ugyanazon érzettárgynak az eltérő percepcióit különböző szemlélők számára. A perceptuális relativizmus különbözik az objektivizmustól abban a tekintetben, hogy az utóbbi szerint az eltérő érzetminőségek egyszerre vannak jelen az érzettárgyban, míg a perceptuális relativizmus szerint ez elsősorban az érzettárgy és az érzékelő közötti interakción alapul.

Ezt az álláspontot azonban tovább lehet differenciálni Theophrastos testimóniuma, a *De Sensu et Sensibilibus* (*Az érzékről és az érzékletekről*) alapján. A 61-ben így fogalmaz:

> ὁ μὲν γὰρ πάθη ποιῶν τῆς αἰσθήσεως καθ' αὑτὰ διορίζει τὴν φύσιν·
>
> Démokritos jóllehet [az érzettárgyakat] az érzékszerveket érő hatásoknak [tartotta], most mégis önmagukban írja le a természetüket.

Theophrastos azt rója fel Démokritosnak, hogy eredeti szándékával szemben nem jár el szisztematikusan, mivel az érzettárgyakról nem csak, mint az érzékszervek állapotairól – vagyis egyfajta minőségekről – ad számot, hanem állandóan a saját természetükre hivatkozik, mely az őket felépítő atomok méretétől, alakjaitól és konfigurációitól függ. Ez az olyan minőségek esetében, mint a nehéz és könnyű értelmesnek tűnik, hiszen Theophrastos tanúsága szerint a démokritosi atomoknak volt súlyuk, de ugyanakkor Theophrastos ellenvetése egyben helytállónak is látszik abban a tekintetben, hogy az a magyarázó elv, amikor az érzettárgyaknak az atomi konstitúcióik alapján saját természetet tulajdonítunk különbözik attól, amikor egy érzettárgy minőségét az érzettárgy és az érzékszerv közötti interakción alapuló hatásnak tulajdonítjuk. Azaz Theophrastos fő problémája a démokritosi episztemológiával az, hogy annak magyarázó elve nem homogén. Például az ízek és a színek is az atomok méretétől, alakjaitól és konfigurációitól függő okfejtést kapnak (Theophrastos testimóniumában), amely ugyanazt a feszültséget implikálja, mint amiről a 61-ben olvastunk.

---

[12] Lásd TAYLOR 1999B, 192.

[13] Lásd ARISTOTELÉS, *GC* I 2. 315b 6-15 and I 8. 325a24-6.

[14] Ha a látszat-valóság distinkció lényeges az elmélet számára, akkor, teszi fel jogosan a kérdést Taylor, mi értelme van az érzékek panaszának? Véleménye szerint a kontextus hiánya lényegesen eltorzította a B 125 recepcióját. B 125: "Szerencsétlen értelem, tőlünk [t.i. érzékektől] veszed bizonyságaidat, hogy aztán megdönts bennünket? Megdöntésünk számodra bukás."

A 64-ben Theophrastos így fogalmaz:

> ἔτι δ' αὐτοὺς μεταβάλλειν τῇ κράσει κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰς ἡλικίας· ἢ καὶ φανερόν, ὡς ἡ διάθεσις αἰτία τῆς φαντασίας.
>
> Továbbá ők [az érzékelés alanyai] keverékük tekintetében változnak az őket ért hatások és életkoruk szerint: amiből az is világos, hogy a diszpozíció oka a képzetnek.

Amennyiben kizárólag az érzékelő diszpozíciója alapján megérthetőek az érzékelés során létrejövő képzetek, és a magyarázathoz nincsen szükség az érzettárgy és az érzékelő közötti interakció számbavételéhez, Lee értelmezéséhez jutunk közelebb.[15] Ugyanakkor ha ezt összekapcsoljuk az érzettárgyak önálló minőségeinek démokritosi magyarázatával, akkor egyrészt még mindig ugyanúgy érvelhetünk Lee álláspontja mellett, másrészt viszont egy komplexebb és kifinomultabb elméletet is tulajdoníthatunk Démokritosnak, amennyiben megengedjük azt, hogy vannak olyan érzékletek, amelyek a dolgokat felépítő atomokból szükségszerűen létrejövő érzetminőségek, és ezeket a megfelelő diszpozícióban, amelyet most hívjunk egészséges diszpozíciónak, minden ember minden alkalommal ugyanolyannak vagy legalábbis hasonlónak tapasztal. Azaz nem csupán arról van szó, hogy egy érzetminőség az érzékelt tárgy és az érzékelő atomi konstitúciójának interakciójából létrejövő affekció *pathosz* hanem az érzetminőség az annak alapul szolgáló atomi struktúrából szükségszerűen létrejövő fenomén, azaz a diszpozicionális struktúra a fő oka a létrejövő affekció *pathosz* fenomenális minőségének egy egészséges érzékelőben. A *De sensu* 71-ben Theophrastos például arról tudósít, hogy a keserű íz esetében Démokritos úgy gondolta, hogy itt részünk van a megismerésben, azaz feltehetően egy olyan veridikus érzékelésről van szó, amelynek alapján teoretikusan már jól meghatározható, hogy milyen atomi felépítés képes keserű ízt okozni az elmélettel összhangban. Persze az értelmezést megnehezítendő Theophrastos azt is rögvest hozzáteszi, hogy Démokritos ellentmond önmagának, mert másutt ennek éppen az ellenkezőjét állította.

De mit értsünk saját természet alatt egészen pontosan? Értelmezésem szerint, amely a Theophrastosnál olvasható redukcionista programon alapul, egy meghatározott atomi konfiguráció az, amely egy érzetminőség természetét meghatározza. Azaz a fanyar például atomi alakjára nézve szögletes, sok kanyarulatú, kicsiny és ritkás, mivel szögletes voltánál fogva beférkőzik mindenüvé, érdes, azaz sok kanyarulatú lévén pedig összehúzza és megköti a részeket. Melegítő hatása is van, mert űrt hoz létre a testben, a legjobban ugyanis az képes fölmelegedni, aminek az atomjai között a legnagyobb az űr (*De Sens*. 65). Ez egy teljes mértékben redukcionista magyarázat, azaz az érzetek atomi konstitúciójára vezeti vissza okságilag a bennünk létrejövő érzetminőségeket, amelyet persze az elmélet még tovább kiegészít a már ismertetett elemekkel.

Minek az alapján döntsük el tehát, hogy a Theophrastos által is bemutatott feszültséget hogyan oldjuk fel? Azt gondolom, hogy Lee azon értelmezése, miszerint az érzékeléseinken keresztüli megismerés az érzettárgyak bennünk létrehozott affekcióira korlátozódik azért nem előnyben részesítendő, mert nem zárhatjuk ki azt a lehetőséget – Theophrastos testimóniumával összhangban –, hogy ezen affekciók veridikusan, az elméletnek megfelelő valóság szerint reprezentálhassák az érzetminőségeket. Kétségtelen, hogy Theophrastos összeegyeztethetetlenként kezeli a kétféle episztemológiai magyarázó elvet, de fontos észrevennünk, hogy valójában az érzettárgy és az érzékszerv interakciójából létrejövő affekció mindössze egy generálisabb változata annak, amikor ennek az interakciónak azon részleteivel is tisztában vagyunk, hogy milyen

[15] Lásd n. 2, fent.

atomi struktúrának köszönhetően jön bennünk létre a kérdéses érzetminőséget reprezentáló affekció. Persze erről már maga az érzet nem tudósít, hiszen az elme feladata, hogy ezt megállapítsa, mindazonáltal a bennünk létrejövő affekció mind az érzettárgy, mind pedig az érzékelő oldalán meghatározott atomi interakciónak az eredménye. De hogyan illeszkedne egy ilyen értelmezés például a már bemutatott B 9-hez, amely első megközelítésben Lee értelmezéséhez áll közelebb?

Sextus a következőképpen parafrazeálja B9-et a fragmentum bevezetésében, illetve a bemutatását követően:

> Δημόκριτος δὲ ὁτὲ μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ' ἀλήθειαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν, ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ κενόν·... νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατ' ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ τὸ κενόν).
>
> Démokritos olykor eliminálja az érzéki jelenségeket: vagyis azt mondja, hogy ezek közül egy sem jelenik meg a valóságnak (κατ' ἀλήθειαν), hanem csak a vélekedésnek (κατὰ δόξαν) megfelelően és a valóság a dolgokban az, hogy az atomok és az űr léteznek ... Azaz az érzettárgyak a konvenció (νομίζεται) és a vélekedés (καὶ δοξάζεται) által léteznek [ti. azok, amik] (einai), és a valóságban ezek nem, csak az atomok és az űr léteznek. (*Adv. Math.* VII 135)

Sextus a közmegegyezés *vs.* valóság kontrasztot a jelenségek, mint másodlagos minőségek, és az atom és az űr közti kontrasztként reprezentálja a κατὰ δόξαν / νομίζεται καὶ δοξάζεται *vs.* κατ' ἀλήθειαν ellentéteként beállítva azt. Azaz, Sextus ezen testimóniuma alapján a másodlagos minőségek nem intrinzikus tulajdonságai egy dolognak, egy dolog természetének nem valódi konstituensei. De vajon ez leszűkíti-e az értelmezés lehetőségeit arra, hogy ezek csak és kizárólag valamely érzékek állapotai?

Olvasatomban semmiképpen sem, hanem arról van szó inkább, hogy Démokritos mindössze azt tagadta a redukcionista elmélete alapján, hogy a dolgok érzékelhető minőségei a dolgok redukálhatatlan, intrinzikus tulajdonságai lennének. A tapasztalati világról számot adni kívánó korai atomista elmélet nem azt utasította vissza, hogy a dolgoknak lenne saját, atomi természete, hanem azt, hogy az atomi struktúrák alapján megjelenő, fenomenális világ önálló módon – tehát az atomi struktúráktól függetlenül – oksági hatékonysággal rendelkezne. Nem a méz édes, hanem az a folyékony anyagot felépítő atomi struktúra – amelyet mi fenomenális formájában méznek hívunk – váltja ki bennünk azt az érzetet, amit édesnek nevezünk. Az édes íz fenoménje azonban nem egy redukálhatatlan tulajdonsága a méznek, hanem a méz atomi struktúrájából fakadó hatás, ami akkor jön létre, amikor a méz atomi struktúrája hatást gyakorol az érzékelő atomi struktúrájára vagy egyszerűbben megfogalmazva, amikor mézet ízlelünk. Mi a lényeges különbség egy ilyen értelmezés és a Lee által javasolt értelmezés között?

A kérdésre adandó válasz az írásom elején említett, a B156-al kapcsolatban felhozott Kólótés *apraxia* vádjával kapcsolatos. Véleményem szerint, ha leszűkítjük az érzetminőség fenoménjét az érzékelőben létrejövő hatásra és nem tulajdonítunk nekik önálló, strukturális létezést, akkor valóban a Kólótés által felrótt zűrzavarhoz jutunk, mivel nem lesz semmi alapja annak, hogy mit hívunk édesnek és mit keserűnek. Ahogyan Theophrastos fogalmazza meg a problémát:

> καίτοι εἰ μὴ καὶ διὰ τῶν αὐτῶν γίνεται πᾶσι τὸ γλυκὺ καὶ τὸ πικρόν, ἀλλ' ἥ γε φύσις τοῦ πικροῦ καὶ τοῦ γλυκέος ἡ αὐτὴ φαίνεται πᾶσιν. ὅπερ καὶ αὐτὸς ἂν δόξειεν ἐπιμαρτυρεῖν. πῶς γὰρ ἂν τὸ ἡμῖν πικρὸν ἄλλοις ἦν γλυκὺ καὶ στρυφνόν, εἰ μή τις ἦν ὡρισμένη φύσις αὐτῶν;
>
> Aztán meg ha nem is ugyanazon okok hatására ébred mindenkiben az édes és keserű érzete, azért még a keserű és az édes természete mindenki számára azonosnak mutatkozik, ahogyan maga (ti. Démokritos) is tanúsítani tűnik. Mert az, ami nekünk keserű, hogyan lehetne másnak édes vagy savanyú, ha egyszer ezeknek nincs valami meghatározott természetük? (*De Sens*. 70)

Theophrastos megfogalmazásában – amely már Aristotelés korábbi kritikájában is megtalálható (lásd *Metaph*. G5, 1010b19-30) –, ha a dolgoknak nem lenne univerzálisan megmutatkozó természetük és csak az érzékszerveinkben lejátszódó interakciók tapasztalatával rendelkeznénk, akkor nem tudnánk egyeztetni a másodlagos minőségekkel kapcsolatos tapasztalatainkat, mivel még csak megnevezni is képtelenek lennénk őket. Azaz nem csak két egymással összeegyeztethetetlen magyarázatot vezetett be Démokritos Theophrastos szerint (lásd *De Sens.* 61) – egyrészt a másodlagos minőségeket, mint az érzékek állapotait, másrészt pedig strukturális magyarázatukat –, hanem az előbbi magyarázó elv a cselekvésképtelenséggel (*apraxia*) fenyeget és még a B9 konvencióit is lehetetlenné teszi. Az *apraxia* vád mindazonáltal csak akkor állna meg, ha Démokritos elégségesnek gondolta volna az első típusú, az érzékek állapotaira vonatkozó általánosabb magyarázatát (lásd fentebb, a Theophrastos 64-ből idézett sorokat) és nem tartotta volna ezt összeegyeztethetőnek, illetve kölcsönösen komplementernek a minőségek önálló strukturális magyarázatával, ahogyan amellett fentebb érveltem. A redukcionista program, amelyről Theophrastos szintén tanúsodik, azonban nem kell, hogy szükségszerűen a világ összes jelenségére nézvést kidolgozásra kerüljön hanem néhány kidolgozott példa elégséges feltétele az elmélet általánosan érvényes voltának. Viszont ha ez így lenne, miért nem ismerte fel Theophrastos ennek a lehetőségét? Azt a spekulatív választ adhatjuk erre a kérdésre, hogy azok a források, amelyeket használt nem kapcsolták közvetlenül össze a két magyarázatot és Theophrastos egyszerűen kihasználta a bennük rejlő feszültséget, talán anélkül, hogy akár maga is észrevette volna, hogy összekeveri a perceptuális relativizmust a szubjektivizmussal. A perceptuális relativista értelmezés mindazonáltal egy olyan olvasatát kínálja a démokritosi filozófiának, amelynek mentén a fennmaradt töredékei és az ismeretelméletére vonatkozó testimóniumok jól összeegyeztethetőek egymással.

Bibliográfia

Barnes, Jonathan 1982. *The Presocratic Philosophers*. Rev. ed., London.

Burnyeat, Myles 1976. Protagoras and Self-Refutation. *The Philosophical Review* 85/1, 44–69.

Castagnoli, Luca 2013. Democritus and Epicurus on Sensible Qualities in Plutarch's *Against Colotes* 3–9. *Aitia* 3.

Curd, Patricia 2001. Why Democritus was not a Sceptic. In: Preus, Anthony (ed.), *Before Plato: Essays in Ancient Greek Philosophy VI*. Albany, NY. 149–169.

De Lacy, H. Phillip 1958. Pigs and Epicureans. *CB* 34, 55–56.

Einarson, Benedict – De Lacy, H. Phillip. 1967. *Plutarch's Moralia*, XIV 1086 C – 1147 A, Loeb edition, London – Cambridge, MA.
Hankinson, J. Richard, 1995. *The Sceptics*. London.
Kechagia, Eleni, 2011. *Plutarch Against Colotes*. Oxford.
Lee, Mi-Kyoung, 2005. *Epistemology after Protagoras*. Oxford.
O'Keefe, Tim, 1997. The Ontological Status of Sensible Qualities for Democritus and Epicurus. *Ancient Philosophy* 17, 119–134.
Taylor, C. C. W. 1999a. *The Atomists: Leucippus and Democritus*. Toronto.
Taylor, C. C. W. 1999b. The Atomists. In: Long, A. Anthony (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge. 181–204.

A Prométheus-mítosz Platón *Prótagoras*ában

Rosta Kosztasz

> Der Mensch, in's Titanische sich steigernd, erkämpft sich selbst
> seine Cultur und zwingt die Götter sich mit ihm zu verbinden,
> weil er in seiner selbsteignen Weisheit die Existenz
> und die Schranken derselben in seiner Hand hat.
> (Nietzsche: *A tragédia születése* IX.)

Annak érdekében, hogy bizonyítsa az erény taníthatóságának tézisét, Prótagoras a róla elnevezett dialógusban egy mítoszt ad elő. A történet a Prométheus-mítosz egy új változatát mutatja be, mely egy döntő ponton eltér a mítosz hésiodosi vagy aischylosi változatától: a dialógus mítoszában az ember nem Zeusszal szemben és Prométheus által vívja ki függetlenségét, hanem isteni adományoknak köszönhetően, főleg Zeus közbeavatkozásával nyeri el igazi egzisztenciáját. Azonban a mítosz e döntő motívumon felül is furcsának nevezhető. Először is Prótagoras egy, az ötödik század gondolkodására jellemző evolucionista, racionalista fejlődéselméletet (*Kulturgeschichte*) tár elénk, de a történet gerincét az a hésiodosi elbeszélés alkotja, mely az emberi történelem hanyatló felfogását propagálta. Másodszor, az emberi nem isten általi *sótériá*ja, azaz az emberiség természetből való önálló kiemelkedésének, önteremtésének tagadása egy olyan szofista szájából hangzik el, akinek istenekről alkotott szkeptikus elképzelései jól ismertek, sőt aki a mindenség középpontjába az embert helyezte. E furcsaságok ellenére nem igazán szokás azt a filológiai kérdést feszegetni, hogy a történeti Prótagoras és a dialógus Prótagorasa között mekkora szakadék húzódik, a bevett nézet szerint ugyanis a mítosz nem Platón fantáziájának terméke,[1] hanem Prótagoras eredeti tanításának (i) „többé-kevésbé" hiteles reprodukciója. A „többé-kevésbé" kifejezés homályosságát azért szükséges kiemelni, mivel az értelmezők a (ii) hiteles másolat és a (iii) kitaláció szélsőségei között veszik fel álláspontjukat.[2] Dolgozatomban azonban amellett kívánok érvelni, hogy a mítosz szándéka szerint nem más, mint egy (iv) kritika. Jóval többről van azonban szó, mint egy végérvényesen aligha lezárható filológiai kérdésről, ugyanis ha a mítosz kapcsán összemossuk a platóni és prótagorasi elemeket, akkor az a veszély fenyeget, hogy a filozófus és a szofista szembenállásának igazi természetét félreértjük.

---

[1] A bevett nézethez lásd: Balaban 1999, 151; Brisson 1975, 8; Burkert 1997, 27; Guthrie 1971, 63–64. (egyetértőleg hivatkozik Heinimannra és Untersteinerre); Kerferd 1981a, 125–126; Lampert 2010, 50; Manuwald 2013, 176; Romilly 2002, 198; Zilioli 2007, 98. Érdemes megemlíteni Kahn érvelését, aki a szerzőség kérdésében a megfelelő evidenciák hiányában inkább nem foglal állást (Kahn 1981, 98–100.). Kahn Dodds, illetve Diels azon hipotézisét is feleleveníti, mely szerint a prótagorasi mű címét (*Peri tés en arché katastaseós* – DK 80 A1) éppen a platóni dialógus ihlethette a hellenisztikus korban.

[2] Az értelmezési lehetőségekhez lásd Maguire 1977, 111; Manuwald 2013, 163–164.

Érvelésem a következőképp épül fel: először röviden, a gondolatmenet szempontjából legfontosabb komponensekre koncentrálva ismertetem a dialógusban előadott mítoszt. Másodszor a bevett nézet mellett felhozott érveket, illetve ellenérveket rekonstruálom annak érdekében, hogy a bevett nézet valószínűségét meg tudjuk ítélni. Itt kívánom a mítosz kapcsán felmerülő problémákat és inkonzisztenciákat áttekinteni, hogy a mítosz több eleme kapcsán elvethessük a prótagorasi eredetet. Végül az *Államférfi* és a *Törvények* által felvázolt platóni koncepciót kívánom kibontani a történelmi fejlődésről – pontosabban történelmi hanyatlásról – rámutatva arra, hogy a *Prótagoras* története egy lényeges, kritikai szempontból konzisztens e tannal, s épp ezért jóval indokoltabb Platón konstrukciójának tekinteni.

A mítosz

A *Prótagoras* mítosza – Manuwald szavaival élve – „bizarr konstrukció", mivel több, egymással össze nem illő, sőt ellentétes komponensből épül fel. Az elénk táruló, a hésiodosi hanyatlásmítoszra válaszként megszülető optimista fejlődéstörténet új változata valójában hésiodosi elemektől hemzseg: ilyen a történet vázát nyújtó Epimétheus, Prométheus és Zeus, illetve az isteni adományok, azaz a tűz, a jog (*diké*) és tisztesség (*aidós*).[3] Hasonló módon problémás a fejlődéstörténet, ami sokkal inkább jellemezhető egyfajta szenvedéstörténetként, hiszen míg a hasonló leírásokban a fejlődés töretlen és egyenletes, addig egyszer az emberi nem megszületése előtt, egyszer pedig megszületése után akad meg a történelem menete, és szorul az ember az istenek megmentő közbeavatkozására, azaz természetének „újrakalibrálására". A második megtorpanás tulajdonképpen egy felemás fejlődést takar: míg az ember technikai előrehaladása töretlen, addig a szociális-politikai területen képtelen magasabb szintre lépni. Fontos leszögezni, hogy ez a felemás fejlődés és a zeusi *sótéria* olyan markáns megkülönbözető jegyek, melyekkel más evolucionista leírásokban a görög filozófia egész történetében nem találkozhatunk.

A mítosz három istenség az emberi nemet érintő tevékenységével írható le. Miután az istenek úgy határoztak, hogy halandó lényeket hoznak a világra, megalkották azokat a föld belsejében. A teremtés folyamata – mely két elem, a tűz és a föld összekeveréséről és megformálásáról szól – furcsa módon a természetfilozófusok racionalista elméleteit párosítja a hagyományos mitológiával.[4] A teremtményeket első körben Epimétheusra bízták, aki a különböző képességek (*dynameis* – 320d5) szétosztásáért felelt, szem előtt tartva a különböző fajok fennmaradását (*sótéria* – 320e3). Azaz már itt világossá válik, hogy a világ egy kegyetlen, ellenséges hely, ahol a fajok kitettek mind egymásnak, mint a természet erőinek. Epimétheus feladata tehát az, hogy olyan biológiai alkattal ruházza fel a teremtményeket, illetve olyan módon biztosítsa táplálkozásukat és reprodukciójukat, hogy azok életben tudjanak maradni. Csakhogy Epimétheus, szokás szerint, nem igazán körültekintő és kiosztván minden képességet az emberi faj felruházatlan (*akosméton* – 321c1) és védtelen marad, így következik be az első aporia. Ekkor veszi át a formálás folyamatát Prométheus, aki tekintettel arra, hogy a hiba végzetes és kioszthatatlan biológiai képesség nem maradt, tanácstalanságában ellopja a technikai tudást és a tüzet Héphaistostól és Athénétől az em-

[3] A *diké és aidós* értékpár egyértelműen hésiodosi, lásd *Munkák és napok* 190–192.

[4] Ehhez lásd Denyer 2008, 101. Sextus Empiricus szerint azonban Prótagoras az anyagot nem elemek kombinációjaként, hanem fluxusként értette meg (*A pürrhonizmus alapvonalai* I. 217).

beri nem megmentése (*sótéria* – 321c8) érdekében. A technikai tudást vagy szaktudást a szöveg többféleképpen nevezi meg (*entechnon sophian* – 321d1, *empyron technén* – 321e1, *démiurgiké areté* – 322d8), de e kifejezések lényege olyan instrumentális tudás, mely a környezet manipulálásával képes kompenzálni a biológiai hátrányt. Fontos különbség, hogy míg a hasonló történetek szerint Prométheus ajándéka teljes körű fejlődést eredményez, addig a mítosz élesen elválasztja egymástól a technikai tudást a politikai tudástól (*politiké techné*),[5] azaz a tűz motívumát szűkebben, nem egy általános intelligencia forrásaként, hanem a technikai fejlődést motorjaként fogja fel.[6]

Miután Prométheus *egyenetlen* módon osztotta szét az emberek között a technikai tudást, az aporiát euporia váltotta fel és útjának indult az emberi fejlődés. Először a vallás jelent meg, amit a nyelv, a mesterségek és a földművelés követett. Azonban ez sem volt elegendő ahhoz, hogy az ember kiemelkedjen az állati sorból: nem elég, hogy emberek a vadállatokkal vívott összecsapásokban rendbe alulmaradtak, de rendszerint egymással is összekülönböztek az igazságosság és jog hiányában, amikor poliszokat próbáltak megalkotni az állatok elleni védekezés érdekében. Érdemes itt feleleveníteni Hésiodos distinkcióját ember és állat között (*Munkák és napok* 274-8):

> Ó, Persés, hallgass rám és jól vésd a szivedbe,
> hogy tiszteld a jogot [*diké*], s többé ne vezessen erőszak.
> Zeus Kronidés csak az emberi nemnek hozta e törvényt,
> míg a halak meg az erdő vadjai, saskeselyűk is
> egymást falják [*esthemen allélus*], mert szava nincsen köztük a jognak.

A mítosz elbeszélője kétségtelenül szem előtt tartja a fenti sorokat, amikor az embereket egymás ellen elkövetett jogtalankodásokkal (*édikun allélus* – 322b7) és a jog hiányával, azaz állati élettel jellemzi. A szakasz a felemás fejlődést azzal indokolja, hogy a hadművészetet (*polemiké techné*) nem a prométheusi mesterségek, hanem a *politiké techné* alá sorolja,[7] így annak birtoklása ebben a stádiumban elképzelhetetlen. Hiába történik meg tehát az emberek felruházása a technikai tudással, annak segítségével képtelenek önmaguk megmentésére és kipusztulás fenyegeti őket. A technika tehát nem az emberi egzisztencia biztosítéka.

A biológiai adottságokat kiosztó Epimétheus és a technikai tudást biztosító Prométheus kudarca után az emberiséget végül Zeus menti meg azáltal, hogy Hermés révén átnyújtott jog és tisztesség (*aidó te kai dikén* – 322c2) által politikai tudást és törvényt ad az emberi közösségeknek. Fontos megjegyezni, hogy míg Epimétheus az emberi természetet érintetlenül hagyta, hiszen semmilyen *dynamis*t nem adott hozzá, s Prométheus is csak valami járulékossal egészítette ki, ráadásul egyenetlenül szétosztva, addig Zeus ajándéka univerzális, azaz az emberi természet olyan korrekciója vagy újradefiniálása, mely végérvényesen lehetővé teszi a természetből való kiemelkedést. Úgy tűnik tehát, hogy a történet elbeszélője szerint az emberi nem lényege az istentől származó morális karakter, mely a vadállati élet erőszakossága helyett poliszok megszervezését és baráti kötelékek megteremtését teszi lehetővé (*poleón kosmoi te kai desmoi philias* – 322c3).

---

[5] Félrevezetőnek tartom a *politiké techné* fogalmát közösségalkotó képességnek vagy közösségi alkatnak fordítani (BÁRÁNY 2007, 151.), ugyanis az elbeszélésből egyértelműen kiderül, hogy a fejlődés prométheusi fázisában az emberek képesek bizonyos mikroközösségek megalkotására (családok vagy törzsek, lásd TAYLOR 1976, 81.), ugyanis ezek hiányában elképzelhetetlenek volnának olyan jelenségek, mint a vallás, nyelv vagy mesterségek. A fogalmat épp ezért szigorú értelemben vett politikai tudásnak (polisz alkotó tudásnak) fogom fel. A megakadó szociális fejlődés egyértelműen kritikusan viszonyul ahhoz a démokritosi tanításhoz, mely szerint az emberi társadalom úgy alakult ki, hogy az emberek (atomok) egyre nagyobb konglomerátumokba álltak össze.

[6] *Leláncolt Prométheus* 506: „ember minden tudása (*pasai technai*) éntőlem való".

[7] Azon túl, hogy a gondolat implauzibilis, kimondottan platóninak tekinthető: az *Államférfi* 305a szerint a hadművészet az államférfi mesterségének része.

S bár az emberi természet nyitottá válik arra, hogy tetszőleges közösség törvényeit az együttélés kapcsán befogadja, a városok törvényeinek igazi tartalma szándékosan tisztázatlan marad. Ez lesz ugyanis az a terrénum, ahol egyrészt a törvények változékonysága miatt kibontakozhat az, amit a szofista mozgalom relativizmusának nevezünk, másrészt a közösség, illetve maga Prótagoras is kifejtheti oktató-nevelő tevékenységét. A történet tehát úgy zárul, hogy több kardinális prótagorasi tanítás alapzatául szolgál, ráadásul igazolja (i) az erény taníthatóságának tételét, illetve (ii) az athéni demokrácia azon alapelvét, mely szerint mindenki jogosult részt venni az állam ügyeit érintő döntésekben.

Ki tekinthető a mítosz szerzőjének?

A legelső és legkézenfekvőbb ellenvetés a prótagorasi szerzőséggel szemben a mitikus forma. Prótagoras szkeptikus nézetei az istenekről jól ismertek,[8] ráadásul a *Theaitétos* 162e a következő kategorikus állítást mondatja ki a szofistával: „kizártam, hogy létükről vagy nem-létükről akár szóban, akár írásban szó essék". Hogyan tudjuk tehát a fentieket összeegyeztetni a mítosszal? A sztenderd értelmezés arra figyelmeztet, hogy a szofisták tanító beszédeik (*epideixis*) során mondanivalójuk érthetőbbé vagy plauzibilissé tétele érdekében készek voltak mitikus formában előadni elméleteiket. Ez azt jelenti, hogy a mi esetünkben a mítoszt varázstalanítani kell, azaz a megfelelő értelmezés érdekében meg kell fosztani a mitikus köntöstől, ugyanis ha Prótagoras ebben a formában is adta elő elméletét, az önmagában még nem jelenti azt, hogy egy teista elmélettel van dolgunk. Természetesen ez a megközelítés önmagában nem elutasítandó, hiszen találhatunk hasonló, mitikus formába öltöztetett elbeszéléseket a szofista mozgalom gyatra hagyományozásában is (Prodikos: *Héraklés a választúton*). Az igazi kérdés az, hogy mennyiben fosztandó és foszthatóó meg az elbeszélés az isteni szereplőktől. Amennyiben jól értem, a bevett nézet képviselői egy konzisztens Prótagoras-kép érdekében egy olyan eredeti elméletet feltételeznek, mely az említett racionalista hagyományba illeszkedik, azaz az ember önteremtését, természetből való önálló kiemelkedését beszéli el isteni beavatkozás és donációk nélkül, ám komoly hangsúlyt fektet a fejlődés különböző – technikai és politikai – szintjeire, főleg azért, hogy a közösségi és egyéni *paideia*, a demokrácia és a relativizmus eszményeit megalapozza. Mint hipotézis ez természetesen megállja a helyét, bár az a kérdés, hogy az embert a mindenség középpontjába állító gondolkodó miért hangsúlyozza – ha még allegorikusan is – annak istenre utaltságát, számomra továbbra is magyarázatra szorul.[9] Csakhogy arra Taylor felhívta a figyelmet,[10] a zeusi intervenció alapvetően problémás: ha ugyanis eltávolítjuk a történetből Zeust és az ő küldöttjét, Hermést, akkor fenntartva azt az alaptételt, hogy az ember híján volt a politikai tudásnak és arra *csak* tanulás útján, azaz technikai fejlődés mintájára nem tehetett szert, akkor a kérdés adott: milyen forrásból sajátította azt el? Hogyan gondoljuk el az emberi természet korrekcióját, ha az fejlődés útján nem valósulhat meg? A paradoxon az, hogy a tanulás folyamata előfeltételez egy olyan

[8] DK 80 B4: „az istenekről nem tudhatom sem azt, hogy vannak, sem azt, hogy nincsenek, de még azt sem, hogy milyen alakjuk van".

[9] Burkert például azt feltételezi, hogy Prótagoras eredeti antropogóniája optimizmusában és az ember felsőbbrendűségébe vetett hitében Sophoklés *Antigoné*jának híres kardalához lehetett hasonlatos (BURKERT 1997, 27.).

[10] TAYLOR 1976, 80.

politikai közösséget, mely elve rendelkezik azzal a politikai tudással, aminek ebben a fázisban az emberiség híján van. Itt két lehetőségünk van: vagy feladjuk a technikai és politikai tudás kardinális különbségét és egy olyan eredeti történetet feltételezünk, ahol ezek párhuzamosan fejlődnek ki, vagy megtartjuk ezt a distinkciót és egy külső, isteni forrást feltételezünk. Csakhogy mindkettő a bevett nézett feladásával azonos. Míg az első lehetőség megfosztja a történetet annak meghatározó karakterisztikumától (a technikai és politikai tudás felemás fejlődésből fakadó megkülönböztetése) és annak kívánt filozófiai konzekvenciáitól, addig a második egy Prótagoras gondolkodásával összeegyeztethetetlen teizmusba és emberképbe torkollik. Természetesen feltételezhetünk egy olyan eredeti elbeszélést, mely össze van egyeztetve a prótagorasi relativizmussal, de e konkrétumok nélküli hipotézis már megalkotható a fennmaradt műcím és a hasonló fejlődéstörténetek alapján is.

A bevett nézet védelmezőinek másik stratégiája az, hogy Prótagoras álláspontjainak konzisztenciájával magyarázzák a történet hitelességét. Tehát amennyiben a dialógus Prótagorasa több, a történeti Prótagorasnak tulajdonítható álláspontot vesz fel a dialógusban és azt összeegyezteti mítoszával, akkor joggal tekinthetjük a mítoszt valamennyire hitelesnek. Habár meggyőződésem szerint a dialógus prótagorasi nézetrendszerének konzisztenciája aligha bizonyító erejű a hitelesség szempontjából, a célom itt inkább az, hogy a konzisztenciát kérdőjelezzem meg. Ahogy arra Adkins és Maguire is felhívta a figyelmet,[11] Prótagoras álláspontjának komoly torzulása megy végbe a mítoszban, ugyanis Prótagoras amorális, politikai ügyességet jelentő kiindulópontja (*eubulia* – 318e5) és morális konklúziója az *aidós* és a *diké* által körvonalazott morális karakterről igen távol állnak egymástól. A szofista még a mítosz előadása előtt Sókratés kérdésére azt válaszolja, hogy oktatói tevékenységének tárgya az *eubulia*, a jó ítélőképesség (318e-319a): „A tanulás célja nálam a magánügyek, valamint a közügyek helyes intézése: azt tanítom, miképpen irányíthatják legjobban magánügyeiket, és miképpen tehetnek szert az államban a legnagyobb befolyásra tetteik és szavaik révén." Sókratés ezt nevezi el a *politiké techné*nek, amit aztán azonosít a *politiké areté*vel. Az azonosítás helyes, amennyiben az *areté* mint kitűnőség szerepel az összetételben – így tűnik ki például Periklés polgártársai közül –,[12] ám jelentéstorzító, amennyiben egy olyan *morális* erénnyé alakul át a fenti vezetői-igazgatói képesség, amely az együttélés lehetőségfeltételeként szolgál. Ahogy arra Adkins rámutat:[13] Prótagoras célja nem az volt, hogy morális értelemben minél jobbá, törvénytisztelőbbé tegye a polgárokat, hanem hogy a közösség vezető politikai szereplőivé. Hasonló módon az athéni demokrácia törvényeinek célja sem abban állt, hogy minél erényesebb polgárokat neveljen fel, ez történetesen a *Törvények* Magnésiájának feladata lesz. Adkins ott látja az érvelésben bekövetkezett hibát, hogy bár Prótagoras felismeri, hogy a morális erény feltétele a közösségeknek és így az *eubulia*nak, e feltételt hibásan azonosítja az általa tanított politikai ügyességgel. Az persze továbbra is kérdés, hogy Platón szándékosan torzítja el a fogalom jelentését annak érdekében, hogy a szereplők valamilyen közös alapra találjanak, vagy a szofista nézeteinek zavarosságát kívánja bemutatni, mindenesetre a fentiek miatt a prótagorasi álláspont a dialógusban aligha tekinthető konzisztensnek.

Érdemes tárgyalni azt a kérdést is, hogy vajon Platón miért vette a fáradtságot arra, hogy a szofista elméletének valamennyire hiteles változatát szerkessze be a dialógusba. Kézenfekvőnek

[11] Adkins 1973, 4-5; Maguire 1977, 107–110; illetve Van Riel 2012, 147.

[12] Prótagoras meghatározása Thukydidés Periklés-portréjának szó szerinti megismétlése (Thuk. I. 139.): „[Periklés volt] az akkori időkben Athén legkiválóbb embere, aki szavai és tettei révén a legnagyobb befolyással rendelkezett." Ehhez lásd O'Sullivan 1995, 21–22.

[13] Adkins 1973, 5–7.

tűnhet, hogy a szofista álláspontját – ahogy például a *Theaitétos*ban a *homo mensura* tételt – alapos vizsgálatnak akarja kitenni Platón. Csakhogy a mítosz státusza teljesen más, mint Prótagoras fő tételéé, amelyen Szókratész disznók és majmok segítségével gúnyolódik: a mítosz olyan közös alap a dialógusban, amit a beszélgetőpartnerek elfogadnak, és amire a további gondolataikat építik.[14] A sókratési vizsgálódás tehát egyáltalán nem érinti azt a morális erényt, amit a történet a közösségek összetartó erejeként jellemez. Ez tehát még egy ok, mely azt valószínűsíti, hogy platóni konstrukcióval van dolgunk.

Romilly veti fel azt az érvet, hogy a mítosz és a prótagorasi ihletettségű *Dissoi logoi* tartalmának összecsengése is igazolja a prótagorasi szerzőséget.[15] De ha alaposan olvassuk a szöveget, akkor a fejlődéstörténet politikai megakadásának explicit tagadásával találkozhatunk (6.1): „Mivel ugyanis az emberek természetüknél fogva képtelenek a magányos életre, ezért a szükség készteti őket arra, hogy közösségé egyesüljenek, s egész életmódjukat és ügyes elgondolásaikat evégett eszelték ki. Ám együtt lakni és mégis törvények nélkül élni nem lehetséges: ez ugyanis még a magányos életnél is károsabb volna. Ez teszi szükségessé, hogy az embereken a törvény és jog uralkodjék, s ezek soha ne változzanak meg: erejük a természettől való."[16] A szöveg a következő hierarchiát állítja fel: (i) a legrosszabb az együttélés törvények nélkül (ez a mítosz második stádiuma), ezt követi (ii) a magányos élet, majd (iii) a törvények és jog szerinti közösségi létforma. Az érvelés úgy mutat rá (i) képtelenségére, hogy a jobb lehetőséget (ii) kizárja: az ember természeténél fogva arra van rendelve, hogy törvények szerint éljen közösségekben, így a *physis* alapoz meg mindenféle *nomos*t. Ez valóban egybecseng a mítosz konklúziójával, de ehhez teljesen más úton jut el. Mindenestre a mítosz is igazolhatja, hogy az ember alapvető közösségi karaktere prótagorasi tanítás, de sokkal kézenfekvőbb arra a fentiek alapján következtetni.

Érdemes még a mítosz néhány zavaros pontját számba venni annak érdekében, hogy a platóni konstrukció hipotézisét alátámasszuk.

(1) Habár már esett róla szó, de érdemes hangsúlyozni, hogy mind az 5–4. század, mind a hellenisztikus kor fejlődéselméleteiből teljességgel hiányzik a felemás, illetve megakadó fejlődés gondolata.[17] Ennek elsődleges oka az lehet, ahogy arra Manuwald rámutatott, hogy e jelenség logikailag hibás, ugyanis számos elem a második fázisban előfeltételezi a harmadik fázist:[18] semmiképpen sem tekinthető problémamentesnek, hogy a vallás, a nyelv és a mesterségek már a család vagy törzs szintjén megjelenjenek, ezek ugyanis magasabb szervezettségi szintet igényelhetnek. Épp ezért többen azt feltételezik, hogy a mítosz legmarkánsabb gondolata platóni betoldás.[19] Ezt támasztja az is, hogy a morál genealógiáját érintő fejlődéselméletek rendszerint a *nomos* fogalmát alkalmazzák, nem pedig az archaikus *aidós* és *diké* párosát.[20] Hogy e betoldásnak mi az értelme, azt a következő részben igyekszem megvilágítani.

---

[14] Van Riel 2013, 158: „Thus, in this respect, the myth does not refer to a specifcally Protagorean doctrine which Plato does not accept, but rather establishes an anthropological point on which both participants in the discussion agree."

[15] Romilly 2002, 198.

[16] A Prótagoras által hivatkozott Pherekratés-komédia (327d), a *Vademberek* (*Agrioi*) a harmadik testimónium tanúsága szerint azért méltatja Prométheust, mert az embert nem magányos lénynek teremtette, hanem olyanná, amely tömegbe verődik össze (*uk epoése tus anthrópus monéreis kai monotropus* […], *autus de ilingian pros to pléthos*). Ez azt jelenti, hogy Prótagoras logoszában egy olyan darabra hivatkozik, ami a társiasság tekintetében ellentmond a mítosznak.

[17] Ezekhez lásd Burkert 1997; Kahn 1981; ill. Cole 1967, 25–47.

[18] Manuwald 2013, 173: „There are no indications that the almost canonical principle of gradual development held over centuries was replaced by a different view in the time of Protagoras, since such an alternative concept is implausible in itself."

[19] Cole 1967, 51; Maguire 1977, 117; Van Riel 2012, 153.

[20] A kifejezések archaikusságát igazolja, hogy a mítoszt követő vitában már a *sophrosyné* és *dikaiosyné* páros használata magától értetődő.

(2) Thein elemzése hívja fel arra a figyelmet, hogy a mítosz milyen fokozott figyelmet szentel az ember istennel való rokonságának bizonyítására.[21] Először Epimétheus munkája során hangzik el, hogy minden képességet elhasznált az értelmetlen lényekre (*aloga* – 321c1). Csakhogy ez a különbségtétel ember és a többi állat között ezen a ponton értelmezhetetlen, hiszen az ember nem rendelkezik még semmilyen logosszal és nem is részesedhetett abból. Prométheus közbeavatkozása után két kifejezés jelenik meg (322a2-3), az isteni osztályrész (*theia moira*) és az isteni rokonság (*theu syngeneia*). Prométheus ajándékát nem nehéz az osztályrésszel azonosítani, de vajon mit takar az istennel való rokonság? Thein hipotézise szerint mivel Epimétheus nem hajtott végre semmilyen módosítást az ember testén, így az istenalakú (theomorfikus) maradt, így vált képessé az ember istenekben hinni, illetve istenszobrokat állítani. Ez azt jelenti, hogy habár az igazi, univerzális isteni osztályrész csak a harmadik fázisban adatik meg, az elbeszélés mégis minden szinten rá kíván mutatni az ember és isten rokonságára, illetve a vallás, mint a legelső emberi produktum, fontosságára. Erről pedig – lévén alapvető platóni tanítás – nehezen feltételezhető, hogy prótagorasi változat része lett volna.[22]

(3) Végül Zilioli azon érvét kívánom feleleveníteni,[23] mely szerint Prótagoras harmadik töredéke („a tanítás természetes hajlamot és gyakorlatot igényel") szintén összhangban van a mítosz tanításával. Ha a fentieket vesszük alapul ez vitathatatlan: a töredékben szereplő természetes hajlam (*physis*) könnyen megfeleltethető a Zeus által garantált politikai alkatnak, amire ráépülhet a tanítás (*didaskalia*) gyakorlással (*askésis*) párosulva. Csakhogy Prótagoras e téren is ellentmondásba keveredik önmagával, amikor a mítoszt követő logoszban a tanítás fontosságának bizonyítása érdekében azt állítja, hogy a *politiké areté* nem természettől (*u physei* – 323c5) való, hanem tanítható (*didakton*). Miután a mítosz az emberi természet újradefiniálásának szükségességét nyomatékosította a társiasság szempontjából, ez az állítás nagyon nehezen értelmezhető. A későbbiekben ugyanakkor a szofista visszatér a mítosz koncepciójához, amikor a rosszul vagy alig nevelt kultúrember morális felsőbbrendűségére figyelmezet azon vademberhez képest, akit semmilyen kényszer nem hajt az erény művelésére (327c-d). Ez a szakasz – szemben az előzővel – a hipotetikus, Zeus ajándékból nem részesülő vadember elvetemültségével igazolja, hogy a morális karakterrel rendelkező természet, még ha a megfelelő nevelésben vagy tanításban nem is részesült, a *politiké areté* meghatározó többletével bír. Zavarba ejtő azonban, hogy ha eltekintünk az adekvát tanítás kérdésétől, e természetes adottságban, az ember társas karakterében is lehetnek fokozatok. Ezt példázza Periklés gyermekei kapcsán a tehetséges (*euphyestatos*) és tehetségtelen (*aphyés*) fuvolás párhuzama. Adkins említett interpretációja szerint a zavar oka az, hogy Prótagoras folyamatosan ingadozik a közösségi erény és a politikai ügyesség fogalmai között: míg előbbi kapcsán teljesen értelmetlen a természetes hajlam fokozatairól beszélni (Zeus nem adhatott egyeseknek több, másoknak kevesebb *diké*t és *aidós*t, ez ellentmond a mítosznak), addig az utóbbinál – tekintve hogy kompetitív területről van szó – különös fontossága van a tehetségnek.[24] A logosz tehát valójában azt teszi világossá, hogy bemutatott elmélet kimondottan ingadozó a természet fogalmának relevanciája és szerepe kapcsán, így a harmadik töredékkel sem egyeztethető össze gond nélkül.

---

[21] Thein 2003, 63–65.

[22] Maguire ugyanerre a konklúzióra jut, amikor a hadművészet politikai erény alá sorolásán, illetve a zeusi ajándék motívumán felül az ember istennel való rokonságát és a vallás kitüntetettségét is kimondottan platóni elemeknek fogja fel (Maguire 1977, 117–118). Van Riel utóbbival egyetért, érvelésében a vallás törvénykezést megelőző elsőbbségének párhuzamaira mutat rá az *Állam*ban és a *Törvények*ben (Van Riel 2012, 160.).

[23] Zilioli 2007, 97.

[24] Egy alternatív magyarázat szerint itt az az alapvető platóni tanítás jelenik meg, mely szerint a nevelés folyamatában a legfontosabb az adott lélek minősége, lásd például az *Állam* kasztrendszerének pszichológiai megalapozását (Van Riel 2012, 158.). A *politiké areté* velünk született különbségei igen disszonánsak a gondolatmenet demokratikus szólamaival.

Egy platóni konstrukció

Habár az előző részben arra törekedtem, hogy a mítosz prótagorasi eredetét megkérdőjelezzem, a platóni konstrukció hipotézise mellett egy olyan pozitív érvelést kívánok kifejteni, mely egyrészt képes magyarázatot nyújtani a történet szokatlan szerkesztésére, másrészt összhangban van Platón emberi fejlődésről és történelemről alkotott kiforrott felfogásával. A bevett nézet ellen szólalt fel Van Riel, aki azt javasolta, hogy a *Prótagoras* és az *Államférfi* fejlődéstörténeteinek párhuzamosságai miatt a mítosz igenis platóni eredetűnek tekintendő.[25] Ezek a párhuzamok a következők: az emberi nem kipusztulásával fenyegető természeti állapot, a vadállatoknak, az évszakoknak és a szűkösségnek való kitettség, azaz aporia (274c5), illetve az ezeket kompenzáló technikai ajándékok az istenektől (Prométheus, Héphaistos és Athéna). Két nagyon fontos pontban azonban eltér egymástól a két történet: (i) az *Államférfi* egy ciklikus időfelfogás részeként mutatja be a természetből való kiemelkedés motívumát mint zeusi korszakot, amit rendszerint a kronosi aranykor és egy kataklizma előz meg, (ii) Zeus közbeavatkozása és ajándéka teljességgel hiányzik a kései dialógusból. A nem teljes hasonlóság miatt az értelmezésnek meg kell küzdenie azzal az olvasattal is, mely szerint a fejlődéstörténet szempontjából az *Államférfi* tulajdonképpen egy „kontra-*Prótagoras*", ahol Platón a prótagorasi verzióval szemben fejti ki saját elképzelését. Van Riel azonban egyszerűen Platón gondolkodásának fejlődését feltételezi: mindkét elbeszélést platóni alkotásként kezeli olyan módon, hogy a kései változatban bizonyos elemek megmaradtak, míg másokat megalapozottabb, átgondoltabb megoldások váltottak fel. Ennek a folyamatnak esik áldozatul Zeus ajándéka és kerül helyébe az államférfi által megformált, az együttélést garantáló törvény és annak uralma.[26] A felcserélhetőséget az is igazolja, hogy a törvényeket betartani nem képes polgárokra társiatlanságuk miatt ugyanaz a büntetés vár, mint Zeus ajándékát visszautasítókra.[27] Tehát a *Prótagoras* morális erényének és istenének megfelelője az *Államférfi*ban a törvénynek való engedelmeskedés és az államférfi.

A fenti értelmezést elfogadhatónak tartom a két dialógus folytonosságát illetően, ám úgy vélem, hogy a zeusi intervenció által központi szerepet kapó morális alkat forrását nem tudja megfelelően lokalizálni az *Államférfi* törvénytanában. Ezt ugyanis a másik fontos különbség, a ciklikus időfelfogás által biztosított *metafizikai eredet* garantálja. Az *Államférfi* tehát már nem úgy jár el, hogy az ember és a morál isteni eredetének igazolása érdekében egy naturalista koncepciót teletűzdel oda nem illő elemekkel, hanem az aranykor ismertetése során eleve deklarálja, hogy az ember a legistenibb a halandó lények között (*zóon theioteron* – 271e7). Az isteni eredetet és rokonságot igazolni hivatott interpolációkat a *Prótagoras* fejlődéstörténetében tehát ezzel az alapvető motivációval magyarázom. Az *Államférfi* aranykora ugyanakkor teljesen kielégítő módon festi meg számunkra a zeusi korszakból eltűnő, s így a politikumban reprodukálandó társiasság princípiumát: a pásztoristenek gondoskodásának köszönhetően az élőlények nem vadultak el, nem falták föl egymást (*ute allélón edódai* – 371e1), nem pusztított közöttük sem háború, sem belső viszály, s így politikai szerveződések sem léteztek (*politeiai uk ésan* – 371e8). Ez azonban egy jóval átfogóbb logikai füzér részeként érhető csak meg, melyet a következőképp lehet összefoglalni.

[25] Van Riel 2012, 153–154.

[26] A zeusi intervenció elsőre nem tűnik kizártnak, mivel a mindenséget kormányzó isten távozása ellenére a tradicionális istenségek továbbra is jelen vannak. Ugyanakkor a zeusi korszak mindent magába tömörít, ami a kronosi korszak folyamataival ellentétes, így logikailag ellentmondásos volna, ha a kozmosz ellentétes mozgásaiból származó hiányt éppen Zeus kompenzálná.

[27] Vö. *Prótagoras* 322d, *Államférfi* 297e és 309a.

(1) A kronosi korszakot a teljes isteni *epimeleia* jellemzi: maga az isten vezeti a mindenség körforgását, ahogy az emberek is az istenek gondoskodására vannak bízva.
(2) *Ezért* a „természeti állapot" szűkössége nem áll fenn, a föld bőven kínálja gyümölcseit mindenfajta beavatkozás nélkül, az évszakok pedig enyhék és nem okoznak semmilyen kárt.
(3) *Ezért* az élőlényeknek semmi oka nincs arra, hogy egymás ellen forduljanak.[28]
(4) *Ezért* az embereknek nincs szüksége politikai szerveződésekre, hiszen a többi élőlény nem veszélyezteti őket és egymással sem különböznek össze.

A zeusi korszak krízise, a mindenség isten általi elhagyása tehát szükségszerűen vezet a politikum megteremtésének szükségszerűségéhez, illetve az emberek közötti társiasság isteni *paradeigma* alapján történő rekonstrukciójához. Az utóbbi pontban a két dialógus egyértelműen eltér egymástól, de az tagadhatatlan, hogy a *Prótagoras* története szinte tökéletesen beilleszthető az *Államférfi* keretrendszerébe, illetve a kései dialógus az elvadulás motívumával[29] (*tón pollón eu thérión apagrióthentón* – 274b7) jól tudja magyarázni a *Prótagoras*ból már ismerős antropológiai és politikai válságot, a vadállati és az emberi szféra végzetes összekeveredését.[30] Tulajdonképpen a *Prótagoras* vázlatos antropológiája, különös tekintettel az ember vadállattal szembeni definiálására, megalapozza mindazt, amit később a vadállati elemek megszelídítéséről olvashatunk az *Állam* vagy a *Phaidros* pszichológiájában, az *Államférfi* politikaelméletében, illetve a *Törvények* pedagógiájában és prelúdiumtanában.[31]

A folytonosságokon felül van azonban egy nagyon lényeges kritikai aspektusa a fejlődéstörténet újraindításának az *Államférfi*ban. Hipotézisem szerint ez a kritika nem teljesen új, a *Prótagoras*ban ugyanis az interpolációk hivatottak azt jelezni, ám jóval átgondoltabb és kidolgozottabb. A javaslatom tehát az, hogy tisztázzuk Platón kiérlelt felfogását a történelmi fejlődésről annak érdekében, hogy ennek tükrében ítélhessük meg a *Prótagoras*-változatot. Platón a történelmi fejlődés megítélése szempontjából egyértelműen reakciósnak,[32] a „vallási reformáció" kidolgozójának tekinthető, ami pontosan azt jelenti, amit például a *Prótagoras*ban láthatunk: visszatérést a naturalista, evolucionista leírásoktól a teisztikus, a haladást mindenképpen kritikusan kezelő elméletekhez. Valójában Platón nagyon világosan leszögezi metafizikai fenntartásait a lineáris idő koncepciójával kapcsolatban:

> Ha az [ellentétpárok] tagjai nem egyensúlyoznák ki egymást folyamatosan és kölcsönösen a keletkezésükkel, mintegy örök körforgásban, hanem a keletkezés az ellentétpár egyik tagjától a másikig mindig ugyanabba az irányba haladna anélkül, hogy a másik irányba is visszafordulna és a másikhoz visszatérne, akkor végül minden ugyanazt a formát öltené és mindennel pontosan ugyanaz történne és a dolgok megszűnnének keletkezni. (*Phaidón* 72b, Bárány István fordítása)

[28] Ez az összefüggés világosan felismerhető Aristotelésnél is, aki az állatok életét a táplálék szűkössége által fenntartott folytonos háborúként értette meg, ami azonban – ahogy azt bizonyos példák igazolják – a szűkösség eltűnésével megszűnik (*Historia animalium* 608b19–33).

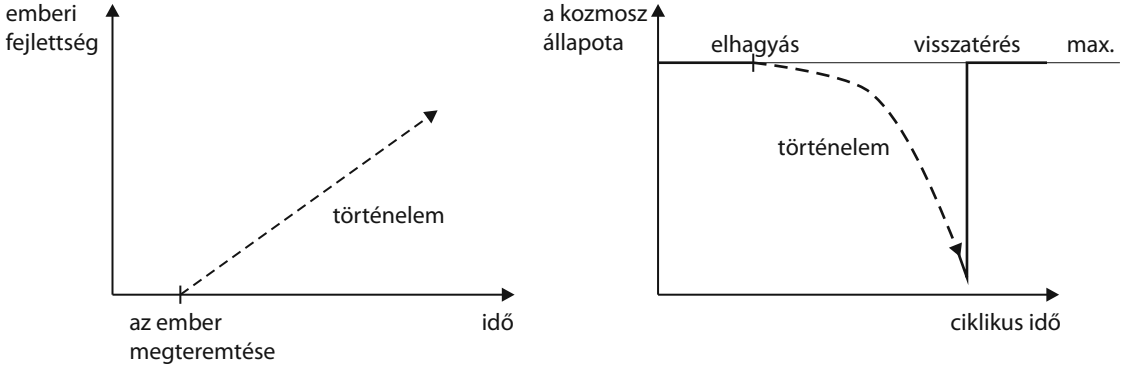
[29] A 274b-ben olvasható elvadulás a 271e-vel állítandó szembe: az aranykorban az állatok nem vadultak el.

[30] Az a gondolat, hogy a polisz a garancia a vadállati és az azzal járó morális káosz izolálására, nem platóni eredetű, Heath már Aischylos *Oresteia*jában lokalizálja azt (Heath 2005, 221.).

[31] Itt csak néhány passzusra kívánom felhívni a figyelmet: az *Államférfi* konklúziója (309e) a férfias lélek megszelídítésének feladatáról szól, míg a *Törvények* a gyermeket vadállatnak (808d), a nevelést pedig megszelídítésnek nevezi (766a). Utóbbi a platóni Prótagoras neveléselméletének explicit kibontása (lásd pl. a zenei nevelést 326b-ben, amely által az ifjak szelídebbek lesznek).

[32] Burkert 1997, 30.

Így a következő dilemmához jutunk: a lineáris idő metafizikailag nihilizmushoz, a mindenség megszűnéséhez vezet, ám mindeközben az emberi fejlődés *látszata* – alapul véve a különböző fejlettségű embercsoportok tapasztalatát – tagadhatatlan. A megoldásnak tehát fel kell számolnia a fenyegető metafizikai problémát, illetve integrálnia kell az evolucionista elméleteket: pontosan így lyukadunk ki az *Államférfi* gyakran furcsának nevezett történeténél. A két teória viszonyát az *1. ábra* szemlélteti.



1. ábra

Az *Államférfi* története tehát meghagyja az emberi fejlődés látszatát, de tisztázza azt is, hogy ez a fejlődő emberi történelem voltaképpen a felbomlás állapotában lévő kozmoszban zajlik le, így szükségképp a semmivé lesz, míg a mindenség végül újra csak isteni *sótériá*ra szorul. S bár az isten visszatérésével visszaállítja a rendes körforgásokat és az aranykort, az „emberi történelem" csak visszatérő, mindig végpontok által határolt szakaszként, nem pedig újabbnál új lehetőségeket feltáró félegyenesként fogható fel. Az *Államférfi* elbeszélése tehát, ahogy arra Castoriadis rámutatott, az evolucionista elmélet elementáris kritikája, amit Platón több kései dialógusban más-más formában, de megismétel – az ember önkonstitúciója, önálló kiemelkedése a természetből és a határtalan felé való titáni törekvése puszta illúzió.[33] Ez az a kritika, amit a *Prótagoras* mítosza interpolációi által több pontban is megelőlegez.

E kritika másik, morálfilozófiai oldalának kifejtésével találkozhatunk a *Törvények*ben, ezt a hosszú szakaszt érdemes szó szerint áttekintenünk (*Törvények* 889a-e).

> Azt mondják, hogy minden valószínűség szerint a dolgok közül a legnagyobbakat és a legszebbeket a természet és a véletlen hozta létre [saját erejéből], a kisebbeket ellenben a művészet és a mesterség, amely a természettől készen kapva az első és nagy dolgokat, formálja és megmunkálja a kisebb dolgokat, amelyeket aztán mindnyájan műalkotásoknak, illetve mesterséges tárgyaknak nevezünk. […] Vagyis azt hangsúlyozzák, hogy nem az ész, nem valamely isten, hanem, mint mondtuk, természet és véletlen folytán. [..] [A]mi a politikát illeti, ennek is van egy kis köze – úgy mondják – a természethez, de java része csak mesterség. S így a törvényhozás is a maga egészében nem a természettől van, hanem csak mesterséges alkotás. Éppen ezért rendelkezései és megállapításai nem felelnek meg a valóságnak, és így nem igaziak. […] [I]gazságos meg éppen egyáltalán nincs is természet szerint, hanem ezt

[33] CASTORIADIS 2002, 94–95, illetve 101–102. A két ciklusból felépülő körkörös időfelfogás többször is visszatér, ezért semmi okunk azt feltételezni, hogy nem ez Platón nézete, lásd *Kritias* 109b, *Törvények* 677a és 713b.

> illetőleg az emberek folytonos ellentmondásban vannak egymással, és szüntelen változtatják a véleményüket róla, s amikor éppen valamiben pillanatnyilag megállapodnak, akkor az érvényes számukra, ami tehát mesterséges úton, emberi megállapodás folytán, nem pedig természetes módon jön létre. Ezek tehát, barátaim, azon bölcs férfiaknak, költőknek és prózaíróknak ifjú emberek előtt hangoztatott nézetei, amelyek szerint az az igazán igazságos, amit az ember erőszakos úton diadalmasan keresztülvisz; […] e tanok az úgynevezett természet szerinti helyes élet felé vonzzák az emberek, amely igazság szerint abban állna, hogy az ember másokon uralkodva, nem pedig törvény szerint másoknak szolgálva éljen.

A passzus természetfilozófiai elemzése túlmutat e dolgozat keretein, de az igen akkurátusan megrajzolt naturalista-evolucionista leírás Platón által feltételezett morálfilozófiai konzekvenciái könnyen azonosíthatók: az egyik a Prótagorashoz igen közel álló és a *Prótagoras*ban is kifejtett konvencionalizmus vagy morális relativizmus,[34] a másik a „természet szerinti élet", mely megfeleltethető a vadállati élet igazságosságot és jogot nélkülöző erőszakosságának, a fejlődéstörténet tulajdonképpeni kiindulópontjának. Mindkét felfogás elégtelensége azt támasztja alá, hogy egy isteneket nélkülöző naturalista természetből nem képes „kinőni" egy olyan objektív moralitás, mely garantálni tudja az emberek stabil együttélését, azaz a moralitás – ahogy azt a *Prótagoras* interpolációja vagy az *Államférfi* metafizikai háttértörténete igazolja – csakis az emberi és isteni természet rokonságára épülhet. Platón szerint ugyanis ha a közösségi értékek egy naturalista természetből kerülnek levelezetésre, akkor a közösség tagjait semmi sem gátolja meg abban, hogy azok valódiságát konvencionalizmusra hivatkozva megkérdőjelezzék, vagy egyszerűen visszatérve a „természet törvényeihez" eliminálják azokat. A zeusi intervenció meggyőződésem szerint éppen a naturalista elméletek ilyen típusú hiányosságára kíván figyelmeztetni: az igazi moralitást az ember képtelen önmaga által a természetből konstituálni, ahogy arra a technika is képtelen – ez a *Prótagoras* felszín alatti, de szubsztanciális kritikája.

Zárszóként a *Törvények* 716c azon szakaszát kívánom feleleveníteni, melyben Platón a legvilágosabban fejezi ki viszonyulását Prótagorashoz, s amit az előadott interpretációm kulcsának tekinthetünk: „minden dolog mértéke pedig elsősorban az isten lehet számunkra, sokkal inkább, mint bármiféle ember, hiába gondolják így sokan". A *homo mensura* tételt parafrazáló gondolatot azonban nem csak a relativizmus bírálataként szabad felfognunk, hanem azon evolucionista fejlődéstörténetek kritikájaként is, melyek az ember titáni önkonstitúcióját festik meg.

Bibliográfia

Idézett szövegek

AISCHYLOS 1985. *Aiszkhülosz drámái*. Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre et al. Budapest.
HÉSIODOS 2005. *Istenek születése; Munkák és napok*. Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre. Budapest.
PLATÓN 2001. *Theaitétosz*. Ford. Bárány István. Budapest.

[34] A relativizmust, bár visszafogott módon, de már a *Prótagoras*ban is megkérdőjelezi Platón, amikor Szókratész a mérés tudományának (*metriké techné* – 356d3) használatát javasolja (lásd DENYER 2008, 192). Mivel a zeusi adomány formális volt, azaz nem tartalmazta az együttélés konkrét alapelveit, a relativizmuskritika egyben a mítosz kulcsmotívumának bírálatát is magában hordozza.

Platón 2007a. *Prótagorasz*. Ford. Bárány István. Budapest.
Platón 2007b. *Államférfi*. Ford. Horváth Judit. Budapest.
Platón 2008. *Törvények*. Ford. Bolonyai Gábor et al. Budapest.
Steiger Kornél (szerk.) 1993. *A szofista filozófia*. Ford. Steiger Kornél et al. Budapest.
Thukydidés 1999. *A peloponnészoszi háború*. Ford. Muraközy Gyula. Budapest.

Másodlagos irodalom

Adkins, A. W. H. 1973. ἀρετή, τέχνη, Democracy and Sophists: Protagoras 316b–328d. *The Journal of Hellenic Studies* 93, 3–12.
Balaban, Oded 1999. *Plato and Protagoras*. Lanham.
Bárány István 2007. Utószó. In: Platón, *Prótagorasz*. Ford. Bárány István. Budapest. 107–168.
Brisson, Luc 1975. Le mythe de Protagoras: essai d'analyse structurale. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 20, 7–37.
Burkert, Walter 1997. Impact and Limits of the Idea of Progress in Antiquity. In: Burgen, A. – McLaughlin, P. – Mittelstrass, J. (eds.), *The Idea of Progress*. Berlin. 19–46.
Castoriadis, Cornelius 2002. *On Plato's* Statesman. Trans. David Ames Curtis. Stanford.
Cole, Thomas 1967. *Democritus and the sources of Greek anthropology*. Cleveland.
Denyer, Nicholas 2008. *Plato: Protagoras*. Cambridge.
Guthrie, W. K. C. 1971. *The Sophists*. Cambridge.
Heath, John 2005. *The talking Greeks*. Cambridge.
Kahn, Charles H. 1981. The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century B.C. In: Kerferd, G. B. (ed.), *The Sophists and Their Legacy*. Steiner. Weisbaden. 92–108.
Kerferd, G. B. 1981. *The Sophistic Movement*. Cambridge.
Lampert, Laurence 2010. *How Philosophy Became Socratic*. Chicago.
Maguire, Joseph 1977. Protagoras… or Plato? II. The *Protagoras*. *Phronesis* 22/2, 103–122.
Manuwald, Bernd 2013. Protagoras' Myth in Plato's Protagoras: Fiction or Testimony? In: Van Ophuijsen, J. M. – Van Raalte, M. – Stork, P. (eds.), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*. Philosophia Antiqua 134. Leiden. 163–178.
O'Sullivan, Neil 1995. Pericles and Protagoras. *Greece & Rome* 42/1, 15–23.
Romilly, Jacqueline de 2002. *The Great Sophists of Periclean Athens*. Oxford.
Taylor, C. C. W. 1976. *Plato:* Protagoras. Oxford.
Thein, Karel 2003. Teleology and myth in the *Protagoras*. In: Havlicek, A. – Karfik, F. (eds.), *Plato's* Protagoras. Oikumene. Prague. 60–70.
Van Riel, Gerd 2012. Religion and Morality. Elements of Plato's Anthropology in the Myth of Prometheus (*Protagoras*, 320D–322D). In: Collobert, C. – Destrée, P. – Gonzalez, F. J. (eds.), *Plato and Myth*. Mnemosyne 337. Leiden. 145–164.
Zilioli, Ugo 2007. *Protagoras and the Challenge of Relativism*. Aldershot.

A sztoikus etika epiktétosi reformja*

Steiger Kornél

Jelent-e újdonságot Epiktétos tanítása a hagyományos, zénóni-chrysipposi sztoikus etikai tanításhoz képest? A kérdésre a kutatók meglepő egyöntetűséggel negatív választ szoktak adni. Ha a tárgyalás fonalát a modern Epiktétos-kutatás megalapítójánál, Adolf Bonhöffernél[1] vesszük föl, azt találjuk, hogy az ő válasza erre a kérdésre módszeréből következően túlnyomórészt nemleges kell, hogy legyen. Bonhöffer ugyanis azt vizsgálja, hogyan élnek tovább vagy ébrednek új életre a zénóni-chrysipposi sztoikus etika fogalmai Epiktétos műveiben. Ez a kérdésfeltevés pedig nyilvánvalóan a régi fogalmakat és tanításokat állítja a kutatás középpontjába, Epiktétos tanítását pedig ezeknek függvényében tárgyalja. Bonhöffer kortársa, August Schmekel bevezeti a „középső sztoa" mint önálló korszak fogalmát.[2] Ennek fő képviselői: Panaitios, Poseidónios és – másodlagos forrásként – Cicero. Mivel Schmekel koncepciója szerint a középső sztoa abban különbözik mind a régi, mind pedig a császárkori sztoától, hogy társadalmi-politikai problémák tárgyalásával is foglalkozik, ez a szempont érthető módon még szorosabban hozzákapcsolja az újsztoikus etikusok (Musonius Rufus, Seneca, Epiktétos és Marcus Aurelius) tanítását a zénóni-chrysipposi etikához. A kép nem változik jelentősen Max Pohlenz interpretációjában sem[3], de ugyanígy látja a kérdést a sztoikus filozófia kutatásának jelenkori doyenje, Anthony A. Long is.[4]

Előadásomban először egy jelenkori munka témakezelésének bemutatásán keresztül demonstrálom annak a fogalmi apparátusnak a működését, amely szerzőjét ugyancsak oda vezette, hogy nemleges választ adjon arra a kérdésre, hogy vajon jelent-e újdonságot Epiktétos tanítása az etika történetében, majd pedig megkísérlem megmutatni ennek a fogalmi apparátusnak az inadekvát voltát az epiktétosi etika tárgyalását illetően. Ez a mű Susan Bobzien könyve, a *Determinizmus és szabadság a sztoikus filozófiában*.[5] A könyv 6. fejezete foglalkozik Chrysippos etikai elméletének egy centrális témájával, a determinizmus és a morális felelősség viszonyával, a 7. fejezet pedig Epiktétos tanításának egy lényeges szeletét, a „tőlünk függő" (*eph' hémin*) fogalmát elemezve mond véleményt az epiktétosi etika egészéről.

Determinizmus és morális felelősség viszonya

Mint ismeretes, a korai sztoikus etika számára komoly problémát jelentett az iskolának az a természetfilozófiai tanítása, amely szerint a kozmoszban minden esemény eleve determinált módon megy végbe. Ezt a predeterminált oksági láncot vagy hálót nevezik a sztoikusok fátumnak

* A tanulmány az OTKA K-112253 szám alatt meglévő szerződés támogatásával jött létre.

1 Bonhöffer, A. 1894. *Epictet und die Stoa*. Stuttgart; Bonhöffer, A. 1890. *Die Ethik des Stoiker Epictet*, Stuttgart.

2 Schmekel, A. 1892. *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*. Berlin.

3 Pohlenz, M. 1959. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen.

4 Long, A. A. 2002. *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford.

5 Bobzien, S. 1998. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford.

(*heimarmené*). Könnyen belátható, hogy ha minden eseményt – így az emberi cselekedeteket is – a fátum irányít, akkor nem beszélhetünk arról, hogy a cselekvő ember morális felelősséggel tartozik tetteiért. Ám ha a morális felelősség elvész, akkor etikáról sincs értelme többé beszélni. Kérdés, megmenthető-e a morális felelősség etikai fogalma úgy, hogy közben a természeti folyamatok területén továbbra is érvényesnek tekintjük a fátumelméletet, azaz az események predeterminált lezajlását. Más szavakkal: összeegyeztethető-e – és ha igen, miként – a fátum és a morális felelősség? A hagyomány szerint erre a kérdésre Chrysippos találta meg a választ a „kettős okság" doktrinájának kidolgozásával. Ezt a tanítását három forrásunk (Cicero, *De fato* 39-45; Gellius, *NA* 7.2; Plutarchos, *Stoic. repugn*. 1055 f – 1056 d) alapján a következőképpen tudjuk rekonstruálni.

Az eseményeknek – tanítja Chrysippos – kétféle okát tudjuk megkülönböztetni, amelyek azonban egyidejűleg hatnak. Vegyük példának egy hengeralakú test gördülését, mint eseményt. Ha a hengeralakú testet taszítás éri, a test gördülni kezd. Ennek az eseménynek két oka van: (1) a taszítás; ezt nevezi Chrysippos „kezdeményező oknak" (*aition prokatarktikon*). (2) a test gördülésre alkalmas alakja az „alkati ok" (*aition hektikon*).

Alkalmazzuk most ezt a modellt az emberi cselekvés elméletére. Induljunk ki abból, hogy a cselekvés: reakció. Mire reagálunk, amikor cselekszünk? Egy eseményre vagy körülményre, amelyről képzetet (*phantasia, visum, impression*) alkottunk. Ám a képzet és a képzet reakciójaként végrehajtott cselekvés közé még egy mozzanatot be kell iktatnunk: ez a jóváhagyás (*synkatathesis, assensio*). Mi az, amit jóvá kell hagynom, amivel egyet kell értenem, amibe bele kell egyeznem, amikor cselekedni kezdek? Két mozzanatot: jóváhagyom, hogy képzetem híven reprezentálja azt az eseményt vagy körülményt, amelyet reprezentál, és jóváhagyom, hogy erre a helyzetre így és így kell reagálnom. Ezen a ponton három lehetséges kimenetele van az eseménynek: (1) vagy jóváhagyom a képzetet és cselekedni kezdek, (2) vagy nem hagyom jóvá, és akkor nem cselekszem, (3) vagy felfüggesztem a jóváhagyást, és úgy döntök, hogy eredeti képzetem további alapos vizsgálatot igényel. Lássunk egy példát! Ha meleg nyári napon a kirándulás során egy vízpartra érek, az a képzetem támadhat, hogy ez fürdésre alkalmas víz, és késztetésem ébred arra, hogy megmártózzam benne. Ha óvatlan, vagy éppen veszélyeket kedvelő személyiség vagyok, akkor minden további nélkül jóváhagyom a dolgot, és bemegyek a vízbe, anélkül, hogy meggondolnám, vajon az ismeretlen víz nem tartalmaz-e veszélyes kémiai anyagot, ipari hulladékot, stb. Ha óvatos természetű vagyok, akkor vagy nem hagyom jóvá azt a képzetemet, hogy ez egy fürdésre alkalmas tó vagy folyó, és nem megyek bele a vízbe, vagy felfüggesztem a jóváhagyásomat, és alaposan megvizsgálom a környéket, esetleg informálódom arról, hogy lehet-e és szabad-e itt fürödni.

Térjünk most vissza a chrysipposi kettős okság modelljéhez. A fürdés példájában a megpillantott vízről kialakult képzetem a kezdeményező oka annak a döntési/cselekvési folyamatnak, amely megindult bennem. Az alkati ok: a jóváhagyása, ill. a jóvá nem hagyása a képzetnek, és a cselekvésnek. A chrysipposi elmélet szerint a kezdeményező ok a fátumnak van alávetve. Az alkati ok ellenben attól függően működik és fejt ki hatást, hogy a cselekvőnek milyen a habitusa, milyen az alkata. Az alkati ok tehát nincs alávetve a fátumnak. Pontosabban: nem a fátumnak van alávetve, hanem a cselekvő alkata az, ami determinálja.

Ha ezt a modellt az etikai cselekvésre alkalmazzuk, akkor azt mondhatjuk, hogy egy morálisan releváns helyzetben a cselekvő ember okvetlenül reagál a szituációban rejlő kihívásra. Ha emberünk morálisan jó személyiség (azaz derekas, erényes, bölcs ember), akkor helyesen fogja használni a jóváhagyás mozzanatát (vagyis jóváhagyja a morálisan jó cselekvés megtételét és nem hagyja jóvá a morálisan rosszat), ha pedig a cselekvő morálisan rossz személyiség (azaz hitvány, vétkes, tudatlan ember), akkor helytelenül fogja használni a jóváhagyás mozzanatát

(vagyis nem hagyja jóvá a morálisan jó cselekvés megtételét, és jóváhagyja a morálisan rosszat). A morális felelősség azonban mindkét esetben az övé, hiszen cselekvésének alkati oka nem a fátum által predeterminált, hanem a saját morális habitusa által meghatározott módon fejtette ki hatását.

Ez az elmélet az ú.n. kompatibilizmus, amelyben Chrysipposnak sikerült összeegyeztetnie a determinizmust a morális felelősséggel.

S. Bobzien a kompatibilizmusról

A szerző a cselekvés/döntés szabadságának kérdését elemezve a morális szabadságnak két típusát különbözteti meg: az indeterminista és a nem-predeterminista szabadságot (277. old.).

1. *Indeterminista szabadság*:
1a. *A másként cselekvés szabadsága*: ugyanazon cselekvőként, ugyanazon késztetések (*desires*) és nézetek (*beliefs*) birtokában és ugyanazon körülmények között lehetőségemben áll megtenni vagy meg nem tenni valamit abban az értelemben, hogy kauzálisan nem teljesen determinált[6], hogy megteszem vagy nem teszem meg.
1b. *A döntés szabadsága*: az előzőnek egy altípusa. Ugyanazon cselekvőként, ugyanazon késztetések és nézetek birtokában és ugyanazon körülmények közepette lehetőségemben áll dönteni egy cselekvés alternatív végrehajtásai között abban az értelemben, hogy döntésem kauzálisan nem teljesen determinált.

2. *A nem-predeterminista szabadság*
Nem-predeterminista cselekvési/döntési szabadsággal rendelkezem, ha nem léteznek olyan, a cselekvésemet/döntésemet időben megelőző okok, amelyek teljesen determinálják azt, hogy végrehajtok-e vagy sem egy bizonyos cselekvést, és hogy döntésem egy bizonyos cselekvés végrehajtására irányul-e vagy sem. Ám ugyanazon körülmények között, ha késztetéseim és nézeteim ugyanazok, akkor mindig ugyanazon a módon cselekszem/döntök. A nem-predeterminista szabadság garantálja a cselekvők autonómiáját abban az értelemben, hogy magukon a cselekvőkön kívül kauzálisan semmi nem felelős azért, hogy hogyan cselekszenek és hogyan döntenek.

Bobzien a kompatibilizmust a cselekvésnek/döntésnek nem az „indeterminista", hanem a „nem-predeterminista szabadságával" azonosítja és jellemzi.

[6] Azaz nem a természeti szükségszerűség írja elő.

Bobzien Epiktétosról

A szerző álláspontja szerint Epiktétos etikai tanításának egyetlen olyan területe, ahol ő eltér a chrysipposi elmélettől, a „tőlünk függő" doktrinája.

> Chrysippos szerint akkor tőlem függő valami, ha én mint értelmes lény kauzálisan felelős vagyok a dolog megtörténtéért (azáltal, hogy képzetét jóváhagytam), vagy meg nem történtéért (azáltal, hogy megvontam tőle a jóváhagyást). Így (i) az okozásnak és a cselekvés Énből való eredeztetésének (self-origination) eleme predomináns, és (ii) hogy megállapíthassuk, vajon tőlem függ-e valami, az egyedi esetet meg kell vizsgálni. Epiktétos (i) az okozás elemét nem tárgyalja, és a szelf-originációt csak ritkán említi, jóllehet a *kyrios* és az *autexusios* kifejezések használata azt sugallja, hogy feltételezi ezt. Továbbá (ii) Epiktétos számára az a „tőlünk függő", ami externálisan sem nem akadályozható, sem nem kényszeríthető. Ez azt jelenti, hogy Chrysippos szerint ha sétálok és semmi nem akadályoz ebben, akkor a séta tőlem függ (én vagyok az okozója azáltal, hogy jóváhagytam azt a késztetésemet, hogy „sétálnom kell"), Epiktétos szerint ellenben nem tőlem függ, mert meg is akadályozhat valami abban, hogy sétáljak, még ha ez az akadályozó tényező most nem lép is föl (Diss. 4.1.68-73). Epiktétosnál így a „tőlünk függő" modalitása megváltozik. Ő azoknak a dolgoknak (tevékenységeknek, viselkedéseknek) a „tőlünk függőként" való azonosításával foglalkozik, amelyeket külső tényezők – ide értve mások beavatkozását is – nem befolyásolhatnak. (332. old.)

Bobzien lényegi újdonságnak azt tartaná, ha Epiktétos etikája indeterminista szabadság-etika volna, azaz ha Epiktétos szerint a cselekvőnek ugyanazon cselekvőként, ugyanazon késztetések és nézetek birtokában és ugyanazon körülmények közepette lehetőségében állna dönteni egy cselekvés alternatív végrehajtásai között.

Azonban nincs nyoma annak, hogy a „tőlünk függő" epiktétosi fogalmának

> bármi köze volna az alternatívák közötti választáshoz, nem is beszélve a szabad (kauzálisan nem determinált) döntésről, vagy a cselekvő ember kauzatív magatartásáról. ... Ahogy Chrysipposnál, úgy Epiktétosnál sincs nyoma annak, hogy mérlegelné, vajon ugyanazon körülmények között ugyanaz a személy, ugyanazon késztetések és nézetek birtokában tud-e másként cselekedni abban az értelemben, hogy az emberek kauzálisan nem determináltak abban, amit tesznek. Az az értelmezés, hogy Epiktétos szerint kauzálisan nem-determináltak vagyunk abban a döntésünkben, hogy vajon jóváhagyjunk-e valamit és vajon akarjunk-e valamit ... – egyszerűen téves. (334–335. old.)

Kritikai megjegyzések

Véleményem szerint Bobzien nem azért jut erre a kiábrándító végeredményre, mert Epiktétos etikájának valóban nincsenek új elemei a chrysipposi etikához képest, hanem azért, mert olyan fogalmi apparátussal dolgozik, amely nem érzékeny az epiktétosi filozófia új elemeire – különösen azért nem, mert Bobzien Chrysippos felől – mégpedig a kompatibilizmus felől – közelíti meg Epiktétost, a következő módon: „Chrysippos erről és erről ezt és ezt mondta – lássuk, mit

mond ugyanerről Epiktétos!" Ezért aztán azok a témák, amelyekről Chrysippos nem beszél, Epiktétos azonban igen, szóba sem kerülnek az epiktétosi etika tárgyalásakor.

Mint láttuk, Bobzien véleménye szerint a morális szabadságnak két típusa lehetséges: az indeterminista és a nem-predeterminista típus. Chrysippos ez utóbbi szabadság-fogalommal dolgozik. Epiktétos elmélete – mondja Bobzien – akkor különbözne Chrysipposétól, ha ő az indeterminista szabadságot tanítaná. De nem ezt teszi. Tanítása tehát nem tartalmaz lényeges újdonságot Chrysipposéhoz képest. Idézem:

> [A „tőlünk függő" epiktétosi fogalmának] – épp úgy, mint Chrysipposénak – semmi köze a döntés indeterminista szabadságához, vagy ahhoz, hogy szabadságunkban állna valamit másként cselekedni. (333. old.)

Véleményem szerint Bobzien meghatározása az indeterminista szabadságról problematikus:

> Ugyanazon cselekvőként, ugyanazon késztetések és nézetek birtokában és ugyanazon körülmények közepette lehetőségemben áll dönteni egy cselekvés alternatív végrehajtásai között.

Legyen a cselekvési alternatíva az, hogy „Sétálni menjek, vagy ne menjek sétálni". Ebben a helyzetben van egy nézetem, és van egy késztetésem. A nézetem az, hogy „Sétálni egészséges" és késztetésem van arra, hogy egészséges életmódot éljek. Ha most úgy döntök, hogy sétálni megyek, akkor ezt a nézetemet és késztetésemet alakítottam döntéssé. Ha utóbb – még mielőtt sétálni kezdenék – fölülírom ezt a döntésemet, mert eszembe jut, hogy sétálni egészséges ugyan, de engem most szorít egy munka határideje, akkor az történt, hogy módosítottam a nézetemen, amennyiben egy új elemet tettem hozzá, és módosítottam a késztetésemen is. De lehetséges, hogy ezt a döntésemet is fölülírom, mondván, hogy „igaz ugyan, hogy szorít a határidő, de az egészségem mégis előbbre való". Ebben az esetben megint módosítottam az eddigi nézetemen: belevittem egy újabb preferencia motívumát, és ennek megfelelően módosítottam a késztetésemet is.

Könnyen belátható, hogy hajszálra azonos késztetés és nézet birtokában a cselekvő számára az alternatívának mindig csupán az egyik ága valósítható meg. A döntés előkészítése éppen abban áll, hogy fölülvizsgálom a nézetemet, egyre újabb szempontokkal egészítem ki, és a töprengés során az alternatívának majd az egyik, majd a másik ágát tartom jobbnak. De ha a töprengésemből megszületett a megoldás, a végleges nézet, akkor már csak egyféleképpen dönthetek és cselekedhetem. *A döntés/cselekvés szabadsága nem azt jelenti, hogy még a cselekvés pillanatában is egy nyitott alternatíva áll előttem, hanem azt jelenti, hogy az én szabad választásom – nem pedig egy „nem tőlem függő" mozzanat – az, ami megszűntette az alternatívát.*

Ennélfogva a döntési/cselekvési szabadságnak az a jellemzője, amelyet Bobzien a nem-predeterminista szabadság specifikumának tekint („ugyanazon körülmények között, ha késztetéseim és nézeteim ugyanazok, akkor mindig ugyanazon a módon cselekszem/döntök"), valójában nem specifikus, hanem generikus jellemző – vagyis az indeterminista szabadságnak is jellemzője. A kérdés, amelynek a mentén a különböző etikai álláspontok megkülönböztethetőek egymástól, az, hogy módomban áll-e változtatni az eredeti nézetemen és késztetésemen, és tudok-e az új nézetnek és késztetésnek megfelelően dönteni és cselekedni. Az erre a kérdésre adott válaszban különbözik egymástól a determinista álláspont, a chrysipposi kompatibilizmus és Epiktétos etikája.

(1) A determinizmus szerint a nézetem, a késztetésem változhat ugyan, a döntésemről gondolhatok, amit akarok, de nem tudok nem úgy cselekedni, ahogy azt a fátum predeterminálta.

(2) Chrysippos szerint fizikailag lehetséges volna ugyan, hogy szabadon döntsek és cselekedjem, ám pszichológiailag lehetetlen, mert a nézetem és a késztetésem nem változhat meg, hiszen alkatomnak rögzített elemei.

(3) Epiktétos szerint módomban áll változtatni a nézetemen és a késztetésemen, szabadon dönthetek és cselekedhetem, de képesnek kell lennem arra, hogy pontosan meg tudjam határozni azt a területet, amely az én döntési kompetenciámnak a terrénuma. Ezt a distinkciót szolgálja az epiktétosi etikában a „tőlünk függő" és a „nem tőlünk függő" éles elválasztása.

Mielőtt továbbmennénk, szeretném leszögezni, hogy itt máris rábukkantunk az epiktétosi elméletnek egy lényeges elemére, amely markánsan megkülönbözteti a chrysipposi etikától: *Epiktétos szerint a helyes morális viselkedés és életvezetés – amely éppen a nézeteink és késztetéseink helytelenből helyessé változtatásában áll – megtanulható és begyakorolható.* Kérdés, Chrysippos szerint miért nem az. Nos, azért nem, mert Chrysippos szerint az ember lehet ugyan morálisan jó is és rossz is, ám egy adott individuum morális habitusa egyszer s mindenkorra rögzített. Aki erkölcsi értelemben hitvány, az a morálisan releváns helyzetekben mindig is hitvány módon fogja alkalmazni a jóváhagyását, és erkölcsileg rosszul fog cselekedni. Aki jó ember, az mindig is jól cselekszik. Chrysipposnak ez a nézete nem valamiféle szervetlen lógvány az ő elméletén, hanem szervesen összefügg a korai sztoának azzal a bőségesen pertraktált doktrinájával, amely szerint a jónak és a rossznak nincsenek fokozatai, továbbá a jó és a rossz között nincs átmenet. Ebből pedig az is következik, hogy a morális nevelés sem lehetséges. Hiszen a nevelés azt jelenti, hogy a kezdetben morálisan tudatlan, és ennek következtében gyönge és hitvány habitusú gyermekifjú mestere vezetésével lépésről-lépésre gyarapítja magában a jót. Ezt a folyamatot nevezzük *prokopé*nak, a tudásban tett előrehaladásnak. Aki ezen az úton jár, az a *prokoptón*, a bölcsességben előrehaladó ember, aki még nem bölcs, de már nem hitvány. Csakhogy a korai sztoikusok expressis verbis kimondják, hogy *prokopé* nincs (DL 7.127).

A morális nevelhetőség gondolatát természetesen nem Epiktétos hozta be az etikába, hiszen Platón és Aristotelés elméletében számos helyen találkozunk a morális nevelés szükségességével. Ám a hellenizmus korában, a sztoikusok, epikureusok és szkeptikusok kezén ez a gondolat valamiképpen elsikkad, majd az i.e. első század folyamán jelenik meg újra, és ekkori megjelenését lényeges novumként ünnepli a közvetlen utókor. Areios Didymos az etikai kivonatainak a bevezetőjében larisai Philónról, a Negyedik Akadémia megalapítójáról említi, hogy a filozófus nevelő tevékenységét az orvos terápiás eljárásához hasonlította, aki három lépésben látja el feladatát: (1) buzdítja betegét a terápia elfogadására és cáfolja a terápia ellen felhozható érveket, (2) kipurgálja a betegből a betegséget és visszaadja egészségét, (3) tanácsokkal látja el a helyes életvezetésre. (Stob. *Ecl*. II. 40. skk. W.)

Epiktétos mestere, Musonius Rufus pontosan ebben a szellemben folytatja etikai terápiás tevékenységét (Musonius Rufus 6., 24.1-5 Hense), és ugyanezzel az eljárással találkozunk Epiktétosnál is, aki történetesen ugyancsak három, egymásra épülő kurzusból (toposz) építi föl a tanmenetét (*Diss*. 3.2.1-7). A növendéknek először meg kell tanulnia a „tőlünk függő" és a „nem tőlünk függő" dolgok helyes megkülönböztetését, valamint az élményeink hatására a lelkünkben ébredő törekvésnek (*orexis*) és az ezzel ellentétes irányú hárításnak (*ekklisis*) a megfékezését, és ennek a tudásnak a birtokában válik képessé a képzetei helyes kezelésére. Ám tanulmányainak ezen a pontján helyesen cselekedni még nem tudna. Erre a második toposz tananyagának elsajátítása során válik képessé. Ekkor tanulja meg, hogy az emberi lélekben eleve ott szunnyadnak bizonyos alapfogalmak (*prolépsis*). Ezek az alapfogalmak olyan etikai érték-párok, mint a jó/rossz, helyes/helytelen, hasznos/káros, igazságos/igazságtalan, stb. A filozófiailag képzetlen emberek nem azért cselekszenek rosszul, mert nem ismerik ezeket az alapfogalmakat, hanem azért, mert nem tudják őket helyesen alkalmazni a konkrét élethelyzetekben. A helyes alkalmazáshoz egy kritériumra van szükségünk. Ez a kritérium a kötelesség (*kathékon*). A kötelesség fogalmához és mibenlétéhez úgy jutunk el, ha figyelembe vesszük, hogy az ember közösségi lény, aki az életét személyközi viszonyok hálójában éli. Személyközi viszonyaink részint természettől adottak, ré-

szint szerzettek. Természettől adott, hogy gyermeke vagyok a szüleimnek, testvére a testvéreimnek, szülője a gyermekemnek. Szerzett viszony, hogy házastársa vagyok a házastársamnak, alárendeltje az előljárómnak, tanítványa a mesteremnek, stb. Minden ilyen viszony kötelességeket implikál. Kötelességeimnek akkor teszek eleget, ha személyközi viszonyaimban racionálisan és szeretetteljesen viselkedem. Ha így járok el, akkor meg tudom őrizni magamban a „jó és nemesen gondolkodó embert", aki születésemtől fogva potenciálisan vagyok. Ha nem így járok el, akkor lerontom, elpusztítom magamban a jó embert. Ez történt Agamemnónnal, amikor vissza kellett adnia Chryséist, és ezért Achilleustól elvette Briséist: rosszul alkalmazta az igazságosság alapfogalmát, mert azt tartotta igazságosnak, ha minden áron kárpótolja magát a leány elvesztéséért, és nem vette figyelembe, hogy neki Achilleusszal szemben van kötelessége, mégpedig az, hogy igazságos és szeretetteljes előljárójaként viselkedjék vele (*Diss*. 1.22.5-8).

Végül a harmadik epiktétosi toposz – amelynek a tanmenetéről sajnos jóval kevesebbet tudunk, mint az első kettőről – egy logikai-episztemológiai kurzus, amelynek során a növendék megtanulja, hogyan kell érvekkel alátámasztania saját, immár filozófiailag helyesen meghozott döntéseit, és végrehajtott cselekedeteit.

Itt találkozunk az epiktétosi etikának egy másik olyan elemével, amely alaposan különbözik Chrysippos elméletétől. Magától értetődik, hogy a döntés és a cselekvés: *intencionális aktusok*. Tárgyuk van tehát, amely a döntés/cselekvés konzekvenciájaként jön létre, vagy változik meg. A chrysipposi etikában a döntés/cselekvés tárgya kizárólag externális tárgy lehet: arról döntök, hogy sétálni megyek, és azt cselekszem, hogy sétálok. Azért nem lehet internális tárgy, mert ez utóbbi nem más volna, mint a cselekvő Szelfje, a cselekvő erkölcsi diszpozíciója, amely azonban Chrysippos tanítása szerint már eleve megváltoztathatatlan: vagy morálisan jó, vagy morálisan hitvány, de sem döntés, sem cselekvés nem változtathat rajta. Epiktétos szerint ellenben a mindennapi életben végrehajtott döntéseknek és cselekvéseknek két tárgyuk van: az egyik tárgy externális, a másik pedig a cselekvő erkölcsi diszpozíciója maga. Döntésemmel/cselekvésemmel nemcsak a külvilágban fejtek ki hatást (a külvilághoz számítva a saját testemet is), hanem a döntést meghozó erkölcsi diszpozícióm (*prohairesis*) önmagára is visszahat: helyes döntés esetén megőrzöm és erősítem az erkölcsi diszpozíciómat, helytelen döntés esetén rongálom és gyengítem. Sőt, az epiktétosi etika ismer olyan döntéseket és meditatív cselekvéseket is, amelyeknek kizárólag internális tárgyuk van. Ilyenek azok a képzeletben végrehajtott helyzetgyakorlatok, amikor a tanítványnak azt kell megfigyelnie, hogyan viselkedne ő különböző kisebb-nagyobb határhelyzetekben (ha például elveszítene valamit vagy valakit, ha megfenyegetnék, ha rágalmaznák, ha börtönbe vetnék, ha kecsegtetnék őt valamivel, stb.), és azt kell megállapítania, hogy az elképzelt helyzet milyen törekvéseket és hárításokat ébreszt benne, és meg kell keresnie e törekvések és hárítások megfékezésének a módját.

Az elmondottakból egyenesen következik, hogy a kettős célú, kettős tárgyú döntésnek/cselekvésnek ebben az elméletében prioritása az internális tárgynak van – már csak azért is, mert az internális tárgy (az erkölcsi diszpozíció) az, ami „tőlünk függő". Azt, hogy „prioritása van", értsük úgy, hogy cselekedeteinkben elsődlegesen az erkölcsi diszpozíciónk megőrzésére és erősítésére kell törekednünk. Ez pedig sikerülhet még akkor is, ha cselekedetünk externális célja nem valósul meg. Vegyük példának azt az esetet, hogy pályakezdő fiam érdekében indokolt és méltányos kéréssel fordulok a helytartóhoz. Ennek a cselekedetemnek az externális célja az, hogy kedvező választ és ígéretet kapjak a helytartótól. Internális célja az, hogy teljesítsem apai kötelességemet, azaz jó és segítőkész apja legyek a fiamnak. Tegyük fel, hogy a helytartó megtagadja a kérésem teljesítését. Cselekedetem ekkor az externális célját nem érte el. Internális célját azonban elérte: megőriztem magamban a jó apát.

Összefoglalva azt mondhatjuk:

Chrysippos szerint ugyanazon döntésnek/cselekvésnek van egy externális és van egy internális oka, de a döntés/cselekvés tárgya csak externális lehet.

Epiktétos szerint ugyanazon döntésnek/cselekvésnek van egy externális és van egy internális oka, de van egy externális és van egy internális tárgya is. A két tárgy közül az internális tárgy (az erkölcsi diszpozíció) az, amelynek elsődleges etikai relevanciája van.

Ezen a ponton tudok rámutatni Bobzien témakezelésének egy másik olyan mozzanatára, amellyel nem értek egyet. Mint emlékezhetünk rá, a szerző így összegzi véleményét:

> Az az értelmezés, hogy Epiktétos szerint kauzálisan nem-determináltak vagyunk abban a döntésünkben, hogy vajon jóváhagyjunk-e valamit és vajon akarjunk-e valamit ... – egyszerűen téves. (335. old.)

A jegyzetapparátusában aztán jelzi, hogy létezik ugyan egy olyan értelmezés is, hogy Epiktétosnál jelen van a szabad, indeterminált választás mozzanata, ám hozzáfűzi, hogy ez az értelmezés is elfogadja, hogy

> Epiktétos szerint nincs választási lehetőségünk a nem tőlünk függő dolgok esetében, pl. abban, hogy börtönbe menjünk-e. Függetlenül attól, hogy mit döntöttünk vagy mit akarunk, ha mennünk kell, akkor mennünk kell. Szabad választásunk itt abban van, hogy jóváhagyjuk-e azt, hogy börtönbe kell mennünk, vagy megvonjuk-e jóváhagyásunkat – azaz hogy önként, vagy kényszer hatására megyünk.

Mint látható, a szerző eléggé könnyű kézzel kezeli ennek a helyzetnek a lehetséges kimeneteleit. Azzal kezdeném, hogy az „önként megyek börtönbe, vagy kényszerrel visznek be" olyasmi, ami alternatívának alternatíva ugyan, de nem *cselekvési* alternatíva: ha ugyanis kényszerrel visznek, akkor én nem cselekszem, hanem pusztán elszenvedek valamit. A cselekvési alternatíva itt az, hogy „önként megyek, vagy ellenállást tanúsítok". Ha pusztán azért állok ellen, mert hárítani akarom a börtönbe vonulást, akkor hitvány módon járok el, hiszen valami nem tőlem függőt akarok elkerülni, hárításom nem jár sikerrel, ezért frusztrált leszek, boldogtalannak érzem magam, panaszkodni vagy átkozódni kezdek. De ha például egy zsarnokellenes összeesküvés leleplezésekor – amelynek résztvevője vagyok – azért tanúsítok ellenállást, hogy amíg a poroszlók velem foglalkoznak, a társaim egérutat nyerjenek, akkor morálisan helyesen cselekszem. Csakhogy ebben az esetben a cselekvésem nem az „önként börtönbe menni vagy ellenállást tanúsítani" alternatívájában, hanem „a társaimon segíteni vagy nem segíteni" alternatívájában értékelendő. Lehetséges persze, hogy a segítségnyújtási tervem kudarcot vall, mert a poroszlók olyan sokan vannak, hogy egy szempillantás alatt mindenkit lefognak – ám ez az externális kudarc mit sem változtat azon, hogy döntésem és cselekvésem internális célját megvalósítottam: megőriztem magamban „a társai érdekét szem előtt tartó, morálisan jó embert".

Az epiktétosi etikában a döntést/cselekvést igénylő valódi alternatíva mindig internális: vagy konfirmálom az erkölcsi diszpozíciómat egy cselekvéssel, ill. egy cselekvés elmulasztásával, vagy korrumpálom. Ezt olvassuk:

> Az én feladatom a szabad választásom alakítása, és az embert, ha ezt akarja, se zsarnok, se úr, se a tömeg nem akadályozhatja meg, ebben még a legerősebb sem gátolhatja a leggyengébbet sem, ezt ugyanis az isten akadályozhatatlannak adta mindegyikünknek. Ezek azok a nézetek, amelyek a családon belül szeretetet teremtenek, az államban egyetértést, a népek között békét, ezek teszik az embert olyanná, hogy hálával legyen az istenek iránt, és hogy minden helyzetben magabiztos legyen, mert tudatában van annak, hogy e helyzetekben

számára idegen dolgok között mozog, olyan dolgok között, amelyeknek semmi értékük sincs. (4.5.34-35)

Úgy gondolom, hogy a döntés/cselekvés indeterminisztikus szabadságát ennél pontosabban nem is lehetne kifejezni.

LATIN IRODALOM

Hannibal átkelése az Ebro folyón – egy hiányzó jelenet Silius Italicus *Punica*jában*

Kozák Dániel

Pontosan melyik egy háború kitörésének a pillanata? Amikor a hadüzenet elhangzik, amikor a támadó csapatok átlépnek egy határvonalat, vagy amikor az első csata lezajlik, az első települést eléri a támadás? Ez a kérdés már az ókorban is felmerült a második pun háború kitörésével kapcsolatban. Hannibalnak a hispániai város, Saguntum elleni támadásával kezdődött, vagy az Ebro folyón (az Ibériai félsziget egyik leghosszabb folyóján) való átkelésével, vagy esetleg akkor, amikor a római követek a karthágói szenátus előtt bejelentették a hadiállapot beálltát?

A fenti kérdést a rendelkezésünkre álló források jogi és földrajzi ellentmondásai tovább bonyolítják.[1] A rómaiak valószínűleg Kr. e. 226-ban szerződést kötöttek a karthágóiakkal (pontosabban a hispániai pun területeket irányító hadvezérükkel, Hasdruballal); erre a szerződésre szokás általában „Ebro-szerződésként" hivatkozni. A megállapodás megtiltotta a karthágói katonai jelenlétet a folyótól északra, a félszigetet legalábbis implicit módon római és pun érdekszférákra osztva ezáltal, Hispánia más területeiről viszont nem rendelkezett. Ezt olvassuk legalábbis Polybiosnál:

> [οἱ Ῥωμαῖοι] διαπρεσβευσάμενοι πρὸς τὸν Ἀσδρούβαν ποιήσασθαι συνθήκας, ἐν αἷς τὴν μὲν ἄλλην Ἰβηρίαν παρεσιώπων, τὸν δὲ καλούμενον Ἴβηρα ποταμὸν οὐκ ἔδει Καρχηδονίους ἐπὶ πολέμῳ διαβαίνειν… (2.13.7)

Polybios összefoglalója szerint tehát az Ebro-szerződés nem garantálhatta a folyótól mintegy 150 km-re délre fekvő Saguntum biztonságát sem – legalábbis, amennyiben a „biztonságot" római szemszögből, a pun befolyástól való mentességként definiáljuk. Saguntum viszont valamikor a 220-as években (tehát lehet, hogy az Ebro-szerződés előtt, de az is lehet, hogy utána) szövetségre lépett Rómával, ám hogy pontosan milyen szoros és milyen jellegű szövetségről volt szó, illetve milyen kötelezettségeket vállaltak a felek, arról nincsen elegendő információnk.

A fentiek tükrében nem könnyű tehát megítélni, hogy Hannibal támadása Saguntum ellen önmagában a szó szoros értelmében vett *casus belli* volt-e. Az Ebro-szerződésben, ha hihetünk Polybiosnak, a városról nem esett szó, a terület pedig a karthágói érdekszférába tartozott; a Róma és Saguntum közötti szerződés viszont tartalmazhatta (de nem biztos, hogy tartalmazta) a kölcsönös katonai segítségnyújtás kötelezettségét. Nem nehéz persze belátni, hogy Róma szempontjából miért volt megfelelőbb és kényelmesebb az a narratíva (akár hiteles történetileg, akár nem), mely szerint Saguntum megtámadása szerződésszegésnek – és egyúttal a közmondásos *fides Punica* példájának – minősült, vagyis a második pun háború kirobbanásáért Karthágó volt a felelős. Könnyen lehet, hogy a Kr. e. 2–1. század római történeti emlékezetében alakult ennek

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

[1] Az alábbiakban csak a kérdés összefoglalását adhatom; részletesebben lásd Astin 1967; Eckstein 1984; Scullard 1989, 25–40; Walbank 1957, 168–171 *ad* Pol. 2.13.7.

az értelmezésnek megfelelően a háború elbeszélése,[2] lehetővé téve, hogy a rómaiak „tiszta lelkiismerettel" emlékezzenek arra a konfliktusra, mely egyrészt végveszélybe sodorta Rómát, másrészt viszont meg is alapozta a 2. században felgyorsuló birodalmi terjeszkedését.

Ennek az emlékezetpolitikai folyamatnak a nyomaként is értékelhető az a tény, hogy egyes források szerint az Ebro-szerződésben Saguntum nevesítve szerepelt, s noha az Ebrótól délre feküdt, függetlenségét garantálták. Így számol be a szerződésről Livius:

> *Cum hoc Hasdrubale … foedus renovaverat*[3] *populus Romanus ut finis utriusque imperii esset amnis Hiberus Saguntinisque mediis inter imperia duorum populorum libertas servaretur.* (21.2.7)

A liviusi beszámoló egyrészt megszünteti a Polybiosnál fennálló implicit ellentmondást az Ebro-szerződés és a római-saguntumi szövetség között, másrészt viszont a mondat második felének szóválasztásával, illetve azzal, hogy a Saguntummal kötött szerződést nem említi, azt is sugallja, hogy a város nem „Rómával szövetséges enklávé" volt a karthágói érdekszférán belül, hanem a két nagyhatalom érdekszféráit elválasztó, szabadságát megőrző köztes terület, melynek biztonságát végső soron az garantálta, hogy mindkét birodalom lemondott arról, hogy hatalmát közvetlenül kiterjessze rá. Ez a sugalmazás persze kevéssé veszi figyelembe a földrajzi tényeket: Saguntum valójában csak akkor helyezkedne el *inter imperia*, hogyha sziget volna az Ebro folyón.

Még egyértelműbb azonban a földrajzi torzítás az Ebro-szerződésre vonatkozó azon beszámolók esetében, melyekben az Ebro és Saguntum egymáshoz viszonyított fekvése megfordul, és Saguntum mint a folyótól *északra* fekvő város jelenik meg, így pedig már helyzetének köszönhetően is az Ebro-szerződés hatálya alá esik és védelmet élvez Karthágóval szemben. Mint Appianos állítja:

> Ζακανθαῖοι δέ, ἄποικοι Ζακυνθίων, ἐν μέσῳ τῆς τε Πυρήνης καὶ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Ἴβηρος ὄντες... (*Ib*. 7.)

Appianos ebből következőleg másutt két alkalommal is azt feltételezi, hogy Hannibal már a város megtámadása *előtt* átkelt a folyón (*Ib*. 10, *Hann*. 3). Appianos persze viszonylag késői forrás, és könnyű lenne ezzel magyarázni téves földrajzi adatát; de valójában egy helyütt már a Saguntum helyét illetően egyébként helyes információkat közlő Polybios is az Ebrótól északra helyezi a várost (3.30.3).[4]

A háború kitörésével kapcsolatos bizonytalanságok tehát legalább háromfélék: jogi, földrajzi és kronológiai természetűek. Kérdéses, hogy Saguntum megtámadása szerződésszegés volt-e a karthágóiak részéről;[5] az antik források eltérnek a tekintetben, hogy a város az Ebrótól északra vagy délre fekszik, és következésképpen abban a tekintetben is, hogy az ostrom vagy az átkelés zajlott le először. Az alábbiakban azt vizsgálom, hogy miképpen jelenik meg e bizonytalanságok közül kettő: a földrajzi és a kronológiai Silius Italicus történeti eposzában, a *Punica*ban, s hogy az így létrejött belső ellentmondás miképpen építhető be az irodalmi mű értelmezésébe.

---

[2] Scullard 1989, 31; Walbank 1957, 171–172. A háborút részletesen tárgyaló historiográfiai munkákat felsorolja Pomeroy 2010, 27–28.

[3] Livius itt minden bizonnyal az első pun háborút lezáró békeszerződésre céloz, melynek „megújítása" lett volna az Ebro-szerződés.

[4] E szöveghely részletes tárgyalására itt nincs lehetőség, elég annyit megjegyezni vele kapcsolatban, hogy Polybios e helyütt más történetírókat illet kritikával, az ő véleményüket összegzi, így hát könnyen lehet, hogy – mint Walbank 1957, 358 *ad loc.* feltételezi – Polybios csupán a gondolatmenet kedvéért fogalmaz így, s csupán annyiban pontatlan, hogy nem tesz utalást a kritizált szerzők földrajzi tévedésére.

[5] A karthágóiak, úgy tűnik, azzal védekeztek, hogy a 226-ban kötött szerződést, mely (Liviusnál legalábbis) Saguntum függetlenségét is garantálta, nem szentesítették, így az lényegében Hasdrubal magánkezdeményezése volt, és nem kötelezi Karthágót mint államot: Liv. 21.18.11, vö. Pol. 3.21.1.

Hogyan számol be tehát Silius a háború kitöréséről, illetve hol tüntethető fel Saguntum és az Ebro a *Punica* költői világának képzeletbeli térképén? Mint azt már Alfred Klotz megjegyezte, Siliusnál esik ugyan szó az Ebrón való átkelésről, de annak megtörténtét az elbeszélő nem jelenti be.[6] Így hát nem tudjuk eldönteni, vajon Saguntum ostroma előtt vagy után kerül rá sor; megállapíthatatlan, hogy a *Punica* elbeszélőjének földrajzi ismeretei helytállóak-e.[7] Ez természetesen még nem nevezhető ellentmondásnak, legfeljebb a narratíva egy ponton megnyilvánuló földrajzi és kronológiai határozatlanságának. Ellentmondássá annak következtében és abban az értelemben válik értelmezésem szerint, hogy az eposzban Hannibal átkelését ugyan nem jelenti be az elbeszélő, de a szövegben nem kevesebb mint kilenc alkalommal[8] esik róla szó mint a háború első szakaszának jelentős eseményéről. Az ellentmondás tehát az átkelés retorikai (politikai) fontossága és az elbeszélésben betöltött jelentéktelen szerepe közötti feszültségben érhető tetten. Hogy a jelenséget értelmezzük, ahhoz először természetesen a vonatkozó szöveghelyeket kell áttekintenünk, melyek különböző nézőpontokat helyeznek előtérbe: az elbeszélőét, Hannibalét és hispániai szövetségeseiét, valamint a saguntumiakét. Az értelmezésben a *Punica* első két énekére fogok koncentrálni, a későbbi szöveghelyek közül egyelőre csak egyet tárgyalok röviden.

Az első szövegrész, melyet meg kell vizsgálnunk, Saguntum ostromának kezdetéhez kapcsolódik. Így zárul az elbeszélő Saguntum alapításáról és történetéről adott összefoglalója:

Libertas populis pacto servata decusque
maiorum, et Poenis urbi imperitare negatum.
Admovet abrupto flagrantia foedere ductor
Sidonius castra et latos quatit agmine campos. (*Pun.* 1.294–297)

Az elbeszélő nem említi az Ebro folyót, s a 295. sor azt is inkább csak valószínűvé teszi, hogy Karthágó az egyik szerződő fél – hiszen értelmezhetőnek tűnik a kijelentés úgy is, mint egy (római-saguntumi) deklaráció, mely a punoknak megtiltja, hogy hatalmukat megpróbálják a város fölé kiterjeszteni. A *libertas servata* kijelentés ugyanakkor feltűnően hasonlít Silius egyik legfőbb forrása, Livius szóválasztására az Ebro-szerződéssel kapcsolatban: *libertas servaretur* (21.2.7, l. fent). Ez az intertextuális kapcsolat azt az értelmezést látszik erősíteni, mely szerint a *Punica* elbeszélője itt a szakirodalomban „Ebro-szerződésnek" nevezett dokumentumra céloz, csakhogy átalakítja azt egyfajta „Saguntum-szerződéssé", mely már nem a folyón való átkeléstől tiltaná el a punokat, hanem Saguntum megtámadásától.

A siliusi elbeszélő által ily módon összefoglalt szerződés értelmében Hannibal támadása természetesen eleve és kétséget kizáróan szerződésszegésnek minősül, s az elbeszélő ezt hangsúlyozza is a következő sorban: *admovet abrupto … foedere … castra.*[9] Mivel azonban a megelőző

[6] Klotz 1933, 15–16; vö. Küppers 1986, 126, n. 481; Nesselrath 1986, 210.

[7] A Silius által használt földrajzi forrásokról általában (de éppen az Ebro-kérdést nem tárgyalva) lásd Nicol 1936, 129–179.

[8] A szöveghelyek a következők (zárójelben a beszélőt, illetve a fokalizátort feltüntetve): 1.480 (Hannibal); 1.643 (a saguntumi követek); 2.449 (Hannibal és/vagy hispániai szövetségesei); 5. 161 (Flaminius); 7.110 (Hannibal); 8.323 (Fabius); 9.195 (Hannibal); 11.144 (Capua polgárai); 16.633 (Fabius). Az Ebro megjelenik még tizedszer is, méghozzá Scipio triumphusának leírásában (17.641–2), de más kontextusban és valószínűleg eltérő történeti referencialitással (erről lásd alább).

[9] A *ductor Sidonius* tovább erősíti az *abrupto foedere* kifejezésben megnyilvánuló kritikát: Hannibal pun, tehát megbízhatatlansága, hajlama az esküszegésre (a római etnikai előítéletekből fakadóan) veleszületett tulajdonság, nem csak ebben a történelmi szituációban nyilvánul meg.

sorokban említés sem esett az Ebróról, lehetetlen eldönteni, hogy a *Punica* világában e szerződésszegés megtörténte implikálja-e a folyón való átkelést, vagyis hogy az Ebro Saguntumtól északra vagy délre folyik-e. Egy biztos: Róma így is, úgy is túl messze van. Ezt Hannibal hangsúlyozza a saguntumiakat fenyegető beszédében már egy (feltehetőleg) másik szerződésre: Saguntum és Róma szövetségére célozva. A római szövetségesek messze vannak, nem siethetnek időben az ostromzár alatt álló Saguntum segítségére: *longe clausis sua foedera, longe Ausoniam fore* (301–302).

A következő, minket érdeklő szövegrészben Hannibal a beszélő. A saguntumi Murrusszal vívott párharca közben így gúnyolja ellenfelét:

En, qui res Libycas inceptaque tanta retardet,
Romani Murrus belli mora! Foedera, faxo,
iam noscas, quid vana queant et vester Hiberus. (1.478–480)

Az elbeszélő imént tárgyalt szavaival szemben ezúttal egyazon mondatban esik szó az Ebróról és egy szerződésről: közvetlenebbnek tűnik a célzás az olvasók által más forrásokból ismert „Ebro-szerződésre". De vajon mikor kel át a folyón Hannibal? A *faxo* szigmatikus futuruma[10] a jövő felé mutat, és ezáltal mintha azt sugallná, hogy az Ebrón való átkelés még nem történt meg. A választott igeidő azonban a kijelentést mindenképpen furcsává teszi. Ha az Ebro a várostól északra folyik, és Hannibal csak Saguntum eleste után fog átkelni rajta, akkor sem a szövegben mintegy harminc sor múlva (496–517) életét vesztő Murrus, sem a város elestekor öngyilkosságba menekülő saguntumiak nem lesznek tanúi az átkelésnek. Ha viszont – tételezzük fel – az Ebro Saguntumtól délre folyik, akkor Murrus és saguntumi polgártársai már megtapasztalhatták, mennyire hatástalan a folyó mint szerződésben rögzített (és egyúttal mint természetes) határvonal.

Az Ebrót a saguntumi követek is említik a Rómában, a szenátus előtt elhangzó beszédükben, melyben katonai segítséget kérnek.

… vidimus Hannibalem. Procul his a moenibus, oro,
arcete, o superi, nostroque in Marte tenete
fatiferae iuvenem dextrae! Qua mole sonantes
exigit ille trabes! Et quantus crescit in armis!
Trans iuga Pyrenes, medium indignatus Hiberum,
excivit Calpen et mersos Syrtis harenis
molitur populos maioraque moenia quaerit.
Spumeus hic medio qui surgit ab aequore fluctus,
si prohibere piget, vestras effringet in urbes.
An tanti pretium motus ruptique per enses
foederis hoc iuveni iurata in bella ruenti
creditis, ut statuat superatae iura Sagunto? (1.639–650)

[10] Az epikus szövegekben az archaizáló *faxo* nem kizárólag, de feltűnően gyakran a hősi párharcokat és (valóban bekövetkező vagy képzelt) csatákat megelőző dicsekvés és fogadkozás „segédigéje", lásd pl. Verg. *Aen*. 9.154 (Turnus *vs*. Aeneas); Val. Fl. *Arg*. 4.191, 220 (Amycus *vs.* Pollux); Stat. Theb. 8.78 (Pluto *vs*. Iuppiter); Sil. Pun. 7.115 (Hannibal *vs*. Fabius). A *foedera faxo* még két alkalommal fordul elő sorvégződésként: Val. Fl. *Arg*. 7.177 (ahol Venus fogadkozik, hogy el fogja érni, Medea maga keresse a nászt – mint „szerződést" – Iasonnal) és Verg. *Aen*. 12.316–317 (*ego foedera faxo / firma manu; Turnum debent haec iam mihi sacra*). Ez utóbbi tűnik a *Punica*-szöveghely legfontosabb intertextusának, hiszen ugyancsak a szerződések hatásosságával, betartásával és megszegésével kapcsolatos: az Aeneas és Turnus közt kötetett megállapodás rutulus részről való megsértése és a harc újraindulása után Aeneas arra emlékezteti övéit, hogy a szerződés teljesülését csak ő biztosíthatja, méghozzá a saját kezével: Turnus megölésével.

Az elbeszélőhöz hasonlóan a saguntumiak is úgy értékelik, hogy Hannibal támadása városuk ellen egy szerződés megszegését jelenti, amint azt a *rupti foederis* (648–649) világossá teszi. A követek ugyanakkor azt is hangsúlyozzák, hogy Hannibal valódi célpontja Itália,[11] és ha a rómaiak nem küldenek időben segítséget Saguntumnak, a karthágói vezért hamar *ante portas* lesznek majd kénytelenek megpillantani (*maioraque moenia quaerit,* 645; *vestras effringet in urbes*, 647). Retorikai stratégiájuk tehát – a népeik közötti rokonság hangsúlyozása mellett (vö. *consangineam … dextram,* 655) – azon alapul, hogy megpróbálják a veszélyt még a valóshoz képest is felnagyítani. Ez a szándék érhető tetten véleményem szerint abban is, ahogyan Hannibal pillanatnyi hollétéről beszámolnak. Először feltartóztathatatlan, hatalmas sereget irányító hadvezérként írják le, majd pedig azt állítják, hogy „túl a Pireneusokon, nem tűrve az Ebrót határként, már fellázította Calpét stb." Hol van tehát a pun vezér? A *trans iuga Pyrenes* kétértelműsége nyilvánvaló: referenciális, földrajzi jelentése azon múlik, honnan nézzük. Hannibal lehet, hogy *még* a Pireneusoktól délre, vagyis Róma felől nézve a hegység túloldalán tartózkodik; de az is lehet, hogy *már* a hegység túloldalán van, vagyis északra tőle, amennyiben a vonatkoztatási keret Hannibal útja Itália felé.[12] Olvasóként persze tudjuk, hogy Hannibal még nem kelt át a hegységen, attól délre tartózkodik, méghozzá Saguntumnál, melynek ostroma még be sem fejeződött – csakhogy a követek feltűnően kerülik, hogy mindezt pontosan és félreérthetetlenül adják a rómaiak tudtára. Nem objektív beszámolót akarnak nyújtani a katonai helyzetről, hanem megijeszteni és meggyőzni a Rómaiakat.

Hannibal továbbá *medium indignatus Hiberum*. A kérdés ezúttal – különösen a *trans* imént tárgyalt többértelműsége tükrében – az, hogy Hannibalnak az Ebróval mint határral kapcsolatos elégedetlensége egyelőre csak szavakban és érzelmekben fejeződik-e ki („méltatlankodik, hogy az Ebro a határ"), vagy pedig máris tettekben („nem tűri, hogy az Ebro legyen a határ") – a kérdés tehát, hogy átkelt-e már a folyón vagy sem. Mindezekkel összefüggésben különösen fontosnak tűnik, hogy az *indignatus* Aeneas pajzsának vergiliusi leírást, annak is utolsó előtti szavát idézi fel: a pajzson látható a *pontem indignatus Araxes* (*Aen*. 8.728). Az intertextus a kontrasztimitáció jó példája: Vergiliusnál a folyó azért méltatlankodik, mert átjárhatóvá vált, Siliusnál viszont Hannibal azért, mert az Ebro – legalábbis jogi értelemben – átjárhatatlan számára. Értelmezésem szempontjából azonban még fontosabb, hogy az *indignatus* két lehetséges jelentése (méltatlankodás/nem tűrés) az *Aeneis*ben is egyszerre érhető tetten, bár két eltérő idősíkra vonatkoztatva. Ahogyan Servius megjegyzi, az Araxes, melynek képmását Augustus pajzson ábrázolt triumphusán körbehordozzák, korábban nem viselte el, hogy Xerxés és Nagy Sándor megzabolázza, és az általuk épített hidakat elsodorta; most viszont már eltűri a római fennhatóságot – aktív ellenállása passzív méltatlankodássá szelídült. A vergiliusi intertextus jelentőségét utólag is felerősíti továbbá az eposz utolsó jelenete. Scipio triumphusán a meghódított területek képmását, jelképeit is felvonultatják: látható Karthágó, Hispania, és az Ibériai félsziget különböző vidékei. Köztük utolsó az Ebro, melyet ráadásul ismét a Pireneusokkal együtt említ a szöveg, csakúgy, mint a követek az első énekben:

mater bellorum fera Pyrene nec mitis Hiberus,
cum simul illidit ponto quos attulit amnes. (17.640–642)

[11] Ezt persze Hannibal maga is „bevallotta" Murrusnak a fent idézett szövegrészben, ahol ironikusan *Romani … belli mora*ként nevezte meg (478–479).

[12] Sőt, ha a *trans* mellé nem a nyugalmi állapot, hanem a mozgás igéjét értjük, akkor talán úgy is érthető a kijelentés, hogy Hannibal éppen most kel át a Pireneusokon.

A folyó „nem szelíd", a Pireneusok hegysége pedig „vad" – mégis sikerül őket római uralom alá hajtani, Hispaniát mint provinciát a terjeszkedő birodalomba olvasztani.[13] Az Ebro ugyanakkor nem méltatlankodik, nem *indignatus.* A Pireneusokkal mint „a háború anyjával" és vergiliusi Araxesszel szemben nincs megszemélyesítve, és úgy látszik, e nyugati folyónak kevesebb kifogása van a római hatalommal szemben, mint a keleti Araxesnek. A tulajdonsága, miszerint heves sodrású, pusztán csak földrajzi adatnak tűnik, melynek érvényessége ráadásul a folyó torkolatára korlátozódik.

Az utolsó szövegrész, melyet az Ebro Silius költői világán belüli földrajzi helyzetével kapcsolatban meg kell vizsgálnunk, sok szempontból párba állítható Scipio triumphusának leírásával: Hannibal pajzsának ekphrasisáról van szó a *Punica* második énekében (395–456).[14] A pajzsot a hadvezér ajándékba kapja hispániai szövetségeseitől Saguntum ostroma közben. Az elbeszélő először azokról a jelenetekről ad leírást, melyek Karthágó mitikus és történeti múltját elevenítik fel: a város alapítását, Dido és Aeneas történetét, majd az első pun háborút és Hannibal gyermekkorát. Ezt követi az észak-afrikai nomádok életét ábrázoló, többé-kevésbé időtlen jelenet leírása, mely csupán átvezet az utolsó két, már a közvetlen jelent ábrázoló jelenethez. A pajzson látható Saguntum ostroma is (valószínűleg középen), valamint az Ebro (a pajzs peremén):

Eminet excelso consurgens colle Saguntos,
quam circa immensi populi condensaque cingunt
agmina certantum pulsantque trementibus hastis.
Extrema clipei stagnabat Hiberus in ora,
curvatis claudens ingentem flexibus orbem.
Hannibal abrupto transgressus foedere ripas
Poenorum populos Romana in bella vocabat.
Tali sublimis dono, nova tegmina latis
aptat concutiens umeris celsusque profatur:
„Heu quantum Ausonio sudabitis, arma, cruore!
Quas, belli iudex, poenas mihi, Curia, pendes!" (2.446–456)

Az Ebro szerepeltetése és elhelyezése kétségtelenül Achilleus pajzsának homérosi leírását idézi fel. Héphaistos a híres pajzs peremén az Ókeanost ábrázolta (*Il.* 18.607–608), melyet a homérosi elbeszélő ugyancsak mint folyót (ποταμός) nevez meg. Míg azonban a homérosi folyó erős sodrású (μέγα σθένος), tehát gyors folyású, addig az Ebro – amint arra Helen Lovatt nemrég felhívta a figyelmet – árad ugyan, tehát széles és hatalmas, de a leírás nem a mozgást, hanem annak hiányát hangsúlyozza vele kapcsolatban: *stagnabat*.[15] Scipio triumphusán az Ebrót mint „nem szelíd" folyót ábrázolják, a pajzsleírás viszont, bár a folyó szélességére céloz, mintha nem vadságát és veszélyességét emelné ki, hanem inkább annak hiányát: nem nehezíti meg különösebben a rajta átkelő Hannibal dolgát. De értelmezhető a *stagnabat* másként is. Talán nem csak természetrajzi megfigyelést, hanem az ekphrasis önreflexív természetének megnyilvánulását is érez-

[13] A triumphus tehát itt nyilvánvalóan nem Hannibal Ebrón való átkelését (mint közvetett értelemben vett római vereséget) idézi fel, hanem a háború későbbi szakaszának eseményeit: a 217-ben római győzelemmel végződő tengeri csatát az Ebro torkolatánál, illetve a Cn. és P. Scipio sikeres hadjáratát, melyet az Ebrón átkelve, attól délre vezettek.

[14] A pajzsleírás a *Punica* egyik legtöbbet elemzett részlete: részletesen lásd pl. von Albrecht 1964, 173–177; Vessey 1975; Kissel 1979, 185–192; Küppers 1986, 154–164; Lovatt 2013, 172–175; a siliusi ekphrasisokról általában Manuwald 2009; Harrison 2010.

[15] Lovatt 2013, 181–182.

hetjük benne: amit a pajzson látunk, az nem igazi folyóvíz, csupán annak ábrázolása, kimerevített képe.

A pajzsról leírást adó elbeszélő a folyón való átkelést szerződésszegésnek minősíti,[16] méghozzá ugyanazokkal a szavakkal, mint korábban Saguntum megtámadását (*abrupto foedere,* 451; vö. 1.296), s ezzel mintha arra utalna, hogy a két tettel Hannibal egyazon szerződést szegte meg. Az ekphrasis továbbá az Ebrón való átkelést mint befejezett eseményt írja le a *transgressus* participiummal. Csakhogy erre a bejelentésre egy képzőművészeti alkotáson ábrázolt jelenetek leírásának keretében kerül sor; a Vergilius utáni epikában pedig, valahányszor pajzsleírást olvasunk, érdemes kétszer is átgondolnunk, vajon a pajzs a múltat vagy a jövőt ábrázolja-e. Stephen Harrison a *Punica* ekphrasisainak proleptikus elemeit vizsgálva Hannibal pajzsának leírásában is sok narratív előreutalást fedez fel, de nem tárgyalja annak a lehetőségét, hogy az Ebro-jelenet is ábrázolhatja a jövőt (igaz, a jelenhez nagyon közeli jövőt). Mint írja, „Aeneas profetikus pajzsával szemben Hannibalé nem képes az elbeszélést a jelenen túlra kiterjeszteni".[17] Pomeroy is úgy vélekedik, hogy az Ebrón való átkelés ábrázolása arra utal, hogy már megtörtént eseményről van szó.[18] Csakhogy a kérdés végső soron eldönthetetlen: nem állapítható meg egyértelműen a leírás alapján, hogy az átkelés már megtörtént, vagy a jövőben fog megtörténni – hogy az ismeretlen művész Hannibal már végrehajtott haditettét ábrázolja, és ezáltal dicsőíti, vagy a Saguntum elpusztítása utáni következő hadmozdulatot előlegezi meg, s láttatja ezáltal könnyen végrehajthatónak.

A kérdést az olvasó később sem fogja tudni eldönteni, ugyanis – mint már említettem – a folyóról és az átkelésről nem esik több szó a *Punica*ban azt megelőzően, hogy Hannibal Itália felé menetelve átkel a Pireneusokon a harmadik ének közepén (3.406–441) – márpedig erre, ha Silius térképe csak kicsit is hasonlít az általunk használtakra, az Ebrón való átkelés után kell hogy sor kerüljön. A négy, fentebb tárgyalt szövegrész áll tehát rendelkezésünkre, melyek mindegyike különböző mértékben és eltérő eszközökkel ugyan, de elbizonytalanítja az olvasót az átkelés időpontját és ennek következtében a folyónak a költői világ térképén való helyét illetően. Ez a bizonytalanság kevésbé volna feltűnő, ha egyetlen szövegrészt érintene; de mivel négyszer jelenik meg, értelmezést kíván. Miért említi a szöveg az átkelést négyszer is az első két énekben (s később még ötször) mint jogi, politikai, morális, katonai szempontból jelentős eseményt, várakozást keltve ezáltal az olvasóban, hogy az elbeszélő bejelenti, s akár egy terjedelmesebb jelenetben ki is fejti majd az átkelést, ha azután ezt a várakozást végül nem elégíti ki? Az alábbiakban erre igyekszem lehetséges válaszokat adni.

A legegyszerűbb és talán legkézenfekvőbb volna azt állítani, hogy Silius egyszerűen elfelejti megemlíti az átkelést, amikor végül megtörténik: hogy az ifjabb Plinius hírhedt értékelése (*Ep*. 3.7.5) szerint egyébként *maiore cura quam ingenio* alkotó költő mulasztásáról, a *dormitat Silius* példájáról beszélhetünk, mely magyarázatot ad a szöveg állapotára, de nem érdemes egy interpretáció kiindulópontjává tenni. Intertextuális eszközökkel talán meg is határozhatjuk, az elbeszélésnek pontosan mely pontján hiányzik az átkelés említése. A Saguntum eleste utáni események siliusi elbeszélése a harmadik énekben sok tekintetben követi Livius 21. könyvét,[19] de felfedezhetünk néhány árulkodó különbséget is:

[16] Mint Vessey 1975, 401 megjegyzi, a pajzson még egy „szerződésszegés" van ábrázolva: Aeneas Didót elhagyva elhajózik Karthágóból, az elbeszélő pedig kapcsolatukat és az *Aeneis*ből emlékezetes találkozásukat a barlangban a *furtiva foedera amantum* megjelöléssel illeti (416).

[17] Harrison 2010, 284.

[18] Pomeroy 2003, 361, n. 2.

[19] A Silius és Livius elbeszélése (illetve a *Punica* lehetséges további historiográfiai forrásai, illetve modelljei) közti kapcsolatról, illetve a kérdés kutatástörténetéről jó áttekintést ad Pomeroy 2010.

***Punica* 3. ének**	**Livius 21. könyv**
Hannibal Hercules gadesi templomában (1–157)	Hannibal Hercules gadesi templomában (21)
–	Hannibal Új-Karthágóba, majd az Ebróhoz vonul (22)
Hannibal álma Gadesben (158–221)	Hannibal álma az Ebrónál (22)
Hannibal csapatainak katalógusa (222–414)	*Átkelés az Ebrón* (23)
Átkelés a Pireneusokon (415–441)	Átkelés a Pireneusokon (23–24)

Hannibal tehát mindkét szövegben meglátogatja Hercules templomát, majd álmot lát – Siliusnál ez még mindig Gadesben történik, Liviusnál viszont az Ebro partján. Livius ezt követően említi az átkelést, mégpedig szorosan az álomhoz kapcsolva, de igen szűkszavúan: *hoc visu laetus Hiberum copias traiecit* (23).[20] A történetíró a következő mondatban pontosítja a kijelentést, és Hannibal seregének létszámát is közli: *Nonaginta milia peditum, duodecim milia equitum Hiberum traduxit*.[21] Mintha a *Punica*ban az átkelés említése helyett olvasnánk a csapatok katalógusát, a „kilencvenezer gyalogos, tizenkétezer lovas" szűkszavú történetírói adatközlés részletező, epikus kibővítéseként.[22]

Ezzel az értelmezéssel szemben természetesen felvethető egy komoly módszertani ellenvetés: kétséges, hogy egy (az idéző szövegben ráadásul jelöletlen, így szükségképpen „csak" feltételezett) intertextust használhatunk-e a szöveg belső ellentmondásainak feloldására. Bármilyen szorosan követi is Silius a liviusi elbeszélést a *Punica* ezen énekében, nem biztos, hogy az Ebro földrajzi helyzete és az átkelés időpontja tekintetében is egyetért a történetíróval. Az intertextuális értelmezés ugyanakkor segíthet is abban, hogy elfogadjuk a szöveg bizonyos ellentmondásait. Ha feltételezzük (bizonyítani persze nem tudjuk), hogy Silius tudatában volt annak, hogy a különböző források egymásnak ellentmondó információkat szolgáltatnak az Ebro földrajzi helyzetét illetően, akkor az a lehetőség is felmerül, hogy az átkelés bejelentésének elmulasztásával éppenséggel azt próbálta meg elkerülni, hogy választania kelljen forrásai közül. Abban a poszt-alexandriai költői hagyományban, melybe a *Punica* illeszkedik, a több és akár egymásnak ellentmondó (mítosz)variáns és intertextus egyidejű felidézése – és következésképpen annak elfogadása, hogy ez belső ellentmondásokat hozhat létre – legalább annyira jellemző költői eljárás, mint egy bizonyos variánst kiválasztani és azt konzekvensen követni. Ha ez történik a *Punica* tárgyalt szövegrészeiben is, akkor a fentiekben tárgyalt elbizonytalanító és ellentmondásos kijelentések az Ebróval kapcsolatban, illetve az elbeszélő hallgatása az átkelésről kifejezetten ötletes megoldás – és talán az egyetlen megoldás – arra, hogy a költő az Ebróra vonatkozó hagyományokat egyszerre kövesse anélkül, hogy meg kelljen kettőznie a folyót a *Punica* költői világában, és két átkelésről kelljen beszámolnia.[23]

Az ellentmondás értelmezhető továbbá intratextuális, narratológiai szempontból is. Feltűnő, hogy a *Punica*ban az Ebro összes említése vagy szereplői beszédben, vagy pedig ekphrasisban

[20] Liviusnál az álomértelmezés egyértelműen pozitív (*hoc visu laetus*), Siliusnál azonban összetettebb: Hannibal „félelemmel vegyes örömöt" érez (*laetoque pavore promissa evolvit somni*, 215–216).

[21] Vö. Polybios leírásával: παραγενομένης τῆς ταχθείσης ἡμέρας, προῆγε, πεζῶν μὲν ἔχων εἰς ἐννέα μυριάδας, ἱππεῖς δὲ περὶ μυρίους καὶ δισχιλίους. καὶ διαβὰς τὸν Ἴβηρα ποταμὸν... (3.35.1).

[22] Erről a siliusi katalógusról (a liviusi háttér tárgyalása nélkül) lásd Gibson 2010, 53–54.

[23] Valóban felmerült, hogy az Ebro és Saguntum relatív fekvésével kapcsolatos bizonytalanságok az antik forrásokban arra vezethetők vissza, hogy nem ugyanazt a folyót jelölik Ebro néven: Carcopino 1953, 258–293. A probléma természetesen összefügg a folyó nevében eleve benne rejlő bizonytalansággal is: vajon az Ἴβηρ/*Hiberus* az Ebrót jelöli, vagy „egy ibériai folyót"?

(a pajzs, illetve a triumphus leírásában) olvasható. Az elbeszélő természetesen idézi a szereplőket, nem hallgatja el, amit mondanak, és részletes leírást ad a pajzsról és a triumphusról; de amikor a szó legszorosabb értelmében elbeszéli a történetet és a „saját nevében" beszél, a folyót egyáltalán nem említi. Az első énekben hivatkozik arra a szerződésre (lásd fent), melyet Hannibal támadásával megszeg, de Saguntum városát említi, nem az Ebro folyót; az átkelésről magáról pedig, bármikor következzen is be, hallgat. Úgy tűnik tehát, hogy az elbeszélő és az eposz (római és karthágói) szereplői alapvetően eltérő nézeteket képviselnek azt illetően, hogy miként lehet megírni a második pun háború történetét: míg a szereplők az Ebro-kérdésnek legalább akkora teret szentelnének benne, mint Saguntum ostromának, az elbeszélő olyan történetet mesél, melyben az Ebro egyáltalán nem játszik fontos szerepet,[24] az ostrom viszont másfél énekre elegendő anyagot szolgáltat a költői mű számára. Az Ebro-átkelés két értelemben is lehet érdektelen az elbeszélő számára: vagy úgy gondolja, hogy történetileg nem fontos esemény, vagy pedig úgy, hogy nem beszélhető el érdekesen, nem lehet jelenetté fejleszteni.[25]

Végül még egy értelmezési lehetőséget javaslok. Térjünk vissza a pajzsleíráshoz! Abban a jelenetben két Hannibal szerepel: az egyik a pajzson van ábrázolva közvetlenül azután, hogy átkelt az Ebrón, a másik pedig Hannibal mint a *Punica* szereplője, a pajzs tulajdonosa és az ábrázolt Hannibal nézője. Csakhogy a leírás és az elbeszélés közötti határvonal, mely egyúttal a két Hannibalt is megkülönbözteti egymástól, elmosódni látszik. Ennek egyrészről vizuális jele is van: ha az Ebro a pajzs peremén van ábrázolva, Hannibal pedig éppen átkelt rajta, akkor ez vagy a pajzs középpontja vagy a széle felé irányuló mozgást feltételez. Mintha Hannibal vagy elhagyná a pajzs felületét, vagy pedig belépne oda: az ábrázolt Hannibal vagy kitörni készül az ábrázolás keretei közül,[26] hogy egyesüljön Hanniballal mint szereplővel, vagy pedig az utóbbi azonosul „Hanniballal" mint azzal a szereppel, melyet a pajzson ábrázolt jelenetek megfogalmaznak. A leírás és az elbeszélés közti határvonal elmosódásának van továbbá nyelvi jele is. A leírás utolsó (451–452) és a folytatódó elbeszélés első mondatának azonos az alanya: *Hannibal … transgressus … vocabat. Tali sublimis dono nova tegmina latis aptat concutiens umeris* (453–454). Az utóbbi mondat alanya tehát nem más, mint az előző mondatból odaértendő *Hannibal,* s ez egy pillanatra azt sugallja az olvasónak, mintha a két Hannibal, az ábrázolt és a néző, azonosak volnának, csakhogy ez – legalábbis narratológiai értelemben – nem igaz.

A két Hannibal tehát átmenetileg összeolvadni látszik. A szereplő Hannibal már nem csupán nézője saját pajzson ábrázolt tetteinek: legalábbis felmerül annak a lehetősége, hogy miközben nézi, mintegy végre is hajtja azokat, persze csak gondolatban. A pajzsleírás is egyike lehet tehát a *Punica*ban többször visszatérő álm(odozás)ainak: vágyai elragadják a pun vezért, és nem képes azokat a valóságtól megkülönböztetni.[27] A pajzsleírás jelenetében ráadásul ez az ábrándozás folytatódik is abban a beszédben, melyet az elbeszélő Hannibalnak a pajzsra adott reakciójaként idéz: a hadvezér elképzeli, hogy – természetesen a pajzson ábrázolt Ebro-átkelés után – mekkora vérontást fog rendezni Itáliában, s hogyan fogja elpusztítani a Curia épületét Rómában (455–456, lásd fent). A pajzsleírás tehát mégis az a részlete lehet a *Punica*nak, melyben az Ebrón való átkelés nemcsak ábrázolva vagy említve van, hanem meg is történik – csak éppen Hannibal fejében: ez az a pillanat, amikor Hannibal „megéli" az átkelést. Az elbeszélő ezt a „szubjektív", pszichológiailag

[24] Vö. Nesselrath 1986, 211.

[25] Ebből a szempontból érdekes, hogy Silius rögtön egymás után két átkelést is részletesen leír a 3. énekben: a Rhodanusét és a Druentiáét (442–476). Mindkét folyamot heves sodrásúként írja le – így az átkelés is nehézségeket jelent, vagyis jelenetté, elbeszéléssé alakítható. Feltűnő továbbá, hogy ugyanezeket az átkeléseket Livius is részletesen elbeszéli: 21.26–29 és 31.

[26] Így értelmezi a pajzson ábrázolt átkelést az Ebrón Lovatt 2013, 182.

[27] Lásd pl. 1.64–69 (vö. Feeney 1982, *ad loc.*), 1.116–117, 6.698–713.

értelmezhető átkelést említi, ennek fontosságát hangsúlyozza, nem pedig a *Punica* költői világában „objektíven" bekövetkező átkelést, s éppen ez utóbbi hangsúlytalansága miatt lehet mellékes szempont végső soron, hogy a „szubjektív" átkelés előtt vagy után kerül rá sor.

Utolsóként még egy szövegrészt érdemes megemlíteni, mely megerősítheti ezt az értelmezést. Az 5. énekben a Trasimenus-tó menti csata előtt Flaminius ezekkel a szavakkal buzdítja a katonáit, emlékeztetve őket Hannibal eddigi tetteire:

> *perfractas Alpes passamque infanda Saguntum,*
> *quosque nefas vetiti transcendere nomen Hiberi,*
> *tangere iam Thybrim.*
> (5.160–162)

A *transcendere nomen Hiberi* megfogalmazás rendkívül meglepő: hogyan lehet átkelni egy folyó *nevén?* Nem csoda, hogy a kézirati hagyományban szereplő *nomen*-t lecserélve többen is konjektúrával éltek a 18. század végén: Ernesti javaslata *limen*, Rupertié *flumen.* A jelenleg sztenderdnek nevezhető szövegkiadásban viszont Delz megtartja a hagyományozott olvasatot, s annak alátámasztására a 7. ének egy sorát említi, melyben Hannibal bosszankodva, hogy nem képes a halogatásáról híres hadvezért, Fabius Cunctatort csatára kényszeríteni, felteszi a kérdést, hogy vajon a Trebia folyó és a Trasimenus-tó neve ismeretlen maradt-e volna (*nulla … nomina*, 148), ha annak idején Fabiusszal kerül szembe – hiszen ő elkerülte volna az összecsapást. Ennek a szöveghelynek a tükrében tehát a *nomen Hiberi* az 5. énekben nem más volna, mint a *nobilem Hiberum* körülírása. Mégsem gondolom, hogy ez minden tekintetben jó párhuzam lenne, és magyarázatot adna a vizsgált kifejezésre: a *nomen* a *transcendere* tárgyaként mindenképpen rendkívül furcsa szóválasztásnak tűnik. Így hát vagy belátjuk, hogy mégiscsak konjektúrára van szükség,[28] vagy pedig megkíséreljük a *nomen Hiberi*-t metonimikusan értelmezni: azáltal, hogy maga a folyó helyett annak nevét lépi át Hannibal, a szöveg azt a benyomást kelti az olvasóban, hogy az Ebro átlépése nem önmagában mint „történés" érdekes és fontos, hanem mint jogi és történelmi „esemény", márpedig utóbbivá csak a dokumentumok (szerződések) és a (historiográfiai és/vagy politikai) narratívák teremtette nyelvi és kulturális közegben válhat.

A *Punica*ban tehát az átkelésnek nem (csak) a fizikai világban kell megtörténnie, hanem (éspedig elsődlegesen) a nyelv és a gondolatok szférájában, ahol az Ebro nem tereptárgy, hanem szó. Az Ebro ebben az összefüggésben szemlélve nem más, mint „Hannibal Rubiconja". Nem elsősorban abban az értelemben, hogy összehasonlítható Lucanusnak (és más szerzőknek) az elbeszéléseivel arról, ahogyan Caesar átkelt az Itália északi határát jelentő folyón. Az intertextuális összehasonlítás több szempontból is érdekes volna,[29] de itt és most a 'Rubicon' szót az újkori, teljes mértékben metaforikus értelmében használom: nekünk már nincs szükségünk egy valódi folyóra, hogy átlépjük a saját Rubiconunkat. Ez a metafora (tudomásom szerint) az ókorban még nem létezett.[30] Az Ebro státusza a *Punica*ban – valódi, de mégis elsősorban gondolatban keresztezendő folyóként – éppen annak a folyamatnak a megindulásáról tanúskodhat, melynek eredményeképpen a Rubicon a visszafordíthatatlan határátlépés metaforájává vált.

---

[28] A két konjektúra közül nyilvánvalóan a *limen* a kifejezőbb (bár ez önmagában nem szövegkritikai érv), hiszen az így létrejövő *vetiti transcendere limen* még erőteljesebben, háromszorosan is kifejezi, hogy tiltott *határ*átlépésről van szó; a *flumen* csupán földrajzi adat volna, ráadásul a folytatás – *tangere iam Thybrim* – eleve világossá teszi, hogy az előző földrajzi név is egy folyót jelöl.

[29] Lásd Kissel 1979, 190; vö. Küppers 1986, 126, n. 481, aki szerint Silius éppen azért nem dolgozza ki az Ebro-átkelés jelenetét, mert különbözni akart Lucanustól.

[30] Az *Oxford English Dictionary* (s. v. 'Rubicon') szerint a metafora első dokumentált használatára angol nyelvterületen 1624-ben került sor.

Bibliográfia

Astin, Alan E. 1967. Saguntum and the Origins of the Second Punic War. *Latomus* 26, 577–596.

Carcopino, Jérôme 1953. Le traité d'Hasdrubal et la responsabilité de la deuxième guerre punique. *REA* 55, 258–293.

Eckstein, A. M. 1984. Rome, Saguntum and the Ebro Treaty. *Emerita* 52, 51–68.

Feeney, Denis C. 1982. *Commentary on Silius Italicus Book 1* (D.Phil. Thesis). Oxford.

Gibson, Bruce 2010. Silius Italicus: A Consular Historian? In: Augoustakis, A. (ed.), *Brill's Companion to Silius Italicus*. Leiden – Boston. 47–72.

Harrison, Stephen J. 2010. Picturing the Future Again: Proleptic Ekphrasis in Silius' Punica. In: Augoustakis, A. (ed.), *Brill's Companion to Silius Italicus*. Leiden – Boston. 279–292.

Kissel, Walter 1979. *Das Geschichtsbild des Silius Italicus*. Frankfurt a. M.

Klotz, Alfred 1933. Die Stellung des Silius Italicus unter den Quellen zur Geschichte des zweiten punischen Krieges. *RM* 82, 1–34.

Küppers, Jochem 1986. *Tantarum causas irarum: Untersuchungen zur einleitenden Bücherdyade der Punica des Silius Italicus.* Berlin.

Lovatt, Helen 2013. *The Epic Gaze. Vision, Gender and Narrative in Ancient Epic.* Cambridge.

Manuwald, Gesine 2009. History in Pictures: Commemorative Ecphrases in Silius Italicus' Punica. *Phoenix* 63, 38–59.

Nesselrath, Heinz-Günther 1986. Zu den Quellen des Silius Italicus. *Hermes* 114, 203–230.

Nicol, John 1936. *The Historical and Geographical Sources Used by Silius Italicus.* Oxford.

Pomeroy, Arthur 2003. Center and Periphery in Tacitus' Histories. *Arethusa* 36, 361–374.

Pomeroy, Arthur 2010. To Silius Through Livy and his Predecessors. In: Augoustakis, A. (ed.), *Brill's Companion to Silius Italicus*. Leiden – Boston. 27–45.

Scullard, Howard Hayes 1989. The Carthaginians in Spain. In: Astin, A. E. et al. (eds.), *Cambridge Ancient History,* Vol. 8. Cambridge. 17–43.

Vessey, David 1975. Silius Italicus: The Shield of Hannibal. *AJP* 96, 391–405.

von Albrecht, Michael 1964. *Silius Italicus. Freiheit und Gebundenheit römischer Epik*. Amsterdam.

Walbank, Frank William 1957. *A Historical Commentary on Polybius,* Vol. 1. Oxford.

Aeneas, az etruszk antihős

Rung Ádám

Trója ideális származási hely egy olyan feltörekvő városállam elitje számára, amely görög is meg nem is, és ez a helyzet kiválóan meg is felel a számára. A trójai eredet mítosza belehelyezi a rómaiakat a görögök közös identitását szinte egymagában megalapító szövegvilágba[1] – de mindezt egy időben teszi a nyilvánvaló elkülönítésükkel, amely ugyanazon szövegvilág kozmikus ősellenfele, Trója kultuszával jár együtt. Van viszont ezzel kapcsolatban valami, ami különös helyzetbe hozza az erre alapozó rómaiakat: a trójaiak (Homéros szövegének alapító jellege miatt) az antikvitásban ritkán problematizált, aforisztikus eredetnélkülisége és (az epikus szöveg jellegéből is adódó) etnikai alulspecifikáltsága.

A trójaiak és – az Aeneas-történet meggyökeresedésével[2] – rajtuk keresztül a rómaiak etnicitásával kapcsolatban sok verzió felmerülhet (és fel is merül) az antikvitásban, kezdve a rokonságuktól a görögökkel a trójaiak keleti barbár mivoltának hangsúlyozásáig, míg Vergiliusszal el nem jutunk a képzethez, hogy eredetileg is nyugatiak voltak a görögökhöz képest, és amikor Aeneas Itáliába megy, akkor oda megy, ahová tartozik. Először is ezeket a változatokat tekintem át – mivel Aeneas ezirányú személyazonossága kulcskérdésnek tűnik –, majd az *Aeneis*ben tapasztalható interakcióikból próbálok következtetéseket levonni az eposz (és rajta keresztül a korszak) mitikus koncepcióira nézve.

A trójaiak

Hogy Aeneas trójai-e, az első megközelítésben teljesen értelmetlen kérdésnek tűnhet (én sem feszegetem sokat), azonban ha hajlandóak vagyunk egy pillanatra elválasztani a nevet a mitológiai funkciótól és a történetnek a Trójához nem kötődő részétől (pl. a jóslatok, a koca, a megevett asztal), már mindjárt nem ilyen egyértelmű a helyzet – *az* az Aeneas, akiről a római hagyományban szó van, nyilvánvalóan nem kell, hogy teljesen megegyezzen a homérosi Aineiasszal. Ez a kettéválás olyannyira létezhet, hogy nem zárhatjuk ki a Vergiliusnál is ismert történet egyes elemeinek azelőtti létezését (külön-külön, vagy akár egy történetként is), hogy az itáliai hagyomány régi saját kultusszal bíró ősapa-*Lar* alakja egyértelműen megkapta az Aeneas nevet és vele a történet trójai felét.[3] Ennek a *Lar*nak egyáltalán nem kell trójainak lennie, és ha keleti lett volna is a hagyomány egyik vagy másik pontján, szintén nem feltétlenül kell emiatt a klasszikus görög irodalom „orientális" jegyeit viselnie. Azt persze ezügyben sem állíthatjuk, hogy léteznie kellett egy a görögök előtti, „tiszta" itáliai hagyománynak: a keleti vándor-alapítók hagyományának

[1] Assmann 2004, 253–285.
[2] Ennek a pontnak a meghatározása már eleve problémás: lásd Gruen 1992, 6–51; Bremmer – Horsfall 1987, 12–24.
[3] Gruen 1992, 24–25.

egyik gyökere éppen a bronz- és kora vaskor keleti, egyes esetekben talán görögnek mondható bevándorlóira nyúlhat vissza.[4] Az viszont szinte biztos, hogy a göröggel kezdettől fogva szimbiózisban élő itáliai mítosz egy korábbi életszakaszában ilyen *Lar*/apa szerepet kapott Odysseus is[5] – az ő etnicitása pedig (bár maga is másfajta hős, mint mondjuk Achilleus) egyáltalán nem problémás. Aeneast azonban most – mivel Vergilius nem hagy kétséget afelől, hogy az ő Aeneasa az – tekintsük trójainak.

Mi nem igazán tudjuk, hogy a mykénéi görögökkel kik kerültek szembe a későbbi aiol és ión partvidék, illetve a Fekete-tenger ellenőrzéséért vívott késő bronzkori konfliktusban: jó eséllyel egy ékírásos, de anatóliai (tehát többé-kevésbé[6] indoeurópai) nyelvet beszélő kultúrával – a háborús szembesülés azonban nem lehetett előzmény nélküli, minden bizonnyal kereskedelmi és diplomáciai kapcsolatok előzték meg.[7] Ez az archaikus nemzetközi kapcsolatrendszer, de talán még inkább maga a műfaj eredményezheti a nyelvi problémák szinte teljes hiányát az *Ilias*ban: a trójaiak és a görögök bármit meg tudnak egymással beszélni, sosem történik reflexió arra, hogy hogyan is értik meg egymást.[8] Akárhogyan is keletkezett ez az eljárás, Vergilius már egyértelműen a műfaj részének tekintette, és nála is zökkenőmentesen kommunikál mindenki mindenkivel – leszámítva egy helyet a második énekben (423), ahol mégis témává válik, bár itt is mintha csak akcentusokról vagy tájszólásokról lenne szó. Ez is azt támaszthatja alá, hogy irodalmi konvenciókról van szó: ahol a dramaturgia nem úgy kívánja, ott nincsenek érvényben.

Ezzel szemben, nem számolva azzal a lehetőséggel, hogy ez az anomália itt, a fikció szintjén gyökerezik, a halikarnassosi Dionysios arra használja az Aeneas-történetet, hogy bizonyítsa a trójai-rómaiak görög eredetét, integritásukat a görög világgal.[9] A félreérthető homérosi szituációt görög-görög interakcióként olvassa, a trójaiak (és persze a többi, előttük érkezett hullám, a természetesen szintén görög *Aborigines*, az árkádiaiak és a pelaszgok)[10] leszármazottai által beszélt latin nyelvet pedig a görögnek az aiolból származó, barbár hatások által eltorzított változatának tekinti. Ehhez a Trója környékére a homérosi idők után került aiol dialektus hangsúlymintázatát használja fel, mely szerinte a latinéra emlékeztet,[11] illetve azt, hogy ő Dardanost (Varróhoz ha-

[4] PALLOTTINO 1980, 44–45; WISEMAN 2004, 22 és 37 – hogy ezeknek a kivándorlóknak nem kell, hogy közvetlen nyomuk legyen a görög hagyományban, arról lásd a valószínűleg szintén görög eredetű, de idővel asszimilálódott filiszteusok esetét: FINKELBERG 2005, 149–160.

[5] γείνατ' Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος ἐν φιλότητι / Ἄγριον ἠδὲ Λατῖνον ἀμύμονά τε κρατερόν τε… – Hésiodos, *Theogonia,* 1013; GRUEN 1992, 8–11; WISEMAN 2004, 16–21.

[6] Az anatóliai nyelvek indoeurópai kapcsolata nem, de az igen régi vita tárgya, hogy a többi indoeurópai nyelvvel az anatóliaiak milyen viszonyban állnak: hogy vajon a rekonstruált alapnyelvnek a legrégebben leszakadt leánynyelvével van dolgunk, vagy esetleg inkább egy korábbi közös ősnyelvből származó nővérnyelvvel. (pl. *OCD* 81–82 s. v. ANATOLIAN LANGUAGES).

[7] Pl. *OCD* 1557 s. v. TROY.

[8] WISEMAN 2004, 14; HALL 1989, 22 és 40 – az eposz szövege szintén nem beszél a görögök és a trójaiak közötti kulturális különbségekről sem, még ott sem, ahol a mitikus anyag alapján is lenne erre lehetősége: ilyen Priamos többnejűségének problémamentes, reflektálatlan elmesélése (uo. 42–43).

[9] A trójaiak a görög irodalomban is lehetnek görögök, ha arra van szükség: az alább vázolt barbár-imidzsük legjellemzőbb közege, az athéni tragédia sem mentes az olyan narratíváktól, amelyekben (kihasználva a homérosi aluldeterminált ságot) ők jelennek meg „görögebbként" az ebben az esetben az 5–4. századi spártaiakat (és más görög ellenfeleket) megjelenítő „akhájokkal" szemben (HALL 1989, 211–223, kül. 213–214). Mindez igen érdekes viszonyban áll a római irodalom itt tárgyalandó jelenségeivel.

[10] Ők ebben az érvelésben egyértelműen görögöknek számítanak, de a pelaszgok és az etruszkok azonosítása már az ókorban is felmerült (PALLOTTINO 1980, 49–67, kül. 49 és 55; GRUEN 1992, 7; DH, 1, 60. 3; 1, 89, 1–2), ma pedig akkor válhat érdekessé, ha pelaszgnak a görög föld őslakóit nevezzük, és azt is feltételezzük, hogy az etruszk nyelv attól a (proto-mediterrán? pelaszg?) nyelvcsaládtól származhat, amelynek emlékét Lémnos prehellén nyelve is őrzi (*OCD* 539 s.v. ETRUSCAN LANGUAGE).

[11] Dionysios Halikarnasseus: *Rhómaiké archaiologia* (a továbbiakban DH), 1, 90, 1; idézi és magyarázza STEVENS 2007, 117–118.

sonlóan) árkádiai[12] uralkodóktól származtatja. Ezzel a meglátással (ami az indoeurópai nyelv- és talán kulturális rokonság ismeretében annyira nem is meghökkentő) nincs egyedül: máshol is felbukkannak a görög irodalomban a rómaiakat félig-meddig vagy teljesen görögöknek tekintő nézőpontok;[13] a rómaiak közül valami hasonló véleményen lehetett a nagy antikvárius, Varro is, aki rendszeresen keres görög etimológiákat a legalapvetőbb latin szavakhoz is.[14]

Merőben ellentétesnek tűnik azonban ezzel a lehetőséggel a klasszikus és hellénisztikus világban többé-kevésbé uralkodó nézet, amely a trójaiakat barbároknak tekinti, mégpedig a *par excellence* barbároknak, keletieknek, akik semmit sem tartanak be a görögök „íratlan törvényeiből".[15] Bár ez nem igazán simítható össze az előbbiekkel, úgy tűnik, hogy a trójaiak egyes szövegekben elkezdik a barbár-fogalom archetípusát, a perzsákat jelképezni, előrevetíteni az irodalomban: Priamos keleti zsarnokká válik (szemben a görög „hadvezérekkel"), a trójai vezetők keleti öltözetet és udvari címeket viselnek, ráadásul még a görögöket is „iónoknak" nevezik a perzsa *yaunā* mintájára.[16] Az értelmezés átalakulásának ez a folyamata természetszerűleg a perzsa háborúk utáni időszakban indult meg, és kialakította az antikvitásba ma általánosan belelátott, de a páratlan hatású korabeli athéni propaganda előtt nem, vagy legalábbis nagyon másként létező görög-barbár szembeállítást, és azt sugallta, hogy a trójaiak e két oldal közül egyértelműen ez utóbbihoz tartoznak. Ahogy láttuk, Homérosnál még egyiknek sincs nyoma (ahogyan az archaikus irodalomban általában sincs),[17] annál szembetűnőbb viszont az archaikus görögség élénk kapcsolata a Kelettel, és ebben a görög vagy nem görög itáliaiak sem maradtak el mögöttük.[18] A háborúk után megjelenő új látásmódnak azonban súlyos következményei vannak Vergilius szövegére nézve is (az egész későbbi Európa önképe mellett, egyébként).[19] Alapvető eleme ugyanis ennek a fajta barbár-képnek, hogy a barbár nem egyszerűen az idegent jeleníti meg, hanem a görög poliszpolgár-államférfi ideáljának megfordítása (ami magára az ideálra nézve is definitív).[20] A „barbár" nem demokrata, hanem zsarnok vagy zsarnok szolgája; nem autonóm férfi, hanem nőies vagy női uralom alatt álló gyenge férfi; nem karddal és szóval küzd közelről, hanem íjjal és méreggel, távolról; nem haszonelvű és visszafogott a külseje, hanem stilizált és fényűző; nem szertartásosan, hígítva fogyasztja a bort, hanem az élvezetért, tisztán; a zenébe, művészetbe is belefeledkezik, nem annak helyén és idejében élvezi azt. Egy szóval, súlyos problémái vannak az önmagával és a környezetével kapcsolatos kontrollal, ami a görög(-római)

---

[12] DH, 1, 60–62; Servius, *Ad Aen.* 3, 167 és 7, 207; *OCD* 414 s.v. DARDANUS; GRUEN 1992, 7. Ez persze nyilván nem azt jelenti, hogy Varro erről *csak* ezt gondolta – a római hagyományok kapcsán szinte kivétel nélkül alapforrásként kezelt antikvárius még nem tudta, hogy a későbbi generációk szemében mekkora felelősség terheli majd, ezért nagyon gyakran őriz meg egymással is rivális variánsokat (HORSFALL 2000, 166).

[13] Pl. Hésiodos: *Theogonia* 1013 (bár ez vsz. későbbi betoldás, lásd GRUEN 1992, 9); további görög alapítót feltételező történetekhez (pl. Plutarchosnál) lásd uo. 11; vö. még WISEMAN 2004, 56–57, Kallimachos egy olyan töredékéről, amelyben egy rómait tesz meg az összgörög erények egy követendő példájának.

[14] Pl. *De lingua Latina* 5, 34; 102; 166.

[15] Pl. a büszke barbárok (=Trója) kincseiről: ὑψηλῶν δ᾽ ἐπὶ | ναῶν ἔθηκε σκῦλα πλεῖστα βαρβάρων. (Euripidés: *Élektra*, 5–6) ill. a trójaiak hézagos családi erkölcsiről: Eur. *Andromaché*, 168-178 és HALL 1989, 188 *ad loc.*; vö. még BITTARELLO 2009, 211.

[16] HALL 1989, kül. 120–121 (és 78).

[17] HALL 1989, 11–12 (ill. 1–55, kül. 54–55).

[18] *OCD* 1075 s. v. ORIENTALISM – vö. az archaikus korban Egyiptomban és Keleten szolgáló görög zsoldosokkal (BURKERT 1992, 14, 25), az ugyanekkor Nyugat felé áramló – és széles körben imitált – keleti használati tárgyakkal (Faleriinél pl. még egy ékírásos feliratú kerámialelet is előkerült, a számos alfabetikus sémi feliratos itáliai lelet mellett – BURKERT 1992, 16); vagy a háborúkban a perzsák oldalán harcoló és esetenként perzsaként is öltöző, pedig a görögnél is görögebb iónokkal (az iónok „öltözködési bilingvizmusáról" lásd: MILLER 2013).

[19] Vö. Edward Said munkásságával (*OCD* 1075 s. v. ORIENTALISM).

[20] HALL 1989, kül. 121–133 és 160–161; THOMAS 1982, 1–5; vö. még SEGAL 1987, kül. 9–14, 19, arról a párhuzamos, de különböző jelenségről, ahogyan a római komédia éppen a tagadásuk révén jeleníti meg a római kultúra alapelemeit.

poliszpolgár legfontosabb szellemi értéke, akármelyik államhoz vagy filozófiai iskolához tartozik is (*est modus in rebus…*; *auream quisquis mediocritatem…* stb.).[21]

Rómában, annak ellenére, vagy talán éppen azért, mert a rómaiakra általában nem volt jellemző az etnikai jellegű rasszizmus,[22] az efféle barbárokhoz hasonuló züllött római képe a politikai retorika rágalmazási toposz-kincsének is az egyik fontos elemévé vált.[23] Alkalmazása annyira elterjedt, hogy az ebben a megfogalmazási keretben közölt információk szinte semmit nem mondanak arról, hogy a vádak célpontja valójában milyen volt. Ami viszont mindig jelen szokott lenni az ilyen beszédekben, az épp az, amiről mi itt beszélünk: besütött-beolajozott fürtök, táncos lábak és kontrollálatlan szenvedélyek.

Augustus, és általában, a rómaiak ős, Aeneas tehát efféle „keleti" volna? Az Aeneas-történet és -hagyomány itáliai keletkezésének korai szakasza még jó eséllyel a görög szemléletváltás elé eshetett, így később meg lehetne úszni ezt a kínos problémát, a fentebb említett epikus-mitológiai „humanizmus" absztrakciójával helyettesítve az így elmulasztott egzotikumot[24] – de a római irodalom vizsgált szakaszában mégsem ez történik. Bármennyire ellentétesnek tűnik is ez a megállapítás a catói (persze valamilyen formában szintén görög gyökerekkel rendelkező)[25] római öndefinícióval, a „keleti" Aeneas képe mégsem teljesen tabu a római irodalomban, sőt. Már a klasszikus korban is megjelenhet ilyenként: Propertiusnál ez a „keleti" Aeneas hozza el a még archaikus, vidékies Rómába a civilizációt,[26] a *Forum Augusti* szoborcsoportján ő nem (ez is fontos lehet), de kisfia viseli a keleti hősök egyezményes megkülönböztető jelét, a frígiai sipkát.[27] A császárkor Aeneast ábrázoló pénzein már teljesen általánosan ilyet visel maga is,[28] egy Antoninus-kori szarkofágon pedig szintén ilyen fejfedőben vadászgat Dido oldalán.[29] De ha már a képzőművészetnél tartunk, nem a keleties fejfedő ábrázolása a legrosszabb, ami történhet: egy köztársaságkori praenestei cistán egy némileg elhízott, gazdagon díszített tunicát, köpenyt és nadrágot (!) viselő alakkal kapcsolatban szintén nem kizárt, hogy a Iuppiternek áldozó Aeneasként azonosítható.[30]

Hogy a „keleti" séma a trójaiakra is ráilleszthető, azt magában az *Aeneis*ben is jól láthatjuk.[31] A sztereotípia három *locus classicus*a három beszéd (a mostani idézés sorrendjében), Iarbasé a 4. énekben (206–218, kül. 213–217, azon belül is a nálam kiemelt kifejezések), Turnus imája a 12. énekben és Numanus Remulus beszéde a 9. énekben.[32]

[IARBAS:] …conubia nostra	
reppulit ac dominum Aenean in regna recepit.	
et nunc ille *Paris* cum *semiviro* comitatu,	1, 2
Maeonia mentum *mitra crinem*que *madentem*	3
subnexus, *rapto* potitur…	1

[21] Ismét *OCD* 233 s. v. BARBARIANS. A barbár itt hangsúlyozottan nem a mi jellemzően inkább északi és inkább nemes barbárunk, bár ez a fajta barbár-kép is megjelenik az ókorban, főleg később és főleg római környezetben – nem kis részben talán éppen amiatt, amiről ez az érvelésem szól. Lásd még pl. Aristotelés: *Politika,* 1, 2; Aischylos: *Perzsák*, kül. 584–594 – a görög irodalomban megjelenő „nemes barbárról", aki modern társaihoz képest másfajta inverzióval keletkezik, lásd ismét HALL 1989, 211–223.

[22] GRUEN 2013 – vö. az eredetmondák tudatosan sokszínű őseivel.

[23] SYME 1939, 149–150, hivatkozásokkal.

[24] Vö. WISEMAN 2004, 114: „*we [do not] think of Cinderella as Italian or of Snow White as German*".

[25] DICKIE 1985; GRUEN 1992, 52–83.

[26] Propertius 4, 1.

[27] FERENCZI 2010, 130–131.

[28] LIMC I. 389–390 (132; 135; 137–139; 145 s. v. AINEIAS).

[29] LIMC I. 391 (161 s. v. AINEIAS).

[30] WISEMAN 2004, 112 (és 325, hivatkozásokkal); vö. a következő beszédekkel.

[31] Jó eséllyel Ennius *Annales*e is ezt a példát mutatta Vergiliusnak (O'ROURKE 2011, 3).

[32] Mindháromhoz lásd még THOMAS 1982, 93–107 és FERENCZI 2010, 119–131.

„…a mi közeledésünket észre sem veszi többé és uraként Aeneast engedi be udvarába. Ez a Paris meg most, aki az álla alatt megkötött kis-ázsiai mitrával fogja össze az [illatszerektől] csöpögő haját, élvezi a helyzetet, a félférfi kíséretével együtt…"

A kikosarazásáról *famá*t kapott afrikai (barbár?) király intradiegetikus kétségbeesése tökéletes kontextus az „ösztönös" sztereotípiák elhelyezésére: nem a narrátor és nem is egy igazán súlyos szereplő mondja őket, hanem olyasvalaki, aki ráadásul maga is kétes eredetű a klasszikus értelemben vett barbár-fogalom szerint – ráadásul dühből. Barbárgyanús volta ellenére is úgy tűnik viszont, hogy még ő is „ismeri" annyira a klasszikus görög-római (közhely)világot, hogy tudja, mit kell mondania egy idegenről, akiről most hall először, és jóformán csak azt tudja, honnan jött.

Nem kap jobb elbánást Aeneas második szerelmi riválisától, Turnustól sem, aki egy ponton (12, 97–100) így fohászkodik csatába menet:

[Turnus] „Da sternere corpus
loricamque manu valida lacerare revulsam
semiviri Phrygis et foedare in pulvere *crinis* 2, 3, 6
vibratos calido ferro murraque madentis." 2, 3

„Add meg, hogy kiteríthessem a testét és erős kézzel leszedhessem a mellvértjét ennek a félférfi frígnek, és hogy a [csatamező] porában mocskolhassam be a meleg vassal besütött és mirhától illatozó fürtjeit."

Az ellenfél hajához intézett fenyegetés különösen baljós volna a kelet-nyugati kulturális törés nélkül is (hát még azzal együtt): az indoeurópai hősnek (a „fürtös akhájoktól" Krisnáig és a népvándorlás-kori északi királyokig) ugyanis elengedhetetlen kelléke a hosszú, és sem gondozatlan, sem túlságosan gondozott haja.[33] Az *Ilias* egyetlen szereplője, akit kopasznak ábrázol, nem más, mint az epikus-héróikus világ tagadásának megszemélyesítője (maga az *iambos*), Thersités (2, 212–277).[34] Ha azonban valaki jogtalanul viseli a hősi csikó-fürtöket,[35] mint Euphorbos a homérosi eposz némileg párhuzamos jelenetében (17, 51–52), és főleg ha túlzott hiúság tölti el miattuk, még a kopasz csúfolódóknál is inkább a halál fia.[36]

Hasonló szidalmakat (*digna atque indigna relatu*) szór a trójaiakra a pár sorral beszéde után lemészárolt, ominózus nevű Numanus Remulus[37] is (9, 598–620; kül. 598–602 ill. 613–620, azon belül is az itt kiemelt kifejezések):

[33] Miller 1998, kül. 55.
[34] Miller 1998, 45; Nagy 1979, 259–262.
[35] Miller 1998, 42. Pikáns határterület itt a parókaviselés kérdése: a trójaiak itt is leírt kifinomult hajviseletét kézenfekvő lenne a történeti Kelet méltóságjelölő parókájaként értelmezni (Ferenczi 2010, 127.) – ez pedig a fent vázolt epikus kódban *per definitionem* katasztrofális lenne Aeneasra nézve.
[36] Miller 1998, 50.
[37] Ismét vö. Thersités figurájával. A beszéd további értelmezései: Thomas 1982, 93–107; Dickie 1985; Horsfall 1990a; Ferenczi 2003; és uő. 2010, 119–131; valamint O'Rourke 2011, kül. 14–18.

[NUMANUS REMULUS:]
„non *pudet* obsidione *iterum valloque teneri*, 5
bis capti Phryges, et *morti praetendere* muros? 5
en qui nostra sibi bello *conubia* poscunt! 2
quis deus Italiam, quae *vos dementia* adegit? 6
non hic Atridae nec *fandi fictor Ulixes* (!) 1
[…]
[Italis] comportare iuvat praedas et vivere *rapto*.
vobis *picta croco et fulgenti murice vestis*, 3
desidiae cordi, iuvat *indulgere choreis*, 4
et tunicae manicas et habent *redimicula mitrae*. 3
o vere Phryg*iae*, neque enim Phryges, ite per alta 2
Dindyma, ubi adsuetis *biforem dat tibia cantum*. 4, 6
tympana vos *buxus*que vocat *Berecyntia Matris* 2, 4, 6
Idaeae; sinite arma *viris* et cedite ferro." 2, 5

„Hogy nem szégyelltek megint sánccal, ostrommal bekeríttetni, kétszer megszorított frígek, és [csak] a falaitokkal akadályozni a halált? Nézd már, kik akarják harccal elszedni a mi menyasszonyunkat? Miféle isten, miféle őrület hajtott titeket Itáliába? Nem ám Atreus fiai vannak itt, se a szavakat csavaró Odysseus!" […] „[a magunkfajtának] a zsákmányt összeszedni jó, és abból élni. Nektek meg a sáfránnyal és bíborcsigával festett ruhátok, a lustálkodás a fontos, önfeledten táncolni szerettek, a chitónotoknak ujja van, a sipkátoknak meg állszíja. Fríg nők, nem is frígek, menjetek a magas Dindymonhoz, ahol a kétágú síp szól ahhoz, aki azt szereti. Az idai Anya ázsiai sípja-dobja hív titeket; hagyjátok meg a fegyvereket a férfiaknak, el a kezekkel a vastól."

Bár, amint az a *fandi fictor Ulixes*re történt, talán egyben Odysseus korábbi itáliai szerepére is vonatkozó utalásából kitűnik, Numanus a görögökről sincs jobb véleménnyel,[38] a „régivágású" rutulus gyalázkodása ismét egyértelműen azt a sztereotípia-csomagot használja fel a trójai jövevényekkel szemben, amelyet a klasszikus (görög-)római irodalom a perzsákkal vagy a velük összemosott más keletiekkel, például arabokkal szemben felvonultatna.[39] Ezek pedig itt, az említett szövegrészek alapján (az idézetekben kis számokkal jelölve): (1) a megbízhatatlanság, a laza erkölcsök, a *pietas* hiánya, (2) a problémás társadalmi nem, (3) a problémás, fényűző öltözet, (4) a dőzsölés, ivászat, (5) a gyávaság, illetve (6) a babona, a problematikus, a görög világtól és a feltételezett ősi Rómától idegen kultuszok jelenléte.[40] Ezek a bélyegek tehát egyértelműen pozícionálják a trójaiakat, homlokegyenest szemben a Görögország és Itália városállamainak *helyes* mértékben és módon civilizált polgáraival.

Lehet-e ilyennek ábrázolni a jóslatok kegyeltjeit, a rómaiak őseit? Ezt a kérdést már csak a *nostos* mint műfaj értelmében is (a hősnek *haza* kell érkeznie), de a délosi jóslat szerint mindenképpen – miszerint Aeneas új hazája őseinek földje lesz (3, 94–98)[41] –, maguknak az *Aeneis*

[38] Pedig maga Turnus is argosi eredetű szegről-végről: *Aen.* 7, 372; 410; 794; ill. WISEMAN 2004, 25 *ad ll.*
[39] Pl. *sive in Hyrcanos Arabesve molles | seu Sagas sagittiferosve Parthos* (Catullus 11, 5–6.) Micsoda „puha" fickó lehetett egy Kr. e. 1. századi arab kereskedő!
[40] Vö. BITTARELLO 2009, 217–219 és HALL 1989, kül. 121–133.
[41] BREMMER – HORSFALL 1987, 99.

szereplőinek is fel kell tenniük (ha fordított előjellel is), izgalmas példáját adva az irodalom szövegen belüli és kívüli síkjai közötti összjátéknak. A Creusa árnyának korábbi jóslata (2, 780–784) után némileg meglepő vargabetű, Kréta (3, 129–191) után végül az érintettek is arra jutnak, hogy Közép-Itáliában kell keresniük a régi-új hazát. Segíti ebben a felismerésükben őket Aeneas álma (3, 147–171), valamint Helenus és egy hárpia (3, 374–462; ill. 247–257) Latiumban beigazolódó jóslatai. Így mindaz, amit a trójaiakról mint keletiekről és/vagy barbárokról olvastunk, igen különössé válik annak fényében, hogy Aeneas ezek szerint nemcsak keleti, hanem egyenesen itáliai eredetű is. Mint Turnus és Numanus Remulus, hacsak nem még inkább.

A trójaiak Dardanuson keresztül meglévő itáliai eredetének gondolata egyértelműen jelen van az *Aeneis*ben,[42] különösen a 7. énekben, az új (régi-új) földdel való találkozás kapcsán. Leghíresebb megfogalmazása Latinus király szájából hangzik el, aki kissé paradox, de jellegzetesen vergiliusi módon[43] ezzel a történettel támasztja alá, hogy leányának az atyjától kapott jóslat szerint idegen (*externi generi*, 7, 98) férjet kell keresnie,[44] hogy nemzetsége később sikeres lehessen – így tehát nem teljesítheti be a Turnusnak tett ígéretet (205-211):

[LATINUS KIRÁLY:]
„ …atque equidem memini (fama est obscurior annis)
Auruncos ita ferre senes, *his ortus* ut *agris*
Dardanus Idaeas Phrygiae penetrarit ad urbes
Threiciamque Samum, quae nunc Samothracia fertur.
hinc illum *Corythi Tyrrhena ab sede* profectum
aurea nunc solio stellantis regia caeli
accipit et numerum divorum altaribus auget."

„ …és arra is emlékszem, mondjuk régen terjedt ez inkább, hogy az öregek itt úgy mondták, Dardanus ezeken a földeken született és innen jutott el a trójai földekre és a thrákiai Samosra, amelyet ma Samothrakénak neveznek. Igen, [azt mondták,] innen, Corythus tirrén városából indult el, most pedig a csillagos ég arany palotájában van ülőhelye, és oltáraival az istenek számát növeli."

Ami első látásra talán a legfeltűnőbb a beszédben, az a király nagyon hangsúlyos „alexandriai lábjegyzete": a történet szintjén az „öregek mondogatják" elbizonytalanítja a következő állításokat, a szöveg és a beleértett szerző szintjén pedig egyformán lehet újítás bevezetésének vagy egy kevésbé elismert hagyomány követésének a jelzése.[45] Talán a jövevény kettős eredetének (*externus*, de végső soron mégiscsak ide tartozik) feszültségét akarja oldani? Akárhogy is, ez az a hely, és tágabb értelemben, ez az a motívum, amelynek az értelmezésével én a továbbiakban foglalkozni fogok.

A történet funkciója az *Aeneis*ben első látásra is egyértelműnek tűnik: kiegészítve a *fatum* önmagában is erős ítéletét, történelmi úton is legitimálja Aeneas itáliai hatalomszerzését, illetve, ha Aeneast ténylegesen etruszknak is tekintjük ezáltal, áthidalhatja az etruszkok és a rómaiak

[42] Pl. *Italiam quaero patriam et genus ab Iove summo.* (1, 380).

[43] Az ilyen részletek teljesen elbizonytalanítják az olvasót azzal kapcsolatban, hogy mit is jelent az *externus* szó: ha Aeneas ide tartozik, akkor hogyan *externus?* Vagy annyira *externus,* hogy a jóslat igaz lehessen rá, de azért mégis könnyebb úgy elfogadni, ha találunk rokonságot? Utóbbi esetben komolyan gondoljuk a történetet, vagy csak mondjuk, mint az *Aurunci senes*?

[44] Először *externus*nak is látszanak: *nuntius ingentis ignota in veste reportat / advenisse viros.* (7, 167–8).

[45] HORSFALL 2000, 166.

között az évszázadok során keletkezett vélt vagy valós szakadékokat (erről többet később).[46] Azt viszont, hogy ez az elmélet honnan kerül az *Aeneis*be, már nem ennyire egyszerű megállapítani – összhangban Latinus király beszédének már említett, elbizonytalanító önreflexiójával. Van, aki szerint (most a Latinus által mondottakkal ellentétben) semmiféle előzménye nincs ennek az előtörténetnek, és mindez a vergiliusi vízió terméke volna.[47]

Akárhogy is, Dardanus eszerint itáliai, azon belül is etruriai eredetű, nem világos azonban annak a névnek a pontos jelentése, amely megvilágíthatja az alapító kapcsolatának milyenségét Itália, és azon belül Etruria földjével. *Corythus*szal kapcsolatban sok minden nem világos, egyrészt nem igazán tudható, hogy a 209. sorban csupán explikatív birtokos esettel van dolgunk és így a *Corythus* városnév, vagy valódi *possessivus*szal, és így egy személyt jelöl. Előbbi esetben a hely meghatározása volna a feladat, utóbbiban pedig Corythus személyazonosságáé.

Ha személy, származásáról természetesen többféle beszámoló is létezik az antikvitásban. Egyrészt ez a szó (kb. 'sisakos' a görög ἡ κόρυς, κόρυθος szóból eredeztetve) Apollón mellékneve is lehet egyes kisebb jelentőségű kultuszhelyein, illetve egy tegeai démos epónymosa is erre a névre hallgat.[48] A legtöbb ilyen nevű szereplő azonban Trójához kötődik: lehet Korythos egyrészt (1) Dardanos apja (vagy mostohaapja),[49] Zeus-Iuppiternek és egy bizonyos Élektrának, Atlas leányának a fia (ha mostohaapa, akkor ugyanezen Élektra férje – Dardanos ebben az esetben Zeus fia, mint Homérosnál); illetve (2) Paris fia, vagy Oinónétól, vagy magától Helenétől[50] – de ez utóbbi az értelmezés első, *kronológiai* szintjén nyilván nem jöhet szóba, csak egy egyrészt irreleváns, másrészt talán jelentéssel bíró névegyezésként.[51] Az azonban Dardanos atyjaként sem egyértelmű pusztán a név alapján, hogy köze lenne Itáliához, mások[52] árkádiai származást tulajdonítanak a családnak. Ha ugyan értelmes egy isten-fiút földi vidékhez kötni: Aeneas, mikor Evandernek bemutatkozik, nem említ földi tájat, csak közös isteni felmenőikkel igyekszik megszerezni vendéglátója bizalmát.[53] (3) Corythusnak hívják azt a királyt is a mítoszban, aki felneveli a kitett, majd Romulushoz és Remushoz (és Parishoz) hasonlóan állattól szoptatott Télephost, aki a trójai mondakörben betöltött szerepe mellett az etruszkok egyik alapító hőse is lehet. A kisfiú Télephos és az őt szoptató szarvastehén képe egyes etruszk városokban ugyanolyan emblematikussá vált, mint Rómában a farkasanyáé (és ez a párhuzam talán nem is véletlen).[54]

Ha Corythus hely, elhelyezése a térképen ismét problémás. Az *Aeneis* kutatói, a fent idézett sorok alapján általában természetesen Etruriába helyezik – ezt Latinus beszéde egyértelműen

[46] Van, aki odáig megy, hogy Aeneas voltaképpen etruszk hős, aki az Aeneisben egy *Bildungsroman*t jár végig, amíg megtalálja a benne rejtőző etruszkot – mint Mika Waltari kétezer évvel későbbi *Turms*a, akit a regényben szereplő rómaiak épp Turnusnak neveznek (NIELSON 1984, kül. 33; WALTARI 1987). – Az etruszkok etnográfiai–kulturális különállása az Augustus-korra nézve már problémás. Az etruszk nyelvű feliratok eddigre már igen ritkává válnak (BONFANTE – BONFANTE 2002, 9–29) – néhány sokatmondó kivételtől eltekintve: lásd alább.

[47] GRUEN 1992, 11; HORSFALL 2000, 165 – érdekfeszítő módon egy észak-afrikai felirat datálásának és eredetiségének kérdése lehet az egyik legnyomósabb faktor amellett, hogy a történet már létezett a Kr. e. 1. század elején (BREMMER – HORSFALL 1987, 98).

[48] *LSJ* s. v. κορυθος; *KP* 312, s. v. KORYTHOS. A sisak megjelenik még Cortona feltételezett alapításának történetében is vele kapcsolatban: ott alapít várost, ahol elveszíti a sisakját – *KP* uo.

[49] Servius, *Ad Aen.* 3, 167 és 7, 207; *OCD* 414 s.v. DARDANUS.

[50] *OCD* 387 s. v. CORYTHUS; 414 S.V. DARDANUS.

[51] BREMMER – HORSFALL 1987, 97–98. Vö. Thomas MANN gondolataival a megegyező nevű mitológiai szereplőkről (*József és testvérei*, 2, 1 – „Hold-grammatika"). A mitológia ez irányú kuszasága talán olyan rétegeiből eredhet, amelyek számára a szereplők kvázi-biológiai identitása helyett a szereplők (akár öröklődő) *funkció*ja lehetett fontos (vö. a *Pythia* és *Sibylla* nevekkel).

[52] Lásd ismét: DH, 1, 60–62; Servius, *Ad Aen.* 3, 167 és 7. 207; *OCD* 414 s.v. DARDANUS; GRUEN 1992, 7; ill. HORSFALL 2000, 166.

[53] *Aen.* 8, 127–151.

[54] BREMMER – HORSFALL 1987, 28, 95–96.

állítja. Az viszont nem egyértelmű, hogy ezen belül melyik városról lehet szó: a reneszánsz (P. Cluverius, 1624) óta hagyományos, a nevek hasonlóságán és a név állítólagos „pelaszg" hangzásán alapuló értelmezés Cortonának felelteti meg;[55] azonban az is lehetséges – egy korábbi, Paolo da Perugia († 1348) által javasolt és Petrarca által is elfogadott, majd a 20. században felélesztett vélekedés szerint –, hogy a rejtélyes ősi város nem más, mint épp a Tarquiniusok gyűlölt városa, Tarquinii.[56] Emellett szól, hogy a mai Tarquiniának a császárkortól a modernitásig használt neve a rokonításhoz jobban megfelelő Corneto volt, illetve hogy a Corythus helynév jelen idejű említéseinek így van több értelmük magában az *Aeneis*ben – a „Tarquinii" nevet nem is említi az eposz,[57] pedig földrajzi közelségét tekintve indokolt lehetne. Az viszont, hogy a trójai királyok ugyanonnan származnak, mint a rómaiak számára hagyományosan legvisszataszítóbb etruszkok *ever* (akiket szíve szerint inkább Mezentiusszal vonna párhuzamba az ember),[58] ismét érdekes ízt adhat a honalapító hérósz értékeléséhez.

Az etruszkok

És itt el is érkezünk a Corythos-történet leginkább problematikus pontjához: az etruszkok nem ritkán – korai vezető szerepük ellenére, vagy éppen azért – sokkal inkább negatív szereppel bírnak a római kultúra általunk ismert világképében, mint pozitívval. Ennek megfelelően, mint kvázi-keletiek, nagyjából ugyanazt az elbánást kapják a római irodalomban, mint a perzsák vagy a trójaiak, a liviusi matriarcha-zsarnok Tanaquiltól és a gőgös Tarquiniustól a történetírók kegyetlen, mégis kissé nőies Seianusáig.[59] Ennek a jelenségnek a lehetséges okait, mivel egyáltalán nem függetlenek az Aeneis szövetében megjelenő etruszkok értékelésétől, célszerű volna itt áttekinteni.

Az etruszkok az antik irodalomban először is gazdagok, és ezt nem is rejtik véka alá: a görög történetírók erre a jelenségre a τυφή 'kényesség, túlfinomultság' megjelölést használták.[60] Ez nem is tér el igazán a régészet tanúságai alapján megállapítható gazdasági viszonyoktól: a nyugati Mediterráneumot ellenőrzése alatt tartó Etruria valóban sokkal gazdagabb lehetett, mint Itália délebbi területei vagy a görög szárazföld városai. A vagyon megszerzésének módja is problematikus a görögök szemében. Az etruszkok tengeri hatalma a punokéval együtt (főleg 474-es cumaei legyőzetésükig) komoly fenyegetést jelenthetett a Nyugat felé forduló görög kereskedelemre – a görögök talán ezért titulálják őket olyan gyakran kalózoknak és ruházzák fel őket az ennek megfelelő harcmodorral és belső tulajdonságokkal: a kalóz szükségszerűen megbízhatatlan és kegyetlen.[61]

Ezzel párhuzamosan, a külsejüket tekintve, azt is gyakran halljuk az etruszkokról, hogy az öltözködésük is sokkal fényűzőbb, mint a görögöké (még a szolgák is feltűnőbben öltöztek, mint

[55] Bremmer – Horsfall 1987, 89 n. 4; a „pelaszg" Cortonáról: DH, 1, 20, 4.
[56] Bremmer – Horsfall 1987, 94.
[57] Bremmer – Horsfall 1987, uo. ill. 91–92 és 101 ill. 97.
[58] Kopeczky 1999, 81; Bittarello 2009, 229.
[59] Bittarello 2009, kül. 217–219 és 229–233; Tanaquil: 218; Tarquinii: 213 és 229; ill. Seianus: 223–224.
[60] Bittarello 2009, 212–213; LSJ s. v. τρυφή.
[61] Kopeczky 1999, 63; Pallottino 1980, 68–77, kül. 70.

máshol a polgárok),[62] ami megint nem üt el a tárgyi emlékekből leszűrhető valóságtól. Már a nagyon korai időktől kezdve találhatók az etruszk területeken bíbor- vagy arannyal átszőtt szövetnyomok,[63] és az etruszk kultúra mindig is másképp viszonyult a viselet kérdéséhez, mint a görögség. Náluk (az ókori Kelethez hasonlóan) az előkelők ruhájának nemcsak az anyaga számított, hanem, ellentétben a természetes esésű és minél letisztultabb formákkal, kevés anyaggal dolgozó görög divattal, a nyersanyag mennyisége, mérete, és a viselet egy, a görögök körében gyakorlatilag nem létező eleme, a ruha szabása is.[64] Az etruszk nyelvterület északi területein például sokáig, a Kr. e. 4–3. századig divatban maradt a görög férfiak perizómájának archaikus szabott-varrott változata (szemben a görög területek varrás nélküli ágyékkötőjével), amelynek egyes nagyobb méretű, feltűnő mintázatú és meztelen felsőtesttel vagy rövidebb chitónnal viselt példái az ábrázolásokon elég egyértelműen (horribile dictu) nadrágnak tűnnek a modern szemlélő számára – és talán nem csak az ő számára.[65] Ehhez kapcsolódik az ábrázolt vagy valós héroikus meztelenség lényegesen kisebb szerepe is Itáliában, mint görög földön.[66] Szintén különös lehet a klasszikus és hellénisztikus görög ízlés felől nézve az is, hogy a toszkán éghajlat és/vagy az etruszkok mind a mitológiában, mind a régészetben jól lekövethető keleti kapcsolatai miatt az etruszk Dódekapolis(ok) területein a hosszú ujjakkal és térd alatt érő szoknyarésszel bíró ión chitón is sokkal tovább divatban maradt, mint a görög területeken, ahol az a perzsa háborúk idején (épp a hosszú ruhájú perzsákkal és iónokkal szembeni megkülönböztetés igénye miatt)[67] hirtelen divatjamúlttá vált.[68] Egy másik időleges kontrasztív jelensége lehetett az etruszk viseletnek az ábrázolások alapján, hogy az etruszk területek egy igen korai gócpontját jelentették annak a máshol csak a hellénisztikus korban általánossá vált gyakorlatnak, hogy a férfiak alapesetben nemcsak ephébos-korukban, hanem azután is szakálltalanok maradtak (és így ha mégsem, az lett a jelölt eset).[69] Mindennek eklatáns példája éppen az Aeneis nagy ellenfél-figurájának, Mezentiusnak egy vitatott ábrázolása: egy etruszk tükör hátán (jellemzően az etruriai mítoszok és mítoszvariánsok számunkra már átláthatatlan gazdagságára) az ezen a néven (MEZNTIE) megnevezett figura éppen Achilleusszal (ACHLE) tárgyal. Mezentius szakálltalan, fiatalos arca körül olajozott, hosszú fürtök tekeregnek, testén hosszú és hosszú ujjú ión öltözet. A király alakja által nyújtott nőies benyomásra jellemző, hogy a tükör értelmezőinek egy része inkább a feliratot hagyná figyelmen kívül, és nőként értelmezné.[70]

Ezek a külső jegyek egy klasszikus kori görög szemlélő számára is mind problémásak lehettek, és két ijesztő (egymással összefüggő) üzenetet hordozhattak: valamiféle keletiességét, illetve a puszta férfiatlanságát.[71] Az előbbi benyomás (talán nem is teljesen alaptalanul) kiválóan

[62] BONFANTE 2003, 90.
[63] BONFANTE 2003, 11; vö. *Aen*. 10, 818; ill. BITTARELLO 2009, 218.
[64] Uo. 92.
[65] Uo. 24–25, ill. 81.
[66] Uo. 21; DH, 7, 72, 2–4.
[67] Thukydidés, 1, 7. Az iónok ruhája hagyományosan, már Homérosnál is hosszú (Ἰάονες ἑλκεχίτωνες – *Ilias*, 13, 685), később azonban az ión viselet még tovább finomodott perzsa hatásra: a hagyományos *chitón-himation* (és persze *mitra*; MILLER 2013, 26, ill. 37. 7. ábra) összeállításban a *chitón* helyét a perzsa udvari viselet azonos funkciójú, de díszesebb eleme vette át (uo. 26), sőt, az ión (és más anatóliai) előkelők egyes alkalmakkor egyfajta *code switching*-jelleggel teljes perzsa udvari viseletben mutatkoztak, amelyet gyakran perzsa vezetők adtak nekik ajándékba (uo., kül. 26–30).
[68] BONFANTE 2003, 85.
[69] Uo. 71skk.
[70] DE GRUMMOND 2006, 205–207.
[71] Az itáliai „barbárok" görög percepciója azért is problémás lehetett, mert úgy tűnik, sokkal később ért el ide a merev görög-barbár ellentét igénye (HALL 1989, 166–167); ekkor pedig már nagyban befolyásolták az (amúgy is nehezen elhatárolható) helyi nem görög lakosság „besorolását" a Keleten már kialakult barbár-sémák, különösen a perzsák

kiegészítette egymást az etruszkok keleti eredetének mítoszával; az utóbbinak pedig szintén volt mivel összekapcsolódnia: az etruszk nőknek a görögökhöz képest kivételezett helyzete kiválóan megfelelt erre. A jogszokás szintjén az lehetett a feltűnő, hogy az etruszk nemesek a feliratok tanúsága szerint nemcsak apai, hanem anyai ágon is feltüntették a származásukat,[72] és a görögökkel ellentétben sosem tettek ki az apa személyének problematikussága miatt gyermekeket, mivel pusztán az anyai ági leszármazás is elég lehetett a polgárjoghoz.[73] A mindennapokban zavarba ejtő lehetett a Keletről (de nem nagyon Keletről) érkező szemlélő számára, hogy az etruszk feleségek együtt étkezhettek a férjükkel azok lakomáin (nem „kellékként", mint a görög hetairák, hanem teljes jogú résztvevőként), vagy hogy az etruszkoknál a női és a férfi viselet sem vált el annyira egymástól, mint Görögországban. A nők is gyakran viseltek rövid hajat; és (talán ismét a klimatikus különbségek miatt) ők is viselhettek a római katonatisztek caligájára emlékeztető zárt bakancsot; illetve uniszex viselet volt – inkább a későbbi rómaiak, mint a görögök számára megdöbbentő módon – a toga etruszk megfelelője, az ahhoz hasonlóan (a négyszögű ión köntösből Itáliában kialakult) félkör alakú *tebenna* is.[74]

Itt el is érkezünk a kérdéskör egyik legérdekesebb ellentmondásához: miközben a Kr. e. 4–3. századi görögök számára ezek a szokások egészen idegenek, akár sokkolóak is lehettek, az egykorú rómaiak felől nézve annyira nem megdöbbentőek. A római férfiak – az éghajlat és a mezteleneséget még annak görög kultusza kapcsán sem toleráló hagyományok miatt – rövid és szintén varrott tunikájuk alatt (vagy nélküle, testgyakorláskor) mindig szabott-varrott „alsónadrágot" viseltek,[75] nem is beszélve a katonák közismert rövidnadrágjáról. A római nők (amellett, hogy jogaik mindig is szélesebb körűek voltak, mint a görög nőkéi)[76] egyes források szerint az (egyébként bálványozott) korai időkben ugyanúgy togát viseltek, mint a férfiak, és ennek a szokásnak, bár csak a felszabadított nők és/vagy örömlányok kvázi-egyenruhájaként, valamiféle nyoma is maradt.[77] Sőt, az etruszk sírfestmények alapján úgy tűnik, hogy a római magistratusok, illetve a kisfiúk jól ismert bíborszegélyű togája a Kr. e. 6–5. századi etruszk arisztokrácia mindennapi viseletének fosszíliája[78] – és akkor még nem is beszéltünk a triumphator *tunica palmatá*járól és *toga pictá*járól, amelyek pedig (még évszázadok múltán is feszültséget keltő módon) az etruszk királyok díszruháját őrizhették meg.[79]

És mégis, a rómaiak szinte fenntartás nélkül veszik át és használják a görög történetírók két fenti alaptételét az etruszkokkal kapcsolatban (tudniillik, hogy keletiesek és femininek),[80] amelyek nem kis részben éppen ezeken a rómaiaktól sem idegen kulturális jegyeken alapultak – még ha ezek a jegyek a hellénisztikus koinénak köszönhetően később halványodtak is. Az, hogy a későbbi római történetírók nem az etruszkokkal közös elemeket tartalmazó alaphelyzetre, hanem erre a halványodásra alapoznak, kiváló példája az irodalmi hagyomány és a toposzrendszerek

kapcsán kialakult „keleti" képe és a thrákokkal kapcsolatban használatos becsületes, de erőszakos és ostoba „északié" (Hall 1989, kül. 102–113). Talán innen is származik az etruszkok esetenként igen szervetlen „orientalizálása" és a középitáliaiak (később saját maguk által is elfogadott és idealizált) egyszerűségének és keménységének képzete.

72 Pallottino 1980, 130.

73 Bonfante 2003, 89.

74 Bonfante 2003, 88.

75 Lásd pl. Iuvenalis 6, 73 és 379.

76 Pallottino 1980, 130.

77 Pl. Cloelia története (Plinius: *NH.* 34, 28–29 ill. Livius, 2, 13; Val. Max. 3, 2, 2. vö. Bittarello 2009, 217 és 233); a *togata*ként is emlegetett *libertiná*król pedig pl. Horatius: *Sat.* I, 2, 62.

78 Bonfante 2003, 91–93.

79 Bonfante 91–93.

80 Vö. Bittarello 2009, 211–212; ill. Kopeczky 1999, 45–46, miszerint Cicero (főképp elítélő hangú) megjegyzései az etruszk kultúráról szintén jellemzően másodlagosak és görög forrásokra épülnek.

rendkívüli erejének. Az etruszkok regionális hatalmával éppen csak leszámolt, a hellén világ térképére igyekvő archaikus Róma történetírása görög nyelven és részben a görög világ piacát megcélozva jön létre. Ennek a korszaknak a hagyományteremtő ereje, úgy tűnik, elég erős volt ahhoz, hogy Róma történetírása az etruszkok klasszikus koráról (a közös múlt kellemesebb emlékei ellenére is) szinte csak a görögök „elpuhult kalóz" sztereotípiájának megfelelő elemeket őrizze meg. Persze más római hagyományokban ez a folyamat nem lehet ilyen erős: bár a *Disciplina Etrusca* megbízhatósága, legitimitása ellenére is sötét, az etruszkok kezéből kicsavarhatatlan erőnek tűnhetett a rómaiak szemében, az etruszk vallás mélységes hatását a római vallás fogalomrendszerére, külsőségeire és szertartásaira nem tudták, és gyakran nem is akarták tagadni.[81]

Magában az *Aeneis*ben igen problematikusan jeleníti meg az etruszkokkal kapcsolatos történetírói sablonokat Mezentius figurája: vannak, akik szerint az etruszkokat egyértelműen maga mellett érző[82] vergiliusi narrátor nem engedheti meg magának, hogy a catói hagyományból ránk maradt történetnek megfelelően az egész etruszk sereg az istentelen (vö. alább a 6. pontban) királyt kövesse, így hát Mezentius válik a negatív etruszk tulajdonságok (kegyetlenség, *impietas*, megbízhatatlanság) egyszemélyes hordozójává, „bűnbakjává",[83] vele szemben pedig (és valamilyen szinten alatta is, lásd Lausus), egy másik sztereotípiának[84] megfelelő *pius* etruszk hősök állnak, mint a vitéz (még tárgyalandó) Tarchon, akivel kapcsolatban még az *alter Aeneas* kifejezés is felmerülhetett.[85] Ez azonban csak a jelenségek egyik szintje.

A fentebbi, a keletiekhez kötődő közhelyeket jelző számok ugyanis helyenként ugyanúgy odajegyezhetők az etruszkokról szóló *Aeneis*-beli beszédek egyes kifejezései mellé, mint a trójaiakról szólók mellé. Vegyünk szemügyre két példát: Camilla szavait egy etruszk, Ornytus megölésekor (9, 687–690) és Tarchon kicsit későbbi beszédét saját embereihez, amellyel ellentámadásra biztatja őket a fentihez hasonló szégyenteljes jelenetekkel szemben (732–740, ismét az én kiemeléseimmel és a fenti számozással):

> [CAMILLA:] „silvis te, Tyrrhene, *feras agitare* putasti?
> advenit qui vestra dies *muliebribus* armis 2
> verba redargueret. nomen tamen haud leve patrum
> manibus hoc referes, telo cecidisse Camillae."[86]
>
> „Tirrén, azt hiszed, vadászni jöttél az erdőbe? Itt van a nap, amely női fegyverekkel cáfolja meg a szavaidat. De nem semmi névvel állsz az őseid szelleme elé: [azt mondhatod,] Camilla fegyverétől estél el."

[81] A rómaiak félelméről: Tanaquil története (pl. Livius, 1, 34; 39–41); Veii (Livius, 5, 1–22); a római ifjúság etruszk városokban tanulásának hagyománya (Livius, 9, 36, 3); az etruszk *haruspexek* politikai jelentőségéről: RAWSON 1978. A sztereotip „barbár" istenközeliségének paradox képzetéről a görögöknél, amely az irodalomban találkozhat az etruszkok vallásosságának római képzetkörével: HALL 1989, 149–154 és 211–212.

[82] NIELSON 1984, 28, hivatkozásokkal. Hogy ennek az *Aeneis* születése körül jelen lévő (biológiai) személyek kulturális identitásához hogyan van köze – hogy vajon Vergilius maga is etruszknak számított-e valahonnét nézve, vagy hogy Maecenas (és köre) elegáns etruszk ősei miatt alakul-e így az *Aeneis* szövege – az élénk viták tárgyát képezi, viszont minket nem, vagy a szokásos kérdésfeltevésekhez képest *másképp* érdekel. Itt inkább a korszakban az egyes etnikumokhoz kötődő kulturális jelentésmezőket célszerű feltárni, mint a keletkezés környezetének részletes proszópográfiáját.

[83] KOPECZKY 1999, kül. 63 és 81–83. Itt is megjelenhet a perusiai háború kapcsán szükségessé válható, jelen idejű „rossz etruszkok" hatása is a szövegre – lásd alább.

[84] Vö. a *disciplina Etruscá*val és NIELSON 1984, kül. 28**;** ill. az alábbiakkal itt.

[85] NIELSON 1984 (már a címben).

[86] Vö. BITTARELLO 2009, 215.

[TARCHON:]
„quis *metus*, o numquam dolituri, o semper *inertes* 5, 1
Tyrrheni, quae tanta animis *ignavia* venit? 5
femina palantis agit atque haec agmina vertit! 5, 2
quo ferrum quidve haec gerimus tela *inrita* dextris? 1
at non in *Venerem* segnes *nocturna*que *bella*, 1
aut tibi curva *choros* indixit *tibia Bacchi*. 4, 6
exspectate *dapes* et *plenae pocula mensae* 4
(hic *amor*, hoc studium) dum sacra secundus *haruspex* 1, 4, 6
nuntiet ac lucos vocet hostia pinguis is altos!"

„Micsoda félelem, ti szégyentelen, mindig lusta tirrének, miféle gyávaság költözött a lelketekbe? Ezerfelé hajt titeket egy nő, megfordítja a soraitokat! Minek a vas és miért hiába visszük a fegyvereinket a kezünkben? A szerelemre bezzeg nem vagytok lusták, az éjszakai háborúkra, és mikor táncba hív Bacchus görbe sípja. Várjátok csak ki a lakomákat és a teli asztal kelyheit, (ez érdekel csak titeket), majd ha a szertartást végző jóspap hív, és a magas berkekbe kövér áldozatot kér tőletek.

Jól láthatjuk, összhangban az etruszkok hagyományos kis-ázsiai származtatásával, az ellenük fordított, generalizált vádak is hasonlóak, ha nem hanyagolható is el, hogy utóbbi esetben a saját vezérük beszél róluk, mintegy a sztereotípiák megcáfolására buzdítva a rá bízott seregeket. Megint itt van (1) a szépfiús csalárdság, (2) a férfiatlanság,[87] (4) a dőzsölés, (5) az ebből adódó gyávaság és (6) az elmerülés a görög férfiakhoz méltatlan, nőies-orgiasztikus kultuszban – egyszóval a szenvedélyek uralma a személyiség felett.[88] Ezek mind negatívumnak tűnnek, mégis egy a görögök feje felett átívelő kapcsolatot valósíthatnak meg – az ambivalensen keleti keletiek és az ambivalensen keleti nyugatiak, a trójaiak és az etruszkok között.

Úgy tűnik, ebből a szempontból semmit sem nyertünk a Corythus-történettel. Aeneas közvetlen eredete (idegensége) és az érkezését legitimáló ősi szálak (Corythus) viszont, ahogy várjuk is, csak a dolgok felszínén ellentétesek egymással – az ellentmondás megnyugtató feloldása helyett a problémát egy Aeneas komplex alakjához méltó újabb probléma „oldja meg". A többi etruszk helyett is rossz Mezentius és a többi etruszknál kicsit kevésbé rossz Tarchon – egyszóval az etruszkok – nem *annak ellenére* Aeneas rokonai, hogy azok, akik (ahogy Tarchon kapcsán emellett lehet is érvelni), hanem *épp azért*. Mert etruszkok lévén ők is keletiek, szertelenek, pojácák, mint ő. És mindettől ugyanúgy nem válnak egyszerűen rosszá, mint ahogy ő sem: Tarchon fontos harcostársa lesz,[89] de még Mezentiusban is megcsillan valami emberi, sőt nagyszerű a halála előtti pillanatokban,[90] nem is beszélve a szinte tökéletes Laususról,[91] aki mégiscsak az ő fia és harcostársa.

Vessünk egy pillantást a „kevésbé rossz" Tarchonra. A mitikus Tarchón, akinek neve talán valóban kis-ázsiai kapcsolatot őriz,[92] Télephos fia, és így Héraklés unokája, az etruszkok, és ezen

[87] A (3) különös öltözet a rövidebb beszédben egyszerűen nem merül fel, a vezér beszédében pedig nyilván nem szerepelhet: bár tudjuk, hogy az etruszkok ugyanúgy fényűzően öltözködnek, mint a keletiek, de ezt a saját vezérük, aki valószínűleg ebből a szempontból is *alter Aeneas* – ti. kikent-kifent keleti herceg, nem vetheti a szemükre. Ahonnan leginkább gondolhatjuk, hogy ez így lehet (amellett, hogy az etruszk *tryphé*ről máshol is olvastunk), az éppen a többi „személyiségjegy" egyezése.

[88] Vö. MUSE 2007, 605 – és természetesen BITTARELLO 2009, 217–219 és 227–230.

[89] Vö. MUSE 2007, uo.

[90] KOPECZKY 1999, 73–77.

[91] *Aen.* 7, 649–650.

[92] BREMMER – HORSFALL 1987, 96.

belül is a *Disciplina* alapító hőse – előbbi Tyrrhénos testvéreként, utóbbi pedig a barázdából kiszántott ősz hajú kisfiú-próféta, Tages jóslatait interpretálva (akihez hasonlóan maga is ősz hajjal született).[93] Egy Kr. e. 1. századi caerei domborművön például ennek megfelelően Tarquinii epónymosaként és haruspexként látható, természetesen capite velato, tekerccsel a kezében (bár, a mostani érvelésbe kevésbé illeszkedően, tekintélyt parancsoló szakállal)[94] – ha kissé ijesztő is néha az ilyesmi, az etruszkokhoz kötődő szinte egyetlen pozitív képzet a sors és a vallási kötelmek feltétlen tisztelete – mindennek a megalapítása éppen pedig ennek a mitológiai Tarchónnak a nevéhez fűződik.

Így válhat Vergiliusnál a catói elbeszélés gonosz vezér – gonosz nép szituációjából kiemelt Mezentiusnak, a „rossz" etruszk archetípusának ellentétévé, és így válhat a *fato profugus* Aeneas *liber fato*, a sorsnak bölcsen engedelmeskedő (igazán *pius*), és hatalmától ezáltal megszabaduló tükör- és példaképévé.[95] Többször is ekként viselkedik az eposz során,[96] és a fent idézett beszédnek is vannak erre utaló passzusai: a jó etruszk vezér helyreállítja vele a nemek rendjét és mértékletességre inti embereit a jellegzetesen etruszk hibákkal kapcsolatban – viszont pontosan tudja a sajátjairól (mint az eddigi beszélők másokról), hogy mi az, amivel problémájuk lehet,[97] és nem is ítéli el teljesen a fent megszámozott jellemvonásokat: nem alapvetően rosszak, csak itt *nincs helyük* – máshol van, csak ki kell várni.[98] Más esetekben ráadásul Tarchon sem mentes a (kalózos?) szertelenségtől, mint hajója meggondolatlan (talán megint valamilyen furcsa vallási képzettől motivált?) feláldozásakor, amikor először jelenik meg az elbeszélésben (10, 290–307).[99] A harc talán ugyanúgy zajlik Tarchón fejében a szenvedély és a *pietas* között, mint ahogy beszédében ő jeleníti meg az utóbbit a népével szemben – és ugyanúgy, ahogy Aeneasében játszódott le az eposz első négy énekében leírt „elégikus" és „bacchikus"[100] Dido-epizód során.

Ezt a párhuzamot húzza alá Tarchon idézett beszédének struktúrája: ha Aeneas nem is hasonul tökéletesen az etruszkokhoz, és a sorstól már nem üldözött doppelgängeréhez, Tarchon szavai ezen a helyen nagyon is hasonulnak Aeneas történetéhez. Mintegy az eposz szüzséjének kicsinyítő tükre ugyanis ez a beszéd: első két sora (732–733) témájában felidézi Trója pusztulását, a pánikot; a második, első olvasatban nyilván Camillára utaló négysoros egység (734–737) a Dido-közjátékra is utalhat – egy nő (remélhetőleg ideiglenes) hatalma a *pietas* szempontjából könnyűnek mutatkozó férfiak felett –; a harmadik, háromsoros szakasz (738–740) pedig a vallási cselekmények és a megérdemelt pihenés kapcsán a pietas kiteljesítését, az eposz (a maga helyén és idején majd kevésbé ünnepien megvalósuló) *telosá*t jelenítheti meg. Aeneas és Tarchon hasonló hősök, hasonló problémákkal: a *pietas* és a hős közötti dinamika ezek szerint meghatározza mindkettőjük történetét.[101]

[93] MUSE 2007, 588; Lydus: D*e Ostentis* 2–3; Ov. *Met.* 15, 552–559; ill. Strabón: *Geogr.* 5, 2, 2.
[94] DE GRUMMOND 2006, 203; LIMC VII. 845–6.
[95] KOPECZKY 1999, kül. 63 és 81–83; ill. NIELSON 1984, kül. 32–33.
[96] Pl. Pallas temetése (*Aen.* 11, 182–7; ill. NIELSON 1984, 30).
[97] A hibák nemcsak a trójaiak hibáira rímelnek, hanem a későbbi Tarquiniusokéira is: MUSE 2007, 602.
[98] NIELSON 1984, 31.
[99] MUSE 2007 szerint Tarchón negatív vonásai (a történetben betöltött pozitív funkciója ellenére) egyenesen az állam hajóját zátonyra futtató Tarquiniusokat előlegezik meg (kül. 604–605).
[100] TAMÁS 2012, 341 (vö. O'ROURKE 2011, kül. 4–5 és 46); ill. WEBER 2002 és MAC GÓRÁIN 2013, kül. 217–219 és 223.
[101] NIELSON 1984, 30.

Az antihős I.

Ennek kapcsán érdemes lesz végignéznünk előbb a mitológiai Aineias/Aeneas figuráján a *pietas* szempontja szerint, aztán megteszem ugyanezt a vergiliusi főhőssel kapcsolatban is. Nem indul olyan jól a történet, mint gondolnánk. Bár istennő fia, a mítosz más megfogalmazódásaiban a trójai királyi ház utolsó túlélője csak a görögökkel kötött kompromisszum, vagy akár árulás révén válhat túlélővé.[102] Ezt a dicstelen mítosz-variánst az *Aeneis*be is beengedi annak szokásos polifóniája egy helyen (*[Aenean] principibus permixtum […] Achivis* – 1, 488),[103] ha a narráció szintjén kirekeszti is a szövegből. Szintén nagyon sokat mondhat erről a hős ikonográfiájának egy különös (vagy talán nem is annyira különös) aspektusa: míg római ábrázolás egyáltalán nem maradt fenn történetének erről az epizódjáról, görög földön és Etruriában (ahol még csak nem is mondhatni, hogy ne lett volna népszerű hős) kifejezetten gyakran ábrázolták Aeneas részvételét Helené megszöktetésében – szerepel mind Parisszal közös szereplésük Spártában, mind a közös menekülés az elrabolt asszonnyal.[104] Ez csak nagyon erősen Trója felől nézve mondható *pietas*nak – de mintha azért ismerős lenne az *Aeneis*ből is, amelyben ismét csak a Vergiliustól (például az előbbi példa kapcsán) megszokott indirekt módon jelenik meg Iarbas idézett beszédében (*ille Paris…*).

Vergilius eposzában (és valószínűleg az azt megelőlegező itáliai mítoszokban is)[105] Aeneas már sokszor tényleg *pius*, sokszor el is mondják ezt róla, de messze nem mindig az itt sem. A külsődlegesnek tekinthető, már említett sztereotip vonásoktól (keleties öltözet, a beleértett olvasóétól különböző kultikus háttér) eltekintve sem mentes ugyanis az olyan tulajdonságoktól, mint a megbízhatatlanság, a (férfiúi) önkontroll legalábbis időleges hiánya (van, amikor még jól-rosszul meg tudja menteni a helyzetet, mint Dido esetében; van, amikor pedig már nem, például a már megalázkodott, Priamos beszédére a szavak szintjén is utaló, de aztán sokkal inkább Pentheus sorsára jutó Turnus[106] lemészárlásakor), vagy akár a hérószhoz látszólag sehogy sem méltó egyszerű, nagyon is emberi gyávaság (1, 94–101):[107]

> [AENEAS:] „O terque quaterque beati,
> quis ante ora patrum Troiae sub moenibus altis
> contigit oppetere! O Danaum fortissime gentis
> Tydide! Mene Iliacis occumbere campis
> non potuisses, tuaque animam hanc effundere dextra,
> saevus ubi Aeacidae telo iacet Hector, ubi ingens
> Sarpedon, ubi tot Simois correpta sub undis
> scuta virum galeasque et fortia corpora volvit?"

---

[102] Lásd pl. Livius, 1, 1, 1.

[103] FERENCZI 2010, 62.

[104] LIMC I. 382–383 (11–22 s. v. AINEIAS).

[105] Vö. a feketealakos (szinte *csak* a feketealakos) kor Aeneas-Anchises jelenetének különleges gyakoriságával Etruria egyes részein (LIMC I. 386–388, 59–81. képek s. v. AINEIAS).

[106] MAC GÓRÁIN 2013, 221 (saját magát idézve). Turnus haláláról lásd még FERENCZI 2010, 147–157; és MAC GÓRÁIN 2013, kül. 221–223. Nyilvánvaló, hogy ebben a szituációban a *pietas* különböző értelmezései ütköznek egymással, és a *pietas* amellett is lehet érv, hogy a barát/pártfogolt Pallas gyilkosának vesznie kell. A szó (nem ritkán épp Aeneas figurájával jelképezett) klasszikus értelmezése azonban éppen arra a szülőkkel, idősekkel való kapcsolatra épül, amelyre Turnus a könyörgését alapozza. És persze, a dolgok legelemibb szintjén, a már többé-kevésbé odaígért menyasszony elorozása a fiatalabb eredeti kérőtől már eleve nem igazán barátságos húzás; vö. még Aeneas, mint *latro* – 12, 4–8 ill. FERENCZI 2010, 34–35 *ad loc*.

[107] DE GRUMMOND 1977, 227.

> „Ó, háromszor, négyszer boldogok, akiknek Trója falai előtt, atyáik szeme láttára sikerült elesni! Ó te görögök legerősebbje, Diomédés! Nem tudtál volna Ilion mezein leteríteni engem és jobboddal kiontani a lelkemet, ott, ahol Achilleus fegyverétől esett el Hektór, ahol Sarpedón [is elesett], ahol a Simoeis hullámai annyi törött pajzsot, sisakot annyi vitéz holttestet görgetnek?"

Ez eléggé emlékezet fenti vádkatalógusunk 5. pontjára, végig. Lehet ugyanis méltóbb halálra vágyó „igazi" hős szavaiként olvasni a vihartól halálra sápadt menekült ég felé sírt homérosi közhelyeit Aeneas legelső megszólalásakor (mint Odysseus beszédét a saját viharában vagy Achilleus beszédét a *Nekyiá*ban: *Od.* 5, 306–312; ill. 11, 488–491) – de sokkal egyszerűbb egy átlagos, vagy akár átlagon aluli lelkierejű férfi természetes, elsődleges reakciójaként felfogni őket az extrém helyzetre.

Nem tudjuk tehát kimagyarázni a helyzetet: Aeneas bizony keleti, olyan, mint a mellette és ellene is harcoló etruszkok, vagy még olyanabb, és nem olyan bátor, mint a (később látni fogjuk, hogy nem ellentmondások nélkül, de mégiscsak) keményszívű és izomzatú itáliaiak, akik elsősorban ellene harcolnak. Ez pedig probléma, mivel mégiscsak ő a rómaiak őse,[108] akik által és akiknek a számára ez a szöveg íródott.

A rómaiak

Úgy tűnik, a problémát csak úgy lehet feloldani, ha ezt a legutóbbi állítást finomítjuk. Az északitáliai származású Vergiliusnak, még ha igaz is, hogy családja csak az ő gyermekkorában, Gallia Cisalpina általános polgárjogával nyerte el a polgárjogot,[109] akkor sem kell feltétlenül az ennek megfelelő (nem római itáliai) beleértett szerzői/narrátori pozíciót választania, és szolgai módon a „sajátjai" érdekeit képviselnie. Azt azonban nem árt észrevenni, hogy a narrátorfigurát és a beleértett szerzőt megképező személy történeti kontextusa jó eséllyel eredményezheti, hogy a szöveg maga is megjeleníthesse a római polgárháború nem is annyira titkos mozgatórugójaként működő, gazdasági súlyukhoz képest politikailag veszélyesen alulképviselt *italicus*ok nézőpontjait.[110] A másik oldalról megközelítve, az Augustushoz kötődő körök gerince (még ha az uralomra törő ifjabb Caesar igyekezett is maga mellé állítani az idősebb Caesar társadalmi rétegének néhány látványos képviselőjét)[111] alapvetően Róma kívüli előkelőkből épült fel: gondoljunk csak a *homo novus*, addig ismeretlen családból jövő Agrippára, az egyenesen hispániai pun ősöktől származó Balbusra, a sabinumi, Pompeiustól Caesarhoz sodródott, majd a római vallás augustusi újjáéledésének sarokkövévé vált Varróra, vagy (ha most egy kis időre nem tekintjük különlegesnek az etruszkokat a többi itáliaihoz képest) magára Maecenasra, aki bár hazájában r*egum progenies* volt, Róma hagyományos ranglétráján haláláig is csak lovagnak minősült.[112]

---

[108] Ráadásul nem is biztos, hogy a Laviniától való (így legalább félig „rendes" itáliai) Silviuson keresztül, hanem a hozzá hasonló kultúrájú Ascaniuson (HORSFALL 1990B, 471–472).
[109] TOLL 1997, 36.
[110] SYME 1939, 82–94; TOLL 1997; vö. HORSFALL 1990A, kül. 310 és 314–315.
[111] SYME 1939, 238–239, 368, 372–375, 419–420, 479.
[112] SYME 1939, 129, 72, 31, ill. 129–130.

Vergilius pedig – azt hiszem, nehéz lenne vitatni – az *Aeneis* megírásának már a kezdetén is ennek a politikai körnek a kulturális holdudvarához tartozott.[113] Ronald Syme híres könyvében a római forradalomról azt írja:

> Itália apatikus volt a „veszélyben a Köztársaság" csatakiáltással szemben és szkeptikus az ügy bajnokaival kapcsolatban. Épp azok az erények akadályozták meg, hogy beavatkozzanak egy olyan ügybe, amely nem volt igazán az övék, amelyekért a római politikusok olyan állhatatosan dicsérték az itáliai földbirtokosokat. [114]

Talán ez a gondolat – azaz a római arisztokrácia önreprezentációja mint tipikus itáliai agrárarisztokrácia, és az évszázadok óta világvárosként működő[115] Róma *nobilitas*ának sokkal színesebb valós működése közötti ellentét meglátása – a már római, de bizonyos szempontokból talán még *Gallus*[116] Vergilius szövegétől sem idegen, akármennyire is római és arisztokrata a téma.

Ebben az esetben Aeneas legitimációjának legfontosabb dokumentuma nem más, mint a Iuno és Iuppiter kompromisszumáról szóló szövegrészlet a 12. énekben (807–842), ahol Iuno pártfogoltjai nevében feladja trójai nyelvüket és kultúrájukat, hogy vérvonaluk az erős itáliai nép törzsébe oltva fennmaradhasson.[117] Ez a probléma az itáliai szövetségesek szemében nagyon is párhuzamosnak tűnhet azzal a παλίντονος ἁρμονίη-vel, ami az ízig-vérig nagyvárosi *nobilis* dinasztiák és lovagrendű pénzembereik, majd a légiók „alexandromán" erős emberei és az általuk gyakran csúful kihasznált, háborúkba taszított, de egyben – ha tetszik – világhatalommá szervezett itáliai társadalom között feszült. Az itáliai népeket (akik ezek szerint a *mos maiorum* valódi letéteményesei) csak a trójai-római kultúra teheti igazán naggyá (még ha keserű küzdelmekkel jár is ez) – és viszont, utóbbiak nagysága is csak az előbbiek segítségével köszönthet be.[118] Szintén fontos megemlíteni (most válnak le újra az etruszkok), hogy a szövetséges háborúk (Kr. e. 90–88)[119] idején az etruszk területek általában a rómaiak oldalán harcoltak.[120] Ez ismét egy olyan választóvonal, amely határozottan keresztülvágja a derék, földműves rómaiak és egyéb itáliaiak, illetve a városias, elpuhult idegenek közötti szokásos irodalmi határt – ráadásul akár jól is jöhet még.[121]

Bár ezek a relációk első ránézésre teljesen halottnak tűnhetnek a polgárjog és Itália a Pótól északra eső területekre is megtörtént kiterjesztése (Kr. e. 49; ill. 40)[122] után, én azért nem tekinteném teljesen annak őket: még a régebbi történet is (a Pótól délre élő italicus népek polgárjogát sok vér árán meghozó szövetséges háború) nagyságrendileg épp csak annyi időre van Caesar halálától és Octavianus felemelkedésétől, mint e sorok megírásától a világháborúk borzalmai

---

[113] Lásd pl. Hor. *Sat*. I, 5.

[114] „Italy was apathetic to the war-cry of the Republic in danger, sceptical about its champions. The very virtues for which the propertied classes were sedulously praised by politicians at Rome forbade intervention in a struggle which was not their own." (Syme 1939, 49).

[115] Az olyan gyakran tételezett „görögök előtti" Róma fellelhetetlenségéről lásd pl. Feeney 1998, főleg 50–52.

[116] Syme 1939, 79.

[117] Vö. még DH, 1, 60.

[118] Vö. Thomas 1982, 93–107, kül. 100; és ismét Horsfall 1990a, 314–315.

[119] Syme 1939 86–87. Paradox, jellegzetesen posztkoloniális helyzetnek lehetünk tanúi a háború alatt létrejött Róma nélküli összitáliai állam megszervezésével kapcsolatban: az öntudatos itáliai ellenállás forrása épp a római polgárjog megtagadása volt a szövetségesektől, a megadása pedig szinte varázsütésre szüntette meg azt. Az identitás, akikhez képest meghatározták az új közösséget, egyben a szabályokat is diktálta az új konstrukcióhoz (Syme 1939, 87).

[120] Syme 1939, 87.

[121] Lásd alább.

[122] Toll 1997, 36; ill. Syme 1939, 206 és 209.

– azt pedig senki sem tagadhatja, hogy ezek emléke a mai napig tapintható közelségben van. És akkor még nem is beszéltünk a vergiliusi „tegnapig" tartó római polgárháborúk esetenként világosan lekövethető regionális, vagy akár etnikai vonatkozásairól.[123]

Egyébként egy esetről ezek közül most is érdemes beszélnünk: a római-római küzdelem talán éppen az etruszkok földjén vívott perusiai háborúban (Kr. e. 41–40) fordul át leginkább etnikai konfliktusba.[124] Bár Octavianus *clientel*ája (ahogy erre maga Maecenas is példa), ugyanúgy a sorai között tudhatott etruszkokat, mint a *populares* korábbi támogatói köre,[125] ezt a küzdelmet valamiért mégis szokás úgy lefesteni, mint a királyságtól talán még a rómaiaknál is inkább irtózó[126] etruszk nép általános romlásának tetőfokát:

> …eversosque focos antiquae gentis Etruscae…
> …és az ősi etruszk nép kifordult tűzhelyeit…
> Propertius, 2, 1, 29[127]

Ezt az irodalmi megjelenítést alátámasztják a feliratos adatok is: tanúságuk szerint Perusia városa az etruszk nyelv egyik utolsó mentsvára lehetett a Kr. e. 1. században, azonban a latin feliratok dominanciája, úgy tűnik, éppen a 30-as években válik teljessé[128] – ennek pedig nyilvánvalóan köze lehet a véres megtorláshoz, Perusia lerombolásához és teljes városi tanácsának lemészárlásához (egyetlen ember híján), amelynek döbbenetét a császárkor beszámolói olykor a végletekig eltúlozva jelenítik meg.[129] Az új világrend szabályai szerint szintén az etruszkokra hozott szégyent az a jós (ki másra?), aki korábban megjósolta a triumvireknek a monarchia korának második eljövetelét, aztán pedig jó köztársaságiként véget is vetett a saját életének[130] – bár talán ugyanez az incidens fogalmazódik meg a másik oldal legbelső forrásában (Augustus Res *Gestae*-ében) más hangsúllyal, az új *saeculum* bejelentéseként.[131]

Tehát, ha innen nézzük őket, az etruszkok azok az emberek is lehetnek az *Aeneis*ben, akik egy cinikus, a „rendes" itáliaiak számára idegenül szenvedélyes vezető (Mezentius ≈ M. és L. Antonius, sőt, Fulvia és Kleopátra) oldalán vesznek el, még akkor is, ha tulajdonképpen ők maguk jók (Lausus ≈ Octavianus említett áldozatai), mert csak akkor menekülhetnek meg, ha – dacolva egyes problematikus affinitásaikkal[132] – átállnak a jók, az igazi itáliaiak oldalára (Tarchon Aeneas oldalán ≈ Maecenas és köre).[133] Ebben a felállásban egy az egyben, általánosságban az etruszkok szemszögéből mesélni tragikus tévedés volna az eposz számára, ahogy egy az egyben ellenük is. Ugyanőket differenciálni, sőt, hasonítani őket legyőzőjükhöz, akinek talán épp erre a hasonló-

[123] SYME 1939, pl. 285–288.
[124] SYME 1939, 207–213.
[125] Köztük állítólag a perusiaiak Iunóját (Cassius Dio, 48, 14, 6; RAWSON 1978, 147); az etruszkok (azért messze nem kizárólagos) *popularis* kapcsolatairól lásd RAWSON 1978, kül. 133–135 és 149–152, idézetekkel; ill. SYME 1939, 17, 87–94.
[126] PALLOTTINO 1980, 126; Livius, 5, 1, 3.
[127] Ehhez lásd RAWSON 1978, 147; vö. még Propertius 1, 21. elégiájával, amelyben Propertius Perusia védelmében harcoló rokonának „itt fekszünk vándora" fogalmazódik meg, aki a vers narrátorával (Propertius?) küldi azt el a húgának; illetve a rá következővel (22), ahol „Itália perusiai sírjáról" és egy temetetlen rokonról (nyilván az előbbi vers Gallusáról) van szó (RAWSON 1978 uo.). A föld és a hegyek mindkét versben hangsúlyosan „etruszkok". Vö. még: O'ROURKE 2011, 10.
[128] BONFANTE – BONFANTE 2002, 26.
[129] Appianos: *A római polgárháború,* 5, 48; SYME 1939, 212; ill. Suetonius: *Divus Aug.* 15; Cassius Dio, 48, 14, 4.
[130] SYME 190; Appianos: *A római polgárháború,* 4, 4 – összhangban az etruszk *haruspex*ek konzervatív tendenciáival (RAWSON 1978). Vö. a hasonló okokból önkéntes száműzetésbe vonuló ősi római hadvezér, Genucius Cipus történetével (Ov. *Met.* 15, 565–621; Plinius, *NH.* 11, 123; Valerius Maximus, 5, 6, 3).
[131] RAWSON 1978, 146.
[132] Vö. BITTARELLO 2009, 232; ill. Maecenas későbbi, kevésbé (vagy más irányba) elfogult jellemzéseivel: uo., 220–223.
[133] Vö. NIELSON 1984, 32–33.

ságra van szüksége ahhoz, hogy jogosan győzzön: a polgárháború káoszát a maga zseniális módján feldolgozó vergiliusi sokrétűség újabb példája.

Az idegenség-otthonosság bonyolult kérdésköre jól megfigyelhető a fentebb 6. pontként jelölt kultuszok megjelenítésben is: a beszélők szerint problematikus „keleti" kultuszokéban. Valóban keletről érkezett ugyanis mind a Bacchus-kultusz, mind a Kybelé-kultusz, és valóban van valamiféle ősi különállásuk a római államvallás fő irányától, azonban mint ilyen, ez a két legrégebbi, amelyek a köztársaságkor végére a római vallási élet integráns részévé váltak. Így tehát a római, és a két istent épp ezért magáénak érző olvasó Numanus Remulus szavait olvasva akár úgy is érezhette, hogy Aeneas mellé került az irodalmi szégyenpadra, és van, akikhez képest ő sem eléggé itáliai.

Azt meg kell adni, az Augustus-kor jelenében Bacchus szimbolikája valóban kissé terhelt: Hercules mellett Liber-Dionysos-Osiris volt Antonius kedvenc, protektív istensége, szemben az ifjú Caesar méltóságteljes palatinusi Apollójával.[134] Szintén volt olyan idő is, amikor a Bacchus-vallás egyes formáit Rómának *senatus consultum*mal kellett szabályoznia szabadosságuk és aggályos szociális elszigeteltségük miatt – és persze ki mást is tenne felelőssé ennek a szükségességéért Livius, mint az etruszkokat.[135] Ez azonban egyrészt nagyon régen volt (Kr. e. 186), másrészt pedig nem tilalomról, hanem szabályozásról, a kultusz Rómától idegennek érzett elemeinek (és valószínűleg követői bizonyos csoportjainak) számon kérhető keretek közé szorításáról van szó.[136] A római kultúra lassan mégiscsak beépítette a bor és a legyőzhetetlen élet kultuszát, először az asszimilációval Liber Pater személyébe; majd később, a viszony ismételt, antoniusi megromlásakor (bár Apollo kultusza ekkoriban kissé valóban elnyomta Bacchusét) újra – gondoljunk csak Horatiusra vagy magára az *Aeneisre,* amelyből szintén nincsenek kizárva a bacchikus képek és értelmezések. Aeneas a szimbólumok, áthallások szintjén ugyanúgy lehet Bacchus (Dido-Venusszal az oldalán), mint (akár íjas, akár lantos) Apollo vagy annak földi protégéje, Augustus (és ahogy akár időlegesen lehet maga Antonius is, Dido-Kleopátrával az oldalán).[137] Nem idegen tőle a tombolás sem – például Mezentius és Lausus (10, 768–908) vagy a könyörgő Turnus lemészárlása esetében.[138] És az a Iarbas számára botrányos mitra és parfümtől csöpögő haj sem csak a „valódi" Keletet jelentheti, hanem Dionysos hasonló jegyeit is,[139] aki viszont lehet, hogy már a görög istenvilágban sem valódi jövevény volt, mint korábban gondolták, hanem azért tűnt csak idegennek, mert valamilyen módon az „idegen" mint minőség istene, afféle „házi ellenzék" is volt.[140] Dionysos nélkül nincs tehát klasszikus kultúra, se itt, se ott – ahogy római sírkő is alig van szőlőinda nélkül.

---

134 Syme 1939, 254.

135 Livius, 39, 19; Takács 2000**.** Persze az is lehetséges, hogy a szenátus éppen a közvetlenül az itáliai görögöktől újra átvett és újraadaptált *Bacchanaliá*kkal szemben lépett fel a már megszilárdult, etruszk közvetítéssel érkezett kultikus formák helyett. Előbbiek ugyanis megtartották (felerősítették?) a kultusz orgiasztikus jellegét és a nők (és Rómában az általuk beavatott fiatal, még nem *paterfamilias* státuszú férfiak – uo. 306) vezető szerepét, ellentétben az etruszkok szemléletére jellemzően „koedukált", és ezáltal közösségibb régi szertartással.

136 Takács 2000, 307–309; egy harmadik értelmezés (Wiseman 2004, kül. 182, 225) szerint a *senatus consultum* a társadalmi csoportok harcának eszköze volt, amellyel a római oligarchia kísérelte meg háttérbe szorítani az ősi, de túlságosan is demokratikus aventinusi Liber-kultuszt. Ebben az értelmezésben Augustus Bacchus-ellenessége az általa gyakorolt „arisztokratikus" vagy „pompeianus" nyitásnak (ismét Syme 1939, 316–323, 368, 376–379, 419–423) feleltethető meg (Wiseman 2004, 224–225).

137 Weber 2002, 322 (Adam Parry klasszikus cikkét idézve); és Mac Góráin 2013, kül. 224–225. (És O'Rourke 2011, kül. 30–36.)

138 Mac Góráin 2013, 221–223.

139 Propertius, 4, 2, 31; Euripidés, *Bakkhánsnők,* 235; lásd bővebben Weber 2002, erről a két helyről: 336.

140 Hall 1989, 151–153; Mac Góráin 2013, 213–217. Ezt támaszthatja alá az a felfedezés is, hogy már a bronzkorban is ismert volt Görögországban – eszerint pedig az isten „barbár" külsőségeinek legalább egy része is későbbi (talán szinkretisztikus) fejlemény lehet (Hall uo., hivatkozásokkal).

Ugyanez a problematika az idézett beszédekben a szintén „gyanús" Magna Mater körül is jelen van.[141] A rómaiak életében ekkor már időtlen idők óta jelen volt a trójai Anya saját képükre formált, „decensebbé" tett kultusza, még ha élt is eredeti idegenségének emléke.[142] A hivatalos, az áprilisi Megalesia alkalmával kicsúcsosodó Magna Mater Idaea-kultuszból ráadásul ekkor még jórészt hiányozhattak azok az ijesztő, idegenszerű elemek, amelyekről Vergilius hősei beszélnek – ezek valószínűleg csak később, fokozatosan kerültek át a pessinusi Kybelé-kultuszból a rómaiak kis-ázsiai uralmának megszilárdulásával (ide pedig egyébként talán éppen a görögök vagy thrákok Dionysos-kultuszából kölcsönözték őket).[143] Ezt a különbséget mutatja a kultusz ezen aspektusának különálló, márciusi fesztiválja.[144] Az is nyilvánvaló, hogy Augustusnak magának is fontos volt a családja eredetét is megjelenítő, Venusszal is kapcsolatban álló istennő kultusza – nem véletlen, hogy az uralkodó háza, a palatinusi Apollo-templom és a Casa Romuli egy komplexumot alkotott az Anya templomával a Palatinus déli oldalán.[145] Azonban (a megszámlálhatatlan római Kybelé- és főleg Attis-ábrázolás mellett)[146] a legjobban talán éppen az evocatio története[147] mutatja, milyen mélyen beleivódott ez a kultikus képzetkör a római mitológia és kultusz szövetébe. Mikor ugyanis a szenátus úgy döntött, hogy Rómának szüksége van az Anyára, fő kultusztárgyát (egy meteorkövet) át is hajóztatták Trójából Rómába – de csak miután megbizonyosodtak Apollón jóindulatáról Delphoiban. A hajó azonban a Tiberis torkolatában megfeneklett, és senki, semmilyen fizikai vagy mágikus erővel nem tudta megmozdítani, amíg egy bizonyos feltűnő öltözködése (és ez alapján feltételezett becstelensége) miatt megvetett Claudia, istenítéletet nem kért tőle saját erkölcsei felett. Ez a történet két szempontból is fontos lehet nekünk, egyrészt bizonyítja, hogy Magna Mater kultusza a mítosz elterjedésének idejére (Kr. e. 1. sz.) annyira beépült már a római mitikus gondolkodásba, hogy be tudott épülni egy jellegzetes, archetipikus beavatás-történetbe is.[148] Másrészt ennek a beavatásnak, határhelyzetnek, fúziónak az obligát, természeténél fogva határon álló szereplője,[149] nem más, mint egy külseje alapján becstelennek gondolt személy, egy *altera Cybele.* Ő (a fenti öltözködés-problémakör nyilvánvaló felidézésén felül is) megint egy „belső ellenzék", aki alkalmas arra, hogy egy hasonló előítéletekkel szembenéző „keleti" istenséget bevezethessen a közösségbe, amely számára addig ismeretlen, vagy visszatetsző volt az, amit az isten látszólag képvisel, de amelynek mégis szüksége van erre az új erőre a túléléshez. Mint a jövevény Aeneas és bennszülött tükörképe, Tarchon, akik az ősi itáliai kultúra termékeny földjébe ültetik a jövőbeli virágzás különös magvait – mert ahhoz föld is kell és mag is.[150]

---

[141] HORSFALL 1990A, 111–131; az általában meg nem nevezett „Anya" kultuszának (Dionysoséval párhuzamos) „idegenségéről" a görögöknél lásd: HALL 1989, 153–154; vö. még O'ROURKE 2011, 17.

[142] WISEMAN 2004, 177.

[143] *BNPO*, s.v. MATER MAGNA (referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/mater-magna-e726190#, elérve 2014. nov. 30.) ill. CYBELE (referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/cybele-e625470#e625540, elérve 2014. nov. 30), mind a két cikk Sarolta A. Takács munkája.

[144] Uo.

[145] Uo.

[146] Pl. a budapesti Nemzeti Múzeum kiváló római kőtárában is.

[147] Livius, 29, 10–14 és Appianos: *Hannibal,* 56 (szerintük az Anya eredeti lakhelye Pessinus); Varro: *DLL.* 6, 15 (szerinte Pergamon); ill. Ovidius: *Fasti* 4, 247–372 (nála a Trója melletti Ida – 4, 264); lásd még WISEMAN 2004, 174–177 *ad ll.*

[148] BREMMER – HORSFALL 1987, 106–111.

[149] Mint a fentebb feltételezett ősi „fiatal hős" ideiglenes gazemberségében részt vevő valódi gazemberek és más kifejezetten nem-hősök – BREMMER – HORSFALL 1987, 38–43; vö. még HUNTER 1993, 16.

[150] HORSFALL 1990A, 314–315; vö. ismét THOMAS 1982, 93–107, kül. 100 – e két cikk (főleg az utóbbi, hivatkozásokkal) tárgyalja az Aeneas (és rajta keresztül Augustus) kapcsán óhatatlanul jelentkező mitikus aranykor motívumának kérdéseit, amelyekről én most (közvetlenül) nem ejtek szót.

Az antihős II.

Most azonban – a gondolatmenet kedvéért – hagyjuk mégis figyelmen kívül mindezeket a társadalmi konstellációkat, és tekintsük a mű szerzőjét és elsődleges olvasóit annak, aminek talán ők maguk is mondanák magukat: öntudatos rómaiaknak, akik között épp közös ősük hőstetteiről folyik a szó. Azt hiszem, így is van arra lehetőség, hogy Aeneas a fent vázolt ellentmondásos megjelenítése ellenére is valódi epikus hős legyen.

Az olykor a modern irodalom antihőseit is felidéző hős[151] nem példátlan az antik epikában sem: Vergilius egyik előképe, Apollónios Rhodios, aki *Argonautiká*jában az antik irodalom egyik legkevésbé hősies hősét alkotja meg – amíg jelen van, Héraklés teljesen elnyomja Iasónt már a puszta jelenlétével, ő pedig nem is kíván hőssé válni, csak muszáj neki, és sikereket is inkább a külsejével szokott elérni, nőkkel szemben, mint a férfiakkal szemben a harctéren.[152] Híres példa Iasón (Aeneas imént idézett debütálását idéző) válasza, mikor megróják hőshöz méltatlan kedélye miatt (2, 622–630):

> [Iasón:]
> „Τῖφυ, τίη μοι ταῦτα παρηγορέεις ἀχέοντι;
> ἤμβροτον ἀασάμην τε κακὴν καὶ ἀμήχανον ἄτην.
> χρῆν γὰρ ἐφιεμένοιο καταντικρὺ Πελίαο
> αὐτίκ᾽ ἀνήνασθαι τόνδε στόλον, εἰ καὶ ἔμελλον
> νηλειῶς μελεΐστὶ κεδαιόμενος θανέεσθαι:
> νῦν δὲ περισσὸν δεῖμα καὶ ἀτλήτους μελεδῶνας
> ἄγκειμαι, στυγέων μὲν ἁλὸς κρυόεντα κέλευθα
> νηὶ διαπλώειν, στυγέων δ᾽, ὅτ᾽ ἐπ᾽ ἠπείροιο
> βαίνωμεν. πάντῃ γὰρ ἀνάρσιοι ἄνδρες ἔασιν…”[153]
>
> „Tiphys, miért mondasz nekem ilyeneket, mikor így fáj a szívem? Eltévedtem és szörnyű, elháríthatatlan romlásban vagyok. Rögtön, mikor Pelias elküldött minket, ahogy előtte álltunk, már akkor nem kellett volna elvállalni ezt az utat, még ha akkor azonnal szörnyet is kellett volna halnom, darabokra tépve; így cserébe iszonyú félelemnek és tűrhetetlen aggodalomnak vagyok kitéve, és irtózom tőle, hogy a tenger útjait hajóval szelem át, de attól is, hogy majd partra kell szállnunk – mert itt is, ott is szörnyű emberek vannak…”

Ez az antihős-természet, akár parodisztikus természetű,[154] akár a hős emberivé, hitelessé formálására szolgál,[155] akár a „feladat”, a mitológiai történet beteljesítése miatt van rá szükség,[156]

---

[151] Vö. Hunter 1988, 438 (hivatkozásokkal).

[152] Ferenczi 2003, 7; ill. Hunter 1988, 436–437 ≈ Hunter 1993, 11–12 (hivatkozásokkal).

[153] A hős itt (a narrátor szavaival élve) csak a szokott homérosi módon „teszteli” a többi hőst – ez azonban nem változtat szavai keserű tartalmán (ἄτη) és a mögöttük rejlő háttérjelentéseken, például az utaláson Apsyrtos (más változatokban még inkább) véres halálára (Hunter 1988, 446 ≈ Hunter 1993, 21); ráadásul mindezt épp a kormányosnak mondja, aki pontosan tudja, milyen szörnyű dolog a kormányzás (Hunter 1988, 446 ≈ Hunter 1993, 21). A részlet bővebb tárgyalása: Hunter 1988, 445–448 ill. a cikk átdolgozott változatában: Hunter 1993, 20–22.

[154] Hunter 1993, 9.

[155] Ismét Hunter 1988, 436–437 ≈ Hunter 1993, 11–12 (hivatkozásokkal); illetve de Grummond 1977, kül. 228.

[156] Hunter 1988, 442 ≈ Hunter 1993, 18.

akár az alexandriai irodalmi kísérletezés (pl. a korábbi irodalmi megjelenítések ütköztetése) melléktermékeként,[157] nyilvánvalóan jelen van Vergilius Aeneasában is. Aeneas ugyanúgy lépten-nyomon kétségbe esik, mint Iasón,[158] őt is ugyanúgy megszépíti az anyja, Venus, mikor az Didóval találkozik, mint Iasónt Héra, mikor az Médeiával (*Arg.* 3, 919–926, ill. *Aen*. 1, 589–593); és őt is *deus ex machiná*nak kell kihajtania Didóval közös szerelmi epizódjából, mint Iasónt Hypsipylé Lémnosáról.[159] Ennek a hőstípusnak tehát nemcsak a fent vázolt kultúratudományos szempontból lennének meg a gyökerei (a nem is kissé elpuhult, kontroll nélküli keleti hős), hanem (Apollónios jóvoltából) az irodalmi formakincsét sem kellett a semmiből felépítenie Vergiliusnak – ami az ő érdeme, az a kettő összeépítése Aeneas multivalens, az értelmezést szinte kikövetelő figurájában.[160]

A kombináció erejét tovább fokozza az a tényező, hogy amíg Apollónios Iasónjának alternatív hősiességét fiatal kora valamelyest indokolhatja, Vergilius hőse pedig már végigharcolta a trójai háborút, új hazájában pedig már felnőtt fia helyettesítheti, ha kell (például Numanus megölésekor). Vergilius szövege ismét rendkívül kifinomultan használja fel az antik hagyomány életkorokra vonatkozó, gyakran egymásnak is ellentmondó klisé-rétegeit. Homéros (az *Ilias* belső kódja miatt is idősebbnek tűnő)[161] hőseivel szemben az apollóniosi Iasón viselkedését egy velük határozottan szembeállított (talán későbbi) ephébeia-képzet magyarázza, amely szerint az Argonauták (a szövegben gyakran νέοι) egy beavatási folyamaton esnek át, és (többek között) ennek a folyamatnak a természete indokolja Iasón gyakran bizonytalan, néha kétségbeesett, viszont a csalárdságig furfangos viselkedési kódját;[162] mindezzel szemben Aeneas (finoman szólva is) diplomatikusabb és megfontoltabb apa-karaktere éppen az *Ilias* (ebben az összehasonlításban kifejezetten ephébos) hőseivel szembeállítva nyer értelmet.[163] Mindez azonban egyáltalán nem akadályozza meg, hogy a két hőskarakter kidolgozásának motívumkincse hasonló lehessen.[164]

Tovább erősítheti ennek a fajta hősnek a létezhetőségét az *Aeneis*ben a sztereotip, „régimódi" gonoszkodásokat hangoztatók „saját" értékrendszerének bizonytalansága. Numanus Remulus és társai beszédeinek olvasásából ma már nem lehet kihagyni azt, hogy mennyire nem autentikus az itáliaiak jellemzése, mennyire a görög „néprajzi" vagy szenzációirodalom közhelyeire épül, legyen mégoly római, mégoly *mos maiorum*-ízű is első látásra.[165] Bár sok érdekes példa hozható fel erre a jelenségre a beszédből, számunkra talán mégis a Numanus által pozitívumként felhozott zsákmányolás/rablás érdekfeszítően rétegzett problémaköre a leginkább vizsgálatra méltó.

A fenti két idézetcsomagot szemlélve rögtön feltűnhet, hogy míg a rablás (*vivere rapto*) kétes dicsőségét Numanus a saját népének tartja fenn mint a férfias életmód dicsőségét, a megszólásig hasonló módon gyalázkodó Iarbas felveszi a vádak közé, amelyekkel Aeneast illeti (*ille Paris … rapto potitur*). Akkor most szép, férfias dolog a rablás, vagy nem szép dolog és barbárság, mint

[157] HUNTER 1988, kül. 452–453; HUNTER 1993, 11–12.
[158] DE GRUMMOND 1977, kül. 230.
[159] FERENCZI 2003, 7.
[160] Vö. FERENCZI 2010, kül. 119–131 és 159–162; ill. HUNTER 1988 452–453.
[161] HUNTER 1993, 8–9.
[162] HUNTER 1988, 448–452; HUNTER 1993, 15–17; vö. Orestés és Théseus történetével és a három történetben tapasztalható párhuzamos elemmel, más nem-hősök (nők és idős emberek, *par excellence* jósok) segítségével a beavató feladat véghezvitelében (HUNTER 1988, 449–452; HUNTER 1993, 15–16).
[163] Ennek az állításomnak a részletes kibontását és indoklását lásd alább.
[164] Hasonló különbség, hogy bár a két hős viselkedése néha hasonlít egymásra, a görög-barbár ellentétnek egyértelműen az ellenkező oldalán állnak – Iasón mégiscsak egy összgörög expedíció vezetője a barbárok földjére (HUNTER 1988, 439–440). Vö. még az etruszkok inkább vadászhoz és *ephébos*hoz illő fegyvereivel (BITTARELLO 2009, 214–215).
[165] Ismét DICKIE 1985; és HORSFALL 1990A, kül. 314–315; ill. GRUEN 1992, 52–83.

a göndörített fürtök?[166] Mi, gyakorlott eposz- és mítoszolvasók nyilván tudjuk, hogy van különbség rablás és rablás között: a harcosnak készülő spártai, sőt, athéni fiúknak is kvázi rablókként kellett tölteniük ifjúságuk egy szakaszát; az óír költészet egyik epikus műfaja, a *táin* bevallottan a törzsi idők furfangos-hősies marhalopásairól szól;[167] és ugyanerre az archetipikus harci cselekményre maga az *Ilias* is utal (I. 154–157), mégpedig az isteni Achilleus egy beszédében (még ha tagadásával jelzi is a maga eltérő értékrendjét). Úgy tűnik, ha egy kis általánosítást megengedünk magunknak, hogy az ősi indoeurópai eposz egyes ifjú hérószainak[168] a fiúság és az apaság közötti beavatási holtidőben olykor a törvényen kívülre kellett szorulnia, és ennek keretében például (lehetőleg a törzsön kívülről) értékes jószágokat (*par excellence* marhákat) kellett lopnia, de ebben az életszakaszukban ez sem szégyenükre, hanem dicsőségükre szolgált.[169]

Mivel ez tényleg csak nagyon régen lehetett így (már Homérosnál is csak tagadják), mai szemmel nézve teljesen természetesnek tűnik egy rómaitól, nevezetesen Caesartól, hogy elszörnyülködve ír a germánok Männerbundjainak férfias sportként űzött betyárkodásairól[170] – azonban ha kicsit jobban megnézzük a rómaiak mitikus történetét, ez mégsem ennyire természetes. A másik római eredetmonda, Romulus és Remus története tartalmaz egy hol így, hol úgy szépített szakaszt, amely eredetileg a testvérek zavaros fiatalkoráról szólhatott, és szintén nem volt mentes a táin-jellegű cselekményektől – ahogyan más itáliai hősök (pl. a praenesteiek Romulusa, Caeculus) ifjúkora sem.[171] Innen nézve Numanus Remulus beszédének is az egész eposzt tükröző szerepe lehet: a mi történetünkkel csak felületesen összefésült rivális mitológia lép be itt az eposz cselekményébe (mint Thersités személyében az iambos az *Ilias*ba), egy kényelmes, a nyelvészet számára is jól ismert *Ablaut* mögé rejtve (Romulus → Remulus).[172] A (kvázi lopott és kényelmetlenül republikánus) catói közhelyekkel dobálózó ellenfél a finomra csiszolt/csiszolódott másodlagos mitológia világába betüremkedő elsődleges mitológiát jeleníti meg,[173] amelyet a modern kutató, olvasó joggal kezel ritka kincsként, a történelem egy ősibb szakaszának hírnökeként. A hellénizált világ nyájas olvasója azonban nem igazán érti az ilyesmit, mert az a vallási és szociális közeg, amelyben keletkezett, már tőle sincs sokkal kisebb távolságban, mint mitőlünk. Ilyenkor, ha már a rafinált átértelmezési kísérletek is csődöt mondanak,[174] sokkal inkább hazai pálya az előkelő, flexibilis hellénisztikus mítosz, az így vagy úgy szabályszerű hősiesség és a szabályos ktisisek világa. Ezért nem lehet C. Octaviusból a Caesaron át Romulus, és talán ezért van szükség arra is, hogy a Iuliusok elegáns, kellően alulspecifikált alapító története váljon az új nagyeposzban az egész közösség ktisisévé.[175] A kínos marha- és asszonylopás-ügyeknél (és az érthetetlen testvérgyilkosságoknál) talán még a furcsa keletieket is könnyebb vezetni egy hellénisztikus eposz sakktábláján. Ez nyilván nem azt jelenti, hogy például a Romulus-történetből ne

[166] Vö. Horsfall 1990a, 311.

[167] Bremmer – Horsfall 1987, 34. Jellemző ezekre a történetekre, hogy a társadalom változásával a történet újrafogalmazói elkezdik nem érteni, vagy akár kellemetlennek is érezni ezeket a történeteket – például ezeknek az ír történeteknek is rohamosan esett a presztízse egy idő után: az elegánsabb *táin* (kb. 'portya') megnevezésüket is a pejoratívabb *crech* (egyszerűen 'lopás') váltotta fel (uo.). Vö. a Romulus-történet alább említett átértelmezésével.

[168] Ugyanazok, akikre a nyírott fejű kisfiúkkal és a kopasz öregekkel és szolgákkal szemben a totemisztikus hősi tincsek említett törvénye is vonatkozott (Miller 1998, 44–45).

[169] Bremmer – Horsfall 1987, 33–34.

[170] Caesar: *BG*, 6, 23, 6; Bremmer – Horsfall 1987, uo.

[171] Bremmer – Horsfall 1987, 34 ill. 56.

[172] Vö. Ferenczi 2010, 126; ill. Toll 1997, 34.

[173] A fogalmakat innen veszem át: Bremmer – Horsfall 1987, kül. 1–11.

[174] Livius, 1, 16.

[175] Toll 1997, 34; Wiseman 2004, 21.

lehetne hellénisztikus eposzt írni, és ne lehetne átértelmezni vagy eltolni a hangsúlyait a kor esztétikai és etikai normái szerint.[176] Amit jelent, az az, hogy egy Augustus-kori római szerző számára könnyebb egy hozzá a mindennapi kultúra szintjén közelebb álló poszt-homérosi világgal dolgozni, mint egy kevésbé érthető, jelen állapotában kevésbé „eposzkész", és talán kimondott vagy kimondatlan kulturális tabukkal is terhelt történetkinccsel.[177] Numanus Remulus tehát bejön, elmondja, amit akart, aztán az olajozott hajú, bíborruhás Ascanius felnyársalja a fejét, mint egy darab szalonnát – *sic itur ad astra*.[178]

Ennek fényében ismét új értelmet nyerhet az Aeneas által képviselt, az iliasi ideálhoz képest alternatív hőstípus kiválasztása is: Achilleus viselkedése ugyanúgy idegen lenne egy ilyen ktisis-történet valószerűbbé stilizált, apa- vagy akár nagyapakorú hősétől, mint az ephébeia antik képzetének egy másik rétegét képviselő apollóniosi Iasóntól. Ez a családfői szerep előtt álló hős,[179] aki sokkal inkább a fia valakinek, mint az apja, és nem is éri meg azt a kort, hogy „kinőhesse" ezt a fajta hősiességet, nem lehet egy alapító eposz központi alakja.[180] A műfaj és a formaiság, amelyben Aeneas mozog, még mindig nagyon nagy mértékben homérosi: szüksége van azokra a keretekre, esztétikai minőségekre és attribútumokra, amelyek egy ilyen eposzban jelen szoktak lenni. Hősünk viszont még az eposz iliasi felében sem viselheti magán az ezzel járó örökség egészét: például nem lehet a nőiesség határait súrolóan szép ifjú hős. Így talán ennek az önellentmondásnak az ironikus lábjegyzeteként is olvasható az, ahogyan a fentebb említett ellenfelek problematizálják Aeneas külsejének számukra (és a beleértett olvasó számára is) férfiatlan, de egyáltalán nem fiatalos kifinomultságát.

---

176 Valamilyen mértékben ezt teszi Ovidius Romulus-képe is, még ha egy egész eposznyira nem is jut belőle (pl. *Fasti*, 4, 721–862).

177 Ez pedig azt nem jelenti, hogy az ún. római és az ún. görög mitológia közt definíció szerint mélységes konceptuális különbségek lennének: ha itt valamit is szeretnék csinálni a görög és a római mitológia közötti hagyományos határvonallal, akkor inkább lerombolni szeretnék belőle valamennyit, mint hozzáépíteni. Az említett különbség inkább időbeli, mint térbeli: a homérosi és későbbi eposzokban „megrágott" mítoszoknak is lehettek (vannak) ködbe vesző rituális hátterű, és/vagy az emberi psziché archaikus vonásait megmutató változataik, ahogy a *többi* görög városállamnak is lehettek olyan mítoszai, amelyeket bizonyos irodalmi formákkal nem minden korszakban tartottak kompatibilisnek – vö. még az előző lábjegyzettel.

178 Vö. O'Rourke 2011, 16; ill. uo., 22–29 a női ruhás (propertiusi) Herculesről (aki ettől még Hercules).

179 Neoptolemost az *Ilias* csak két alkalommal említi: név szerint (az apja szájába adva) a 19. ének 326–333. sorában, illetve amikor Hermés azt tanácsolja Priamosnak, hogy rá is hivatkozzon majd, ha fia testéért könyörög Achilleusnak – Priamos viszont már nem említi a fiút könyörgésében (24, 465–7; Edwards 1991, 273). Szintén jellemzően, a fiú származásának később (pl. Statiusnál) elfogadottá vált, némileg dicstelen – szintén egy másfajta *ephébeia*-koncepciót megőrző – története, Achilleus női ruhás skyrosi bujdosása is csak egy helyen (ugyanott, a 19. énekben) merül fel, de ott sem biztos, hogy abban a változatban, amelyet mi ismerünk (Hainsworth 1993, 145–146). Vö. a korábbi (9, 667–8) utalással Skyros elfoglalására (Edwards 1991, 273).

180 Vö. de Grummond 1977, kül. 228. Mindez nem jelenti azt, természetesen, hogy Achilleus személyében a hős egyértelmű definícióját tételezem fel egy az őseredeti indoeurópai mitológiát leíró képzeletbeli mitikus lexikonban/eposzban, amellyel az itt „hellénisztikus hősnek" nevezett típus mereven ellentétben áll. Épp az *Aeneis*be is beszűrődő *Odysseia* gyökeresen más működése jelzi a legélénkebben, hogy a marhatolvaj *Männerbund*dal nyargaló, csikófrizurás, még (soha) nem patriarcha hős csak az egyik hőstípus, amelyre gondolhatunk egy görög (indoeurópai) kontextusban, és mint ilyen, ugyanolyan képlékeny és nehezen behatárolható lehetett mindig is, mint abban az átalakulásban, amelyről itt szó van. Amiért mi a *hérós* és a tükörfordításaként használt hős fogalmába mi *per definitionem* ezt a fajta hőst látjuk bele, az éppen az, hogy Homéros *Ilias*ában ez áll előttünk, mint kvázi archetípus (vö. Hunter 1993, 9; de vö. már az *Odysseiá*val is, uo. 10). Ennek fényében az én Aeneasom „antihős" címét is inkább a görög ἀντὶ (még csak nem is szokatlan) 'helyett' értelmét szem előtt tartva kell érteni: én egy *másmilyen* hőst értek rajta, nem a „gonosz" szinonimájaként használom – nem úgy, mint mások előttem (Thomas 1982, 93, W. R. Johnsont idézve).

Összefoglalás

Ha tehát visszatérünk az *Aeneishez,* azon belül pedig Aeneas etnicitásához és személyének külső, illetve öröklött elemeihez, azt láthatjuk, hogy az első nagy kérdés, hogy tudniillik kik a rómaiak, a benne felmerülő problémák többségéhez hasonlóan, különlegesen rétegzett választ kap az eposzban. A hős genealógiája (bár egy mítosztól talán nem ezt várnánk) reménytelenül többszólamú marad – ahogy egyébként az a valódi emberek esetében működik, akiknek 4 nagyszülőjük, 8 dédszülőjük, 16 ükszülőjük van, tehát több tíz lehetséges identitást rejthet a közvetlen múltjuk is.[181] Aeneas esetében ezek közül a szálak közül az Etruriába vezető nagyon hosszú szál kap a kézenfekvőnél komolyabb szerepet, amely kiválóan legitimálja a hős (e nélkül a szál nélkül némileg önkényes) itáliai tevékenységét, és rendkívül innovatívan fésülődik össze a közvetlen keleti eredet bélyegeivel, amelyek – paradoxonra paradoxonnal válaszolva – szintén az egyik ugyan talán nem őshonos, de már bennszülött nép, az etruszkok körében találnak párhuzamokra.[182]

Vergilius virtuóz dramaturgiai rendszere négy fontos innovációt is épít erre az alapra. Az első a hagyományos római reprezentáció értékeinek jótékony, és talán politikailag is motivált megkérdőjelezése, a néha idegennek tűnő, akár visszatetsző, de megtermékenyítő civilizáló hatások kiemelésével[183] – szembeállítva azokat a köztársaságkori római elitkultúra (álságos) rusztikus irányultságával (ezért is olvashatunk Aeneasról, és nem Romulusról).

Másrészt, ezt az ambivalens civilizáltságot, a hagyományos „római" szempontból kifogásolható kifinomultságot használja fel arra is, amire talán az a legkevésbé tűnik alkalmasnak: ezzel világít rá a történet világában *externus* mitikus elit mély itáliai gyökereire; ezáltal rokonítja az *Aeneis* teljes hosszán át keresett őshaza lakóival, az etruszkokkal Aeneast. Nem annak ellenére tartozik ide, hogy olyan, amilyen, hanem épp azért – a legitimáció nem gyengébb, hanem erősebb lesz attól, hogy a rokonságot a *pietas* mellett a rossz tulajdonságok is mutatják. A „keletiség" úgysem a hős vérében van:[184] amíg utazik, amíg nem otthon van, amíg beavatódik, addig kell ez a maszk, de ha eljön az idő, amikor arra van szükség, a nemes cél érdekében és a megfelelő környezetben levetkőzhetők a hátulütői – az előnyei pedig kellenek a „kész" Rómához.

Harmadrészt, az etruszkok etnikumához kötődő különös kulturális tartalmak kiváló alapot nyújtanak a szöveg társadalmi beágyazására is. Az esetleges nem római (és nem etruszk) olvasó számára Aeneas (és vele a régi, arisztokratikus Róma) „etruszksága" vagy „keletisége" üdvös távolító tényező lehet, amelynek fel kell oldódnia a szó legnemesebb értelmében vett Itáliában, hogy a történelem továbbhaladhasson (minderre egy Romulus-eposz nem volna képes).[185] A korszak etruszkjai pedig, legyenek akár Maecenashoz hasonló kegyeltjei Augustus világának,

---

[181] Ezt nem csak én mondom, pl. Sókratés is: Platón: *Theaitétos,* 174e–175b; és Hall 1989, 177 *ad loc.*

[182] Ha azt is figyelembe vesszük, hogy az etruszkok sem olyan régen érkeztek Itáliába, és az ő történetük végpontja talán valóban Kis-Ázsia, akkor a történet még egy síkkal gazdagodik: ennek a logikának a tükörképével, amelyben Aeneas az ő számukra földi és *externus* egyben – gondoljunk csak a Laviniát érintő tabura rímelő másik jóslatra (8, 502–503), amely szerint a Mezentius elleni háborút nem vezetheti itáliai, csak *externus*.

[183] Vö. Thomas 1982, 93–107, kül. 97–103 (az augustusi „vaskor" vergiliusi képzetéről és ambivalens elfogadásáról az *Aeneis*ben); O'Rourke 2011, kül. 14–21 és 46; ill. Ferenczi 2003, 9; és ismét uő. 2010, 119–131.

[184] Gruen 2013, kül. 15, arról, hogy a rómaiak számára a szigorúan vett etnikum sokkal kevésbé volt fontos, mint a szerzett tulajdonságok és érdemek, a társadalmi státusz. Ennek erőteljes bizonyítéka (a görög autochthónia-mítoszok értetlen, gonoszkodó római recepciója mellett) a felszabadított rabszolgák (máshol nem magától értetődő) azonnali polgárjoga és leszármazottaik későbbi lehetősége akár a szenátori rangra is (uo. 3 ill. 16).

[185] Vö. Toll 1997, 34.

akár a perusiai vérengzés még fel sem ocsúdott túlélői, a saját szempontjaikat ismerhetik fel a fikció differenciált etruszkjainak valamelyik frakciójában.[186] A menthetetlen, de talán mégsem velejéig romlott Mezentius, a *pietas* miatt a rossz oldalon harcoló Lausus és egy más irányú *pietast* követő, a hős oldalára került Tarchon[187] mind olyan tartalmakat jelenítenek meg, amelyekhez egyes elsődleges olvasóknak a semleges modern olvasónál jóval több közük lehetett.

Negyedrészt – és azt hiszem, talán ez a legfontosabb – ez a rafinált hősválasztás és a mögötte álló logika egy már rendelkezésre álló irodalmi kerettel áll funkcionális párba. Ez a keret pedig az ezért vagy azért, de gyökeresen másképp hősies, a *fatumot* tudatosan, de épp ezért nem mindig meggyőződésből viselő, a magában komikus vagy ellentmondásos vonásokat is megtűrő hellénisztikus hős alakja,[188] amivel együtt jár egy más, kifinomultabb nyelvezetnek, egy más jellegű mitológiai formakincsnek a beépítése is az egyébként klasszikus irodalmi formába. Azt hiszem, megéri, mert az ő kevésbé archetipikus, árnyaltabb szimbolikájú története talán többet mondhat a kor – jelentsen ez bármit is – római társadalmának, mint az ösztönös, csikóéveit taposó és csikófürtöket viselő, az emberi világ határain ki-be mozgó archaikus hérószé, legyen az akármennyire is római. És bizony nekünk is többet mondhat erről a társadalomról.

Bibliográfia

Assmann, Jan 2004. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. (ford. Hidas Zoltán). Budapest (eredetileg: München, 1992).

Bittarello, M. B. 2009. The Construction of Etruscan 'Otherness' in Latin Literature. *Greece & Rome* 56. 2, 211-233

BNPO = Brill's New Pauly Online, szerk. Cancik, Hubert – Schneider, Helmuth – Landfester, Manfred; az angol változatot szerk. Salazar, C. F. – Gentry, F. G. = http://referenceworks.brillonline.com/ browse/brill-s-new-pauly

Bremmer, J. N. – Horsfall, Nicholas 1987. *Roman Myth and Mythography*. Bulletin Supplement 5. London.

Burkert, Walter 1992. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. transl. Pinder, M. E. és a szerző. Cambridge, MA – London.

de Grummond, W. W. 1977. Aeneas Despairing. *Hermes* 105/2. 224–234.

de Grummond, Nancy 2006. *Etruscan Myth, Sacred History and Legend*. Philadelphia.

Dickie, M. 1985. The Speech of Numanus Remulus (Aeneid 9.598-620). *Papers of the Liverpool Latin Seminar* 5, 165–221.

Edwards, Mark W. 1991. *The Iliad: A Commentary. Volume V, Books 17–20.* Cambridge.

Feeney, Dennis 1998. *Literature and Religion in Rome.* Cambridge.

Ferenczi Attila 2003. Aeneas haja. *Ókor* 2/4, 6–9.

Ferenczi Attila 2010. *Vergilius harmadik évezrede*. Budapest.

Finkelberg, Margalit 2005. *Greeks and Pre-Greeks – Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition*. Cambridge.

[186] Ismét vö. Nielson 1984, 32–33.
[187] Vö. Kopeczky 1999, 81–82.
[188] Ismét vö. de Grummond 1977, kül. 228.

Gruen, Erich 1992. *Culture and National Identity in Republican Rome*. Ithaca, NY.
Gruen, Erich 2013. Did Romans Have an Ethnic Identity? *Antichthon* 47, 1–17.
Hainsworth, Brian 1993. *The Iliad: A Commentary. Volume III, Books 9–12.* Cambridge.
Hall, Edith 1991. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy.* Oxford Classical Monographs. Oxford.
Horsfall, Nicholas 1990a. Numanus Remulus: Ethnography and Propaganda in *Aeneid* 9. 598ff. In: Harrison, S. J. (ed.), *Oxford Readings in Vergil's Aeneid.* Oxford – New York. 305–315.
Horsfall, Nicholas 1990b. Virgil and the Conquest of Chaos. In: S. J. Harrison (ed.), *Oxford Readings in Vergil's Aeneid.* Oxford – New York. 466–477.
Horsfall, Nicholas 2000. *Virgil,* Aeneid *7: A Commentary*. Mmemosyne Supplement 198. Leiden – Boston – Köln.
Hunter, Richard 1988. Short on Heroics: Jason in the *Argonautica. The Classical Quarterly, New Series* 38/2, 436–453.
Hunter, Richard 1993. *The Argonautica of Apollonius*. Cambridge.
Kopeczky Rita 1999. Mezentius alakja az *Aeneis*ben. In: Hermann István (szerk.), *Tanulmányok Ritoók Zsigmond hetvenedik születésnapja tiszteletére*. Budapest. 43–84.
KP = *Der Kleine Pauly. Lexikon Der Antike I–V.* Ziegler, Konrat et al. (Hrsg.) Stuttgart, 1964.
Mac Góráin, Fiachra 2013. Apollo and Dionysus in Virgil. *Incontri di filologia classica* 12, 191–238.
Mann, Thomas 2005. *József és testvérei.* (ford. Sárközi György – Káldor György). (eredeti: 1943) = http://mek.oszk.hu/03600/03655/03655.pdf, elérve: 2014. okt. 29.
Miller, Dean 1998. On the Mythology of Indo-European Heroic Hair. *Journal of Indo-European Studies* 26, 41–60.
Miller, Margaret 2013. Clothes and Identity: The Case of Greeks in Ionia c. 400 BC. *Antichthon* 47, 18–38.
Muse, Kevin 2007. Sergestus and Tarchon in the *Aeneid. The Classical Quarterly (New Series)* 57/2, 586–605.
Nagy, Gregory 1999. *The Best of the Achaeans.* Baltimore – London (eredeti: 1979).
Nielson, K. P. 1984. Tarchon Etruscus: Alter Aeneas. *Pacific Coast Philology* 19/1–2, 28–34.
OCD = *The Oxford Classical Dictionary*. Hornblower, S. – Spawforth, A. (eds.) Oxford 1947–2003.
Ogilvie, R. M. 1965. *A Commentary on Livy, Books 1–5.* Oxford.
O'Rourke, Donncha. 2011. „Eastern" Elegy and „Western" Epic: Reading "Orientalism" in Propertius 4 and Virgil's Aeneid. *Dictynna* [En ligne] 8. (2011. nov.) = http://dictynna.revues.org/699, elérve: 2015. feb. 25. (a honlap szakaszszámaival hivatkozva).
Pallottino, Massimo 1980. *Az etruszkok.* (ford. Jászay M.) Budapest (eredeti: Milánó, 1975).
Rawson, Elizabeth 1978. Caesar, Etruria and the Disciplina Etrusca. *The Journal of Roman Studies* 68, 132–152.
Segal, Erich 1987. *Roman Laughter: The Comedy of Plautus.* Oxford (első kiadás: Cambridge, MA, 1968).
Segal, R. A. 2004. *Myth: A Very Short Introduction.* Oxford – New York.
Syme, Ronald 1939. *The Roman Revolution*. Oxford.
Takács, S. A. 2000. Politics and Religion in the Bacchanalian Affair of 186 B.C.E. *Harvard Studies in Classical Philology* 100, 301–310.
Tamás, Ábel 2012. Multiplex sermo: The „Manifold Speech" of *Fama* in Virgil's *Aeneid. Acta Antiqua Acad. Sc. Hun.* 52, 339–348.
Thomas, Richard 1982. *Lands and Peoples in Roman Poetry: The Ethnographical Tradition.* Cambridge Philological Society Supplementary 7. Cambridge.

TOLL, Katharine 1997. Making Roman-Ness and the *Aeneid. Classical Antiquity* 16/1, 34–56.
WALTARI, Mika 1987. *Turms, a halhatatlan*. (ford. Schütz Isván) Budapest (eredeti: 1955) = http://mek.oszk.hu/01100/01107/01107.pdf, elérve: 2014. okt. 29.
WISEMAN, T. P. 2004. *The Myths of Rome.* Exeter.

Egy rendhagyó felajánlás a 7. századi Hispániából*

Végh Judit

I. Bevezetés

Ahogyan az a késő antikvitás idején általános tendenciaként megfigyelhető a Nyugat-római Birodalom számos provinciájában,[1] a Kr. u. 1–2. század feliratos anyagához képest a 3. századtól kezdve Hispániában is jelentősen csökken a feliratok száma. A fennmaradtakat a szakirodalomban rendszerint „keresztény" feliratok címszó alatt találjuk, mivel jelentős részükön keresztény szimbólumot, tisztséget, vagy fogalmat olvashatunk. Ez a megnevezés azonban félrevezető is lehet, ezért használjuk újabban egyre többször helyette az általánosabb, csak kronológiai szempont alapján behatárolt „késő antik feliratok" kifejezést.[2] Ezen feliratok többsége sírfelirat: a közterületeken felállított, és a nagyobb nyilvánosságnak szánt felirattípusok – úgymint építési, felajánlási feliratok, *tituli honorarii*, listák és törvények – Hispániában ebben az időszakban csak szórványosan fordulnak elő.[3] A kevés számú építési, illetve felajánlási felirat néhány kivételtől eltekintve keresztény templomok alapítását, építését, felszentelését örökíti meg. Bizonyos esetekben egy feliraton ezen események közül több is szerepel. A templomszentelési feliratok egyike a mai Spanyolország északnyugati részén fekvő Palencia melletti Baños de Cerratóban található San Juan de Baños templom dedikációja, amely a kutatásban mindmáig élénk viták tárgyát képezi. Jelen tanulmány célja néhány vitatott szempont bemutatása és azok jelentőségének elemzése.

* Köszönettel tartozom a Deutsches Archäologisches Institut madridi kirendeltségének, amiért hozzájárult a tanulmányban hivatkozott képek publikálásához, továbbá Fedor Schlimbachnak, amiért rendelkezésemre bocsátotta nyomtatásban levő monográfiájának kéziratát.

[1] Általánosságban a késő antik *„epigraphic habit"* témaköréhez lásd pl.: Macmullen 1982; Meyer 1990; Woolf 1996; Bodel 2001; Trout 2009. A késő antik hispániai epigráfiáról mindenekelőtt lásd: Stylow 2002; Alföldy 2011.

[2] Machado, C. (University of St. Andrews) és Witschel, C. (Universität Heidelberg) szerkesztésében előkészületben áll egy konferenciakötet a késő antik epigráfia kutatásának aktuális kérdéseiről és különböző aspektusairól (várható megjelenés 2015). A 2009 nyarán Heidelbergben tartott konferencián elhangzottak összefoglalása: http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-2872 (2015. ápr. 13.)

[3] Saját statisztikáim szerint 112 felirat a késő antik Hispániában fennmaradt összesen mintegy 1270 feliratból.

II. A felirat

Kontextusa

A felirat[4] a San Juan de Baños templomban[5] *(1. kép)* található, feltételezhetően *in situ*, legalábbis erre utal a templomon belüli elhelyezkedése. Ez eléggé rendhagyó jelenség a késő antik Hispánia feliratos anyagában: a feliratok nagy része funkciótól függetlenül nekropoliszokból került elő, illetve gyakran mint újrafelhasznált kő, eredeti kontextusuk tehát nehezen, olykor egyáltalán nem határozható meg.

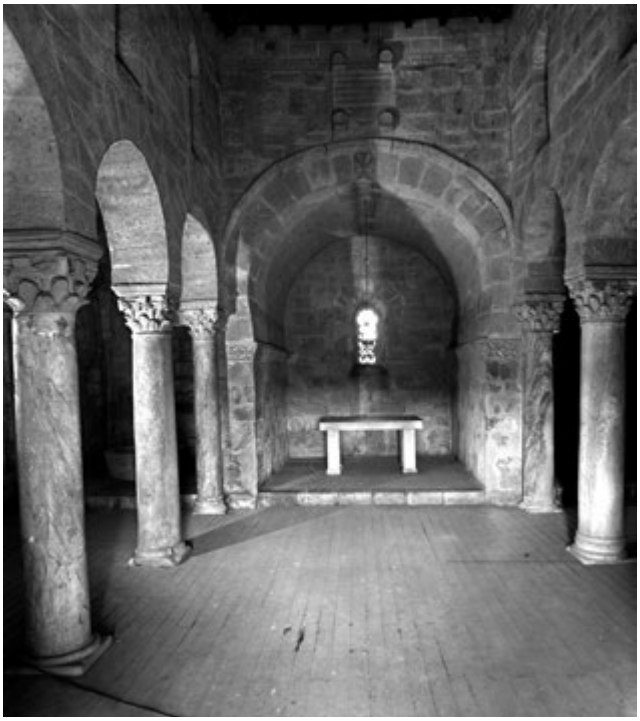
1. kép

A fő érvek amellett, hogy a felirat *in situ* maradt fenn, a következők: a feliratot hordozó tábla (72,5 x 98 cm) anyaga ugyanaz a kő, amiből a templomot is építették. A bazilika főbejáratával szemben, mintegy 7,5 m magasan, a középső hajó felső falán, az oltárrész íve fölött látható. A tábla négy konzol között, pontosan illeszkedik a falba, fölötte közvetlenül egy frízzel. Nincs

[4] Legfontosabb kiadásai, ill. szakirodalom a feliratról: MORALES 1577; FITA 1902; DIEHL 1929; NAVASCUÉS 1961; VIVES 1969; GIL 1978, DEL HOYO 2006; ill. CABALLERO – FEIJOO 1999; VELÁZQUEZ – HERNANDO 2000; ARBEITER 2000; GIL 2008; SCHLIMBACH (nyomtatásban).

[5] A templomról lásd CABALLERO – FEIJOO 1998; ill. SCHLIMBACH (nyomtatásban), utóbbi tartalmaz átfogó, részletes szakirodalmi összefoglalót a templommal kapcsolatos eddigi kutatásokról is.

nyoma annak, hogy a felirat beillesztéséhez megbontották volna a falat, ebből kifolyólag nehezen képzelhető el, hogy a tábla később került volna oda, mint ahogy a templom épült.[6] *(2. kép)*



2. kép

Amennyiben igaz a feltételezés, hogy a felirat a templom építésének idejéből származik, úgy a rajta szereplő évszám egyúttal a templomot is datálja. A kutatás sokáig általánosan elfogadott álláspontja szerint a felirat vizigót, mégpedig Reccesvinth király uralkodásának idejéből (649–672) származik, és ebből adódóan a templom is Reccesvinth idejére datálható. Újabban a spanyol kutatók egy csoportja kétségbe vonja ezt a datálást, és számos eddig vizigótnak tartott templomot 10. századi, mozarab templomként határoz meg.[7] Számunkra azonban a vizigót datálás szolgál kiindulópontnak.

[6] Caballero – Feijoo 1998 szerint az épület díszítőelemeinek egy része feltehetőleg a vizigót korszakból származik, amelyeket később, a templom 10. századi felépítése után használtak fel újra.

[7] A késői datálás elmélete L. Caballero munkásságának központi témája, míg ezen templomok vizigót datálása mellett érvel A. Arbeiter és F. Schlimbach.

3. kép

A felirat szövege *(3. kép)*

+ Precursor Dni, martir Babtista Iohannes / posside constructam in eterno munere sede / quam deuotus ego rex Reccesuinthus amator / nominis ipse tui proprio de iure dicaui / tertii post decm regni comes inclitus anno / sexcentum decies era nonagesima nobem. (ICERV 314)

A felirat hexameterben írt vers, amelyben Reccesvinth király a templomot Keresztelő Szent Jánosnak ajánlja fel.

Fordítási javaslat:

Az Úr előfutára, Keresztelő János mártír / legyen a tied ez a hely, amely az örökkévalóságnak épült / melyet én, hű követőd, Reccesvinth király, / aki szereti a te neved, én magam, saját jogon neked szentelek / mint dicsőséges társkirály, a harmadik évben (az uralkodó) tizedik éve után / ami hatszáz és tízszer kilenc, azaz a 90. aera.

Fordítási és datálási nehézségek

A szöveg fordítása nem egyszerű. Különösképpen vitatott az utolsó két sor, ami egy igen bonyolultan szerkesztett és nehezen értelmezhető évszámot tartalmaz. Röviden összefoglalva, a datálás megfejtésének két fő nehézsége a következő:

Először is, az ötödik sorban található *tertii*-t (ami ténylegesen a kőbe vésve olvasható), a 16. századi legelső kiadásoktól kezdve *tertio*-ra javították, és így lett a sor fordítása „Reccesvinth tizenharmadik uralkodási éve", ill. „évében". (*tertio anno post decimum*).[8] Ezzel az értelmezéssel viszont a *regni comes* kifejezés arra kellene, hogy utaljon, hogy Reccesvinth ekkor már a birodalom királya: uralkodásának tizenharmadik évében (661–662) már nem uralkodhatott együtt, társként az apjával, mert Chindasvinth (uralkodott: 642–653) ekkor már halott volt. A *comes* szó viszont nem szokta a késő antik hispániai szövegekben a királyt jelölni.[9] Ha az eredeti *tertii* olvasatnál maradunk, ahogy Fita és Gil tette,[10] akkor Reccesvinth harmadik uralkodási évéről van szó. Gil értelmezése szerint az *anno tertii regni* összetartozik, ahol a *tertium regnum* értelmezése a „harmadik uralomév"[11], mégpedig Chindasvinth tizedik uralkodási éve után (*post decimum*), és ebben az esetben a *regni comes*-t társuralkodónak lehet fordítani.

Másodszor pedig, a hatodik sorban levő évszámot is többféleképpen próbálták értelmezni: mivel első ránézésre ez egy teljesen abszurd szám (hatszázszor tíz és kilencvenkilenc, ami 6099), különböző módokon próbálták a zavaró *decies* szót kiküszöbölni.[12] Így jutott a legtöbb kutató a 699. *aera*-évre, ami a Kr. u. 661 évnek felel meg. Az *aera*-datálás specifikus hispániai jelenség,[13] ahol a nulladik év egyezményesen a Kr. e. 38, tehát az *aera*-ként megadott évszámból harmincnyolcat levonva kapjuk meg a Kr. u. évet. Gil olvasata szerint[14] viszont a szövegben a 690. *aera*-év szerepel, azaz 652, ami többé-kevésbé illeszkedik Reccesvinth és Chindasvinth közös uralkodásának idejéhez: Reccesvinth 649 januárjában lett társuralkodó, a harmadik éve tehát 652. Amennyiben valóban ez lenne a helyes olvasat, akkor a következő fontos kérdésre is lenne válasz, amit a felirat felvet. Ez pedig az, hogy ki volt a szöveg szerzője, ami szintén vitatott téma

---

[8] Morales 1577.

[9] *Comes* pl. az irodalmi forrásokban: Aug. *Ep*. 11* 4, 100 [ed. Divjak 1987]; Braulio *Vita S. Aemiliani*, XIV, 21 [ed. Migne 1863]. A *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* [ed. Maya Sánchez 1992] pl. uralkodó értelemben a *rex* (IV,5), a *tyrannus* (VIII, 16) ill. a *princeps* (VI, 11; IX, 11) megnevezéseket használja.

[10] Fita 1902, 486–494; Gil 1978, 86–92. Fita 1902 szerint a sor a szórend átrendezésével a következőképpen értelmezhető: „*anno decies post decimum* (patris), *tertii* (participem quo fui) *regni comes*", azaz: „a tizedik évben a tizedik év után (amikor az apa uralkodott), ami a harmadik éve a társuralkodásomnak". Fita szerint a feliraton szereplő év az *aera* 699, azaz Kr. u. 661, tíz évvel a feliratban említett év után, ami ezek szerint Kr. u. 651. Reccesvinth harmadik uralkodási éve Fita szerint Kr. u. 651 januárjában kezdődik, így éppen összeillene a dátummal. GIL 1978 értelmezéséhez lásd n. 14.

[11] Lásd Gil 1978, 90: hasonló szerkesztés pl. ICERV 307 a (*die ter[tio] [id]us Maias ann[o] [u]ndecimo et qu[arto] [r]egno grloriosis[simo][r]um dominor.)* és ICERV 312 (*pridie idus Ma/g. […] quarto regno gl. dni nsi Egicani*).

[12] Morales 1577, vol. XII, f. 153 szerint pl. csak azért szerepel a *decies* szó, hogy teljes legyen a verssor; de Yepes 1613, vol. IV, f. 205 betoldása *sexagies decies*; Bücheler 1895, nr. 322 szerint elírás, a *dege(n)s* szó helyett.

[13] Legfrissebb szakirodalom, a korábbiak összefoglalásával Abascal 2000–2001.

[14] Gil 1978 javaslata azon alapul, hogy az ötödik sorban olvasható *anno* szót tartalmilag ugyan az ötödik sorba is beleérti, de nyelvtanilag a hatodik sorhoz tartozónak veszi: *anno / sexcentum decies, - era nonagesima – nobem*, ahol az *era nonagesima* értelmező. Gil szerint így ugyanis kétszeresen lenne megadva a dátum: mint év és mint *aera* is. Az *anno sexcentum* (600) + *decies* (x10) *novem* (9) adná a 690. évet, amit az *era nonagesima*, a (hatszáz)kilencvenedik *aera* nyomatékosít. Ez átszámítva Kr. u. 652, ami illeszkedne a történelmi adatokhoz is az uralkodási éveket illetően, valamint Eugenius munkásságának idejéhez is. Meg kell azonban jegyezni, hogy bár jelenleg ezen olvasat többnyire kedvező fogadtatásra talál, Gil érvelésének is vannak támadható pontjai. Del Hoyo 2006, 10–13 kritikájára válaszul lásd Gil 2008, 371–373.

a kutatásban. A szöveg ugyanis nemcsak feliratként ismert, hanem kéziratban is hagyományozódott, mégpedig a tizedik században kompilált Azagra-Kódexben, mint az Appendix Eugeniana egyik darabja. Ezek Eugenius, toledói püspök (püspöksége: 647–657) művei, ill. neki tulajdonított, esetleg tanítványai által írott versek. A felajánlás viszont az Eugenius-kiadásokban a *dubia et spuria* feliratok alatt szokott szerepelni (Lorenzana [1782], Migne [1863], Vollmer [1905]), vagy egyáltalán nincs felvéve (Sirmond [1696], Alberto [2005]), és ebben valószínűleg nagy szerepe van a vers utolsó két sorában olvasható datálásnak: ha 652-ből származna, gond nélkül lehetne Eugeniusnak tulajdonítani, de ha 661 a datálás éve, akkor nem, mert Eugenius 657-ben meghalt.

Az évszám olvasatát illetően főleg Gillel értünk egyet:[15] az ötödik sor értelmezése „a harmadik uralkodási évben, a tizedik (uralkodási) év után, mint dicsőséges társkirály" ([*anno*] *tertii regni, post decimum comes inclitus*); a hatodik sorban pedig tényleg kétszeresen megfogalmazott dátumot olvashatunk: *anno sexcentum decies – era nonagesima – nobem*, azaz „hatszáz és tízszer kilenc, azaz kilencvenedik (év)", ami Kr. u. 652. Gil több példát is hoz a késő antikvitásból olyan költői szövegekre és feliratokra, amelyben hasonlóan egymásba illesztett szintagmák szerepelnek,[16] maga Eugenius pedig többször is folyamodik ahhoz, hogy az évszám metrumba gyötrése miatt szükségtelenül túlbonyolított képletekben fogalmazzon.[17] Erre még később röviden visszatérünk.

A fordításnak egy harmadik problematikus pontja társadalomtörténeti szempontból fontos. A *proprio de iure* kifejezést sokszor interpretálják abban az értelemben, hogy „saját vagyonából". Ez azzal áll összefüggésben, hogy egyes feltételezések szerint a vizigót királyi családnak ezen a földrajzi területen (Tierra de Campos – Palencia, Zamora, Valladolid) lehettek birtokai,[18] és a templom feltehetőleg magáncéllal épült ezen a birtokon. Nem értünk viszont egyet ezzel az értelmezéssel, helyette a „saját jogán" fordítást javasolnánk, amire számos párhuzam található késő antik és középkori latin szövegekben. Ennek pedig az volna a jelentősége, hogy a felirat bevonható lenne a vizigót király és a püspökök közötti hatalmi viszonyokra utaló források közé. Templomot ugyanis ekkoriban elvileg bárki épít(tet)hetett, azonban az épület csak a felszentelésétől kezdve funkcionálhatott ténylegesen templomként.[19] A templomot pedig csak és kizárólag püspök szentelhetett fel,[20] és bár itt a szövegben nem magáról a liturgikus felszentelésről van szó, – arra a *(con)secravit* igét szokás használni – hanem a király személyes felajánlásáról

[15] GIL 1978, 90–92

[16] GIL 1978, 90–92

[17] Pl.: Eug. Tol. *Carm*. 26, *Epitaphion in sepulcro Reccibergae reginae* [ed. VOLLMER, 1905]. Reciberga hitvesének a neve a szövegkiadásokban eltér: mind Chindasvinth, mind Reccesvinth neve is előfordul. Mivel más forrásunk nincsen a királynéról, nem eldöntött kérdés, hogy melyik uralkodó felesége volt. A téma összegzéséhez lásd SCHLIMBACH 2009.

[18] Ezt a területet középkori krónikák *Campi Gothici* néven említik (pl. *„Adefonsus Pelagij gener reg. an.XVIII. Iste Petri, Cantabria Ducis filius fuit: & dum Asturias venit Bermisindam Pelagij filiam, Pelagio praecipiente, accepit. Et dum Regnum accepit proelia satis cum Dei juvamine gessit. Urbes quoque Legionem, atque Asturicam, ab inimicis possessas victor invasit. Campos, quos dicunt Gothicos, usque ad flumen Dorium eremavit, & Christianorum Regnum extendit."* (*Chronicon Albeldense 52)* [Ed. Flórez, E, 1756, in: *España Sagrada*, Madrid. 417–464]; *„(...) Petrus dux (...) cum fratre suo Froyla (...) occupauit etiam Campos Gothicos, qui ab Estola, Carrione, Pisorica et Doria fluminibus includuntur (...)"* (*Roderici Ximenii Historia de rebus Hispanie IIII, V)* [Ed. FERNÁNDEZ VALVERDE, J., 1987. CCCM 72. Turnhout. 121]). A kérdésről részletesen lásd SCHLIMBACH (nyomtatásban), innen vettük a két idézetet is.

[19] A templomszentelés fő szabályairól lásd *Concilium Bracarense II*, c.5-6, [ed. VIVES 1963] (év: 572).

[20] *Concilium Toletanum III*, [ed. VIVES] 1963 (év. 589), *Concilium Hispalense II*, c.7, [ed. VIVES 1963] (év: 619) megtiltja például a *presbyter*eknek a templomszentelést.

– *dicavit* –, a felirat értelmezhető lenne egyfajta hatalmi demonstrációként is: Reccesvinth közvetlenül, a püspökök hozzájárulása vagy közreműködése nélkül szentel templomot az általa tisztelt Szentnek.[21]

A felirat által felvetett további kérdések

1. Hozzáférhetőség

Ki láthatta a feliratot? Ha nem is térhetett be bárki a templomba, azok, akik megtehették, elvileg a feliratot is olvashatták – ilyen szempontból nyilvános téren, központi helyen felállított feliratról állunk szemben. Hogy azonban ténylegesen is olvashatták-e a templom látogatói, az nem egyértelmű. A felirat ugyanis a legtöbb látogató számára hozzáférhetetlen volt. A tábla túl magasan és túl messzire helyezkedik el ahhoz, hogy a földről nézve olvasható legyen. Egyes kutatók szerint a betűk színesek vagy aranyozottak voltak,[22] ennek azonban ma már semmi nyoma nem látható. De ha még így is lett volna, és az éles szeműek ki tudták volna betűzni a feliratot, másik akadályba is ütköztek: a feliratot keretező négy konzolból legalább kettő takarja a szöveget, az alsó sorokat legalábbis.

Ezért is történhetett, hogy a felirat első kiadásai[23] kézirat, ill. kéziratok alapján készültek, anélkül, hogy a kiadó ténylegesen látta volna a feliratot. Fita volt az első, 1902-ben, akinek fénykép állt rendelkezésére. Ha megnézzük *(3. kép)* a feliratról készült felvételeket, látszik, hogy kivitelezése a késő antik feliratokat jellemző átlagnál jóval igényesebb: A sorok egy vonalban kezdődnek, köztük nagyjából egyforma a távolság (5,6 cm). Az egyenletes méretű betűk alakja nem kimondottan kalligrafikus, de gondosan formált. A szövegben olvasható nyelvtani és helyesírási hibák – a klasszikus latinhoz képest – nem a felirat kivitelezőjének hanyagságára utalnak, hanem a késői latin nyelvfejlődés velejárói – a metrum például a klasszikus hosszúságokkal olvasva itt-ott döcög. Összességében azonban a felirat tartalmának versbe szedése nem volt egyszerű feladat, és az eredmény arra enged következtetni, hogy irodalmi tevékenységet folytató személy, esetleg Reccesvinth-tel kapcsolatban álló udvari költő, talán – ahogy fentebb már említettük – maga Eugenius Toletanus írhatta.

Itt kell megemlíteni a késő antikvitásban fontos „feliratos költemény" műfajt, ami olyan, gondosan megfogalmazott és gyakran klasszikusok (Ovidius, Vergilius, Prudentius) által ihletett metrikus szöveget takar, melyeket feltehetőleg gyakran feliratként is felállítottak.[24] Ezen típusú költemények között először is vannak olyanok, amelyek ténylegesen kőbe vésett feliratként maradtak fenn, mint pl. egy, a városkapu és városfal felújítását megörökítő felirat Carthago Novából.[25] Másodszor vannak olyanok is, amelyek feliratkorpuszokban hagyományozódnak, de mint

[21] Ahogy Duval 1993, 185 is felhívja rá a figyelmet, a felirat sem a templom felszentelésének napját, sem a felszentelő püspököt nem nevezi meg, tehát nem magára a liturgikus cselekvésre utal.

[22] Pl. Arbeiter 2000, 255.

[23] A legelső kiadást 1577-ben A. Morales készítette.

[24] A hispániai verses feliratokhoz (CLE) lásd még http://www.clehispaniae.com/index.jsf

[25] *Quisquis ardua turrium miraris culmina / vestibulumq(ue) urbis duplici porta firmatum / dextra levaq(ue) binos porticos arcos / quibus superum ponitur camera curia convexaq(ue) / Comenciolus sic haec iussit patricius / missus a Mauricio Aug(usto) contra*

tárgy ténylegesen már nincsenek meg, és csak kéziratként hivatkoznak rájuk: ilyen pl. a méridai híd felújítását megörökítő felirat.[26] A harmadik eset pedig a hasonló feliratoké, mint a Reccesvinth felajánlása, amelyek mind kőbe vésve, mind kéziratként fennmaradtak. Ez a kétféle hagyományozódás újfajta nyilvánosságot adott ezeknek a feliratoknak. Egyrészt kőbe vésve, nyilvános helyen felállítva bárki számára olvashatóak voltak, másrészt pedig irodalmi műként akár szélesebb körben is ismertek lehettek a kor olvasóközönsége előtt. Hogy ténylegesen milyen széles körben lehettek elterjedve, illetve a kétféle hagyományozódási forma mennyire volt egyidejű (akár a felirat került kéziratba, akár egy ismert kéziratot vésték kőbe, mindkét esetben számolnunk kell a kettő között eltelt idővel), az egy másik fontos, de jelen keretek között nem vizsgált kérdés.

Az ilyen típusú feliratok esetében tehát különösen érdekes, ha a felállított felirat kontextusa nem teszi lehetővé, hogy a szöveg ténylegesen olvasható legyen. A Reccesvinth-felirat esetében két magyarázatot vetnénk fel. Az első lehetséges ok, amiért nem volt fontos az olvashatóság, az, hogy a felirat címzettje Keresztelő Szent János, akinek a király felajánlja a templomot. Nem feltétlenül szükséges tehát, hogy bárki arra járó olvassa. Elég lehetett, hogy a templomba lépők látják, hogy a templomnak van felajánlási felirata, tehát megfelelően felszentelt hely. Ahogyan ez a felajánlás is példázza, a feliratok tárgyi mivolta, a felirathordozó és a felirat felállításának kontextusa csaknem annyira fontos a felirat kommunikációs céljának értelmezésében, mint maga a szöveg – ezt főleg az utóbbi években hangsúlyozzák az epigráfusok, és örvendetes, hogy ennek megfelelően egyre nagyobb teret nyer a kutatásban a feliratok kontextusának tanulmányozása. A másik lehetséges magyarázat arra, miért nem volt fontos, hogy a feliratot a templomba látogatók el tudják olvasni, az az, hogy a szöveg mint ismert irodalmi mű eleve közkézen forgott, legalábbis abban a miliőben, amihez a templomot látogatók tartoztak, és ezért nem volt fontos, hogy ott, a helyszínen is el tudják olvasni.

2. A szöveg terjedésének és hagyományozásának kérdése

Következő kérdésként az merül fel, hogy egy már ismert verset másoltak a kőre, vagy eleve feliratra szánták-e a szöveget. A „feliratos költemények" esetében ritkán lehet megállapítani, hogy a szerző a verset eredetileg feliratra szánta-e, vagy, hogy a felirat állítója választotta-e ki a szöveget egy ismert korpuszból a felirathoz. Számos verset ismerünk olyan költőktől, mint Ausonius, Venantius Fortunatus, vagy épp a toledói Eugenius, akik bizonyos témákat, témaköröket epigramma formájában dolgoztak fel. A leggyakoribb témák családtagok, híres emberek vagy mitikus alakok sírfeliratai; műalkotásokról vagy épületekről szóló versek, amelyeket fel lehetett állítani építési vagy felajánlási feliratként, de absztrakt fogalmak vagy természeti jelenségek leírása is kedvelt téma volt. Ausonius pl. 24 verset írt a burdeosi rétorika- és grammatikatanárokról.[27]

hostes barbaros / magnus virtute magister mil(itum) Spaniae / sic semper Hispania tali rectore laetetur / dum poli rotantur dumq(ue) sol circuit orbem / ann(o) VIII Aug(usti) ind(ictione) VIII (AE 1998, 694).

[26] *Solberat antiquas moles ruinosa vetustas, / lapsum et senio ruptum pendebat opus. / perdiderat husum suspensa via p(er) amnem. / et liberum pontis casus negabat iter. / nunc tempore potentis Getarum Ervigii regis, / quo deditas sibi precepit excoli terras, / studuit magnanimus factis extendere n(o)m(e)n, / veterum et titulis addit Salla suum. / nam postaquam eximiis nobabit moenib(us) urbem, / hoc magis miraculum patrare non destitit. / construxit arcos, penitus fundabit in undis / et mirum auctoris imitans vicit opus. / nec non et patrie tantum cr<e>are munimen / sumi sacerdotis Zenonis suasit amor. / urbs Augusta felix mansura p(er) s(e)cula longa / nobate studio ducis et pontificis era DXXI.* (CICMe 10).

[27] Aus.: *Commemoratio professorum Burdigalensium* [ed. EVELYN-WHITE 1919].

Eugenius versei között pedig olvashatunk egy verscsoportot madarakról,[28] vagy egy másikat az erényekről.[29]

Mint korábban említettük, Reccesvinth felirata az Azagra-kódexben, mint Eugeniusnak tulajdonított költemény hagyományozódik.[30] Érdekes viszont megfigyelni, hogy a Kódexben levő szöveg utolsó sorában az évszám nincs kiírva, csak számokkal. Ez a számjegyekkel írott évszám (699 aera-év, azaz Kr. u. 661) pedig éppen kizárja, hogy Eugenius írta volna a verset, mivel ekkor már nem élt. Ha feltételezzük, hogy mégis ő volt a szerző, akkor a szöveg hagyományozásának sorrendje valószínűleg az lehetett, hogy először kőbe vésték és felállították a templomban, amit aztán kéziratba másoltak – ebben az esetben elképzelhető, hogy már a másoló sem fogta fel egészen az utolsó sorokban levő számítási képletet, és úgy írta át, ahogy ő értette.

Azt a feltételezést, hogy a vers szerzője Eugenius, alátámaszthatná a tény is, hogy az Eugeniusnak tulajdonított életműben nem ez lenne az egyetlen vers, ami Reccesvinthez és családjához kapcsolódik: ismert még Reccesvinth apjának, Chindasvinthnek a sírfelirata,[31] ami egyébként gúnyvers, valamint Reccesvinth fiatalon elhunyt feleségének, Recibergának a sírfelirata is;[32] fennmaradt továbbá egy vers Reccesvinth kerevetéről,[33] ami szintén Eugenius versei közt hagyományozódik. A Reciberga-felirat esetében is kérdéses Eugenius szerzősége, és szövegváltozatok is problémásak.[34] Jelen tanulmány szempontjából ezen a ponton csak annak van jelentősége, hogy Reciberga halálának évszáma is némiképpen tekervényesen van megfogalmazva (Eug. *Carm*. 26, 13-14: *Foedera coniugii septem fere duxit in annos, / Undecies binis aevum cum mensibus octo*.). Évszámokat metrumba írni nyilván sosem volt könnyű, teret adott viszont olyanfajta költői játékosságnak, ami e két felirat esetében arra enged következtetni, hogy elképzelhető, ugyanaz a személy írta őket. Hogy ez a személy végül valóban Eugenius toledói püspök volt-e, azt jelen tanulmány keretei között nem áll módunkban tovább vizsgálni.

A második figyelemreméltó dolog a Reciberga-vers kapcsán, hogy a 6–9. sorok másodszor is feltűnnek, mégpedig egy bizonyos Crispinus sírfeliratán,[35] amely a Toledo melletti Guarrázarban került felszínre. Dátuma Kr. u. 693, tehát későbbi, mint a Reciberga-sírvers, ami példaként szolgálhatott Crispinus sírfeliratához. Ez ismét arra utal, hogy ebben az időben bizonyos versek mind feliratként, mind pedig kézirat formájában is ismertek voltak, ill. lehettek a nyilvánosság előtt.[36]

---

[28] Eug. Tol. *Carm*. 44-52 [ed. VOLLMER 1905].

[29] Eug. Tol. *Carm*. Appendix 3-13 [ed. VOLLMER 1905].

[30] A kézirat: Madrid, BN 10029 I (f. 1-60; 69-76), II (f. 61-68). A felajánlás a 69′ fólión olvasható.

[31] Eug. Tol. *Carm*. 25 [ed. VOLLMER 1905].

[32] Lásd n. 17.

[33] Eug. Tol. *Carm*. 69 [ed. VOLLMER, 1905].

[34] SCHLIMBACH 2009.

[35] *(crux) Quisquis hunc tabule / l[ustra]ris titulum huius / [cern]e locum respice situm / [p(er)spice vic]inum malui abere / [locum sa]c[r]um (vac.) / [sac(er?) ipse m(i)n(is)]ter annis sexsa/[ginta p]eregi tempora /[vite] / (vac.) / **[..? fun]ere perfunctum s(an)c(t)is / [co]mmendo tuendum / [ut cum] flamma vorax ve/[n]iet conburere terras / cet[i]bus s(an)c(t)orum merito / sociatus resurgam** / hic vite curso anno finito / Crispinus pr(e)sb(i)t(er) peccator / in Xp(ist)i pace quiesco era DCC / (vac.) XXXI* (ICERV 293) – A kiemelt sorokkal v. ö. Eug. *Carm*. 26, 6-8: *Funere perfunctam sanctis commendo tuendam. / Ut cum flamma vorax veniet comburere terras, / Coetibus ipsorum merito sociata resurgas.*

[36] Eugenius verseinek továbbéléséről a középkori epigráfiában lásd FARMHOUSE ALBERTO 2010.

Összefoglalás

A fentiek összegzéseként a következő fontos szempontok alapján tanulmányozhatjuk Reccesvinth felajánlási feliratát:

– Először is, nyilvános térben felállított felirat, amelynek funkciója a templom építésének, ill. felajánlásának/szentelésének megörökítése. Míg a császárkorból számos építési felirat maradt fenn, a késő antikvitásban már csak szórványosan találkozunk hasonló esetekkel. Reccesvinth felajánlása egy példája annak, hogy ha a korábbinál sokkal kisebb mértékben folyamodtak is hozzá, a késő antikvitásra sem veszett ki a feliratállítás szokása.

– Másodszor, a szöveg a király egészen személyes, püspököktől független felajánlása Keresztelő Szent Jánosnak, ami egyrészt a király bensőséges viszonyát hivatott demonstrálni a szenttel, másrészt ebből adódóan fontos forrás lehet bizonyos társadalmi jelenségek, a király és a püspökök hatalmi harcainak kutatásához.

– Harmadszor pedig egy irodalmi igénnyel fogalmazott, költeményként is terjedő szöveggel állunk szemben, amely kapcsán további kérdéseket tehetünk fel pl. a kor olvasóközönségével kapcsolatban, az uralkodó és a literátusok közötti viszonyokról, vagy épp azzal kapcsolatban, hogyan változott a későantikvitásban a feliratok felállításának a szokása valamint a feliratok és a nyilvánosság viszonya.

Bibliográfia

Források

Feliratok

AE: *Année Épigraphique*.

CICMe: RAMÍREZ SÁDABA, José Luis – MATEOS CRUZ, Pedro 2000. *Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida*. Mérida.

ICERV: VIVES, José 1969[2]. *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Barcelona.

A lábjegyzetben szereplő feliratok olvasata az alábbi kiadás alapján:

Hispania Epigraphica Online Database: www.eda-bea.es

Szövegek

Augustinus Aurelius. Lettres 1–29**, ed. DIVJAK, Johannes 1987. *Augustinus Aurelius: Bibliothèque Augustinienne*. Oeuvres de Saint Augustin 46b, Série 6, Lettres. Paris.

Ausonii Opera omnia, ed. EVELYN-WHITE, Hugh G. 1919. London (reprint 2002).

Eugenii Toletani episcopi Carmina et Epistulae, ed. VOLLMER, Friedrich 1905. MGH AA 14. Berlin. 229–282.

Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi Vita Sancti Aemiliani. ed. Migne, Jacques-Paul 1863. PL 80. Paris.
Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium. ed. Maya Sánchez, Antonio 1992. CCSL 116. Turnhout.
Vives, José 1963. *Concilios visigóticos e Hispano-Romanos*. Barcelona – Madrid.

Eugenius további hivatkozott szövegkiadásai

Beati Eugenii Episcopi Toletani Opuscula. Quibus inserti sunt Dracontii libelli duo ab Eugenio olim recogniti: Adjecta item aliorum aliquot veterum Scriptorum varia. ed. Sirmond, Jacques 1696. Paris.
S. Eugenii III. Episcopi Toletani Opusculorum, in: *Collectio SS. Patrum Toletanorum quotquot extant Opera*. ed. de Lorenzana, Francisco 1782. Madrid.
S. Eugenii III, Episcopi Toletani Opusculorum in: *Scriptorum ecclesiasticorum qui in VII saeculi secunda parte floruerunt opera omnia*. ed. Migne, Jacques-Paul 1863. PL 87. Paris.
Eugenii Toletani Opera Omnia. ed. Farmhouse Alberto, Paulo 2005. CCSL 114. Turnhout.

Rövidítések

CCSL: *Corpus Christianorum, Series Latina*
MGH AA: *Monumenta Germanica Historiae, Auctores antiquissimi*
PL: *Patrologia Latina*

Szakirodalom

Abascal, Juan Manuel 2000–2001. La era consular hispana y el final de la práctica epigráfica pagana. *Lucentum* 19–20, 269–292.
Alföldy, Géza 2011. Tausend Jahre epigraphische Kultur im römischen Hispanien. Inschriften, Selbsdarstellung und Sozialordnung. *Lucentum* 30, 187–220.
Arbeiter, Achim 2000. Alegato por la riqueza del inventario monumental hispanovisigodo. *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*. *Anejos de Archivo Español de Arqueología* 23, 254–58.
Bodel, John (ed.) 2001. *Epigraphic Evidence: Ancient History from Inscriptions*. London.
Bücheler, Franz 1895. *Carmina Latina Epigraphica*, 5 Bde. Leipzig.
Caballero Zoreda, Luis – Feijoo Martínez, Santiago 1998. La iglesia altomedieval de San Juan Bautista en Baños de Cerrato (Palencia). *Archivo Español de Arqueología* 71, 181–242.
Diehl, Ernst 1929. Zur Datierung lateinischer altchristlichen Inschriften. In: *Festschrift für Walter Judeich*. Weimar. 109–130.
Duval, Yvette 1993. Projet d'enquête sur l'épigraphie martyriale en Espagne romaine, visigothique (et byzantine). *Antiquité Tardive* 1, 173–206.
Farmhouse Alberto, Paulo 2010. Epigrafía medieval y poesía visigótica: el caso de Eugenio de Toledo. *Sylloge Epigraphica Barcinonensis* 8, 97–108.
Fita, Fidel 1902. Inscripciones visigóticas y suévicas de Dueñas, Baños de Cerrato, Vairaom, Baños de Bande y San Pedro de Rocas. *Boletín de la Real Academia Española* 41, 486–494.
Gil Fernández, Juan 1978. Epigraphica III. *Cuadernos de Filología Clásica* 14, 86–92.

GIL FERNÁNDEZ, Juan 2008. Fichas Epigráficas. *Habis* 39, 369–375.
DEL HOYO, Javier 2006. A propósito de la inscripción dedicatoria de San Juan de Baños. In: Fernández C. – Gómez Pallarès, J. (eds.), *Temptanda uia est*. *Nuevos estudios sobre la poesía epigráfica latina*. Barcelona. (CD-ROM).
MACMULLEN, Ramsay 1982. The Epigraphic Habit in the Roman Empire. *American Journal of Philology* 103, 233–246.
MEYER, Elizabeth A. 1990. Explaining the Epigrahic Habit in the Roman Empire. *Journal of Roman Studies* 80, 74–96.
DE MORALES, Ambrosio 1577. *Los otros dos libros vndecimo y dvodecimo de la Corónica General de España*. Alcalá de Henares.
DE NAVASCUÉS, Joaquín Mª. 1961. *La dedicación de San Juan de Baños*. Palencia.
SCHLIMBACH, Fedor. *San Juan de Baños und der Kirchenbau im westgotischen Königreich von Toledo.* Iberia Archaeologica 17. (nyomtatásban, várható megjelenés: 2015).
SCHLIMBACH, Fedor 2009. San Román de Hornija, Chindasvinth und Reciberga. Zur westgotischen Gründung des Klosters in der *Tierra de Campos*. *Anales de Arqueología Cordobesa* 20, 349–378.
STYLOW, Armin U. 2002. Von der Schrift der Sieger zum Sieg der Schrift. Imitation, Eigenständigkeit und Differenzierung in der epigraphischen Kultur Hispaniens. In: Urso, G. (ed.), *Hispania terris omnibus felicior. Premesse ed esiti di un processo di integrazione. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 27–29 settembre 2001.* Pisa. 163–181.
TROUT, Dennis E. 2009. Inscribing Identity: The Latin Epigraphic Habit in Late Antiquity. In: Rousseau, Ph. (ed.), *A Companion to Late Antiquity*. Chichester – Malden, MA. 170–186.
DE YEPES, Antonio 1609-1621. *Corónica General de la Orden de San Benito*, 7 Bde. Valladolid.
VELÁZQUEZ, Isabel – HERNANDO, Rosario 2000. Una noticia desconcertante sobre la inscripción de San Juan de Baños ofrecida por Álvar Gómez de Castro. *Archivo Español de Arqueología* 73, 295–307.
WOOLF, Greg 1996. Monumental Writing and the Expansion of Roman Society in the Early Empire. *Journal of Roman Studies* 86, 22–39.

Idézett internetes oldalak

http://www.clehispaniae.com/index.jsf (2015. ápr.14.)
http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-2872 (2015. ápr. 13.)

Képjegyzék

1. kép. Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Madrid. Negatív száma: D-DAI-MAD-GRU-R-319-69-04. Fotó: B. Grunewald.
2. kép. Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Madrid. Negatív száma: D-DAI-MAD-GRU-PLF-2008. Fotó: B. Grunewald.
3. kép. Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Madrid. Negatív száma: D-DAI-MAD-WIT-R-109-70-02. Fotó: P. Witte.

NYELVÉSZET

A szinkópa gyakorisága a kései latin nyelvben a feliratok tanúbizonysága alapján*

Adamik Béla

I. Bevezetés

A hangsúlytalan magánhangzók kiesésének vagy törlésének, azaz a szinkópának[1] a császárkori és kései latinbeli gyakoriságát illetően eltérő vélemények fogalmazódtak meg az irodalomban. A feliratos anyagot vizsgáló korábbi munkák szerint a szinkópa mindvégig ritka és elszigetelt jelenség volt a korszak nyelvében: Gaeng szavaival „nem volt különösképpen elterjedt", Omeltchenko megfogalmazásában „nem volt általános jelenség a vulgáris latin feliratokon", Cross egyenesen pedig „a szinkópa meglepő hiányáról" ír a feliratos anyagot feldolgozó munkájában.[2]

Mások azonban a szinkópa kései latin „masszív" adatoltsága és gyakorisága mellett foglaltak állást, elsősorban egy kései latin hibalistában, az ún. *Appendix Probi*-ben a szinkópa példáinak gyakoriságára, továbbá néhány szókészleti elem szinkópált változatának egységes újlatin/román folytatásaira hivatkozva. Itt elsősorban Väänänen álláspontja gyakorolt nagy hatást az irodalomra, aki szerint: „a szinkópa egy kiemelkedően populáris vagy familiáris jellegű jelenség; hiszen az *Appendix Probi* hibalistáján szereplő 227 tétel közül 25 vonatkozik a szinkópára".[3] Väänänen hatása egyértelműen látszik Loporcaro tanulmányán, hiszen megfogalmazása szerint: „a hátulról számított harmadik, hangsúlyos szótag utáni magánhangzók szinkópájának, kiesésének világosan közös, össz-román magja van, amelyik a kései latinban gyökeredzik, ahol nagy tömegben adatolt (*massively attested*): az *Appendix Probi* számos példát nyújt olyan stigmatizált népies formákra, mint *calda* CALIDA helyett, *oclus* OCULUS helyett, *vetlus* VETULUS és *virdis* VIRIDIS helyett, amelyeknek általánosan használatban kellett lenniük a korabeli (5. század közepi) beszélt nyelvben, mert az összes román/újlatin folytatás a szinkópált alakra megy vissza."[4]

---

* Jelen tanulmány Adamik (közlésre elfogadva) magyarra átdolgozott változata, mely a „Császárkori latin feliratok számítógépes nyelvtörténeti adatbázisa: 3. szakasz" című, K 108399 ny. sz. OTKA-projekt keretében készült.

[1] A szinkópa jelenségek tömör nyelvtörténeti áttekintését nyújtja Adams 2013, 90–100.

[2] Gaeng 1968, 288: „Syncope … is not particularly widespread", Omeltchenko 1977, 457: „syncope was not a common phenomenon in Vulgar Latin inscriptions", Cross 1930, 99: „In general, throughout the whole of the Roman world... there is a surprising lack of syncope".

[3] Väänänen 1981[3], 41: „La syncope est un phénomène d'aspect éminemment populaire ou familier. Sur 227 «fautes» relevées dans l'Appendix Probi, 25 se rapportent à la syncope." (Adams 2013, 91. is idézi). Megjegyzem, hogy Väänänen szóhasználatában a „la langue populaire et familière" kifejezés általában a vulgáris latinra, vagy arra is vonatkozik.

[4] Loporcaro 2011, 58-59: „Syncope of the post-tonic vowel of proparoxytones, especially, *clearly has a common (pan-Romance) core, rooted in (late) Latin, where it is massively attested* [kiemelés tőlem]: the *Appendix Probi* offers several examples of proscribed popular forms like *calda* for CALIDA 'hot', *oclus* for OCULUS 'eye', *veclus* for VETULUS 'old', *virdis* for VIRIDIS 'green', which must have been in common use in the spoken language of the time (probably mid fifth century…) and

Ugyanakkor Loporcaro felhívja a figyelmet a szinkópa újlatin/román folytatásainak régóta ismert egyenetlenségeire is, és arra a tényre, hogy a nyugati román nyelvekben jóval szélesebb körben érvényesült, mint a keleti román nyelvekben.[5] Röviden, a szinkópa késő latin gyakorisága mellett elsősorban az *Appendix Probi*-beli viszonylag magas aránya (226 : 25 = 11%) és néhány szinkópált forma egységes román/újlatin folytatása miatt szoktak érvelni.

A szakirodalomnak ezt a mindkét irányba végletesen általánosító és leegyszerűsítő képét (ti. hogy a szinkópa vagy mindenütt és mindenkor ritka, avagy mindenhol és mindig gyakori volt) Herman József próbálta árnyalni egy rövid, de gondolatgazdag tanulmányában. Herman (1990=1984: 56-59) saját metodológiájára épülő kutatásai alapján úgy találta, hogy a birodalom latin nyelvű területe a vizsgált jelenség tekintetében egyáltalán nem volt homogén: kutatásai releváns különbségeket tártak fel a szinkópa földrajzi és időbeli elterjedtsége tekintetében (pl. Észak-Itália keleti és nyugati része között, vagy Gallia különböző részeinek korai és kései szakaszai között). Herman ugyanakkor eredményeit ideiglenesnek tekintette, és felhívta a figyelmet az egész kérdés újbóli, részletes vizsgálatának szükségességére.[6]

A következőkben, folytatva Herman József kutatásait, módszertanát aktualizálva, ezt a vizsgálatot kívánom elvégezni, a „Császárkori latin feliratok számítógépes nyelvtörténeti adatbázisában" rögzített adatok célirányos elemzésével.[7]

II. Metodológia

Vizsgálataink középpontjába a szinkópa viszonylagos gyakoriságát, relatív frekvenciáját fogjuk állítani, azaz, Herman metódusát követve, a szinkópa gyakoriságát más, pusztán fonológiai jellegű hibatípusokhoz mérve fogjuk meghatározni a vizsgált területeken és korszakokban.[8] Először, a szinkópa gyakoriságát az *összes* magánhangzói és mássalhangzói hiba arányához képest fogjuk meghatározni: ezeket a lényegében tagolatlan megoszlásokat a vizsgált területekre vonatkozó első és harmadik diagram fogja prezentációnkban ábrázolni. Ezt követően, a vizsgált

underlie all Romance outcomes." LOPORCARO 2011, 59 példái: „CALIDAM 'hot' > CALDAM > Fr. *chaude*, It. *calda*, Log. (Srd.) *kalda*, Rom. *caldă*; FRIGIDAM 'cold' > FRICDAM > Fr. *froide*, It. *fredda*, Log. (Srd.) *fritta*; VIRIDEM 'green' > VIRDEM > Fr. *vert*, It. *verde*, Log. (Srd.) *bilde*, Ro. *verde*; OCULUM 'eye' > OCLUM > Fr. *oeil*, It. *occhio*, Log. (Srd.), 'o:ʒu, Ro. *ochi*."

[5] LOPORCARO 2011, 59: „on the other hand, syncope clearly developed at a different pace and to different extents in the individual languages: HEDERAM 'ivy' Sp. *hiedra*, Pt. *hera*, Cat. *eura*, Prv. *elra*, (OFr. *iere* >) Fr. *lierre* vs. It. *edera*, Ro. *iederă* (…) A general tendency can be recognized, with western Romance displaying more extensive syncope than eastern, and Italy and Sardinian in between."

[6] HERMAN 1990=1984, 57: „la question mériterait d' être réexaminée en détail".

[7] A továbbiakban Adatbázisként hivatkozunk rá (hozzáférhető a http://lldb.elte.hu/ oldalon); az Adatbázis és metodológiája bemutatását lásd ADAMIK 2010 és 2012.

[8] Vizsgálatunkból kizártuk a párhuzamosan névszói vagy igei morfoszintaktikai kódolású digitális adatlapokat (tehát amelyek alternatív kódja a 'Nominalia' vagy a 'Verbalia' című kódlistákról került beillesztésre), és a pusztán fonológiai kódolású adatlapokat vettük csak figyelembe (tehát amelyek fő kódjai a 'Vocalismus' vagy a 'Consonantismus' nevű kódlistákról kerültek beillesztésre), mint a *tumulo* helyetti TVMOLO (pl. LLDB-2977), a *septimo* helyetti SEPTEMO (pl. LLDB-13780) és a *vixit* helyetti VISIT (pl. LLDB-7660) stb. Erre azért volt szükség, mert az olyan formák mint az *annos* helyetti ANNVS (pl. LLDB-11843), a *menses* helyetti MENSIS (e.g. LLDB-7012), a *cohortis* helyetti CORTI (pl. LLDB-14045), a *voluntatem* helyetti VOLVNTATE (pl. LLDB-4158), a *iacet* helyetti IACIT (LLDB-14646) és a *quiescit* helyetti QVIESCET (LLDB-8079) stb. alakok nemcsak fonológiai, hanem morfoszintaktikai alapon is magyarázhatók (deklinációs, esettani és konjugációs keveredésekkel) – egymástól elválasztathatatlanul. Ugyancsak ezért kizártuk a párhuzamosan 'Syntactica etc.' alternatív kódolású lapokat is, úgy mint az archaimusként is értékelhető *vivus* helyetti VIVOS (pl. LLDB-231) és a rekompozícióval is magyarázható *perdidit* helyetti PERDEDIT (pl. LLDB-4335) stb. alakokat.

területekre vonatkozó második és negyedik, tagoltnak nevezhető diagramban a szinkópát immár két fő típusára, a hangsúlyos szótag utáni, azaz poszttonikus és hangsúlyos szótag előtti, azaz pretonikus típusára tagolva fogjuk górcső alá venni, de e két szinkópatípus gyakoriságát immár csak – leszűkített módon – az *e*/*i* és *o*/*u* magánhangzó-fúziók számarányához fogjuk viszonyítani. A szinkópatípusok gyakoriságát, s egyben produktivitását ugyanis reálisabban tudjuk megítélni, ha számarányukat ehhez a két valóban produktív és a vulgáris latin nyelvfejlődés szempontjából alapvető változás számarányaihoz viszonyítjuk.[9]

Végül, mindegyik vizsgált provinciához egy táblázatot mellékelünk, melyek tartalmazzák a pretonikus és poszttonikus szinkópák adatait, köznévi (KN) és tulajdonnévi (TN) előfordulásaik szerinti bontásban. Ennél jóval fontosabbak azonban e táblázatok alsó, „Kontrasztok" című részei, amelyek olyan szavakat tartalmaznak (pl. mint *titulus* és *tumulus*), amelyeknek adatolt mind a szinkópált változata (pl. *titlum* és *tumlum*), mind a szinkópálatlan, de más típusú hibát viszont tartalmazó variánsa (pl. *tetolo* és *tomolo*), vagy csak ez utóbbi, azaz szinkópálatlan, de amúgy hibás változata. E kontrasztív módszer segítségével, amelyet Herman József alkalmazott először említett tanulmányában (1990=1984, 58), jól tesztelhetjük a szinkópa valódi jelenlétét vagy hiányát: ugyanis, ha számos példánk van szinkópálatlan, de amúgy hibás változatra egy adott területen és korszakban (pl. *tetolo* vagy *tomolo*), de nincsen példánk, vagy csak elszigetelt példái vannak a szinkópált változatoknak (pl. *titlum* vagy *tumlum*),[10] akkor a szinkópa hiányát valódi nyelvi ténynek kell tekintenünk, és nem tulajdoníthatjuk azt, például, a normatív írásmód amúgy mindent elfedő hatásainak (ergo a *titulum* és *tumulum* normatív írásmódok irrelevánsak).

[9] A hangsúlyos szótag utáni, és hangsúlyos szótag előtti szinkópa megnevezése az Adatbázis a 'Vocalismus' nevű kódlistájában 'syncope praetonica' és 'syncope posttonica'. Az Adatbázisban 'epenthesis seu anaptyxis' alatt kódolt, bontóhangnak is tekinthető (viszonylag ritka) betoldott betűkkel (pl. a *patri* helyetti PATERI, pl. LLDB-611) itt nem foglalkozunk, mert egyrészt nagyon kevés köztük a valóban (esetleg) bontóhangnak (is) tekinthető betűbetoldás (talán a *Daphnis* helyetti DAFINIS ilyen, LLDB-7927), másrészt, noha az anaptyxist az irodalomban sokszor a szinkópával együtt tárgyalják (pl. GAENG 1968, 272–273.), annak egyfajta hiperkorrekciójaként, valószínűleg semmi közük sincsen egymáshoz, vö. LEUMANN 1977, 104.

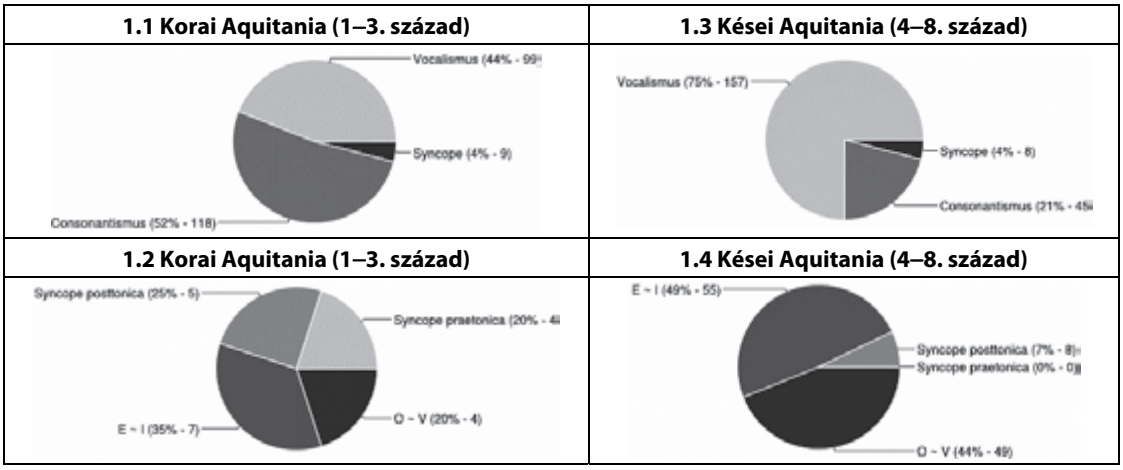
[10] A *titulus* újlatin folytatásaihoz vö. REW no. 8761: az olasz dialektális *tekkyo*, *tecchio* alakok egy **tẹklo* < **titlo* alakra mennek vissza (mint *vecchio* < *veclo* < *vetulus*). A *tumulus* folytatásaihoz vö. REW no. 8982 ol. *tombolo*, *tombola*.

[11] Nagyjából ugyanazokat a területi egységeket választottuk ki elemzésre, mint Herman: a négy galliai tartomány közül Aquitaniát, Belgicát és Narbonensist, az észak-itáliai provinciák közül Venetia-Histriát, az illyricumiak közül pedig Dalmatiát. E területeket két időszakot tekintve veszem górcső alá. 1. kora császárkor, azaz a Kr. u. 1–3. évszázad feliratos anyaga, és 2. késő császárkor, azaz a 4. századtól induló periódus, amelyik az adott terület történetétől és feliratos anyagának adatoltságától függően az 5–6., vagy a 7., esetleg a 8., sőt néha a 9. századig is tart.

III. Kvalitatív és kvantitatív elemzés[11]

1. Aquitania

Lássuk hát ezek után a vizsgálatba bevont területeket, először a galliai provinciákat, s azon belül is Aquitániát, az egyes számú diagramcsoport tükrében.[12]



1. diagramcsoport. Aquitania[13]

Az 1.1-es (226 adat = 100%) és az 1.3-as (210 adat = 100%) tagolatlan diagramok alapján úgy tűnik, hogy Aquitania korai és kései adatprofilja között, legalábbis a szinkópa tekintetében, nincsen semmilyen különbség: aránya mindkét vizsgált korszakban alacsony, a koraiban 4% (= 9 adat) a késeiben szintén 4% (= 8 adat). Ha azonban megnézzük az 1.2-es (20 adat = 100%) és az 1.4-es (112 adat = 100%), leszűkített tartalmú, tagolt diagramokat is, egy ezzel teljesen ellentétes kép bontakozik ki előttünk: míg a két szinkópatípus közös aránya a korai korszakban 45% volt (SyPr 20% + SyPo 25%), a kései korszakban ugyanez 7%-ra csökkent (SyPr 0% + SyPo 7%).[14] S fordítva, az *e*/*i* és *o*/*u* hangszín-fúziók aránya a korai 55%-ról (35% + 20%) a kései korszakban 93%-ra emelkedett (49% + 44%).[15]

E két egymással ellentétes folyamat nyelvi valóságát megerősítik az *1. táblázat* Kontrasztok részének adatai is.

[12] E provincia adatait Fodor Krisztina rögzítette a következő gyűjteményekből: ILA, CIL, RICG, AE és ILTG (a korpuszrövidítések feloldását lásd az Adatbázisban, pl. a kereső modulban, a bibliográfia elemnél, a cím választásánál; az Adatbázis korpuszrövidítései néhány kivételtől eltekintve megegyeznek az EDCS epigráfiai adatbázis rövidítéseivel, vö. http://www.manfredclauss.de/abkuerz.html).

[13] A tanulmányban közölt diagramokat az Adatbázis keresőelemére telepített diagram-ábrázoló modul segítségével hoztuk létre (a 2013. 12. 31-i állapot szerint).

[14] A korai korszak adatait az Adatbázisban a következő LLDB-számú adatlapok tartalmazzák: 158, 163, 1320, 1340, 1349, 1365, 2777, 2826, 21666 (= 9), a kései korszakéit pedig a következők: 2931, 2938, 2941, 2950, 3193, 3198, 3226, 3959 (= 8); a datálatlan, és ezért figyelmen kívül hagyott adatlapok pedig ezek: 2651, 3033, 3373 (= 3).

[15] Az *e*/*i* és *o*/*u* hangszín-fúziók korai korszakbeli adatai a következők (a kódnevet mindig az adatszám követi): í > E: 1, é > I : 1, é: > I: 3, e > I: 2 (= 7) és ú > O: 2, o > V: 1, u > O: 1 (= 4); a kései korszakbeli adatok pedig a következők: í > E: 5, é: > I: 15, e: > I: 3, i > E: 30, e > I: 2 (= 55) és ó: > V: 1, ú > O: 20, u > O: 20, o > V: 8 (= 49).

1. táblázat. Aquitania

Korai Aquitania (1–3. század)			**Kései Aquitania (4–8. század)**		
syncope praetonica 4			***syncope praetonica 0***		
KN 1	MONMEN| = *monumentum*		KN 0		
TN 3	PEQLIA|RIS = *Peculiaris*, PROCLIANI = *Proculiani* (2)		TN 0		
syncope posttonica 5			***syncope posttonica 8***		
KN 3	AVNCLVS = *avunculus*, SOLDA = *solida*		KN 8	HVMLIS = *humilis*, DOMNI = *domini* (5), SPIRTVS = *spiritus*, SCLO = *saeculo* (prose)	
TN 3	DOMNA = *Domina*, MASCLI = *Masculi*, PROCLAE = *Proculae*		TN 0		
syncope 1	**Kontrasztok**	***egyéb 1***	***syncope 0***	**Kontrasztok**	***egyéb 19***
MONMEN| = *monumentum/ monimentum*	MONIMINTO = *monumentum / monimentum*		[*TVMLO = *tumulo*]	TOMVLO (3), TVMOLO (3), TOMOLO (12), THOMOLO = *tumulo*	

Míg ugyanis a korai Aquitania anyagában ugyanabból a szóból (ti. *monumentum* / *monimentum*) párhuzamosan adatolt egy szinkópált (MONMEN) és egy szinkópálatlan, de amúgy hibás változat (MONIMINTO), addig Aquitania kései anyagában a *tumulus* szónak egyetlen szinkópált formáját (mint a Dalmatiában adatolt *TVMLO) sem tudtuk a számos, szinkópálatlan, de számos (19) más hibát tartalmazó változathoz (mint pl. TOMOLO) társítani. Röviden, a kései Aquitániában a szinkópa erősen visszaszorulóban volt.

2. Belgica

A második vizsgálatba vont provincia szintén galliai: Belgica[16] provincia adatszerkezetét lássuk a *2. diagramcsoport* tükrében.

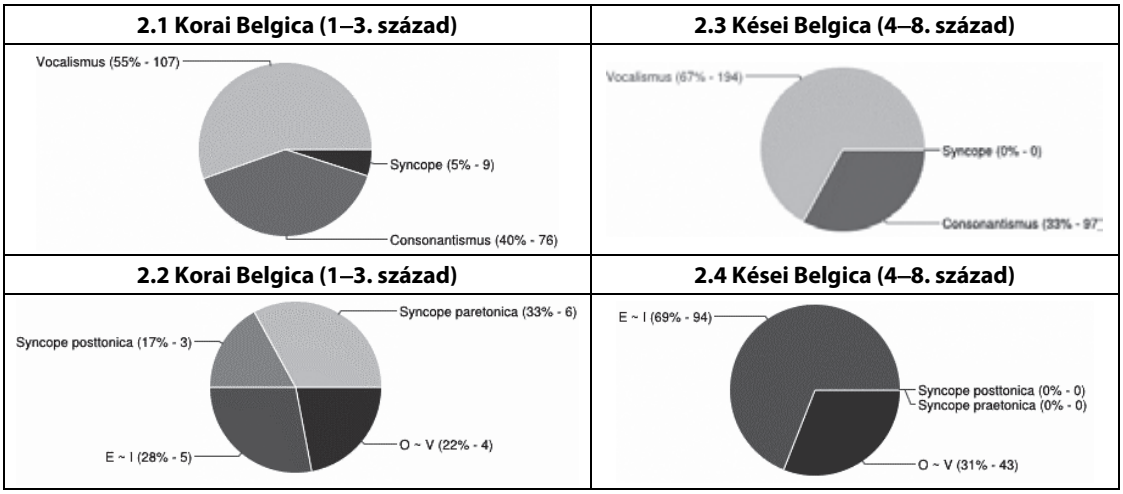
Már a 2.1-es (192 adat = 100%) és 2.3-as (291 adat = 100%) tagolatlan diagram nyilvánvaló különbséget tár fel Belgica provincia korai és kései profilja között. A szinkópa korai, már eleve nem túl magas 5%-os aránya a kései korszakban 0%-ra csökkent. Még látványosabb a csökkenés mértéke, ha a 2.2-es (18 adat = 100%) és a 2.4-es (137 adat = 100%) tagolt, leszűkített tartalmú diagramokat vesszük figyelembe. A két szinkópatípus együttes aránya ugyanis a korai korszak 50%-áról (SyPr 33% + SyPo 17%) csökkent 0%-ra (SyPr 0% + SyPo 0%) a kései korszakban![17] Már szinte említést is alig érdemel, hogy ezzel párhuzamosan természetesen az *e*/*i* és az *o*/*u* fúziók aránya a korai 50%-ról (28% + 22%) a kései 100%-ra (69% + 31%) emelkedett.[18] A szinkópa teljes

[16] E provincia adatait nagyrészt Fodor Krisztina (valamint Ambrus Lehel) rögzítette a következő gyűjteményekből: RICG, ILingons, ILB2, CSIR-D, FITrier, Finke, Ness-Lieb, Nesselhauf, Schillinger, ILTG és Lehner.

[17] A korai korszak adatait az Adatbázisban a következő LLDB-számú adatlapok tartalmazzák: 4474, 4555, 4893, 4902, 5076, 5077, 5085, 5101, 5125 (= 9); az egyetlen datálatlan, és ezért figyelmen kívül hagyott adatlap pedig ez: 5212.

[18] Az *e*/*i* és *o*/*u* hangszín-fúziók korai korszakbeli adatai a következők: é > I : 3, e > I: 1, i > E: 1(= 5) és o > V: 1, o: > V: 1, u > O: 2 (= 4); a kései korszakbeli adatok pedig a következők: é > I : 2, é: > I: 10, í: > E: 4, í > E: 42, i > E: 28, e > I: 2, e: > I: 6 (= 94) és ó > V: 1, ó: > V: 3, ú > O: 4, o: > V: 1, o > V: 3, u > O: 31 (= 43).

hiányát a kései korszakban, amelyre már Herman József is felfigyelt (1990=1984, 58), megerősítik a *2. táblázat* kontrasztív adatai is.



2. diagram-csoport. Belgica

2. táblázat. Belgica

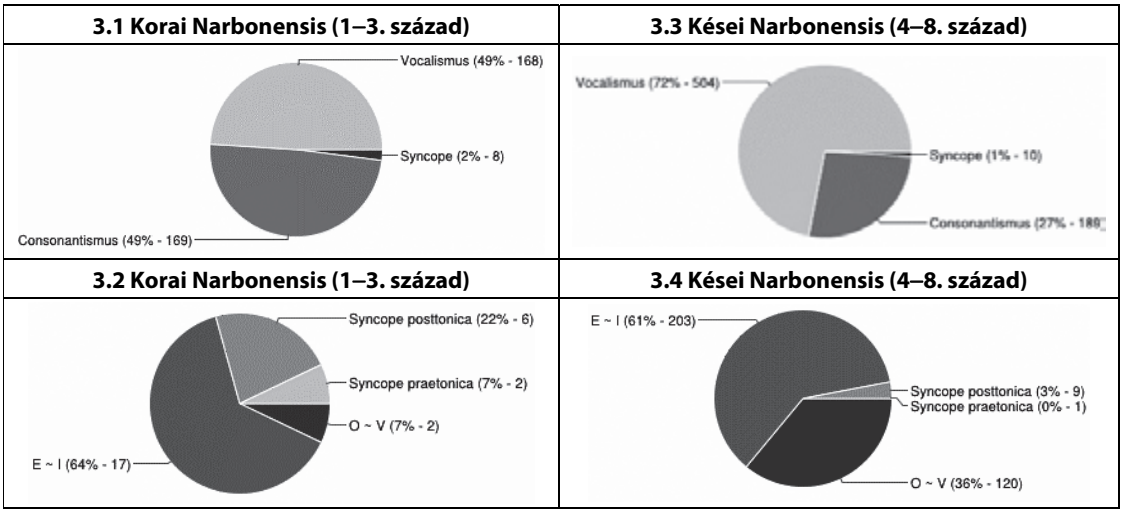
Korai Belgica (1–3. század)			**Kései Belgica (4–8. század)**		
syncope praetonica 7			***syncope praetonica 0***		
KN 0			KN 0		
TN 7	DECM|ANI = *Decimani*, DECMNVS = *Decimanus* / *Deciminus*, DECMILLA = *Decimilla*, DECMI|LLVS = *Decimillus*, MAXMINVS = *Maximinus* (2), {MAX|MINIA = *Maximiniae* ??}		TN 0		
syncope posttonica 3			***syncope posttonica 0***		
KN 0			KN 0		
TN 3	ACVM|NA = *Acumina*, HILARICLVS = *Hilariculus*, PATERCLV| = *Paterculus*		TN 0		
syncope 0	**Kontrasztok**	***egyéb 6***	***syncope 0***	**Kontrasztok**	***egyéb 39***
[* MONMENTVM = *monumentum* / *monimentum*]	MONI|MET[VM], MONI|MINTO, MO|NIMI|[NTVM], MONIM|ENTON|, MVNIMIN|[TVM], MONIM|ENTV| = *monumentum* / *monimentum*		[*SAECLO = *saeculo*]	SECVLO = *saeculo* (2)	
			[*POSTVS = *positus*]	POSETVS = *positus*	
			[*TVMLO = *tumulo*]	TOMOLO = *tumulo*	
			[*TITLVM = *titulum*]	TE|TVLV, TETVLVM (9), TETOLVM (12), TETOLVN (2), [T]ETVLO, TITOLVM (5), TITOLV, TITOLO, TITVLV (3), TITVLO = *titulum*	

A szinkópának már a korai korszakbeli adatoltsága is bizonytalannak tűnik a kontrasztív adatok tükrében, hiszen a *monumentum/monimentum* szó hat, szinkópálatlan, de egyéb hibát tartalmazó előfordulása (pl. MONIMINTO) mellé egyetlenegy szinkópált forma sem társul (mint lenne pl. egy *MONMENTVM). Ráadásul a szinkópa összes példája tulajdonnévben adatolt, így a megjelenése nyelven kívüli, névtani tényezőkkel is magyarázható. A kései adatoltságának teljes hiányát azonban már teljes egyértelműséggel igazolják a *2. táblázat* kontrasztív példái: a 39 szinkó-

pálatlan, de más hibát felmutató forma közül (közöttük 35 eset a *titulus* változataira vonatkozik, pl. TETOLVM, TITOLO) egynek sincsen szinkópált változata, mint amilyen pl. a máshol adatolt *TITLVM lenne.[19]

3. Narbonensis

A harmadik vizsgálatba vont provincia Gallia Narbonensis:[20] e provincia adatszerkezetét a *3. diagramcsoport* tükrében fogjuk megvizsgálni.



3. diagramcsoport. Narbonensis

A 3.1-es (345 adat = 100%) és 3.3-as (703 adat = 100%) tagolatlan diagramok mutatják, hogy Narbonensisben a szinkópa korai, amúgy is alacsony 2%-os aránya a kései korszakban 1%-ra csökkent. A tagolt, leszűkített tartalmú 3.2-es (27 adat = 100%) és 3.4-es (333 adat = 100%) diagramok alapján azonban itt is jóval drasztikusabb a visszesés: a két szinkópatípus együttes aránya a korai 29%-ról (SyPr 7% + SyPo 22%) 3%-ra csökkent a kései korszakban (SyPr 0% + SyPo 3%),[21] és ezzel párhuzamosan az *e/i* és *o/u* fúziók aránya a korai 71%-ról (64% + 7%) kései 97%-ra (61% + 36%) növekedett.[22]

[19] A *titulus* szinkópált változata Pannoniában 5, Moesia Inferior-ban 3, Daciában 2, Hispania Citeriorban 1 alkalommal adatolt a 2013. 12. 31-ig felvitt adatlapok között. A kontrasztív példák között egy olyan van, amelynek lenne szinkópált változata: LLDB-5212: syncope praetonica, MONMENT|VM = *monumentum*, ILingons 524, 1–2 = CIL 13, 5838, 1–2, Belgica, Andemantunnum, keltezés egyelőre azonban ennél nem adható meg.

[20] E provincia adatait Ötvös Zsuzsanna rögzítette a következő gyűjteményekből: RICG, ILN, ICalvet, INimes, ILHSavoie és RISch.

[21] A korai korszak adatait az Adatbázisban a következő LLDB-számú adatlapok tartalmazzák: 55, 1537, 2242, 2257, 15646, 15651, 15790, 17382 (= 8), a kései korszakbeli adatok pedig a következők: 4134, 4203, 4244, 4269, 7466, 9566, 10276, 13995, 14000, 14007 (= 10); az egyetlen datálatlan, és ezért figyelmen kívül hagyott adatlap pedig ez: 2561.

[22] Az *e/i* és *o/u* hangszín-fúziók korai korszakbeli adatai a következők: í > E: 5, í: > E: 1, é: > I: 2, é > I : 1, e: > I: 1, e > I: 2, i > E: 5 (= 17) és ó > V: 1, u > O: 1 (= 2); a kései korszakbeli adatok pedig a következők: í > E: 37, í: > E: 4, é > I : 5, é: > I: 33, e > I: 12, i > E: 100, e: > I: 7, i: > E: 5 (= 203) és ó > V: 4, ú > O: 29, ó: > V: 12, o > V: 5, o: > V: 4, u > O: 66 (= 120).

A szinkópa produktivitásának és gyakoriságának csökkenő tendenciáját megerősítik a 3. táblázat kontrasztív adatai is, ugyanakkor azonban árnyalják is a fenti diagramokból kibontakozó képet.

3. táblázat. Narbonensis

Korai Narbonensis (1–3. század)			**Kései Narbonensis (4–8. század)**		
syncope praetonica 2			***syncope praetonica 1***		
KN 1	VTRICLARIOR = *utriculariorum*		KN 1	BENDICTVS = *benedictus*	
TN 1	DECMINA = *Decumina / Decimina*		TN 0		
syncope posttonica 6			***syncope posttonica 9***		
KN 3	AVNCLO = *avunculo*, RETICLV[M] = *reticulum*, VERNACL = *vernaculae*		KN 9	DECNA = *decima*, DOMNI (3) = *domini*, NA|TALBS = *natalibus*, SAECLA, SECLVM, SECLO (2) = *saecula, -um, -o* (mind versben)	
TN 3	HERCLI| = *Herculi*, MANB = *Manibus*, PATERCLAE = *Paterculae*		TN 0		
syncope 0	**Kontrasztok**	***Egyéb 2***	***syncope 9***	**Kontrasztok**	***egyéb 55***
[*TITLVM = *titulum*]	TITVLVM | FERALE = *titulum feralem*, TETVLVM = *titulum*		[*TITLVM = *titulum*]	TETOLIS, TETOL, TETVLVM = *titulis, -o, -um*	
			[*TVMLVM = *tumulum*, {TOMVM = *tomlum*? pro *'tumulo'*}]	TVMOLVM (3), TVMOLO (13), TVMVLVM, TOMVLO (6), TOMOLO (11) = *tumulo*, TVMOLVM (2), TOMOLOM, TOMOLVM, TOMOLV = *tumulum*, TOMVLVS = *tumulus*	
			NA|TALBS = *natalibus*	NATALEBVS = natalibus	
			DECNA = *decima*	DVODECEMA (2), DECEMA, DECEMO = *(dou)decima, -o*	
			DOMNI (3) = *domini*	DOMENA = *domina*	
			[*MONMENTO = *monumento*]	MONOMEN[TO] = *monumento*	
			{ SAECLA, SECLVM, SECLO (2) = *saecula, -um, -o* (mind versben)}	SECOLO = *saeculo* (4), SECV[= *saeculo* (mind prózában)	

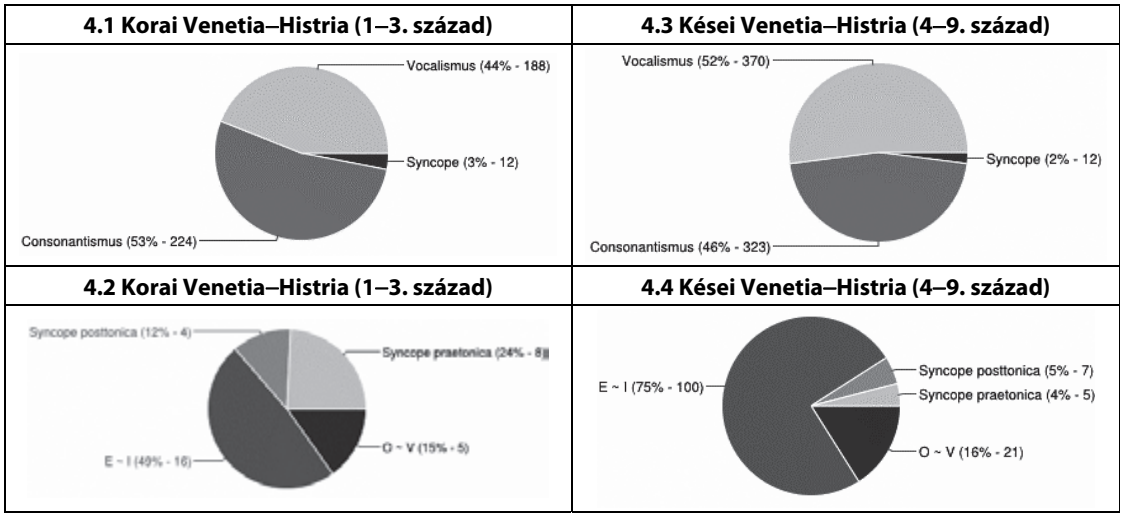
Narbonensis korai fázisában a kontrasztív példáknál nem találtunk szinkópált változatot (mint lenne a *TITLVM) csak két szinkópálatlan, de más hibát tartalmazó variánst (egy semleges nemű TITVLVM és egy TETVLVM formát). A kései korszakban azonban már lehetett néhány kontrasztív párt regisztrálni, mint DOMNI (*domini*) és DOMENA (*domina*), DECNA (*decima*) és DECEMA (*decima*) és NATALBVS (*natalibus*) és NATALEBVS (*natalibus*). Ebből azonban nem lehet messzemenő következtetéseket levonni, egyrészt mert a SECLO–SECOLO párokat ki kellett zárni a vizsgálatból, ti. a szinkópált párok csak verses feliratokban adatoltak, ahol használatuk normatívnak számít.[23] Másrészt a kontrasztív anyag legnagyobb hányadát képező 55 darab szinkópálatlan, de más hibákat tartalmazó formának hiányoznak a szinkópált változatai: a 40 darab TOMOLO típusú változatnak, a 3 darab TETOLIS típusú variánsnak és az egyetlen MONOMEN[TO] formának nem adatoltak a szinkópált megfelelői, nincsen *TVMLVM sem *TITLVM

[23] Vö. pl. *saecli* Ovidiusnál, Epistulae ex Ponto 2, 8, 25.

sem *MONMENTO. Röviden, Narbonensisben mindvégig jelenlévő, de elszigetelt jelenség volt a szinkópa.

4. Venetia–Histria

A negyedik vizsgálatba vont provincia Venetia–Histria,[24] amelynek adat-profiljait a *4. diagramcsoport* tükrében fogjuk górcső alá venni.



4. diagramcsoport. Venetia–Histria

A 4.1-es (424 adat = 100%) és a 4.3 (705 adat = 100%) tagolatlan diagramok itt is csak csekély csökkenést mutatnak a szinkópa tekintetében: a korai 3%-os arány kései 2%-ra esett vissza. A leszűkített tartalmú, tagolt 4.2-es (33 adat = 100%) és 4.4-es (133 adat =100%) diagram alapján azonban – immár kevéssé meglepő módon – jóval jelentősebb visszaesés regisztrálható: a két szinkópatípus együttes 36%-os korai korszakbeli aránya (SyPr 24% + SyPo 12%) 9%-ra esik vissza a kései korszakban (SyPr 4% + SyPo 5%).[25] Ezzel párhuzamosan, az *e/i* és *o/u* fúziók aránya a korai 64%-ról (49% + 15%) kései 91%-ra (75% + 16%) emelkedik.[26]

E két egymással ellentétes folyamat nyelvi valóságát megerősítik a *4. táblázat* Kontrasztok részének adatai is.

Venetia–Histria korai és kései fázisában egy-egy kontrasztív párt tudtunk kimutatni, a koraiban az ANNVCLA–ANICVLA párt *annicula* helyett, a késeiben pedig a DOMNI–DOMINE

[24] E provincia adatait Zimonyi Ákos rögzítette a következő gyűjteményekből: InscrAqu, InscrIt, Pais, CIL, AE és IEAquil.

[25] A korai korszak adatait az Adatbázisban a következő LLDB-számú adatlapok tartalmazzák: 11239, 11240, 11241, 11251, 11529, 12609, 12612, 12637, 13001, 13002, 17158, 20944 (= 12); a kései korszakbeli adatok pedig a következők: 11865, 11979, 12115, 12219, 12303, 12550, 13000, 16042, 21190, 21279, 22953, 23432 (= 12); a datálatlan, és ezért figyelmen kívül hagyott adatlapok pedig ezek: 16023, 21280, 23363, 23553, 23560, 23571, 23715, 24024 (= 8).

[26] Az *e/i* és *o/u* hangszín-fúziók korai korszakbeli adatai a következők: é > I : 3, í: > E: 1, e > I: 2, i: > E: 2, i > E: 8 (= 16) és o > V: 1, u > O: 3, o: > V: 1 (= 5); a kései korszakbeli adatok pedig a következők: é: > I: 6, é > I : 1, í: > E: 6, í > E: 11, i: > E: 4, i > E: 59, e: > I: 7, e > I: 6 (= 100) és ó > V: 3, ú: > O: 1, ó: > V: 4, o: > V: 1, o > V: 2, u: > O: 1, u > O: 7 (= 21).

párt *domini* ill. *dominae* helyett. A kései korszakban a szinkópa visszaszorulását azonban – a SECLO–SECVLO pár kirekesztését követően – jól mutatja az a tény, hogy a többi szinkópálatlan, de amúgy hibás alaknak nem adatolt szinkópált változata: az 5 darab DEPOSETVS típusú és a 2 darab TITOLVM típusú változatnak nem adatolt *DEPOSTVS vagy *TITLVM megfelelője. Röviden, a szinkópa Venetia–Histriában mindvégig jelenlévő, de elszigetelt jelenség maradt.[27]

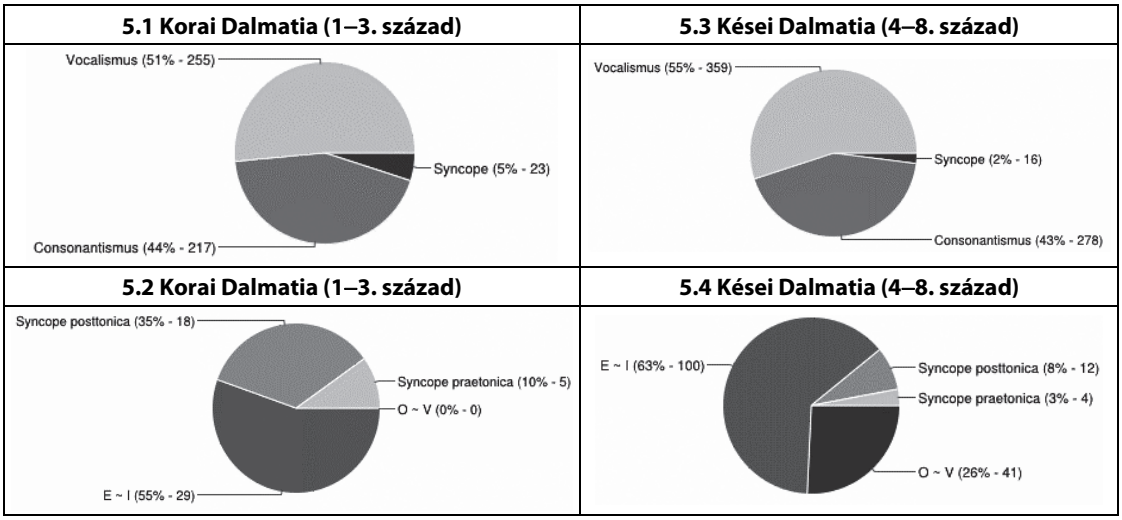
4. táblázat. Venetia–Histria

Korai Venetia–Histria (1–3. század)			**Kései Venetia–Histria (4–9. század)**		
syncope praetonica 8			***syncope praetonica 5***		
KN 1			KN 1	VETR|ANVS = *veteranus* (2)	
TN 8	AESCLAPIO = *Aesculapio* (3), DOMNABVS = *Dominabus* (2), HERCLIANO = *Herculiano*, SCVBL = *Scubulorum*, TREBLANO = *Trebulano*		TN 3	MASC|LINA = *Masculina*, PROCLINAE = *Proculinae*, PROCLIANVS = *Proculianus*	
syncope posttonica 4			***syncope posttonica 7***		
KN 1	ANNVCLA = *annicula*		KN 5	DOMNI = *domini* (2), DVLCISSMSI = *dulcissimi*, PROTICTORBVS = *protectoribus*, SECLO = *saeculo* (versben)	
TN 3	APLO = *Apulo*, DOMNAE = *Dominae*, PROCLAE = *Proculae*		TN 2	DOMNIGA = *Dominica* (← *Domna*), PVLLICLA = *Pullicula*	
syncope 1	**Kontrasztok**	***egyéb 1***	***syncope 3***	**Kontrasztok**	***egyéb 14***
ANNVCLA = *annicula*	ANICVLA = *annicula*		DOMNI = *domini* (2)	DOMINE = *Dominae* (2)	
			[*DEPOSTVS = *depositus*]	DEPOSETVS (4), DEPOSITV | = *depositus*	
			{SECLO = *saeculo* (versben)}	SECVLO (4), SECV|LVM = *saeculo* (mind prózában)	
			[*TITLVM = *titulum*]	TITOLVM, TITV|LV = *titulum*	

[27] Ezen a ponton módosíthatjuk HERMAN 1990=1984, 57 kijelentését: „La syncope est courant dans le Nord-Est: Vénétie, Istrie, Aquilée et ses environs", és (58. o.): „La syncope est présente en masse dans le latin épigraphique du Nord-Est de l'Italie, alors que les dialectes romans qui s'y parlent aujourd'hui y sont plutôt réfractaires." Herman e kijelentéseit ZAMBONI (1965–66, 509–510) kronológiailag differenciálatlan adattárára alapozta: abban azonban sok datálatlan és köztársaságkori előfordulás található, amelyek így felhasználhatatlanok jelen gyakorisági vizsgálat számára. Eredményeink arra utalnak, hogy a terület latin és újlatin/román nyelve között nem volt diszkrepancia a viszgált jelentség tekintetében.

5. Dalmatia

Az ötödik, s egyben utolsó provincia Dalmatia,[28] amelynek adat-profiljait az *5. diagramcsoport* tükrében fogjuk górcső alá venni.



5. diagramcsoport. Dalmatia

Az 5.1-es (495 adat = 100%) és 5.3 (653 adat = 100%) tagolatlan diagramok mutatják, hogy Dalmatiában is csökkenés állt be a szinkópa tekintetében: a korai 5%-os arány 2%-ra esett vissza a kései provinciában. A tagolt, leszűkített tartalmú 5.2-es (52 adat = 100%) és 5.4-es (157 adat = 100%) diagramok itt is jelentősebb visszaesést tükröznek. A két szinkópatípus együttes 45%-os (SyPr 10% + SyPo 35%) aránya a korai provinciában 11%-ra csökkent a kései korszakban (SyPr 3% + SyPo 8%),[29] és fordítva, az *e/i* és *o/u* hangszínfúziók aránya a korai 55%-ról (55% + 0%) 89%-ra (63% + 26%), emelkedett a kései provinciában. [30]

E jelentős, de a többi területhez képest mégis mérsékeltebb csökkenés alapján feltételezhetjük, hogy a kései Dalmatiában a szinkópa gyakoribb és produktívabb volt, mint a többi vizsgált provinciában. Ezt a feltételezésünket megerősítik az *5. táblázat* kontrasztív adatai is.

Dalmatia mindkét vizsgált korszakában szignifikáns mennyiségű kontrasztív pár regisztrálható: a korai korszakban a FELICLE (3 változatban) – FEL|ICVLE (1 változatban) pár a *Felicula* helyett, illetve az INFILI|CISMAE (3 változatban) – INFELICES|SIMAE (7 változatban 17 előfordulással) pár az *infelicissimae* helyett. A kései korszakra még ennél is több változat-pár állítható föl: POSTVS–DIPOSITVS *depositus* helyett, illetve DEPOSTIO–[D]EPOSETIO *depositio* helyett,

[28] E provincia adatait magam rögzítettem a következő gyűjteményekből: ILJug és Salona (ennek EDCS-beli rövidítése: Salona-04).

[29] A korai korszak adatait az Adatbázisban a következő LLDB-számú adatlapok tartalmazzák: 868, 964, 1386, 3427, 3432, 3896, 4045, 4054, 4110, 4701, 5276, 5281, 5863, 9173, 9253, 9289, 14353, 14354, 14403, 14405, 14415, 14603, 22189 (= 23); a kései korszakbeli adatok pedig a következők: 1820, 1825, 3442, 9306, 10843, 10849, 14171, 14246, 14266, 14273, 14359, 14361, 14375, 18400, 20278, 20279 (= 16); az egyetlen datálatlan, és ezért figyelmen kívül hagyott adatlap pedig ez: 14289.

[30] Az *e/i* és *o/u* hangszín-fúziók korai korszakbeli adatai a következők: é > I : 1, í > E: 2, é: > I: 6, i > E: 7, e: > I: 9, e > I: 4 (= 29; az *o/u* fúzióra egyetlen példát sem tudtunk rögzíteni); a kései korszakbeli adatok pedig a következők: í > E: 20, í: > E: 1, é > I : 3, é: > I: 5, e: > I: 7, e > I: 14, i: > E: 3, i > E: 47 (= 100) és ú > O: 8, ó: > V: 6, ó > V: 3, u: > O: 1, u > O: 9, o: > V: 3, o > V: 11 (= 41).

TVMLVM–TVMOLVM *tumulum* helyett, DOMNICAE–DOMENE[C *Dominicae* helyett és INFELICISMO–INFELICISSIME *infelicissimo* helyett. Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a szinkópálatlan, de más hibát tartalmazó SECVLI és TETO[LVM] változatoknak nem adatolt a szinkópált variánsa (*SAECLI és *TITLVM). Röviden, a szinkópa a többi vizsgált területhez hasonlóan Dalmatiában is visszaszorult, de mérsékeltebb ütemben, így válik érthetővé – a kontrasztív példapároknak is köszönhetően – markánsabb jelenléte a kései provincia anyagában.

5. táblázat. Dalmatia

Korai Dalmatia (1–3. század)			**Kései Dalmatia (4–8. század)**		
syncope praetonica 5			***syncope praetonica 4***		
KN 4	BEN MERENTI (2), VEN|MERENTI = *benemerenti / bene merenti*, VETR = *veterano*		KN 1	ABTISSA = *abbatissa*	
TN 1	DOM|TIANVS = *Domitianus*		TN 3	PROCLINA = *Proculina*, PROCLINI = *Proculini*, VETRANIO = *Veteranio*	
syncope posttonica 18			***syncope posttonica 12***		
KN 6	ANNVCLO = *anniculo / annuculo*, INEELICISSME, INFILI|CISMAE = *infelicissimae*, VI|FELICISMO = *infelicissimo*, RARISMO = *rarissimo*, VILCVS = *vilicus*		KN 7	INFELICISMO = *infelicissimo*,]EPOSTVS = *-epositus*, [D]EPOSTIO, DEPOSTIO (2) = *depositio* (← *depostus*), POST[A] = *posita*, TVMLVM = *tumulum*	
TN 12	APRICLVS = *Apriculus*, [DO]MNO, DOMNE = *Domino, -ae*, FELICLA, FELICLE (2) = *Feliculae*, MASCLI = *Masculi*, PROCLA (2), PROCLI, PROCLO (2) = *Procula, -i, -o*		TN 5	DOMNIC[AE], [DO]MNICAE = *Dominicae* (← *Domna*), PRO]|CLO = *Proculo*, RVSTCVS = *Rusticus*, VERNACLA = *Vernacula*	
syncope 6	**Kontrasztok**	***egyéb 18***	***syncope 9***	**Kontrasztok**	***egyéb 13***
FELICLA, FELICLE, FELICLAE = *Feliculae*	FEL|ICVLE = *Feliculae*		POST[A],]EPOSTVS = *-posita, -us*, DEPOSTIO (3) = *depositio* (← *depostus*)	DIPOSIT, DIIOSITVS = *depositus*, [D]EPOSETIO = *depositio*	
INEELICISSME, INFILI|CISMAE = *infelicissimae*, VI|FELICISMO = *infelicissimo*	INFELICISSIME (9), IN|FELICISIME (2), INFELICES|SIMAE, = *infelicissimae*, IN|FELICISIMI = *infelicissimi*, INFI|LICISSIMO, INFIL|ICSSIMO, IN|FILICIS = *infelicissimo*		TVMLVM = *tumulum*	TVMOLVM = *tumulum*	
			DOMNIC[AE], [DO]MNICAE = *Dominicae* (← *Domna*)	DOMENE[C = *Dominicae / -o*, PER DOMINO MEVM = *per Dominum meum*	
			INFELICISMO = *infelicissimo*	INFELICISSIME (3) = *infelicissimae*	
			[*SAECLI = *saeculi*]	SECVLI, SECVLO = *saeculi, -o* (mind prózában)	
			[*TITLVM = *titulum*]	TITVLVM POSITVM | [E]ST = *titulus positus est*, TETO[LVM = *titulum*	

4. Összegzés

Vizsgálataink eredményeképpen, a 6. összegző táblázat segítségével a következő, a szakirodalomban nagyrészt előzmények nélküli konklúziókat vonhatjuk le.

6. táblázat

↓ = csökkenés	**1. Aquitania**		**2. Belgica**		**3. Narbonensis**		**4. Venetia–Histria**		**5. Dalmatia**	
↑ = növekvés	2-4. diagr.	1-3. diagr.	2-4. diagr.	1-3. diagr.	2-4. diagr.	1-3. diagr.	2-4. diagr.	1-3. diagr.	2-4. diagr.	1-3. diagr.
1. Korai	**45%**	4%	**53%**	5%	**29%**	2%	**36%**	3%	**45%**	5%
‖ = állandó	↓	‖	↓	↓	↓	↓	↓	↓	↓	↓
2. Kései	**7%**	4%	**0%**	0%	**3%**	1%	**9%**	2%	**11%**	2%

1. A vizsgált területeken a szinkópa csak a korai korszakokban tartható viszonylag gyakori jelenségnek, tehát az első 3 évszázadban,[31] de már ekkor is mutathatók ki területi különbségek a kiválasztott provinciák között. A 6. táblázat alapján a szinkópa korai gyakorisága tekintetében a következő rangsor állítható fel: első helyen *Belgica* (53%) áll, őt követi holtversenyben a 2-3. helyen Dalmatia (45%) és Aquitania (45%) majd következik a 4. helyen Venetia-Histria (36%) és utolsó 5. helyre pedig Narbonensis (29%) kerül.
2. A vizsgált területek kései korszakában, azaz a 4–8. század között, a szinkópa mindenhol erősen visszaszorult, Belgicában pedig teljesen eltűnt. Területi különbségek e korszakban is kimutathatók, azonban a vizsgált területek gyakorisági rangsora jelentősen módosult: Dalmatia került az első helyre (11%), Venetia-Histria följött a második helyre (9%), Aquitania lett, maradt a 3. (7%), Narbonensis előre lépett a 4. helyre (3%) és *Belgica* lett az 5. és egyben abszolút utolsó (0%).
3. Vizsgálatainknak a fenti, 6. táblázatban összefoglalt eredményei egyúttal cáfolni látszanak azokat a nemzetközi szakirodalomban cirkuláló, immár megalapozatlannak nyilvánítható nézeteket, miszerint, ahogy Loporcaro fogalmaz: „a szinkópának... világosan közös, össz-román magja van, amelyik a kései latinban gyökeredzik, ahol *nagy tömegben* adatolt (*massively attested*)", vagy ahogy Lloyd írja: „A szinkópát a latinnak egy olyan variábilis szabályaként foghatjuk fel, amelyik egyre több szóra és egyre több fonológiai kondícióra terjedt ki, mígnem végül *a nyelv kategorikus szabályává vált*." [32] (kiemelések tőlem)

Hogy vizsgálataink ezekkel a nézetekkel éppen ellentétes következtetésekre juthattak,[33] az elsősorban Herman József munkásságának köszönhető, hiszen az ő ösztönző támogatása nélkül, a részünkre megbízható adatok tömegét biztosító „*Császárkori latin feliratok számítógépes nyelvtörténeti adatbázisa*" sem jöhetett volna létre.

---

[31] Ennek a képnek megfelel, hogy a pompeji feliratokról Väänänen (1966[3], 45) viszonylag sok szinkópát tudott feltárni, lévén e feliratok többsége a Kr. u. 62–79 közti időszakra datálható, vö. Väänänen (1966[3], 14).

[32] Lloyd 1987, 199–200: „Syncope can … be conceived of as a variable rule of Latin which gradually expanded to more and more words and to more and more phonological conditions until finally it became a categorical rule of the language…„ (Ezt a megalapozatlan nézetet mindenféle kritika nélkül idézi Adams 2013, 100).

[33] Eszerint sem az ófrancia és óprovanszál (vö. Herman 2003, 89. szerint az általános magánhangzó-kiesés a Gallorománban a 7-8. században történt meg), sem a dalmát (vö. Mihăescu 1993, 98) radikális szinkópának sincsen előzménye a latin feliratos anyagban: mivel az Adatbázisban a legkésőbbi datált szinkópáink a 7. századból származnak, a galloromán általános magánhangzó-kiesés a 8. században, a dalmáté pedig a 8. században vagy azután következhetett be.

Bibliográfia

Adamik Béla 2010. *In memoriam* Herman József: A Késő latin nyelvtörténeti adattártól a Császárkori latin feliratok számítógépes nyelvtörténeti adatbázisáig. *Antik Tanulmányok* 54, 311–321.

Adamik Béla 2012. A császárkori feliratok vulgáris latin nyelvi adatainak dialektológiai érvényessége. *Antik Tanulmányok* 56, 91–105.

Adamik, Béla (közlésre elfogadva). The Frequency of Syncope in the Latin of the Empire: A Statistical and Dialectological Study Based on the Analysis of Inscriptions. In: Poccetti, P. (ed.), *Proceedings of the XVII*th *International Colloquium of Latin Linguistics, May 20*th *– May 25*th *2013, Italy, Rome*. (vö. http://real.mtak.hu/10275/)

Adams, James Noel 2013. *Social Variation and the Latin Language*. Cambridge.

Cross, Ephraim 1930. *Syncope and Kindred Phenomena in Latin Inscriptions: from the Parts of the Roman World Where Romance Speech Developed*. New York.

Gaeng, Paul A. 1968. *An Inquiry into Local Variations in Vulgar Latin as Reflected in the Vocalism of Christian Inscriptions*. Chapel Hill.

Herman József 1984 = 1990. *L'evolution du latin dans les provinces de l'Empire. Problèmes et perspectives*, In: id. *Du latin aux langues romanes. Études de linguistique historique*, réun. S. Kiss, Tübingen, 1990. 55–61 (= Harmatta, J. (ed.), *Proceedings of the VII*th *Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies 2.* Budapest, 1984. 305–310).

Herman, József 2003. *Vulgáris latin. Az újlatin nyelvek kialakulásának útja*. Budapest.

Leumann, Manu 1977. *Lateinische Laut- und Formenlehre*. München.

Lloyd, Paul M. 1987. *From Latin to Spanish* I: *Historical Phonology and Morphology of the Spanish Language*. Philadelphia.

Loporcaro, Michele 2011. *Syllable, Segment and Prosody*. In: Maiden, M. – Smith, J. C. – Ledgeway, A. (eds.), *The Cambridge History of the Romance Languages: Volume 1, Structures*. Cambridge. 50–108, 684–689.

Mihăescu, Haralambie 1993. *La langue dalmate*. In: id. *La romanité dans le sud-est de l'Europe*. Bucureşti. 91–130.

Omeltchenko, Stephen W. 1977. *A Quantitativ and Comparative Study of the Vocalism of the Latin Inscriptions of North-Africa, Britain, Dalmatia and the Balkans*. Chapel Hill.

Väänänen, Veikko 1981[3]. *Introduction au latin vulgaire*. Paris.

Väänänen, Veikko 1966[3]. *Le latin vulgaire des inscriptions pompéiennes*. Berlin.

Zamboni, Alberto 1965–66. *Contributo allo studio del latino epigrafico della X Regio Augustea (Venetia et Histria). Introduzione. Fonetica (Vocalismo)*. AAPat 80. 463–517.

Aquincum latin nyelve*

Gonda Attila

I. Bevezetés

„…Non incuriose per militum contubernia transire, sed forte temere Syrorum munditias introspicere, Pannoniorum inscitias, de cultu cuiusque ingenium arbitrari…"; „…Nagy figyelmességgel vonult el a sátrak között, és kapásból felismerte a szíreket ápoltságukról, a pannóniaiakat faragatlanságukról, kinek-kinek műveltsége alapján ítélve meg jellemét…"[1] – Ránk maradt Fronto egy töredéke, amelyben L. Verus hadvezéri erényeit dicsérve írja, hogyan ismerte fel különböző etnikumú katonáit. Az idézetben szereplő pannóniai származású katonák az Aquincum területén is élő *eraviscus*okból sorozott *legio II Adiutrix* kötelékében szolgáltak.[2] Fronto helye alapján Mócsy András azt a következtetést vonja le, hogy a pannóniaiakat – az idézetben szereplő katonák származása alapján így valószínűleg az aquincumi pannóniaiakat is – közmondásos műveletlenségükről, hibás, romlott latinságukról és írástudatlanságukról lehetett felismerni. Vajon mennyire vonatkoztatható ez Aquincum latin nyelvére? Mit árulnak el nekünk minderről Aquincum nyelvemlékei, a feliratok? Valóban helyes Fronto alapján feltételeznünk, hogy az aquincumi latinság alacsonyabb fokú romanizációt mutatott, mint más területek latin nyelve?

A következőkben Aquincum latin nyelvű feliratainak klasszikus latin normanyelvtől eltérő jelenségei és azok időbeli mintázata alapján felvázolom Aquincum latin nyelvtörténetét, meghatározom az aquincumi latin nyelv egyes korszakait, és azok jellegzetességeit bemutatva megkísérlek választ adni a kérdésre, melyet Fronto számunkra fölvetett.

II. A kutatás módszertani alapjai

Aquincum latin nyelvének kutatásában, amelyről az ókori szerzők szinte alig közölnek valamit, mindenképpen a feliratos források vizsgálatára kell szorítkoznunk.[3] Viszont a feliratos anyag olyan nagyszámú adathalmazzal szolgál a vulgáris nyelvi jelenségekről, hogy azon a statisztikai vizsgálati elveket alkalmazva jó eséllyel sikerülhet a helyi nyelvtörténetet rekonstruálni, illetve az esetleges nyelvi differenciáció nyomait kimutatni. A latin dialektológia tanulmányozásában

* Jelen tanulmány a „Császárkori latin feliratok számítógépes nyelvtörténeti adatbázisa: 3. szakasz" című, K 108399 ny. sz. OTKA-projekt keretében készült.

[1] Fronto, *Principia Historiae* 13.

[2] Barkóczy – Bóna – Mócsy 1963, 76.

[3] Az általam feldolgozott feliratos anyag többségét Kovács Péter – Szabó Ádám: *Tituli Aquincenses I–III*. kötetei közlik, továbbá néhány tételt a *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithraicae*, a *Die Römischen Inschriften Ungarns VI.* és a *Die römischen Inschriften Ungarns*: *Tituli Romani in Hungaria reperti. Supplementum* kötetei.

Herman József fektette le azt a módszertani alapelvet, ami a latin nyelv területi változatainak feliratokon történő kutatásához sikerrel alkalmazható.[4] Ezt a módszertani alapelvet alkalmazva jött létre Adamik Béla vezetése alatt a *„Császárkori latin feliratok számítógépes nyelvtörténeti adatbázisa"*[5] kutatói program, melynek eredményeit már számos hazai és nemzetközi publikáció igazolja; ennek a kutatási programnak a keretei között dolgoztam fel Aquincum latin nyelvét.

A Herman-féle módszertan szerint a hibatípusok gyakoriságát kell vizsgálnunk az egyes területeken, hogy abból következtessünk nyelvföldrajzi különbségekre. Minden vizsgálatba vont területen a hibák összességéhez képest a különböző hibatípusok egymáshoz viszonyított gyakoriságát, relatív frekvenciáját számítjuk ki. Ha az egyes földrajzi területek között vannak dialektológiai különbségek, akkor azok mint e területek hiba-profiljai közti különbségek jelentkeznek, tehát a hibák eltérő megoszlásában mutatkoznak meg. A helyesírásukban helyes és helytelen írásmódok arányszámának összevetése legfeljebb egyfajta kulturális mérőszámként a hibastruktúrák különbségének nyelvi eredetét hivatott garantálni.

A történeti nyelvészeti szempontból történő statisztikai elemzésben kiemelt fontosságú módszertani alapelv a vizsgált időszakban már nem aktív változási folyamatokból adódó helyesírási hibák,[6] a kvázi-helyesírási hibák[7] és a vizsgált korszakra jellemző aktív változási folyamatokról árulkodó hibák elkülönítése, amire azért is szükség van, hogy rendelkezzünk egy olyan viszonyítási ponttal, amelyhez statisztikailag arányítva a korszakban aktívan zajló változási folyamatokat, azok intenzitását, elterjedtségét, jelentőségét megállapíthatjuk. Az ilyen helyesírási vagy kvázi-helyesírási hiba ugyanis – csakúgy, mint a helyes-helytelen alakok arányszáma – nyelven kívüli, kulturális tényezők függvénye is, így vizsgálatunkban kontrollszerepet tölthet be, amivel ellenőrizhetjük a hibastruktúrák különbségének nyelvi eredetét. Ha ezek a kulturális mérőszámok a hibák összességének számához viszonyítva százalékban területenként vagy korszakonként nem mutatnak jellegzetes eltérést, míg a hibatípusok profiljai igen, akkor biztonsággal jelenthető ki, hogy a területek vagy időszakok közti eltérő hibamegoszlások valódi nyelvi különbségekre utalnak.

A fentiek alapján tehát az aquincumi latin feliratok normanyelvtől eltérő jelenségeit osztályozva[8] az egyértelműen nem nyelvi eredetű elírások és vésnöki hibák mellett kvázi-helyesírási hibának vettem az olyan hangtani jelenségekre utaló alakokat is, amelyek valamely korábban, már a vizsgált korszakunk előtt lejátszódott hangváltozásra utalnak: ezek ugyanis nem árulnak el semmit az aquincumi latinság sajátos arculatáról. Ilyen például a császárkori latinság viszonylatában az AE és E közötti tévesztés, mivel az /ae/ monoftongizációja már a császárkor ele-

[4] Módszertani elveinek legteljesebb kifejtése: HERMAN 2000, 123–135. Továbbá: ADAMIK 2012, 91–105.

[5] Angol nevén *Late Latin Database,* a továbbiakban LLDB adatbázisként hivatkozom rá (hozzáférhető a http://lldb.elte.hu/ oldalon); az LLDB és metodológiája bemutatását lásd ADAMIK 2010 és 2012.

[6] A „helyesírási hiba" kifejezés a cikkben a továbbiakban kizárólag az olyan írásbeli hibákra vonatkozik, melyek csupán írástechnikai, vésnöki tévesztéseket és nyilvánvalóan nem kiejtésbeli változást jeleznek. Azonos a cikk diagramjain szereplő *Orthographia* kategóriával, mely tágabb, mint az LLDB-ben használt *Errores non grammatici* kategória, mert olyan, az adatbázisban *Consonantismus* kategóriába tartozó adatokat is ide sorolok, mint pl. C~K. A „helyesírási hiba" kifejezés a tanulmány egyes gondolatmeneteiben tágabb értelemben a „kvázi-helyesírási hibákat" is magában foglalhatja.

[7] A „kvázi-helyesírási hibák" (*Errores quasi orthographici*) vagy „klasszikus hibák" kifejezés vonatkozik a továbbiakban az olyan írásbeli hibákra, melyek normától való tényleges hangtani eltérésre utalnak, azonban a vizsgált korszakban már többé-kevésbé lezárult változási folyamatokat és meggyökeresedett ejtésmódokat tükröznek, melyekhez a hivatalos helyesírás konzervatív természete nem alkalmazkodott. Ilyen a mai magyarban a *ly–j* betűpáros, vagy a császárkori latin köznyelv szempontjából az *ae–e* írása.

[8] A *Tituli Aquincenses* II. kötetének végén Fehér Bence is összeállított egy rendkívül precíz és alapos hibakatalógust ill. osztályozást a kötet feliratainak hibajelenségeiről, mely a jelen cikk tanulmányozásához haszonnal forgatható, de nem azonos a jelen cikkhez felhasznált, LLDB-ben rögzített hibagyűjteménnyel, amelyben számos hibajelenség a TitAqu-katalógusától eltérő kiértékelést és osztályozást kapott.

jén bekövetkezett, így az AE és E közötti ingadozás csak műveltségi, helyesírási ismeretektől függ. Hasonló jelenség az NS~S felcserélése, a H vagy a szóvégi -M elhagyása, a görög eredetű aspirációk egyszerű mássalhangzóval történő helyettesítése, melyek mindegyike már a klasszikus latin nyelvállapotot megelőző időszakokban is általánosan elterjedt – noha a klasszikus normanyelvben megbélyegzett – ejtésmód volt. Ezeket a klasszikus latin normanyelvben is már meglévő, elfogadott, megtűrt vagy tudomásul vett jelenségeket *„Errores quasi orthographici"* hibatípusok gyűjtőnév alatt tárgyalom az egyes korszakok bevezetéseként, és minden egyéb, a vizsgált korszak aktív változási folyamatait tükröző jelenség gyakoriságát hozzájuk viszonyítom.

III. Aquincum történeti áttekintése

Amint majd látjuk, Aquincum történelmének és nyelvtörténetének időszakai nagyrészt fedik egymást, de a pusztán történelmi alapú nyelvtörténeti periodizáció nem lenne pontos. A római foglalást követően Aquincum *vicus*ként, falusi jellegű római településként az 1. század utolsó harmadában születik meg. 106 körül Pannonia Inferior fővárosa lesz, majd 124 körül *municipiumi*, 194-ben pedig *colonia* rangot kap. Innentől a 3. század közepéig tart Aquincum virágkora, ezt követően a fokozatos hanyatlás időszakába lép. A 4. századtól a barbár betörések és zűrzavaros állapotok következtében a város lassan lepusztul, elnéptelenedik, és az 5. század elején Aquincum római történelme lényegében véget ér.

IV. Nyelvi korszakolás

Az aquincumi latin nyelv korszakolásához a feliratok hibajelenségeit először összességükben feldolgoztam, hogy viszonyítási pontként szolgáljanak az elemzés során, majd a nyelvi hibákat harmadévszázados csoportokra osztva elemeztem, ami nagyjából megfelel a korabeli beszélők generációváltási időtartamának, emellett egy évszázad harmada már elég tág ahhoz is, hogy statisztikailag értékelhető adatmennyiség álljon rendelkezésünkre, ugyanakkor eléggé szűk idősáv ahhoz, hogy pontosan húzhassuk meg a határvonalat az Aquincumban használt latin nyelv egyes állapotai között. Az így nyert kilenc időszak vizsgálata meggyőző képet adott a változások lépcsőzetességéről, melyek a történelmi viszonyok változásaival párhuzamban haladnak, azonban fontos hangsúlyozni, hogy az alább meghatározott nyelvtörténeti korszakolás elsősorban csak az eddig feltárt aquincumi feliratos szövegkorpusz belső nyelvtörténetét írja le, és a periodizáció abszolút érvényességéhez az Alpok–Duna–Adriai régió és a birodalom egészének nyelvtörténetét is figyelembe kell venni.

A statisztikai elemzés eredményeként a hibák időbeli megjelenése, intenzitása, és az egyes 30 éves periódusokban meghatározó volta alapján Aquincum latin nyelvtörténetét a következő három meghatározó korszakra osztottam:

1. A fokozatos **nyelvi romanizáció időszaka** nagyjából a latin nyelv helyi megjelenésétől a *municipiumi* időszak közepéig tart, 41-től 167-ig, a *colonia* rang elnyerése előttig. Ez az időszak nagyjából egybeesik az eredetileg kezdetleges, falusias város kiépülésének és betelepülésének valamint az *eraviscus* őslakosság asszimilációjának időszakával.

2. Ezt követi a latin nyelv meghatározó változásainak időszaka 168 és 267 között, ami Aquincum virágkorával is közel egybeeső periódus. Ez a már mélyen gyökeret vert, **érett aquincumi latinság** korszaka, amelyből a legtöbb nyelvemlékünk maradt fenn. A több felirat szükségképpen több hibát is tartalmaz, ami alapján joggal merül fel a kérdés, hogy az ekkor meginduló nyelvi változásokról árulkodó nagyobb számú hibák vajon nem csak a nagyobb számú feliratból következnek-e: ne feledjük azonban, hogy vizsgálati módszerünkkel pont ezt a problémát küszöböltük ki, ugyanis nem a hibák számát, hanem egymáshoz képesti arányukat vizsgáljuk, és éppen ezek az arányok bizonyítják, hogy Aquincum latin nyelve meghatározó változásokon megy keresztül ebben az időszakban.
3. Végül 268-tól 410-ig, az utolsó római korra datálható feliratig tartó időszak zárja Aquincum latin nyelvtörténetét: a **késő-aquincumi latinság** időszakában az előző nyelvi korszakban megjelent változások kibontakozásának és az újlatin nyelv felé történő megindulásnak jeleit láthatjuk.

Az aquincumi feliratos korpusz nagy számmal tartalmaz olyan adatokat, melyeknek datálása nem pontos, egy vagy több évtizeden, akár több évszázadon is átível. Az egyes korszakok meghatározásához és leírásához, továbbá következtetéseink levonásához elsősorban a biztos datálásúakból kell kiindulni, a tágabb datálású adatok csak a minden kétséget kizáróan ebből az időszakból származó adatok támogatására szolgálhatnak. A továbbiakban azokat a statisztikai adatokat, amelyeket a pontosan datált és tágabb intervallummal datált összes valószínűsíthető adatból számoltam ki, szögletes zárójelben, az alábbi formátumban adom meg: [12 db 24%].

V. A nyelvtörténeti korszakok bemutatása

1. A nyelvi romanizáció időszaka (41–167)

A római hódítás idején a későbbi Aquincum területén a kelta eredetű és kultúrájú, Tacitus[9] szerint illír nyelvet, valójában azonban minden bizonnyal kelta nyelvet is beszélő[10] *eraviscus* nép élt. Bár Augustus említi, hogy a birodalom határát a Dunáig terjesztette ki, azonban csak 50 körül[11] létesülnek itt az első állandó katonai táborok. Az 1. század utolsó harmadában születik meg Aquincum, a *vicus*. 106 körül már főváros, ettől kezdve a letelepülő veteránok és az *eraviscus* arisztokrácia közreműködésével növekszik.[12] 124 körül eléri a *municipiumi* státust, ami felgyorsítja a romanizációs folyamatot:[13] végül a 2. század közepére megszűnik a lényegi különbség a bennszülöttek és a betelepült rómaiak között, a két kultúra egyesül, a romanizáció befejeződik.[14]

[9] Tacitus, *Germania* 28; 43.
[10] Mócsy 1974a, 14.
[11] Zsidi 2002, 27.
[12] Zsidi 2002, 30–35.
[13] Zsidi 2002, 38.
[14] Barkóczy – Bóna – Mócsy 1963, 68.

Erre az időszakra 225 hibajelenség rögzíthető biztos dátummal a *Tituli Aquincenses* gyűjteményéből (ebből 35 db alternatív értelmezés[15]), és további 139 tágabb datálású adat tartozhat feltételezhetően ide, így a korszakot vizsgálva összesen 364 (köztük 54 alternatív) adatot lehet figyelembe venni.[16]

Orthographia. Mielőtt a klasszikus latintól eltérő irányba mutató változásokat sorra vennénk, először el kell különítenünk azokat a hibajelenségeket, melyek főként írástechnikai vagy vésnöki hibának tekinthetők. Ilyenek a véletlenül vagy rövidítés céljából szokatlan módon kihagyott, a feleslegesen betoldott vagy a félreírt betűk, de ilyen a C~K vagy a QV~CV felcserélése is. Ezek a pusztán írástechnikai hibák teszik ki a korszak hibajelenségeinek 18%-át (40 db [72 db 20%]), ezek arányához fogjuk viszonyítani a valós hangtani-nyelvtani változásokat tükröző hibajelenségeket. Ehhez a kategóriához súlyozás céljából hozzávehetjük a korábban lezajlott vagy már régóta folyamatban lévő hangtani változásokból adódó helyesírási hibákat (*Errores quasi orthographici*), melyek nem minden esetben jelentenek lezárult folyamatot, de annyira régóta és olyan széles körben elterjedt jelenségek a birodalom egészében, hogy nem szolgáltatnak az aquincumi latinra specifikusan jellemző adatot.

Errores quasi orthographici (M, H, NS; PH/TH/CH; AE). A 41-től 167-ig tartó első korszak kezdetén a klasszikus normanyelv alsó regiszterének tipikus hibái mutatkoznak meg, olyan jelenségek, amelyek, ha írásban nem is, de ejtésben bizonyos mértékig a klasszikus latin részét képezik: a szóvégi ún. M *caduca* lekopása, a H elhagyása, az NS mássalhangzó-csoport egyszerű S-ként írása. Már az ólatin korszaktól része a beszélt nyelvnek a hehezetes mássalhangzók egyszerűsítése: a PH ilyenkor egyszerű P-vé, TH-ból T, a CH-ból C lesz. Az AE diftongus már a Kr. u. 1. század végére mindenhol monoftongizálódott, ezt tükrözik kezdettől fogva az aquincumi feliratok is. Ezek az összes hibajelenség 22%-át (50 db [92 db 25%]) kitevő „klasszikus hibák" mutatják, hogy ennek a korszaknak tipikus feliratállítója a betelepült római katona vagy kereskedő, aki általában a korabeli itáliai köznyelvet hozta magával.

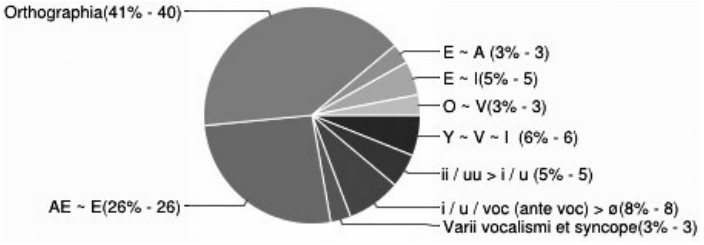
Ezeknek a helyesírási hibáknak a statisztikai adatait, számukat és arányukat az olyan hibákhoz képest, melyek már valós idejű hangtani változásokról adhatnak jelt, a magánhangzórendszer és a mássalhangzórendszer elemzésénél tárgyaljuk.

[15] Az LLDB-ben „alternatív kóddal" felvett adat. Az alternatív kóddal egy másfajta jelenségként már felvett adatot egy lehetséges, de kevésbé valószínű értelmezés alapján jelölhetünk meg. Például egy, a feliraton lévő E (< *et*) lehet írástechnikai hiba is, rosszul kivitelezett ligatúra, de lehet a szóvégi T lekopásaként is értelmezni. Ez mind a két hibajelenségre adat lehet, de a vizsgált felirat megítélése alapján a két adatból az egyik főkóddal, a másik alternatív kóddal kerül be az adatbázisba. Az alternatív értelmezések nagyon fontos – bár csak másodlagos – faktorként szolgálhatnak az összkép megalkotásában. Aquincum latin nyelvének leírásához az alternatív adatokat minden esetben bevontam az elemzésbe.

[16] A tanulmányban szereplő összes LLDB adat az adatbázis gyűjteményének 2015. márciusi állapotát tükrözi. A közölt diagramokat az adatbázis keresőelemére telepített diagram-ábrázoló modul segítségével hoztam létre.

1.1. Magánhangzórendszer

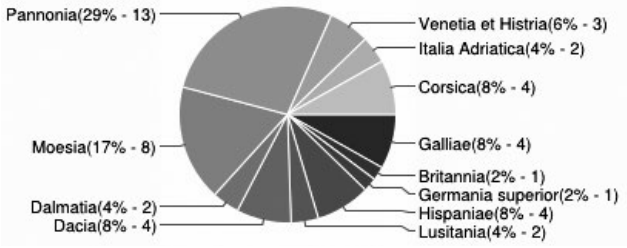
A nyelvi romanizáció időszakában zajló magánhangzó-változásra utaló, biztosan a vizsgált korszakra datálható hibák statisztikai adatait az alábbi diagram mutatja:



1. diagram. Az aquincumi magánhangzórendszer (41–167) a technikai hibákhoz viszonyítva

A magánhangzórendszer progresszív változásait tükröző hibák aránya 33% (33 db [59 db 33%]) a pusztán helyesírási hibák és az AE~E tévesztés összegéhez (66 db 67% [123 db 67%]) képest,[17] ami alapján bátran kijelenthetjük, hogy a korszak feliratai nem sokban térnek el a klasszikus latin nyelvállapottól. Ha ehhez hozzávesszük, hogy az Y~V~I (főleg az Y~V) keverése is ólatin gyökerekre vezethető vissza, továbbá, hogy az /ii/, /uu/ hangok összevonása sem teljesen idegen a klasszikus latintól, akkor a valóban előremutató hibajelenségek aránya már csak 22% [19%],[18] ami nagyon konzervatív képet fest a korabeli magánhangzórendszerről. Ugyanakkor találunk pár szembeötlő jelenséget, melyek mégis néhány helyi sajátságról árulkodhatnak.

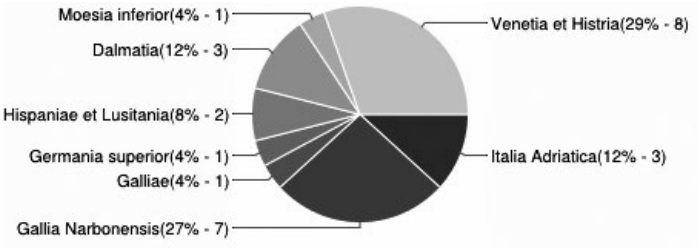
E~A. Aquincum teljes fennállásából 10 db E~A tévesztési adatunk van, ebből 3 db biztosan, 4 db potenciálisan datálható erre a korai korszakra, a többi 6 db pedig a 3. század első felére. Már a korszak kezdetétől találkozunk az E~A váltakozással, ami ebben az időben főként az Alpok–Duna–Adria régióban, elsősorban Pannonia, mellette Moesia, Észak-Itália és Itália adriai partvidékének térségeiben található meg (itt a következő évszázadban megduplázódik), továbbá kisebb mértékben Galliában és más kelta nyelvű területeken.



2. diagram. Az E~A tévesztés előfordulása a birodalomban a Kr. u. 1–2. században

[17] A korszakra valószínűen datálható és a biztosan datálható adatok arányszámainak egymásnak történő pontos megfelelése is megerősíti, hogy a tágabb datálású adatok figyelembe vétele is megbízható eredményre vezethet, sőt, némely esetben hitelesebb képet adhat egy folyamatról.

[18] [34 db 19%] a 182 db potenciálisan erre az időszakra datálható magánhangzó hiba [110 db] és helyesírási hiba [72 db] összegéből.



3. diagram. Az E~A tévesztés előfordulása a birodalomban a Kr. u. 5–7. században

A 2–3. században az Alpok–Duna–Adria régión kívül főleg azokban a tartományokban fordul elő E~A tévesztés, ahol pannóniai alakulatok állomásoztak, és a most vizsgált korszakunkat követő 200 év LLDB-ben összegyűjtött E~A tévesztéseinek is közel 50%-át Pannonia, Moesia és Dalmatia adja. Ám az E~A tévesztés helyi volta mellett még meggyőzőbb érvet találhatunk, hogyha megvizsgáljuk ennek a hangtani jelenségnek a földrajzi eloszlását a Pannonia kiürítése utáni időkben *(3. diagram):* a 4. század végétől Venetia–Histria területén, az 5. századtól Gallia Narbonensisben lesz egyre gyakoribb a jelenség, tehát pont azokon a területeken, ahová nagy létszámban érkezett a Pannoniából kitelepülő lakosság.[19]

Ezzel együtt sem lehetünk biztosak a dolgunkban, amíg csak a tévesztések abszolút számát nézzük, hiszen az eredményt torzíthatja, ha például valahol csak azért adatolt több ilyen hiba, mert összességében sokkal több felirat került elő. Módszertanunk lényege szerint az E~A tévesztés területenkénti relatív gyakoriságát kell megvizsgálnunk a magánhangzórendszer egészéhez képest. Az E~A tévesztések aránya a progresszív magánhangzó-változásokhoz[20] mérve az egész birodalom területén a következőképpen alakult:

1. táblázat. Az E~A tévesztés százalékos aránya a birodalomban a magánhangzórendszer progresszív hibáihoz képest

provincia	**1–2. század**		**5–7. század**	
összbirodalmi adatok	**48 db**	**2%**	**26 db**	**1%**
Pannonia *(inferior et superior)*	13 db	5%	—	—
Moesia *(inferior et superior)*	8 db	3%	1 db	(5%)*
Dacia	4 db	2%	—	—
Dalmatia	2 db	1%	3 db	2%
Venetia–Histria	3 db	(4%)*	8 db	3%
Italia Adriatica *(Transpadana, Umbria, Samnium, Apulia-Calabria)*	2 db	(3%)*	3 db	2%
Corsica	4 db	(50%)*	0 db	0%
Gallia Narbonensis	0 db	0%	7 db	1%
→ Gallia Narbonensis a 4–5. században:			6 db	5%
Galliae *(Lugdunensis, Aquitania, Belgica)*	3 db	(3%)*	1 db	0%
Hispaniae *(Hispania Citerior, Baetica)*	4 db	1%	1 db	1%
Etc.: Lusitania, Britannia, Germania Superior, Alpes Maritimae	5 db	2%	2 db	1%

[19] Mócsy 1974b, 347.

[20] Tehát az *Errores quasi orthographici* (pl.: AE~E) nélkül.

Az összbirodalmi átlag a korai időszakra 2%, a Pannonia feladása utáni időszakra 1%: ahol ezeknél magasabb arányszámot látunk, ott feltételezhetjük, hogy az E~A változás az átlagosnál nagyobb szerepet játszott a nyelvtörténetben. A fenti adatok közül a csillaggal jelzett és zárójelbe tett százalékok torzult arányokat mutatnak, ahol mindenképpen kevesebbet kell valószínűsíteni.[21] Ha ezeket leszámítjuk, pontosan olyan eredményeket kapunk, amelyek alátámasztják az E~A felcserélésének Pannoniához és környékéhez való kötődését: a római lakosság kivonásáig itt a legmagasabb a relatív gyakorisága, majd miután a pannóniaiak Dalmatia, Észak-Itália és Narbonensis felé települnek át, a jelenség aránya azokon a területeken nő meg. Narbonensis esetében azt látjuk, hogy ha túl tág időszakot nézünk, akkor az összes magánhangzó-hibához viszonyítva kiegyenlítődik az E~A tévesztés aránya, azonban ha csak a Pannonia kiürítéséhez időben közelebbi 4-5. évszázadban számoljuk ki az E~A hibaarányt, akkor elképzelésünket alátámasztó, a korszakban rendkívül magas 5%-ot kapunk. Mindezek a tények támogatják a feltételezést, hogy ez a néhány E~A tévesztést mutató adatunk Aquincumból a tágabb régióra jellemző sajátos hangtani jelenségre utal, és a jelenség területi eloszlása alapján valószínűsíthetjük, hogy egy kelta–pannóniai szubsztrátum hatásának vagyunk tanúi.[22]

E~I, O~V. Viszonyított gyakorisága alapján jellegzetesnek tűnik a bizonytalanság a hangsúlytalan /o/ és /u/ között (3 db[23] 3% [6 db 3%]), emellett bátortalanul jelentkezik a hangsúlytalan E~I keverés (5 db[24] 5% [7 db 4%]), látszólag hasonló gyakorisággal mint az O~V, azonban tekintetbe véve, hogy a latin folyószövegben az /e/–/i/ hangok kétszer gyakoribbak az /o/–/u/ hangoknál,[25] az E~I tévesztés aránya alacsonynak számít. Ezek alapján arra gyanakodhatnánk, hogy, jóllehet birodalomszerte már megkezdődött a palatális hangsor fúziója, Aquincumban ez a változási folyamat még kevésbé volt aktív, mint a veláris hangsoré.[26] Ezt alátámasztani látszik az O~V felcserélésének 1–2. századi megoszlása a birodalmon belül, ahol Pannonia 26 db O~V tévesztési adattal a második a rangsorban: ne feledjük azonban, hogy az előfordulások abszolút száma önmagában még nem bizonyít semmilyen dialektális jelleget, de a provinciák O~V tévesztéseinek megoszlása a további vizsgálat kiindulópontjaként szolgálhat:

[21] Kisszámú hibajelenséghez aránylanak a maguk is rendkívül alacsony számú adatok, és legtöbbjükre más alternatív magyarázat is adható. Pl.: Venetia–Histria 1-2. századi adatai közül csak 1 db az, ami minden kétséget kizáróan hangtani okokra vezethető vissza (VIANNA < Vienna, LLDB-11765); Corsica mind a négy adata egyetlen név, a Caesar CAESER-ként való írása; Galla Lugdunensis, Aquitania és Belgica adatai grecizmusnak és vésnöki hibának is értelmezhetők; Itália keleti, adriai partvidékének adatai pedig – Venetia–Histria adataival együtt – egy másik hangtani folyamattal is magyarázhatók, mely döntően /a/ > /e/ változásból állott (a vizsgált pannóniai jelenség fele-fele arányban /a/ > /e/ és /e/ > /a/, bár Aquincumban az /a/ > /e/ valamivel többször adatolt), és amely talán a csírája lehetett annak az /a/ > /e/ változásnak, mely egyes rétoromán, észak-olasz, arezzói toszkán és délkelet-itáliai nyelvjárásokban megtalálható (vö. TAMÁS 1978, 46.).

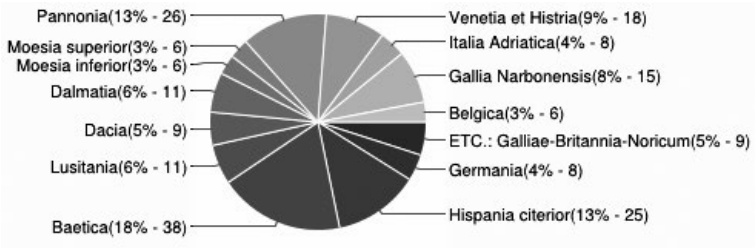
[22] FEHÉR 2007, 332.

[23] u > O (2 db), o: > V (1 db).

[24] é: > I (1 db), í: > E (1 db), e > I (1 db), i > E (1 db), i (+ voc) > E (1 db).

[25] HERMAN 1985, 22.

[26] Az LLDB adatbázisának statisztikája szerint az E~I tévesztés a korszakban összbirodalmi szinten, ha nem vesszük figyelembe az archaikus írásmóddal vagy morfoszintaktikai okokkal is magyarázható adatokat, háromszor-négyszer gyakoribb az O~V-nál, amely hozzá képest csupán 23%. Ha a statisztikai számításba bevesszük a morfoszintaktikai változásnak is tekinthető adatokat, az O~V felcserélésének aránya 26%-ra nő; ha viszont az esetleges archaizmusokat is hozzávesszük, az O~V részesedése 51%-ra ugrik fel. Mindez bizonyítja, hogy a korszakban (egyes területeken) rendkívül elterjedt volt az archaizáló írásmód, ami azonban nem feltétlenül zárja ki az archaikus írásmód mögött valós hangtani okok létezését.



4. diagram. Az O~V tévesztés előfordulása a birodalomban a Kr. u. 1–2. században

Komoly gondokba ütközünk viszont, ha tüzetesebben megvizsgáljuk a nyelvi romanizációs időszak összes aquincumi O~V tévesztési adatát, beleértve a csak valószínűleg ide datálhatóakat is: sajnos szinte mindegyik adatunk értelmezhető más jelenségnek is,[27] sőt, egyes esetekben pl. az archaizáló írásforma valószínűbb, mint a megváltozott ejtés. Fenntartással kell kezelnünk tehát az E~I tévesztéshez képest viszonylag magas O~V százalékot. Ugyanakkor a fenti O~V előfordulási adatok minden provinciában többnyire archaikus írásformák (ált. az *-uus* végződés régies *-uos* alakjai), így összbirodalmi szinten is megállapíthatjuk, hogy a veláris hangsor többé-kevésbé még mindenhol érintetlen. Ha pedig meggondoljuk, hogy a túlzott arányszámban előforduló archaizmus akár árulkodó jel is lehet, és a régies alakokhoz való ragaszkodás mögöttes hangtani okokra is rámutathat, felmerül a kérdés: lehetett-e vajon az archaizmus és más felszíni tünetek mögött hangtani ok vagy egyéb magyarázat a kora-aquincumi O~V adatok relatív gyakoriságában? Miért találunk egy városban több O~V tévesztést az 1–2. századból, mint máshol egész provinciákban?

Ha az O~V keveredés magasabb aránya még nem is jelenti a magánhangzórendszer veláris eltolódását ebben a korban, de minthogy mind Pannonia, mind Aquincum latinsága a 2. század végére valóban erőteljesebben változik majd az /o/–/u/ hangok esetében, mint a birodalmi átlag, a kora-aquincumi adatok talán ezt a folyamatot jelzik előre a nyelvi romanizáció időszakában. Az aquincumi latinságnak erre az O~V fúzióra való ráhangoltságára pedig lehetséges magyarázatot találunk, ha az O~V felcserélés birodalmi előfordulásait ábrázoló *4. diagramra* még egy pillantást vetünk Aquincum kolonizációjának szempontjából. Akár az archaizmusra, akár a későbbi veláris eltolódásra magyarázatot adhat az itt szolgáló és letelepedő hispán veteránok jelenléte:[28] a 4. diagramon láthatjuk, hogy időszakunkban az /o/–/u/ hangszínfúzió 37%-a az Ibériai félszigeten adatolt,[29] ahol Baeticában főleg archaizmusról, Hispania Citeriorban pedig valószínűleg dialektális jegyről van szó. Magas előfordulási számot találunk Venetia–Histriában is (az 1. század közepéig még ez vezette a statisztikát), ami további magyarázatul szolgálhat, mivel Pannonia, így Aquincum benépesítésében is nagy szerepe volt a Venetia–Histria térségéből érkező iparos és

[27] Kettő a *vivus* melléknév VIVOS-ként való írásmódja (RIU 6, 1308; TitAqu 2, 600, 7) mely gyakori archaizmus. A harmadik adat (CVM... CELSINV FILIO; TitAqu 1, 197, 9) esethasználati hiba is lehet, a negyedikben (OF < *Ufentina* < *Oufentina*; TitAqu 2, 677, 2) nem biztos, hogy /u/ > /o/ átalakulás történt; a VISO < *visu* (TitAqu 1, 310, 4), ha nem a IV. decl.-ós *visus*ból hanem a II.-os *visum*ból van, nem hibaadat. Egyedül a MATOMARVS < *Matumarus* (TitAqu 2, 1010/3, 1) név mutat kétséget kizáróan O~V keveredést, de idegen névként kisebb az információértéke, azonkívül máshol is szerepel ebben a formában, s mivel nagyon ritka előfordulású, nem tudhatjuk, nem pont az O-val írott alak volt-e a helyes.

[28] Zsidi 2002, 30. Hispán katonák voltak Aquincum első római lakói között is. Aquincum területén Kr. u. 45–50 körül létesített tábort az *ala Hispanorum I*, majd 69–107 között az *ala Hispanorum Auriana*. Ezek mellett és később is számos más hispán alakulat szolgált Pannoniában.

[29] Az LLDB adatbázisának jelenlegi gyűjteménye alapján (2015. március).

kereskedő telepeseknek,[30] akik szintén magukkal hozhatták e jelenség magvait, mely azután Pannoniában még jobban kiteljesedett.[31]

Akárhogyan is magyarázzuk a kora-aquincumi O~V tévesztés viszonylag magasabb arányát, egy dolog biztos: az érett aquincumi latinságban az átlagosnál intenzívebb lesz a veláris magánhangzók átalakulása, és ennek a folyamatnak a gyökereit valahol a nyelvi romanizáció időszakában kereshetjük. Ezt a folyamatot fogjuk a Herman-féle relatív frekvencia-vizsgálat módszerével megvizsgálni az aquincumi latin nyelv következő időszakában, amikor az E~I–O~V tévesztések a statisztikai elemezhetőség szempontjából már sokkal relevánsabb mennyiségben fordulnak elő nemcsak Aquincumban, hanem a birodalom egészében is.

V/I/voc (ante voc) > Ø. Az /i/, /u/ illetve más magánhangzók rákövetkező magánhangzó előtti kiesése (8 db 8% [12 db 7%]) Aquincumban kétszerese a korabeli birodalmi átlagnak (4%), az ebből az időszakból származó adatok többsége azonban hanyagul kivitelezett ligatúrának is értelmezhető.[32]

Y~V~I. A birodalmi átlaggal megegyező gyakoriságú az Y~V~I írásjelek felcserélése, mely mögött az a – már az ólatin és klasszikus korban is regisztrálható – jelenség áll, hogy a köznyelvben az Y ejtése /i/ és /u/ között ingadozott. Az Y > V elírások magas aránya[33] jelzi, hogy ekkoriban még határozottan az /u/ ejtés dominálhatott.

VV/II > V/I. Az /uu/ és /ii/ hangok összevonása általános jelenség ekkor a birodalomban és Aquincumban is (5 db 5% [12 db 7%]), de az aquincumi feliratokon legfeljebb csak fele olyan gyakori, mint a korabeli birodalmi átlag (13%).

Ha az összes potenciálisan erre az időszakra datálható hibákat nézzük, az O~V [5 db] és Y~V~I változások [13 db] vagy a *contractió*s hibák (VV/II) száma [12 db] mellett elmarad az E~I [7 db] keveredése, mely a legaktívabban fuzionáló hangpár a birodalom egészében: ehhez képest az E~A [4 db] váltakozás majdnem olyan kiemelkedő, mint az O~V [5 db], így, bár nagyon kisszámú adat áll rendelkezésünkre, óvatosan feltételezhetjük, hogy az erre a 167-ig tartó periódusra jellemző aquincumi latinság hangszínét ez a két hangváltozás adhatta meg.

1.2. Mássalhangzórendszer

A mássalhangzórendszer hasonlóképpen konzervatív ebben az időszakban: noha az összes újító jellegű hibák aránya a helyesírási és a kvázi-helyesírási (M, H, NS; PH/TH/CH) hibákhoz képest 40% (42 db [58 db 35%]), ez a viszonylag magas szám láthatóan nem a mássalhangzórendszer intenzív átalakulásából adódik, hanem inkább az írástechnikai és kvázi-helyesírási hibák alacsony számának köszönhető.[34] Négy jelenséget lehet kiemelni:

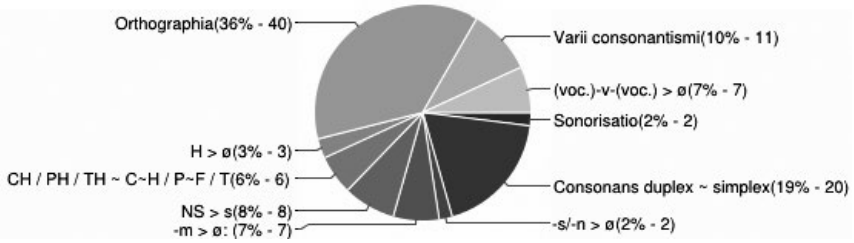
[30] BARKÓCZY – BÓNA – MÓCSY 1963, 54–56, 70.

[31] Megjegyzendő, hogy a fenti adatok alapján az /o/~/u/ fúzió valószínűleg a kelta szubsztrátumú területeken terjedt el leggyorsabban, és a Pannoniában meglévő kelta dialektusoknak is szerepe lehetett abban, hogy Aquincumban a további századokban is a birodalmi átlagnál erőteljesebben zajlott a veláris hangsor változása.

[32] Pl.: ANENSIS < *Aniensis* (TitAqu 2, 1009, 2); FILVS < *filius* (RIU 6, 1343, 2); SAE < *suae* (TitAqu 2, 566, 6).

[33] Ha az összes, a korszakra valószínűsíthető adatot nézzük: Y > V [7 db], Y > I [3 db], I > V [2 db], I > Y [1 db].

[34] Ez amiatt is lehet, hogy olyan hibák mint a szóvégi /-m/ lekopása, az /ns > s/ változás vagy az aspiráták egyszerűsödése, még nem volt nagyon előrehaladott ebben az időszakban, így alacsonyabb számban mutatkoznak meg a kvázi-helyesírási hibák között. Ez esetben ezeket a hibákat inkább az aktív változások közé sorolhatnánk, mintsem az *Errores quasi orthographici* közé.



5. diagram. Az aquincumi mássalhangzórendszer (41–167) a technikai hibákhoz viszonyítva

Simplex-duplex. A geminátáik, különösen az LL és NN hangok, a korszak végéig egyre gyakrabban jelennek meg egyszerű mássalhangzóként írva [26 db 15%].

Sonorisatio. Ha tekintetbe vesszük a korszakra nemcsak biztosan, hanem valószínűleg datálható adatokat is [6 db], akkor ki kell emelnünk az intervokális mássalhangzók zöngésségének változásait. A regisztrált hibaadatok kivétel nélkül zöngétlenedést mutatnak (pl. MAC < *magistris*, TitAqu 1, 364, 10), de ez a kép csalóka lehet, ugyanis szinte kizárólag /g/ > /k/ zöngétlenedést találunk, a C pedig sok esetben csupán igénytelenül vésett G betűként, vagy a /g/ hang egy egyszerűbb, archaikus gyakorlat[35] által is szentesített írásmódjaként is értelmezhető. Észlelhető egy kezdődő tendencia a szóvégi mássalhangzók zöngétlenedése irányában.

-S/-N > Ø. Fontosabb és biztosan valós adatok a szóvégi mássalhangzók lekopására utaló első jelek (2 db [5 db]). A legtöbb adat a szóvégi -S lekopására van, amely szintén egy olyan folyamatot folytat, ami már az ólatinban megkezdődött.[36]

V intervocalis. Megemlítendő még az intervokális /w/ hang kiesése, bár ezek között sok olyan alak is szerepel, mint a VIVS forma, mely lehet egyszerű rövidítés vagy lemaradt-lekopott ligatúra is.[37]

1.3. Morfoszintaxis

A szintaxis területéről van a legkevesebb hibaadatunk,[38] amiből a klasszikus normanyelvi szabályok uralmára következtethetünk. Az esethasználattal kapcsolatos hibák a korszak elején főleg a dativus–genitivus egymással[39] és az ablativusszal illetve nominativusszal való keveredését mutatják (9 db[40] [11 db], a helyesírási hibák és a többi morfoszintaktikai hiba összesített számához

[35] Adamik 2009, 150–153. Hasonlóképpen a geminátákat sem jelölte az archaikus latin, ez a szokás azonban a /g/ > C írásmóddal ellentétben nem élt tovább díszítő-archaizáló funkcióban.

[36] Adamik 2009, 178–179.

[37] Ahol a ligatúra a legkevésbé valószínű, az a VIA < *viva* (TitAqu 2, 590, 10) adat; érdekes módon az LLDB gyűjteményében csak két másik ilyen alak található és ebből az egyik szintén Pannoniában (RIU 5, 1178, 5), a másik a szomszédos Noricumban (Leber 223, 2).

[38] 60 db, az összes hibajelenség 26%-a, vagy 83 db [23%], ha az összes potenciálisan ide datálható adatot nézzük. A 60 biztosan datálható alakból 17 db a *pius* felsőfoka *pientissimus*-ként, 3 db a *posuit* vulgáris perfectum-változata (*posit*), további 9 db pedig nyelven kívül kulturális tényezőkből eredeztethető (pl. archaizmus, grecizmus, ritka szavak vagy nevek, hiperkorrekció stb). Így 31 db [46 db] értékelhető adat marad a szintaxisra vonatkozóan, ami 31% [31%] a helyesírási és egyéb kulturális fokmérő adatokhoz viszonyítva.

[39] PANA GARV|ONI F < *Pana Garvonis filia* (TitAqu 2, 688, 2–3). Ennek oka feltehetőleg az, hogy a dativusszal már korábban is lehetséges volt birtokviszonyt kifejezni, a vulgáris latinban azonban ez mindinkább elfogadottá vált, vö. Herman 2003, 49. A korszakban szintén túlsúlyos a gen.–dat. keverése a szomszédos Dalmatiában, míg Moesia és Venetia–Histria inkább az acc.–abl. eseteket vonja össze, ld. Adamik 2014.

[40] nom./abl. pro gen.: 4 db, dat. pro gen.: 1 db, nom./abl. pro dat.: 1 db, gen. pro dat.: 1 db, dat./abl. pro nom.: 1 db, nom. pro abl.: 1 db.

képest 9% [7%]). Az ezek között főleg a korszak elején előforduló nominativus-használat függő esetek helyében (5 db) inkább a bennszülött feliratállíttató rosszul vagy kevéssé elsajátított latinját jelzi, mintsem nyelvi változást. A korszak során fokozatos eltolódást láthatunk az accusativus ablativusszal vagy nominativusszal történő keverése felé (2db [3 db[41]]), és a következő korszak elejétől már ez a hibamodell dominál. Ennek oka a szóvégi M *caduca* egyre teljesebb eltűnésében keresendő, aminek következtében az I. declinatiós accusativus egybeesik a nominativus és ablativus esetekkel, a III–IV. declinatiókban pedig az ablativusszal, s ezen modell alapján e három eset az összes declinatióban az összeolvadás irányába mozdul.

Declinatio. Ezzel párhuzamosan megindul a declinatiók, főleg a II. declinatio III. és IV. declinatiókkal történő keveredése (a valószínűleg ide datálhatóakkal együtt 7 db előfordulás), amit az esetek tévesztése, az /o/–/u/ fúzió és a szóvégi /-s/ lekopása is elősegít.[42]

Pientissimus, posit, co~con. A szóképzés normanyelvtől eltérő jelenségei között a *pientissimus* alak *piissimus* vagy *maxime pius* helyett már a korszak elejétől jelentkezik (17 db [20 db]), és egyeduralkodónak tekinthető. A korszak közepétől terjed el a *co-* praefixum használata *con-* helyett (3 db [5 db]). Adatolható a korabeli Aquincumban a *posuit* vulgáris perfectum-változata a *posit* (3 db).

2. Az érett aquincumi latinság időszaka (168–267)

A Marcus Aurelius alatti markomann–kvád–szarmata háborúk (167–175, 178–180) nagy pusztítást végeznek, és a második nyelvtörténeti korszak elején egy időre a feliratok is megritkulnak.[43] A gyors regenerációt követően Septimius Severus idején 194-ben Aquincum *colonia* rangra emelkedik, és megkezdődik Aquincum kulturális virágkora, melyről az építkezésekkel megszaporodó feliratok tömege tanúskodik. Az érett aquincumi vulgáris latin nyelv a 2. század utolsó harmadára kiforrott formájában jelenik meg, a birodalomszerte ismert vulgáris latin jelenségek mindegyikével.

Az aquincumi latin nyelv virágkorára 633 [949] hibaadatot találtam (köztük 89 [135] alternatív értelmezésűt), tehát a nagyobb számadatok révén sokkal valószerűbb képet kaphatunk a korabeli nyelvi viszonyokról.

Orthographia. A sokkal nagyobb számú felirat és hibajelenség ellenére az írástechnikai hibák relatív frekvenciája (104 db 16% [166 17%]) közel ugyanakkora, mint az előző periódusban (18% [20%]). Ez azt jelzi, hogy még mindig nem számolhatunk be a normanyelvtől elszakító jelentős átalakulási folyamatokról.

Errores quasi orthographici (M, H, NS; PH/TH/CH; AE). Némi növekedés tapasztalható a kvázi-helyesírási hibák számában (173 db 27% [262 db 28%]), különösen, ha az írástechnikai hibákhoz képest nézzük: míg az előző korszakban közel egyenlő volt a számuk, most a kvázi-

[41] Ezek között csak egy adat nem magyarázható az M *caduca* lekopásával: MENSIBVS VIII DIES VII < *menses VIII dies VII* (RIU-S 231, 3), mely legkorábban a vizsgált korszak utolsó harmadára datálható (legkésőbb 250-ig). Időtartamot jelölő accusativus helyett időpontot jelölő ablativusban van a *mensibus,* bár megfordítva is lehet, ami azonban mindenképpen nemnormatív használata lenne az ablativusnak accusativus helyett.

[42] Pl.: PANA GARV|ONI F < *Pana Garvonis filia* (TitAqu 2, 688, 2–3), mely értelmezhető akár dat. < gen.-ként, akár II decl. < III. decl.-ként is, de az egész mögött az /-s/ > ø hangtani folyamat is állhat.

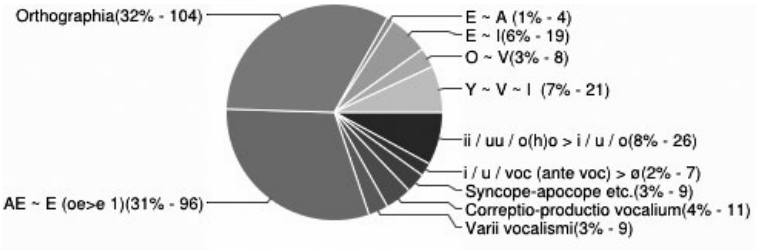
[43] Barkóczy – Bóna – Mócsy 1963, 80.

helyesírási hibák aránya majdnem duplája a tisztán írástechnikai hibákénak (a pontos megoszlásokat ld. a mgh- és msh-rendszernél: *6–7. diagramok*). Ez valószínűleg azt a folyamatot tükrözi, hogy ezek az ejtésben már évszázadok óta ingadozó, sorvadó hangok, műveltségi-normatív ejtésmódok mostanára valóban teljesen kivesztek a helyi köznyelvből. A már amúgy is alig ejtett -M *caduca* lekopása 7%-ról 11%-ra ([5%]→[9%]) nő az összes mássalhangzó-változás és az *Orthographia*-hibák összegéhez képest, ami arra utalhat, hogy ebben az időszakban immár végleg puszta írásjellé válik. Az -M *caduca* egyszerű írásjellé változását, azon túl, hogy a mássalhangzó-hibákon belül százalékaránya megduplázódik, az olyan példák jelzik, ahol valójában magánhangzóra végződő szóhoz is odavésik (2 db ilyen hiperkorrekciós példánk van a korszakból), nem tudván mikor kell, vagy nem kell a szó végére. A másik leglátványosabb jele egy folyamat lezárulásának és az aquincumi latin köznyelvnek a kor tipikus birodalmi vulgáris latinjába való betagozódásnak az AE~E keveredés kiugróan magas százaléka, amely önmagában is majdnem egyenlő az összes írástechnikai hibák százalékával.[44] A PH esetében szintén döntő fordulat zajlik le: a 3. század elejére a /p/ ejtés helyett az /f/ ejtés kerül túlsúlyba.

Ezek a klasszikus hibák azonban kezdenek kisebbségbe kerülni a nyelv újító tendenciáival szemben: új, a klasszikus latinban nem létező hangváltozások jelennek meg és veszik át fokozatosan arányukban a vezetést a klasszikus -M, NS, H és AE hibáktól. Mindez jele annak, hogy egy új korszak köszöntött be az aquincumi latin nyelvben, amely már egy protoromán nyelv irányába mutat, egy nyelv felé, aminek kialakulni már nem marad ideje.

2.1. Magánhangzórendszer

A korszakot látványos változások nyitják meg a magánhangzórendszer terén, különösen a palatális-veláris hangszínfúzió esetében. Az összes újító jelenségek aránya 37% (114 db [341 db 35%]), ami enyhe növekedés az előző időszakhoz képest.



6. diagram Az aquincumi magánhangzórendszer (168–267) a technikai hibákhoz viszonyítva

E~I, O~V. A 2. század végére az E~I keveredés (19 db[45] 6% [33 db 7%]) – mindenek előtt a hangsúlytalan /e/ I-ként írása – válik immár kétségtelenül az aktívabbik hibatípussá, ahogy mindenütt a birodalomban. Míg az előző időszakban az /o/–/u/ hangok statisztikai ritkaságukhoz és a birodalmi átlaghoz képest jóval nagyobb arányban mutattak hibajelenségeket, az E~I tévesztés most már több mint kétszer gyakoribb a feliratokon az O~V-hoz képest. A 3. század közepére az

[44] Ha az összes hibák számához viszonyítjuk, az AE~E tévesztés 15% az *Orthographia*-hibák 16%-a mellett, ha csak a magánhangzórendszer hibái és az *Orthographia* kombinációjához képest nézzük, az AE~E aránya 31%, míg amazé 32%.

[45] e > I (6 db), i > E (6 db), í > E (2 db), e: > I (2 db), é > I (1 db), e (+ voc) > I (1 db), aé > I (1 db).

aquincumi magánhangzó-változások meghatározó folyamatává válik az E~I fúziója, ami megfelel a vulgáris latin tendenciának az egész birodalomban, ám ez a jelenség intenzitásában még mindig messze elmarad a korszakban elvárhatótól. Az O~V összemosódása (8 db[46] 3% [11 db 2%]), immár számos kétségtelenül hangtani okokra visszavezethető példával,[47] továbbra is gyakoribb a birodalomban átlagosnál, ami a korszakban a pannóniai latinság jellegzetessége lehetett.[48] Ha kiszámoljuk az E~I–O~V tévesztések egymáshoz képesti arányát a fenti adatokból, akkor azt kapjuk, hogy Aquincumban az O~V tévesztések aránya 30% volt. Hogy ez miként aránylik a birodalom többi részének O~V tévesztéseihez képest, célszerű egy tágabb időszakra nézve megvizsgálni, hogy a nagyobb adatmennyiség statisztikailag reprezentatívabb legyen, és hogy egyben lássuk a most vizsgált korszak végéig akkumulálódó tendenciákat. Az alábbi táblázat szemlélteti a birodalom összes LLDB-ben feldolgozott területeinek E~I–O~V hibaarányait a Kr. u. 1–267 közötti időszakban az archaikus írásmódok figyelembe vétele nélkül:[49]

2. táblázat. Az O~V tévesztések százalékaránya a birodalomban az E~I tévesztésekhez mérve Kr. u. 1–267 között

provincia	**O~V tévesztés**		**provincia**	**O~V tévesztés**	
összbirodalmi adatok	**109 db**	**21%**	Dacia	12 db	20%
Hispania Citerior	19 db	45%	Germania *(inf. et sup.)*	8 db	13%
Pannonia *(inf. et sup.)*	26 db	32%	Dalmatia	3 db	12%
Italia Adriatica *(Transpadana., Samnium, Apulia-Calabria)*	2 db	25%	Gallia Narbonensis	1 db	5%
Lusitania	6 db	22%	Baetica	1 db	3%
Venetia–Histria	4 db	21%	Etc.: Britannia, Belgica, Aquitania, Lugdunensis, Noricum	10 db	26%
Moesia *(inf. et sup.)*	17 db	20%			

A táblázatból láthatjuk, hogy a birodalom egészében az /o/~/u/ fúzió aránya a palatális hangsoréhoz képest 21%, tehát azok a területek, ahol ennél több van, gyaníthatóan aktívabb változáson mentek keresztül a veláris magánhangzók tekintetében. Pannonia aránya kimagasló, egyedül Hispania Citerior múlja felül, ami nem hagy kétséget: az aquincumi O~V tévesztések aránya (30%), összhangban Pannonia magasabb részesedésével, valóban egy, a birodalom átlagánál intenzívebb változási folyamatra utal az /o/ és az /u/ hangok esetében. Ugyanakkor a pannóniai százalékot Hispania Citerior 45%-os arányával összevetve megerősítést nyer korábbi gyanúnk, hogy a Hispaniából érkező katonai alakulatok is szerepet játszhattak ebben a veláris eltolódásban.[50]

[46] u > O (3 db), o > V (2 db), ú > O (1 db), u: > O (1 db), o: > V (1 db).

[47] Pl.: ASTOR < *Asturum* (TitAqu 2, 571, 8), DVLCENO < *Dolicheno* (TitAqu 1, 164, 2), FOTVES < *futuis* (TitAqu 3, 1371b, 1).

[48] A fenti táblázat a szélesebb idősáv adatait mutatja, de a veláris hangsor változásának intenzitása az érett aquincumi latinság időszakára (Kr. u. 168–267) nézve nem kevésbé jelentős. Az LLDB adatainak tanúsága szerint a birodalom Pannonián kívüli területein a biztosra datálható E~I—O~V tévesztések egymáshoz viszonyított aránya az archaikus írásmódok mellőzésével ebben az időszakban 84%–16% az E~I javára, míg Pannoniában 25% az O~V tévesztéseké: ez több mint másfélszer gyakoribb a birodalomban ekkor átlagosnál. Más következtetésekre jutott FEHÉR 2007, 353–356.

[49] Az archaizáló írásmódok beleszámítása az *-uus/-vus* végű szavak régies *-uos/-vos* írásmódja miatt az O~V tévesztések arányát növelné szignifikánsan, mely azonban félrevezethetne minket, ld. 26. lábjegyzet.

[50] Többek között pl. Pannoniában állomásozott az *ala Hispanorum Aravacorum*, az *aravacus* törzs pedig Hispania Citeriorból származik.

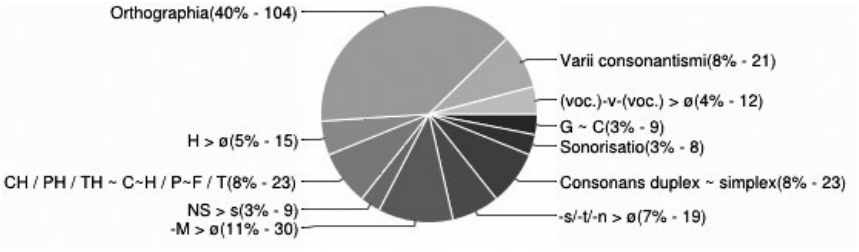
Y~V~I. Szintén korszakhatár-jellegű változás történik az Y ejtésében: a feliratok tanúsága szerint ennek a periódusnak a végére, a 3. század közepén, az eddig még túlnyomórészt /u/-nak ejtett Y már döntően /i/-nek hangozhatott (pl. BITHINIA > *Bithynia*, TitAqu 2, 602, 4).[51]

Correptio. Új folyamat észlelhető a megszaporodó feliratos hexametereknek köszönhetően: a hosszú magánhangzók hangértékének ingadozása. Legnagyobb számban a hangsúlytalan magánhangzók megrövidülése tapasztalható (8 db [11 db]).[52]

Syncope. Ezzel párhuzamos a hangsúlyos szótagot követő magánhangzó kiesésének, a *syncope posttonicának* a megszaporodása (5 db [6 db]).

2.2. Mássalhangzórendszer

A mássalhangzórendszerben is számos új jelenség adatolható, illetve egyes korábbi jelenségek erősödése tapasztalható. A progresszív hibajelenségek aránya 33% (92 db [138 db 35%]) az írástechnikai és kvázi-helyesírási hibákkal szemben, ami egy továbbra is kifejezetten stabil állapotra utal.



7. diagram. Az aquincumi mássalhangzórendszer (168–267) a technikai hibákhoz viszonyítva

-S/-T/-N > Ø. A szóvégi /s/ nemejtése (10 db [17 db]) egyes pozíciókban[53] valószínűleg terjedni kezdett ebben az időben, de a szóvégi /t/ (6 db [8 db]) és /n/ hang (3 db [6 db]) is egyre gyengébben tartja magát. Bizonyos kontextusokban a szóvégi /s/ megtartása lehetett a jellemző, így például az I. declinatiós többes szám jelzésére, ahol, mint látni fogjuk, még teret is nyert. A szóvégi /s/ eme változási folyamata hatással lesz a latin esetrendszer átalakulására is.

Simplex-duplex. Az /s/ hang intervokális helyzetben is gyengülőben van, ezt mutatja, hogy a kettős SS egy S-szel való keverése (8 db) veszi át a 3. század elején a geminátáktól egyszerűsödési folyamatában a vezető szerepet a likvidáktól.

Sonorisatio. Az intervokális mássalhangzók zöngésedése ugyan bizonyosan egyre gyakoribb, de a legtöbb esetben még csak a D~T [4 db] felcserélésével találkozunk. A szóvégi zöngés mássalhangzók zöngétlenedése az uralkodó tendencia.

G~C. A diagramon nagy számuk miatt immár külön szerepel ez a zöngésség-változás, ami valószínűleg továbbra is kakukktojás, és többnyire csak külső írástechnikai okok miatt keverednek.

[51] 12 [15] db Y~I adatolható a korszakra 8 db Y~V ellenében.

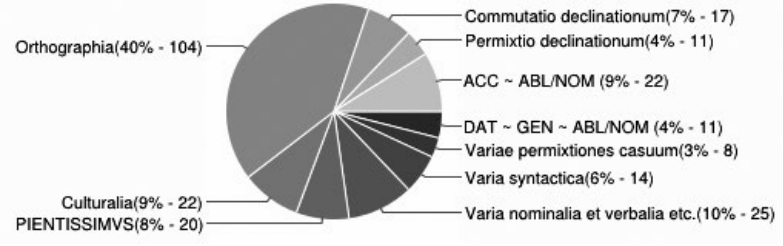
[52] Például a TitAqu 2, 519. verses feliratán az 5. és 9. sorokban, ahol a MESES HABEBAT és a FLORES AMA esetében a pluralis végződések a szabályos hosszú *-ēs* helyett röviden skandálódnak.

[53] Majdnem az összes biztosan erre a korszakra datálható példában a singularis nominativus *-us* végződéséből kopik le.

Varii consonantismi. Adatolható az a jelenség, amikor az /n/ hangot rákövetkező mássalhangzó előtt kivetik [6 db], illetve előfordul, hogy a /kw/ csoportból a /w/-t jegyző V-t nem írják vagy hiperkorrekten ott is írják, ahol nem kellene [8 db], ami egy /kw/ > /k/ változási folyamatot sejtet. Ez a jelenség a **V (ante voc) > Ø** típussal párhozamos folyamat lehet.

2.3. Morfoszintaxis

A morfoszintaxis valósidejű változásokat tükröző hibáinak aránya a helyesírási és egyéb kulturális fokmérő adatokhoz viszonyítva megugrik a nyelvi romanizáció időszakához képest. Míg a 2. század utolsó harmada előtt ez az arány 31% volt, az érett aquincumi latinság korszakában 43%-ban[54] találunk a nyelvtan változásaira utaló hibákat. Mindez igazolja, hogy Aquincum lakói igazi latin anyanyelvű romanizált közösséget alkotnak, a vulgáris latin élőnyelvi használatának minden korabeli jelenségével együtt.[55]



8. diagram: Morfoszintaktikai hibák Aquincumban (168–267) a technikai hibákhoz viszonyítva

Intenzív átalakulási folyamat kezdődik az esethasználat terén (a fenti adatok 16%-a): az előző periódus vége óta uralkodó jelenség az accusativus ablativusszal vagy nominativusszal történő felcserélése; a szóvégi /-m/ teljes elveszítése után ez most még jellemzőbbé válik (22 db[56] 9% [28 db]). Az esetek összeolvadásának folyamatát az egyre erősebben munkálkodó /e/~/i/ fúzió és a szóvégi /-s/ lekopása gyorsítja, ami egyes számban számos névszói eset hangtani egyezéséhez vezet, így például a III. declinatio dativusa és ablativusa mind *i*-, mind mássalhangzótövű szavak esetében összekeveredik, és maga a két külön eset jelentésben is fokozatosan eggyé válik.[57]

Declinatio. Hasonló okok miatt felgyorsul a declinatiók összeolvadása (*Permixtio declinationum*) is, a II. declinatio III. és IV. declinatiókkal történő felcserélése (7 db [11 db]) mellett már az I. declinatiónak a II–III–IV-kel való keverése (2 db [3 db]) is megindul: a korszak közepétől, a 3. század első évtizedeitől, a declinatio-rendszer összeomlását megelőző előjeleknek vagyunk tanúi Aquincumban.

Commutatio declinationum. Korszakváltó újítás az I. declinatióban a pluralis nominativus -AS végződése -AE helyett (5 db [8 db]), amely már az újlatin nyelvek irányába mutat. Itt való-

[54] Az eredményt az *Orthographia*, *Culturalia* és PIENTISSIMVS adatokon kívüli jelenségek százalékainak összeadásával kapjuk.

[55] A nagyon magas fokon romanizált 2–3. századi Aquileiában például, bár a magas kulturális színvonal miatt sokkal kevesebb a hibák száma, ugyanez a nyelvtani hibaarány 35% az LLDB adatai szerint.

[56] nom./abl. pro acc.: 13 db, nom. pro acc.: 4 db, acc. pro abl.: 3 db, abl. pro acc.: 2 db.

[57] HERMAN 1968, 371. A morfológiai hibaként is kódolható adat közül 4 esetben gyanúsítható az ablativus *-e* > *-i* változás, és ilyenkor nyomós okunk van feltételezni, hogy a hiba nem annyira a hangtani változások, hanem inkább a dativus és az ablativus esetek egybeolvadásának következménye.

színűleg nem az accusativus nominativus helyetti használatáról van szó, hanem a névszóragozás ragjainak átrendeződéséről: míg singularisban tőmagánhangzóra végződő alakot igyekszenek előnyben részesíteni, pluralisban egységesen egy /-s/ végű alakra törekednek az összes névszó számára. Megemlítendő még a singularis genitivus -AES/ES a szabályos -AE helyett (5 db), azonban itt többnyire görög eredetű nevekről vagy feliratállíttatókról van szó.

Varia nominalia et verbalia. Az eddigi pár, a ragvégződésekben mutatkozó hangtani változástól, illetve a *posuit* perfectum *posit* és más variációitól eltekintve jóformán érintetlen igeragozási rendszeren is megjelennek az első repedések, azonban egyik jelenség sem adatolt olyan mennyiségben, hogy érdemben szóljunk róla.[58] A szóképzésben és a nemek használatában adatolt néhány normanyelvtől eltérő forma.[59]

Culturalia, pientissimus. Az olyan kulturális fokmérő adatok mint a *pientissimus* gyakorisága és az *Orthographia* hibák mellett itt egy *Culturalia* gyűjtőnevű adathalmazt is tartalmaz a diagram, amely nyelvtanon kívüli kulturális tényezőkből eredeztethető (pl. archaizmus, grecizmus, ritka szavak vagy nevek, hiperkorrekció stb.) adatok egyvelegét tartalmazza. Meglepő módon a *pientissimus* adat relatív frekvenciája nagyon lecsökkent az előző időszakhoz képest (17%-ról 8%-ra), és ez is azt jelzi számunkra, hogy ebben az időszakban új folyamatok kerültek előtérbe: megindult a névszóragozás átalakulása.

3. A késő-aquincumi latinság időszaka (268–410)

Az érett aquincumi latin nyelvkorszak utolsó harmadában, a 3. század közepének viharaiban a dunai *limes*re özönlő barbár támadások Aquincumot sem kímélik:[60] a város fénykora véget ér és a nyelvemlékek ismét elhalkulnak. 268-tól beköszönt az aquincumi latin utolsó korszaka. Diocletianus és Constantinus *limes*-reformjai után Aquincum összezsugorodik,[61] a 4. század elejétől elveszti önállóságát, fokozatosan elnéptelenedik,[62] és a 378-as szarmata–kvád betörés után az 5. század elejére szinte lakatlanná válik,[63] s a térség római kori története lezárul.

Sajnos a város hanyatlása a késő-aquincumi latinság időszakára datálható adatok számán is megmutatkozik: a csupán 103 [326] (köztük 19 [52] alternatív értelmezésű) hibaadat statisztikailag sokkal nagyobb bizonytalanságban hagy minket, mint az előző periódusok bővebb adatmennyisége.

Orthographia. Errores quasi orthographici (M, H, NS; PH/TH/CH; AE). Ezeket a hibatípusokat, melyek együttesen a hibajelenségek 42% [45%]-át teszik ki (közel fele-fele arányban), e korszakban már minden fenntartás nélkül pusztán helyesírási fokmérőnek tekinthetjük.

[58] Változások a perfectum-tövekben, futurum használata praesens helyett, aktív–passzív–deponens formák keverése.
[59] Praefixumok variációja (főleg *co-~con-* keverés), recompositiós jelenségek, hímnem használata nőnem helyett stb.
[60] Barkóczy – Bóna – Mócsy 1963, 106–109.
[61] Barkóczy – Bóna – Mócsy 1963, 120–121.
[62] Zsidi 2002, 119.
[63] Zsidi 2002, 121–122.

3.1. Magánhangzórendszer

A három vizsgált időszak során növekvő tendenciát tapasztalhatunk a magánhangzó-változások súlyában a többi alrendszer arányaihoz képest az összes hibajelenség számához viszonyítva. Míg a nyelvi romanizáció időszakában 15%, az érett latinság periódusában 18%, a késő-aquincumi latinban már 23% a magánhangzó-jelenségek aránya, ami megfelel annak a tapasztalatunknak, hogy a birodalom egész területén a magánhangzórendszer általában hamarabb és könnyebben esett áldozatául a nyelvtörténeti folyamatoknak. Ebből az újító jelenségek aránya 39% [36%], azonban ha leszámítjuk az írástechnikai hibákat és a pusztán helyesírási jelként funkcionáló AE körüli hibákat, akkor 60%-ot kapunk: ugyanez az arány az előző időszakban csak 54% volt. A kezdetektől egyenletesen és biztosan növekvő tendencia megkérdőjelezhetetlen jele annak, hogy a klasszikus latin magánhangzórendszer eredeti formájában lassan megszűnik létezni.

E~A. A latin nyelv jelenlétének legvégéig határozottan kimutatható a helyi jellegzetesség, pannonizmus, az E~A keveredés. Noha erre az utolsó időszakra nincs biztosan datálható előfordulás, 2 db [1%] ekkorra is valószínűsíthető.

E~I, O~V. Korszakhatárt jelző fordulat következik be a palatális és veláris hangsorok változásainak arányában. A késő-aquincumi latinság periódusában a 3. század végétől az E~I keveredés lesz minden magánhangzó-változás közül a legaktívabb (5 db[64] 8% [17 db 9%]). Az O~V tévesztés (1 db 2% [4 db 2%], mind hangsúlytalan pozícióban) ezzel szemben visszaszorul, aránya már csak 17% [19%] az E~I-hez képest. A korszakban a birodalom Pannonián kívüli területein ugyanez 28%,[65] ami arról tanúskodik, hogy az összbirodalmi népi latin tendenciához képest Aquincum latin nyelvében az utolsó időkben már az /e/~/i/ hangszínfúzió működött erősebben. Vajon tekinthetjük ezt a keleti, balkán-félszigeti vagy ún. kompromisszumos minőségi rendszer felé történő elmozdulás halvány jelének? A balkán-félszigeti magánhangzórendszer sajátsága, hogy a hangsúlyos veláris magánhangzók hangszíne megőrződött, a hangsúlytalanok pedig egyöntetűen /u/-vá váltak.[66] Az aquincumi latinság mindhárom korszakából pedig összesen egy példánk van hangsúlyos veláris magánhangzó mutációjára: az összes többi esetben csakis a hangsúlytalan /o/~/u/ fuzionált, ezen belül majdnem mindig az /u/ hang O-val történő lejegyzését találjuk. Bár csábító lenne, az alacsony adatmennyiség miatt mégsem vonhatjuk le azt a következtetést, miszerint a kompromisszumos minőségi rendszernek a hangsúlytalan veláris magánhangzók /u/ helyett /o/-ba összevont dialektális változatával lenne itt dolgunk; a gyanúval azonban élhetünk.

Az eddigiek mellett összesen 5 db olyan adatunk is van Aquincumból, ahol az E~IE keveredik egymással, ebből 3 db /ie/ > E, 2 db /e:/ > IE. Ezek közül 4 db datálható potenciálisan korszakunkra. Ez a hibajelenség nyelvtörténetileg látszólag nagyon előremutató, ám feltehetőleg itt nem a pl. az olasz nyelvből jól ismert kl. lat. *venit* > ol. *viene* diftongizációs folyamat kezdeti jeleire kell gyanakodni, sokkal inkább az /i/ rákövetkező magánhangzó előtti kiesése (ld. köv. hibatípus) lehet a magyarázat az olyan alakokra, mint pl. QVESCVNT < *quiescunt* (TitAqu 2, 799, 1). A jelenség fordítottja (/e:/ > IE) pedig valószínűleg hiperkorrekció (LIB|IES < *libens*, TitAqu 1, 303, 2-3). Mindenesetre a klasszikus latin magánhangzórendszer közelgő végső összeomlását jelzi a már egyre növekvő bizonytalanság az /e/~/ie/ realizációjában.

[64] i > E (2 db), e > I (1 db), i (+ voc) > E (1 db), e > IE (1 db).
[65] Az esetleges archaikus írásmódú alakok kizárásával.
[66] TAMÁS 1978, 42–43.

VV/II > V/I. Y~V~I. V/I/voc (+voc) > Ø. Az /uu/ és /ii/ hangok összevonása (2 db 3%), az Y~V~I írásjelek felcserélése (3 db 5%), ezek a korábban oly domináns jelenségek mostanra az E~I hangszínfúzió árnyékában húzzák meg magukat. A 4. század elejétől a magánhangzó-kieséses jelenségek közül egyedül az /i/ hang rákövetkező magánhangzó előtti eltűnése adatolható (3 db 5% [8 db 4%]).

Syncope. Correptio. 3 db [7 db] syncopés jelenség datálható biztosan erre a korszakra, ebből 2 db hangsúly előtti, 1 db hangsúly után áll: ezt nem nevezhetjük szignifikánsnak. A magánhangzók kvantitás-vesztése viszont egyre gyakoribbá válik (5 db [10 db] 8%, tehát az előző időszak duplájára nő).

3.2. Mássalhangzórendszer

Az újító hibajelenségek aránya a helyesírási és kvázi-helyesírási hibákhoz képest 37%, tehát az előző periódus 33%-ához képest enyhe növekvést jelez, de azt is világosan mutatja, hogy a mássalhangzórendszer az aquincumi latin nyelv legvégéig megőrizte konzervatív jellegét. Ugyanakkor ebben az utolsó, késő-aquincumi latin nyelvkorszakban – a provincia feladása előtt – még láthatjuk a protoromán mássalhangzó-jelenségek előszelét is (ld. lejjebb).

-S/-T/-N > Ø. A szóvégi lekopások számaránya tovább nő (4 db 9% [13 db 9%]) az előző időszakhoz képest (7%). A biztosan erre az időszakra datálhatóak között nincsen /s/ lekopás, de a valószínű datálásúak közt 5 db is van.

PT/CT > T, NCT > NT. A PT > T, CT > T, és az NCT > NT hasonulásokra, melyek a 4. század elejétől jelennek meg nyomokban, egy-egy példa adatolt (összesen 3 db).

TI (+voc). A /-ti-/ szótag elváltozása rákövetkező magánhangzó előtt az egyik legelőremutatóbb változás, ami Aquincumban fellelhető, és egyben a mássalhangzó-változások aquincumi latin nyelvtörténetének végét is jelzi. Összesen egy példa áll rendelkezésünkre: OPTACIANE < *Optatianae* (TitAqu 2, 520, 7), ami 290–350 közötti datálásával e jelenség egyik legkorábbi előfordulása lehet a birodalomban.[67] Noha csak egyetlen adat áll rendelkezésünkre, ez felülírni látszik Adamik Béla korábbi megfigyelését, miszerint Pannoniában a /-ti-/ palatalizációjára nincs bizonyítékunk.[68]

3.3. Morfoszintaxis

A morfoszintaxis progresszív hibáinak aránya a helyesírással és az egyéb kulturális tényezőkkel is magyarázható hibákhoz képest 38% [40%], nagyjából az előző időszak szintje, de figyelembe kell venni, hogy ebből a korszakból csak nagyon kis mennyiségű adattal rendelkezünk, ami a statisztikát torzíthatja, s a valódi szám nagyobb lenne. A függőesetek növekvő összeolvadására utal, hogy csakúgy, mint az 41-től 167-ig terjedő első periódusban, a romanizációs korszakban, most

[67] Az LLDB összes hasonló változást mutató adatai közül ez az egyik legkorábbi datálású. A legkorábbi nagyobb számú előfordulások Venetia–Histriához köthetőek, majd Gallia, különösen Narbonensis területén adatolt hatalmas mennyiségben. Újabb párhuzam ezeknek a területeknek a hangtani fejlődésében? Ezen a ponton a meglévő adatmennyiség alapján merőben spekulatív lenne minden további megállapítás.

[68] „Mindent egybevetve Pannoniából csak a *d* [j] előtti palatalizációjára vannak példáink, a többi zárhangéra, tehát a *t*, és a *k* [j] előtti változására nincsenek." Adamik 2011, 65. Vö. Fehér 2007, 388–389. Az OPTATIANE alak azonban mind a /-ti-/, mind /-ki-/ szótag palatalizációjára következtetni enged.

ismét a dativus–genitivus egymással és az ablativusszal illetve nominativusszal való keveredése uralkodik (4 db,[69] a morfoszintaxis és az *Orthographia* összesített hibáinak 10%-a [9 db 7%]). A nominativus növekvő használata függő esetek helyében és a genitivus–dativus–ablativus fúziója (természetesen a továbbra is meglévő accusativusos keverések mellett), immár nem a bennszülöttek rossz latintudásából adódik, hanem az esetrendszer összeomlásának előjele, ami már a közelgő, ám Aquincumban soha el nem érkező protoromán időszakot hirdeti.

Az 5. század első éveiben az utolsó római korra datálható felirat végül idő előtt lezárja Aquincum latin nyelvtörténetét, ami örökre befejezetlen történet marad: ekkor már egy újlatin nyelv felé történő mozdulás halvány jeleit láthatjuk, ám Aquincum története hamarabb véget ér, mintsem a latin nyelv időbeli fejlődése véget ért volna.

VI. Összegzés

Az időrendi áttekintés során láthattuk, hogy Aquincum latin nyelve következetesen mutatott két helyi jellegzetességet, a viszonylag marginális /e/~/a/ keveredését (ez többségében /a/ > /e/ irányú, de legtöbbször a hangsúlytalan rövid /e/ változik /a/-vá), és ami sokkal jelentősebb, a hangsúlytalan /o/~/u/ hangszínfúzió kiemeltebb szerepét. Ez a hangsúlytalan /o/~/u/ fúzió valószínűleg egységesen /u/ > /o/ irányban hatott, és a 3. század végétől háttérbe szorul a látványosabban meginduló /e/~/i/ összeolvadás mellett. A palatális hangok ezzel szemben sokkal konzervatívabban őrződnek a késő-aquincumi latinság korszakáig, amikor is ezek változása átveszi a vezetést a veláris hangszínfúziótól. Az aquincumi latinság kezdeti korszakában a klasszikus hibák, a kvázi-helyesírási hibák dominálnak, szemtanúi lehetünk a még korábbról idehozott /ae/ > /e/ folyamat betetőzésének valamint a szóvégi /-m/ eltűnésének, melyek az érett aquincumi latinság korszakára, a 2. század utolsó harmadától már puszta írásjelek. A 2. század végétől az aquincumi latin nyelvben nagyobb szerepet kapnak már az újlatin nyelvek felé mutató hangtani változások, különösen a veláris-, mellette pedig a palatális hangszínfúzió; észlelhető a hangsúlytalan magánhangzók megrövidülése. A 3. század során egyre határozottabban jelentkezik a szóvégi /-s/ és /-t/ lekopása, a geminátáik gyengülése (likvidák, nazálisok és az /-ss-/), a szóvégi mássalhangzók zöngétlenedése (főleg /d > t/): azonban, noha a 4. század felé már egészen előremutató változások is észlelhetők (pl. a /-ti-/, /kt/, /pt/ esetében), az aquincumi mássalhangzórendszer mindvégig megmarad konzervatívnak. A nyelvtan is végig normakövetőként jellemezhető, a declinatiók rendszere viszonylag épen fennmarad, az esettanban eleinte a dativust és genetivust érintő hibák, az érett latinság korszakában inkább az accusativusszal kapcsolatos tévesztések, majd a végső időkben ismét a genitivus-dativus problémái kerülnek előtérbe.

Hogyan válaszolhatunk hát Frontónak, mivel felelhetünk a felvetésre, hogy Aquincum latin nyelve barbár és alulfejlett romanizációs szinten állt volna? Az elemzés után kijelenthetjük, hogy Aquincum latin nyelve híven követi a birodalomszerte elterjed népi nyelvváltozatot, sőt, néhány ponton még konzervatívnak is tekinthetjük, a környező provinciákkal, főleg Venetia–Histria régióval, pedig többnyire rokon jellegzetességeket mutat.[70] Fronto kijelentését nem lehet általáno-

[69] Gen. pro dat.: 2 db, nom./abl. pro dat.: 1 db, nom./abl. pro gen.: 1 db. Az acc.~abl./nom. keverésére 2 db példa van: acc. pro abl.: 1 db, nom./abl. pro acc.: 1 db.

[70] HERMAN 1986, 2.

sításként értelmeznünk, hanem csak a zivataros század egyik tüneteként kezelendő, amikor félig romanizált barbárokat is soroztak már a *limes* mentén. Aquincum latin nyelve előrehaladott romanizációs fokot tükröz: nem érdemtelenül méltatja a 223-ból fennmaradt felirat: Aquincum – „*colonia splendidissima*.[71]

Bibliográgia

Adamik Béla 2009. *A latin nyelv története*. Budapest.

Adamik Béla 2010. In memoriam Herman József: A Késő latin nyelvtörténeti adattártól a Császárkori latin feliratok számítógépes nyelvtörténeti adatbázisáig. *Antik Tanulmányok* 54, 311–321.

Adamik Béla 2011. Konszonáns i és vele összefüggő palatalizációk pannoniai latin feliratokon. In: Banki Á. – Tillinger G. (ed.), *Aa.Vv., Survivance du latin et grammaire textuelle. Mélanges offerts à Sándor Kiss à l'occasion de son 70e anniversaire*. Debrecen. 53–69.

Adamik Béla 2012. A császárkori feliratok vulgáris latin nyelvi adatainak dialektológiai érvényessége. *Antik Tanulmányok* 56, 91–105.

Adamik Béla 2014. A számítógépes latin dialektológia műhelyéből: az esetrendszer átalakulásának területi különbségei a feliratos anyag tükrében. In: *Hereditas Graeco-Latinitatis I.: Studia moralia.* Debrecen. 9–31.

Barkóczy László – Bóna István – Mócsy András 1963. *Pannonia története* (szerk.: Harmatta János). Budapest.

Fehér Bence 2007. *Pannonia latin nyelvtörténete*. Budapest.

Herman József 1968. Latinitas Pannonica. *Filológiai Közlöny*, 14, 364–376.

Herman József 1985. *Új eredmények, új kérdések a román nyelvek kialakulási folyamatainak vizsgálatában*. (Akadémiai székfoglaló 1982. december 13.) Budapest.

Herman József 1986. A latin nyelv a Római Birodalom dunai provinciáiban. A kutatás problémái és távlatai. *Filológiai Közlöny* 14, 1–15.

Herman, József 2000. Differenze territoriali nel latino parlato dell'Italia tardo-imperiale: un contributo preliminare. In: Herman J. – Marinetti, A. (eds.), *La preistoria dell Italiano. Atti della Tavola Rotonda di Linguistica Storica.* Università Ca' Foscari di Venezia 11–13 giugno 1998. Tübingen.

Herman József 2003. *Vulgáris latin. Az újlatin nyelvek kialakulásának útja*. Budapest.

Kovács Péter – Szabó Ádám 2009–2011. *Tituli Aquincenses. Volumen I–III*. Budapest.

Mócsy András 1974a. *Pannonia a korai császárság idején*. Budapest.

Mócsy, András 1974b. *Pannonia and Upper Moesia: A History of the Middle Danube Provinces of the Roman Empire*. London – Boston.

Tamás Lajos 1978. *Bevezetés az összehasonlító nyelvtudományba*. Budapest.

Zsidi Paula 2002. *Aquincum polgárvárosa: az Antoninusok és Severusok korában*. Budapest.

[71] CIL III, 10481.

Funkcióigés szerkezetek a *kar-* ‘csinál’ igével a ṛgveda 7. könyvében

*Ittzés Máté**

Bevezetés

Az óind nyelv képes minden különösebb morfológiai erőfeszítés nélkül szintetikus igealakokkal kifejezni olyan komplex jelentéstartalmakat, mint például ‘csinálni akar’ (desiderativum) vagy ‘rávesz valakit, hogy csinálni akarjon’ (desiderativumból képzett causativum), sőt: ‘rá fog venni valakit, hogy csinálni akarjon’ (az előbbi alak futuruma). Lásd a *han-* ‘öl, megöl’ igéből képzett alábbi alakokat:

(1) *ji~ghāṃ-s-ati*
DES~öl-DES-PRS.IND.ACT.3SG
‘ölni akar’

(2) *ji~ghāṃ-s-ay-ati*
DES~öl-DES-CAUS-PRS.IND.ACT.3SG
‘rávesz, hogy ölni akarjon’

(3) *ji~ghāṃ-s-ay-iṣy-ati*
DES~öl-DES-CAUS-FUT-IND.ACT.3SG
‘rá fog venni, hogy ölni akarjon’

Ennek a tulajdonságnak a fényében jogosan vetődik fel a kérdés, vajon miért van szüksége egy ilyen nyelvnek olyan analitikus, körülíró szerkezetekre (hogy a *Nyelvművelő kézikönyv* szemléletes, de pejoratív „terpeszkedő kifejezés” elnevezését[1] ne említsük), mint például ‘belépést csinál’ (*praveśaṃ karoti*; ld. az alábbi (4)-es példát), amikor rendelkezésére áll maga a ‘belép’ ige (*pra-veś-*; ld. a (4)-es példa lehetséges alternatívájaként az (5)-ös példát), és általában véve rendelkezésére áll több száz, sőt egyes lexikográfiai tradíciók szerint több ezer másik igegyök.[2]

(4) *salile* *praveśaṃ* *karoti* (Pañc. 5,9)
tó:SG.LOC belépés:SG.ACC csinál:IPFV.PRS.IND.ACT.3SG
‘belép a tóba’

* A tanulmány az OTKA támogatásával, a PD 100700 sz. kutatási projekt keretében készült.

1 *NyKk* II, 1007–1015.

2 A gyök fogalmáról és a gyökök számával kapcsolatos hagyományokról ld. Werba 1997, 127–145.

(5) *salile* *pravišati*
tó:SG.LOC belép:IPFV.PRS.IND.ACT.3SG
'belép a tóba'

Fontos tehát, hogy amikor az óind nyelvet vizsgáljuk, egyáltalán nem olyan nyelvről beszélünk, amelyben az igék viszonylag kevés tagból álló, zárt szóosztályt alkotnak, és az analitikus szerkezetek (ahogy erről Telegdi Zsigmond a perzsa nyelvvel kapcsolatban több alkalommal is írt[3]) a nyelvi rendszerben valójában egyszerű igékként funkcionálnak, mert ténylegesen nincsen egyszerű igei megfelelőjük. Az ind nyelveknél maradva említhetnénk például a hindít, amelyben a nem túlságosan termékeny denominális igeképzés helyett gyakoriak az említett körülíró szerkezetek, többnyire a *karnā* 'csinálni' igével, mégpedig elsősorban a különféle (főként arab, perzsa és szanszkrit) jövevényszavakból történő képzéseknél.[4]

A Pāṇini hagyományosan Kr. e. 400 körülre keltezett nyelvtanát követő klasszikus szanszkrit irodalmi normanyelvben, amely a gyakran végeláthatatlan névszói összetételeket és általában a nominális stílust kedveli, ezeknek a szerkezeteknek kétségtelenül elsősorban stilisztikai-retorikai szerepük volt. Az is valószínűnek látszik, hogy a késői védikus korszakokban,[5] vagyis a védikus prózai szövegekben (brāhmaṇákban és upaniṣadokban)[6] az említett szerkezetek már lényegileg hasonló szerepet töltenek be, mint a klasszikus szanszkritban. A véleményem szerint legizgalmasabb és a szakirodalom által eddig még egyáltalán nem vizsgált kérdés az, hogy az ún. korai védikus korszakban, amelybe a nagyjából a Kr. e. 2. évezred második felében keletkezett Ṛgveda himnuszgyűjtemény tartozik, illetve a valamivel későbbi óvédikus korszakba tartozó egyéb verses, ún. mantra-szövegekben vannak-e – vagy az újind nyelvekig megrajzolhatónak tűnő fejlődési ívre tekintettel fogalmazhatunk úgy is: vannak-e *már* – ilyen szerkezetek, és ha igen, mit tudunk elmondani a nyelvi rendszerben betöltött szerepükről.

Az említett szerkezetekre a szakirodalomban a funkcióigés vagy könnyű igés szerkezet kifejezést szokták alkalmazni (ném. *Funktionsverbgefüge*, ang. *light verb construction*).[7] Pontosabban itt most a funkcióigés szerkezeteknek egy bizonyos típusáról van szó, mégpedig a főnév és ige által alkotott szerkezetekről, amelyekre a komplex névszói-igei predikátum elnevezés is használatos.[8] Szinte közhelynek számít, hogy a funkcióigés szerkezetek egységes csoportként történő körülhatárolása, a szabad szintagmáktól és az idiomatikus szókapcsolatoktól való elválasztása számos problémába ütközik, ha objektív kritériumokra akarunk hagyatkozni. A szakirodalomban felsorolt kritériumok[9] alól ugyanis mindig akadnak kivételek, és úgy tűnik,

[3] Telegdi 1950–51; 1973; 2006 (ez utóbbi írás Telegdi 1979-es akadémiai doktori értekezésének tézisei).

[4] A hindí szerkezetekről, melyeket rendszerint „conjunct verbs" névvel illet a kutatás, ld. többek között Gaeffke 1967, 95–207; Bahl 1974–79; Montaut 2004, 89–93; Kachru 2006, 92–93. Négyesi 2013, 238–239 a „szerkesztett igék" elnevezést használja.

[5] A védikus óind nyelv történetének korszakolásáról ld. Kümmel 2000, 5–6 (alapvetően M. Witzel nyomán).

[6] Ezek nyelve más szempontból is már közel áll a klasszikus szanszkrithoz, ld. Cardona 2007, 107.

[7] A funkcióigés szerkezetekről általánosságban ld. pl. Butt 2003; van Pottelberge 2007; Kamber 2008, 9–35. Von Polenz 1987 nyomán a német szakirodalomban (ld. pl. Schutzeichel 2014, 10–11) gyakran meg szokták különbözetni a *Funktionsverbgefüge* és a *Nominalisierungsverbgefüge* kategóriáját. Míg az előbbibe olyan szerkezeteket sorolnak, amelyekben az igei rész maga is valamilyen önálló jelentéssel (pl. az akcióminőség vagy az igenem kifejezésével) járul hozzá a szerkezet egészének szemantikájához, addig az utóbbi szerkezetek igei tagjára ez nem jellemző. A von Polenz-féle megkülönböztetést azonban nem mindenki fogadja el (ld. pl. Kamber 2008, 33–35), így én is figyelmen kívül hagyom.

[8] Nem képezik tárgyát vizsgálatomnak a többek között az újind nyelvekben (hindí, urdú stb.) is jelenlevő ige+ige felépítésű szerkezetek. Erről a típusról, amelynek hagyományos elnevezése „compound verb", ld. pl. Hook 1974; Kostic 1999; Hopper – Traugott 2003, 112–114; Négyesi 2013, 239–242.

[9] A talán legtöbbet idézett kritériumlista Gerhard Helbignél (Helbig 1984; vö. Winhart 2005, 7–11) található. Egyes kritériumok kritikáját és egy más szempontú megközelítést tartalmaz Kamber 2008, 20–32.

hogy a kategória magját alkotó szerkezeteken kívül számos olyan szerkezettel kell számolnunk, amelyek periférikus pozíciót töltenek be, és átfedésben vannak más kategóriákkal. Úgy tűnik, hogy a funkcióigésnek nevezett szerkezetek nagyon széles skálán helyezkednek el, és egyáltalán nem képeznek homogén csoportot.

Nem vállalkozom arra, hogy olyan új definíciót adjak, amely az összes funkcióigés szerkezetre érvényes (ez az elmondottak értelmében valószínűleg nem is lenne lehetséges), inkább egy olyan csoportot választok ki, amely a kategória központi területén helyezkedik el, és legalábbis idetartozása nem vitatott.[10] Ez a csoport nem más, mint egy cselekvést kifejező deverbális absztrakt főnévből (nomen actionisból) és a 'csinál' jelentésű igéből álló szerkezetek típusa. Ilyen szerkezet a fentebb már említett *praveśaṃ kar-* 'belépést csinál', amely – legalábbis valóságtartalmát tekintve – a *pra-veś-* 'belép' ige szinonimájának tekinthető.[11] Láthatjuk, hogy az ilyen szerkezeteknél a lexikális jelentés a főnévi tagban koncentrálódik, míg az igei tag, az ún. funkcióige deszemantizálódáson megy keresztül, elsősorban grammatikai jelentést hordoz, és fő feladata, hogy a szerkezetet képessé tegye a predikatív szerepre.

Korai védikus funkcióigés szerkezetek

Az alábbiakban először röviden összefoglalom a korai védikus funkcióigés szerkezetekkel kapcsolatos eddigi vizsgálataim eredményeit, majd utána a Ṛgveda egyik viszonylag korai, ún. családi könyvének, a hetedik maṇḍalának egyes szerkezeteit fogom elemezni, elsősorban azt a kérdést állítva középpontba, hogy mennyiben alkalmazhatók és érvényesek ezeknél az élő nyelvek funkcióigés szerkezeteinek elhatárolására használt kritériumok.

Korábbi előadásaimban és tanulmányaimban olyan deverbális absztrakt főnévből és a *kar-* 'csinál' igéből álló korai védikus funkcióigés szerkezeteket tárgyaltam, amelyek minden valószínűség szerint meghatározott grammatikai funkcióval rendelkeztek. Vagyis nem egyszerűen stilisztikai vagy pragmatikai variánsokként léteztek a deverbális főnév alapjául szolgáló egyszerű igék mellett,[12] hanem kiegészítő megoszlásban álltak velük, más szóval: az egyszerű ige és a funkcióigés szerkezet szuppletív viszonyban voltak.[13]

Az 'engedelmeskedik, hallgat vkire' jelentésű *śroṣ-*, illetve *śruṣṭíṃ kar-* pár[14] előfordulásai a Ṛgvedában – kis számuk ellenére – egyértelműen komplementáris disztribúcióról tanúskodnak. Amíg ugyanis az egyszerű ige kizárólag imperfectumi alakokat képez, addig a szerkezet csak aoristosban és perfectumban ragozódik.[15] Feltételezhetjük, hogy a szerkezet szerepe és létrejöttének

[10] A von Polenz-féle tagolásban ez a típus a *Nominalisierungsverbgefüge* közé tartozik.

[11] A megfelelő egyszerű igével fennálló szinonímia maga is sokszor szerepel a funkcióigés szerkezetek egyik elhatárolási kritériumaként (ld. pl. Winhart 2005, 7), de sok esetben mégsem érvényes. Ennél a típusnál alapvetően helytállónak tarthatjuk.

[12] Mint ahogy gyakran feltételezik különféle nyelvek hasonló szerkezeteivel kapcsolatban (az indoeurópai alapnyelv vonatkozásában ld. pl. Balles 2006, 36–37; Schutzeichel 2014, 10–11).

[13] Azaz még ha elfogadjuk is von Polenz nyomán a *Nominalisierungsverbgefüge* kategória létjogosultságát (ld. fentebb n. 7) azon az alapon, hogy ezekben az igei tag nem járul hozzá önálló jelentéssel a szerkezet egészének jelentéséhez, ez nem jelenti azt, hogy az ilyen szerkezetek *egészének* ne lehetne jól körülhatárolható grammatikai funkciója a nyelv egy másik eleméhez, azaz a megfelelő egyszerű igéhez viszonyítva.

[14] Ld. Ittzés 2009.

[15] Az előfordulások a következők (az egyszerű igével kapcsolatban ld. Gotō 1987, 316–317): *śroṣ-* impf. *śróṣ-a-* RV 5x (*śróṣan* RV 1,68,9b: inj. act. plur. 3.; *śroṣantu* RV 1,86,5a [+ mantravariáns SV 1,172c = JS 1,18,8c]: imperat. act. plur. 3.; *śróṣamāṇa-* RV

oka az óindben éppen az volt, hogy a *śroṣ-* ige paradigmájának üres pontjait betöltse.[16] A kettő között tehát az igei aspektus szempontjából szuppletív kapcsolat állt fenn.

impf.	*śróṣ-a-*	
perf.		*śruṣṭíṃ cakár/cakr̥-*
aor.		*śruṣṭíṃ kár/kr̥-*

Mindazonáltal ez a szuppletív viszony nem vezetett oda, hogy a *śruṣṭíṃ kar-* funkcióigés szerkezet a *śroṣ-* ige aoristosaként vagy perfectumaként grammatikalizálódott volna. Éppen ellenkezőleg: a kérészéletű szerkezet a Ṛgveda után teljesen eltűnt, de azt látjuk, hogy ez a sors várt magára a *śroṣ-* igére is, amely szintén csak egy-két alkalommal fordul elő későbbi szövegekben.

Egy másik, bár némiképp spekulatívabb példa az ‘(igából) kifog’ jelentésű pár:[17] az igekötős *ví moc-* ige és a *vimócanaṃ kar-* funkcióigés szerkezet. A *ví moc-* ige, amely a Ṛgvedában 21 alkalommal fordul elő, tehát meglehetősen gyakorinak mondható, egy morfológiailag vitás alaktól (*ví mumucas* RV 3,41,8a) eltekintve mindig activumban ragozódik, még akkor is, ha a kontextus alapján joggal várhatnánk a mediális igenemet (pl. ha valaki a saját lovait fogja ki a saját kocsija elől), vagyis úgy tűnik, hogy az igenem (diatézis) szempontjából hiányos igével van dolgunk.[18] Az, hogy a *vimócanaṃ kr̥ṇute* RV 3,30,12d funkcióigés szerkezet éppen egy mediális funkcióigét tartalmaz, arra utal, hogy a szerkezet itt is szuppletív viszonyban van a *ví moc-* igével, csak éppen nem az aspektus, hanem a diatézis tekintetében.

act.	*ví moc-*	
med.		*vimócanaṃ kar-*

Természetesen egyetlen előfordulásával a *vimócanaṃ kr̥ṇute* szerkezet maga is alkalmi képzésnek, Augenblicksbildungnak tekinthető. Látnunk kell azonban azt is, hogy létrejöttét ez is ugyanannak a mechanizmusnak köszönheti, mint a gyakoribb *śruṣṭíṃ kar-* kifejezés, vagyis ilyen értelemben egyáltalán nem izolált a korai védikus nyelvben.

3,8,10c; 7,7,6c; 7,51,1d: part. med.; az *upāśroṣat* JB 3,276 alak problémájáról ld. Gotō 1987, 317 n. 762) vs. *śruṣṭíṃ kar-* RV 4x (*śruṣṭíṃ cakartha* RV 1,69,7b: perf. ind. act. sing. 2.; *śruṣṭíṃ cakrur* RV 7,18,6c és 10d: perf. ind. act. plur. 3.; *kártanā śruṣṭím* RV 2,14,9a [idézi RV-Prātiśākhya 8,33]: aor. imperat. act. plur. 2.).

[16] A *śroṣ-* igegyök hiányos, azaz kizárólagos imperfectumi ragozása összefüggésben áll azzal, hogy ez a gyök (talán már az indoeurópai alapnyelvben) egy desiderativumi tőből (ld. pl. *LIV*, 336, különösen n. 1; vö. Werba 1997, 247) vagy esetleg egy *s*-aoristos coniunctivusából (ld. Jasanoff 2003, 182) absztrahálódott.

[17] Ld. Ittzés 2013.

[18] Az egyetlen kivétel ez alól a RV 1,171,1d-ben (*ní héḷo dhattá ví mucadhvam áśvān*) szereplő mediális imperativusi *ví mucadhvam* alak. Elég nyilvánvaló azonban (részletesen ld. Ittzés 2013, 114–116), hogy ez esetben csak egy metrikai okok szülte alkalmi képzésről (német terminussal: Augenblicksbildungról) van szó, hiszen a várt aktív **ví mucata* alak felborítaná a sor időmértékes zárlatát. Az alak létrejöttét minden bizonnyal olyan formula-jellegű szókapcsolatok is segíthették, amelyekben az ige valamilyen aktív alakja azonos metrikai pozícióban szerepelt (lásd különösen a *vimucánt̪y áśvān* kifejezést RV 5,62,1b-ben).

Néhány lehetséges funkcióigés szerkezet a Ṛgveda hetedik könyvében

A továbbiakban a Ṛgveda hetedik maṇḍalájának három olyan szerkezetét fogom részletesebben tárgyalni, amellyel kapcsolatban felvetődhet a funkcióigés értelmezés lehetősége. Az első ezek közül a RV 7,60,8d-ben található *mā́ karma devahéḷanam* tiltó mondat:

(6) *mā́ karma* *deva-héḷanam*
ne csinál:AOR.IMP.ACT.1PL isten-megharagítás:SG.ACC

A *devahéḷanam* névszói összetétel utótagja, a *°héḷana-* nomen actionis végső soron a *heḍ-* 'haragudni, haragosnak lenni' ige származéka, de közvetlenül a *heḍ/ḷáya-* causativumi tőhöz tartozik, vagyis műveltető jelentést hordoz: 'megharagítás, feldühítés'.[19] A mondat tehát körülbelül olyasmit jelent, hogy 'ne haragítsuk meg az isteneket'. Ha a kifejezést így értelmezzük, akkor a vele ekvivalens szintetikus igealak a reduplikált kauzatív aoristos lenne,[20] amely így hangozna: **mā́ devā́ñ jīhiḷāma*. Az ige kauzatív aoristosa azonban az egész védikus korpuszban egy alkalommal fordul elő, mégpedig a Ṛgvedánál későbbi, óvédikus korszakba tartozó Atharvaveda egyik himnuszában (*ájīhiḍat* aor. ind. act. sing. 3. AVŚ 12,4,8b = AVP 17,16,7b), ami azt sugallhatja, hogy egy későbbi képzéssel állunk szemben, amelyet Vasiṣṭha, a RV 7,60 himnusz költője még nem használt. Mindezek alapján felvetődhet, hogy a *°héḷanaṃ kar-* funkcióigés szerkezet a korai védikus nyelvben elsőrendűen éppen arra szolgált, hogy az ekkor még hiányzó szintetikus kauzatív aoristost pótolhassa. Később, a *jīhiḍ/ḷa* reduplikált kauzatív aoristos léttrejöttével (impf. *heḍ/ḷáya-*: aor. *jīhiḍ/ḷa-*) ez a szuppletív paradigma felszámolódott.

impf.	*heḍ/ḷáya-*	
aor.		*héḍ/ḷanaṃ kár/kṛ-*

Bármennyire tetszetős is első pillantásra ez az ötlet, bizonyos szöveghelyek ellentmondanak annak, hogy a kifejezést funkcióigés szerkezetnek tekintsük, mégpedig azért, mert szerencsés módon e szöveghelyek olyan „tesztekként" használhatók fel, amelyek a funkcióigés szerkezetek elhatárolási kritériumaiként vannak számon tartva, és amelyeket elsősorban az élő nyelvek vizsgálata során tudunk alkalmazni.

Először is, fontos kritériumnak szokták tekinteni,[21] hogy a valódi funkcióigés szerkezetekben a névszói tag nem pronominalizálható és nem relativizálható (vö. pl. *a könyv eladásra kerül* vs. **eladás, amelyre a könyv kerül*; **arra/mire kerül a könyv*). Márpedig az Atharvaveda egy helyén (AVŚ 6,114,1 = AVP 16,49,1) éppen ezt a jelenséget figyelhetjük meg.[22]

---

[19] A gyökről és etimológiájáról ld. *EWAia* II, 819; WERBA 1997, 386–387. A *heḍ/ḷáya-* „megharagít" causativum a Ṛgvedában fosztóképzős part. impf. act.-ként fordul elő: *áheḷayat-* RV 10,37,5b (GOTŌ 1987, 351 [JAMISON 1983, 64–65 álláspontjával szemben]; KÜMMEL 2000, 611)

[20] A reduplikált kauzatív aoristos használata (az imperfektív causativum imperativusa helyett) HOFFMANN 1967 nyomán azzal indokolható, hogy itt világosan preventív, „megelőző" tiltásról van szó (vö. Ne ölj meg!), amelyre a védikus nyelv története folyamán végig az aoristos iniunctivusa használatos, nem pedig inhibitív, „félbeszakító" tiltásról (vö. Ne sírj!), amely az iniunctivus imperfectust alkalmazza.

[21] Ld. pl. MOHANAN 1997, 451–453; WINHART 2005, 9.

[22] Az óindben a vonatkozói mellékmondat feje rendszerint a mellékmondaton belül helyezkedik el, vagyis *yád … devahéḷanaṃ … cakṛmā́ … tásmān = tásmād devahéḷanāt … yád … cakṛmā́*.

(7) *yád* *devā* *deva-héḷanaṃ /* *devā́saś*
amely:SG.ACC isten:PL.VOC isten-megharagítás:SG.ACC isten:PL.VOC

cakr̥má *vayám /* *ā́dityās* *tásmān* *no*
csinál:PRF.ACT.1PL mi Áditja:PL.VOC az:SG.ABL mi:PL.ACC

yūyám / *r̥tásya* *r̥téna*[23] *muñcata*
ti:PL.NOM Rend:SG.GEN Rend:SG.INS elenged:IPFV.IMP.ACT.2PL

‘Ó, istenek, amely „istenmegharagítást”, ó, istenek, mi elkövettünk, ó Áditják, oldjatok fel az alól minket ti a Rendnek a Rendjével!’[24]

Másodsorban, az is viszonylag elfogadott nézet, hogy a funkcióigés szerkezet névszói tagja általában nem bővíthető melléknévvel.[25] Ezzel szemben RV 10,100,7ab-ben a *devahéḷanam* főnévnek van bővítménye, az *āvíṣṭ̣yaṃ* melléknév.

(8) *ná* *vo* *gúhā* *cakr̥ma* *bhū́ri*
nem ti:PL.ACC titokban csinál:PRF.ACT.1PL sok:SG.ACC

duṣkr̥tám / *ná* *āvíṣṭ̣yaṃ* *vasavo* *deva-héḷanaṃ*
gonosztett:SG.ACC nem nyílt:SG.ACC Vasu:PL.VOC isten-megharagítás:SG.ACC

‘Nem vittünk véghez veletek szemben, ó, Vasuk, sem titokban sok gonosztettet, sem nyílt „istenmegharagítást”.’[26]

Az is figyelemreméltó, hogy ebben a mondatban a *devahéḷanaṃ* főnév kapcsolatos mellérendelésben áll a konkrét *duṣkr̥tám* ‘gonosztett’ főnévvel, ami azt valószínűsíti, hogy a látszat ellenére maga sem absztrakt főnév (jelentése tehát feltehetőleg nem ‘az istenek megharagítása, feldühítése’, hanem inkább ‘az, ami az isteneket haragra gerjeszti’), és így emiatt sem tartozik az általunk vizsgált funkcióigésszerkezet-típusba. Erről tanúskodik a következő példa is (RV 10,37,12):

(9) *yád* *vo* *devā́ś* *cakr̥má …* *gurú / …*
amely:SG.ACC ti:PL.ACC isten:PL.VOC csinál:PRF.ACT.1PL súlyos:SG.ACC

deva-héḷanaṃ / … / *tásmin* *tád* *éno* *vasavo*
isten-megharagítás:SG.ACC az:SG.LOC az:SG.ACC bűn:SG.ACC Vasu:PL.VOC

ní *dhetana*
le tesz:AOR.IMP.2PL

‘Hárítsátok rá, ó, ti Vasuk, azt a bűnt, amelyet mi mint súlyos „istenmegharagítást” veletek szemben, ó, istenek, elkövettünk!’[27]

Bár a mondatot szintaktikailag többféleképpen is lehetne értelmezni, a *devahéḷanaṃ* főnév valószínűleg a *yád* vonatkozó névmás appozíciójaként fogható fel, amely pedig a konkrét jelentésű *énas* ‘bűn, vétek’ főnévre vonatkozik.

[23] Itt és a további példáknál az áttekinthetőség kedvéért külön megjegyzés nélkül feloldottam a külső szandhikat.
[24] Vö. Kim 2010, 346.
[25] Ld. pl. Mohanan 1997, 449; Winhart 2005, 9.
[26] Vö. Kim 2010, 346.
[27] Vö. Kim 2010, 346.

Másfelől azonban azt is látnunk kell, hogy amint az alábbi példák is mutatják, teljesen általános jelenség – legalábbis a klasszikus szanszkritban – a funkcióigés szerkezetek névszói tagjának főnévvel történő bővítése, mégpedig akár genitivus obiectivus, akár egy determinatív (szanszkrit terminussal élve: tatpuruṣa) összetételi előtag formájában.

(10) *kṣatriyeṇa … /* *sarvasya* *asya …* *kartavyaṃ*
kṣatriya:SG.INS minden:SG.GEN ez:SG.GEN csinálandó:SG.NOM

parirakṣaṇam (Mn. 7,2)
megvédés:SG.NOM

'A kṣatriyának mindezt meg kell védenie.' („A kṣatriya által mindennek a megvédése csinálandó.")

(11) *jala-krīḍāṃ* *karoti* (Pañc. 1,6)
víz-játék:SG.ACC csinál
'pancsol a vízben' („vízben-játszást csinál")

(12) *kusuma-avacayaṃ* *karomi* (Mṛcch. 9,28)
virág-szedés:SG.ACC csinálok
'virágot szedek' („virágszedést csinálok")

A későbbi kutatás során majd részletesebben meg kell vizsgálni, hogy ez a fajta, főnévvel való bővíthetőség hogyan egyeztethető össze azzal a felfogással, hogy a funkcióigés szerkezetek névszói tagja nem kaphat melléknévi jelzői kiegészítőt. Az elmondottak alapján mindenesetre az tűnik valószínűnek, hogy a *karma devahéḷanaṃ* kifejezést (RV 7,60,8d) nem tekinthetjük az általunk vizsgált típusba tartozó funkcióigés szerkezetnek, hiszen a főnévi tagja nem absztrakt nomen actionis, és valójában igei tagja is őrzi eredeti lexikális jelentését. A mondat pontos fordítása tehát inkább ez: 'ne kövessünk el olyan dolgot, ami megharagítja az isteneket'.

A következő szerkezet a *stéyaṃ kar-* 'lop, „lopást csinál"', amely ilyen formában ugyan csak a védikus prózában fordul elő, a korai védikus korszakban való meglétét feltételezi a Ṛgvedában is (RV 7,104,10c = AVŚ 8,4,10c = AVP 16,9,10c; később is: pl. Mn 11,102) előforduló *steyakṛ́t-* '„lopást csináló", tolvaj' determinatív névszói összetétel.

(13) *steyaṃ* *kṛtvā* (JB 2,441)
lopás:SG.ACC csinál:ABS
'lopva' („lopást csinálva")

(14) *steyam* *akārṣīt* (ChU 6,16,1)
lopás:SG.ACC csinál:AOR.IND.3SG
'lopott' („lopást csinált")

A *stéyaṃ kar-* szerkezet létrejöttének talán az lehetett az oka, hogy az óind nyelvből – mint ahogy a legtöbb másik indoeurópai nyelvből – igei használatában teljesen eltűnt az indoeurópai alapnyelvi **(s)teh$_2$-* 'lop' folytatása, a **stā-* gyök, és csupán névszói derivátumai, illetve a 'titokban, lopva' jelentésű *stāyát* adverbiumként lexikalizálódott egykori aktív participium imperfectuma maradt fenn.[28]

[28] A *stāyát* adverbium eredetéről és az ie. gyökről ld. WERBA 1997, 448; *EWAia* II, 759; *LIV*, 616.

A *stéyaṃ kar-* szerkezettel kapcsolatban három tényező érdemel említést. Egyrészt sok nyelvben tapasztalható az a jelenség, hogy a funkcióigés szerkezet a megfelelő egyszerű igéhez képest vonzatszerkezet-változást, leggyakrabban a valencia csökkenését mutatja.[29] Gyakori például, hogy a tranzitív ige tárgya a funkcióigés szerkezet mellől elmarad. Ezt láthatjuk a vizsgált szerkezet Chāndogya-upaniṣad-beli előfordulásakor, ahol a *steyam akārṣīt* kifejezés teljesen grammatikus, még ha az ellopott dolog nincs is megnevezve a mondatban.

(15) *puruṣaṃ …* *hasta-gṛhītam* *ānayanti* *apahārṣīt*
ember:SG.ACC kéz-megfogott:SG.ACC hoz:PRS.IND.3PL elvesz:AOR.IND.3SG

steyam *akārṣīt* *paraśum* *asmai*
lopás:SG.ACC csinál:AOR.IND.3SG bárd:SG.ACC ez:SG.DAT

tapata *iti* (ChU 6,16,1)
hevít:IPFV.IMP.2PL QUOT

‘Egy embert hoznak kézen fogva (mondván): „Elvett, lopott, forrósítsatok fel számára egy bárdot!”’

A tranzitív ige tárgyának elmaradása a funkcióigés szerkezet mellől természetesen nem kötelező, hiszen akár genitivus obiectivusként ki is lehet téve, mint ahogy azt a következő, igaz, nem védikus kori példából láthatjuk.

(16) *dravyāṇāṃ* *alpa-sārāṇāṃ* *steyaṃ* *kṛtvā*
dolog:PL.GEN kis-érték:PL.GEN lopás:SG.ACC csinál:ABS

anya-veśmataḥ (Mn 11,164)
másik-ház:SG.ABL

‘értéktelen dolgokat lopva el másnak a házából’ („értéktelen dolgok lopását csinálva…”)

Ugyanakkor bonyolultabbá teszi a helyzetet az, hogy a fentebbi upaniṣad-példában (ChU 6,16,1) az *apahārṣīt* tranzitív egyszerű ige mellől is elliptikusan elmarad a tárgy, vagyis itt nem kizárólagosan a funkcióigés szerkezetekre jellemző sajátos jelenséggel állunk szemben.

Másodsorban, a német szakirodalomban gyakran meg szokták jegyezni, hogy a funkcióigés szerkezetekben a passziválás lehetősége és ezzel együtt a szerkezet névszói tagjának alanyi szerepe a passzív mondatban korlátozott.[30] Másfelől Mohanan[31] meggyőzően bizonyítja, hogy a hindí szerkezeteknél ez nem így van, a passziválás lehetséges, legalábbis a névszói-igei predikátumok produktív fajtáját tekintve. A példák alapján elég világosan látszik, hogy az óind nyelv szintén megengedi a passziválást, amit a jelen szerkezetnél többek között egy Mahābhāratából származó mondat is bizonyít.

[29] Ld. pl. Winhart 2005, 10.
[30] Ld. pl. Winhart 2005, 9.
[31] Mohanan 1997, 456–459.

(17)	*steyaṃ*	*tvayā*	*kṛtam*	*idaṃ* /	*phalāny*
	lopás:SG.NOM	te:SG.INS	csinál:PST.PTCP.SG.NOM	most	gyümölcs:PL.ACC
	ādadatā		*svayam*	(MBh 12,24,9cd)	
	elvesz:IPFV.PTCP.SG.INS		magad		

‘Lopást követtél el most azáltal, hogy magad elvetted a gyümölcsöket.’

Harmadrészt, szintén elhatároló kritériumként szokták emlegetni, hogy a funkcióigés szerkezetek igei tagja rendszerint nem váltható ki másik, szinonim igével.[32] Ez azonban ismét megdőlni látszik az óind nyelvben, hiszen létezik egy teljesen ekvivalens kifejezés, amely egy késő védikus prózai szövegből adatolt (*steyam acārīt* BauŚS 24,12), és amelyben a *car-* ‘mozog, vmit végez, csinál’ ige fordul elő az általánosabban használt *kar-* ige helyett. Mindezek az észrevételek nyilvánvalóan szükségessé teszik a Winhart által is tárgyalt Helbig-féle kritériumok alkalmazhatóságának és érvényességének alapos revízióját az óind nyelvre vonatkozólag.

Szintén érdekes kérdéseket vet fel a RV 7,18,11d-ben található *sárgam akṛṇod* szerkezet.

(18)	*śū́raḥ*	*sárgam*	*akṛṇod*	*índra*	*eṣām*
	hős:SG.NOM	[ld. alább]	csinált	Indra	ez:PL.GEN

Figyelemreméltó és további részletesebb vizsgálatot igényelne, hogy miközben a *sarj-* ige alapvetően agentív-attingens és tranzitív (‘elenged, elbocsát, kibocsát, futni, folyni enged’),[33] itt előforduló főnévi származéka, az absztrakt *sárga-* nomen actionis az ebből levezethető jelentéssel (‘elengedés, kibocsátás’) a Ṛgvedában és általában a védikus nyelvben egyáltalán nem fordul elő, csak később, mégpedig a szótárak tanúsága szerint először az epikus szanszkrit nyelvben.

(19)	*rājamārge*	*gavāṃ*	*madhye* /	*goṣṭha-madhye*	*ca*
	főút:SG.LOC	tehén:PL.GEN	között	tehénistálló-közép:SG.LOC	és
	dharmiṇaḥ /	*na*	*upasevanti* … /		
	dharmakövető:PL.NOM	nem	gyakorol:PRS.IND.3PL		
	sargaṃ	*mūtra-purīṣayoḥ*		(MBh 13,148,9)	
	kibocsátás:SG.ACC	vizelet-széklet:DU.GEN			

‘Akik a dharmát követik, nem vizelnek és nem székelnek főúton, tehenek között és tehénistállóban.’[34]

Ezzel szemben a Ṛgvedában a főnév olyan jelentéssel rendelkezik, amely mintha egy fientív-inattingens és intranzitív ‘fut, folyik, árad’ igéből lenne levezethető: ‘elfutás, folyás, áradás’ (bizonyos szöveghelyeken konkrét jelentéssel: ‘áradat, sereg stb.’).[35] Ha ezt figyelembe vesszük, akkor az az interpretáció a valószínűbb, hogy RV 7,18,11d-ben az *akṛṇod* ige alanya és a *sárga-* főnév „alanya” különböző: az első magának a mondatnak az alanya (*śū́raḥ … índra* ‘a hős

[32] Ld. pl. WINHART 2005, 7.
[33] Ld. HILL 2007, 246–247. A terminológiával kapcsolatban ld. GOTŌ 1987, 25–29; KÜMMEL 2000, 6–7.
[34] Láthatjuk, hogy az idézett részletben a *sarga-* főnév egy másik ige (*upa-sev-* ‘gyakorol, végez’) tárgyaként szerepel, és vele szintén funkcióigés szerkezetet alkot.
[35] A főnév jelentéséről ld. KIM 2010, 87.

Indra'), míg a másodikat az *eṣām* genitivus subiectivus fejezi ki.[36] Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy a *sárgaṃ kar-* funkcióigés szerkezet valójában kauzatív jelentéssel rendelkezik, és mintha egyfajta körülírt causativuma lenne a *sárga-* főnév mögött rejlő hipotetikus intranzitív igének: 'a hős Indra előidézte az ő elfutásukat (megfutamította őket)'.[37] A kifejezés azokra a R. Hoffmann által tárgyalt latin kauzatív funkcióigés szerkezetekre emlékeztet, amelyek egy deverbális absztrakt főnévből és az *adferre* 'odavisz' igéből állnak.[38] Lásd a következő példát:

(20) *quae* *generi* *humano* *angorem*
amely:PL.NOM.N nem:SG.DAT emberi:SG.DAT aggódás:SG.ACC

nequicquam *afferunt* (Cic. *Tusc.* 3,59)
alaptalanul odavisz:PRS.IND.3PL

'amely dolgok ok nélkül aggasztják az emberi nemet' („hoznak aggódást")[39]

Hasonló latin funkcióigés szerkezeteket találunk a *facere* 'csinálni' igével is:

(21) *exsurge,* *praeco,* *fac* *populo*
felkel:IMP.2SG kikiáltó:SG.VOC csinál:IMP.2SG nép:SG.DAT

audientiam (Plaut. *Poen.* 11)
hallgatás:SG.ACC

'Kelj fel, kikiáltó, és bírd hallgatásra a népet!'

Mindazonáltal nem világos, hogy miben különbözik a *sárgaṃ kar-* kauzatív funkcióigés szerkezet a Ṛgvedában gyakori agentív-attingens tranzitív *sarj-* igétől, hiszen pusztán szintaktikailag a *śū́raḥ sárgam akṛṇod … eṣām* kiváltható tűnik a *śū́ra imān asṛjat* konstrukcióval. Nem tudjuk, van-e jelentősége annak, hogy az egyszerű ige sosem vesz maga mellé a Ṛgvedában tárgyként olyan főnevet, amelynek 'ellenség, ellenséges törzs' vagy ehhez hasonló jelentése lenne, és mint amelyre mondatunkban az *eṣām* névmás mint genitivus obiectivus utal. Elképzelhető ugyanis, de sajnos nem bizonyítható, hogy a két változat (ti. *sarj-* vs. *sárgaṃ kar-*) között eredetileg valamilyen számunkra már nem érzékelhető jelentésbeli eltérés volt.

Összefoglalás

Összefoglalva az elmondottakat megállapíthatjuk, hogy az óind nyelvben már a korai védikus korszakban léteztek analitikus funkcióigés szerkezetek. Bizonyos példáknál kimutatható, hogy ezek speciális grammatikai funkcióval rendelkeztek a megfelelő egyszerű igékhez képest. Tagadhatatlan azonban (és ezt további, itt nem tárgyalt példák is alátámasztják), hogy egyes szerkezetek ténylegesen csak stilisztikai vagy pragmatikai változatok lehettek, vagy éppenséggel

[36] Az imént elmondottak értelmében ugyanis nem nagyon képzelhető el, hogy az *eṣām* genitivus obiectivus lenne, és az agentív-attingens jelentésű *sárga-* alanya megegyezne az *akṛṇod* ige alanyával, azaz Indrával. Vö. azonban *PW* s.v. *sárga-* 2.: *„stragem fecit 7,18,11"*.

[37] Vö. „Der Held Indra machte das Losschießen der [feindlichen Völker]", ford. Kim 2010, 87.

[38] Hoffmann 1996, 204–210.

[39] A sor Eur. *Hyps.* frg. 757,4 Nauck fordítása (καὶ τάδ' ἄχθονται βροτοί).

valamilyen ma már kimutathatatlan sajátos szemantikai árnyalatot hordoztak a megfelelő egyszerű igéhez képest. Tudatában kell lennünk azonban annak is, hogy sajnos nem mindig (sőt, az esetek többségében nem) vagyunk abban a szerencsés helyzetben, hogy a fentebbi példákhoz hasonlóan a védikus vagy szanszkrit korpuszban megtalálható szöveghelyek segítségével tesztelhessük, hogy egy analitikus kifejezés egyáltalán funkcióigés szerkezetnek tekinthető-e vagy sem.

További kérdésként vetődik fel az is, hogy ez a szinkrón állapot hogyan értelmezendő nyelvtörténeti szempontból. Elképzelhető ugyanis, hogy a stilisztikai-pragmatikai szereppel rendelkező szerkezetek másodlagosak, vagyis létrejöttük a kategória egyfajta analogikus kiterjesztésének köszönhető. Elméletileg nem zárható ki azonban az sem, hogy éppen fordított a helyzet, vagyis hogy a nyelvben eredetileg pusztán stilisztikai-pragmatikai szereppel rendelkező és grammatikai szempontból redundáns szerkezetek némelyike különböző okok miatt grammatikai szerepet kapott, igaz, teljes mértékű grammatikalizálódásról nem beszélhetünk. A két magyarázati lehetőség közötti döntéshez további funkcióigés szerkezetek tanúságára van szükségünk.

Bibliográfia

EWAia: Mayrhofer, Manfred 1992–2001. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. 3 Bde. Heidelberg.

LIV: Rix, Helmut et al. (Hrsg.) 2001. *Lexikon der indogermanischen Verben (LIV)*. 2., erw. und verbess. Aufl. Wiesbaden.

NyKk: Grétsy László – Kovalovszky Miklós (szerk.) 1985. *Nyelvművelő kézikönyv*. 1–2. köt. Budapest.

PW: Böhtlingk, Otto – Roth, Rudolf 1855–1875. *Sanskrit-Wörterbuch*. 7 Bde. St. Petersburg.

Bahl, Kali Charan 1974–79. *Studies in the Semantic Structure of Hindi*. *Synonymous Nouns and Adjectives with* karanā. 2 vols. With the assistance of Richard A. Williams. Delhi.

Butt, Miriam 2003. The Light Verb Jungle. *Harvard Working Papers in Linguistics* 9, 1–49.

Cardona, George 2007. Sanskrit. In: Cardona, George – Jain, Danesh (eds.), *The Indo-Aryan Languages*. London – New York. 104–160.

Gaeffke, Peter 1967. *Untersuchungen zur Syntax des Hindi*. Disputationes Rheno-Trajectinae 11. The Hague – Paris.

Gotō, Toshifumi 1987. *Die „I. Präsensklasse" im Vedischen. Untersuchung der vollstufigen thematischen Wurzelpräsentia*. SbÖAW Phil.-hist. Klasse 489. Wien.

Helbig, Gerhard 1984. Probleme der Beschreibung von Funktionsverbgefügen im Deutschen. In: *Studien zur deutschen Syntax.* Bd. 2. Leipzig. 163–188.

Hill, Eugen 2007. *Die Aorist-Präsentien des Indoiranischen. Untersuchungen zur Morphologie und Semantik einer Präsensklasse.* Münchner Forschungen zur historischen Sprachwissenschaft 7. Bremen.

Hoffmann, Karl 1967. *Der Injunktiv im Veda. Eine synchronische Funktionsuntersuchung*. Heidelberg.

Hoffmann, Roland 1996. *Funktionsverbgefüge im Lateinischen*. In: Bammesberger, Alfred – Heberlein, Friedrich (Hrsg.), *Akten des VIII. Internationalen Kolloquiums zur lateinischen Linguistik*. Heidelberg. 200–212.

Hook, Peter Edwin 1974. *The Compound Verb in Hindi*. Ann Arbor.

Hopper, Paul J. – Traugott, Elizabeth Closs 2003. *Grammaticalization*. Cambridge.

Ittzés, Máté 2009. Light Verb Constructions in Vedic. Előadás a *„Tradition and Modernity in Indian Culture, Indology and Teaching about India"* című konferencián. Szófia, 2009. szeptember 26.

Ittzés, Máté 2013. Light Verb Constructions vs. Simple Verbs in Vedic: *vimócanaṃ kṛṇute* (RV 3,30,12d). In: Stasik, Danuta – Trynkowska, Anna (eds.), *CEENIS Current Research Series.* Vol. 1. Warszawa. 107–123.

Jamison, Stephanie W. 1983. *Function and Form in the* -áya-*Formations of the Rig Veda and Atharva Veda*. Göttingen.

Jasanoff, Jay H. 2003. *Hittite and the Indo-European Verb*. Oxford.

Kachru, Yamuna 2006. *Hindi*. London Oriental and African Language Library 12. Amsterdam – Philadelphia.

Kamber, Alain 2008. *Funktionsverbgefüge empirisch. Eine korpusbasierte Untersuchung zu den nominalen Prädikaten des Deutschen.* Germanistische Linguistik 281. Tübingen.

Kim, Jeong-Soo 2010. *Untersuchungen zu altindischen Abstrakta und Adjektiven im Rigveda und Atharvaveda. Die primären a-Stämme und die ana-Bildungen.* Münchner Forschungen zur historischen Sprachwissenschaft 10. Bremen.

Kostic, Svetislav 1999. *Verb Syntagmata in Hindī. Structure and Functions*. Praha.

Kümmel, Martin Joachim 2000. *Das Perfekt im Indoiranischen. Eine Untersuchung der Form und Funktion einer ererbten Kategorie des Verbums und ihrer Weiterentwicklung in den altindoiranischen Sprachen*. Wiesbaden.

Mohanan, Tara 1997. Multidimensionality of Representation: NV Complex Predicates in Hindi. In: Alsina, Alex et al. (eds.), *Complex Predicates*. CSLI Lecture Notes 64. Stanford. 431–471.

Montaut, Annie 2004. *A Grammar of Hindi*. München.

Polenz, Peter von 1987. Funktionsverben, Funktionsverbgefüge und Verwandtes. Vorschläge zur satzsemantischen Lexikographie. *Zeitschrift für germanistische Linguistik* 15, 169–189.

Négyesi Mária 2013. *Hindí nyelvkönyv.* Wardha.

Pottelberge, Jeroen van 2007. Funktionsverbgefüge und verwandte Erscheinungen. In: Burger, Harald et al. (eds.), *Phraseology. An International Handbook of Contemporary Research*. Berlin – New York. 436–444.

Schutzeichel, Marc 2014. *Indogermanische Funktionsverbgefüge.* Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster Reihe XII 13. Münster.

Telegdi, Zsigmond 1950–51. Nature et fonction des périphrases verbales dites „verbes composés" en persan. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 1, 315–334.

Telegdi, Zsigmond 1973. Remarques sur les emprunts arabes en persan. *Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae* 23, 51–58.

Telegdi Zsigmond 2006. Az igei szókincs organikus összetételének átalakulása a perzsa történetének folyamán. In: Telegdi Zsigmond: *Opera omnia II.* Szerk. Jeremiás Éva M. Acta et Studia IV. Piliscsaba – Budapest. 350–366.

Werba, Chlodwig H. 1997. *Verba Indoarica. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache*. Pars I: *Radices primariae*. Wien.

Winhart, Heike 2005. *Funktionsverbgefüge im Deutschen. Zur Verbindung von Verben und Nominalisierungen.* Diss. Tübingen. (http://tobias-lib.uni-tuebingen.de/volltexte/2005/1696/pdf/Dissertation-Drive.pdf; hozzáférés: 2015. 04. 07.)

Explicitációs törekvés a kései latin mondatszerkezetben

Kiss Sándor

1. Bevezetés

A kései latinban megragadható és az újlatin nyelvek felé vezető mondattani változások első pillantásra heterogén halmazt alkotnak. Mindamellett ez a benyomásunk megváltozhat, ha észreveszünk egy tendenciát, amely számos változás hátterében felfedezhető: az átalakulás gyakran eredményezi egyes szemantikai viszonyok explicitebb kifejezését. E törekvésekkel rokoníthatók olyan módosulások, amelyek az üzenetet áttekinthetőbbé téve különböző feladatok elvégzését a dekódoló számára megkönnyítik. Az említett megfigyelésekből kiindulva az alábbiakban egy egységes keretet javasolunk, amelyben a szóban forgó jelenségek elhelyezhetők. Ezek a változási tendenciák külön-külön jól ismertek, leírásuk megtalálható a történeti mondattanok különböző fejezeteiben, egymáshoz történő közelítésük azonban esetleg rávilágít a mondat- és szövegszerkesztés átalakulásának valamely alapvetőbb irányára.

Az itt említendő kései latin kifejezésformák önmagukban általában nem újak, előfordulnak már a klasszikus korszakban, vagy legalábbis van valamilyen jól kitapintható előképük, de a posztklasszikus nyelvben gyakoriságuk ugrásszerűen megnövekszik. Eredetileg mondattani szinonímiában vannak „klasszikus" megoldásokkal, amelyekhez képest ritkább, feltűnő, többékevésbé expresszív beszédmódot képviselnek: a klasszikus latin kifejezéssel nem lépnek tehát referenciális oppozícióba, hanem ugyanazon szemantikai tartalom másféle prezentációját valósítják meg. Ez az alkalmi prezentációs lehetőség a kiindulópontja a kezdetben még feltűnő fordulat elterjedésének, amelynek során szokásos kifejezéssé válik, és a korábban szokásos kifejezést háttérbe szorítva rálép a grammatikalizálódás[1] útjára – vagyis előbb-utóbb adott kommunikációs helyzetben normaként fog viselkedni.

A bemutatandó nyelvi változások jelentős részének közös vonása, hogy a nyelvi megnyilvánulásban elrejtett fogalmi kompozíció világosabb felszíni kifejtésével a kifejezésmódot a szó tág értelmében ikonikusabbá teszi. Ez az átalakulási irány magában foglalja az ún. analitikus tendenciát, tehát adott szintaktikai kifejezésen belül a lexikai és a grammatikai információ szétválasztására irányuló törekvést, azonban, mint látni fogjuk, ennél szélesebb változásegyüttesről van szó. További megjegyzéseink a főnévi csoportra, az igei csoportra, valamint a mondat elrendezésére és a mondatközi kapcsolatokra vonatkoznak.

[1] Vö. Hopper – Traugott 1993.

2. Mondattani változási tendenciák a kései latinban

2.1. Főnévi csoport

2.1.1. Esetragok és elöljárók

A klasszikus latinban a főnévi csoport igei állítmányhoz történő kapcsolódását és a főnévi csoporton belül található főnevek egymáshoz kapcsolódását jól ismert kettősség jellemzi: a viszonyok egy (kisebb) részét puszta – a lexémával összeolvadó – esetrag jeleníti meg, számos további viszony pedig elöljáróval és a hozzá tartozó (általában redundáns) esetraggal fejezhető ki. Bizonyos mértékig állítható, hogy az elöljáró nélküli alakok elsősorban az ige argumentumait képviselik (*aliquem uidere*, *alicui nocere*, *aliqua re uti* – ezekhez hozzáadódik a genitivus mint a főnévi csoporton belüli főnévi kvalifikáció alapvető eszköze: *fundamenta aedis*[2]), míg az elöljáróval bevezetett bővítmények inkább határozói jellegűek (pl. hely- vagy időhatározók), amelyek nem tartoznak bele az ige specifikus aktánsszerkezetébe. Mármost a különböző elöljárók jelentéstartományát figyelembe véve érthető, hogy adott viszony kifejezésére az elöljárós kapcsolódás szinonímiába léphet az esetraggal. Az innen adódó váltakozás jól szemléltethető névmási alakokkal pl. levelezésből: dativus és „*ad* + accusativus" egyenértékűségére vö. Cic., *Att*. 1,16,18 *Ego tibi aliquid de meis scriptis mittam ~ ibid*. 1,17,4 *De iis litteris quas ad te Thessalonica misit*. A „genitivus partitivus" kétségkívül együtt él a „*de* + ablativus" szerkesztéssel: Caes. *Gall*. 1,16,2 *ne pabuli quidem satis magna copia suppetebat ~ ibid*. 1,15,2 *pauci de nostris cadunt*. Módhatározói ablativus állhat önállóan, de *cum* elöljáróval is: Cic., *Att*. 2,22,3 *in causis atque in illa opera nostra forensi summa industria uersamur ~ ibid*. 2,14,1 *malim … cum optima spe dimicare*.

A most jellemzett szinonímia a kései latinban fennmarad, de a használat lassanként az elöljárós kifejezés javára tolódik el, mint az alábbi példák mutatják.[3] Mondást jelentő igék mellett egyre gyakoribb lesz az *ad* kapcsolóelem (a görög hatás természetesen nem zárható ki teljesen):

(1) *Actus Apostolorum* 3,12 uidens autem Petrus respondit ad populum
(2) *Actus Apostolorum* 4,19 Petrus uero et Iohannes respondentes dixerunt ad eos
(3) *Itinerarium Eg*. 19,16 Postea ergo … ait ad me[4]

Az alapvetően 'eredet'-et jelölő genitivus helyén megjelenhet a hasonló jelentésű *de* elöljáró:

(4) *Itinerarium Eg*. 10,4 Nam et fundamenta de castris filiorum Israhel et habitationibus ipsorum … in eo loco in hodie parent[5]

Hasonló fordulat pontosítja ugyanebben a 4. századi szövegben az eszközhatározó értékű ablativust:

(5) *Itinerarium Eg*. 37,3 sic de oculis tangentes crucem … pertranseunt

[2] A genitivust természetesen mint argumentumjelölőt („vonzatot") is számon tarthatjuk (*rerum meminisse*).
[3] Vö. még Väänänen 1981, 112–113.
[4] Vö. *ibid*. 19,5 *suscipiens me libenter ait michi*.
[5] Ugyanezt a mintát követi az ablativusból alakult *hodie* határozószó, amely világosabbnak mutatkozik *in hodie* formában.

Az elöljárós megoldás elterjedése megkönnyítette azoknak a hangváltozási tendenciáknak az érvényesülését, amelyek az esetvégződések összemosódásához vezettek: a kommunikációs zavar elhárítására mintegy készen állt egy rendszer, amely a fenyegetett megkülönböztetéseket átvállalta.[6]

2.1.2. Determinánsok

A főnévi csoporthoz tartozó determinánsok kiterjedt együtteséből a latinban – mint számos más nyelvben – hiányzott az a központi elem, amely a mutatószavak által képviselt hangsúlyozott kiválasztó gesztus nélkül tette volna lehetővé a referens azonosítását: nem létezett „határozott artikulus", ill. ennek megfelelő funkció. A beszédhelyzet és a kontextus általában kétségkívül gondoskodott erről az azonosításról, és nem tűnik úgy, hogy a névelő hiánya nehézségeket okozott volna a determináns nélküli főnevek értelmezésében és a kommunikációban. Mindamellett már a klasszikus korszakban kezdenek kialakulni olyan kvázi-automatizmusok, amelyek valamelyik mutató determinánst – elsősorban az *ille* (ritkábban az *ipse*) alakjait – névelőszerűen azonosító szerepben tüntetik fel.[7] Ebben a szerepben az *ille* (főnév előtti vagy főnév utáni helyzetben) nem lép oppozícióba a *hic* vagy az *iste* formáival, nem képvisel hangsúlyozott kiválasztást, hanem a beszélő és partnere tudatában egyaránt jelen levő referens azonosságát jelzi. Ilyen „közös ismeret" magyarázza az *ille* használatát a következő példában:

(6) Cic., *Att*. 1,9,1 nolebam illum nostrum familiarem sermonem in alienas manus deuenire

Tipikus eljárás a vonatkozó névmásra történő kataforikus előreutalás:

(7) Cic., *Att*. 1,13,2 Consul … genere illo moroso quod etiam sine dicacitate ridetur

Az *ille* vagy az *ipse* névelőszerű használata egyes kései latin szövegrészletekben szinte már következetes:

(8) *Itinerarium Eg*. 1,2 – 2,1 Habebat autem de eo loco ad montem Dei forsitan quattuor milia totum per ualle illa, quam dixi ingens. Vallis autem ipsa ingens est ualde … Ipsam ergo uallem nos trauersare habebamus

A mutató determináns ilyen használata gyakran redundáns (a most idézett szövegrészben a koherenciát determináns nélküli „zéró anafora" és „zéró katafora" is biztosítaná), azonban a szokás az explicitációs tendencia keretében egyre inkább rögzül és névelőhasználati szabályokhoz vezet már az újlatin nyelvek korai időszakában.[8]

[6] Erről az összefüggésről ld. Kiss 2014.
[7] Más kérdés, hogy a névmási szerepű *ille* explicit alanyként szintén gyakoribb lesz a kései latin szövegekben.
[8] Erről a kérdéskörről ld. Selig 1992.

2.2. Igei csoport

2.2.1. Alanyi személyes névmás[9]

Mivel az alany nyelvtani személyére vonatkozó információ a latin igealakban kódolva van a személyragok révén, az alanyi személyes névmás jelenléte alapvetően emfatikus, kontrasztív vagy demarkatív célzatú (pl. levelezésben témaváltáskor gyakori az *ego autem* … fordulat). Mindamellett a beszélő egyéb helyzetekben is szükségét érezheti, hogy az ige alanyát szolgáltató személyre vagy tárgyra ráirányítsa a figyelmet – ez történik a következő szövegrészben, ahol a gyakran ismételt személyes névmás az elbeszélés főszereplőit hozza explicit módon előtérbe:

(9) Petr., *Sat*. 27,1 Nos interim uestiti errare coepimus
ibid. 28,6 Sequimur nos admiratione iam saturi
ibid. 30,1 Nos iam ad triclinium perueneramus

Strukturális szempontból a névmási alany kifejezésére irányuló törekvés az igei állítmányhoz szorosan hozzátartozó funkcionális helyek explicit kitöltését jelenti. A koraközépkori krónikák nyelve e tekintetben minden bizonnyal tükrözi a szerzők és a lejegyzők anyanyelvi nyelvhasználatát:

(10) Gregorius Turonensis, *Historiae* 5,7 Unde magnum eum et Deo acceptabilem ego censeo, qui tales de nostra terra suo paradiso collocauit
ibid. 5,11 Vi ego uos confiteri Dei Filium non impello
ibid. 5,42 Sed cum episcopatum eius multi expeterent, ipse Ursicinum … elegit

2.2.2. Igei körülírások

A kései latin szövegekben számos olyan igei szerkezetet találunk, amelyeknek transzformációs története implikálja valamelyik igei kategória – nevezetesen az idő és az igenem – felszíni kibontását, ugyanakkor azonban ezek a transzformációk a klasszikus nyelvben általában egyszerű igealakokhoz vezettek volna. Nevezzük a szokásnak megfelelően az igei kategóriákból levezethető, de nem vagy nem teljesen grammatikalizálódott szerkezeteket igei körülírásoknak. Előképük a klasszikus latinban nem hiányzik, ugyanakkor a posztklasszikus szövegek valószínűleg e ponton is csak részlegesen és áttételesen tükrözik a beszélt nyelvet, ahol a körülírások minden bizonnyal sikeres kifejezőeszközt képeztek és úton voltak a grammatikalizálódás felé.

Az idő kategóriájának kifejezése során két ponton jött létre az egyszerű igealakokkal részleges szinonímiában álló körülírás: a perfektivitás és a jövőidejűség vonatkozásában. Ami először a perfektivitást illeti, a módosulás szükséglete mögött az „indicativus praesens perfectum" nevű igeidő kettős jelentése húzódik meg, amely rejtett, de fontos vonása a klasszikus latin igerendszernek. Tudvalevő, hogy egy *feci* típusú alak egyszerre volt narratív és perfektív jelentésű; ez a kettősség nem zavarta a kommunikációt, hiszen a beszélők mindig támaszkodhattak a beszédhelyzet és a kontextus egyértelműsítő hatására, mindamellett felmerülhetett a „befejezettség" markánsabb érvényre juttatásának szükséglete. Így a *feci* jelentésének 'eredmény'-ként tör-

ténő értelmezése (‘megcsináltam’, ‘készen van’)[10] specifikus megoldást kívánt. Ezt a megoldást jól ismerjük a klasszikus, sőt már a preklasszikus korszakból: olyan körülírás alakul ki, amelyben a befejezett értékű melléknévi igenév kapcsolódik össze egy ‘birtoklás’-t, ill. ‘állapot’-ot jelentő igével (tipikusan: *habere*, ill. *esse*). Ez a perifrázis tranzitív igék esetében a tárgyat látja el participiumi minősítéssel, intranzitív igéknél pedig az alanyt. A tranzitív igékhez társuló *habere* használata egyelőre még alkalomszerű, mintegy kísérleti jellegű:

(11) Plautus, *Miles* 46-48 Quanta istaec hominum summast? Septem milia … At nullos habeo scriptos: sic memini tamen

Vö. elbeszélő kontextusban „befejezettség” jelölésére:

(12) Caes., *Ciu*. 1,40,4 celeriter suo ponte Afranius, quem oppido castrisque coniunctum habebat, legiones IIII equitatumque omnem traiecit

Ezzel szemben intranzitív ige és *esse* kombinációjára tömeges minta áll rendelkezésre a *natus est*, *mortuus est* típusú deponens perfektumok révén, amelyek, bár narratív értékkel is működtek, alkatuknál fogva analitikus módon jelölték a „befejezettség”-et. A kései latinban mindkét „segédige” használata gyakoribb lesz, azonban az elemek sorrendjére és elválaszthatóságukra vonatkozó szabályok csak a nyelvi változás későbbi szakaszában, az újlatin nyelvekben rögzülnek. Idézzünk a száli frankok törvénykönyvéből :

(13) *Pactus Legis Salicae* 50,3 homo … quem legitime habeo … admallatum[11]
(14) *ibid*. 58,1 amplius de facultate non habeat nisi quod donatum habet[12]
(l5) *ibid*. 21,2 *Si uero ipse naue furauerit et p[er]uentus fuerit*

A jövőidejűség kifejezésének részletesen felderített változásai jól illeszkednek az itt tárgyalt explicitációs törekvések közé, bár – a perfektumi alakokkal ellentétben – a „futurum imperfectum”-ot fonológiai szempontból fenyegetett igeidőnek mondhatjuk, a *cantabit ~ cantauit* és a *legēs ~ legĭs* típusú oppozíciók törékenysége miatt, és így egy körülírásos megoldás keresése mindenképpen indokoltnak tűnik.[13] A később leginkább elterjedt „főnévi igenév + *habeo*” fordulatnak megvan a klasszikus előképe, először ‘szándék’/‘lehetőség’ jelentésben: Hor., *Epod*. 16,23 *Sic placet? An melius quis habet suadere?*, és ez a szemantikai árnyalat még sokáig megtalálható a körülírásban:

(16) *Itinerarium Eg*. 24,6 ubi diaconus perdixerit omnia, quae dicere habet

A fordulat múltbeli változata a múltból a jövő felé néző távlatra vonatkozik (innen alakul később a ‘múltból szemlélt jövő’, majd a legtöbb újlatin nyelvben a feltételes mód kifejezőjévé):

(17) *Itinerarium Eg*. 4,5 sed non ipsa parte exire habebamus, qua intraueramus

A körülírás grammatikalizálódása itt a legtöbb újlatin nyelv korai periódusára befejeződik, a kései latin korszakról azonban ezt még semmiképpen nem állíthatjuk. Természetesen megoldhatatlan problémaként áll előttünk a 7. századi Fredegarius-krónika *Daras* (= *dare habes*?) mondata, amelyet

[9] Vö. HERMAN 1991/2005.
[10] A történetmondáshoz tartozó „aoristos” és az aktuális diskurzusban részt vevő „perfektum” szembenállásáról ld. BENVENISTE 1959/1966, 238–242.
[11] *admallare* ‘beidézni’ (a germánból).
[12] A *donatum habet* kifejezés jól jelzi a folyamatban levő grammatikalizálódás egyik vonatkozását: a körülírás használatának korai szakaszában *habere* és *donare* között még szemantikai ellentmondás lett volna érezhető.
[13] A körülírás lehetőségeiről vö. HERMAN 1996/2005.

elszigetelt volta ellenére az első hagyományozott újlatin típusú, újonnan szintetizált és már „tiszta", nem modális jellegű jövő időnek szoktak tekinteni.[14]

Az igenem kategóriájának kifejezése a kései latinban megváltozott, és az átalakulás ismét explicitációs tendenciát juttat érvényre. A változás középpontjában a szintetikus, *diuiditur* típusú passzívum eltűnése áll; analitikus alakokkal történő helyettesítése megtörtént még az újlatin nyelvek dokumentációjának kezdete előtt, ezek ugyanis már semmilyen szintetikus passzívumot nem ismernek. A szintetikus kifejezésnél explicitebb megoldás itt adott magában a klasszikus igerendszerben, hiszen a perfektumi és a passzív transzformáció együttes alkalmazása a *diuisus est* típusú szerkezetet hozza létre, ahol a grammatikai információ jelentős részét a ragozott ige hordozza (az igenév a „befejezettség"/„múlt" jegyet tartalmazza, a lexikai információ mellett), ugyanakkor egy *Gallia est diuisa*-féle mondat kifejtett „alany + kopula + állítmány" szerkezetet valósít meg, a logikai ítélet szabályai szerint. A választott példa jól szemlélteti, hogy bizonyos igék esetében a szerkezetben szereplő melléknévi igenév jelentése 'állapot' is lehet (az állapotot létrehozó előzmények elhalványulnak), ami érthetővé teszi a *diuiditur*, *clauditur* stb. helyettesítését *diuisus est*, *clausus est* formulákkal; szükség esetén a múltra, ill. befejezettségre utalás a (már korábban is létezett) *diuisus fuit* típusú kombinációkkal valósul meg. A kései latin szerzők és lejegyzők gyengülő, de feltétlenül meglevő klasszikus nyelvi kultúrája magyarázza, hogy – számos zavar ellenére – a szintetikus passzívum jelen van a posztklasszikus szövegekben, azonban számos példa hozható fel a szintetikus és analitikus alak szemantikai egyenértékűségére, vagyis a már folyamatban levő átalakulásra. Idézzünk egy 5. századi krónikából (*occiditur* és *extinctus est* jelentése ugyanaz):

(18) Hydatius, *Chron*. 17 Maximus tyrannus occiditur per Theodosium (…) et
eodem tempore … per Aruagastem comitem filius Maximi … extinctus est

Jegyezzük itt meg, hogy a szintetikus szenvedő ige elkerülésére irányuló törekvés hozzájárult ahhoz, hogy bizonyos típusú visszaható igék elveszítsék visszaható jelentésüket, és mintegy „derivált intranzitívum"-ként, 'nem-aktív' (és szintén összetett) formaként lépjenek oppozícióba az aktív tranzitív igékkel. A kései latinban terjed (és az újlatin nyelvekben általános lesz) *se diuidit*, *se claudit* használata, valahányszor elkerülendőnek tűnik a perfektivitásra utaló melléknévi igenév, továbbá bármely ágens felidézése. Ilyen jelentésfejlődésre utal a klasszikus nyelvben, sok egyéb példa között:

(19) Cic., *Ad Quint*. 1,2,16 consules se optime ostendunt

Míg a kései szövegekben igen gyakori a visszaható ige a 'mozgás' fogalomkörében:

(20) *Itinerarium Eg*. 2,4 ut … plecaremus nos ad montem Dei
(*se plicare* 'megérkezni' jelentésben, vö. klasszikus *applicari*, *applicare* 'partot érni').

[14] Vö. pl. Hofmann – Szantyr 1965, 315. A szó szójátékban jelenik meg, amely egy városnév eredetét magyarázza (ti. a perzsák királya megtagadja Iustinianusnak az elfoglalt területek visszaadását): *Fredeg*. 2,62 *Et ille respondebat: „Non dabo". Iustinianus dicebat: „Daras". Ob hoc loco illo, ubi haec acta sunt, ciuetas nomen Daras fundata est*.

3. Mondatelrendezés és mondatközi kapcsolatok a kései latinban

Nem tekinthetők közvetlenül mondatszerkezeti explicitációnak, de hatásukban hasonlóak a kései latinban egyes szórendi tendenciák és mondatkapcsolási szokások. Mindkét területen azt tapasztaljuk ugyanis, hogy a beszélők igyekszenek partnerük számára az üzenet dekódolását megkönnyíteni, és a nyelvi változás iránya e két ponton is a világosabb áttekinthetőség felé mutat, akárcsak az egyes szintagmák átalakulása során. Jellemző egyrészt a mondat belső elrendezésében egy olyan törekvés, hogy a logikailag szorosan összetartozó szintagmák lehetőleg szomszédosak legyenek (vagyis mindinkább kerülendő a hiperbaton), s ezáltal gyakoriak és előreláthatók legyenek egyes jól áttekinthető szórendi sémák. Úgy tűnik, hogy a klasszikus szórend nagyobb szabadságából a kései szövegek elsősorban két elrendezéstípust őriznek meg: az „alany + igei állítmány + bővítmények" és a „bővítmények + igei állítmány + alany" sorrendet – éppen azokat, amelyeket a középkori újlatin nyelvekben is döntő súllyal találunk. Példa az első, majd a második elrendezésre a krónikák nyelvéből:

(21) Iordanes, *Getica* 121 Hunnorum gens omni ferocitate atrocior exarsit in Gothos …
Filimer rex Gothorum … repperit in populo suo quasdam magas mulieres

(22) Hydatius, *Chron*. 221 Constantinopolitanae ecclesiae XLIII praesidet episcopus Hilarus

Végül ami a mondatok egymáshoz kapcsolását és így a szöveg megszerkesztését illeti, feltűnő a mondatközi kapcsok (mellérendelő kötőszavak, visszautaló határozószók) sűrűbb használata, amely redundáns módon jelzi a szöveg folyamatosságát. Ezek a „kontinuátorok" egyrészt tagoló funkciót töltenek be, ugyanakkor hozzájárulnak a logikai összefüggések kiemeléséhez:

(23) *Itinerarium Eg*. 37,3 Ac sic ergo omnis populus transit unus et unus toti
acclinantes se, primum de fronte, sic de oculis tangentes crucem et titulum,
et sic osculantes crucem pertranseunt, manum autem nemo mittit ad tangendum.
At ubi osculati fuerint crucem (…)

Az *Itinerarium Egeriae* szövege ebből a szempontból egészen tipikusnak mondható.

4. Összegzés

Olyan jelenségeket vizsgáltunk meg, amelyek arra utalnak, hogy a kései latin nyelvhasználati norma az explicitebb, a dekódoló számára világosabb és könnyebben áttekinthető szerkesztésmódok felé tolódik el. Ez a változásegyüttes minden bizonnyal összefügg bizonyos szociolingvisztikai tényezőkkel: a nyelvterületen élők közötti intenzív keveredés, az ebből származó nagyfokú nyelvhasználati variáció és a nem-latin nyelvű beszélők tömeges asszimilációja előmozdíthatta a fentebb leírt tendenciákat, amelyek a kommunikáció optimális fenntartását szolgálhatták. A kései latin szintakszis, valamint az újlatin mondatszerkesztési szokások kialakulásának jobb megismerése céljából az adott területen érdemes volna további vizsgálatokat végezni.

Bibliográfia

Források

Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV. Publ. B. Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merouingicarum II, Hannover, 1888.

Gregorius Turonensis: *Historia Francorum*. Publ. B. Krusch – W. Levison, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merouingicarum I, Hannover, 1951.

Hydatius: *Continuatio chronicorum Hieronymianorum*. Publ. Th. Mommsen, Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi XI, Berlin, 1894.

Iordanes: *Getica*. Publ. Th. Mommsen, Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi V, Berlin, 1882.

Itinerarium Egeriae. Publ. O. Prinz, Heidelberg, 1960[5].

Pactus Legis Salicae. Publ. K. A. Eckhardt, Monumenta Germaniae Historica, Legum Sectio I: Leges nationum Germanicarum IV/1, Hannover, 1952.

Szakirodalom

Benveniste, Émile 1959/1966. Les relations de temps dans le verbe français. In: *Problèmes de linguistique générale*. Paris. 237–250.

Herman, József 1991/2005. On the Grammatical Subject in Late Latin. In: Herman, J., *Du latin aux langues romanes II: Nouvelles études de linguistique historique*. Tübingen. 55–64.

Herman, József 1996/2005. Remarques sur l'histoire du futur latin – et sur la préhistoire du futur roman. Ibid. 76–87.

Hofmann, J. B. – Szantyr, A. 1965. *Lateinische Syntax und Stilistik*. München.

Hopper, Paul J. – Traugott, Elizabeth Closs 1993. *Grammaticalization*. Cambridge.

Kiss Sándor 2014. Nyelvi szintek kölcsönhatása a latin esetrendszer leépülése során. In: É. Kiss K. – Hegedűs A. (szerk.), *Nyelvelmélet és diakrónia 2*. Piliscsaba. 129–138.

Selig, Maria 1992. *Die Entwicklung der Nominaldeterminanten im Spätlatein*. Tübingen.

Väänänen, Veikko 1981. *Introduction au latin vulgaire*. Paris.

Pragmatikai fordulat a bibliai héber nyelv leírásában

Koltai Kornélia

Bevezetés

A pragmatika mibenlétének, válfajainak, határainak, kutatási területeinek a meghatározására az elmúlt közel fél évszázadban számos definíció született, nem is beszélve az első idők nyelvfilozófiai irányultságú értelmezéseiről.[1]

A '90-es évektől bontakozik ki azonban – egyre erőteljesebben – az a felfogás, amely a pragmatikát a nyelvészeti diszciplína egyik alkotórészeként – mint a fonológiával, a morfológiával, a szintaxissal és a szemantikával egyenértékű részterület – definiálja.[2] Ezzel párhuzamosan megerősödik az a nézet is, amely a pragmatikát nem önálló nyelvészeti tudományterületnek, hanem szemléletmódnak tekinti.[3] E felfogás szerint a pragmatika a „nyelvi tevékenység feltételeiből" kiindulva sajátos perspektívát kínál a különböző nyelvi szintek, nyelvi jelenségek vizsgálatában. A pragmatikaszemlélet a nyelvi tevékenységet társas kognitív tevékenységként interpretálja, s a megnyilatkozásban létrejövő dinamikus jelentésre összpontosít.[4]

A modern nyelvek leírásához hasonlóan – valamivel később ugyan, de – a bibliai héber nyelv leírásában is megjelenik az ún. pragmatikai fordulat.[5] Christo van der Merwe több tanulmányában is[6] részletesen ír erről a szemléleti-módszertani váltásról. Vizsgálatai alapján arra következtet, hogy a bibliai héber nyelv kutatásában az új korszak különböző megjelenési formákban, több lépésben köszöntött be.

---

[1] A lehetséges definíciókat tudománytörténeti keretbe helyezve, valamint a történeti háttérről a tudományág kialakulásától kezdődően ld. Szili 2013, 14–25; Tátrai 2006, 30–34; továbbá ld. a pragmatikai kézikönyvek bevezetéseinek vonatkozó részeit, pl. Horn – Ward 2006, xi; Allan – Jaszczolt 2012, 1–2. stb.

[2] Vö. Tátrai 2006, 31.

[3] Tátrai meg is nevezi azokat a műveket, szakirodalmi tételeket, amelyekben a magát szemléletmódként jellemző pragmatikafelfogás először megfogalmazódik: Verschueren – Östman – Blommaert 1995; valamint Verschueren 1999; vö. Tátrai 2006, 31. NB: Tátrai maga is ezzel a felfogással azonosul, vö. uo.

[4] Vö. Tátrai 2006, 31–32.

[5] A „pragmatikai fordulat" a magyar nyelvészeti terminológiában is állandósult kifejezés. S már nemcsak a szinkrón nyelvészetben használatos, ahol tényleges bekövetkezett a „fordulat", hanem fokozatosan legitimitást nyer a használata a történeti nyelvtudományban is. Sárosi Zsófia a jelenség magyar nyelvtörténeti vetületével foglalkozó tanulmányában – amelyben az egyes nyelvtörténeti korszakok rendszerszemléletű megközelítése mellett a pragmatikai megközelítés fontosságáról ír – is evidenciaként kezeli a fogalmat, ld. Sárosi 2003, 436. Magáról a kifejezésről ld. Allan – Jaszczolt 2012, 1–2.

[6] Van der Merwe 1994; 2002; és 2003.

Dolgozatomban a szóban forgó tanulmányok főbb megállapításaiból indulok ki, különös tekintettel a „paradigmaváltáshoz”[7] vezető folyamat egyes stádiumait bemutató részekre. A Van der Merwe által említett nyelvkönyvek, valamint a pragmatikai fordulatot jelző tanulmányok szemléletmódjának jellegzetességeit egy-egy kiragadott, jellemző nyelvtani példán keresztül igyekszem illusztrálni. S hogy ez újszerű, pragmatikai megközelítésű irányzatok, látásmódok alkalmazott nyelvészeti jelentőségét is szem előtt tartsuk, dolgozatom utolsó részében a bibliafordítási vonatkozásokra hívom fel a figyelmet.

„Korszakváltás” a bibliai héber nyelvészetben: újszerű megközelítések[8]

A hagyományos kategóriák revideálása

A bibliai héber leírásában bekövetkező szemléletváltást jelezték már (többek közt) azok a leíró nyelvtanok is, amelyek a hagyományos nyelvtanokat vették revízió alá.

A tradicionális kategóriák újragondolásáról tanúskodik a múlt század első felében, Joüon által írt bibliai héber nyelvtannak a Muraoka-féle angol nyelvű, javított-kiegészített változata 1991-ből, amely több kötetben foglalja össze a helyesírási, hangtani, alaktani és mondattani tudnivalókat;[9] valamint a Waltke – O’Connor szerzőpáros szintaxisa is.[10]

Most két példával szeretném megvilágítani e ’90-es években kiadott nyelvtanok újításait, amelyek tükrözték, illetve hozzájárultak ahhoz a progresszív megközelítési irányhoz, amely pragmatikai fordulatnak nevezhető a bibliai héber nyelvészetben.

Az első példát a Joüon – Muraoka-leíró nyelvtannak a *waw*-kötőszó különböző funkcióit bemutató részéből választottam.[11] A szerzők két ige – az állandó אָכַל ‘eszik’, valamint a funkció szempontjából motivált változó: a שָׁתָה ‘iszik’ / שָׁכַב ‘fekszik’ / חָיָה ‘él’ – viszonylatában, *qatal*, *yiqtol*, *jussive* (*yaqom*), *cohortative* és *imperative*[12] előfordulások variációiban jellemzik a kötőszót. A szószerkezetek – egy kivétellel – nem bibliai citátumok. Joüon és Muraoka a meglehetősen didaktikus példatárral a *waw*-kötőszónak – korábban ily módon nem differenciált – szimultán cselekedeteket összekötő egyszerű; egymást követő cselekedeteket összekapcsoló konszekutív, valamint – az általuk modálisnak nevezett – célt, következményt kifejező funkcióit különítik el. A kötőszót különböző funkcióinak megfelelően különböző jelentésekkel ruházzák fel ('és',

[7] Az „általános nyelvészetben” bekövetkezett paradigmaváltásokról vö. VAN DER MERWE 2002, 229–331, különös tekintettel a 3. paradigmaváltásra, amelyet Levinson, Mey és Verschueren fogalmaival jellemez a szerző, vö. uő., 331.

[8] A pragmatikai fordulatot megelőző, újszerű nyelvészeti látásmódot tükröző tudománytörténeti szakaszról bővebben ld. VAN DER MERWE 2002, 229–234; uő. 2003, 7–8.

[9] JOÜON – MURAOKA 1991.

[10] WALTKE – O’CONNOR 1990.

[11] JOÜON – MURAOKA 1991, §120. „Practical summary: Waw with finite verb forms”, 408.

[12] A kategóriák megnevezéseivel a szerzőpáros terminológiáját követem. Érdemes megfigyelni, hogy az aspektusorientált *perfectum–imperfectum* oppozíció helyett a szerzők a morfológiai sajátosságot szem előtt tartó kategórianeveket preferálják. Alaktanilag csak az első, az állandó ige jelenik meg példatárukban kivétel nélkül a feltüntetett kategória szerint, a variáns-ige az állandóéval azonos jelentését-szerepét minden esetben a *waw* kötőszó aktuális funkciójának köszönheti.

'akkor', 'azért/azt eredményezve, hogy'). Igeválasztásuk egyúttal arról is tanúskodik, hogy a funkciók elhatárolásában, illetve bemutatásában nemcsak a szintaktikai sajátosságoknak, hanem a szemantikai tényezőknek is jelentőséget tulajdonítanak, magyarán, hogy a kötőszói funkciót és jelentést nem tekintik függetlennek azon szavak jelentésétől, amelyeket összeköt.

A Waltke – O'Connor-féle szintaxis nyelvtani kategóriákat újradefiniáló igénye pl. a *pi'él* igetörzs viselkedéséről szóló fejezetben érhető tetten.[13] A szerzők a *pi'él* leírásához bár Ernst Jenni 1968-as monográfiáját veszik alapul,[14] mégis – a végeredményt tekintve – számos ponton eltérnek attól, illetve finomítják, árnyalják Jenni téziseit. Az igetörzset a régebbi hagyománnyal szakítva – az általános, meghatározhatatlan, ún. „intenzív" tulajdonsága helyett – elsődlegesen a „faktitív" szereppel, másodlagosan a „rezultatív", majd a „denominatív" és „frekventatív" szemantikai kategóriákkal jellemzik – rendkívül részletesen, számos példával alátámasztva az igetörzzsel „jelölt cselekvés, folyamat vagy történés lefolyásának a módját".[15]

A korábbi nyelvtani fogalmak, magyarázatok átgondolását, módosítását tehát mindkét szerzőpáros elvégzi – amint azt a kiragadott példák is remélhetőleg valamelyest érzékeltetik. Ugyanakkor hiányzik még e leírásokból az a fajta szemléleti újítás, amely a jelentések megadásához az adott szövegösszefüggésből, az aktuális beszédhelyzetből, a narrátor/beszélő-hallgató, tehát a kommunikációban résztvevő felek szándékaiból, stratégiáiból, a kommunikációs tényezőkből, a nyelvhasználat és a nyelvhasználók felől indulna ki. Ennek megfelelően e nyelvtanokban még a szemantikai jelentések vannak túlsúlyban, s a nyelvészeti terminológia terén is a bevett, hagyományos szakszókincs dominál. Pl. Waltke – O'Connornál nem találkozunk az „akcióminőség" kifejezéssel, ezt a fogalmat csak azok a későbbi szakirodalmak vezetik be, amelyek a szerzőpáros által kidolgozott-árnyalt kategorizációra támaszkodnak.[16]

Specifikus problémákat elemző modern nyelvészeti munkák

A bibliai héber leírásának újszerű megközelítésében továbbá specifikus problémákat tárgyaló-elemző modern nyelvészeti és szövegnyelvészeti kutatások is közrejátszottak. Christo van der Merwe idesorolja Longacre szövegszempontú analízisét a Genesis-beli József-elbeszélésről,[17] valamint Andersen mondattani monográfiáit.[18]

A meglévő nyelvtani ismeretek teljes átértékelése

S végül – Van der Merwe felosztását követve – a szemléletváltásért olyan grammatikusok, nyelvészek, nyelvtanírók, hebraisták is felelősek, akik a meglévő nyelvtani ismeretek teljes átírását, illetve teljes átértékelését tűzték ki célul.

---

[13] Waltke – O'Connor 1990, 396–417.

[14] Jenni 1968.

[15] Idézet Kiefer Ferenctől, aki ezt a „hagyományos" körülírást használja az akcióminőség meghatározására, ld. Kiefer 2007, 285.

[16] Ilyen pl. Bill T. Arnold és John H. Choi szintaxisa, amelyben az igetörzseket az „Aktionsart" kifejezéssel hozzák összefüggésbe, viselkedésüket az akcióminőség fogalmával jellemzik, vö. Arnold – Choi 2003, 37.

[17] Longacre 1989, vö. Van der Merwe 2003, 7.

[18] Andersen 1970; valamint: Andersen 1974; vö. Van der Merwe 2003, 8.

Ilyen indíttatásból alkotta meg és publikálta – strukturalista alapokon – Wolfgang Richter is a '70-es évek végén, valamint 1980-ban több kötetes grammatikáját,[19] amelyben a nyelvtani fogalmakat (szó-, szószerkezet-, mondategység-szinten) teljesen új, azaz „újradefiniált elméleti keretbe"[20] helyezte. Richter teóriájához ugyanakkor a hagyományos grammatikai terminológia és fogalomkészlet szolgált kiindulópontul.

Pragmatikai fordulat: a pragmatikai szemléletmód megjelenése

A pragmatikai fordulat, amely a bibliai héber nyelvészet esetében (is) pragmatikai szemléletmódként jelentkezik, a '80-as, '90-es évektől kezdődően számos tanulmányból, tanulmánykötetből, nyelvtanból levezethető-kimutatható.

Szeretném külön is példaként felhozni Bodine *Linguistics and Biblical Hebrew* című kötetét 1992-ből,[21] amely az egyes nyelvészeti tudományterületeknek megfelelően a különböző nyelvi szinteken előforduló jelenségek modern nyelvészeti megközelítését, feldolgozását nyújtja.

A kötet azért is izgalmas tudománytörténeti szempontból, mert olyan tanulmányokat is magában foglal, amelyek a hagyományos kérdésfelvetéstől, metodikától elrugaszkodva, de nem a jel és a jelhasználó vonatkozásában közelítenek a vizsgálandó területhez, illetve – ezzel párhuzamosan – olyan írásokat is tartalmaz, amelyekben már egyértelműen megjelenik a pragmatikai látásmód – mint pl. a „Szintaxis" vagy a „Diskurzuselemzés" című fejezetekben.[22] Most néhány fontos megállapítást, illetve tudományos konzekvenciát szeretnék röviden közölni, bemutatni innen.

Bandstra – cikkében – az *Aqédá*-történet mondatait felépítő alkotóelemek sorrendiségét elemzi, a narratíva egészének, valamint az egyes mondatoknak az információs sémája, információs szerkezete felől.[23] Vizsgálatainak eredményeképp nemcsak az információstruktúra szempontjából motivált narrátori választásokat igazolja, hanem a hagyományos grammatikák „hangsúly"-fogalmát – pontosabban a szórendiség hagyományos, „hangsúly–hangsúlytalan" viszonylatában történő értelmezését is elveti.[24] Longacre az igei morfológiát teszi vizsgálata tárgyává, különböző (pl. parancsoló, jósló, törvénykező, rábeszélő, értelmező) diskurzustípusokkal összefüggésben, s ad kielégítő magyarázatot az alaktani választásokban megjelenő dinamikus jelentésekre.[25] MacDonald általános diskurzuselméleti modell felállításával, valamint konkrét diskurzusok (pl. „Ráhel a kútnál"-történet) elemzésein keresztül a diskurzusanalízis bibliai interpretációra is kiható jelentőségét bizonyítja.[26]

---

[19] RICHTER 1978–1980. Richter '90-es években létrehozott nyelvi adatbázisáról, valamint kutatásainak jelentőségéről, hatásairól, inspiráló erejéről bővebben is ír VAN DER MERWE 2002, 230–232. Ld. továbbá Hans Rechenmacherrel közösen publikált tanulmányát 2005-ből: RECHENMACHER – VAN DER MERWE 2005.

[20] Vö. VAN DER MERWE 2002, 231.

[21] BODINE 1992.

[22] BODINE 1992, 89–123, 153–187.

[23] BANDSTRA 1986, 109–123.

[24] Tanulmányáról más összefüggésben bővebben is írok az „Az *Aqédá* mint irodalom" című cikkemben, vö. in XERAVITS 2010, 115–137.

[25] LONGACRE 1987, 177–189.

[26] MACDONALD 1986, 153–175.

A bemutatott példákból is láthatjuk, hogy a pragmatikai kutatások nem öncélúak: olyan nyelvi jelenségekre is képesek magyarázatokat találni, amelyekkel a hagyományos szóközpontú, filológiai megközelítés nem tud(ott) mit kezdeni. Ilyen pl. a már említett „hangsúly"-fogalom. A hagyományos grammatikák a jelölt szórendiséget elintézték a „hangsúlyos" címkével – de azokra a kérdésekre, hogy kinek/minek/miért/mi célt szolgál/sőt: mit is jelent pontosan ez a kifejezés?, már nem kerestek válaszokat.[27] A kutatások mára bebizonyították, hogy a szórendiség problematikáját nem lehet másképp, csak a diskurzus információstruktúrájának a tükrében megérteni.[28] S ugyancsak a diskurzusban aktualizálódó információ elemzése világíthat rá számos egyéb sajátosságra is – pl. a személyes névmás látszólagos redundanciájának a problematikájára.

A személyes névmási jelenlétet az 1999-ben kiadott, Van der Merwe – Naudé – Kroeze-féle *A Biblical Hebrew Reference Grammer* című nyelvtani segédkönyv vonatkozó részlete a következőképpen értelmezi.

A független személyes névmásról szóló – közel 4 oldalnyi – egység a nyelvtanban a „Névszó" című fejezetben, s azon belül is a szűkebb „Névmások" című alfejezet élén található.[29]

A szerzők először is a szóalakokat rendszerezik, táblázatos formában, majd a különféle szintaktikai viselkedéseket sorolják fel kategóriák szerint. A kategorizációhoz – azaz a szintaktikai megvalósulások felosztásához – a mondategység nominális vagy verbális jellegét, a szórendi variációt, a szoros szintaktikai kapcsolódásokat veszik alapul. Végül – akkora terjedelemben, mint az előző két rész összesen – a személyes névmások szemantikai-pragmatikai funkcióit tárgyalják.

Elsőként a fókusz-pozícióban megjelenő személyes névmások szerepét magyarázzák – természetesen a diskurzus információstruktúrájára való tekintettel. A mondat élén, a ragozott igealak előtt, azaz fókusz-pozícióban álló E/1-es személyes névmás jelenléte a jelöltnek (azaz a beszélőnek) a szóban forgó eseményben játszott kiemelkedő, kizárólagos szerepére, vagy meghatározott kommunikációs szándékaira, pl. dicsekvésre, ígéretre, konfrontálódásra utalhat. A nominális mondatban az alany és az állítmány között lévő, E/3. hímnemű személyes névmás – ugyancsak a megnyilatkozás fókusz-pozíciójában – a jelöltet (az állítmányi egységben megjelenő) speciális szerepével, tulajdonságával azonosíthatja.

1. táblázat. A fókusz-pozícióban megjelenő személyes névmások
– válogatás Van der Merwe – Naudé – Kroeze példáiból

Gen 14,23 הֶעֱשַׁרְתִּי אֶת־אַבְרָם **אני** *Én (és nem más)* tettem gazdaggá Ábrámot
Jer 14,22 הֲלֹא **אַתָּה־הוּא** יְהוָה אֱלֹהֵינוּ Hát nem *te vagy (és senki más)* az Úr, a mi Istenünk?!

[27] Vö. Van der Merwe 2002, 234–238.

[28] A 21. század első évtizedének közepén kiadott pragmatikai kézikönyvben nem véletlenül szerepel rögtön a 2. fejezetben „Pragmatics and Discourse Structure" címmel 11 tanulmány diskurzussal kapcsolatos kutatásokról, pl. információstruktúra-, fókusz és topik-, diskurzusjelölők-témakörökben stb. Vö. Horn – Ward 2006, 153–403. A 2010-es évek elején, más koncepcióval kiadott Cambridge-kézikönyv szintén tartalmaz diskurzuselemzéseket, vö. Allan – Jaszczolt 2012, 209–226, 291–468. stb., és az információstruktúrát érintő vizsgálatokat, vö. uők. 585–598.

[29] Van der Merwe – Naudé – Kroeze 1999, § 36.1. „Personal Pronouns. I. Independent Personal Pronouns", 251–254.

De a személyes névmás elláthat összehasonlítói, illetve szembeállítói funkciót, valamint valamely hosszabb elbeszélői szövegben, kiemelt pozícióban, visszautaló: anaforikus referenciaként is szolgálhat. A személyes névmás jelenléte mindezeken felül az aktuális beszédhelyzetben részt vevő felek egyidejű cselekvését is kifejezheti.[30]

A segédkönyvnek szánt nyelvtanban tehát már a pragmatikai látásmódot érvényesítik a szerzők. Ez természetesen nemcsak a személyes névmások vonatkozásában érvényesül, hanem valamennyi nyelvi jelenség leírásában is, legalábbis a megfogalmazott irányelvek szintjén.

A könyv legnagyobb érdeme azonban talán nem is pragmatikai látásmódja, hanem az, hogy a szerzők az új nyelvészeti eredményeket megjelenítik, beépítik a fordításokba, a fordítási gyakorlatba.

A pragmatikai szemlélet bibliafordítási relevanciája

Elég csak megnéznünk a személyes névmásról szóló részt, és rögtön feltűnik, hogy azok a jelentések vannak hozzárendelve az adott névmásokhoz az aktuális mondatokban, amelyek a diskurzuselemzések során kimutatott funkcióiknak felelnek meg. A szerzők némi visszafogottságára vall ugyan, hogy sok esetben zárójeles a pragmatikai jelentés (pl. *én személyesen, én és senki más, egyfelől ő, másfelől te*), de már ez is haladás a korábbi gyakorlathoz képest. (Persze az sem kizárt, hogy didaktikai okokból használnak zárójeles közbevetést.)

Amint említettem, a Van der Merwe, Naudé és Kroeze szerzőhármas nyelvtudományi szempontból nemcsak a személyes névmás, hanem valamennyi nyelvi-nyelvtani kategóriát illetően naprakész.

Most tekintsük át, hogy a partikulák jelentésének témakörében milyen új eredményeket tudnak felmutatni, s ezek milyen fordítástechnikai relevanciákkal bírnak. Vegyük pl. a גַּם partikulát, amelynek kutatását a szerzők a nyelvtan publikálása után is folytatták. A kutatási folyamat rövid dokumentálását, valamint a legfrissebb adatokat Christo van der Merwe egy 2009-es értekezésében tette közzé.[31]

A szerző a tanulmányban követi a nyelvtani koncepciót, de már kissé újragondolja, finomítja a nyelvtanban szereplő konkrét megállapításokat.[32] Magát a fókusz-partikula-szerepkört is pontosítja: az adverbiumi kötőszó-, a kölcsönös viszonyt kifejező kötőszó-, a makroszintaktikai kapcsolóelem- és az egyszerű mellérendelői kötőszó-szerepekkel hozza összefüggésbe.

A szintaktikai viselkedést szintén kiegészíti, árnyalja a nyelvtanban közölt adatokhoz képest. Egy viszonylag nagy korpusz összes előfordulását figyelembe véve bemutatja, hogy a kötőszó nemcsak önállóan, és kétszer ismétlődve, hanem egymás után háromszor is szerepelhet, különféle nyelvi elemek, illetve kombinációk előtt, azaz mondatkezdő pozícióban – melyből egyedül a *wayyiqtól/weqatal*-konstrukciók mozdíthatják el. Állhat tehát egyetlen szó, vagy több

[30] Bőséges példatárat ld. VAN DER MERWE – NAUDÉ – KROEZE 1999, 253–254.
[31] VAN DER MERWE 2009.
[32] Vö. VAN DER MERWE – NAUDÉ – KROEZE 1999, 314–317.

szóból álló szószerkezet, illetve mondat, mondatok előtt; makroszintaktikai kötőszóként (főként poétikus szövegekben) pedig nagyobb, összefüggő egység élén is.

Annak ellenére, hogy pár problematikus esetet is felsorol, amelyekben a גַּם szerepe-jelentése nem egyértelmű a számára (például, amikor az episztemikus modalitás retorikai kérdés formájában, a גַּם + kérdőpartikulán van jelölve), a szemantikai-pragmatikai jelentéseket – az aktuális kommunikációs tényezők tanulmányozásával – jól körülhatárolja.

Most lássunk egy-egy esetet a kötőszó – s nyomán a bibliai versek – aktualizációira, Christo van der Merwe példái közül.

2. táblázat. A גַּם aktualizációi – válogatás Van der Merwe példái közül

1Kir 22,22 וַיֹּאמֶר תְּפַתֶּה **וְגַם־**תּוּכָל צֵא וַעֲשֵׂה־כֵן Akkor az Úr azt mondta: rá fogod szedni, *sőt mi több*: sikeres leszel; menj ki és tedd meg!
2Sam 3,19 ... וַיְדַבֵּר **גַּם־**אַבְנֵר בְּאָזְנֵי בִנְיָמִין וַיֵּלֶךְ **גַּם־**אַבְנֵר לְדַבֵּר בְּאָזְנֵי דָוִד Ezt követően Abner *nemcsak* a benjaminitákkal beszélt bizalmasan, *hanem* ő (lit. Abner) elment, hogy Dáviddal *is* bizalmasan beszéljen…

3. táblázat. Egy példa a Van der Merwe által „problémás esetnek” minősített aktualizációra

Gen 16,13 הֲ֠גַם רָאִיתִי אַחֲרֵי רֹאִי *Hát tényleg* láttam Istent, és életben maradtam – miután láttam őt?!

Az egyes előfordulási típusoknak megfelelően – számos példája alapján – a következőképpen fordítja tehát a partikulát: ‘szintén, is’, ‘valamint’, ‘és’, ‘továbbá, ráadásul’, ‘ezenkívül, mindemellett, azonfelül’, ‘ami több’, ‘ami rosszabb’, ‘éppen, még’, ‘sem-sem’, ‘is-is’, ‘nemcsak, hanem …is’.

Ismét az a benyomásunk, hogy az új eredményeket nagyon tudatosan hasznosítja a fordítási gyakorlat során Van der Merwe.

Visszatérve a nyelvtanra, mindez azért is lehetséges, mert mindhárom szerző nemcsak nyelvész, hanem bibliafordító, bibliafordítás-elméleti szakértő is egyúttal. Nyelvtankönyvüket célzottan bibliafordítóknak és exegétáknak is szánják.

Felismerik ugyanis, hogy sok bibliafordításból elavult nyelvészeti felfogás rekonstruálható, hiszen az exegétákra és bibliatudósokra még napjaikban is a filológiai szemlélet a jellemző. Sürgető feladatnak tartják, hogy a bibliafordító társulatok olyan nyelvészeket is alkalmazzanak, akik képzettek és naprakészek a bibliai héber szintaxis, szemantika és pragmatika területén.

És itt most egy nagyon fontos ponthoz érkeztem dolgozatomban. A pragmatikai kutatások ugyanis fordításelméleti, fordításgyakorlati tekintetben sem lehetnek öncélúak. Vagyis: a pragmatikai szemlélet meg kell, hogy jelenjen a bibliafordítási gyakorlatban.

Ezért is illettem kritikával Timothy Wilt egyébként kiváló tanulmányát,[33] amelyben a נָא partikulát a Brown – Levinson-féle „udvariasság mint arcvédő tevékenység” pragmatikai udvariasság-

[33] Wilt 1996, 237–255. Tanulmányáról az Ókortudományi Társaság 2014. január 17-i felolvasó ülésén beszéltem, „Bibliafordítás – egy szekuláris korban” című előadásomban, melynek írott változata ugyanebben az évben meg is jelent: Koltai 2014.

elméletet keretében elemzi.[34] Wilt átfogó vizsgálataiból arra a következtetésre jut, hogy a נָא partikula szerepköre az orvosló akciókra korlátozódik: s mind a közelítő, mind a távolító udvariassági stratégiák formai kifejezőeszközeként, jelölőjeként funkcionál. Ha jelen van az akarást, szándékot kifejező szerkezetekben, át kell ültetni a célnyelvre.

Ugyanakkor nem foglalkozik különösebben fordítási kérdésekkel, megfelelő fordítási megoldásnak a 'kérlek, kérem' formulát tekinti. Pedig ahogyan ez a Brown – Levinson-féle stratégiai példatárból is kiderül, számos egyéb lehetőség kínálkozik a נָא partikulás igealakok, szerkezetek, mondategységek lefordítására, pl. kérdőmondatok, feltételes módú igealakok, érzelmi kötődést kifejező szervetlen mondatrészek, illetve diskurzusjelölők – a beszédszituáció, a beszélő és a hallgató viszonya, udvariassági stratégiái, kommunikációjuk, kapcsolatuk alakulása függvényében.

Összegzés

Összefoglalva tehát az elmondottakat: az általános nyelvészet új irányai és módszerei a '70-es, '80-as évektől a bibliai héber nyelvészetre is hatással voltak, s kezdetben a hagyományos kategóriák újradefiniálásában – vagy éppen teljes átértelmezésében – öltöttek testet. A pragmatika mint szemléletmód a '80-as évek második felétől jellemzi egyre erőteljesebben a nyelvi leírásokat. Ennek értelmében a nyelvi elemek mint a társas-kognitív nyelvi tevékenység részei kerülnek a kutatások homlokterébe, és a megnyilatkozásokhoz köthető dinamikus jelentésképzés (kontextuális, az interakcióban megnyilvánuló jelentés) válik a jelentéstani vizsgálatok tárgyává. Az ily módon nyert információk azután megjelennek, illetve meg kell, hogy jelenjenek a fordításokban.

Bibliográfia

ALLAN, Keith – JASZCZOLT, Kasia M. (eds.) 2012. *The Cambridge Handbook of Pragmatics*. Cambridge.

ANDERSEN, Francis I. 1970. *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch*. New York.

ANDERSEN, Francis I. 1974, *The Sentence in Biblical Hebrew*. New York.

ARNOLD, Bill T. – CHOI, John H. 2003. *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*. Cambridge.

BANDSTRA, Barry L. 1986. Word Order and Emphasis in Biblical Hebrew Narrative: Syntactic Observations on Genesis 22 from a Discourse Perspective. In: BODINE 1992. 109–123.

BODINE, Walter R. (ed.) 1992. *Linguistics and Biblical Hebrew*. Winona Lake.

BROWN, Penelope – LEVINSON, Stephen C. 1978. Universals in Language Usage: Politeness Phenomena. In: Goody, Esther N. (ed.), *Questions and Politeness Strategies in Social Interaction*. Cambridge. 56–289.

BROWN, Penelope – LEVINSON, Stephen C. 1987. *Politeness*: *Some Universals in Language Use.* Studies in Interactional Sociolingusitics 4. Cambridge.

[34] BROWN – LEVINSON 1978 és 1987.

HORN, Laurence R. – WARD, Gregory (eds.) 2006. *The Handbook of Pragmatics*. Malden – Oxford.
JENNI, Ernst 1968. *Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament*. Zürich.
JOÜON, Paul – MURAOKA, T. 1991. *A Grammar of Biblical Hebrew, I–II*. Subsidia Biblica 14/I. Roma.
KIEFER Ferenc 2007. *Jelentéselmélet*. Budapest.
KOLTAI Kornélia 2014. Bibliafordítás – egy szekuláris korban. *Ókor* 13/4, 79–83.
LONGACRE, Robert E. 1987. Discourse Perspective on the Hebrew Verb: Affirmation and Restatement. In: BODINE 1992. 177–189.
LONGACRE, Robert E. 1989, *Joseph: A Story of Divine Providence. A Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39–48*. Winona Lake.
MACDONALD, Peter J. 1986. Discourse Analysis and Biblical Interpretation. In: BODINE 1992. 153–175.
RECHENMACHER, Hans – VAN DER MERWE, Christo H. J. 2005. The Contribution of Wolfgang Richter to Current Developments in the Study of Biblical Hebrew. *Journal of Semitic Studies* 50, 226–242.
RICHTER, Wolfgang 1978–1980. *Grundlagen einer althebräischen Grammatik A: Grundfragen einer sprachwissenschaftlichen. Grammatik B: Die Beschreibungsebenen, I–III*. St. Ottilien.
SÁROSI Zsófia 2003. Történeti szociopragmatika – magyar nyelvtörténet más megközelítésben. *Magyar Nyelv* 99, 434–448.
SZILI Katalin 2013. *Tetté vált szavak. A beszédaktusok elmélete és gyakorlata*. Segédkönyvek a nyelvészet tanulmányozásához 36. Budapest.
TÁTRAI Szilárd 2006. A nagy esernyőcsel. A pragmatikai szemlélet alkalmazásának lehetőségei. *Journal of Teaching Hungarian as a 2nd Language and Hungarian Culture. A magyar nyelv és kultúra tanításának szakfolyóirata* 1–2, 29–35.
VAN DER MERWE, Christo H. J. 1994. Discourse Linguistics and Biblical Hebrew Grammar: The Road Ahead. In: Bergen, Robert B. (ed.), *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*. Winona Lake.
VAN DER MERWE, Christo H. J. 2002. An Overview of Recent Developments in the Description of Biblical Hebrew Relevant to Bible Translation. *Acta Theologica Supplementum* 2, 228–245.
VAN DER MERWE, Christo H. J. 2003. Some Recent Trends in Biblical Hebrew Linguistics: A Few Pointers Towards a More Comprehensive Model of Language Use. *Hebrew Studies* 44, 7–24.
VAN DER MERWE, Christo H. J. 2009. Another Look at the Biblical Hebrew Focus Particle Gam. *Journal of Semitic Studies* 54, 313–332.
VAN DER MERWE, Christo H. J. –NAUDÉ, Jackie A. –KROEZE, Jan H. 1999. *A Biblical Hebrew Reference Grammar*. Sheffield.
VERSCHUEREN, Jef – ÖSTMAN, Jan-Ola – BLOMMAERT, Jan (eds.) 1995. *Handbook of Pragmatics*. Amsterdam – Philadelphia.
VERSCHUEREN, Jef 1999. *Understanding Pragmatics*. London – New York – Sidney.
WALTKE, Bruce K. – O'CONNOR, Michael 1990. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake.
WILT, Timothy 1996. A Sociolinguistic Analysis of *ná'*. *Vetus Testamentum* 46, 237–255.
XERAVITS Géza (szerk.) 2010. *Izsák megkötözése. Történet és hatástörténet*. Budapest.

Mozgatások és kiemelések a latinban[1]

Giampaolo Salvi

Jelen cikk célja, hogy átfogó képet nyújtson a mozgatási szabályokról és kiemelési lehetőségekről a latinban. Kizárólag a mondat bal perifériájára történő mozgatásokkal foglalkozom. Néhány általános kérdés áttekintése (1–2. fejezet) után a bal periféria szerkezetét és a mozgatásokat (3. fejezet), illetve a kiemeléseket (4. fejezet) vizsgálom.

1. Konfigurációs / nem konfigurációs nyelvek

A legelső felmerülő kérdés az, hogy beszélhetünk-e *mozgatásról* a latin kapcsán. A mozgatás fogalmát (a generatív grammatika keretein belül vett értelemben) alapvetően csak egy olyan szintaktikai szerkezeten belül határozhatjuk meg, amelyben a szintagmák előzetesen létrehozott pozíciókat foglalnak el, azaz ha a nyelv konfigurációs.[2]

A szabad szórendűnek tekintett latin esetében a konfiguracionalitás kérdése számos vita tárgya volt, és különböző megoldások születtek.[3] Egyesek szerint a latin nem konfigurációs nyelv: e megközelítés alapján a szintaktikai viszonyok a latinban egy absztrakt szerkezetben jönnek létre, amely szerkezet a morfológiában konkretizálódik, miközben a szavak sorrendje szabad és nem hoz létre hierarchikus szintaktikai struktúrákat.

Mások szerint a latin teljesen konfigurációs, és a szavak sorrendjében tapasztalható viszonylagos szabadság a mozgatási szabályok gazdagságának köszönhető (eszerint e gazdagság a nyelv morfológiai gazdagságához köthető, amely lehetővé teszi a mozgatások által „feldúlt" szintaktikai viszonyok rekonstrukcióját).

Olyan köztes megoldások is születtek, amelyek egy konfigurációs szerkezet mellett (vagy azon belül) nem-konfigurációs zónákat is megengednek, ilyenek a magyar, a német vagy a japán bizonyos elemzései (a német esetében például egy konfigurációs *Vorfeld* mellett lenne egy nem konfigurációs *Mittelfeld* is). Ami a latint illeti, a főnévi csoportot nem tekintik hierarchikus struktúrával rendelkező szintagmának, ami magyarázattal szolgálna arra a viszonylagos szabadságra, amely a főnévi csoport különböző részeinek relatív sorrendjét vagy egymástól való eltávolíthatóságát jellemzi.

Noha maradnak homályos területek, véleményem szerint a generatív grammatika elméleti keretében (és más keretben is) folytatott kutatások megmutatták, hogy kétségtelenül léteznek

[1] Köszönettel tartozom Horváth Mártonnak, aki az eredeti francia szövegemet fordította magyarra, és Zelenai Nórának, aki segített a példák fordításában. Ahol nincs feltüntetve a műfordító neve, ott a fordítás Zelenai Nóra műve. A műfordításokból vett magyar szövegek nem mindig tükrözik az eredeti példák szerkezetét, ezért egy minimális latin nyelvtudás nem teljesen nélkülözhető a példák értékelésében.

[2] Chomsky 1965, 126.

[3] Vö. Ledgeway 2011, 3. fejezet.

a latin mondatban fix pozíciók, különösen a bal periférián: elég, ha a latin kérdőszavakra gondolunk, amelyek, a rögzített szórendű nyelvekhez hasonlóan, nem jelenhetnek meg a mondat akármelyik pozíciójában, hanem valahol a mondat elején kell lenniük. Továbbá a szintagmák elég nagyfokú kohéziót mutatnak, amely a mozgatások esetében is fennmarad, miközben a folytonosság megszakadásának egyébként létező esetei pontos szabályokkal írhatók le (még ha nem értjük is azok minden részletét).

Tanulmányomban a latin mondat bal perifériájának szerkezetét és az ide történő mozgatásokat tekintve Bernard Bortolussi eredményeire és példáira támaszkodom,[4] a főnévi és prepozíciós szintagmák szerkezetét és a diszkontinuitás eseteit (*hyperbaton*) tekintve pedig Andrew Devine és Laurence Stephens könyvére.[5] Ezeket az adatokat saját kutatásaim eredményeivel is kiegészítem.[6] Az általam javasolt megoldások nem feltétlenül egyeznek meg a felhasznált források által javasoltakkal.

2. Bal periféria: szegmentált mondat vagy mozgatás

A latin mondat bal perifériájának vizsgálata kapcsán legelőször meg kell különböztetnünk a mozgatásból illetve az egyéb stratégiákból származó eseteket. Kiindulópontom Guglielmo Cinque,[7] aki különbséget tesz *Hanging Topic* (függő topik), *Clitic Left Dislocation* (bal oldali klitikumos diszlokáció) és *Topicalization* (topikalizáció) között.

A függő topik többek között a következő tulajdonságokkal rendelkezik:

– a periferikus összetevő formája eltér attól a formától, amivel a mondat belsejében rendelkezne;
– állhat a mondatban olyan ismétlő anaforikus elem, amely hangsúlyos is lehet;
– a topik alapvetően csak főmondatban fordul elő;
– a konstrukció nem érzékeny a szigetmegszorításokra.

Ez a típusú topik valamiképpen „szintaxison kívüli", mivel a függő topik és a mondat közötti kapcsolat nem szintaktikai szabályokkal, hanem az anaforikus viszonyok diskurzusbeli szabályaival írható le: nem mondaton belüli viszonyról, hanem mondatok közötti viszonyról van tehát szó. Ezt a konstrukciót a továbbiakban *szegmentált mondatnak*[8] nevezem.

A *topikalizáció* jellemzői ugyanazok, mint a kérdőszómozgatásokéi:

– a periferikus összetevő formája megegyezik azzal a formával, amivel a mondat belsejében rendelkezne (*esetegyeztetés*);
– nincs anaforikus ismétlő elem;
– a topik szerepelhet főmondatban és alárendelt tagmondatban is;
– a konstrukció érzékeny a szigetmegszorításokra.

[4] Bortolussi 2011.
[5] Devine – Stephens 2006.
[6] Vö. Salvi 2004; 2005 és 2011.
[7] Cinque 1991 [1983].
[8] Bally 1950, §§ 79–99. definíciójánál tehát szűkebb értelemben.

A *bal oldali klitikumos diszlokáció* esetében:

– a periferikus összetevő formája megegyezik azzal a formával, amivel a mondat belsejében rendelkezne;
– állhat a mondatban anaforikus ismétlő elem, amely mindig klitikus;
– a topik szerepelhet főmondatban és alárendelt tagmondatban is;
– a konstrukció érzékeny a szigetmegszorításokra.

E konstrukció a mozgatás jellemzőit mutatja (például érzékeny azokra a megszorításokra, amelyek a szigetként működő tagmondatokból való kiemelésre vonatkoznak), azonban nem teljes mértékben, mivel van lehetőség ismétlő névmás megjelenésére. Miután bizonyosan vonatkoznak rá szintaktikai szabályok, Cinque a mondaton belüli kötés egyik esetének veszi.[9]

Ami e hármas megkülönböztetésnek a latinra való alkalmazhatóságát illeti, mivel a latinban nincsenek klitikus névmások és a mozgatás illetve a kötés által létrehozott viszonyok megkülönböztetésére szolgáló tesztek sem használhatók,[10] csupán kétféle bal perifériát érintő topikos konstrukciót különböztetünk meg:

a) *szegmentált mondat*, azaz azok a konstrukciók, melyek nem mutatnak esetegyeztetést és/vagy ismétlő névmást használnak (amely tulajdonságokat a mondatok közötti viszony tipikus jellemzőjének tartunk); és
b) *topikalizáció*, azaz az esetegyeztetést mutató, ismétlő elem nélküli konstrukciók (amely tulajdonságokat a mondaton belüli, mozgatással létrejövő viszony tipikus jellemzőinek tartunk).

A latinban a szegmentált mondat legfőbb megvalósulásai a *de* + ablativus (1), a *nominativus pendens* (2) és az esetegyeztetéses szerkezet (3).[11] Az első két konstrukcióban nincs esetegyeztetés és az ismétlő elem megjelenése lehetséges (1a)/(2a), de nem kötelező (1b-c)/(2b).[12] A harmadik konstrukcióban csak a (hangsúlyos (a) vagy hangsúlytalan (b)) ismétlő elem jelzi, hogy mondatok közötti viszonyról van szó ((1c)-ben a topik és a mondaton belüli pozíció közötti kapcsolat megsérti a szigetmegszorításokat, mivel a ki nem fejezett anafora körülményhatározói tagmondatban található):

(1) a. ***de Tirone*** *cura, quaeso, quod facis, ut sciam quid* ***is*** [Nom] *agat*. (Cic. *Att*. 10.4.12)
„Legyen gondod rá, kérlek, mint eddig is, hogy tudjam, mi van *Tiroval*."
(Havas László fordítása)
b. ***De Casina*** *certumst concedere homini nato nemini.* (Pl. *Cas*. 294) [*eam*-Acc]
„Nincs olyan teremtett ember, kinek *Casinát* átadom" (Devecseri Gábor fordítása)
c. ***de argento*** *si mater tua sciat ut sit factum*– (Pl. *Asin*. 744) [*id*-Nom]
„Ha anyád megtudná, mi lett *az ezüsttel*…" (Devecseri Gábor fordítása)

(2) a. ***servitium*** *contra* ***paupertas divitiaeque***, / ***libertas bellum concordia cetera*** [Nom] *quorum* / *adventu manet incolumis natura abituque,* / ***haec*** [Acc] *soliti sumus, ut par est, eventa vocare.*
(Lucr. 1.455–458)

[9] CINQUE 1990.
[10] Azok a konstrukciók, melyek segítségével tetten érhető lenne e különbség, túlságosan összetettek és nem is találhatók meg a korpuszban – ezen a ponton a kutatás egy olyan nehézségbe ütközik, amely a beszélők hiányából adódik.
[11] Bernard Bortolussi javaslata alapján a latinban minden szintagmának kellett morfológiai esetet kapnia, még a „szintaxison kívüli" szintagmáknak is: erre a célra a latin használhatta a *de* prepozíciót (1), a jelöletlen esetet (2) vagy egy olyan összetevővel való egyeztetést, amely a mondat belsejében levő szintaktikai szerepéből adódó esettel rendelkezik (3).
[12] Zárójelben tüntetjük fel az ismétlő névmás esetét (és, amennyiben nincs kifejezve, a formáját is).

„Ezzel szemben *a rabság*, *gazdagság*, *a szegénység*, / *háború*, *béke*, *szabadság* és *más minden*, amelynek / jöttével, mentével a minden megmarad épen, / mind esetek csak, amint jó névvel hívjuk is őket." (Tóth Béla fordítása)

b. *Nam* ***nos omnes*** [Nom], *quibus est alicunde aliquis obiectus labos, / Omne quod est interea tempus prius quam id rescitum est lucro est.* (Ter. *Hec*. 286–287) [*nobis*–Dat]
„Mert / kit csapás ér, bármi, bárhol, közben minden óra, mely / eltelik addig, míg a csapásról értesítik: nagy haszon." (Kárpáty Csilla fordítása)

(3) a. ***illos*** [Acc] *qui dant,* ***eos*** [Acc] *derides* (Pl. *Asin*. 527)
„Akik adnak, kineveted" (Devecseri Gábor fordítása)

b. *vel* ***elephanto in India*** / *quo pacto* ***ei*** *pugno praefregisti brachium!* (Plaut. *Mil*. 25–26)
„És *az indiai elefánt* lábát / puszta öklöllel hogyan törted el!" (Devecseri Gábor fordítása)

A topikalizáció (6)[13] ezzel ellentétben a mozgatási szabályok rendszerébe illeszkedik, ami magában foglalja a kérdőszómozgatást (4) és a fokalizációt (5) is. Ezek a mozgatások mind a bal perifériát érintik, a következő fejezetben térek vissza rájuk:

(4) *et velim cogites, id quod mihi pollicitus es,* ***quem ad modum*** *bibliothecam nobis conficere possis* (Cic. *Att*. 1.7)
„És kérlek gondolkodj azon, amit megígértél nekem, hogy *hogyan* tudnád rendelkezésünkre bocsátani a könyvgyűjteményt."

(5) ***neminem*** *tu quidem eorum qui viverent exciperes* (Cic. *Tusc*. 1.5.9)
„az élők közül ugyan *senkivel* sem tennél kivételt" (Vekerdi József fordítása)

(6) *Si voles scire,* ***in vinum*** *aqua addita sit necne, vasculum facito de materia hederacia.* (Cato *Agr*. 111)
„Ha meg akarod tudni, van-e víz a *borban*, vagy sem, csinálj egy kis edényt borostyánfából." (Kun József fordítása)

Megjegyzendő, hogy a fent leírt kritériumokban van egy bizonyos fokú határozatlanság: miután az ismétlő névmás jelenléte az esetegyeztetés nélküli szegmentált mondat esetében sosem kötelező, fel kell tételeznünk, hogy az esetegyeztetéses szegmentált mondatok esetében sem az. Következésképpen az ismétlő elem nélküli, esetegyeztetéses, főmondatbeli esetek, mint (7), értelmezhetők esetegyeztetéses szegmentált mondatként (3) vagy topikalizációként (6) is:

(7) ***hunc*** *sui cives e civitate eiecerunt* (Cic. *Sest*. 68)
„saját polgártársai elűzték közösségükből" (Nótári Tamás fordítása)

A mondat intonációját érintő információk hiányában (amelyek minden bizonnyal lehetővé tennék a szegmentált mondat és a mondatbeli topikalizáció közötti különbségtételt), valamint a szegmentált mondat és a topikalizáció közötti szemantikai és pragmatikai különbségek pontosabb megértésének hiányában le kell mondanunk arról, hogy az ilyen típusú példákat megfelelő osztályba soroljuk. A továbbiakban megpróbálom (nem kétértelmű) alárendelt tagmondatbeli példákkal illusztrálni a topikalizációt. Bizonyos esetekben jobb híján főmondatbeli példákat hozok: noha ezek szerkezetileg nem egyértelműek és szegmentált mondatként is értelmezhetők, úgy gondolom, hogy rendelkeznek a topikalizáció jellemzőivel, és hogy egy további részletekre kiterjedő kutatás egyértelmű példák felmutatását is lehetővé tenné.

[13] A példában a szerkezet alárendelt tagmondatban található, ami nem volna lehetséges a szegmentált mondatbeli topik esetében.

3. Mozgatások

A latinban a bal perifériára mozgathatjuk

a) az igét: az ige elmozgatása specifikus szemantikai értékkel bír, például a mondat kérdő jellegét jelezheti:

(8) ***solent*** *tibi umquam oculi duri fieri ?* (Pl. *Men*. 923)
„*nem szokott* némelykor kimeredni a szemed?" (Devecseri Gábor fordítása)

b) egy kérdő szintagmát:

(9) ***quid*** *me ista res consolatur in tantis tenebris et quasi parietinis rei publicae?* (Cic. *Fam.* 4.3.2)
„Mégis *mennyire* vígasztal ez engem, amikor ekkora zűrzavar, és az állam szinte romokban hever?"

c) egy fókuszált szintagmát:

(10) ***huc*** *enim ut venirem superior longius quam volui fluxit oratio* (Cic.*Fam.* 9.6.4)
„De hogy *idáig* eljussak, a beszédem sokkal tovább tartott, mint szerettem volna."

d) egy topikalizált szintagmát:

(11) a. *Fac* ***is homo*** *ut redimatur.* (Pl. *Capt*. 337)
„Érd el, hogy ki lehessen váltani *ezt az embert*"
b. *ipsus mandavit mi,* ***ab lenone*** *ut fidicina, / quam amabat, emeretur sibi.* (Pl. *Epid*. 47–48)
„meghagyta, hogy megvásároljak *a leány-kalmártól* egy lantos leányt, a kit szeret."
(Csíky Gergely fordítása)

e) egy vonatkozói szintagmát:

(12) *tune id dicere audes,* ***quod*** *nemo umquam homo antehac / vidit nec potest fieri…?* (Pl. *Amph*. 566–567)
„Olyat mersz beszélni, *amit* senki eddig / sosem láthatott… / …? Ilyen nincs, nem is lesz."
(Devecseri Gábor fordítása)

A periferikus összetevő megelőzheti az *ut* mondatbevezetőt, amint azt a fókuszálás (10) és a topikalizáció (11) esetében láthatjuk (a többi esetben a mondatbevezető nem jelenhet meg);

f) a hangsúlytalan névmások szintén periferikus pozícióba mozognak:[14] lehetnek például a mondatbevezető (*quamquam*) és a fókuszált szintagma (*non ratio solum*) között, mint (13a)-ban, vagy a fókuszált szintagma (*non ultro*) mögött, mint (13b)-ben:

(13) a. *quamquam* ***me*** *non ratio solum consolatur (…), sed etiam…* (Cic. *Fam.* 7.28.3)
„bár *engem* nem csak a józan gondolkodás vígasztal (…), hanem..."
b. *quod non ultro* ***mihi*** *Caesar detulerit* (Cic. *Fam.* 4.13.2)
„amit Caesar nem önszántából ajánlott fel *nekem*"

A bal periféria összetevőinek sorrendje meghatározott, amint azt a következő példák is illusztrálják: *Topik – Kérdő szintagma* (14), *Topik – Fókusz* (15), *Vonatkozó szintagma – Kérdő szintagma* (16); ami a *Vonatkozó szintagma – Fókusz* sorrendet illeti, lásd (12)-t fentebb (ahol *quod* = Vonatkozó szintagma és *nemo* = Fókusz):

[14] Salvi 2004, 4–5. fejezet.

(14) [$_{\text{Topik}}$*acceptae iniuriae querelam*] [$_{\text{Kérdő szintagma}}$*ad quem*] *detulistis?* (Cic. *Lig*. 25)
„*Kinél* emeltetek *vádat az elszenvedett jogtalanság miatt?*" (Nótári Tamás fordítása)

(15) *tune id dicere audes, quod nemo umquam homo antehac / vidit nec potest fieri,* [$_{\text{Topik}}$*tempore uno*] [$_{\text{Topik}}$*homo idem*] [$_{\text{Fókusz}}$*duobus locis*] *ut simul sit?* (Pl. *Amph*. 566–568)
„Olyat mersz beszélni, amit senki eddig / sosem láthatott, hogy *egy ember* (Top) van *itt és* / *amott* (Foc) *egy időben* (Top)? Ilyen nincs, nem is lesz." (Devecseri Gábor fordítása)

(16) [$_{\text{Vonatkozó szintagma}}$*qua in re*] [$_{\text{Kérdő szintagma}}$*quanta*] *fuerit uterque vestrum perfidia in Dolabellam quis ignorat?* (Cic. *Phil*. 2.32)
„Ki nem tudja, hogy *ebben az ügyben* (Rel) mindketten *milyen* hitszegők voltatok Dolabellával szemben?" (Maróti Egon fordítása)

Ezeknek a példáknak az alapján a következő séma szerint rekonstruálhatjuk a latin mondat bal perifériájának szerkezetét (az elsőként RIZZI 1997 által javasolt szerkezet mintájára):

(A) Topik (/Vonatkozó szintagma)* – *ut* – Fókusz/Kérdő szintagma – *ut*/V – [tagmondati domén]

amely magában foglal

– egy olyan ismételhető pozíciót a topikok számára, amelyben vonatkozó szintagmák is lehetnek;
– egy olyan pozíciót, amelyben a fókusz vagy a kérdő szintagma jelenhet meg, melyek kiegészítő eloszlásban állnak;
– a szintagmák pozíciói között olyan fejpozíciókat, amelyeket fakultatív módon a mondatbevezető (az utolsó ilyen pozíció esetében a mondatbevezető vagy az előrehozott ige) foglalhat el.

Ez a séma nem ad számot bizonyos összeférhetetlenségekről: a vonatkozó vagy kérdő szintagmák nem kompatibilisek a mondatbevezetővel, és az előrehozott ige nem kompatibilis valamilyen fókusz pozíciójú elemmel; ezenkívül a vonatkozó szintagmák minden egyéb topikot megelőznek.

4. Kiemelések

4.1. Argumentum-mellékmondatból

A latinban az argumentum-mellékmondatból való kiemelés lehetséges volt infinit mellékmondat ((a) példák) vagy kötőmódú finit mellékmondat ((b) példák) esetében. Kiemelhető volt a kérdő szintagma (17), a fókusz szintagma (18), a topik szintagma (19) és a vonatkozó szintagma (20):

(17) a. ***quam multos*** *enim, Quirites, existimatis esse qui…?* (Cic. *Leg.Agr.* 2.26)
– *existimatis* [*esse* ***quam multos*** *qui…*]
„Mit gondoltok rómaiak, *mennyien* vannak, akik...?"

b. ***quo leto*** *censes me ut peream potissimum?* (Pl. *Merc*. 483)
– *censes me* [*ut* ***quo leto*** *peream potissimum*]
„Adj tanácsot, hogy *milyen / legmegfelelőbb halállal* pusztuljak el hirtelen?"
(Devecseri Gábor fordítása)

(18) a. *qui* ***ne a sanctissima quidem parte corporis*** *potuisset hominum impuram intemperantiam propulsare* (Cic. *post red. sen*. 11)
– *potuisset* [*hominum impuram intemperantiam* ***ne a sanctissima quidem parte corporis*** *propulsare*]
„aki *még testének legszentebb részétől sem* volt képes távol tartani az emberek mocskos féktelenségét"
b. *Ergo* ***istuc*** *facito ut veniat in mentem tibi, / me esse indotatam.* (Pl. *Pers*. 388–389)
– *facito* [*ut* ***istuc*** *veniat in mentem tibi…*]
„De jó volna, ha eszedbe jutna, hogy én / hozománytalan vagyok."
(Devecseri Gábor fordítása)

(19) a. *et si* ***hunc*** *videbo non dare argentum tibi, / quod dixit, potius quam id non fiat, ego dabo.* (Pl. *Pseud*. 553–554)
– *videbo* [***hunc*** *non dare argentum tibi…*]
„S ha *ez* nem ad pénzt, a miként ígérte, inkább magam fogom megadni."
(Csíky Gergely fordítása)
b. ***Stoicorum*** *autem non ignoras quam sit subtile vel spinosum potius disserendi genus* (Cic. *Fin*. 3.3)
– *non ignoras* [*quam sit subtile vel spinosum potius disserendi genus* ***Stoicorum***]
„De jól tudod, hogy a *sztoikusok* vitamódszere milyen finom megkülönböztetésekkel dolgozik, hogy ne mondjam, szőrszálhasogató" (Vekerdi József fordítása)

(20) a. *dixerisne in eum testimonium de vi* ***quem*** *negaris reum omnino de vi fieri debuisse?* (Cic. *Vat*. 42)
– *negaris* [***quem*** *reum omnino de vi fieri debuisse*]
„nemde az ellen vallottál erőszakos bűncselekmény miatt tanúként, *aki ellen* állításod szerint egyáltalában nem is kellett volna vádat emelni?" (Nótári Tamás fordítása)
b. *Omnia perfecit* ***quae*** *senatus salva re publica ne fieri possent profecerat.* (Cic. *Phil*. 2.55)
– *senatus salva re publica* [*ne* ***quae*** *fieri possent*] *profecerat*
„Mindent keresztülvitt, *aminek megvalósítását* a senatus rendelkezései a törvényes rend fennállása idején lehetetlenné tettek." (Maróti Egon fordítása)

A hangsúlytalan (azaz nem fókuszált, nem topikalizált) névmások esetében a kiemelés infinit kontroll mellékmondatok (21a), vagy az *accusativus cum infinitivo* esetében (21b) volt lehetséges, finit mellékmondatból azonban nem:

(21) a. *qui* ***mihi*** *audeat ista quae scribis adponere* (Cic. *Fam.* 9.16.8)
– *audeat* [***mihi*** *ista quae scribis adponere*]
„aki *nekem* azokat, amikről írsz, elő merné adni"
b. *Ego si* ***te*** *intellegerem plus conatum esse suscipere rei publicae causa muneris quam…* (Cic. *Fam.* 6.22.2)
– *intellegerem* [***te*** *plus conatum esse suscipere…*]
„Még ha én úgy is látnám, hogy az állam érdekében te több feladatot próbáltál magadra vállalni, mint..."

4.2. Főnévi szintagmából

A főnévi csoportból (NP) való kiemelés tetten érhető kérdő szerkezetekben (22), fókuszáláskor (23), topikalizációban (24) vagy vonatkozó mellékmondatokban (25). Az adatok látszólag meglehetősen zavarosak, mivel az NP különböző részeinek kiemelésére van lehetőség: fej kvantor (22a)/(23a), módosító pozíciójú kvantor (22b)/(25c), genitivusi bővítmény (24a)/(25a), melléknévi módosító (23b)/(24c)/(25b), a főnévi fej (24b):

(22) a. ***quid*** *tanta tot versuum memoria* ***voluptatis*** *affert?* (Cic. *Fin*. 1.25)
„*Mennyiben* okoz *gyönyörűséget* (…) annyi sok vers fejben tartása?"
(Vekerdi József fordítása)
b. *in qua docet* ***quot*** *a civitate sua* ***nautas*** *acceperit* (Cic. *Verr*. 2.5.112)
„ebben feltárja, hogy városától *hány tengerészt* kapott" (Nótári Tamás fordítása)

(23) a. ***tantum*** *civitati Aeduae* ***dignitatis*** *tribuebat* (Caes. *Gall*. 5.7)
„*fontos szerepet* tulajdonított a haeduus törzsnek." (Szepessy Tibor fordítása)
b. ***Magnam*** *haec res Caesari* ***difficultatem*** *ad consilium capiendum adferebat*
(Caes. *Bell. Gall.* 7.10)
„A hadmozdulat *nehéz választás* állította Caesart" (Szepessy Tibor fordítása)

(24) a. ***pacis*** *unquam apud uos* ***mentionem*** *feci.* (Liv. 21.13.3)
„soha egyetlen szóval sem *említettem* előttetek *a békekötést*." (Muraközy Gyula fordítása)
b. ***partes*** *mihi Caesar* ***has*** *imposuit* (Cic. *Att.* 10.10.2)
„Caesar rám bízta *ezeket a feladatokat*"
c. *tabellaria lex ab L. Cassio ferebatur (…).* ***agrariam*** *Ti. Gracchus* ***legem*** *ferebat (…).*
frumentariam legem C. Gracchus ferebat (Cic. *Sest*. 103)
„Lucius Cassius törvényjavaslatot terjesztett elő a szavazótáblák segítségével történő szavazásról. (…) Titus Gracchus a *földreformról* terjesztett elő *törvényjavaslatot*. (…) Gaius Gracchus törvényjavaslatot terjesztett elő a gabonaelosztásról."
(Nótári Tamás fordítása)

(25) a. *Numam Pompilium* ***cuius*** *ego* ***caput*** *teneo* (Liv. 1.18.9)
„Numa Pompilius, *kinek fejét* érintem" (Kiss Ferencné fordítása)
b. *habeo* ***quas*** *ad eundem* ***litteras*** *misisti.* (Cic. *Verr*. 2.1.78)
„birtokomban van az *a levél, amit* neki küldtél." (Nótári Tamás fordítása)
c. *illud tamen tibi polliceor, me, quaecumque saluti dignitatique tuae conducere arbitrabor,*
tanto studio esse facturum, ***quanto*** *semper tu* ***et studio et officio*** *in meis rebus fuisti.*
(Cic. *Fam*. 6.22.3)
„azt mégis megígérem neked, hogy én, bármit fogok is gondolni arról, hogy mi áll biztonságod és jó híred érdekében, akkora igyekezettel fogok eljárni, *amekkora igyekezetet, sőt, szolgálatkészséget* te az én ügyeimben mindig is tanusítottál."

A prepozíciós szintagmából való kiemelés (4.4. fejezet) szerkezetileg összetettebb, de talán világosabb esetének vizsgálata után még visszatérek ezekre az adatokra.

4.3. Melléknévi/Határozói szintagmából

A kiemelés érinthet állítmányi pozícióban levő melléknévi szintagmát (27)–(29), vagy az igét módosító (26) határozói szintagmát kérdő szerkezetekben (26), fókuszáláskor (27), topikalizációban (28) vagy vonatkozó mellékmondatokban (29). Kiemelhető a módosító kvantor (26)/(27a)/(29) vagy a melléknévi fej komplementuma (27b)/(28):

(26) ***Quanto*** *Aristoteles* ***gravius et verius*** *nos reprehendit!* (Cic. *Off*. 2.56)
„*Mennyivel tisztességesebben és helyesebben* ró meg bennünket Aristoteles!"
(Szalay László fordítása)

(27) a. ***multo*** *eius oratio esset* ***pressior*** (Cic. *de orat.* 2.96)
„beszéde *sokkal összeszedettebb* lett volna" (Polgár Anikó és Csehy Zoltán fordítása)
b. *te* ***omnium periculorum*** *video* ***expertem*** *fore* (Cic. *Fam*. 4.14.4)
„látom, hogy *minden veszélytől* szabad leszel"

(28) *O miserum te, si haec intellegis, miseriorem, si non intellegis hoc litteris mandari, hoc memoriae prodi,* ***huius rei*** *ne posteritatem quidem omnium saeculorum umquam* ***immemorem*** *fore* (Cic. *Phil*. 2.22.54)
„Ó, te, nyomorult, ha ezt megérted, s ha nem érted, még nyomorultabb: a történetírás feljegyzi, az emlékezet megőrzi, az utókor a jövendő századok során soha nem fogja *elfelejteni azt*" (Maróti Egon fordítása)

(29) ***Quanto*** *erat in dies* ***gravior atque asperior*** *oppugnatio (…), tanto crebriores litterae nuntiique ad Caesarem mittebantur* (Caes. *Gall*. 5.45.1)
„Az ostrom napról napra nyomasztóbbá és súlyosabbá vált (…) [Cicero] mind sűrűbben küldte el hírnökeit írásos jelentéssel Caesarhoz." (Szepessy Tibor fordítása)

4.4. Prepozíciós szintagmából

A prepozíciós szintagmák (PP) esetében a kiemelés kérdő szerkezetekben (30a), fókuszáló szerkezetekben (31a) vagy vonatkozó mellékmondatokban (32a) található meg.[15] Itt a szintagma összetettebb szerkezete lehetővé teszi, hogy jobban lássuk, melyek azok a feltételek, amelyek a kiemelést lehetővé teszik: az emelhető ki, ami a prepozíció elé helyezhető, amint azt a (b) példák is mutatják. Feltételezhetjük, hogy a szintagmáknak is volt egy (vagy több, mint egy) periferikus pozíciója,[16] és hogy a kiemelés kötelezően ezen a pozíción keresztül történt. Láthatjuk, hogy előrehozhatjuk és kiemelhetjük a módosítót/kvantort (30)–(31) vagy a prepozíció által bevezetett NP főnévi fejének komplementumát (32), de az NP főnévi fejét soha:

[15] A topikalizációs példák hiányát puszta véletlennek tekintem.
[16] Giusti – Oniga 2006 és 2007.

(30) a. *quae **quanto** sit **in periculo** quam potero brevissime exponam.* (Cic. *Fam*. 11.10.1)
„hogy az *mekkora veszélyben* van, a lehető legrövidebben fogom bemutatni."
b. *in quanto periculo* (Sen. *Con*. 10.3.6) / *quanto cum periculo* (Caes. *Gall*. 5.52.3) / **periculo in quanto*

(31) a. *tamen **nulla** deseruit **in re*** (Nep. *Hann.* 8.3)
„mégsem hagyta cserben" (Havas László fordítása)
b. *in nulla re* (Nep. *Ag*. 7.4) „semmiben"/ *nulla in re* (Caes. *Gall*. 5.33.2) / **re in nulla*

(32) a. ***cuius** vos pontifices **ad aram** in Velabro sacrificium facere soletis.* (Cic. *ad Brut.* 1.15.8)
„*akinek az oltáránál* ti, pontifexek, a Velabrumon áldozatot szoktatok bemutatni."
b. *in cuius locum* (Tac. *Ann*. 15.22) „akinek helyébe" / *cuius in locum* (Cic.*Fam*. 8.4.2) / **locum in cuius*

A PP-ből történő kiemelések mechanizmusa alkalmazható a 4.2–3. fejezetekben illusztrált párhuzamos jelenségekre is. Ezeknek a szintagmáknak az esetében a köztes lépés az egyszerűbb szerkezet miatt nehezebben azonosítható, de az ezekből a szintagmából történő kiemeléskor is feltételezhetünk egy olyan periferikus pozíciót, amelyen keresztül mozognak a mondat bal perifériájára a módosítók/kvantorok és a szintagma fejének komplementumai.[17]

Ebből az egységes keretből csak a főnévi fej kiemelése (24b) marad ki. Hasonló szerkezetek más nyelvekben is vannak, például a *ne* típusú határozói klitikus névmásos diszlokáció az újlatin nyelvekben (olasz „libri *ne ho letti* molti"), vagy a német „Bücher *liest er* viele" konstrukció, amelyet GIUSTI (1996) a diszlokáció, nem pedig a mozgatás egyik eseteként elemez. A latin szerkezet tehát egy ismétlő elem nélküli esetegyeztetéses szegmentált mondat lehetne, ahol nem történt mozgatás.

4.5. A kiemelés nem lehetséges sziget összetevőből

Bernard Bortolussi kutatásának[18] egyik meglepő (de üdvözlendő) eredménye, hogy a mozgatások területén tapasztalható nagy szabadság ellenére a kiemelések érzékenyek a szigetmegszorításokra: a kiemelés nem lehetséges körülményhatározói és vonatkozó mellékmondatból.

Megfigyelhető, hogy amikor egy vonatkozói szintagmát egy olyan szigeten belül kell értelmezni, amely maga is vonatkozó mellékmondatban van, a vonatkozó szintagma mindig szomszédos a szigettel: a vonatkozó szintagma és a sziget együtt foglalja el az első pozíciót a vonatkozó mellékmondatban. Az olyan példák mellett, mint (33a) (finit körülményhatározói mellékmondattal), (33b) (ablativus absolutusi határozói mellékmondattal) és (34) (vonatkozó mellékmondattal), nem találunk olyan párhuzamos példákat, melyekben a két összetevő nem egymás mellett van (ezeket itt csillaggal jelölve a korpuszban előforduló példák alatt adtuk meg):

[17] Úgy tekintem, hogy a (22a)/(23a) példák kvantifikált szintagmái, illetve a (22b)/(25c) példák szintagmái ugyanazzal a szintaktikai szerkezettel rendelkeznek, noha az első esetben a kvantor látszólag egy főnévi fej jellemzőit mutatja, míg a második esetben egy melléknévi módosító jellemzőit. Az egyszerűség kedvéért feltételezem, hogy a kvantor mindig az NP módosítójaként funkcionál.

[18] BORTOLUSSI 2011.

(33) a. *Ceterum, dum ea res geritur, L. Sulla quaestor cum magno equitatu in castra venit,* ***quos uti ex Latio et a sociis cogeret****, Romae relictus erat.* (Sall. *Iug*. 95)
– ****quos*** *Romae relictus erat* ***uti ex Latio et a sociis cogeret***
„Míg ez a vállalkozás folyt, megérkezett nagy lovassággal a táborba L. Sulla quaestor. Őt azért hagyták Rómában, hogy Latiumból és a szövetségesektől összeszedje a lovasokat." (Kurcz Ágnes fordítása)
b. ***Quibus rebus cognitis*** *Caesar apud milites contionatur.* (Caes. *Civ*. 1.7)
– ****Quibus*** *Caesar apud milites contionatur* ***rebus cognitis***
„Caesar, *amint értesült ezekről a dolgokról*, beszédet intézett a katonákhoz." (Ürögdi György fordítása)

(34) *quis est qui eum hostem non existimet* ***quem qui armis persequantur*** *conservatores rei publicae iudicentur?* (Cic. *Phil*. 3.14)
– ****quem*** *conservatores rei publicae iudicentur* ***qui armis persequantur***
„ki ne tartaná közellenségnek azt, *akinek fegyveres üldözőit* az állam megtartóinak nyilvánítottak?" (Maróti Egon fordítása)

Ennek a szembenállásnak a magyarázatára feltételezhetjük, hogy a vonatkozó szintagma perifer ikus pozícióban van magán a szigeten belül, és hogy a vonatkozó mellékmondat bal perifériájára való mozgatása közben a vonatkozó szintagma magával viszi az egész szigetet, melyhez tartozik (*pied-piping*). Mivel a szigetet nem hagyhatja el, megszakításos szerkezetek nem generálhatók. A (33)–(34) példák szerkezete tehát nem (B), ami a szigetből való kiemelést tételezné fel, hanem (C), kiemelés nélkül:

(B) *[$_{\text{VONATKOZÓ MELLÉKMONDAT}}$vonatkozó szintagma [$_{\text{SZIGET}}$… *t* …] …]
(C) [$_{\text{VONATKOZÓ MELLÉKMONDAT}}$ [$_{\text{SZIGET}}$vonatkozó szintagma … *t* …] …]

5. Konklúzió

Ebben a cikkben a latin nyelv szerkezeteinek egy csoportját felhasználva kimutattuk, hogy egy konfigurációs modell képes számot adni egy „szabad szórendű" nyelv burjánzó változatosságáról: a különböző szórendek mögött pontos szabályszerűségek húzódnak meg, és nem minden elképzelhető szórend egyben lehetséges is.

Bibliográfia

BALLY, Charles 1950. *Linguistique générale et linguistique française*. Berne.
BORTOLUSSI, Bernard 2011. *Ordre des mots et syntaxe du latin. Les contraintes de placement et leur analyse syntaxique*. Mémoire de HDR, Université Paris Ouest Nanterre La Défense.
CHOMSKY, Noam 1965. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Mass.
CINQUE, Guglielmo 1990. *Types of Ā-dependencies*. Cambridge, Mass.

Cinque, Guglielmo 1991 [1983]. Su alcune costruzioni a prolessi in italiano. In: Cinque, G., *Teoria linguistica e sintassi italiana*. Bologna. 277–309.

Devine, Andrew M. – Stephens, Laurence D. 2006. *Latin Word Order: Structured Meaning and Information*. New York.

Giusti, Giuliana 1996. Le costruzioni nominali discontinue. In: Cardinaletti, A. – Giusti, G., *Problemi di sintassi tedesca*. Padova. 205–224.

Giusti, Giuliana – Oniga, Renato 2006. La struttura del sintagma nominale latino. In: Oniga, R. – Zennaro, L. (a cura di), *Atti della Giornata di Linguistica Latina. Venezia, 7 maggio 2004*. Venezia. 71–100.

Giusti, Giuliana – Oniga, Renato 2007. Core and Periphery in the Latin Noun Phrase. In: Purnelle, G. – Denooz, J. (edd.), *Ordre et cohérence en latin. Communications présentées au 13*e *Colloque international de Linguistique latine (Bruxelles-Liège. 4–9 avril 2005)*. Liège. 81–95.

Ledgeway, Adam 2011. Syntactic and Morphosyntactic Typology and Change. In: Maiden, M. – Smith, J. Ch. – Ledgeway, A. (eds.), *The Cambridge History of the Romance Languages*, Vol. I: *Structures*. Cambridge. 382–471.

Rizzi, Luigi 1997. The Fine Structure of the Left Periphery. In: Haegeman, L. (ed.), *Elements of Grammar: Handbook in Generative Syntax*. Dordrecht. 281–337.

Salvi, Giampaolo 2004. *La formazione della struttura di frase romanza. Ordine delle parole e clitici dal latino alle lingue romanze antiche.* Tübingen.

Salvi, Giampaolo 2005. Some Firm Points on Latin Word Order: The Left Periphery. In: É. Kiss, K. (ed.), *Universal Grammar in the Reconstruction of Ancient Languages*. Berlin. 429–456.

Salvi, Giampaolo 2011. A Formal Approach to Latin Word Order. In: Oniga, R. – Iovino, R. – Giusti, G. (eds.), *Formal Linguistics and the Teaching of Latin: Theoretical and Applied Perspectives in Comparative Grammar.* Newcastle upon Tyne. 23–50.

A VEZIRHANI FRÍG FELIRAT UTOLSÓ SORA

*Simon Zsolt**

Az i. e. 5. századi, Bithyniából származó, vezirhani fríg felirat (a fríg korpuszbéli azonosítója B-05) a mindeddig leghosszabb ismert fríg felirat.[1] Habár a feliratot egy görög változat kíséri, a fríg szöveg jelentése még messzemenőkig tisztázatlan, melynek az az oka, hogy a görög változat csak a sztélé felállítását említi, s ezen felül csak a szokásos átokformulákat valamint egy áldást tartalmaz:[2]

1. Καλλίας Αβικτου παῖς ηι(?)
2. μηγημας ἀνέ-
3. θεκεν. ὅστις περὶ
4. τὸ ἱερὸν κακουρ<γ>ετήσαι ἢ δρῦν
5. ἐκ(κ)όψαι, μὴ βίος μὴ γόνος γίνοιτ[ο],
6. καὶ τῶι ἀναγινώσκοντι ἐνθ-
7. άδε ἥκοντι πολ(λ)ὰ καὶ ἀγαθά

A görög szöveg jelentése: „Kallias, Abiktos fia állította ημηγημας.[3] Aki a szentély körzetében gonoszat tesz vagy fát vág ki, veszítse el életét és ne legyen sarja. Azzal, ki idejön, és ezt elolvassa, történjék sok jó".

A. E. Hämmig részletes és meggyőző elemzésének köszönhetően nagyjából már értjük a fríg változat 8-12. sorainak átokformuláit, mivel megfeleltethetőek a görög változat 3-5. sorainak.[4] Ezeket az átokformulákat követi a fríg felirat utolsó sora, melynek funkcióját és interpretációját illetően nem egységes a kutatás. E dolgozat ezt a kérdést járja körbe, melynek során az első részben az eddigi javaslatokat tárgyalom kritikailag és a második részben pedig egy új értelmezésre teszek javaslatot.

---

* Jelen írás a 11. Magyar Ókortudományi Konferencián elhangzott előadásom kibővített és átdolgozott változata. Az előadáshoz fűzött hasznos kritikai megjegyzéseiért köszönet illeti *Ittzés Mátét*.

1 Közölte NEUMANN 1997; revideált újraközlése BRIXHE 2004, 42–67.

2 NEUMANN 1997, 28–31; BRIXHE 2004, 65–66.

3 E betűsor jelentése ismeretlen, ld. NEUMANN 1997, 30; BRIXHE 2004, 66; EICHNER *apud* SOWA 2007, 81, n. 28. és VINE *apud* GORBACHOV 2008, 93, n. 3. javaslatait.

4 HÄMMIG 2013.

1. Kutatástörténet

A szavakat e feliraton szóköz választja el, ezt azonban sajnos nem tartották be következetesen és ezért számos eset nem világos.[5] Az utolsó, 13. sor a következőképpen hangzik:[6]

(1) yosisekosos↑emeneyḍupratoyvebạnituv

Epigráfiai szempontból még megjegyzendő, hogy a G. Neumann által <ś>-ként átírt betűt itt az eredeti ↑ jellel írtam át, mivel hangértéke nincs meghatározva, ill. hogy a <ḍ> <p>-ként is olvasható (mindkettőhöz ld. még lentebb). Neumann, a felirat kiadója a következőképpen szegmentálta a feliratot:[7]

(2) yosisekosos ↑emeney ḍupratoy vebạn ituv

Ebből Neumann még óvatosan leválasztotta a *yos* elemet, amely egy vonatkozó névmás,[8] és ezt elfogadta Cl. Brixhe is,[9] aki a következőképp szegmentálta a sort:[10]

(3) yos isekosos ↑emeney ḍupratoy vebạn ituv

Neumann alternatív javaslatát, hogy a *yos*-t a megelőző sor utolsó betűivel (*nev*) kellene egybeolvasni, Hämmig elemzése megcáfolta, aki kimutatta, hogy a 9-10. és 12. sorok szerkezeti párhuzamossága a *nev*<*otan*> kiegészítést követeli meg, melynek jelentése `fiú´ (sg. acc.-ban).[11]

A következő szót (*isekosos*) Neumann olyan fríg, ill. pisidiai helynevekkel vetette egybe, melyek végződése -οζος, -οζα és -ουζα.[12] Erre az volt az oka, hogy ő ezt a szót (kérdőjelesen) még ↑-vel olvasta (*isekoṣos*). Ezt a problémát Brixhe új olvasata tisztázta.[13] Ezenfelül megjegyzendő, hogy a görög összefoglaló egy helynevet sem említ (vö. fentebb), habár ez még nem kényszerítő erejű érv. Brixhe el is utasította a helynév feltételezését: ő vagy egy egységes szót lát benne (és akkor sg. nom.-ban, mely azonban problémás, hiszen a *yos* már megtestesíti az alanyt) vagy egy asyndetikus szópárt.[14]

A ↑*emeney* szót Neumann óvatosan a mássalhangzós tövűek sg. dat.-val vetette össze (vagyis egy *n*-tőről lenne szó).[15] Ő a *ḍupratoy* szót (nála *ṗupratoy*) mediális sg. 3. igei alakként határozta meg (kérdőjellel).[16] Az utolsó szót az újfríg]ουεβαν szóval (30. számú felirat, a 92. feliraton bizonytalan) vetette egybe (adott esetben idetartozna a 48. számú feliratról a ουωβαν,

[5] A felirat ábrájához ld. NEUMANN 1997, 16–17; BRIXHE 2004, 44–45.
[6] BRIXHE 2004, 65 átírásában.
[7] NEUMANN 1997, 18.
[8] NEUMANN 1997, 25.
[9] BRIXHE 2004, 64.
[10] BRIXHE 2004, 65.
[11] HÄMMIG 2013, 132–133, 134.
[12] NEUMANN 1997, 25.
[13] BRIXHE 2004, 50.
[14] BRIXHE 2004, 64.
[15] NEUMANN 1997, 25; követi BRIXHE 2004, 64; GORBACHOV 2008, 102; óvatosan HÄMMIG 2013, 151. Ugyanígy WOUDHUIZEN 2008–2009, 190 és n. 11. is, aki ezt a szót *t*$_1$*emeney*-ként olvassa, melynek jelentése a görög változat ἱερόν-jának megfelelő *timenan* alapján (1. és 8. sor, a többi kutató itt *imenan*-t olvas) mint 'heiliger Hain' lenne meghatározható (ahol is <t$_1$> a <t> egy grafikus változata lenne). Ez ellen szól azonban, hogy a ↑ mint a <t> változatának feltevése nem helytálló, ld. lentebb.
[16] NEUMANN 1997, 25, követi BRIXHE 2004, 64; GORBACHOV 2008, 103, utóbbi feltételezéséhez a szó jelentéséről ld. lentebb; HÄMMIG 2013, 151 szerint „talán".

kérdőjellel[17]) és egy névszó esetragos változataként határozta meg.[18] Brixhe felveti, hogy egy „accusatif directif"-ről lenne szó.[19] Ő követi Neumann összevetéseit (a 92. felirat nélkül) és – kérdőjelesen – asszimilációval magyarázza a 48. felirat esetét, megjegyezve mindazonáltal, hogy az összevetett alakok a protasisban jelennek meg.

Végezetül Neumann az *ituv* szót az átokformulák apodosisának végén gyakorta felbukkanó ειτου szóval azonosította és ennek megfelelően sg. 3. imp. act.-ként határozta meg.[20]

Brixhe még egy lépéssel tovább ment és a sor jelentését óvatosan „une phrase injonctive"-ként határozta meg, amely egy protasisból (*yos … ḍupratoy*) és egy apodosisból (*vebạn ituv*) áll.[21]

Gorbachov ezt már mint átokformulát határozta meg[22] és a következő fordítási lehetőségeket javasolta:[23]

1) „[… he who] *pupratoy* to the ↑*eman* (dat.), may he become *veban*!"
2) „[… he who] *pupratoy* the *weba* (acc.) on the ↑*eman* (loc.), may he become [pl. *accursed*]!"

Amint látható és amint Gorbachov el is ismeri,[24] a második javaslat azt előfeltételezi, hogy az *ituv* ige argumentuma kimaradt, vagyis hogy a mondat nyelvtanilag nem helyes, sőt, az áldás értelme (mi történjen a pozitívan cselekedővel) tisztázatlan marad. Ezért ezt a javaslatot én valószínűtlennek tartom.

Gorbachov a *pupratoy* igét hettitából való kölcsönzésnek tartja (vagy „a related Hittite-influenced Anatolian tradition"-ból származónak, bármit is jelentsen ez nyelvészetileg), mégpedig vagy a *paprē-*$^{-zzi}$ 'tisztátalannak lenni' vagy a *paprahh-*$^{-i}$ 'tisztátalanná tenni' igéből. A fentebbi alternatívákat ennek megfelelően vagy úgy fordítja, hogy „[who] defiles this ↑*eman*, may he become *weban*" vagy úgy, hogy „[who] defiles this weban on the ↑*eman*, may he become [cursed?]" és az első megoldás mellett dönt, az igei argumentum kihagyásának problematikus feltételezése miatt.[25] Ez a javaslat azonban nem tartható. Ha a *paprahh-*$^{-i}$ lett volna a forrás, akkor a faktitív szuffixumnak is meg kellett volna jelennie (e nélkül ugyanis szemantikailag nem működik), ám ez nem történik meg (az aligha képzelhető el, hogy a közelebbről meg nem határozott (nagyjából veláris-faringális) laringálisok a fríg kiejtésben nem jelennek meg). Gorbachov végezetül a másik igét választja, amely megoldaná ezt a problémát. Mindkét javaslatot kizárja azonban a hangtan, nevezetesen az első szótag eltérő vokalizmusa: fríg *pupra-*, de hettita *papr°*. Ezt a problémát Gorbachov pusztán Jay Jasanoff önkényes nézetével magyarázza, miszerint az ősanatóliai **a* kiejtése, legalábbis a zárt szótagokban, [ʌ], sőt talán [ɔ] lehetett (az indoklásul felhozott érvekből [az ősanatóliai **a* az **o*-val és **e*-vel szemben a hettita hangsúlyos zárt szótagokban nem nyúlik meg; a lykben szinkópálódhat] ez egyáltalán nem következik). Gorbachov ezért azt feltételezi, hogy a hettita hangsúlytalan <a> szintúgy „as a „schwa" or as the mid-low central [ʌ]" jelent meg. Ez szintén teljesen önkényes nézet, melyre egyáltalán semmilyen bizonyíték nincsen (Jasanoff idézett spekulációi semmiképp sem azok), s ezért ez semmiféle kiindulópontot nem tud nyújtani semmilyen magyarázathoz, különösen nem arra építő spekulációkhoz („It would not be surprising then, if the

[17] Ezen alak helyes olvasata azonban ουεβαν, ld. már Haas 1961, 82, n. 16; és újabban Lubotsky 1997, 118–119; Brixhe ezekre a dolgozatokra nem utal.
[18] Neumann 1997, 26. Az újfríg feliratokat Haas 1966 alapján idézem.
[19] Brixhe 2004, 64.
[20] Neumann 1997, 26, követi Brixhe 2004, 64; Gorbachov 2008, 102; óvatosan Hämmig 2013, 151.
[21] Brixhe 2004, 64.
[22] Gorbachov 2008, 102.
[23] Gorbachov 2008, 103.
[24] Gorbachov 2008, 103.
[25] Gorbachov 2008, 103–105.

somewhat raised low central vowel, flanked by two labial stops was labialized to the extent that it was perceived as an [u] (or, rather, as a lax [ʊ]) by the Phrygian speakers"). A *pupratoy* hettita (anatóliai) eredetének elméletét tehát (legalábbis ebben a formában) bizonyosan elvethetjük.[26]

Végezetül legutóbb Hämmig foglalkozott az utolsó sorral.[27] Két fontos pontra hívta fel a figyelmet: egyrészt, hogy bizonytalan, hol végződik a protasis és hol kezdődik az apodosis, másrészt, hogy ez a mondat nem felel meg e felirat átokformulái szerkezetének, amiért is kétségek merülnek fel, hogy átokról van-e szó egyáltalán. Ezért azt javasolja, hogy ehelyett ebben a sorban a görög felirat átokformulái után zárásképp álló áldást kellene keresni: a görög felirat ezek szerint az átkok és az utolsó sor többé-kevésbé pontos megfelelését tartalmazná.[28] Véleményem szerint ezzel a megfigyelésével Hämmig jutott a legközelebb a felirat megértéséhez. Így adódik a kérdés, hogy ezt a felfogást alá lehet-e támasztani egy részletesebb elemzéssel.

2. Egy új értelmezési javaslat

2.1 Az utolsó sor szegmentálási problémái és a *-toy*-ra végződő igék

Habár a kutatók egységesek a szegmentálást illetően, ez egy ponton nem olyan egyértelmű. A sor második fele (*p/dupratoyvebanituv*) ugyanis nemcsak mint *p/dupratoy veban ituv*, hanem mint *p/duprat oy veban ituv* is szegmentálható. Miképp magyarázható ez és melyik szegmentálás részesítendő előnyben?

A protasisban mind *-toy*-ra végződő igék (mint a *p/dupratoy*), mind augmentum nélküli, de szekundér ragos igék adatoltak (mint *p/duprat*), a második csoport már régóta jól ismert (az αββερετ, αδδακετ-típus).[29] Az első csoport létezése ugyanakkor nem általánosan elismert: habár a 91. és 113. feliratokon, valamint a Kilise-Orhaniye-i feliraton[30] előfordul egy αββερετοι alak,[31] ezt (legalábbis a 91. és 113. felirat esetén) a kutatás vagy helyesírási hibának tartja az αββερετοϙ helyett,[32] vagy görög hatásnak tudja be.[33] Habár ezeket a magyarázatokat *a priori* nem lehet kizárni (noha számomra az a feltevés nem tűnik túlzottan valószínűnek, hogy ugyanazon íráshiba háromszor is megjelenik különöző feliratokon és véletlenül máshol adatolt formákhoz vezet), alakilag és szemantikailag szabályosan mediális coniunctivusokként értelmezhetőek: amint Hämmig kimutatta,[34] az *abretoy* (a 10. és 12. sorban ezen a feliraton) mediális coniunctivus és a coniunctivus lehetőséget is kifejezhet, amely szemantikailag illik a protasishoz (a *-toy* végű alakokhoz vö. még lentebb). A protasis szempontjából tehát a szegmentálás problémája nem oldható meg.

[26] Sowa 2008, 82 ezt a javaslatot „attraktív"-nak tartja, de joggal hangsúlyozza, hogy az olvasat bizonytalan.
[27] Hämmig 2013, 151–152.
[28] Hämmig 2013, 151–152 és Tabelle 1.
[29] Legutóbb ld. Sowa 2007, 82–84 szöveghelyekkel.
[30] Haspels 1971, 321–322 Nr. 57.
[31] Ld. még talán ιδετοι (Brixhe – Neumann 1985, 183).
[32] Brixhe 1979, 179–180; 2004, 53; követi Sowa 2007, 76.
[33] Gorbachov 2008, 94, n. 5.
[34] Hämmig 2013, 144 és n. 37., 145 és n. 39.

Az apodosis szempontjából ismét mindkét szegmentálás lehetséges, legalábbis alakilag: az *ituv* jól ismert igealakként (sg. 3. imp.) és az apodosis ennek megfelelően két dolgot jelenthet: (1) vagy azt, hogy „ő legyen *veban*" vagy azt, hogy (2) „(neki) legyen *veban*". Az elméletileg lehetséges „*d/puprat oy*" szegmentálásban megjelenik egy *oy*, ami egy sg. dat.-ban álló személyes névmás, ami a második fordítási lehetőség „(neki)" névmásának felelne meg. Mivel ez azonban nem szükségszerűen jelenik meg a fríg szövegben, a (2) fordítási lehetőség mindkét szegmentálással összhangba hozható. Az (1) fordítási lehetőség azonban csak a „*d/upratoy veban ituv*" szegmentálásnak felelhet meg, mert akkor egy sg. dat.-ban álló személyes névmás szükségtelen lenne.

Meg kell tehát próbálni a *veban* szóból kikövetkeztetni a jelentést. Szerkezeti szempontból mindkét megoldás minden további nélkül megfelel a görög változat jelentésének: „azzal (történjék) sok jó" (vö. fent). Vagyis a *veban* valami nagyon pozitívat jelent, vagy (1) mint melléknév: `legyen gazdag, boldog *vel sim*.' vagy mint (2) absztrakt főnév: `legyen (neki) sok jó, bőség, gazdagság, öröm, szerencse *vel sim*.'.

Ez a fogalom még két másik (újfríg) feliraton jelenik meg, melyek azonban nem különösebben segítenek:

Nr. 30. „[4][…] ουεβαν εγερετ οι αυτω αυτα ηκετ ανειττνου"
Nr. 48. „[7]δουμε κε οι ουε[8]βαν αδδακετ ορου[9]αν"

O. Haas a ουεβαν εγερετ és ουεβαν αδδακετ kifejezéseket a gyakori κακον αδδακετ formulával azonosította, amiért is `kárt okoz'-ként fordította.[35] A. Lubotsky ezzel szemben a 48. számú felirat ezen sorait a következőképp fordította: „And to (the care of) the religious community the „father" has put his (tomb)stone".[36] Sajnos a vezirhani feliraton előforduló jelentés egyikével sem egyeztethetőek össze ezek a feliratok. De mivel a szó pozitív jelentése annak görög fordításából következik, ezért elsőbbséget kell élveznie.

Ami a 30. számú feliratot illeti, már Lubotsky utalt arra, hogy az olvasata sajnos nem biztos,[37] s ezért érvként nem használható fel. Lubotsky értelmezése („a tombstone or a stele of some kind")[38] a szövegösszefüggésen és a görög feliraton alapul (mely szerint egy bizonyos Asklépios nevű „apa" a feliraton említett istenek és a falu védelmébe helyezte ezt a tárgyat), melynek azonban (tartalma alapján) nyilván semmi köze nincs ehhez a mondathoz. A feliratnak mindazonáltal lehet pozitív jelentése, mert a mondat szerkezete világos: „és az ő vallási közösségének (δουμε) ουεβαν ορουαν-t hozott ő (a felirat állítója? a sztélé?)",[39] ahol is az ορουαν többek között vagy egy ουεβαν-nal egyeztetett melléknév vagy pedig egy kötőszó nélküli mellérendelés, mindkét esetben pozitív jelentéssel. Mivel a felirat ezen része egy későbbi kiegészítés,[40] szólhat a sztélé vagy a felirat állíttatójának későbbi pozitív hatásairól (ουεβαν). Ez megmagyarázná, hogy miért állították ezt a feliratot (az ezzel a „megjegyzéssel" egyidejűleg létrejött görög rész után[41]) később az istenek és a falu védelmébe.

Vajon a ουεβαν ezekben az esetekben melléknév vagy absztrakt főnév? Eltekintve a filológiai problémáktól, a 30. számú feliratban mindkettő lehet és a kérdés nem eldönthető, mivel a sor eleje letörött. A 48. számú felirat esetében mind a cselekvés alanya (s akkor az ορουαν a tárgy)

[35] Haas 1966, 98, 111, 118; vö. még Janda 1997, 277 n. 20.
[36] Lubotsky 1997, 124–128.
[37] Lubotsky 1997, 127 irodalommal.
[38] Lubotsky 1997, 127.
[39] A δουμε jelentéséhez ld. Lubotsky 1997, 124–125.
[40] Lubotsky 1997, 119.

mind a cselekvés tárgya is lehet (s akkor ορουαν vele egyeztetett melléknév vagy egy másik tárgy (kötőszó nélkül) vagy az alany maga). Azonban mindkét esetben egy absztrakt főnevet jelent, mert a melléknévi jelentés egy melléknév$_i$ (tárgy) – ige – főnév$_i$ (tárgy) mondatszerkezetet feltételezne, amely nem túlzottan valószínű.

Ha azonban ουεβαν egy absztrakt főnév, kiesik annak a lehetősége, hogy a *veban ituv* kifejezést, mint 'ő legyen *veban*' fordítsuk és ennek megfelelően jelentése 'legyen (neki) *veban*'. Mint fentebb bemutattam, ez a fordítás mindkét szegmentálást megengedi (*d/pupratoy*, *veban ituv* ill. *d/puprat*, *oy veban ituv*), vagyis az a kérdés, hogy az indirekt tárgy („neki") megjelenik-e a mondatban, nem eldönthető.

Ha azonban *d/pupratoy*-ként szegmentáljuk, utalni kell arra, hogy a fentebb bemutatott jelentés (coni. med.) nem az egyedüli elméleti lehetőség. Eltekintve a Lubotsky által azonosított[42] augmentált mediális aoristosoktól (*e-statoy* (G-144), *e-gertoy* (W-01c),[43] *e-datoy* (ezen felirat második sora), *t-e-datoy* (W-01a), talán *e-ktetoy* és *an-e-paktoy* (B-01)), fennmarad néhány *-toy* –ra végződő alak (köztük a *d/pupratoy*), amelyeket a szakirodalomban mediális praesensekként azonosítanak: *mederitoy* és *odeketoy*.[44] Ugyanakkor a fentiek szellemében ezen alakok magyarázhatóakká válnak: ezen felirat *mederitoy* igéje (12. sor) ambivalens: vagy sg. 3. aor. med. *m-e-deritoy*[45] vagy sg. 3. coni. med., mely utóbbit alátámaszthatja az apodosisban való megjelenése (megmagyarázandó marad azonban még az *i*-vokalizmus). Az „[…]*es va ḳnais manuka odeketoy meros ke* (…)" (B-07) mondatban szereplő *odeketoy* igét Brixhe *od-dek-e-toy* (< *$d^h eh_1$-) formában elemezte és mint „E., son épouse a fait (fait, a ajouté/ajoute) les *manuka* et le *meros*" fordította.[46] Ha ez helytálló, akkor augmentumot várnánk el, amely formailag az *od-e-ket-toy* elemzéshez vezetne, ahol azonban a **ket*- tő jelentéstanilag és etimológiailag meghatározatlan marad.

Ha ez az elemzés helytálló, praes. ind. med.-ben csak *-tor*-ra végződő alakok maradnak és a *d/pupratoy*-t ennek megfelelően coni. med.-ként értelmezhetjük *(1. táblázat)*.

1. táblázat

med.	praes.	aor.
ind.	αββερετορ-típus	*edatoy*-típus
coni.	*abretoy*, αββερετοι-típus	

Köztes eredményként megállapítható, hogy mindkét szegmentálás (*p/dupratoy veban ituv* ill. *p/duprat oy veban ituv*) szemantikailag lehetséges, noha az utolsó sor pontos szegmentálása ezidőtájt még nem eldönthető.

[41] LUBOTSKY 1997, 119.

[42] LUBOTSKY 1988, 14, 24; vö. GORBACHOV 2008, 93–95.

[43] Vö. még JANDA 1997, 276–277; SOWA 2012, 306 érvek nélkül elutasítja.

[44] SOWA 2007, 74; 2012, 306, az *abretoy*-hoz ld. fenn. SOWA 2012, 306 óvatosan idesorol még két további alakot (*urgastoy* (Dd-102) és *noktoy* (B-06)), amelyek azonban valószínűleg névszói alakok, vö. BRIXHE – LEJEUNE 1984, 272–273 (és OREL 1997, 361); ill. BRIXHE 2004, 72.

[45] Így óvatosan GORBACHOV 2008, 94, n. 4.

[46] BRIXHE 2004, 80–82, vö. GUSMANI – POLAT 1999, 158 is ('wird hinzugefügt vel sim.').

2.2. A protasis

A *yos isekosos ↑emeney ḍuprat*(*oy*) mondat jelentése általában véve világos: ‘aki (*yos*) így-és-így cselekszik (*d*/*puprat*(*oy*))’. Argumentumokként például előfordulhat a cselekvés közvetlen tárgya, a közvetett tárgya (a ↑*emeney* javasolt sg. dat.-a), de egy határozó is, amely a cselekvést írja le. Közvetlen tárgy esetén tárgyragot várnánk el. Egyes számú tárgyrag itt nem fordul elő, de az *isekosos* gyanúsan úgy néz ki, mintha az *o*-tövűek nem-semlegesnemű pl. acc.-a lenne (*isekos*-*os*), amely eddig még nem adatolt.[47] A mondat tehát nagyjából a következőt jelentené: ‘aki *isekos*-okat csinál a ↑*emen*nek / ↑*emen*ül’. A fríg változatból a szavak jelentésének ismerete nélkül több nem olvasható ki.

Forduljunk ezért a görög változathoz, mely szerint: „ki idejön, és ezt elolvassa” (vö. fenn). Mivel a fríg változatban csak egy ragozott ige áll, a másik igének valamilyen más formában kell rejtőznie. Az ↑*emeney* alak hasonlít is a fríg jól ismert *-meno-* particípiumaira. A frígben mind reduplikált, mind reduplikáció nélküli *-meno*-képzéseket láthatunk, utóbbiak a tő ablautfokára vonatkozó megszorítások nélkül (vö. *aidomenou*, *gamenoun*, νιουμενος, πεσταμεναν),[48] melynek okán, képzési szempontból egy ↑*emeney* particípium problémamentes lenne. A rag azonban nem illeszkedik a főnévragozási mintákhoz (*o*- ill. *a*-tő). Habár ismeretes egy fríg *-ey* / *-e* adverbiális szuffixum (ld. *kakey* / κακε (Nr. 21, 88, 124) ‘gonoszul’),[49] a particípiumokból jelentéstani okok miatt alapvetően nem képezhető adverbium.

Van azonban egy másik lehetőség, mégpedig egy *-men*-tövű főnév. Az *-ey* rag valóban meg is jelenik a mássalhangzós tövűeknél, mégpedig mint sg. dat. (pl. *materey*),[50] sőt, úgy tűnik, a *-men*-tövűeknél is adatolt, ha ezen felirat 11. sorának *inmeney* alakja valóban a *-men*-tövű *iman*/*imen*- szóhoz tartozik.[51]

De miképpen felelhet meg egy főnév sg. dat.-a jelentésében egy igealaknak? Az eddigi kutatások alapján a fríg esetrendszer igencsak korlátos (nom., acc., gen., dat.), ezért feltehető, hogy egyes esetek jelentése (különösképpen a dativusé) kiterjedtebb volt és felvette magába korábbi esetek (például a locativus) funkcióit. Más nyelvekből is ismeretes, hogy a mozgást kifejező igékből képzett főnevek locativusa adverbiálisan is használható: például a magyarban egy egész sor ilyen határozószó van (a kötelező birtokos névmási szuffixummal): *futtában*, *mentében*, *jártában-keltében* (a magyarban természetesen állapotot kifejező igék is alapul szolgálhatnak, pl. *vártában*, *fektében*). A ↑*emeney* alakot tehát egy főnév locativusi értelmű sg. dat.-aként értelmezhetjük.

---

[47] Vö. Orel 1997, 393; Brixhe 2008, 76; a hangtani kérdésekhez ld. lentebb. Diakonoff – Neroznak 1985, 13 kérdőjellel a 99. felirat 3-4. sorában javasolják azonosítani a pl. acc.-t *-os* formában: Ők a (…)μεκεοιτοτοσσειτιβασβεκοσ szöveghelyet a következőképpen szegmentálják és fordítják: *me*(*t*) *keoi totos seiti bas bekos* „while living (lit. with the living) may he leave all(??) the bread-loaves to the ancestral spirits(?)”. A szöveghelye jelentése azonban nem világos: eltekintve a σειτι (amúgy ismeretlen) jelentésétől és a βασ esetétől, a τοτοσ βεκοσ mind nom., mind acc. is lehet; további próbálkozásokhoz ld. Haas 1966, 85 („*meke oi totoss eiti bas bekos* ‘neque ei patriae veniet Terrae frumentum’”); Orel 1997, 120 („με κε οι τοτοσς ειτι βασ βεκοσ ‘and his whole bread is for (or: of) Bas’”); és kül. Lubotsky 1989, 150, n. 3., aki a tartalmilag párhuzamos szövegek alapján amellett érvel meggyőzően, hogy Basnak itt valamilyen negatív dolgot kellene tennie a kenyérrel (azaz sg. acc. lenne). – A teljesség kedvéért még megemlítendő Lubotsky 1993, 132, n. 5. ötlete, aki szerint a 15. felirat ismeretlen jelentésű προτυς szava is lehetne pl. acc., ha az őt megelőző υψοδαν prepozíció lenne, amelyet azonban ő maga határoz meg adverbiumként.

[48] Ezen formák leírásához ld. Sowa 2007, 89–91 szöveghelyekkel, *contra* Lubotsky 1997, 121.

[49] Gorbachov 2008, 100; Hämmig 2013, 146–147.

[50] Brixhe 2008, 76; Orel 1997, 388–390; Diakonoff – Neroznak 1985, 18.

[51] Amint Brixhe 2004, 62 véli; követi Gorbachov 2008, 99, n. 16; Hämmig 2013, 149.

Az „idejön és elolvassa" kifejezés a fríg szövegben tehát mint ↑*emeney d/puprat*(*oy*) jelenik meg. De hogyan kapcsolhatóak össze ezek a jelentések ezekkel az igékkel? Mivel a két lehetőségből – „jöttében olvas", ill. „olvasva jön" – az első a valószínűbb (a felirat címzettjei ugyebár az utazók), a ↑*e-* tőhöz az 'utazik, jön' jelentést rendelhetjük hozzá (összhangban a fentebbi megfigyeléskkel, hogy egy mozgást kifejező igéről van szó), míg a *d/pupra-* tőhöz az 'olvas' jelentést. Ezt legalábbis az első esetben etimológiailag is alá lehet támasztani: Neumann plauzibilis javaslata[52] alapján, miszerint az ↑*iray* (sg. dat.) szó az újfríg ζειρα 'kéz' < ie. *$\hat{g}^h$*esr-* szóval azonos (Nr. 12 és 106), a ↑ betűvel kifejezett fonéma ie. *$\hat{g}^h$*- fonémát is folytathat.[53] Az indoeurópai igetövek között valóban találunk egy ideillő tövet: *$\hat{g}^h eh_x$*- 'die Körperstellung verändern, sich bewegen' (amely az indoirániban – véd. *jíhīte* 'mozog, megy', stb. – és adott esetben a germánban adatolt).[54] A *$\hat{g}^h h_x$*men-* forma szabályosan a felirat ↑*emen-* alakjához vezet, ha a gyök laringálisa *h_1 volt (e laringális fríg folytatásához ld. a már fentebb említett particípiumot), amelyet a tő feltételezhető összefüggése a germán *$\hat{g}^h/g^h eh_1$*- tővel és/vagy az indoeurópai *$\hat{g}^h eh_1$*- 'zurücklassen' tővel[55] be is bizonyítana.[56]

Hátra maradt még az *isekosos*, amelyet lehetséges tárgynak határoztam meg. De mit jelenthet ez a szó? Mivel az 'olvas' ige tárgyát fejezi ki, magára a feliratra kell vonatkoznia. Mivel azonban vélelmezhetően többes számban áll, nem jelenthet egyszerűen 'felirat'-ot, hanem például 'betűk'-et, 'írottak'-at, 'bevésettek'-et vagy valamilyen hasonlót. Ha figyelembe vesszük, hogy a magánhangzó előtti szókezdő *s a frígben eltűnik,[57] az *isekos-* tő azt a benyomást kelti, mintha reduplikációról lenne szó: **si-sekos-*.[58] Mivel egy szabályos indoeurópai ige (általában) egyszótagú, **si-sek-os-* alakot kapunk, amely gyanúsan hasonlít a *-*wos-* part. perf. act.-hoz. Végezetül, ha figyelembe vesszük, hogy a *k^w labiális része a frígben eltűnik (vö. *ke* < ie. *$k^w e$[59]), adódik a jelentéstanilag igencsak ideillő indoeurópai *sek^w- 'mond' ige (ólat. *īnseque*, *īnsece* 'beszéld el!', gr. ἐννέπω 'elbeszél', óé. *segja* 'mond, közöl', stb.[60]). Az *isekosos* tehát az jelentené, hogy 'az elmondottak' (pl. acc.). Habár a part. perf. act. általában aktív jelentésű, a közeli rokon mykénéi egyes alakjai mutatják, hogy a jelentés passzív is lehetett, pl. *a-ra-ru-wo-a* (pl. nom. n.) 'gefügt, ausgestattet, versehen (mit)', *e-re-dwo-e* (pl. nom. m.) 'gestützt', *te-tu-ko-wo-a* (pl. nom. n.) 'verfertigt, vollendet' stb.[61]

Ez a magyarázat feltételezi továbbá a particípium átsorolását az *o*-tövűek közé, amely a régi indoeurópai nyelvek legtriviálisabb folyamatai közé tartozik, és a part. perf. act. átsorolása más tövekbe távolról sem ismeretlen jelenség (vö. gót *berusjos* 'die Eltern' [*-ja-*tő]). Sőt, még azt is feltehetjük, hogy az *o*-tő a particípium nominalizálásának eredménye lehet ("*az elmondottak > felirat (pl. tant.)' *vel sim*.).

---

[52] NEUMANN 1997, 25; követi HÄMMIG 2013, 150.

[53] Egyebek között, vö. BRIXHE 1982, 229–235; 2004, 26–28.

[54] LIV^2: 172 s.v.

[55] Ehhez ld. LIV^2: 172.

[56] Ha a ↑*emen-* bármilyen okból csak másodlagosan jött létre, akkor paradigmatikus kiegyenlítődéssel számolhatunk a számszerű fölényben levő gyenge tő javára: *$\hat{g}^h eh_1$-/*$\hat{g}^h h_1$- > (*↑*a-*/)↑*e-*.

[57] HÄMMIG 2013, 140, n. 31.

[58] Az intervokális **s* folytatása tisztázatlan. OREL 1997, 382–383 állítása, hogy az intervokális **s* a frígben eltűnik, hibás olvasaton alapszik („aes", ld. SOWA 2007, 86, n. 37.) valamint olyan szavakon, melyek szegmentálása – s így puszta létük – nem biztos (*die-* 'through, at' [HAAS 1966, 116 itt δις-t olvas], *ev-* 'good'), MATZINGER 2006, 205, n. 113. szintén szkeptikus ezen ügyben. Az eltűnés mellett érvel részletesen LUBOTSKY 1988, 19–20. Az analógiás helyreállítás lehetőségét az *isekosos*-ban azonban mindig figyelembe kell venni.

[59] OREL 1997, 380; BRIXHE 2008, 74.

[60] LIV^2, 526–527 s.v.

[61] Vö. BARTOŇEK 2003, 268–269, szöveghelyekkel és irodalommal.

Végezetül utalnom kell arra, hogy a **w* az **o* előtt megőrződött a frígben, amiért is †*isekvosos* alakot várnánk. Egyfelől azonban ez a megőrződés nem feltétlenül helytálló,[62] másfelől egy **si-sek*^{w}*-wos-* alaknál számíthatunk a **w* kiesésére (**si-sek*^{w}*-os-*), mert az átláthatóság kényszere a **k*^{w} megtartását támogatná (az *-os-* nullfokból [**-us-*] történő levezetése nem jöhet szóba, mert a frígben eleddig nem adatolt egy **u* > *o* hangváltozás).

Nehezebb kérdés a tő vokalizmusa, mivel a reduplikációs szótagban /e/-t és a gyökben nullfokot várnánk el (azaz **se-sk*^{w}*-wos-*).[63] Habár a gyök teljes foka magyarázható paradigmatikus kiegyenlítődéssel, a reduplikációs magánhangzó külön magyarázatot igényel. Az ófrígben adatolt ugyan az <e> ~ <i>-ingadozás, a példák azonban nazális, likvida vagy mássalhangzócsoport előtti pozícióra szorítkoznak (*akenanogavos* M-01, de *akinanogavan* M-04; *kubeleya* / *kubileya*; *niptiya-* a *nevotan*-hoz[64]). Ezért ez a magyarázat fonológiailag nem kifogástalan.

Ezért alternatívaként javasolható, hogy az *isek-* tő a **sek*^{w}- ige egyik gyakori változatából származik, mégpedig az **en* praeverbiummal lexikalizálódott változatából: **en-sek*^{w}- (ld. a már fentebb idézett példákat: ólat. *īnseque*, *īnsece*, lat. *inquit*, gr. ἐννέπω) – ráadásul a reduplikálatlan tövek a part. perf. act.-ben teljes fokot is felmutathatnak, vö. lit. *nès-us-io* ~ óbolg. *nes-ъš-a*.[65] Mivel az **e* ebben az esetben nazális előtt áll, számolhatunk az **e* > *i*-változással és a nazális eltűnése a pl. acc. *-os* < **-ons* ragjában találja meg párhuzamát. Ennek a javaslatnak tehát az az előnye, hogy hangtanilag szabályosan tudja magyarázni mind az *isek-* formát, mind a pl. acc. ragját.

A protasis jelentése tehát: ‘aki utazván az elmondottakat elolvassa’. Az a jelenség, hogy a feliratok „beszélnek” (azaz elmondják tartalmukat), igen jól ismert az ókori Anatóliában: elég, ha a hieroglif luvi feliratokra gondolunk, amelyeket általában az idézett beszéd partikulája vezet be.

3. Összefoglalás

Hämmig megfigyeléséből kiindulva a vezirhani fríg felirat utolsó sorát áldásnak tekintem. A kombinatórikus módszer és a görög változat segítségével a sor jelentését a következőképpen tudtam meghatározni: ‘Aki utazván (↑*emeney*) az elmondottakat (*isekosos*) elolvassa (*d/pupratoy*), legyen neki minden jó (*veban*)!’. Ezen túlmenően megkíséreltem ezeket a meghatározásokat a ↑*emeney* és az *isekosos* esetében etimológiailag is alátámasztani. Ha ez ez elemzés helytálló, nemcsak fríg szókincsünk bővül (*sek-* ‘mondani’, ↑*e-* ‘utazni’, *d/pupra-* ‘olvasni’, *veban* ‘minden jó *vel sim*.’), hanem ismereteink is a fríg morfológiát (*-os-* part. perf. act., *-os* pl. acc. (*o*-tő)) és szintaxist (a dativus locativusi funkciója) illetően.

[62] Vö. Hämmig 2013, 139 n. 30.
[63] Vö. pl. Rix 1992, 235.
[64] Hämmig 2013, 134–138. A *niptiya-* jelentéséhez azonban ld. Simon 2014.
[65] Rix 1992, 235.

Bibliográfia

Bartoněk, Antonin 2003. *Handbuch des mykenischen Griechisch*. Heidelberg.

Brixhe, Claude 1979. Etudes néo-phrygiennes III. *Verbum* 2, 177–192.

Brixhe, Claude 1982. Palatalisations en grec et en phrygien. *Bulletin de la Société de Linguistique* 77, 209–249.

Brixhe, Claude 2004. Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes. Supplément II. *Kadmos* 43, 1–130.

Brixhe, Claude 2008. Phrygian. In: Woodard, Robert D. (ed.), *The Ancient Languages of Asia Minor*. Cambridge. 69–80.

Brixhe, Claude – Lejeune, Michel 1984. *Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes I–II*. Paris.

Brixhe, Claude – Neumann, Günter 1985. Decouverte de plus long texte neo-phrygien. L'inscription de Gezler Köyü. *Kadmos* 24, 161–184.

Diakonoff, Igor M. – Neroznak, Vladimir P. 1985. *Phrygian*. Delmar.

Gorbachov, Yaroslav 2008. Nine Observations on the Old Phrygian Inscription from Vezirhan. *Kadmos* 47, 91–108.

Gusmani, Roberto – Polat, Gürcan 1999. Manes in Daskyleion. *Kadmos* 38, 137–162.

Haas, Otto 1961. Phrygische Inschriften. Berichtigte Lesungen – verbesserte Deutungen. *Die Sprache* 7, 77–92.

Haas, Otto 1966. *Die phrygischen Sprachdenkmäler*. Sofia.

Hämmig, Anna Elisabeth 2013. *Nevotan niptiyan*. Die Fluchformel der Stele von Vezirhan. *Indogermanische Forschungen* 118, 125–154.

Haspels, C. H. Emilie 1971. *The Highlands of Phrygia. Sites and Monuments I*. Princeton.

Janda, Michael 1997. Zur altphrygischen Areyastis-Inschrift. In: Gusmani, Roberto – Salvini, Mirjo – Vannicelli, Pietro (a cura di), *Frigi e frigio. Atti del 1° Simposio Internazionale. Roma, 16–17 ottobre 1995*. Roma. 271–277.

LIV^2 = Rix, Helmut et al. 2001. *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*. Wiesbaden.

Lubotsky, Alexander 1988. The Old Phrygian Areyastis-inscription. *Kadmos* 27, 9–26.

Lubotsky, Alexander 1989. The syntax of the New Phrygian inscription No. 88. *Kadmos* 27, 146–155.

Lubotsky, Alexander 1993. New Phrygian υψοδαν. *Kadmos* 32, 127–134.

Lubotsky, Alexander 1997. New Phrygian Inscription No. 48: Palaeographic and Linguistic Comments. In: Gusmani, Roberto – Salvini, Mirjo – Vannicelli, Pietro (a cura di), *Frigi e frigio. Atti del 1° Simposio Internazionale. Roma, 16–17 ottobre 1995*. Roma. 115–130.

Matzinger, Joachim 2006. Interpretation sprachlicher Daten aus Rest- und Trümmersprachen. Das Fallbeispiel der Streitfrage um eine phrygische Lautverschiebung. *Historische Sprachforschung* 119, 190–210.

Neumann, Günter 1997. Die zwei Inschriften auf der Stele von Vezirhan. In: Gusmani, Roberto – Salvini, Mirjo – Vannicelli, Pietro (a cura di), *Frigi e frigio. Atti del 1° Simposio Internazionale. Roma, 16-17 ottobre 1995*. Roma. 11–32.

Orel, Vladimir 1997. *The Language of the Phrygians. Description and Analysis*. Delmar.

Rix, Helmuth 1992^2. *Historische Grammatik des Griechischen. Laut- und Formenlehre*. Darmstadt.

Simon, Zsolt 2014. Phrygisch *niptiyan* und eine gemeinanatolische Formel. *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 68, 141–148.

SOWA, Wojciech 2007. Anmerkungen zum Verbalsystem des Phrygischen. *Indogermanische Forschungen* 112, 69–95 = Sowa 2008, 87–117.

SOWA, Wojciech 2008. *Studien zum Phrygischen*. Göttingen.

SOWA, Wojciech 2012. The Phrygian Middle. In: Melchert, H. Craig (ed.), *The Indo-European Verb*. *Proceedings of the Conference of the Society for Indo-European Studies, Los Angeles 13–15 September 2010*. Wiesbaden. 305–313.

WOUDHUIZEN, Fred C. 2008–09. Phrygian & Greek. *Talanta* 40–41, 181–217.

ANTIQUA & ORIENTALIA

Az ELTE ókortudományi könyvsorozatának, az *Antiqua et Orientaliá*nak első klasszika-filológiai kötete a *Studia Classica*. Nem konferenciakötet, de a benne megjelent írások előzményei a XI. Magyar Ókortudományi Konferencián hangzottak el. Ennek megfelelően kíván sokszínűséget és egységet mutatni. A kötet fejezeteit az egykori konferencia szekcióinak vezetői szerkesztik: Bárány István az antik filozófiát, Bolonyai Gábor a görög irodalmat, illetve Ferenczi Attila a római irodalmi fejezetet. Ritoók Zsigmond nagyívű tanulmányát, amely a konferencia nyitóelőadásán alapul, kiemeltük a fejezetek élére. Az epikus előhangok következetes összehasonlító vizsgálata mutatja meg az olvasónak legáltalánosabb formában, hogy az ókori világ jelenségei, öröksége nem kötődik nyelvekhez, földrajzi határokhoz, de szorosan még korszakokhoz sem.

ISBN 978-963-284-632-3