

ORPHEUS NOSTER

ORPHEUS NOSTER

2013. V. évfolyam 4. szám

ORPHEUS NOSTER

A Károli Gáspár Református Egyetem eszme- vallás- és kultúrtörténeti folyóirata



HERMETIKA, ASZTROLÓGIA, MÁGIA

Bakos Áron
Békés Enikő
Bozsik Alexandra
Cseppentő Krisztina
Füzi Imola
Hamvas Endre Ádám
Imregh Monika
Turcsán-Tóth Zsuzsanna
Tóth Anna Judit
Vassányi Miklós
Zsoldos Endre
Zsupán Edina



800 Ft

2013. V. évfolyam 4. szám

ORPHEUS NOSTER

A Károli Gáspár Református Egyetem
eszme-, kultúr- és vallástörténeti folyóirata

HERMETIKA, ASZTROLÓGIA, MÁGIA

Kiadó: KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

Felelős kiadó: SEPSI ENIKŐ, a BTK dékánja

Felelős szerkesztő: FEHÉR BENCE

Szerkesztők: IMREGH MONIKA
KOPECZKY RITA
FÜLÖP JÓZSEF

Szerkesztőbizottság: HEGYI DOLORES
FABINY TIBOR
KURUCZ GYÖRGY

Német anyanyelvű lektor: SZATMÁRI PETRA

*A megjelentetésre szánt kéziratokat, illetve a megrendeléseket
a következő címre kérjük küldeni: orpheusnoster@googlegroups.com
Authors should submit manuscripts to the email address
<orpheusnoster@googlegroups.com>*

ISSN 2061-456X

Az első borítón:

A „Szép” Epheszoszi Artemisz szobra (Kis-ázsiai típus).
Fotó: Pieter Edelmann.

A hátsó borítón:

A szoros és a tágas kapu ábrázolása: Máté 7, 13: „Menjetek be a szoros kapun. Mert tágas az a kapu, és széles az az út, amely a veszedelemre visz...”
KÁLVIN *Institutio Christianae religionis* c. művének fedlapján.
Kiadó: Antonius Rebulius, Genf 1561.

A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte,
felelős vezető Kecskeméthy Péter.

A folyóirat online is olvasható a KRE honlapján: www.kre.hu/portal/index.php/orpheus-noster.html

TARTALOM

BÉKÉS ENIKŐ

Orvosi asztrológia Galeotto Marzio De doctrina promiscua című művében 7

TÓTH ANNA JUDIT

Sópatros és Konstantinápoly alapítása – egy mágus Nagy Konstantin udvarában 17

TURCSÁN-TÓTH ZSUZSANNA

Az Epheszoszi Artemisz-szobrok helyi jellegzetességei. 31

ZSOLDOS ENDRE – ZSUPÁN EDINA

Stellarium – egy csillagászati kódex Mátyás könyvtárában 64

MŰHELY

HAMVAS ENDRE ÁDÁM

Κόρη κόσμου – A világ kósmu 89

IMREGH MONIKA (ford.)

Plutarchos: A delphoi epszilonról 113

IMREGH MONIKA – VASSÁNYI MIKLÓS (ford.)

Hórapollón: Hieroglüpbika 145

IMREGH MONIKA – VASSÁNYI MIKLÓS (ford.)

Iamblikhosz: De mysteriis Aegyptiorum. 148

RECENZÍÓK, KONFERENCIABESZÁMOLÓK

BAKOS ÁRON – BOZSIK ALEXANDRA – CSEPPENTŐ KRISZTINA – FÜZI IMOLA

Beszámoló a Károli Gáspár Református Egyetemen megrendezésre került

Reflections on the Immediate Experience of God in the European Tradition

című konferenciáról. 151

TÓTH ANNA JUDIT

Nagy Árpád Miklós (szerk.): Az Olympos mellett. Gondolat, Bp., 2013 157

SZÁMUNK SZERZŐI

BAKOS ÁRON MA (1988), vallástudós, KRE BTK Művészettudományi és Szabadbölcsészeti Intézet

BÉKÉS ENIKŐ PhD (1972), humanizmus-kutató, MTA BTK Irodalomtudományi Intézet

BOZSIK ALEXANDRA (1991), BA-hallgató, KRE BTK Magyar Nyelv-, Irodalom- és Kultúratudományi Intézet

CSEPPENTŐ KRISZTINA BA (1988), MA-hallgató, KRE BTK Német Nyelv és Irodalom Tanszék

FÜZI IMOLA (1992) BA-hallgató, Művészettudományi és Szabadbölcsészeti Intézet

HAMVAS ENDRE ÁDÁM PhD (1978), klasszika-filológus, Bethlen Gábor Református Gimnázium, Hódmezővásárhely

IMREGH MONIKA PhD (1966), reneszánsz-kutató, klasszika-filológus, KRE BTK, Történeti Intézet, Ókortörténeti és Segédtudományi Tanszék

TURCSÁN-TÓTH ZSUZSANNA MA (1977), vallástörténész doktorandusz, KRE BTK, Történeti Intézet, Ókortörténeti és Segédtudományi Tanszék

TÓTH ANNAJUDIT PhD (1975), bizantinológus, klasszika-filológus, Művészettudományi és Szabadbölcsészeti Intézet

VASSÁNYI MIKLÓS PhD (1966), filozófus, KRE BTK, Művészettudományi és Szabadbölcsészeti Intézet

ZSOLDOS ENDRE PhD (1957), csillagásztörténész, csillagász, MTA Csillagászati és Földtudományi Kutatóközpont Konkoly Thege Miklós Csillagászati Intézet

ZSUPÁN EDINA PhD (1973), klasszika-filológus, kodikológus, Országos Széchényi Könyvtár, Tudományos Igazgatóság



.....

BÉKÉS ENIKŐ

Orvosi asztrológia Galeotto Marzio *De doctrina promiscua* című művében

Galeotto Marzio *De doctrina promiscua* című, 1490-ben befejezett, Lorenzo de' Medicinek ajánlott művében elsősorban korának orvosi, gyógyszerészeti, asztrológiai és, mai szóval élve, csillagászati nézeteiről értekezik.¹ A domináns orvosi asztrológiai tematika mellett Galeotto több fejezetben is foglalkozik még a talizmánmágia, a fiziognómia és a szexualitástörténet tárgykörébe tartozó kérdésekkel is. A késő középkori természetfilozófiai munkák gyakran a skolasztikus *quaestio* irodalmi műfaját követik, ezt tükrözik a *De doctrina* kérdés formájában feltett fejezetcímei is. A Galeottonál olvasható egyes fejezetek témáit ugyanakkor más szerzők általában több, önálló traktátusban dolgozták fel, ezért olyan, mintha a galeottói szöveg az orvosi-asztrológiai, természetfilozófiai traktátus-irodalomnak egyfajta kivonatát alkotná. Átfogó jellege miatt közel áll a világ működését magyarázó, arisztotelianus *compendia*-irodalomhoz is. Ezáltal sok területet érint, de a mű keretein belül nincs lehetősége ezek szisztematikus kifejtésére, miként az sok, hasonló műfajban alkotó szerzőnél megtalálható. Éppen ezért a *De doctrina* műfaji meghatározása, legalábbis első ránézésre, nem könnyű feladat, és ez nem csak a szöveg változatos, szerteágazó tematikájából következik, de az olvasónak ezt az első benyomását a szerző csapongó gondolatmenete is erősíti. Jelen írásban csak a szöveg orvosi-asztrológiai vonatkozásaira koncentrálok, és azt vizsgálom meg, hogy a traktátusban kifejtett asztrológiai világnézet mennyire hatotta át a Mediciek környezetéhez köthető, korabeli firenzei szellemi életet.

Galeotto Marzio 1445-től Ferrarában, Guarino Guarini iskolájában tanult, és itt ismerkedett meg Janus Pannoniusszal. Ezután Padovában folytatta tanulmányait, ahol medicinát hallgatott, miközben ő maga irodalmat tanított. 1461-től kezdődően többször megfordult Mátyás király budai udvarában, ahol, saját bevallása szerint, igen kedvelték őt nagy műveltsége és szellemes modora miatt. Az 1460-as, '70-es években a bolognai Studióban poétikát és rétorikát oktatott. 1477 végén a velencei

¹ Jelen tanulmány bővebb változata a szerző megjelenés alatt álló könyvének egyik fejezetében lesz olvasható: *Asztrológia, orvoslás és fiziognómia Galeotto Marzio műveiben*, Budapest, Balassi Kiadó. A szerző a *De doctrina promiscua* kritikai kiadásán is dolgozik. A műnek eddig csak egy modern kiadása jelent meg, amely válogatás: Galeotto Marzio, *Varia doctrina*, ed. Mario Frezza, Napoli, Pironti, 1949. A tanulmányban idézett részleteket az *editio princeps* oldalszámaival jelölöm, a kiadást *ed. princ.*-ként idézem mostantól (*Galeotti Martii Narniensis Liber de doctrina promiscua*, Florentiae, L. Torrentinus, 1548).

inkvizíció letartóztatta montagnanai birtokán a *De incognitis vulgo* című művében megfogalmazott olyan, eretneknek számító állításai miatt, mint amilyen például az, hogy filozófiai érvekkel nem lehet bebizonyítani a lélek halhatatlanságát. Ezt a tézist azért fontos ebben a kontextusban kiemelni, mert a lélek halhatatlansága éppen a firenzei Ficino műveinek volt az egyik központi gondolata. Szabadulása után rövid ideig ismét Budán tartózkodott. Miután hazatért Itáliába, 1490-ben Lorenzo de' Medicinek ajánlotta a *De doctrinát*. Mivel magyarországi barátai, mecénásai az 1472-es Mátyás-ellenes összeesküvés után meghaltak, Mátyás idejének nagy részét pedig a III. Frigyes, illetve a török elleni harcok kötötték le (ráadásul ekkor már többet tartózkodott Bécsben, mint Budán) Galeottónak új mecénást kellett keresnie. Elképzelhető, hogy szeretett volna Lorenzo de' Medici segítségével ismét valamilyen (esetleg tanári?) pozíciót elnyerni.²

Lorenzo de' Medicivel már korábban kapcsolatba lépett, a velencei inkvizíció börtönéből ugyanis levelet írt neki, hogy segítsen kiszabadulásában.³ Arra vonatkozóan azonban nincsen adat, hogy Lorenzo valóban eljárt volna Galeotto érdekében IV. Sixtus pápánál, hiszen mindez nem sokkal a Pazzi-féle összeesküvés után történt. Ezért inkább valószínűsíthető az, hogy a pápánál a török-ellenes harcok miatt nagy megbecsülésnek örvendő Mátyás király, illetve más, a római Curiában befolyásos magyar ismerőse járt közben érdekében. Amennyiben Lorenzo valóban segített volna neki a szabadulásban, akkor azt Galeotto nyilván nem hagyta volna említés nélkül a neki dedikált műben. Több alkalma is lett volna, hogy kifejezze köszönetét, hiszen a szövegben visszatérő motívum Lorenzo, illetve a Medici család dicsérete.

Amű és címzettje közti viszony érdekessége, hogy Galeotto ebben a traktátusában is több olyan gondolatot fogalmaz meg, melyek ellentétesek a Mediciek intellektuális környezetében domináns eszmékkel. Azokat a filozófusokat például, akik már életükben el akarnak szakadni testüktől, nyilvánvalóan a neoplatonistákra utalva, gúnyosan csak halottaknak nevezi.⁴ Galeotto lélekfelfogása leginkább az arisztoteliánus, illetve az epikureista képzetekkel rokonítható, s ebben a művében többször is hangsúlyozza, hogy a test és a lélek egymástól elválaszthatatlan egységet alkotnak.⁵ Felmerül tehát a kérdés, mit remélt a szerző valójában a Medicitől, hiszen a dedikált személy kiválasztása minden bizonnyal tudatos volt. A szövegben több alkalommal is kiemeli, hogy Lorenzo mennyire megbecsüli a tudósokat, akik ezért nemcsak a dicsőségnek, hanem az anyagi juttatásoknak is örülhetnek. A mű legvégén pedig egyenesen felajánlja, hogy következő művét is neki fogja dedikálni,

² Galeotto életéről és műveiről lásd részletesebben: Gabriella Miggiano, „Galeotto Marzio da Narni. Profilo biobibliografico,” *Il Bibliotecario*, 32 (1992), 45–96; 33–34 (1992), 67–156; 35 (1993), 61–108; 36–37 (1993), 83–191; 38 (1993), 27–122; Uő., „Galeotto Marzio,” in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, ed. Massimo Bray, Roma, Enciclopedia Italiana, 2008, LXXI, 478–484.

³ Kiadva: Galeottus Martius Narniensis, *Epistolae*, ed. Ladislaus Juhász, Bp., 1930.

⁴ Cap. XX. *De philosophis qui viventes sunt mortui*.

⁵ Például: *Vita enim humana ... in nexu animae et corporis consistit*. (ed. princ., 181.)

amennyiben részesülni fog a megfelelő támogatásban. Éppen ezért azt igyekszem megvizsgálni, melyek azok a témák, amelyek Galeotto merész gondolkodásmódja ellenére is kedvező fogadtatásban részesülhettek a korabeli Firenze szellemi életében. Úgy gondolom, hogy a szöveg domináns asztrológiai tematikája lehet az egyik, ami bizonyára Lorenzo de' Medici tetszését is elnyerhette.

A 39 fejezetből álló mű nagy része asztrológiai, orvosi-asztrológiai, illetve asztronómiai kérdéseket tárgyal.⁶ A szerző rögtön az első fejezetben a nevek égi eredetét vizsgálja: szerinte égi inspiráció hatására nevezzük el gyermekeinket, s a névben benne foglaltatik egész sorsunk, miként a Mediciek neve a *medicus*, vagyis az orvos szóból ered, mert orvosként gyógyítják a társadalom bajait. Ez a metafora a későbbiekben is gyakran visszatér a Lorenzót dicsőítő részekben.⁷ Majd az ókorból hoz példákat arra, hogy a királyok akkor még jártasak voltak az asztrológiában, mint például Hermész Triszmegisztosz, Mithridatész vagy Numa Pompilius. Nézete szerint az ábécé is a bolygóknak van alávetve, például Saturnus alá tartoznak az *a*, *b*, *c*, Iuppiter pedig a *d*, *e*, *f* betűket uralja, és így tovább. A hét bolygót összefüggésbe hozza a Mediciek címerével is: a címerben ábrázolt hét *palle* ugyanis szerinte a bolygókat szimbolizálja. Olvashatunk a bolygók és a testnedvek párosításairól, illetve a bolygók és a fémek megfeleltetéséről. Majd ismerteti, mely betegségek és mely testrészek tartoznak az egyes bolygókhoz. Az asztrológia oktatása az észak-itáliai egyetemeken orvosi képzésében a curriculum fontos részét képezte, Galeotto is ehhez a hagyományhoz kapcsolódva vallotta, hogy az asztrológia ismerete elengedhetetlen az orvosláshoz, e tudás nélkül csak a „kuruzsló” név illeti meg az orvost.⁸ Az orvosi asztrológia témájában Pietro d'Abano *Conciliator* című művére, illetve Avicennára, Hippokratészre és Galénoszra hivatkozik mint fő tekintélyekre.⁹

A szövegben az orvosi asztrológiának az ókor óta létező feltevéseivel találkozhatunk, a szerző javasolja például az ún. *electio* módszerét: nem mindegy, milyen időpontban vesszük be az orvosságot, illetve milyen égi együttállásokban gyógyítunk, fontos lehet továbbá a beteg születési dátumának a figyelembevétele is. A *lunaria* ta-

⁶ Az asztronómiát mint az égitestek mozgásával, illetve az asztrológiát mint az égitestek hatásával foglalkozó tudományágat abban az értelemben, ahogyan azt a modern terminológia is alkalmazza, Sevillai Izidor definiálta (*Etymologiae*, III, 27; VIII, 9.). A két fogalmat azonban a későbbiekben, így Galeotto idejében sem különböztették meg egymástól ilyen következetesen, és szerzőnként eltért, ki milyen értelemben használta azokat. A csillagoknak az emberi testre, illetve az éghajlatra gyakorolt befolyását mindazonáltal többnyire a középkorban is elfogadták, ezzel szemben a csillagjósást mindig is gyakrabban támadták, pogány babonának tartva azt.

⁷ Lásd erről bővebben: Békés Enikő, „La metafora „medicus-Medici” nel *De doctrina promiscua* di Galeotto Marzio,” *Camoenae Hungaricae* 3 (2006), 29–38.

⁸ *Est igitur plurimis de causis astrologia medico necessaria, quam si quis ignoraverit, non inter medicos, sed potius inter pharmacopolas circumforaneos connumerabitur.* (ed. princ., 135.)

⁹ Az asztrológiai orvoslás történetéről lásd többek között: Roger French, „Astrology in medical practice” in: *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, ed. by Luis García-Ballester, Roger French et al., Cambridge, 1994, 30–59; *Astro-Medicine. Astrology and Medicine, East and West*, ed. by Anna Akasoy, Charles Burnett and Ronit Yoeli-Tlalim, Firenze, Sismel, 2008; Monica Azzolini, *The Duke and the Stars: Astrology and Politics in Renaissance Milan*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2013.

nításának megfelelően ismerteti a hold járása alapján ajánlott tevékenységeket; a *zodiologia* pedig ahhoz ad útmutatást, hogy milyen következményekkel jár a hold együttállása az egyes csillagjegyekkel. Galeotto, jóllehet a mágiát, ellentétben az asztrológiával, nem sorolta az általa „racionálisnak” tartott tudományok közé, mégis több példát hoz fel a talizmánmágiának a gyógyításban betöltött szerepére: mint például a középkori forrásokban gyakran előforduló oroszlanos talizmánt, ami akkor alkalmazva, amikor a Nap az oroszlan csillagképben tartózkodik, enyhíti a vesefájdalmat.¹⁰ Kitér továbbá az asztrológia és a fiziognómia kapcsolatára is: a csillagjegy, amiben születünk, befolyásolja a kinézetünket is, ugyanis arra az állatra hasonlítunk, amiről a csillagjegy kapta a nevét.

Galeotto az asztrológiát ért kortárs kritikákra nem utal, de azt elismeri, hogy van, akinek ez a gondolkodásmód babonásnak, illetve a keresztény vallással ellentétesnek tűnhet. Az asztrológiai világkép védelmében Aquinói Szt. Tamás véleményét idézi, aki a *Summa Contra Gentiles*-ben fejti ki, hogy Isten megengedi, hogy az ember bizonyos helyzetekben a csillagokat hívja segítségül, mint például az orvos a gyógyításban, a paraszt a földeken vagy a katona a csata előtt.¹¹ A vallással azért tartja összeegyeztethetőnek a csillaghitet, mert Isten a csillagokat mintegy eszközként használja fel akarátának a beteljesítéséhez.

Galeotto maga is megnevezi Pietro d’Abanót (c. 1250 – c. 1316) forrásai között. Szerzőnk az 1450-es évek második felében a padovai egyetemen *in artibus et in medicina* szerzett fokozatot. Itt tanított 1306-tól kezdve – konstantinápolyi és párizsi tanulmányútja után – d’Abano is, aki végrendeletében „*artis medicinae, philosophiae et astrologiae professor*”-ként aposztrofálta magát.¹² A XV. században a padovai egyetem volt az orvoscépzés egyik legrangosabb központja, ahol Avicenna *Canonja* mellett d’Abano *Conciliatoria* volt a másik alapvető tananyag. A d’abanói orvos-eszmény, mely szerint a *medicus*nak a természetfilozófiában és asztrológiában egyaránt jártasnak kell lennie, a *De doctrina* tematikájának összeállításában is tükröződik. D’Abano írásaiban szintetizálta a középkori arisztotelianus természetfilozófiát, az arab tudományos művekből származó asztrológiai, csillagászati ismereteket, valamint az orvostudományt, s ezt a tudást közvetítette fordításaival is. A *De doctrina* orvosi asztrológiával, asztrológiai fiziognómiával, talizmánmágiával, valamint csillagászati ismeretekkel foglalkozó fejezetei mind összefüggésbe hozhatóak d’Abano műveivel, akinek hatása még másfél évszázaddal később, Galeotto korában is jelentős volt. A *De doctrina* egyik legfontosabb forrásának d’Abano két fő műve, a *Conciliator* és a *Lucidator* tekinthető.¹³ A két szerző tudományfelfogása között sok

¹⁰ A mágia középkori megítéléséről lásd: Láng Benedek, *Mágia a középkorban*, Bp., 2007; Uő., *Unlocked Books. Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe*, Penn State University Press, 2008.

¹¹ *Summa Contra Gentiles*, Lib. 3. Cap. 92.

¹² Kiadva: *Monumenti della Università di Padova (1222–1318)*, ed. A. Gloria, Venezia, 1884, 77–78.

¹³ D’Abano munkásságáról lásd: Graziella Federici Vescovini, „Pietro d’Abano e la medicina astrologica dello »Speculum physiognomiae« di Michele Savonarola” in: *Musagetes. Festschrift für Wolfram Prinz*

rokon vonás mutatható ki: Galeotto éppen a d'Abano által megteremtett padovai hagyomány követőjének bizonyul, amennyiben az orvostudománynak a természetfilozófiával való szoros kapcsolatát vallja, illetve az asztrológiai ismereteket elengedhetetlennek tartja a gyógyításban.

Jóllehet a fennmaradt adatok nem utalnak arra, hogy Galeotto – több kortársához hasonlóan – gyakorló asztrológusként is működött volna, s ilyen minőségben felkérésre prognosztikációkat készített volna, a *De doctrinában* mégis többször úgy hivatkozik magára, mint aki a gyakorlatban is hasznát veszi tudományának. Ezekkel az autoreferátumokkal a szerző mintha a mű címzettje számára is bizonyítani szeretné, hogy korábban milyen helyzetekben mutatkozott meg asztrológiai jártassága. Utal például arra, hogy korábbi művében, a *De incognitis vulgoban* elkészítette Augustus horoszkópját, ebben pedig megjósolja, hogy mikor fogja Padova városát pestis sújtani.¹⁴ Augustus horoszkópját talán azért említi itt meg újra, mert Lorenzo is, a császárhoz hasonlóan, a Bak jegyében született. Eldicsékszik továbbá azzal is, hogy utazásai során több országban is gyógyszerert írt fel betegeknek, illetve leírja a Vénusz következő évi égi pályáját.¹⁵ A műben két példát is olvashatunk az asztrológia ún. politikai célú alkalmazására, amit a humanista hízelgés egyik eszközeként is felfoghatunk: az egyik helyen megállapítja, hogy Lorenzo fiára, Giovanni de' Medici-re a csillagok állása alapján még dicsőséges jövő vár.¹⁶ A másik helyen pedig kifejti, hogy Genova városának szülöttei azért kiváló emberek, mert a város a Skorpió csillagkép alá tartozik, s ez is oka annak, hogy a város több pápával, mint például VIII. Incével is büszkélkedhet,¹⁷ akinek dicsőítését a dedikációban is olvashatjuk. Feltehetően a korábbi inkvizíciós eljárás miatt tartotta fontosnak, hogy a pápa felé is gesztusokat tegyen a műben.

Ha ezek után megvizsgáljuk, milyen volt az asztrológia megítélése a Mediciek körében, azt kell megállapítanunk, hogy e tekintetben Galeotto nézetei nem álltak oly mértékben távol a firenzei gondolkodókéttól, mint egyéb állításai. A csillagok alapján történő jövőmondás ugyan teljesen kizárja a szabad emberi akaratot, és az asztrológia kritikusai, többek között Pico della Mirandola elsősorban éppen ezt kifogásolták.¹⁸ Művében azonban nem annyira a babonásnak tartott *astrologia iudiciaria* a hangsúlyos, hanem sokkal inkább az orvosi asztrológia, ami viszont közel állt Ficino filozófiájához is. Mint ismeretes, Ficino álláspontja az asztrológiával

.....
zum seinen 60. Geburtstag, hrsg. von Ronald G. Kecks, Berlin, 1991, 167–177; Uő., *Pietro d'Abano: Trattati di astronomia. Lucidator dubitabilium astronomiae, De motu octavae sphaerae et altre opere*, Padova, 1992.

¹⁴ Cap. I, XV, XXXII.

¹⁵ *Ed. princ.*, 432.

¹⁶ *Ed. princ.*, 254.

¹⁷ *Ed. princ.*, 441–442.

¹⁸ Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Az asztrológiával kapcsolatos vitákról lásd bővebben: Eugenio Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal trecento al cinquecento*, Roma, Laterza 1976; S. Jim Tester, *A History of Western Astrology*, Suffolk, The Boydell Press, 1990; Kocku von Stuckrad, *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München, Verlag C. H. Beck, 2003, 207–241.

kapcsolatban igen árnyalt, míg e tudománynak a jóslásra való használatát ő is elvetette, *De vita* című művét az orvosi asztrológiába vetett hit határozza meg.¹⁹ A *De vita* és a *De doctrina promiscua* között igen sok párhuzam figyelhető meg, a testnedvek, a melankólia, a *spiritus* fogalma, valamint a bolygók életünkre gyakorolt hatásai és a talizmánmágia Ficino művének is fő témáiként határozhatóak meg. Ismeretes, hogy a *De vita* harmadik könyvének, a *De vita coelitus comparandának* a keletkezési ideje is egybeesik az általunk vizsgált művel, míg azonban Ficino az első könyvet ajánlotta Lorenzo de' Medicinek, addig a harmadikat éppen Galeotto korábbi mecénásának, Mátyás királynak dedikálta.

Itt kell azt is megemlítenünk, hogy az asztrológiai gondolkodásmód és a mágia fontos alkotóeleme azoknak a hermetikus iratoknak is, melyeket szintén Ficino fordított le latinra Cosimo Il Vecchio számára.²⁰ Ezekben a szövegekben több utalást is találhatunk továbbá a Nap kultuszára is, melynek kiemelt jelentőségére és központi szerepére Galeotto is többször hivatkozik művében. Lucanus *Pharsaliáját* idézve állítja, hogy a Nap sugarainak a segítségével irányítja a többi bolygó mozgását, melyeken uralkodik.²¹

Firenzében e tudomány nem rendelkezett olyan erős hagyománnyal, mint Bologna, Padova, vagy Ferrara városai, éppen azok a helyek, ahol Galeotto is magába szívhatta ezt a szellemiséget. Ennek ellenére több példát is említhetünk a csillagokba vetett hit firenzei jelenlétére.²² Egy adott időpontot megjelenítő csillagképek ábrázolása díszíti például a San Lorenzo templom Sagrestia Vecchiájának, a Mediciek temetkezési kápolnájának a kupoláját,²³ valamint a Bak csillagkép és Lorenzo aszcendense, a Skorpió látható azon a sisakon, melyhez hasonlót állítólag Lorenzo viselt az 1469-es giostrán.²⁴ Asztrológiát a Lorenzo által újra megnyitott pisai egyetemen is tanítottak, a Mediciek támogatták továbbá a *Compagnia dei magi* elnevezésű firenzei konfraternitást is. A mi szempontunkból ez azért érdekes, mert a bibliai

¹⁹ Marsilio Ficino, *Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introd. and Notes by Carol V. Kaske and John R. Clark*, Arizona State University, 1998. Ficino és az orvosi asztrológia kapcsolatát tárgyalja még: Giancarlo Zanier, *La medicina astrologica e la sua teoria: Marsilio Ficino e i suoi contemporanei*, Roma, Ateneo e Bizzarri, 1977; Melissa Meriam Bullard, „The Inward Zodiac: A Development in Ficino's Thought on Astrology” *Renaissance Quarterly* 43 (1990), 687–708.

²⁰ Florian Eberling, *The Secret History of Hermes Trismegistus. Hermeticism from Ancient to Modern Times*, transl. from German by David Lorton, Ithaca and London, Cornell U. P., 2007.

²¹ *Pharsalia*, X, 203–204.

²² Graziella Federici Vescovini, „Lorenzo il Magnifico e l'astronomia a Firenze,” *Il Ponte* 48 (1992), 77–106.

²³ A freskó értelmezéséről lásd: Aby Warburg, „Eine astronomische Himmelsdarstellung in der alten Sakristei von S. Lorenzo in Florenz,” *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 2 (1912), Heft 1, 34–36; P. Fortini-Brown, „Laetantur caeli: the Council of Florence and the Astronomical Fresco in the Old Sacristy,” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 44 (1981), 179–180; Dieter Blume, „Astrologie und Naturstudium – ein Horoskop für die Medici” in: Uö., *Regenten des Himmels: astrologische Bilder in Mittelalter und Renaissance*, Berlin, 2000, 126–138.

²⁴ A metszet készítője egyébként firenzei művész lehetett, vö.: britishmuseum.org/research/search_the_collection_database.aspx, (2013.10.20.14:45) Registration number 1845,0825.383.

háromkirályokat asztrológusoknak is tekintették abban az időben, s a Medici család tagjait is gyakran ábrázolták a keleti királyok képében. A *De doctrinánál* nem sokkal később, 1490-ben írta maga Lorenzo a *Canzona de' sette pianeti* című verset, melyben ő is a bolygóknak a tulajdonságainkra gyakorolt hatását énekli meg.²⁵ Lorenzo a költeményt az 1490-es karnevál alkalmából írta, mely a hét bolygó triumfusszerű menetét kísérte.

Nem Galeotto volt az egyetlen, aki Lorenzónak ilyen témájú művet ajánlott. Antonio Benivieni, a tehetős firenzei családok orvosa neki dedikálta *Regimen sanitatis* című művét, de több, a pestisről szóló műnek is ő volt a címzettje. Benedetto Maffei *Breve compendium futurorum eventuum rei rusticae* című művének dedikációjában azt fejt ki, hogy ezeknek a mezőgazdasági vonatkozású asztrológiai ismereteknek még Lorenzo is hasznát veheti, ha birtokán visszavonulva maga akarna gondoskodni kertjéről. Lorenzo Bonincontri pedig abban a reményben címezte *Rerum divinarum et naturalium* című, alapvetően szintén asztrológiai témájú művét Lorenzónak, hogy majd a Medici visszahívja őt a száműzetésből. Reményében nem kellett csalódnia, sőt 1475–1478 között ő tanította az asztrológiát a firenzei egyetemen, azaz a Studióban.²⁶

Az uralkodóknak dedikált tudományos művek hagyománya ekkor már régi múltra tekintett vissza. Több középkori, *philosophia naturalis* témájú műben jelenik meg az a gondolat, miszerint az asztrológia ismerete fontos az uralkodó számára, hiszen a makrokozmoszban uralkodó törvények ismeretében tudja ő is megteremteni a saját uralmán belül a rendet és a harmóniát. Ez a felfogás tükröződik a II. Frigyesnek ajánlott tudományos művekben is. Maga Galeotto is ebben hitt, amint ez többi művéből is kiderül. A Vitéz János esztergomi érseknek írott *De homine* című művében, melyben az emberi test külső-belső elemzését adja, a Vitéznek szóló dedikációban dicséri az érsek asztrológiai-asztronómiai ismereteit. A Mátyásnak ajánlott *De incognitis vulgo* című traktátusban pedig a betlehemi királyoknak megjelent üstökös interpretációjához hívja segítségül a királyt, mert, mint mondja, ő „rex et astrologus”. A *Mátyás király kiváló, bölcs, tréfás mondásairól és tetteiről* szóló művében pedig a király asztrológiai és fiziognómiai tudásának tulajdonítja az uralkodó jó emberismeretét. A *De doctrinában* többször kéri Lorenzo segítségét hangsúlyozva, hogy a Mediciek mindig is támogatták a tudományt. Galeotto filozófiája szerint a tudás, melyet nem a hit, hanem az arisztotelészi megismerési módok által nyerünk el, még földi életünkben képes megajándékozni bennünket az örök boldogság elnyerésével. Éppen ezért véleménye szerint a legfőbb bűn a tudatlanság, melynek egy külön fejezetet is szentelt a traktátusban. Talán nem a pusztá haszonlesés motiválta, amikor azt írta, hogy az uralkodók felelőssége a tudósok támogatása révén

²⁵ Lorenzo de' Medici, *Tutte le opere*, a cura di Paolo Orvieto, Roma, 1992, 804–806.

²⁶ A Lorenzónak ajánlott tudományos művek leírását lásd: *All'ombra del lauro. Documenti librari della cultura in età laurenziana. Catalogo della mostra*, a cura di Anna Lenzuni, Cinisello Balsamo (Milano), 1992 (Trattati Medico-Scientifici).

a tudatlanság eloszlatása, s a Mediciek, mint mondja, sokat tettek azért, hogy az emberek ne „betegedjenek meg” a bizonytalanság érzésétől.

Az asztrológiai világkép firenzei recepciójának rövid áttekintése, illetve általában a tudomány és a politika viszonyának a vizsgálata azok a szempontok, melyek elemzése – Galeotto filozófiájának és forrásainak az ismerete mellett – közelebb vihet bennünket a *De doctrina promiscua* mélyebb megértéséhez.

A De doctrina promiscua tartalomjegyzéke:

Cap. I.: A csillagoktól kapott tulajdonnevekről.

Cap. II.: Az orvosságról és a méregről, valamint arról, hogy milyennek kell lennie az orvosnak, és hogyan lehet értelmezni a bikává átváltozott Iuppitert.

Cap. III.: Az orvosságok keverékeiről vagy összetételeiről, ahol megcáfoltatik Plinius nevetséges véleménye, és arról, hogy miért éget a hideg, és miért hűt a hőség.

Cap. IV.: A mérég ellenszeréről, a *mithridatium*ról és a bor csodálatos hatásáról.

Cap. V.: A *theriaca* elnevezéséről, amelynek eredeztetésében Avicenna és a fiatalabbak tévednek.

Cap. VI.: A pun nyelv és a föníciai nép kiválóságáról, amit egyesek arabnak hívnak, ahol szó esik Lorenzo de' Mediciről, Giovanni Bentivoglióról és a török szultánról, valamint Firenzéről és Bolognáról.

Cap. VII.: Avicennáról és nevének jelentéséről, Hippokratésről és Galénoszról.

Cap. VIII.: Galénoszról, Hippokratésről és az ő dicséretükről, valamint néhány tévedésükről és a zsiráf eredetéről, ami tevépárduc.

Cap. IX.: Avicenna tévedéseiről és arról, hogy valójában mit gondolt róla Averroes.

Cap. X.: A *cicuta* nevű növényről és Szókratész haláláról, a beléndfűről és a mérgező szardíniai növényről s a szardonikus nevetésről, ahol fény derül Avicenna legnagyobb tévedésére.

Cap. XI.: A sisakvirágról és az *allabcha* nevű növényről.

Cap. XII.: A nem azonnal, hanem egy előre meghatározott napon ható méregről és a kígyótartó csillagképről, vagyis az Ophiucusról.

Cap. XIII.: A testnedvekről, melyek az őselemekhez és a bolygókhoz hasonlósak és az öröklésről és az oroszlánokat elrettentő kakasokról.

Cap. XIV.: A fémekről és a betegségekről, melyek mind más-más bolygó alá tartoznak, a planetáris órákról, a táncról és a lélekkel teli égről.

Cap. XV.: Az orvos iránti bizalomról és egy bizonyos óvatosságról.

Cap. XVI.: Az éltető nedvről, a három Párkáról, Vénusz bolygó jellemzőiről és nevééről.

Cap. XVII.: Miért tartják az őselemeket isteneknek, és miért nevezik a szerelmet tűznek, s hogy Priaposz alakját nem ok nélkül találták ki.

Cap. XVIII.: A férfiakká változott nőkről és arról, hogy a férfiak vagy a nők részesülnek-e nagyobb gyönyörben az együttlét során.

Cap. XIX.: A *coitus*ról és erről, az antikok által nem szívesen használt elnevezésről.

Cap. XX.: Azokról a filozófusokról, akik már életükben halottak.

Cap. XXI.: A mítoszok különböző fajtáiról, az igazakról is, valamint arról, hogy miért fogalmazódnak meg az emberben ezek a történetek, és hogy milyen együttállás szüli a mítoszok kedvelőit.

Cap. XXII.: A *spiritus*ról és arról, hogy miért tud a hirtelen öröm vagy félelem ölni, és hogy miért ered el ismét a meggyilkolt vére a gyilkos előtt. A levegővel kapcsolatos erőket jelképező Iunóról s a Kos csillagképébe lépő Napról.

Cap. XXIII.: A számokról, amennyiben önmagukban jelentenek valamit s a pythagoreisták tévedéseiről.

Cap. XXIV.: A betegségek gyógyítására készített talizmánokról.

Cap. XXV.: A szférák számáról és a planetáris órákról, amelyek a napoknak is nevet adnak, ezek szerencséjéről vagy szerencsétlenségéről és bizonyos teológusokról, akik ezt bizonyítják, továbbá arról, hogy mikor nem veszélyes vassal valamely testrészt megérinteni akkor, amikor a Hold abban a jegyben tartózkodik, amely az adott testrészt uralja, amit néhányan tiltanak.

Cap. XXVI.: A tudatlanság bűnéről, ami a legnagyobb bűn az összes közül, ahol szó esik Giovanniról, Lorenzo fiáról, akit kardinálisnak jelöltek.

Cap. XXVII.: Arról, hogy mely módokon lehet elsajátítani a tudást, ami boldogá tesz, s hogy miben áll a mi boldogságunk és a filozófusoké.

Cap. XXVIII.: Mindenféle hasznos, szinte minden szakterületet érintő dologról, melyekkel kapcsolatban sokak tévedését kijavítjuk.

Cap. XXIX.: A vízről és a *colice* nevű orvosságról, valamint a hektikus lázról.

Cap. XXX.: A holdról és a tengerről, ami felváltva nő és csökken, a Nap nagyságáról és arról, hogy miért kezdődik a matematikusok szerint a nap délben.

Cap. XXXI.: A csillagképek közötti különbségekről, az év felosztásáról és Vergilius kijelentéséről.

Cap. XXXII.: Néhány bizonytalan eredetű jövendölésről és Claudianus *De Curetio* című epigrammájáról.

Cap. XXXIII.: A bolygók magasságáról és mélységéről.

Cap. XXXIV.: A bolygók fényszögkapcsolatairól, életünk éveiről, ami egészen ezer évig, sőt még tovább is eltarthat, valamint Cipusról és Actaeonról, akiknek szarva nőtt.

Cap. XXXV.: Miért viselik a csillagképek állatok neveit.

Cap. XXXVI.: A Canis és a Canicula csillagképekről, Orionról, az esti csillagról, a Plejádokról.

Cap. XXXVII.: A napkeltéről és napnyugtáról, a Corona csillagképről, valamint a pápaságról.

Cap. XXXVIII.: A pályájáról letért Napról és Phaethon történetéről.

Cap. XXXIX.: Néhány helytelenül gondolkodó emendatorról.

Abstract

Galeotto Marzio's De doctrina promiscua, dedicated to Lorenzo de' Medici, is a treatise dealing with medical astrology, astronomy, herbs, and medicines. In this paper I examine how the idea of human life determined by the stars is related to contemporary Florentine intellectual life. From 1461 onwards Galeotto frequently stayed at the Buda court of King Matthias Corvinus, where, so he claims, he was very popular due to his erudition and witty manners. But since later Galeotto's friends and patrons in Hungary had died following the failed conspiracy against King Matthias in 1472, and since the conflict with the Ottomans and Emperor Frederick III took up most of the time and attention of the king, Galeotto had to look for a new patron. Therefore it seems plausible that Galeotto intended to obtain some position (perhaps a professorship) with the help of Lorenzo de' Medici in Italy. An intriguing aspect of the relation between Galeotto's treatise and the dedicatee is the fact that the author's doctrines often contradict the ideas generally held by leading Florentine intellectuals around the Medici family. For this reason, I intend to examine the subjects which, despite Galeotto's bold way of thinking, might have met a favourable reception in the contemporary Florentine intellectual milieu. I suppose that one of the aspects that Lorenzo himself appreciated may have been the choice of a predominantly astrological topic for the treatise. Therefore, I wish to present in brief the astrological concepts formulated in the De doctrina, then I examine how they are related to the presence of astrology in contemporary Florence.

TÓTH ANNA JUDIT

Sópatros és Konstantinápoly alapítása – egy mágus Nagy Konstantin udvarában

Nagy Konstantin valláspolitikájában egyértelmű tendenciaként rajzolódik ki a kereszténység felé való folyamatos közelítés. A folyamat, ami a kereszténység legalizálásával veszi kezdetét, túllép a vallások egyenjogúsításán, s végül a kereszténység egyértelmű előnyt élvez a hagyományos kultuszokhoz képest a császár valláspolitikájában.¹ Fennmaradt azonban a forrásadatoknak egy kicsiny és zárt csoportja, mely mintha arra látszana utalni, hogy ez a fejlődés nem volt töretlen, és a császár bizonyos időszakokban megpróbálkozott azzal, hogy keresztény és pogány elemekből valamiféle szinkretista alapokon nyugvó egységet teremtsen. Egy ilyen törekvés kétségtelenül rendelkezne politikai racionalitással, amennyiben közös kultuszokat teremtett volna a birodalom minden lakosa számára, s Konstantin kételkedő teológiai tájékozottságát tekintve az uralkodótól talán nem lett volna idegen egy ilyen kísérlet, azonban a források hitelességével kapcsolatban kételyt ébreszt az a tény, hogy egyrészt aránylag késeiek (a VI. századtól datálódnak), másrészt mind Konstantinápoly 330-as alapításához és annak rítusaihoz kapcsolódnak. Forrásaikban tehát ellentmondásos kép rajzolódik ki: egyik oldalon az auktorok pogány színezetű alapítási rituáléről beszélnek,² másfelől viszont ugyanebben a korszakban a császár éremveréséből már teljesen eltűntek a pogány istenek, az irányvonal egyértelműen a kereszténység támogatása, maguk a kortársak pedig tisztán keresztény városnak látták Constantinoplist.³

¹ A cikk az OTKA K 101503 (*A misztika fogalmai és hagyományai az európai gondolkodásban*) projekt támogatásával készült.

² Az első és legfontosabb olyan tanulmány, mely egyértelműen pogány kultikus gyakorlatot látott a város alapításának szertartásaiban: Theodor PREGER: „Konstantinos-Helios.” *Hermes* 36 (1901), 457–469. A kérdés körül kibontakozó vita történetének összefoglalása: E. FOLLIERI: „La fondazione di Constantinopoli: riti pagani e cristiani.” In: *Roma, Constantinopoli, Mosca. Atti del I. seminario internazionale di studia storici „da Roma alla terza Roma” Roma 21–23 Aprile 1981.* Napoli 1983. 217–231. Az újabb kutatás, ill. egy határozottan elutasító vélemény: Alan CAMERON: *The Last Pagans of Rome.* Oxford, New York, 2011, 16. fejezet.

³ Konstantinápoly mint keresztény város: Eusebius: *Vita Constantini* 3,48, Sókratész: *Hist. Eccl.* 1.16, Sózomenos: *Hist. Eccl.* 2.3. (PG 62. col. 940.) Pogány források segítségével is ugyanerre a konklúzióra jut Kevin W. WILKINSON: „Palladas and the Foundation of Constantinople.” *Journal of Roman Studies* 100 (2010), 179–194.

A kutatás alapvetően kétféleképp közelítette meg a vonatkozó forrásadatokat. A XX. század első felében több írás jelent meg, melyek erőteljes pogány-keresztény szinkretizmust láttak a város alapítási rítusaiban – megfelelően a korabeli álláspontnak, ami a császár megtérésében sem látott mást, csak cinikus politikai megfontolást.⁴ A későbbi tanulmányok hajlamosak rá, hogy a teljes forráscsoportot történeti hitelességet nélkülöző legendának tartsák.⁵ Egyes szerzők elfogadják a források hitelességét – a császár részéről kényszerű kompromisszumnak tekintve a pogány rituálékat –, esetleg a pogány elemeket a város 324-es *inauguratio*jához kötik, míg a 330-as *consecratio*t teljesen kereszténynek tekintik.⁶ Tanulmányomban egy új értelmezés lehetőségét vetem fel: az állítólagos pogány rítusok csupán egy mai, intuitív definíció révén lettek „pogány”-ként meghatározva, egy IV. századi értelmezési kereten belül ezek pogány tartalma már korántsem olyan egyértelmű, következésképp, még ha forrásaink hitelesek is, az még nem vonja maga után, hogy Konstantin pogány elemeket vegyített volna a városalapítás ceremóniájába.

Melyek a számunkra érdekes tények és forrásadatok? Az állítólagos pogány motívumok forrása leginkább egy konkrét személy lehet, akinek mind képzettsége, vallása, mind az udvarnál betöltött pozíciója lehetővé tehetette, hogy pogány vagy legalábbis nem keresztény elemeket vigyen a császári valláspolitikába. Ez a személy az apameai Sópátrios, akit Ióánnész Lydos az alapítási ünnepség egyik lebonyolítójaként említ.⁷

Sópátrios Iamblichos tanítványa volt, méghozzá a legkiemelkedőbbek közé tartozott, mikor Iamblichos 325-ben meghalt.⁸ Az ő révén kitűnően ismerhette az újplatonikus filozófiát, ugyanakkor az iskolának ahhoz az irányzatához csatlakozott, melyet Iamblichos alapozott meg, és amely a filozófiát és a vallást vegyítette. Sópátrios *theurgos* volt, tehát nem csupán elméleti gondolkodó, hanem olyan filozófus, aki szerint az istenség a rituális, ill. mágikus cselekvések végrehajtása révén közelíthető meg. Ez az irányzat lényegében egy új vallást teremtett meg, ugyanakkor alkalmas volt arra, hogy teológiai alapokat biztosítson a hagyományos pogány kultuszok egyre jobban kiüresedő rítusainak is.⁹ A keresztény birodalmon belül

⁴ PREGIER i. m.; L. BREHIER: „Constantin et la fondation de Constantinople.” *Revue Historique* 119 (1915), 241–272; Stauros G. Gouloulés: Η „Ανθούσα” στήλη του Μ. Κωνσταντίνου. Από τη νεοπλατωνική κοσμοθεωρία στην καλλιτεχνική έκφασή. *Byzantiaka* 19 (1999), 67–96, legújabban: Jonathan Bardill: *Constantine, divine emperor of the Christian golden age*. Cambridge, 2012, *passim*, különösen 151. ff.

⁵ CAMERON i. m., Ioannes KARAYANNOPOULOS: „Konstantin der Große und der Kaiserkult.” In: *Das byzantinischen Herrscherbild*. Darmstad, 1975, 109–132. = *Historia* 5 (1956), 341–357.

⁶ ALFÖLDI A.: „On the Foundation of Constantinople.” *Journal of Roman Studies* 37 (1947) 10–16; G. Dagron: *Naissance d’une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*. Paris 1974. 34–47. D. Lathoud: La consécration et la dédicace de Constantinople. *Échos d’Orient* 23 (1924) 289–314, (1925) 180–201.

⁷ Lydos: *De mensibus* 4. 2.

⁸ Eunapios, 462. (Loeb): Σώπατρος δὲ ὁ πάντων δεινότερος, διὰ τε φύσεως ὕψους καὶ ψυχῆς μέγεθος...

⁹ A iamblichosi iskola programadó irata a *De mysteriis Aegyptiorum*, bár kétséges, hogy ő vagy valamelyik tanítványa a mű szerzője.

a *theurgosok* lehetőségei természetesen korlátozottak voltak, többségük a csöndes visszavonultságot és a rejtőzködést választotta – legalábbis Eunapios a későbbi események tudatában ezt javasolta. A pogány „szent emberekre” korábban is jellemző volt bizonyos társadalmi marginalizáció, amely az adott körülmények között csak tovább erősödött.¹⁰ A legjelentősebb és legismertebb kitörési kísérlet a kulturális izolációból Iulianus Apostata uralkodásához köthető, aki részben épp a *theurgia* alapján kívánta megújítani a hagyományos kultuszokat. Az ő környezetében megfordult filozófusok, *theurgosok*, pogány teológusok tevékenysége részben saját fennmaradt írásaikból is ismert, azonban úgy tűnik, nem ez volt az első kísérlet, amikor egy *theurgos* a császár környezetéből kívánta befolyásolni a valláspolitikát.

Sópatros ugyanis mestere halála után nem a visszavonult tanítást választja, hanem Konstantin udvarába megy, Eunapios szerint azért, hogy az általa helyesnek tartott irányba befolyásolja az eseményeket.¹¹ Valószínűleg alkatánál és ambícióinál fogva is vonzotta az udvar: Iulianus Apostata levelezésében fennmaradt két levél Iamblichos egy ismeretlen tanítványától, melyek elárulják, hogy Sópatros legalább két alkalommal felbukkant Licinius környezetében, 316-ban és 318-ban.¹² Nem tudjuk, hogyan és mikor került Konstantin környezetébe, mindenesetre Eunapius alapján úgy tűnik, hogy egy ideig szoros baráti kapcsolatban állt a császárral. Ennek a kivételezett helyzetnek udvari intrikák vetettek véget. Eunapius szerint ezek forrása Ablabius *praefectus praetorio Illyrici* volt, aki féltékeny volt Sópatros pozíciójára, és azzal vádolta meg a filozófust, hogy mágikus eljárásokkal megkötötte a szeleket, és ezért késnek a gabonaszállító hajók. A vádak hatására Konstantin kivégezteti Sópatrost, ennek időpontja kérdéses, így csak annyit tudhatunk, hogy 337 előtt történt. Az időjárás-varázslás a *theurgosok* egyik jellegzetes képességének számított, így nem csoda, ha a tömegek hitelt adtak neki.¹³ Eunapius Sópatros halálát Sókratéséhez hasonlítja, egyrészt mivel mindketten a filozófiájuk mártírjává váltak, másrészt a konkrét körülményeket tekintve: Eunapius arra hivatkozik, hogy Sókratés hitelét is fokozatosan szennyezték be az athéni nép előtt, például

¹⁰ G. FOWDEN: „The Pagan Holy Man in Late Antique Society.” *Journal of Hellenic Studies* 102 (1982), 33–59.

¹¹ Eunapios 462. (Loeb) Σώπατρος... οὐκ ἐνεγκῶν τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀμλεῖν, ἐπὶ τὰς βασιλικὰς αὐλὰς ἔδραμεν ὅξυς, ὡς τὴν Κωνσταντίνου πρόφασιν τε καὶ φορὰν τυραννῆσων καὶ μεταστήσων τῷ λόγῳ.

¹² D. WOODS: „Sopater of Apamea. A Convert at the Court of Constantine I.” In: F. YOUNG, M. JULIAN EDWARDS, P. PARVIS: *Studia Patristica: Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2003*. Leuven – Paris – Dudley, Ma. 2006, 139–144; T. D. BARNES: „A correspondent of Iamblichus.” *Greek Roman Byzantine Studies* 19 (1978) 99–106: a levél íróját Iulius Iulianusszal, Iulianus császár nagyapjával azonosítják és feltételezik, hogy az ő protekciója juttathatta be Sópatros Konstantin udvarába.

¹³ Eunapius 463. (Loeb). Az első *theurgos*, Iulianos *theurgos* leghíresebb tette is esővarázslat volt. (vö. KOVÁCS P.: *Marcus Aurelius esőcsodája és a markomann háborúk*. Pécs 2005. 126–138.). Proklost is esőcsinálóként tartja számon életrajzírója (Marinos: *Vita Procli* 28). Az *inyx* használatához ebben a kontextusban: Hans LEWY: *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Paris 1978, 249–252.

Aristophanés komédiája révén – ez azt sejteti, hogy Sópatros ellen is a konstantinápolyi néptömegek indulatait használták fel.¹⁴ Eunapios (347–414) történetét megerősíti Zósimos is,¹⁵ ő is tud róla, hogy Ablabius intrikái vezettek a filozófus kivégzéséhez. Sópatros neve ismert még egy híres történetből, melyet Sózomenos (400–450) *Egyház története* őrzött meg. Itt Sózomenos visszautasít egy, a saját korában nyilván közismert pogány vádat, miszerint Konstantin azért lett keresztény, mert Crispus fia megölése után Sópatros nem volt hajlandó megtisztítani, mondván, hogy ilyen bűnre nincsen tisztító szertartás, azonban a keresztény püspökök fel tudták kínálni a keresztséget mint a bűntől való megtisztulás eszközét.¹⁶ A pogány utókor az ősi kultuszok mártírjának tekintette, ezért talán meglepően hathat, ám nem lehetetlen az a kutatásban pár éve megjelent felvetés, miszerint Sópatros színleg vagy valóban, de megtért Konstantin udvarában. D. Woods¹⁷ egy Rufinus *Egyház történetében* olvasható esetet elemez (Hist. Eccl. 10.3.), ahol egy vallási disputa során az idős hitvallóval szemben álló névtelen pogány filozófus hirtelen kapitulál és megtér. Woods ezt a filozófust azonosítja Sópatrosszal. Sópatros megtérése nem zárható ki, mindazonáltal nem kaphatott túlzottan nagy nyilvánosságot, ez pedig lehetővé tette, hogy pogány utókora egyszerűen negligálja a történeteket.

Még egy fontos – bár kétséges hitelű – adat maradt fenn Sópatrosról. Ióánnész Lydos szerint Sópatros mint *telestés* vett részt Konstantin császár oldalán Konstantinápoly alapítási ceremóniáin.¹⁸ Sópatros jelenléte Konstantinápoly alapítási szertartásain valószínű és logikus, azonban a Lydos-hely problémákat vet fel, ugyanis Lydos szerint Sópatros mellett Praetextatus tevékenykedett „*hierophantés*”-ként. Ez a Praetextatus Lydos szerint azonos a híres Vettius Agorius Praetextatusszal, ez az azonosítás azonban komoly kronológiai problémákat vet fel: 330-ban talán még gyermek volt.¹⁹

Konstantinápoly alapításával kapcsolatban a legbiztosabb pont, hogy a város *dies natalis*a 330. május 11. volt. A tulajdonképpeni ceremóniáról egyetlen forrás nyilatkozik, a Παραστάσεις σύντομοι χρονικάί. E kései és kifejezetlen megbízhatatlan forrás szerint valóban mintha valamiféle keresztény-pogány szinkretizmus rajzolódna ki a ceremónia hátterében.²⁰ Az alapítási rituálékról ír Malalas is, azonban

¹⁴ Eunapios 463. (Loeb)

¹⁵ Zósimos 2.40.

¹⁶ Sózomenos: *Hist. Eccl.* 1.5. A történet hiteltelen, hiszen Konstantin ekkor még nem keresztelkedett meg. Azonban elképzelhető, hogy a lakosság pogány része az adott időszakban valamiféle tendenciaváltozást érzékelt a császár valláspolitikájában.

¹⁷ Woods i. m.

¹⁸ Lydos: *De mensibus* 4.2.

¹⁹ Leila CRACCO RUGGINI („Vettio Agorio Pretestato e la fondazione sacra di Constantinopoli.” in: Φιλίας χάριν, *Miscell. in on. di E. Manni*. II. Roma 1979. 595–610.) elfogadja Praetextatus jelenlétét az alapítási ünnepeken, legfrissebb életrajzírója, Maijastina KAHLOS ezt valószínűtlennek tartja (*Vettius Agorius Praetextatus. A Senatorial Life In Between*. Institutum Romanum Finlandiae. Roma 2002, I. fejezet.).

²⁰ Παραστάσεις σύντομοι χρονικάί 56. ff. (ed. PREGER). ...καὶ πολλάς, ὡς προείρηται, ὑμνωδίας

az ő beszámolója alapvetően a város születésnapjának évenkénti megünnepléséről szól, melyről feltételezi, hogy azonos menetrend szerint zajlik az eredeti alapítási ceremóniával.²¹

Ezeket az állításokat cáfolni látszanak azok a már említett kortárs szerzők, akik Konstantinápolyt teljes egészében keresztény városként mutatják be, azonban ezek nem magukra az alapítási ceremóniákra vonatkoznak, pusztán leszögezik a tényt, hogy az új város mentes volt a pogány kultuszoktól.²²

A város legendáriumában több olyan történet kapott helyet, mely hangsúlyozta, hogy a város Róma örököse, ill. hogy Róma bölcsője is keleten ringott Aeneas révén. Több szerző állítja, hogy Konstantin először Ilion környékén kívánta felépíteni városát, ettől azonban álmot térítette el.²³ Ugyanebbe a sémába illeszkedik az az adat is, miszerint a császár elhozta Rómából a *Palladium*-szobrocskát, Pallas Athénének a szobrát, mely bevehetetlenné vette Tróját, és ami már Vergilius szerint is végül visszakerült Aeneashoz és a római hagyomány szerint a Vesta szüzek templomában őrizték. A bizánci szerzők szerint a szobrot elásták a Konstantinról elnevezett fórumon, az oszlop alatt, melyen Konstantin szobra állt. Ez a hagyomány megőrződött Ióánnés Malalas krónikájában (aki egyébként a legbőségesebb gyűjteményét hozza az alapítási legendáknak²⁴), a *Chronikon Paschale*-ban, a *Patria Konstantinupoleós*-ban és Zónarasnál. Malalasszal kortárs és tőle teljesen független hagyományt képvisel Prokopios (Bella 5.15.), aki Rómában járva utána akart járni a konstantinápolyi szóbeszédnek, és érdeklődött a *Palladium* sorsa iránt, amiről semmit nem tudtak mondani neki, bár Fortuna templomában mutattak egy szobrot, ami meglehetősen ősinék tűnt, és a stílusjegyei alapján Prokopiost az egyiptomi szobrokra emlékeztették – talán egy archaikus etruszk istenszobrot látott, ez azonban aligha azonos az eredeti *Palladium*-mal, amelyet mindig is Vesta szentélyében őriztek. Prokopios leírja, hogy a konstantinápolyiak szerint a valódi *Palladium* a Konstantinról elnevezett fórumon van elásva, de nem meri bizonyosan állítani.

Malalas leírása a legrészletesebb: nála értesülünk a város *dies natalis*áról, a *Palladium* áthozataláról, beszámol számos építkezésről, melyekkel a császár az új várost ékesítette. A Konstantin-szobor leírása váltotta ki a legtöbb vitát, Malalas szerint a szobor sugárkoszorút viselt, ez alapján vetette fel Preger, hogy itt Konstantin napistenként ábrázoltatta saját magát.²⁵ Malalas szerint az alapítást vértelen ál-

.....
δεξαμένη εἰς Τύχην τῆς πόλεως προσεκυνήθη παρὰ πάντων. Bár a szöveg datálása vitatott, elképzelhető, hogy a II. nikaiai zsinatnál későbbi, mely a *proskynésist* a *latreiatól* eltérően definiálta, pusztán „hódolat” jelentésben.

²¹ Malalas 13.7–8. Május 11-e Konstantinápoly ünnepe maradt, melyet részben egyházi, részben világi szertartásokkal ülték meg minden évben. Ezek forrásaihoz ld.: Follieri i. m. 218–221.

²² V.ö. 3. lábjegyzet.

²³ Zósimos (500 körül) II. 30.1; Sózomenos (400–450) 2.3.2–3; Zónaras (XII. sz.) XIII. 3.1.

²⁴ Malalas 13.7; Chronikon Paschale p. 528; Patria Konstantinupoleós II. 45. (ed. PREGER), Zonaras 13.2.28.

²⁵ PREGER i. m.

dozattal ünnepelték, és a várost egy *tyché*nek szentelték, aki az *Anthusa* nevet kapta. Leírja, hogy egy másik Konstantin-szobor is készült, aranyozott fából, ahol a császár *Anthusa tyché* apró alakját tartotta a kezében. A krónikás szerint minden évben, az alapítás évfordulóján, a hippodromban kezükben gyertyával vonuló katonák körmenetben viszik körbe a szobrot, és amikor a császári páholy előtt haladnak el, maga az uralkodó is feláll – Malalas szerint ezt a szokást a saját korában is gyakorolták. Az *Anthusa* nevet más szerzők is ismerik. A legrészletesebb és a Malalasétól eltérő adatokkal Ióánnész Lydos szolgál, ő nem egy *tyché* nevének, hanem a város alternatív nevének tartja az *Anthusa* nevet, egyfajta „szent” vagy „titkos” névnek.²⁶ Magát a szobrot Zósimos írja le (2.31.). Szerinte a szobor saját templomot kapott, egy Rhea/Kybelé szoborból készítették, mely mellől levágták az oroslánokat, és megtartották magát a falkoronás istennőt, karjait lecserélték, hogy imádkozó mozdulattal emelje a város felé.²⁷ Releváns, bár valóban nagyon kései forrás utal rá, hogy hivatalosan is elkészítették Konstantinápoly horoszkópját.²⁸

Theodor Preger 1901-es tanulmányával vetődött fel először a kérdés, hogyan is kell értelmezni ezeket a forrásadatokat. Preger tézise az volt, hogy az alapítás alapvetően pogány jellegű volt, és Konstantin oly kevéssé volt keresztény, hogy öt évvel Nicaea után napistenként ábrázoltatta saját magát.²⁹ Egy olyan korszakban, mely Konstantin megtérésében kevés ösztönzést akart látni, annál több politikai cinizmust, egy ilyen tézis aránylag széles körű elfogadásra találhatott. Bár a kortárs források minderről nem írnak, csak egy szűk évszázaddal később bukkannak fel a „pogány alapítás” motívumai a történetíróknál, azonban feltételezhető, hogy (tekintve a Birodalom egyre erősebben keresztény jellegét) a kései szerzőknek semmiféle ésszerű okuk nem lett volna rá, hogy a már szentként tisztelt császárt alapításként, pogány szimpátiával vádolják. Kétségtelen tény az is, hogy azok a szakrális külsőségek, melyek Konstantinápolyt igazi keresztény fővárossá tették, jelentős részben valóban kései datálásúak.

Azonban egy félig pogány Konstantin, különösen a 30-as években, nehezen egyeztethető össze mindazzal, amit a császárról tudunk, így Preger elméletét hamar súlyos kritikák érték, több kutató pedig történetileg teljes egészében hiteltelennek tartja az összes forrásadatot. A legerőteljesebb polémia a császárszobor körül bontakozott ki: ez Konstantint Héliosként ábrázolja, ám az valójában egy Apollón-szobor, melyet a császár szobraként használtak fel újra a fej lecserélésével, esetleg egy

²⁶ Lydos: *De mens.* 4.30, 4.75. Más kontextusban szintén az alapításról ír: Lydos, *De magistratibus* 2.30.

²⁷ v.ö. J. M.C. TOYNBEE: „Roma and Constantinopolis in Late Antique Art from 312 to 365.” *Journal of Roman Studies* 37 (1947) 135–144. Zósimos két templom építéséről vagy esetleg renoválásáról beszél, melyekben a szobrok helyet kaptak, ezek azonban nem a szó tényleges értelmében vett kultusz-helyek, inkább szoborcsarnokok. Az egyikben Rhea kap helyet a fent említett átalakításokkal mint Konstantinápoly *tyché*jé, a másikban Roma *tyché*jé – ez a két alak pedig tulajdonképp a városvédő *tyché* két lehetséges alakja: egy Athéné Polias típusú harcias alak, ill. egy Kybelé típusú hellenisztikus *tyché*.

²⁸ Zonaras PG 134. col.1108.

²⁹ PREGER i. m. ill. 4. lábjegyzet.

egészen közönséges Konstantint ábrázoló szobor félreérthető ikonográfiával.³⁰ Talán az utóbbi a legelterjedtebb álláspont jelenleg, azonban hozzá kell tenni, hogy a források alapján keresztény alapítási ceremónia sem rekonstruálható.³¹

Lathoud tett rá először kísérletet, hogy a város alapítását az ősi, római szakrális jog szellemében szakaszokra ossza, feltételezve egy *consecratio* és egy későbbi *dedicatio* megtörténtét.³² Eszerint az alapításról szóló döntés 324-ben született,³³ az építkezés kezdete 328. november 26. volt,³⁴ a város tényleges *dedicatio*ja 330-ban. A többlépcsős alapítás megengedi azt a lehetőséget, hogy a korábbi szertartások pogány jellegűek voltak, míg a későbbi ceremóniák tisztán keresztények.³⁵ Amennyiben Sópatros jelenlétét feltételezzük az eseményeken, egy terminus *post quem*et jelent az a tény, hogy Iamblichos 325-ben halt meg, Sópatros pedig csak ezután ment a császár udvarába.

Azon szerzők, akik elfogadják, hogy az adatainknak legalább egy része hiteles, megoszanak abban a kérdésben, hogy miben áll e rítusok pogány volta, és ezzel összefüggésben mi késztette Konstantint arra, hogy vallásilag szinkretista ceremóniát hagyjon jóvá. Alapvetően két lehetséges motivációval számolhatunk: az egyik szerint a császárnak a város alapításakor tekintettel kellett lennie a római jogra, minthogy másképpen nem alapíthatott volna jogilag is érvényes módon várost, ez a szakrális jog pedig értelemszerűen pogány jellegű. Ezért kellett az alapításnak több lépcsőben történnie: *inauguratio*, *consecratio*, *dedicatio*.³⁶ Tekintve, hogy a császároknak Gratianusig nem sikerült megszabadulniuk *pontifex maximus*i címükről, ez egyáltalán nem lehetetlen.

Lydos az alapításnál résztvevő Praetextatust *hierophantés*nek, Sópatrost *telestés*nek nevezi – a *hierophantés*t a legtöbb kutató egyértelműen *pontifex*ként fordítja, egyesek a *telestés*t pedig *augur*ként.³⁷ Az utóbbi megfeleltetés nagyon valószínűtlen, Lydos műveiben nincs párhuzama, a *telestés* szó a korban a *theurgos* szinonimájaként is használatos,³⁸ s minthogy ez pontosan fedi Sópatros ismert tevékenységi körét, semmi okunk másképp értelmezni. Cameron a *hierophantés* itteni használatát sem tekinti terminusnak, minthogy Lydos más helyeken használja a *πόντιφex* megnevezést is.³⁹

³⁰ R. KRAUTHEIMER: *Three Christian Capitals. Topography and Politics*. Berkeley, Los Angeles, London, 1983. 56.

³¹ A. FROLOW: „La dédicace de Constantinople dans la tradition byzantine.” *Revue de l'Histoire des Religions* 127 (1944) 61–127, 34.

³² LATHOUD i. m. a feltételezett kronológia: DAGRON i. m. 33.

³³ FOLLIERI 1983. 220 Themistios alapján.

³⁴ PRAGER i. m. 142–143, Dagron i. m. 33.

³⁵ TOYNBEE i. m.

³⁶ CRACCO RUGGINI, Lellia: „Constantino e il Palladio.” In: *Roma, Constantinopoli, Mosca. Atti del I. seminario internazionale di studi storici „da Roma alla terza Roma” Roma 21–23 Aprile 1981*. Napoli, 1983. 241–251; 242.

³⁷ *Telestés* = *augur* FOLLIERI i. m. 226.

³⁸ TÓTH Anna J.: „A pogányság mint könyves vallás a kora-bizánci forrásszövegekben.” *Orpheus Noster* III. 3–4. (2011) 36–44.

³⁹ CAMERON i. m.

Az értelmezés másik útja a neoplatonizmus felől közelíti meg az adatokat: Sópátros újplatonikus *theurgos* volt; felvethetünk egy olyan hipotézist is, miszerint az alapítási rituálét úgy kísérelték meg szakralizálni, hogy egy divatos misztikus filozófiai irányzat elképzeléseit építették bele.⁴⁰

Valóban nehéz elképzelni, hogy Konstantin 330 táján bármiféle engedményre törekedett volna a régi kultuszok híveivel szemben, és még nehezebb elképzelni, hogy egy ilyen törekvés teljesen visszhang nélkül maradt volna mind a pogány, mind a keresztény forrásokban. Ám ugyanilyen érthetetlen, hogy miért alakulna ki a pogány alapítás legendája később, amikor a kereszténység már az egyetlen engedélyezett vallás. Miért terjesztenék a legendát keresztény auktorok, és végső soron: mit csinált Sópátros Konstantin udvarában?

A válaszhoz először elemeznünk kell magukat a forrásokat, hogy a legkorábbi szöveges emlékekben milyen kontextusban, milyen okból és célból kerül elő Konstantinápoly alapításának témája és annak pogány elemei. Bár a Hélios-Konstantin-szobor kérdése fontos, itt mégis mellőzöm. A szobor felállítása kétségtelenül a városalapítóhoz köthető, és a szobor legalább kétségtelenül létezett, azonban éppen a Konstantin-korra a szobrok olyan mérvű újrafelhasználása, átalakítása és átnevezése jellemző, hogy kétséges, mennyiben lehet ezek alapján *pro* vagy *kontra* érvelni. Ezen túl miről számolnak be forrásaink? A *Palladium* keletre hozataláról és elásásáról, és arról, hogy Konstantinápoly városa kapott egy *tyché*-istennőt, aki az *Anthusa* nevet viselte.

A *Palladium* esetében a következő kérdéseket kell tisztázni: elhozhatták-e Rómából a szobrot? Mi célból tehették ezt? Miért ásták el? Az utóbbi momentum, a *Palladium* elásása első pillantásra tökéletes módszer arra, hogy egy auktor ellenőrizhetetlenné tegye saját állítását – és talán valóban csupán egy városi legendával állunk szemben. Lathoud, Dagron és mások azonban elfogadták az állítást valószínű tényként. Lathoud szerint a *Palladium* elásásának az volt a célja, hogy egy *mundust* hozzanak létre, mint amilyet Róma város alapításánál is készítettek⁴¹ – ez a feltételezés azonban ingatag talajon nyugszik. A római *mundus* egyfajta *axis mundiként* létezett, a gödörbe az alapítók saját városuk földjéből szórtak egy keveset egy zsengeáldozattal együtt. A szó nem véletlenül cseng össze a *mundus* 'világ' szóval, valamint tudunk egy *mundus Cereris*-ről is Rómában, mely az alvilág bejáratát jelképezte, amely az év három napján nyitva állt.⁴² Azonban arra már semmilyen adatunk sincs, hogy a *mundus* készítése bármilyen római városalapítási rítus szükséges része lett volna, sőt arról sem tudunk, hogy valaha és bárhol rómaiak *mundust* készítet-

⁴⁰ IVÁNKA Endre: „Konstantin császár kereszténysége újabb megvilágításban.” *Theologia* 6 (1939), 312–321, ill. az elképzelést egészen szélsőséges formában képviseli Gouloulés i. m.

⁴¹ FOLLIERI i. m. 227, LATHOUD 1924. 298–305, 310–314, óvatosabban fogalmaz DAGRON i. m. 39.

⁴² A város alapításakor készített *mundushoz*: Plutarchos: *Romulus* II. 1–5; Festus p. 365. L² szemlátomást ugyanerre a *mundusra* gondol, azonban összekeveri a *Roma quadrata* fogalmával: *Quadrata Roma locus in Palatino ante templum Apollinis dicitur, ubi reposita sunt quae solent boni omnis gratia in urbe condenda adhiberi.*

tek volna egy város alapításakor, mi több, a rítus egyetlen forrása Plutarchos Romulus-életrajza. Ha tehát Konstantin mégis egy *mundust* készíttetett volna, akkor ezt semmi esetre sem azért tette, mert kénytelen volt betartani a latin szakrális jog előírásait, hanem azért, hogy egyértelműen kinyilvánítsa, hogy Constantinopolis városa egy (időben) második Róma, mely kész az első helyét átvenni. Ez azonban nehezen bizonyítható feltételezés.

Azonban a forrásaink magyarázatot is kínálnak rá, miért volt szükség a szobor elásására. A *Palladium* mint tárgy tekinthető istenszobornak, kultuszszobornak vagy akár bálványnak, azonban a késő ókori emberek számára egy másik interpretációs lehetőség is nyitva állt. Az V. századtól kezdve forrásaink számos szoborról állítják, hogy azok ún. *telesmák*, apotropaikus hatású talizmánok, készítőjüknek leginkább a tyanai Apollónioszt tartják, minden történeti alap nélkül.⁴³ Bizonyos szobrokról feltételezik, hogy *telesmává* alakították őket, azzal, hogy alájuk vagy beléjük varázserőjű tárgyakat helyeztek, emellett bármely föld alól előkerülő szoborról feltételezik, hogy az *telesma* volt, és kiásása meg fog szüntetni valamilyen mágikus védelmet.⁴⁴ A *telesma* koncepciója a theurgiából származik, és nem csupán városi legendák, hanem tényleges újplatonikus írások is ismerik a módszert.⁴⁵ Nehéz megállapítani, mikor lesz a theurgiának központi eljárása a szobrok mágikus hatóerővel való felruházása, hiszen a koncepció elemei már korábban adottak voltak: a mágikus célzattal készített tárgyakat a mágusok már évszázadokkal korábban is rendszerint elásták, sírokba rejtették stb., különleges erejű, mozgó, beszélő szobrok is ismertek voltak, a theurgia csupán egyesítette a már közismert motívumokat. A *Palladium* elásásának a legvalószínűbb célja az, hogy *telesmává* alakítsák a szobrocskát, a források egyértelműen úgy beszélnek róla mint *telesmáról*, ill. *tetelesmenon*nak nevezik.⁴⁶

Az adatok alapján ésszerűbbnek tűnik, hogy a szobor elásását a theurgia alapján magyarázzuk, azt már nehezebb eldönteni, hogy az esemény megtörtént, megtörténhetett-e egyáltalán. Valójában azt is nehéz meghatározni, hogy mi volt a *Palladium*. Egy Vesta szentélyében őrzött szobrocskáról van szó, melyet elsőként Cicero nevez *Palladium*nak.⁴⁷ Feltűnő, hogy még Livius és Vergilius sem nevezi a szobrot ezen a néven, bár Livius beszél is róla.⁴⁸ A szobrot – őrzési helyéből adódó-

⁴³ TÓTH Anna J.: „Konstantinápoly és Antiochia talizmánjai.” In: Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltozás, beavatás*. Budapest 2007. 361–378; Tóth Anna J.: „Az artai híd balladája.” *Vallástudományi szemle*. 6/1 (2010) 72–83.

⁴⁴ Malalas 13. 3. fejezetben azt olvashatjuk, hogy a városiakok egy építkezés során bronz Poseidón-szobrot találnak (mely földrengés elleni talizmán volt), ezt beolvasztják, és Konstantin szobrát készítik el belőle. PG 103. col. 268. Phot. Cod.8. története szerint Konstantin idején Thrákiában színezüst szobrokat találnak, ráadásul olyan helyen, melyet a környékbeliek ősi szentélynek tartanak. A szobrok észak felé néznek, ruházatuk barbár. A szobrok kiását barbár inváziók követik.

⁴⁵ TÓTH Anna J. „Az újplatonikus theurgia”. In: Nagy Árpád Miklós (szerk.): *Az Olympus mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterraneumban*. Bp., 2013. II. 926–950. 944–948.

⁴⁶ Malalas 5.12.

⁴⁷ Cicero: *Scaur*. 48. *Palladium illud quod quasi pignus nostrae salutis atque imperii custodiis Vestae continetur...*

⁴⁸ Livius 5.22.: *Quid de aeternis Vestae ignibus signoque quod imperii pignus custodia eius templi tenetur loquar?*

an – senki nem láthatta, szentsége kétségbevonhatatlan volt, azonban már Konstantin előtt is bizonyíthatóan akadt, aki megzavarta nyugalma: Elagabalus császár elhozatta, hogy „férjhez adja” saját istenéhez.⁴⁹ A III. század zűrzavaros viszonyai után egyáltalán nem tűnik elképzelhetetlennek, hogy Konstantin elvigye a szobrot Rómából, és mindezt ne kísérje tiltakozás. Egy másik ‘*pignus*’-ról, az *anciléról* másolatok készültek, hogy óvják az eredetit az ellopástól, és a *Palladium* esetében is valószínű, hogy ez történt, ebben az esetben az ereklye *translatiója* könnyebben elképzelhető.⁵⁰

A városnak az *Anthusa* nevű *tychének* történő szenteléséhez figyelembe kell vennünk az adatot közlő művek tágabb kontextusát is. Malalasnál a szöveg városalapításokra vonatkozó adatsorok közé tartozik, tucatnyi városalapításról ad hírt a mitikus időktől kezdve saját jelenéig (Anastasiusig). Ezek valószínűleg egy közös listáról származnak, a krónika általában megadja a város alapítás előtti nevét, a fal építésének tényét, új nevét, az alapító személyét, a város *tychéjének* nevét és az esetleges egyéb csodás eseményeket. Több esetben, főleg a nagy hellenisztikus városalapításoknál, a szertartás része egy emberáldozat: egy fiatal lányt áldoznak fel, a város *tychéje* az ő nevét kapja.⁵¹ Természetesen a krónikás állításának nincs semmiféle történeti alapja, azonban mikor vértelen áldozatról beszél Konstantinápoly kapcsán, ezekkel az emberáldozatokkal állítja kontrasztba az új várost. Azaz: a *tychének* való szentelést tekinthetjük akár pogány vallási jelenségnek is; Malalas ezt már olyan forrásból merítette, mely nem egyszerűen elítélte, hanem kimondottan demonizálta a régi vallást, midőn a régi kultuszok papjainak emberáldozatok végrehajtását tulajdonította.

Lydos esetében nincs szó *tyché*ről, ő alapvetően a város másik nevének tartja az ‘*Anthusa*’ szót, és egy régiségtani tradícióba illeszti be, melynek már a római szerzők között nagy hagyománya volt. Első alkalommal Lydos a cirkuszi versenyek színei kapcsán említi az *Anthusa* nevet, eszerint Róma másik neve *Flora*, ahogy Konstantinápolyé *Anthusa*.⁵² Ezen a ponton Lydos még nem tisztázza, miért volna több neve a városoknak. Később (*De mens.* 4.75.) még egyszer kijelenti, hogy Róma = *Flora*, és Konstantin városa = *Anthusa*. Részletes magyarázatot a *Flora* névhez fűz a 4.73. fejezetben. Eszerint Romulus három nevet adott a városnak, az egyik egy mágikus (*telestiké*), a következő a papi név, a harmadik pedig a polgári név, ezek sorrendben *Erós* (*Amor*), *Flora* és Róma. A papi név mindenki számára ismert volt, és félelem nélkül használható, a titkos nevet csak a *pontifex*ek használhatták a szertartások során.

Itt Lydos egy ősrégi történelmi kuriózumból indul ki, amelyet azonban theurgikus szempontból kissé átértelmez. Az, hogy Rómának volt egy titkos neve és egy

Livius 26.27.: *aeternus ignes et conditum in penetrali fatale pignus imperii Romani*. Vö. Tóth Anna J.: „Tutela Romae.” In: Tóth A. – Fodor N.: *Antik és középkori irodalmi elemzések*. Piliscsaba, 2004. 95–124.

⁴⁹ SHA Heliog. 3.4.6, Herod. V. 6.3.

⁵⁰ Servius Aeneis-kommentárjában (II. 166.) kifejezetten állítja, hogy másolatok készültek róla.

⁵¹ TÓTH, 2010.

⁵² Lydos: *De mensibus* 4.30.

titkos nevű védelmező istensége, ismert tény volt számos római előtt.⁵³ A nevek titokban tartására azért volt szükség, mert a nevek ismeretében bármely ellenség *evocatio* és *devotio* rituáléja révén elátkozhatta volna a várost, ill. a maga oldalára állíthatta volna a védelmező istenséget – ahogy azt a rómaiak maguk is tették másokkal a köztársaságkor háborúiban. A téma több V. századi latin szerzőnél felbukkan, sőt Macrobius már találgatni is mer a nevekkel kapcsolatban.⁵⁴ Lydos szövege teljesen függetlennek látszik ezektől a latin szerzőktől, forrásai ismeretlenek.

Tehát az *Anthusa* név egyértelmű, azonban a név magyarázatai már nem kompatibilisek egymással – ez inkább arra látszik utalni, hogy egy ténylegesen létező, azonban a többség számára érthetetlen jelenségre kerestek magyarázatot. A malalasi interpretáció egy teljesen fiktív teóriát állít fel általánosságban a *tyché*-kultusz eredetéről, ennek előzménye nem ismert. A lydosi változat egy összefüggő és történetileg hiteles hagyományba illeszkedik bele, annak egy fejlődési fokozatát képviseli.

Ahhoz, hogy választ adjunk arra a kérdésre, hogy Konstantinápoly alapítási rítusa tartalmazott-e pogány elemeket vagy sem, kulcsfontosságú annak megválaszolása, hogy az adott kontextusban mit értsünk „pogány” alatt. Preger, amikor felállította saját hipotézisét, a forrásokat a lehető legszélsőségesebben értelmezte: Konstantin istenként imádtatta magát, és a keresztény klérus, melynek tagjai pár évvel korábban a mártírhalált is inkább vállalták, mint egy császárszobornak történő áldozatbemutatót, most készségesen engedelmeskedtek Konstantinnak. Ez az álláspont ma már tarthatatlannak tűnik, nem képzelhető el, hogy Konstantin lényegében ugyanazt a kultikus tiszteletet várta volna el, mint elődei. A forrásadatokat ezt az álláspontot csak csekély mértékben támogatták.

A forrásokból tehát a régi, politeista kultusz jegyeit csak sokkal implicitabb módon mutathatjuk ki. Ebben az esetben azonban már sokkal nehezebb megmondanunk, hogy mi tekinthető keresztény és mi pogány elemnek. A kereszténység egy hellén kultúrájú politeista birodalomban terjedt el; az, hogy a kereszténység saját rendszerébe beépít vagy megtűr hellén kulturális elemeket, szinkretizmusnak tekinthető ugyan, de nem okvetlenül vallási szinkretizmusnak, így amikor Máriát a kiseddel Isis Lactanshoz hasonlóan ábrázolják, ez nem vallási szinkretizmus, hanem pusztán egy ikonográfiai kölcsönzés. Az egyes jelenségek besorolása a keresztény, pogány, ill. vallásilag semleges pólusok mentén végezhető el, de annak megítélése, hogy mi hova tartozik, ma is erősen szubjektív és az ókorban is az volt. Az egyházatyák közül a legpuristább álláspontot talán Tertullianus képviselte, aki explicit módon kijelentette, hogy a pogány világból mindent el kell hagyni, ami nélkül lehet élni: ha a koszorúk használata nélkül lehetséges élni, akkor inkább elhagyandó.⁵⁵ A tertullianusi álláspont példátlanul szélsőséges, és alighanem csak az üldözések fenyegetése közepette volt lehetséges, amíg nem keresztényeknek kellett működtetni az államot.

⁵³ TÓTH, 2004.

⁵⁴ Macrobius 3.9. Servius Aen. I. 277.

⁵⁵ Tertullianus: *De corona*.

Csakhogymég emberek esetében sem könnyű definiálni, hogy ki az, akit egyértelműen pogánynak, és ki az, akit egyértelműen kereszténynek tekinthetünk,⁵⁶ még nehezebb az egyes szokások, tárgyak, tettek megítélése. A gyakorlatban azt látjuk, hogy a keresztény szerzők leginkább csak azokat a szokásokat ítélik el, melyeknek a végrehajtása *apostasiához* vezet vagy vezethet. Mikor Eusebios (*Vita Constantini* 3.48.) keresztény városként mutatja be Konstantinápolyt, egyértelműen meghatározza ennek tartalmát is: az új városban nem részesítettek istenszobrokat kultuszban, és nem tartják a démonok ünnepeit.⁵⁷ Az első kitétel már magában rejt egy korlátozást: Eusebius nem állítja, hogy ne lettek volna istenszobrok a városban, hiszen Constantinus számtalan műalkotást hozatott a városba az egész hellén világból, így istenszobrokat is. Ezeket legalább néhány esetben nem pusztán dekoratív céllal helyezte el, hiszen felállították a városban Konstantinápoly *tychéjének* szobrát is. A lényeges momentum az áldozatbemutatás hiánya, ezek a szobrok tehát már nem nevezhetők kultuszszobornak.

Eusebius másik állítása szerint nem ünnepelték a pogány isteneket. Ez a kijelentés is értelmezésre szorul, ugyanis tudjuk, hogy Konstantinápolyban tartottak pogány ünnepeket: még Bíborbanszületett Konstantin idején is megülték az udvarnál a *Brumalia*, *Lupercalia* stb. ünnepét.⁵⁸ Hogyan értsük tehát Eusebius kijelentését? A IV–V. századból két kalendárium maradt fenn Rómából, Philcalus 354. évi naptára és Polemius Silvio naptára a 448/49. évhez. Az első még a régi Numa-féle naptár ünnepeinek nagy részét tartalmazza, ezekből Polemiusnál már csak kevés marad. A kiválasztási elv egyértelmű: azok az ünnepek maradnak, melyek neve nem tartalmaz istennevet.⁵⁹ Eszerint a logika szerint, ha az ünnepnév nem egy istenről van elnevezve, akkor nem egy istent ünnepel.

Ésszerű tehát feltételezni, hogy a konstantinápolyi naptár kialakításánál már kezdetben úgy jártak el, mint amit később Itáliában tapasztalunk: mellőzték azokat az ünnepeket, melyek megnevezésükben egyértelműen egy istenséghez kötődtek. A többi esetben elégséges lehetett az istenekhez szóló áldozatok, könyörgések helyét más, profán ceremóniákkal kitölteni. A naptár teljes krisztianizálása kivitelezhetetlennek tűnik, mivel akkor nem lettek volna állami ünnepek, nem lettek volna olyan ünnepek, melyen a pogány és keresztény lakosok együtt vehettek volna részt, és legfőképp nem lettek volna olyan ünnepek, amelyek megengedték a világi mulatozást.

⁵⁶ Alan CAMERON: *The Last Pagans of Rome*. Oxford University Press, Oxford, New York, 2011. 175. ff.

⁵⁷ Eusebius: *Vita Constantini* 3.48: Θεοῦ σοφίας, ἣν τῆς ἐπιγορίας τῆς αὐτοῦ πόλιν ἐπώνυμον ἀποφῆναι ἔκρινε, καθαρεῦειν εἰδωλατρίας ἀπάσης ἐδικαίου, ὡς μηδαμοῦ φαίνεσθαι ἐν αὐτῇ τῶν νομιζομένων θεῶν ἀγάλματα ἐν ἱεροῖς θρησκευόμενα, ἀλλ' οὐδὲ βαμοῦς λύθροις αἱμάτων μαινομένους, οὐ θυσίας ὀλοκαυτομένης πυρὶ, οὐ δαιμονικὰς ἐορτὰς, οὐδ' ἕτερόν τι τῶν συνήθων τοῖς δεισιδαίμοσιν.

⁵⁸ A bizánci *Brumalia* forrásaihoz: J. R. CRAWFORD: „De Bruma et Brumalibus Festis.” *Byzantinische Zeitschrift*, 23 (1914–1919), 365–396. A Luperkalionhoz: Constantinus Porphyrogenetus: *De caeremoniis* I. 82.

⁵⁹ CAMERON i. m. 169.

Az alapítási ceremónia forrásaiban is ugyanezt tapasztaljuk. Az állítólagos pogány motívumok, még ha visszavezethetők is kultikus gyakorlatra, nagymértékben profanizálódtak. A *Palladium* elvileg egy istenszobor, azonban Rómában sosem tekintették kultuszszobornak, inkább mágikus hatású történelmi ereklyének. Az a theurgikus kontextus, melybe a városalapítás során helyezik, egyértelműen talizmánná teszi. A pogány eredetű talizmánok kortárs megítélése ambivalens volt, az egyházatyák között nem találunk olyan teológiailag képzett embert, aki keresztényhez illőnek tartaná a talizmánkészítést, azonban néhányan úgy tartották, hogy a védelmező célzatú talizmánok esetében Isten megengedte, hogy a keresztény korban is kifejtsék hatásukat.⁶⁰ A *Palladium* elhozatalával nem készült új talizmán, csupán egy régi és jól bevált tárgyat helyeztek át új helyre.

A másik pogány elem, *Anthusa tyché* egy allegória – bár a régi vallásban a perszónifikációk helyzete és értékelése nem tért el a többi istenétől, de egy keresztény számára igen, hiszen amit az allegória megszemélyesít, az létező és nem démonikus dolog, tehát alapvetően más, mint az antik pantheon személyesebb istenei. Jóval Konstantin után sem okozott botrányt, hogy mindkét ravennai keresztelőkápolna mennyezetén a régi folyóistenekkel azonos módon, férfi alakjában ábrázolták a Jordán folyót. Az állami élet sajátos szakralitását sem szünteti meg a kereszténység, a *sacrum palatium sacrum* marad, a császár és a császárné feje körül továbbra is ott van a *halo*.

Az a koncepció, mely értelmet adhat az *Anthusa* névnek, a polgári és szakrális nevek rendszere vagy akár Róma titkos nevének az emléke, csupán régiségtani adathalmaz, nem pedig valamiféle pogány vallási kultusz része. Amikor a város alapításának rítusát kidolgozták, akármekkora szerepe volt ebben Sópatrosnak vagy másnak, és akár pogány volt akkor Sópatros, akár keresztény, bizonyos, hogy valami vallástörténeti újdonságot kellett kidolgozniuk: egy profán rítust, mivel kimondottan pogány elemeket, istenekhez szóló könyörgéseket, imákat nem alkalmazhattak, keresztény ceremónia pedig ilyen célra nem volt.

Erről a rituáléről valóban nagyon kevés forrásunk van, minthogy a kortársak számára nem volt több, mint a birodalmi ideológia dramatikus megjelenítése, tartalmilag a keresztények számára nem tilalmas, de mégsem üdvözlendő, a pogányok számára pedig nem engedmény, nem a régi kultusz visszahelyezése jogaiba. Az auktorok jókora késéssel kezdenek érdeklődést tanúsítani iránta: amikor Konstantinápoly pozíciója szilárd, egyértelműen a birodalom legfőbb városa, lakói stabil konstantinápolyi identitással rendelkeznek.

⁶⁰ Pseudo-Iustinus: *Quaestiones et responsiones* 24, Pelusiumi Isidorus: *Epist.* I. 398 = PG78 col. 405b

Abstract

We have no detailed and contemporary account of the rituals performed at the foundation of Constantinople; the later sources can be interpreted as evidence for a pagan ritual, which is, however, hardly compatible with the religious policy of Constantine in that years. In modern research the related passages (inasmuch as their veracity is not questioned) are explained as results of the instructions prescribed by the Roman sacral law or infiltration of Neoplatonism. The translation of the Roman Palladium buried under the statue of Constantine, the Tyche of the city called Anthousa and the related conception of sacred names did not inevitably involved pagan rituals if we define "paganism" as Eusebius did in his Vita Constantini writing on the foundation: bloody sacrifices and festivals of gods. In this case these rites can be regarded as an attempt to create a ceremony reflecting on the imperial ideology and propaganda.

TURCSÁN-TÓTH ZSUZSANNA

Az Epheszoszi Artemisz-szobrok helyi jellegzetességei

„Az Epheszoszi Artemiszt ezzel szemben minden város tiszteli, sőt valamennyi isten közül ő az, akit az egyes emberek is leginkább tisztelnek.”¹ Ezekkel a szavakkal jellemezte a kultusz fénykorában Pauszaniasz, a Kr. u. 2. század nagy utazója és geográfusa Epheszosz istennőjét a város bemutatásakor. Az egész római birodalomban fennálló népszerűségét a szentély ősi volta mellett² annak méretével, a város gazdagságával és a város istennőjének dicsőségével magyarázta. S való igaz, több helyről, sőt közvetlenül Rómára vonatkozóan is fennmaradtak arra utaló forrásaink, hogy mennyire ismert és fontos lehetett az epheszoszi istennő. Elég, ha csak Arisztarkhé és a phókaiak alapítású Massalia történetére,³ esetleg az aventinusi Diana-szentély megalapításának mikéntjére,⁴ Xenophón fogadalmára és a szkilloszi Epheszoszi Artemisz-szentélyre⁵ gondolunk. Az írott források mellett sokat elárulnak a kis-ázsiai érmeleletek is, hiszen a térségben mintegy 50 olyan várost ismerünk, amely érmét veretett Epheszoszi Artemisz képével.⁶ Ennek fényében egyáltalán nem tekinthetjük túlzónak Pauszaniasz szavait, melyek szerint az istennőt a birodalom minden szegletében ismerték és tisztelték.⁷ Ugyanezt bizonyítja a birodalom különböző pontjairól előkerült több mint száz szobor és szobortöredék is.

¹ Pauszaniasz IV. 31. 8.

² Pauszaniasznál a szentély alapításának kérdésében van némi ellentmondás, mert míg a IV. 31. 8-ban azt állítja, hogy az amazonok alapították, addig a VII. 2. 7-ben arról ír, hogy az amazonok azért ide menekültek Héraklész és Dionüszosz elől, mert ismerték a szentélyt, és azt sokkal korábban, még a város alapítói, Korészosz és Epheszosz emelték.

³ Sztrabón IV. I. 4.

⁴ Sztrabón IV. I. 6.

⁵ Xenophón, *Anabaszisz* V. 3. 4–13.

⁶ FLEISCHER, R.: *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, EPRO 35, Leiden, Brill, 1973, 39–46, Karte II.

⁷ Az Epheszoszi Artemisz valóban ismert és népszerű istennő lehetett a Római Birodalomban, népszerűsége azonban közel sem tűnik akkorának, mint azt Rogers állítja az Epheszoszi Artemisz misztériumát feldolgozó, egyébként kitűnő monográfiájában. Véleménye szerint az istennő kultusza versenyre kelhetett volna Mithrasz kultuszával is. Renan elhíresült állítását, mely szerint, ha a kereszténység terjedését valamely halálos betegség megakadályozta volna, akkor a világ Mithrasz-hívővé lett volna, a következővel egészíti ki: „But before that happened, Mithras would have to have competed with Artemis Ephesia for the honor of the most widely worshiped goddess deity throughout the Roman empire, and the most places the lady was the first.” (ROGERS, G. M.: *The Mysteries of Artemis of Ephesos*, New Haven and London, Yale University Press, 2012, 6.) Az állítás túlzó, mert jóllehet Epheszoszi Artemisz valóban

Amit a kultuszszoborról tudunk

Mai ismereteink alapján feltételezhetően a Kr.e. 8. századtól, de a Kr.e. 6. századtól kezdve bizonyosan Artemisz áll Epheszosz vallási életének középpontjában.⁸ Ennek ellenére az az ábrázolástípus, amelyet ma Epheszoszi Artemiszként ismerünk, először Kr. e. 159-ben, Epheszoszban vert cistophorusokon jelenik meg. Legkorábbi szobrai a hellenizmus idejére datálhatók, s a legtöbb szobra a császárkor idejéről maradt ránk.⁹ Ez pedig azt jelenti, hogy tulajdonképpen csak a kultusz utolsó szakaszából vannak a kultuszszobor megjelenésére vonatkozó adataink.

A fennmaradt források alapján az eredeti kultuszszobor (vagy más vélemények szerint az egyik kultuszszobor) egy xoanon volt, ám hogy milyen fából készült, arról az ókorban is megoszlottak a vélemények. Plinius azt írja, hogy ébenfából, ugyanakkor hozzáteszi, hogy Mucianus, aki saját szemével látta a szobrot, azt állította, hogy szőlőtőkéből faragták, és a templom hétszeri megújulása ellenére sem változott meg. Plinius úgy tudja, hogy ezt az alapanyagot Endoiosz¹⁰ választotta ki, és a szobrot nárdusolajjal kenték be, hogy az illesztéseket összetartsa.¹¹

.....
birodalomszerte ismert volt, nincsenek arra sem epigráfiai, sem régészeti bizonyítékaink, hogy kultusza Mithrasz kultuszához hasonló mértékben elterjedt lett volna a Római Birodalom területén.

⁸ Az első felirat, amely említi az Epheszoszi Artemisz nevet, a Kr. e. 6. századból való, ugyanakkor a régészeti feltárások azt bizonyították, hogy a területen az első szentély, a geometrikus időszak peripterosza a Kr. e. 8. században épülhetett. BAMMER, A.: „Die Geschichte des Sekos im Artemision”, *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*, LII, 1993, 138.

⁹ FLEISCHER, R. (1973): XI, 129–130.

¹⁰ Endoiosz athéni szobrász volt, és valószínűleg a Kr. e. 6. század második felében tevékenykedett. A nevével többször találkozhatunk Pauszaniásznál, aki úgy tudta, hogy magának Daidalosznak volt a tanítványa. A szerző az ő nevéhez köti a Kalliasz által felajánlott ülő Athéna-szobrot (I. 26. 4), az Erüthraiban lévő Athéna Poliasz-szentély istennőszobrát (VII. 5. 9) és a tegeai Athéna Alea szobrát, amelyet Augustus Rómába szállíttatott (VIII. 46. 1–5). Hogy Daidalosz tanítványa volt, és hogy ő készítette az Epheszoszi Artemisz szobrát, Athéna olajfából készült szobrát és az ülő Athéna-szobrot, Athénagorasznál olvasható (17. 3). Továbbá a neve szerepel még néhány, a Kr. e. 6. századból származó attikai feliraton is (IG I. Suppl 179, nr. 373; IG I. 477.). NEUDECKER, R.: „Endoios”, *Der Neue Pauly* III., 1997, 1026–1027; ROBERT, C.: „Endoios”, *RE* V. 1905, 2553–2555. vö. LIDONNICI, L. R.: „The Images of Artemis Ephesia and Greco-Roman Worship: A Reconsideration”, *The Harvard Theological Review*, LXXX, 1992. 398. 38. j.; STEWART, A. F.: *Greek Sculpture: an Exploration*, New Haven, Yale University Press, 1990, 248–249.

¹¹ Plinius, *Nat. Hist.* XVI. 213–215. *Maxime aeternam putant hebenum et cupressum cedrumque, claro de omnibus materiis iudicio in templo Ephesiae Dianae, utpote cum tota Asia extruente CXX annis peractum sit. Convenit tectum eius esse e cedrinis trabibus. De simulacro ipso deae ambigitur. Ceteri ex hebeno esse tradunt, Mucianus III cos. ex his, qui proxime viso eo scripsere, vitigineum et numquam mutatum septies restituto templo. Hanc materiam elegisse Endoeon, etiam nomen artificis nuncupans, quod equidem miror, cum antiquiorem Minerva quoque, non modo Libero patre, vetustatem ei attribuat. Adicit multis foraminibus nardo rigari, ut medicatus umor alat teneatque iuncturas, quas et ipsas esse modico admodum miror. Valvas esse e cupresso et iam CCCC prope annis durare materiem omnem novae similem. Id quoque notandum, valvas in glutinis compage quadriennio fuisse. Cupressus in eas electa, quoniam praeter cetera in uno genere materiae nitor maxime valeat.*

Vitruvius¹² szerint ciprusfát használtak a szoborhoz, mivel ez a legtartósabb fa; ezt erősíti meg az is, hogy Xenophón is ciprusfából készítette a szkilloszi szentély számára a szobrot.¹³

Vitatott kérdés, hogy a közel egy évezred alatt, amíg a kultusz virágzott, valójában hány Epheszoszi Artemisz-kultuszszobor létezett. Az 1950-es években Lippold vetette fel, hogy az idők folyamán akár több is: úgy vélte, hogy a hellenizmus idején a régi, igen egyszerű ábrázolást egy görög formával váltották le, vagyis az Endoiosz-féle kultuszszobor helyett egy új szobor készült, amelynek másolatai a ma ismert Epheszoszi Artemisz-szobrok.¹⁴ Lichtenecker ezzel szemben három lehetséges ábrázolásról beszél.¹⁵ Számos kutató viszi tovább ezt a gondolatot, például Bammer, Muss¹⁶ és LiDonnicci¹⁷ is, akik szerint szintén három kultuszszobor létezett.

¹² *De architectura* II. 9. 13.

¹³ *Anabaszisz* V. 3. 12.

¹⁴ LIPPOLD, G.: *Die griechische Plastik*, Handbuch der Archäologie 3.1, Berlin, C. H. Beck, 1950, 74, 377.

¹⁵ LICHTENECKER, E.: *Die Kultbilder der Artemis von Ephesos*, kiadatlan doktori disszertáció, 1952; FLEISCHER (1973), 124.

¹⁶ Az első a geometrikus időszak xoanonja, amelynek helyét, egy négyzet alapú hatoszlopos talapzatot a geometrikus peripterosz feltárása során megtalálták, és az itt előkerült kincsleletek alapján az öltözékét részben rekonstruálni tudták. Előkerült innen még néhány nagyobb méretű famaradvány, amelyek talán az első kultuszszobor maradványai lehetnek. A Kr. e. 7. században bekövetkezett áradás során, amely mintegy 60 centiméter mély iszappal öntötte el a területet, a szentély központi talapzata elpusztult, és a feltételezés szerint valószínűleg a kultuszszobor is eltűnt az iszapban. A második az archaikus időszak xoanonja, amelyet Plinius is megemlít és Endoiosszal hoz összefüggésbe, ez feltehetőleg a Kroiszosz-féle templom naiszkoszában állhatott. A harmadik a hellenisztikus időszak szobra, mely a templom Kr. e. 356-ban történt leégése után készülhetett, és ez az az ábrázolás, amelyet a hellenizmus és a császárkor idejéről fennmaradt szobrokról, érmékről ismerünk. BAMMER, A. – MUSS, U.: *Das Artemision von Ephesos*, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1996, 72–73.; MUSS, U.: „Zur Dialektik von Kultstatue und Statuetten im Artemision von Ephesos”. In Friesinger, Herwig – Krinzing, Friedrich (szerk.): *100 Jahre österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions. 1995*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999, 597–598.

¹⁷ Az időbeli felosztása hasonló a Bammer és Muss által képviselthez, bár szerinte van adatunk az Endoiosz-féle szobor kinézetére is, mégpedig egy, a Kr. e. 1 századból származó, Lucius Hostilius Saserna által veretett, Artemisz Massaliótikét ábrázoló érméről. Massalia alapítása időben nagyjából egybeesett a Kroiszosz-féle templom – és így az Endoiosz-féle szobor – elkészültével, ezért a phókaiak és Arisztarkhé feltehetőleg ennek a szobornak a másolatát vihették magukkal. A felvetésnek ellentmondani látszik, hogy Masszaliát Kr. e. 600-ban alapították, de volt egy másik kivándorlási hullám is Kr.e. 540-ben, amikor a perzsák elfoglalták Phókaiát. Azt azonban nem tudjuk – ezt maga LiDonnicci is elismeri –, hogy a szobor melyik csoporttal érkezhett meg Masszaliába (LIDONNICCI: i. m. 398–399).

Az érmén megjelenő alak ábrázolása nem túl részletes, az azonban látszik rajta, hogy a nőalak az Epheszoszi Artemiszhez hasonlóan (az alak kéztartása, öltözete, gyapjúfonat [?]) jelenik meg. LiDonnicci szerint ez megerősíti az Endoiosz-féle szoborral való azonosságot. (Az érmén ábrázolt istennő és az Endoiosz-féle szobor azonossága már korábban, 1970-ben felvetődött, lásd: FLEISCHER (1973): 127.; AMPOLO, C.: „L’Artemide di Marsiglia e la Diana dell’Aventino”. *La parola del passato*, XXIV, 1970/130–133; 200–210. (nem volt elérhető számomra). Az ábrázolás érdekessége, hogy a szoborról hiányoznak a későbbi Epheszoszi Artemisz-szobrok legfőbb jellegzetességei, a „mellek”, ugyanakkor a nőalak valódi mellei hangsúlyosan jelennek meg. A ma ismert Epheszoszi Artemisz-

Robert Fleischer ezzel szemben úgy véli, Pliniusra hivatkozva, hogy az idők folyamán csupán egyetlen kultuszszoborról van tudomásunk.¹⁸

Ha azonban szigorúan csak a régészeti leleteket tekintjük, akkor a következő mondható el. Az ásatások során előkerültek kincsleletek, melyeket a geometrikus időszak kultuszszobrához tartozónak vélnek. Ugyanakkor a szentély területéről előkerült, a Kr. e. 7. és 6. századból származó szobrok egyáltalán nem hasonlítanak a kultuszszoborra, mind lelőhelyük, mind keletkezési idejük több önálló kultuszhely létezésére utal. Olyan szobor, amely hasonlítana az általunk ismert Epheszoszi Artemisz-szoborra, nem került elő az Artemiszion területéről. Az epheszoszi prütaneionból viszont három körszobra is ismert,¹⁹ de ezek már mind a Kr. u. I. századra datálhatók.

Mint azt már említettem, a legkorábbi olyan leletek, amelyeken az általunk ismert ábrázolásmód látható, a Kr. e. 159-ből származó cistophorus-érmék, melyeken az istennő szobra mellékjelként látható.²⁰ Vagyis az általunk Epheszoszi Artemiszként ismert szobor érméken való megjelenéséig, egy közel 400 éves időintervallumban nincsenek olyan leletek, amelyek bemutatnák, hogyan is ábrázolták az istennőt ebben az időszakban.²¹

Nehezen eldönthető tehát, hány kultuszszobor létezett, mint ahogy az is, mikortól van jelen a ma ismert ábrázolástípus. Mindenesetre tény, hogy a császárkorra kialakul egy többé-kevésbé egységes ábrázolásmód. Az istennőt merev tartásban, összezárt lábakkal, a felsőtesthez szorított felkarokkal, párhuzamosan előrenyúló alkarokkal ábrázolják. Öltözetét tekintve a fején falkoronát, a fej mögött kiszélesedő, hosszú fátylat, a derekánál övvel összefogott khitónt,²² az alsótestén pedig egy

szobrok között egy olyan van, amelyen megjelennek a női mellek, igaz, itt a szokásos „mellekkel” együtt. A szobor ma a Musée Municipal de Laon tulajdonában van (leltári szám: 1191/18). A szoborra a Kölni Egyetem *Arachne* adatbázisában találtam rá, a múzeumtól egyelőre közelebbi információt nem kaptam az eredetére vonatkozólag. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy bár teljes alakos szoborról van szó, de eredetinek csak a mellkasi rész, illetve a mellek első sora tekinthető.

¹⁸ FLEISCHER (1973): 124–125.

¹⁹ A három szobor az A29 (1. kép), A30 (2. kép), A31.

A29: FLEISCHER (1973): 14. E 45, korábbi szakirodalommal; *LIMC* II/1, 1984, 760. nr. 73.; STESKAL, M.: *Das Prytaneion in Ephesos*, FiE 9, 4, Wien, ÖAI, 2010, 197. Taf. 10, 2–3.

A30: FLEISCHER (1973): 15. E 4, korábbi szakirodalommal; *LIMC* II/1, 1984, 760. nr. 74.; FLEISCHER, Robert: „Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien. Supplement”. In Şahin, Sencer – Schwertheim, Elmar – Wagner, Jörg (szerk.): *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens: Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976*, EPRO 66, Leiden, Brill, 1978, 332.

A31: FLEISCHER (1973): 15. E 47, korábbi szakirodalommal; *LIMC* II/1, 1984, 760. nr. 75.; STESKAL: i. m. 197. Taf. 9, 3; 10, 1.

²⁰ FLEISCHER (1973): 39. Taf. 51b: egy korai cistophorus érme, ahol egy cista mystica mellett jelenik meg az istennő szobra mellékjelként. Vö. KARWIESE, S.: „Die Deutung der Münztypen, Ephesos”. *RE Suppl.* 12., 1970, 323–324.

²¹ MUSS: i. m. 603.

²² Az öv nem minden esetben jelenik meg.

merev, kötényszerű, legtöbb esetben a bokáig érő ruhadarabot, ún. epandütészt visel. A mellkason különböző láncok, virágkoszorú, asztrológiai jelek és szárnyas nőalakok jelenhetnek meg, valamint ezek alatt több sorban az istennő szobrának legjellegzetesebb elemei, a „mellek”.²³ A felkarokhoz simulva vagy a könyökhajlatban gyakran látunk egy-egy vagy két-két oroszlánt, az alkarokon pedig egy feltekeredő gyapjúfonatot. Az érmeábrázolásokon látszik továbbá egy gyapjúfonat, amely az alkarra felcsavarodó fonat folytatásaként a csuklókról vagy az előrenyújtott tenyerek alsó széléről csüng alá. A „szép” Epheszoszi Artemisz-szobor esetében megmaradt a gyapjúfonat harangszerűen kiszélesedő alja, valamint az érmeábrázolásokon is látható szarvasok töredékei is. Az egyes szobrok között adódó eltéréseket az istennő változó ruhatárával szokták magyarázni, és mivel évente több körmeneten is lehetett látni a kultuszszobrot, feltételezhető, hogy a különböző ábrázolások az egyes ünnepeken viselt különböző ruházatokat jelenítik meg.



1. kép. A29. „Nagy” Epheszoszi Artemisz.
Fotó: „Son of Groucho” flickr.com

²³ Bár ezeket az ikonográfiai elemeket számos módon próbálták értelmezni, a feltételezések nem adtak bizonyos választ arra vonatkozólag, mik is ezek valójában. Éppen ezért a szakirodalomban, kivéve azoknál a szerzőknél, akik egyértelműen egyik vagy másik meghatározás mellett foglaltak állást, leggyakrabban a „mellek” megnevezés szerepel, hiszen a fennmaradt források az istennőt sokmellűként írják le: *multimammiam* és πολύμαστον (Hieronimus, *comm. in ep. Pauli ad Ephes. praef.* 539–540, Migne PL 441.) és ...*et Ephesia mammis multis* (Minucius Felix, *Octavius* 21, Migne PL 3, 304–305.). Éppen ezért én is maradtam a „mellek” megnevezés mellett.

Bár az Epheszoszi Artemisz szobrokat már nagyon régóta kutatják, tipológiát eddig egyetlen kutató, Lichteneker próbált felállítani.²⁴ Sok tudós azonban úgy véli, hogy ez a szobrok közötti eltérések miatt szinte lehetetlen vállalkozás. Ennek oka legfőképp abban gyökerezik, hogy a legtöbb ma ismert szobor az idők során kisebb-nagyobb mértékű restauráláson esett át. Ezek az átalakítások az esetek túlnyomó többségében a kiálló részeket, a poloszt, a nimbuszt, a karokat, az epandütészt, illetve az előreugró figurális díszítéseket, közöttük a „melleket” is érintették. Ezzel szemben a mellkasi rész a legtöbb esetben az eredeti díszítéseket hordozza, lévén hogy ezek belesimulnak a felsőtest síkjába, ezért viszonylag ritkán sérülnek. Így tehát, ha össze akarjuk vetni egymással az egyes ábrázolásokat, célszerű ezt a részt tüzetesebb vizsgálat alá vonni. Ebből adódik az, hogy a megmaradt szobrok közül csak a körszobrokat és azokat a felsőtesttöredékeket vehetjük figyelembe, amelyeken jól látszanak a mellkasi részek.²⁵ Így az általam összeállított katalógusban sze-

²⁴ Lichteneker vizsgálata során két részre osztotta a megmaradt szobrokat: kialakított egy úgynevezett főcsoportot (*Hauptgruppe*) és egy speciális csoportot (*Sondergruppe*).

A főcsoportba sorolt 25 szobrot, vagyis az akkor ismertek többségét. Ezeket, kivéve az Epheszoszból előkerült fejtöredéket, mind császárkorinak datálta, és úgy vélte, hogy a császárkor kultuszszobrának is így kellett kinéznie. Véleménye szerint az ebbe a típusba tartozók közös jellemzői a már ismertett frontális ábrázolás mellett a következők. A vékony anyagból készült, derekánál övvel összefogott khitón, amely csak a karokon, a mell egy részén és a lábfejnél látszik. Az alsótesten egy merev anyagból készült, rátétekkel díszített ruhadarab. A felsőtesten 3–5 sornyi „mell”. A nyak és a „mellek” közötti területen látható szalaggal átkötött szalmarózsa-koszorú, amely alatt a makklánc, a koszorú által határolt területen belül, ritkábban kívül az állatövi jegyek és szárnyas vagy szárny nélküli nőalakok látszanak. A karon oroszlánok, a fejen egy poloszt templomrátéttel és a fej mögött félkörív formában, elől rátétekkel díszített nimbusz, amelyről hátul egy szalag lóg lefelé. A főcsoporton belül a hasonlóságok alapján megkísérelt felállítani még több alcsoportot is.

A főcsoport mellett nyolc szoborból kialakított egy úgynevezett speciális csoportot, és hat pontban határozta meg, miben különbözik a főcsoporttól: 1. a figurális díszítések helyett néhány nyaklánc látható; 2. lunula- vagy lunula-discus-amulett; 3. rozetták jelennek meg a „mellek” felett; 4. a „mellek” mélyen és vízszintesen helyezkednek el; 5. Nikék a „mellek” két oldalán; 6. megközelítőleg négyzet alakú mezők az epandütészen. Ezek a különbségek nem minden szobornál jelentkeznek egyszerre. LICHTENECKER: i. m. 35–55.

²⁵ Ezt a vizsgálatot az Epheszoszi Artemiszt ábrázoló érmék, gemmák, mécsesek, reliefek és terrakotta kispasztikák esetén nem tudjuk elvégezni, hiszen ezeknél az ábrázolásoknál a mellkasi rész általában túl kicsi ahhoz, hogy apróbb részletek is megjeleníthetők legyenek. Így nem dönthető el, hogy szándékosan hiányoznak-e az általam vizsgálni kívánt elemek, vagy a méret és az anyag egyszerűen nem tette lehetővé ezek ábrázolását. Ennek ellentmondani látszik egy terrakotta kispasztika, melyet 2012. évi publikációmban az eredeti tárgyak között szerepeltettem, és amely a LIMC II/1-ben, a Fleischer által összeállított katalógusban a 128b számon szerepel. Maga a kispasztika a würzburgi Martin von Wagner Múzeumban látható (leltári szám: H5749). A múzeum munkatársa, Sebastian Thiel volt szíves tájékoztatni arról, hogy a kispasztikát Prof. Dr. E. Simon vásárolta a múzeum számára 1982-ben, és szinte biztos, hogy modern másolata a „Szép” Epheszoszi Artemisz-szobornak. Továbbá informált arról, hogy Bernben is található egy hasonló mintára készült kispasztika, amelyet Evamaria Schmidt publikált 1994-ben, aki szintén a bizonytalan eredetű terrakották közé sorolta. SCHMIDT, E.: *Katalog der antiken Terrakotten. I. Die figürlichen Terrakotten*, Wien, Verlag Philipp von Zabern, 1994, 236. Meg kell említeni még egy valószínűleg Epheszoszból előkerült, Artemiszt és Szerapiszt ábrázoló

replő (I. táblázat)²⁶ felsőtesttöredékek közül a B8 „mell”-töredéket, a B12 kéztöredéket, a B2 felsőtesttöredéket, melyeken nem elemezhetőek a mellkasi részek, nem veszem figyelembe. Szintén kikerültek a vizsgált tárgyak köréből az A27, A35, A36, A37, A38, A39, A40, A41, A42, A43 szobrok, mivel ezeknek létezése ugyan ismert, de kinézetükről nem áll rendelkezésemre adat. Egy szoborról (B11) van ugyan leírás, de ez nem volt elérhető számomra. Így összesen 42 szobrot vehettem számításba.

Lichtenecker rendszerezési kísérletéhez képest egy új szempontot vezetek be a vizsgálat során, nevezetesen megkísérlem az egyes szoborvariációkat földrajzi helyekkel összekötni, ahogy Noelke tette az Aphrodisziaszi Aphrodité-szobrok osztályozása során.²⁷ Ezt némileg nehezíti, hogy bár számos olyan körszobor és töredék maradt fenn, amelyeken látszanak a mellkasi díszítések, legtöbbjük pontos lelőhelyéről nincs adatunk. A körszobrok és felsőtesttöredékek körülbelül egyharmadáról, vagyis összesen 16 tárgyról tudjuk biztosan az előkerülés pontos helyét. A szobrok lelőhelye három nagyobb terület köré rendezhető: Epheszosz és Kis-Ázsia, a Földközi-tenger déli-délkeleti része, valamint Itália és környéke. Az északi és dunai provinciák területéről eddig nem kerültek elő sem szobrok, sem töredékek.

Epheszoszból és a kis-ázsiai térségből 5 szobor: A12 (Kósz); A29–A31, B9 (Epheszosz).

Földközi-tenger déli-délkeleti része 5 szobor: A9 (Caesarea Maritima), A33 (Gadara), A14 (Küréné), A32 (Leptis Magna), B11 (Alexandria).

Itáliából és a környékéről 6 szobor: A2 (Aquileia); A18 (Róma); A24 (Tibur); A19 (Liternum), A17 (Massalia), B10 (Telo Martius).

.....
reliefet (FLEISCHER (1973): 23. E 75, Taf. 41. a-b.) is, ezen a legkidolgozottabb a mellkasi rész. Látható a virágkoszorú és az alatta lévő makklánc, felül a nyaknál egy egyszerű lánc, a virágkoszorú által határolt területen belül közepén egy nagyobb méretű korong, talán egy szalaggal átkötött koszorú, illetve a jobb és bal oldalon a vállaknál két másik korong, talán rozetták, azonban itt is részint a méret, részint a relief állapota miatt elég nehezen kivehető, hogy a korongok mit is jelentenek tulajdonképpen. Így ezt az ábrázolást sem vettem figyelembe vizsgálataim során.

²⁶ Az Epheszoszi Artemisz szobrairól Lichtenecker doktori disszertációját nem számítva három közismert katalógus készült. Az elsőt Thiersch, a másodikat és a harmadikat Fleischer állította össze, az előbbi szerző 1935-ben megjelent monográfiájában, az utóbbi 1973-ban publikált könyvében és a LIMC 1984-ben kiadott 2. kötetének részeként. Ugyanakkor, mivel a katalógusok sorrendje kötött volt, meglehetősen problematikusnak számított az újabb és újabb tételek beillesztése: ha egy újabb tárgyat kellett bevezetni a katalógusba, akkor egy már ismert tárgyhöz rendelt szám mellé egy betűt toldottak hozzá, így lettek 4a, 128b stb. szobrok. Az 1984 után előkerült szobrok esetében Fleischer a saját, 1973-ban megjelent könyvének katalógusát bővítette tovább. Mivel azonban az utolsó kiegészítés óta is előkerült néhány eddig nem ismert szobor, ezért készítettem egy újabb katalógust. A katalógusban külön kategóriaként kezeltem a körszobrokat, a töredékeket, a különböző anyagból készült kispasztikákat, a reliefeket, valamint a hamis vagy kétes eredetű szobrokat. Így a körszobrok kapták az A, a felsőtesttöredékek a B, az alsótesttöredékek a C, a polosz- és nimbusztöredékek a D, a hamisítványok és kétes eredetű szobrok az F, a bronz kispasztikák a G, a terrakották a H, a reliefek az I betűjelet és mellé sorban a számokat. Az „E” kihagyásának oka, hogy Fleischer 1973-as katalógusában ezt a betűt használta az Epheszoszi Artemisz-szobrok megkülönböztetésénél, így használata félreértésekre adhatna okot.

²⁷ NOELKE, P.: „Zwei unbekannte Repliken der Aphrodite von Aphrodisias in Köln”. *Archäologischer Anzeiger*, 1983/1. 114–124.

A többi szobor és felsőtesttöredék esetén már sokkal nehezebb a földrajzi helyhez kapcsolás, ugyanis nem tudjuk megmondani, hogy ezek hol és milyen körülmények között kerültek elő. Ilyenkor szóbeli közlésekre, valamint az előtörténeteikre hagyatkozhatunk. Nagyrészüket „egyszersak” megjelenik egy gyűjteményben, vagy felbukkan valamelyik szerzőnél. Ezek az adatok lehetőséget nyújtanak arra, hogy ha nem jutunk is el az eredeti lelőhelyig, de időben minél messzebbre követhessük vissza az egyes szobrok történetét.



2. kép. A30. „Szép” Epheszoszi Artemisz.
Fotó: Ken and Nyetta flickr.com

Az egyes szobrok és felsőtesttöredékek előtörténete

A4

Hugo Helbing berlini műkereskedésében bukkant fel először. Thiersch Paul Arndt-tól, Hugo Helbing kollégájától azt az információt kapta, hogy a szobrot Rómában egy bizonyos Barsantitól vásárolták. Mivel Thiersch könyve 1935-ben jelent meg, ezért a vásárlásnak 1935 előtt kellett történnie. Barsanti nagy valószínűség szerint azonos Alfredo Barsanti olaszországi gyűjtő-műkereskedővel.

Helbing üzleti feljegyzései, mint ahogy arról Dr. Meike Hopp, a két világháború közötti időszak németországi műkereskedelmének kutatója volt szíves tájékoztatni, nem érhetőek el, így egyelőre reménytelennek tűnik az adásvételi szerződés vagy egy olyan, Helbingtől származó dokumentum felkutatása, amely utalna a szobor megvásárlásának körülményeire. Hugo Helbingtől zsidó származása miatt 1935-ben megvonták az árverési engedélyét, ez is azt igazolja, hogy mindenképpen korábban kellett a szobrot megszereznie. Dr. Meike Hopp szerint Helbingnek az 1920-as években kiterjedt nemzetközi kapcsolatrendszere és számos külföldi ügylete volt, többek közt Svájcban és Olaszországban is, így úgy véli, hogy a szobor valamikor a '20-as években került a műkereskedő tulajdonába. Ugyanakkor javasolta, hogy vegyem fel a kapcsolatot Prof. Dr. Claudia Barsanti művészettörténésszel, Alfredo Barsanti leszármazottjával. Barsanti professzorasszonnyal folytatott levelezésem során kiderült, hogy bár a Barsanti családban többen is foglalkoztak műkereskedéssel, egyikük sem vezetett nyilvántartást a megvásárolt és eladott tárgyakról. Így kénytelen voltam bizonytalan információkra, adatokra hagyatkozni a szobor eredetének kérdésében. Szóbeli közlésekből annyit tudunk, hogy a szobrot Barsanti vagy Rómából vagy Nápolyból szerezte. Ugyanakkor a szobor egyes elemeinek vizsgálata támpontot adhat annak származását illetően. Thiersch az egyes díszítőelemekből, a nimbuszon megjelenő állatalakokból, az epandütészen megjelenő virágfigurák formájából kiindulva úgy vélte, hogy a szobor Kis-Ázsiából származik. Az alsótesten megjelenő „Rankenfraut” – jó érzékkel – szintén a kis-ázsiai származást igazoló bizonyítékként mutatta be.²⁸ Ugyanis, mint ahogy azt Stoop harminc évvel később bebizonyította,²⁹ azok a típusú „Rankenfrauk”, amelyek keveréklények, vagyis lábaik indákban végződnek, nem pedig indák közül emelkednek ki, inkább Kis-Ázsiára, és nem a birodalom nyugati felére jellemzőek. Egy ilyen „Rankenfrau” tűnik fel ennek a szobornak az epandütészen.

A6

Rómában találták, legalábbis Lichteneker szerint, aki bevallottan szóbeli közlésre hagyatkozott. Ugyanakkor nem derül ki, kinek a szóbeli közléséről van szó.

²⁸ THIERSCH, H.: *Artemis Ephesia: eine archaologische Untersuchung. I. Katalog der erhaltenen Denkmäler*, Berlin, Weidmann, 1935, 16.

²⁹ STOOB, M. W.: *Floral Figurines from South Italy*, Assen, Royal Van Gorcum Ltd., 1960, 50–51.

A7

A drezdai Albertinum fehér márványból készült Epheszoszi Artemisz-szobráról³⁰ az első adataink a 17. század végéről származnak. Ekkor Lorenz Berger a Bellorigyűjteményből megvásárolta a Brandenburgi-gyűjtemény számára, és Thesaurus Brandenburgicus Selectus (1699–1701) című munkájában már mint a Brandenburgi-gyűjtemény részét említi. A szobrot feltehetőleg a 17. század során restaurálták.

A8

A szobor előtörténete ismeretlen, mai helyére, a bolognai Museo Civicóba a bolognai egyetem gyűjteményéből került.³¹

A10 (3. kép)

2008-ban publikálták először a jénai Friedrich-Schiller-Universität antik gyűjteményében őrzött Epheszoszi Artemisz-szobrot.³² A gyűjtemény kisművészettel foglalkozó részlegének kezelője, Dr. Dennis Graen tájékoztatott arról, hogy a szobor a múzeum alapítójának, Carl Wilhelm Goettlingnek a magángyűjteményéből származik, és az ő halála után került a múzeum tulajdonába. Goettling 1828-ban egy hosszabb utazást tett Itáliában, ahonnan néhány márványból készült, feltehetőleg antik eredetű – vagy annak vélt – tárggyal tért haza. Minden valószínűség szerint ez a szobor is köztük lehetett. Restaurálásáról egyetlen adat áll rendelkezésre: az epandütészt Friedrich Drake egészítette ki, valószínűleg 1858-as jénai tartózkodása idején.

A13

A franciaországi Musée Municipal de Laon Epheszoszi Artemisz-szobráról, bár ez az egyik legérdekesebb a fennmaradt szobrok között, csak nagyon kevés adatunk van, lelőhelye ismeretlen.³³

³⁰ VORSTER, C.: *Museo Gregoriano Profano. Katalog der Skulpturen II 2. Römische Skulpturen des späten Hellenismus und der Kaiserzeit 2. Werke nach Vorlagen und Bildformeln hellenistischer Zeit*, Wiesbaden, Reichert, 2004, 205–209. Abb. 21.2–22.5. A szoborral kapcsolatos további 2011 előtti szakirodalmat lásd bővebben uo. 205.

³¹ THIERSCH: i. m. 85–86. nr. 123. Taf. LVI, 1–2; FLEISCHER (1973): 4. E 5.

³² SCHÖRNER, H.: „Das junge Museum wächst: Carl Wilhelm Goettling in Griechenland”. In Geyer, A. (szerk.): *1846–2006. 160 Jahre Archäologisches Museum der Universität Jena. Thüringer Sammlungen im Kontext internationaler Netzwerke, Kolloquium Jena 2006*, Jenaer Hefte zur Klassischen Archäologie 7, Berlin, 2008, 23–45., Abb. 8 (a mű számomra nem volt hozzáférhető); ULBRICHT, A.: „Artemis von Ephesos”. In Klöckner, Anja – Recke, Matthias (szerk.): *Herakles & Co.: Götter und Helden im antiken Griechenland: Antike Kunst aus den Sammlungen der Justus-Liebig-Universität Gießen und der Friedrich-Schiller-Universität Jena*, Ausstellungskatalog Gießen – Jena, 2010/11, 65–66., nr. 28.

³³ LINFERT, A.: „Ephesische Artemis”. In Bol, Peter (szerk.): *Forschungen zur Villa Albani IV.*, Berlin, Gebr. Mann Verlag, 1994, 353.



3. kép. Aro. Fotó: Friedrich-Schiller-Universität Jena, Antikensammlungen (Dr. Dennis Graen)

A15, A28

A londoni Soane Múzeum gyűjteményében őrzött Epheszoszi Artemisz-szobor (A15) történetének általunk ismert része az 1739. évben kezdődik, amikor William Ponsonby, Bessborough második earlje nagyobb mennyiségű itáliai műkincs megvásárlásával megteremti gyűjteménye alapjait, s valószínűleg ekkor kerülhetett ez a szobor is a tulajdonába. A múzeum 1804-ben, Lord Bessborough hagyatékának elárverezésekor vásárolta meg a szobrot 61 guineaért.³⁴

Az A28 szobor jelenlegi őrzési helye ismeretlen.³⁵ Előzőleg a salisburyi Wilton House-ban volt látható, melynek gyűjteményét Thomas Herbert, Pembroke 8. earlje (1654–1732, 1683-tól earl)³⁶ hozta létre, aki Lord Arundel és II. Károly után az angol királyság legnagyobb gyűjteményével rendelkezett. A kollekció darabjait többek közt az Arundel-gyűjteményből, a Giustiniani-gyűjteményből, a Mazarin-gyűjteményből és a nápolyi Valetta-gyűjteményből szerezte be.³⁷ Thiersch, mivel a szobor epandütésének restaurált elemei a Giustiniani-gyűjtemény egyik Epheszoszi Artemisz-szobrának (A22) epandütéséhez hasonlítanak, úgy vélte, hogy ez is a Giustiniani-gyűjteményből származhat.³⁸

Bizonyos jellemzőik miatt az A28-as és az A15-ös szobrok számos hasonlóságot mutatnak egy, a 16–18. században, különböző művekben előforduló ábrázolástípussal. Megtörténhetett az is, hogy az egyes művek szerzői nem az eredeti szobrot, hanem egy korábbi szerző rajzát vették alapul, mint ahogy az feltételezhetően történt Jean-Jacques Boissard és Vincenzo Cartari, valamint Athanasius Kircher és Michel-Ange de La Chausse viszonylatában. Montfaucon pedig jellemzően a korábbi szerzők rajzait gyűjtötte össze és adta ki újra művében.

Az összehasonlítást nagyon megnehezíti, hogy mindkét szobor, de főleg az A28-as szobor számos átalakításon esett át. A hasonlóságok leginkább a szobroknak azon a részén fedezhetőek fel, melyeket legkevésbé érintettek a kiegészítések, és melyeken egyedi, más szobrokra nem jellemző díszítőelemek láthatóak.³⁹ Teljes bizonyossággal nem állíthatjuk, hogy a metszetek a Soane Múzeum vagy a Wilton House szobrainak restaurálás előtti állapotát tükrözik, az azonban a hasonlóságok és különbségek áttekintése után mindenképpen világossá válik, hogy ha az A15 és

³⁴ A Soane Múzeum munkatársának közlése alapján.

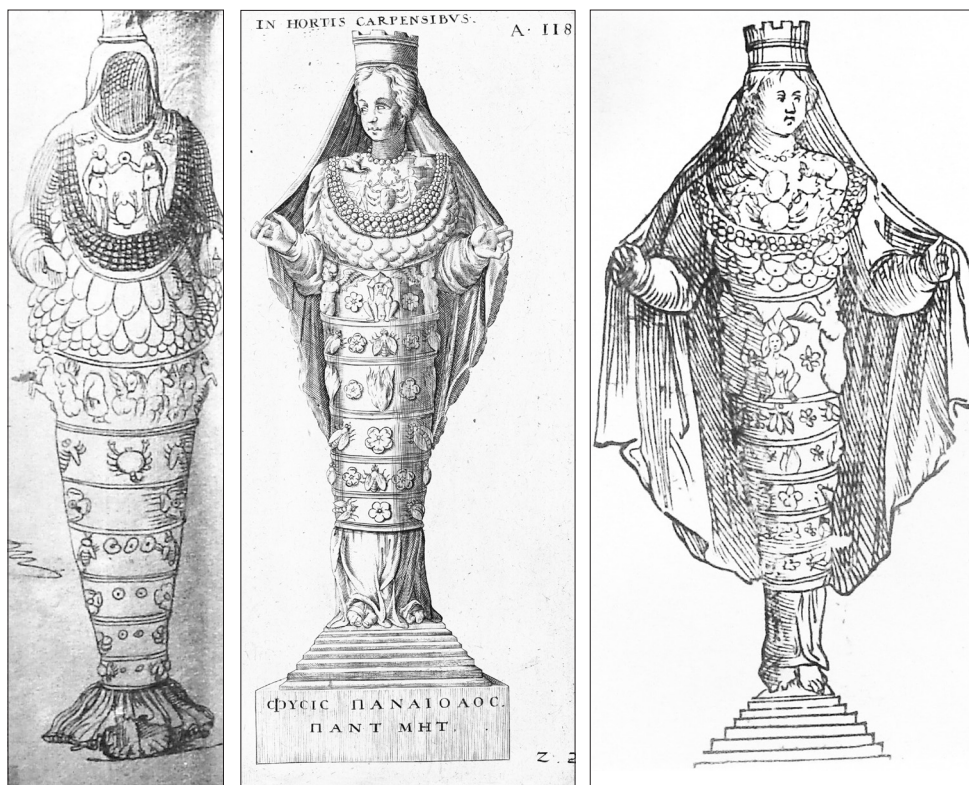
³⁵ Fleischer szerint (FLEISCHER, R.: *Artemis Ephesia*, LIMC II/1, 1984, 761. nr. 92.) a szobor szerepelt a Christie's aukciós ház 1961. július 3-án kiadott katalógusában. A Wilton House munkatársa, Sara King volt szíves megerősíteni a tényt, hogy a szobor már nincs a múzeum tulajdonában, de azt nem tudta megmondani, hogy hova került. Ugyanakkor Elisabeth Banfield, a Christie's aukciós ház munkatársa azt a tájékoztatást adta, hogy a Fleischer által a LIMC-ben említett 1961. július 3-i aukción nem volt 132. tétel.

³⁶ DOYLE, J. W. E.: *The Official Baronage of England: Showing the Succession, Dignities, and Offices of Every Peer from 1066-1085. III.*, London, Longmans, Green & Co., 1886, 31–33.

³⁷ MICHAELIS, A.: *Ancient Marbles in Great Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1882, 665–671.

³⁸ THIERSCH: i. m. 84–85.

³⁹ A mellkason a koszorú által határolt területen a szárnyas nőalakok feje mellett megjelenő állatalakok és a virágkoszorú egyedi formája.

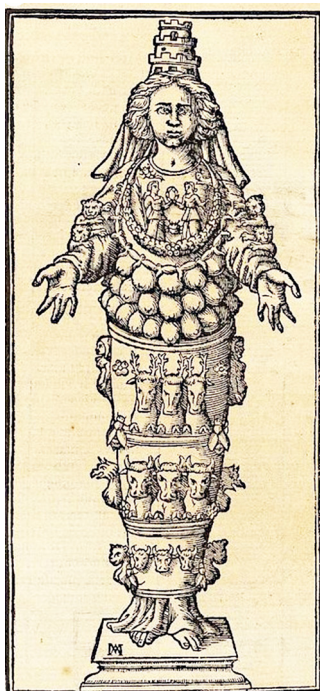


4. kép. Baldassare Peruzzi; 5. kép. Jean-Jacques Boissard; 6. kép. Vincenzo Cartari

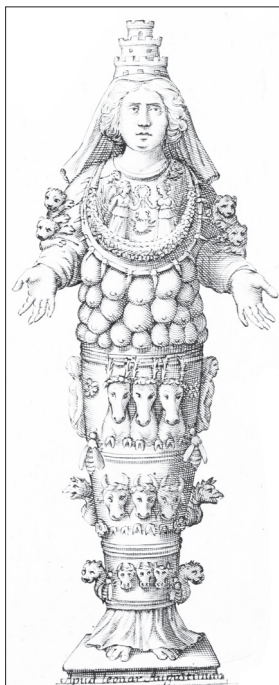
A28 nem azonosak is a metszeteken látható szobrokkal, egyetlen ábrázolástípus két variációjához tartoznak. A legkorábbi ábrázolás, amelyen mindkét szobor vonásai felfedezhetők, a Baldassare Peruzzinak (4. kép) tulajdonított vázlatkönyvből való az 1527 és 1536 közötti időszakból. Ezt követően az ábrázolástípus két altípusra bontható. Az egyik inkább a Soane Múzeum szobrának jegyeit hordozza magán: ide tartoznak Boissard (5. kép), Cartari (6. kép) és Montfaucon ábrázolásai. A másik a Wilton House szobra: ebbe a csoportba sorolhatóak Kircher (7. kép), Menetreibus (8. kép), La Chausse (9. kép) és Bonetti rajzai.

Boissard munkájából kiderül, hogy az 1500-as évek közepén a Quirinalisdombon, Rodolfo Pio da Carpi bíboros villájának a kertjében („in hortis Carpensibus”) állt egy szobor, amely valószínűleg azonos lehet a Soane Múzeum szobrával.⁴⁰ Cartaritól azt is megtudjuk, hogy a szobrot feltehetőleg X. Leó (1513–1525) pápaságának idején találták Rómában, s a szöveghez egy olyan rajzot mellé-

⁴⁰ EGGER, H.: „Entwürfe Baldassare Peruzzis für den Einzug Karls V. in Rom”. *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses*, XXIII, 1902, 41.



7. kép. Athanasius Kircher



8. kép. Claudius Menetreibus



9. kép. Michel-Ange de La Chausse

kel, amely nagyon hasonlít a Boissard-féle ábrázoláshoz. Elképzelhető tehát, hogy az A15 szoborról van szó.⁴¹

Menetreibusnak feltehetőleg az A28-as szobrot ábrázoló rajza alá az „*apud leonar. Augustinum*” felirat került,⁴² vagyis ennek az embernek a tulajdonában lehetett, bár róla közelebbi információt egyelőre nem sikerült találnom. Meg kell még említenünk Bonetti 1702-ben megjelent *Museum Kircherianum*-át, amely a sienai Kircher-gyűjteményt mutatja be, s amelyben véleményem szerint valószínűleg az A22 szobor látható. Fleischer⁴³ és Thiersch⁴⁴ az ábrázolás és az A15 szobor különbségei ellenére úgy véli, hogy ez a későbbi Soane-gyűjtemény szobrával lehet azonos.

⁴¹ CARTARI, V.: *Le imagini degli dei degli antichi*, Venetia, Ev. Deuchino, 1635, 118; GOESCH, A.: *Diana Ephesia: Ikonographische Studien zur Allegorie der Natur in der Kunst vom 16.-19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1996, 28.

⁴² MENETREIUS, C.: *Symbolica Dianae Ephesiae statua*, Roma, 1688, 10.

⁴³ FLEISCHER (1973): 8.

⁴⁴ THIERSCH: i. m. 10–11.

A16

Bár a szobor 18. század előtti őrzési helyéről nincs adatunk, a Thorwaldsens Múzeum tulajdonában van egy Pietro Sante Bartollitól származó rajz,⁴⁵ mely ezt a szobrot vagy egy ehhez a szoborhoz rendkívül hasonló szobrot ábrázol. Ha elfogadjuk, hogy a Bartolli-féle ábrázoláson ezt a szobrot láthatjuk, akkor annak 1700 előtt Itáliában, feltehetőleg Rómában kellett lennie. Pietro Sante Bartolli ugyanis 1635-től egészen 1700-ban bekövetkezett haláláig Rómában dolgozott. Így itt találkozhatott a szoborral, vagy itt láthatta Piccininek azt a metszetét, amiről az ő rajza készült. Ez utóbbi információt, mely szerint Bartolli a rajznál Piccini egy munkáját veszi alapul, a Thorwaldsens Múzeum közli online katalógusában⁴⁶. Segítene, ha pontosan tudnánk, melyik Picciniről van szó, mert a Thorwaldsens Múzeum által megnevezett Gaetano Piccini munkássága Bartolli munkáságához képest későbbre tehető.

A szobor a 18. században dr. Richard Mead (1673–1754) gyűjteményében bukkant fel először. Mead korának egyik leghíresebb orvosaként számos európai előkelőséggel, így a francia és a nápolyi uralkodóval, sőt magával a pápával is szoros kapcsolatot ápolt. Rajongott a művészetekért, gyűjtötte az antik szobrokat, gemmákat, ritka könyveket. Így nem meglepő, hogy rendszeresen küldtek számára különböző ajándékokat, például ókori szobrokat. Minden valószínűség szerint egy ilyen alkalommal került hozzá az Epheszoszi Artemisz szobra is.⁴⁷ Mindenesetre az bizonyos, legalábbis Thiersch⁴⁸ szerint, hogy már restaurált állapotban volt, amikor az orvos gyűjteményének része lett. A szobor később egy bizonyos S. Joneshoz került, akitől Augustus Frank vette meg Párizsban; ezt követően hosszabb ideig Robert Mond gyűjteményét gazdagította. Az utolsó információ a szoborról az, hogy szerepelt a londoni Sotheby's aukciós ház 1980-as katalógusában.⁴⁹

A18 (10. kép, 19. kép)

Feltehetőleg a szobor legelső ábrázolása (11. kép) a Codex Berolinensisben, Giovanni Antonio Dosio 1560–65 között készült vázlatkönyvében látható. A rajzon a szobor mellett, jobb oldalon egy megjegyzés, „*Nel palazzo del Card(inal)e S. Angniolo*”, olvasható. Mivel ebben az időszakban, pontosabban 1546. október 8. és 1565. február 7. között, a S. Angeli (in Foro Piscario) kardinálisa Ranuccio Farnese volt, Hülsen szerint bizton állítható, hogy a szobor ekkor már a Farnese-gyűjtemény ré-

⁴⁵ Leltári szám: E1523.

⁴⁶ thorvaldsensmuseum.dk/en/collections/soeg?order=&q=Artemis (2013. augusztus 11. állapot)

⁴⁷ NICHOLS, J.: *Literary Anecdotes of the Eighteenth Century: Comprizing Biographical Memoirs of William Bowyer*, London, 1812, 218–219; Uő: *Illustrations of the Literary History of the Eighteenth Century: Consisting of Authentic Memoirs and Original Letters of Eminent Persons, and Intended as a Sequel to the Literary Anecdotes, II.*, London, 1817, 780, 783, 789; Uő: *Illustrations of the Literary History of the Eighteenth Century: Consisting of Authentic Memoirs and Original Letters of Eminent Persons, and Intended as a Sequel to the Literary Anecdotes, III.* London, 1818, 636.

⁴⁸ THIERSCH: i. m. II–12, nr. 9, Taf. XIII, I.

⁴⁹ A Sotheby's aukciós ház munkatársa sajnos nem tudott arról pontos információval szolgálni, hogy hova került a szobor.



10. kép. A18. Fotó: Carl Rasmussen

szét képezte.⁵⁰ Dosio ábrázolása egy, a mai állapotot megelőző, restaurálás előtti állapotban mutatja be a szobrot.

Feltehetően ugyanennek a szobornak az ábrázolása maradt fenn Menetreibusnál⁵¹ (12. kép) is, ugyanis a szobor talapzatán az „*In aedibus farnesianis*” felirat szerepel, és az is tudható, hogy ez szobor a Farnese-gyűjtemény részeként került a nápolyi múzeumba. A szobor és az ábrázolás között meglehetősen sok a hasonlóság, ezért feltételezhetően ugyanarról a tárgyról van szó. Itt már egy kiegészített szobrot láthatunk, de mind a Codex Berolinensis ábrázolásától, mind a mai állapottól némileg eltér, így vagy a szobornak történt még egy restaurálása, vagy Menetreibus rajza nem teljesen pontos. A feltételezések szerint a mai állapotát egy, a 18. században történt átalakítás során nyerhette el.⁵²

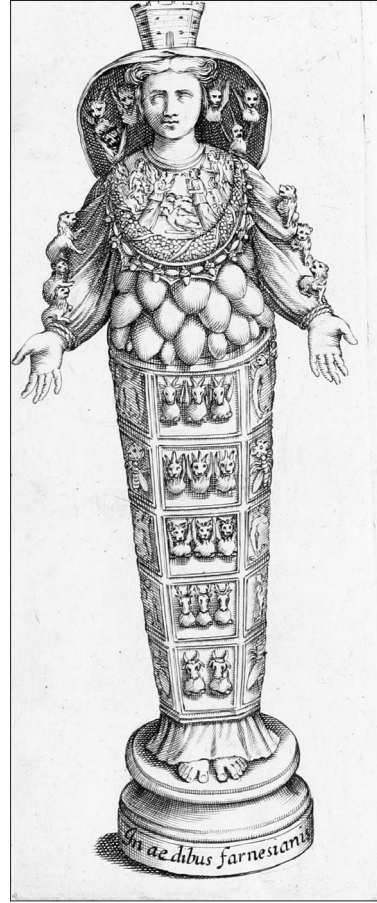
⁵⁰ HÜLSEN, Ch.: *Das Skizzenbuch des Giovannantonio Dosio im Staatlichen Kupferstichkabinett zu Berlin*, Berlin, H. Keller, 1933, 29. Taf LXXX, nr. 149; GOESCH: i. m. 31. Abb. 10.

⁵¹ MENETREIUS: i. m. 58. Ezt az ábrázolást veszi át Montfaucon. MONTFAUCON, B.: *L'antiquité expliquée et représentée en figures*, I., Paris, 1722, XCIV. tábla; THIERSCH: i. m. 20.

⁵² THIERSCH: i. m. 17.



11. kép. Giovanni Antonio Dosio



12. kép. Claudius Menetreyus

A20, B3

Jelenleg mind a szobor, mind a felsőtesttöredék a Louvre tulajdonát képezi. A B3-ról pontosan tudjuk, hogy a Campana-gyűjtemény részeként⁵³ került a múzeumba egy alsótesttöredékkel (C 20) együtt, így elképzelhető, hogy az A19 esetén is ugyanez a helyzet, bár ezt a feltételezést a múzeum munkatársai nem erősítették meg. Arról nincs adatunk, hogy a szobor és a töredékek hogyan váltak a Campana-gyűjtemény részeivé.

⁵³ A Louvre-ban őrzött négy szobor és szobortöredék közül kettő (a B3 és a C5) biztosan a Campana gyűjteményből került a múzeumba, egy (a C6) pedig Türoszból származik.

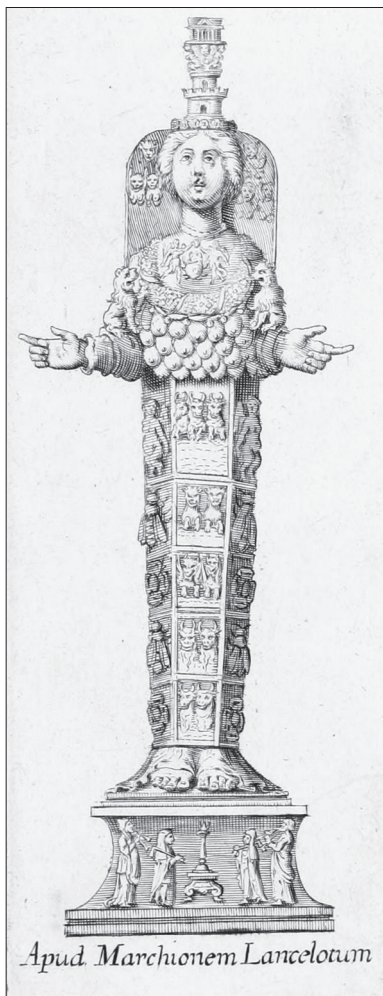
A21 (13. kép)

Az A21 szobor feltételezhetően megegyezik a Menetreius-könyv 10. oldalának bal felén látható grafikával (14. kép). A szobor és a rajz között adódnak ugyan eltérések, de az azonosságot nemcsak a szobor és a rajz közötti hasonlóság, hanem a szobor egészen egyedi talapzata is alátámasztja. Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy a talapzat díszítései, melyek legalább egy restauráláson biztosan átestek, nem pontosan egyeznek Menetreius könyvének ábrájával. A műben a kép alatt az „*Apud Marchionem Lancelotum*” felirat látható, így feltehetőleg 1657 körül ennek az embernek a tulajdonában lehetett, majd ezután kerülhetett Albani bíborshoz, s innen később a Capitoliumi Gyűjteménybe.



13. kép. A21. Fotó: Carl Rasmussen

14. kép. Claudius Menetreius



A22

Az A22-höz nagyon hasonló szobor rajzát láthatjuk Joachim von Sandrart 1635-ben kiadott könyvében, a *Galleria Giustiniana*-ban.⁵⁴ Thiersch szerint ez már a mai állapotot tükrözi, így feltételezhető, hogy a restaurálásnak valamikor a 17. század első harmadában vagy még korábban kellett történnie.⁵⁵ Van azonban néhány eltérés, amit Thiersch figyelmen kívül hagyott: valószínűleg ezeket nem tekintette olyan jelentősnek, hogy a szobor és a grafika azonosságát kétségesse tennék. Ha azonban elfogadjuk Sandrart rajzát minden részletében hitelesnek, mint ahogy azt Thiersch tette, akkor a mellkast is érintenie kellett a restaurálásnak, bár erre a szobor ezen részén nem utal semmi.⁵⁶

Menetreius könyvének egyik ábrázolása⁵⁷ szintén hasonlít a szoborhoz. Az ő könyvét ugyanakkor 20 évvel később adták ki, mint ahogy a *Galleria Giustiniana* rajzai készültek, és a Menetreius által közölt képen a szobor talapzatán is „*apud Card. Barberinum*” felirat szerepel. Ha összevetjük az adatokat, és ha ragaszkodunk Thierschnek ahhoz a feltevéséhez, hogy mindkét grafika ugyanazt a szobrot ábrázolja, akkor eléggé zavaros kép rajzolódik ki előttünk. Azt ugyanis biztosan tudjuk, hogy a szobor közvetlenül a Giustiniani-gyűjteményből került a Torlonia-gyűjteménybe. Ez esetben felmerül a kérdés, hogy hogyan lehetett volna a Barberini-gyűjtemény része húsz évvel később, mint amikor már egyszer a Giustiniani-gyűjtemény része volt? Elképzelhető, hogy a Menetreius által megadott adat, „*apud Card. Barberinum*”, a szobor korábbi tulajdonosára és a rajz a szobor egy korábbi állapotára utal? Lehetséges lenne, hogy a szobrot nem egyszer, hanem többször is restaurálták, és a Sandrart-rajz amolyan „átmeneti állapot” lenne a Menetreius által készített grafika és a szobor mai állapota között? Ez esetben azonban kérdés, hogy erről az „átmeneti állapotról” miért 20 évvel korábbról van tudomásunk, és miért látszik Menetreiusnál a mellkason a mai jelenet,⁵⁸ Sandrartnál pedig a korábbi.⁵⁹ Ennél sokkal valószínűbb magyarázat lenne, hogy a Barberini-gyűjteményben volt egy nagyon hasonló szobor, amelynek a későbbi sorsáról nem tudunk semmit, és ez jelenik meg Menetreius rajzán. Esetleg Thierschnek van igaza, és Menetreius nem túl megbízható forrás,⁶⁰ de ez esetben Sandrart sem az, bármennyire is ezt hangoztatta Thiersch.

⁵⁴ Galleria Giustiniana I, 152.

⁵⁵ THIERSCH: i. m. 37.

⁵⁶ A kérdés már csak azért is nagyon izgalmas, mert Sandrart rajzán a két szárnyas nőalak egy fáklyát (!) tart valami nehezen meghatározható díszítőelem, talán egy Rák fölé. Olyan szobrot azonban, amelyen a nőalakok nem koszorút, hanem fáklyát fognak, nem ismerünk Itáliából, csak Epheszoszból.

⁵⁷ MENETREIUS: i. m. 9., bal oldali szobor.

⁵⁸ Két nőalak tart koszorút a Rák fölé.

⁵⁹ A már említett, fáklyát tartó nőalakok.

⁶⁰ Menetreiusnál egyébként összesen hat ma ismert szobor jelenik meg. A fent említettek közül további két rajz (a 10. oldali jobb oldali kép, „*Apud March. Vinc. Iustinianum*” és a 60. oldalon jobb oldalon látható „*Apud leonar. Augustinum*” közül az előbbi Thiersch szerint azonos lehet a nápolyi Museo Nazionale antikvitás után készültnek meghatározott szobrával. THIERSCH: i. m. 128, nr. 162, Taf. LXXVI. Az utóbbi az F1 szobor, amely – annak ellenére, hogy Thiersch is gyanította, és mára már bebizonyosodott, hogy csupán a feje ókori eredetű – mind Fleischer, mind a LIMC katalógusába be-

A helyzetet tovább bonyolítja, hogy Jessen, a *Paulys Realenzyklopädie* Epheszoszi Artemisz-szócikkének írója állította, hogy látta a szobrot Frascatiban a Villa Rufinellában.⁶¹ Tudjuk azonban, hogy a szobor 1845-ben Alessandro Torloniához került, amikor felvásárolta a Giustiniani-gyűjtemény megmaradt darabjait.⁶² Thiersch meglátása⁶³ szerint Jessen vagy téved, vagy csak rövid ideig lehetett a szobor Frascatiban a Villa Rufinellában. Véleményem szerint azonban számolnunk kell az-
 zal is, hogy létezett egy másik hasonló szobor is, és ezt láthatta Jessen.

A27

A szoborról Duhn 1881-ben megjelent könyvéből van tudomásunk, de ő is mind-
 össze annyit írt róla, hogy a Villa Wolkonskyban látta, kisméretű, és hiányoztak a
 feje és karjai. Ugyanakkor Thiersch 1934-ben már arról értesült, hogy a szobor már
 nincs ezen a helyen, de nem derült ki, hogy hova került.⁶⁴

A1, A3, A11, A23, A25, A26, A34

Ezeknek a körszobroknak a lelőhelye ismeretlen, előtörténetükről szinte semmit
 nem tudunk. Az ezekről szóló legelső híradások idején is már a jelenlegi őrzési he-
 lyükön vannak.

Az A1-es 1910-ben az aquileiai múzeum,⁶⁵ az A3-as 1905-ben az athéni Ethniko
 Arkhaiologiko Muszeióban,⁶⁶ az A11-es a Thorwaldsens Múzeumban,⁶⁷ az A23-as
 1926-ban a Palazzo dei Conservatoriban,⁶⁸ az A25-ös 1808-ban⁶⁹ és az A26-os 1778-
 ban⁷⁰ az Albani-gyűjtemény, az A34-es pedig a veronai Museo del Teatro Romano⁷¹
 tulajdonában volt.

.....
 került. SPINOLA, G.: „Torso del Belvedere e Artemide Efesina con testa antica di Faustina Minore”. In
 Conforti, Claudia – Funis, Francesca – De Luca, Francesca (szerk.): *Vasari. Gli Uffizi e il Duca*, Firenze,
 Giunti, 2011, 346–347. nr. XIII,1.

⁶¹ JESSEN, O.: „Ephesia”. *RE* V. 2765.

⁶² VISCONTI, C. L.: *I monumenti del Museo Torlonia riprodotti con la fototipia*, Roma, Tipografia Tiberina di
 F. Setth, 1885, Tav. CXXIV, nr. 483.

⁶³ THIERSCH: i. m. 38.

⁶⁴ MATZ, F. – DUHN, F. K.: *Antike Bildwerke in Rom: mit Ausschluss der grösseren Sammlungen*, I., Leipzig,
 Breitkopf & Härtel, 1881, 176. nr. 666; THIERSCH: i. m. 56. nr. 39; FLEISCHER (1973): 20. E 65.

⁶⁵ MAIONICA, H.: *Führer durch das k. k. Staatsmuseum in Aquileia*, Wien, ÖAI, 1910, 63. nr. 109.

⁶⁶ JESSEN: i. m. 2765.

⁶⁷ REINACH, S.: *Repertoire de la statuaire grecque et romaine*, III. E. Paris, Leroux, 1904, 98. nr. 4.

⁶⁸ STUART JONES, H.: *The Sculptures of the Palazzo dei Conservatori*, Oxford, Clarendon Press, 1926, 51–53.
 nr. 6, Taf. 66.

⁶⁹ ZOEGA, G.: *Li bassirilievi antichi di Roma*, Roma, Presso Francesco Bourlié II, 1808, 268–270. Tav.
 CVII.

⁷⁰ MAGNAN, D.: *La ville de Rome ou description abrégée de cette superbe ville*, Roma, 1778, Tav. 66.

⁷¹ THIERSCH: i. m. 51–52, nr. 31, Taf. XXIV. 2–3.

A5, A35, A36, A37, A38, A39, A40, A41, A42, A43

E szobrok egyikének sem ismerjük sem a lelőhelyét, sem a jelenlegi őrzési helyét. Mindegyikről annyi tudható,⁷² hogy szerepeltek valamely műkereskedés katalógusában. Egyedül az A5-ös szoborról derült ki néhány részlet. Katrin Rubi-Roth, aki a szobrot ismertette egy árverési katalógusban, elküldte a szobor leírását és fotóját, de sem a lelőhellyel, sem a jelenlegi őrzési hellyel kapcsolatban nem tudott információval szolgálni.⁷³

B1, B4, B5

Ezeknek a felsőtesttöredékeknek a lelőhelye ismeretlen, előtörténetükről szinte semmit nem tudunk. Már a róluk szóló legelső híradások idején a jelenlegi őrzési helyükön voltak láthatóak, a B1 1881-ben az athéni Akropolisz Múzeumban,⁷⁴ a B4 1818-ban a Torlonia-gyűjteményben,⁷⁵ a B5 1926-ban a Palazzo dei Conservatoriban.⁷⁶

B6, B7

A B6 és a B7 töredékek lelőhelye ismeretlen, annyi azonban bizonyos, hogy ma Ostiában őrzik azokat. Dr. Gioandomenico Spinola, a Vatikáni Múzeum munkatársa tájékoztatott arról, hogy a szobrokat először a múlt század harmincas éveiben katalogizálták,⁷⁷ azonban a területen a pápai ásatások már ötven évvel korábban véget értek, így nincs adatunk arról, hogy pontosan honnan került elő a két szobor.

A B11 töredék pontos leírása nem volt elérhető a számomra, a B23 pedig egy kéztöredék, így nem szolgál releváns információval.

Mint láhattuk, egyes körszobrok és töredékek történetét egészen a 16. századig vissza tudjuk követni. A reneszánsz megszületésével lendületet kapott az antik kultúra iránti rajongás, először az ókori auktorok, szövegek kerültek a figyelem középpontjába, majd a 15. század során megszülettek az első gyűjtemények. S bár néhány kalandvágyó, lelkes, az antik kultúra iránt rajongó utazó, mint Anconai Küriakosz,⁷⁸ eljut Kis-Ázsia tengerparti területeire, sőt Epheszoszba is, de ő is, mint

⁷² Ezekről a szobrokról Fleischertől, a LIMC II/1 Epheszoszi Artemisz-szobrokat felsoroló katalógusából van tudomásunk.

⁷³ ROTH-RUBI, K.: *Palladion. Antike Kunst Katalog*, Basel, 1976, nr. 122.

⁷⁴ SYBEL, L.: *Katalog der Sculpturen zu Athen: Kentrikon Mouseion, Barbakeion Lykeion, Hagia Trias, Theseion, Stoa d. Hadrian, Ephoria. Suedabb. d. Akropolis, Akropolis*, Marburg, Elwert, 1881, 380. nr. 6097.

⁷⁵ VITALI, P.: *Marmi scolpiti esistenti nel palazzo di S. E. il sig. D. Gio. Torlonia duca di Bracciano, III.*, Roma, Presso Vitali, 1818, I. Tav. I.

⁷⁶ STUART JONES: i. m. 300, Taf. 19.

⁷⁷ KASCHNITZ VON WEINBERG, G.: *Le Sculture del Magazzino del Museo Vaticano*, Città del Vaticano, 1936–1937, 160. nr. 345.

⁷⁸ Ciriaco de' Pizziccolli, vagy ahogy magát nevezi, Anconai Küriakosz (1391–1452) kereskedő, diploma-

ahogy kortársai, inkább feliratokat másol, rajzokat készít, nem pedig nagyméretű antik tárgyakat gyűjt. Meglehetősen kicsi a valószínűsége annak, bár nem teljesen kizárható, hogy az Itáliában ebben az időszakban megjelenő szobrokat ezek az utazók vagy kereskedők hozták volna magukkal a kis-ázsiai térségből. Ugyanakkor már a 18–19. századi feltárásokat megelőző évszázadokban is történhetek „ásatások” Itáliában vagy kerülhettek elő Itália földjéből a véletlennek köszönhetően olyan Epheszoszi Artemisz-szobrok, melyekről a 16–17. századi írók, művészek munkáiból szerzünk tudomást.

A fent leírtak összegzésével némileg módosul a pontos régészeti adatokkal rendelkező szobrok és felsőtesttöredékek által kialakított kép.

Az A7, A15, A16, A18, A21, A22 A28 szobrokról vannak adataink Itáliából, a 16–17. századból, tehát ezek feltételezhetően innen is származnak. Ha elfogadjuk Lichteneker szóbeli közlésre alapozott kijelentését, akkor ebbe a csoportba sorolható az A6 szobor is. A többi szoborról a 19–20. századból vannak az első adataink. Jórészt ezek is Itáliához kapcsolódnak, de mivel a régészeti feltárások ekkor már a Földközi-tenger keleti medencéjében is több helyütt megindultak, ezért nem állítható teljes bizonyossággal, hogy ezek a szobrok is Itáliából kerültek volna elő.

A B4, az A25, valamint a B3 esetén is gyanítható az itáliai eredet. A B4 töredéket a Torlonia-gyűjteményből ismerjük, de a Torlonia-gyűjtemény alapját a Giustiniani-gyűjtemény képezte, ezért feltételezhető, hogy ez a szobor is ennek a gyűjteménynek a része lehetett. Az A25 és A26 szoborról az Albani-gyűjteményből van tudomásunk, az Albani-gyűjtemény pedig a 18. században jött létre Joachim Winckelmann irányítása alatt.

A Campana-gyűjteményt a 19. században hozzák létre, így az innen származó, ma a Louvre-ban őrzött B3 felsőtesttöredék és a talán ugyanebből a gyűjteményből származó A20 körszobor itáliai eredete kétséges.

Az A4, A10, A8, B6 és B7 szobrok és felsőtesttöredékek szintén Itáliához köthetők, de a legelső adatok a 20. századból valók.

Az A1, A3, A11, A14, A34 katalógusszámú körszobrokról és a B1, B5 felsőtesttöredékekről nincs közelebbi adatunk, ezeknek a lelőhelye ismeretlen, előtörténetükről szinte semmit nem tudunk. A legelső híradás idején is már a jelenlegi őrzési helyükön vannak.

.....
ta, tudós volt. Élettörténetéből kiderül, hogy a Földközi-tenger keleti medencéjében tett utazásait inkább az antikvitás iránti rajongása, mintsem a kereskedelmi haszon vezérelte. Nemcsak ókori vagy annak vélt kéziratokat vásárolt, hanem lerajzolt számos antik épületet, lemásolt feliratokat. Bodnar, aki feldolgozta fennmaradt munkáit, szellemesen, ám Küriakosz naplóját elolvassva nem alaptalanul „tengeri stoposnak” (*naval hitchhiker*) nevezte, aki Plinius, Thuküdidész, Sztrabón, Pomponius Mela műveivel az utazóládájában, velencei és genovai kereskedőhajókon utazva járja be az Égeikumot és Levantét az antikvitás fennmaradt emlékeit kutatva. BODNAR, E. W.: *Cyriac of Ancona: Later Travels*, London, Harvard University Press, 2003, XII–XIV.

A fentiek alapján a következő mondható el az ismertetett körszobrokról és felsőtest-töredékekről:

Biztosan Itália és környékének területéről került elő: A2, A17, A18, A19, A24, B6, B10.

Bizonytalan lelőhelyű, de feltehetőleg Itáliából származik: A6, A7, A15, A16, A28, A21, A22 és talán A25, A26, B3, B4, B7.

Itáliában a 20. század során bukkan fel, de bizonytalan helyről származik: A4, A8, A10.

Epheszoszból és a kis-ázsiai térségből került elő: A12, A29, A30, A31, B9.

A Földközi-tenger déli-délkeleti részéről került elő: A9, A14, A32, A33, B11.

Nincs adat: A1, A3, A5, A11, A13, A20, A23, A34, B1, B5.

Csillagjegyek – nőalakok – láncok

Mint arról már a korábbiakban szó volt, az egyes ábrázolástípusok összevetése során a legkevesebb változáson átesett részekre érdemes fókuszálnunk. A szobor mellkasának díszítéseire általánosságban a következők jellemzőek: a khitón szegélye a nyaknál legtöbbször sima; időnként látható egy egyszerű, esetleg gyöngyös lánc; nagyon gyakori elemek a virágkoszorú által határolt területen belül a szárnyas nőalakok és az asztrológiai jegyek (ez utóbbiak egyes esetekben a virágkoszorún kívül helyezkednek el), valamint szintén nagyon gyakori a makkfüggős lánc, amelyen a makkok vagy stilizált, vagy teljesen élethű formában jelennek meg. Ezek közül az elemek közül a virágkoszorún belüli díszítések, vagyis a szárnyas nőalakok és a csillagjegyek a legjellegzetesebbek, tehát ezek és egymáshoz való viszonyrendszerük képezik a vizsgálatom tárgyát.

Egy korábbi tanulmányomban már bővebben foglalkoztam az Epheszoszi Artemisz-szobrokon megjelenő csillagjegyekkel.⁷⁹ Az ismertetett szobrok közül huszonötön jelennek meg asztrológiai jegyek,⁸⁰ vagyis az esetek több, mint felében. Hét esetben csak nőalakok láthatóak,⁸¹ kilenc esetben sem nőalakok, sem zodiákusjegyek nem kerültek a szoborra.⁸²

⁷⁹ A 2012-ben a pécsi doktoranduszhallgatók konferenciájának tanulmánykötetében megjelent tanulmányomban az Epheszoszi Artemisz-szobrokon megjelenő Rák csillagjegy értelmezésével foglalkozom. TURCSÁN-TÓTH Zs.: *Egy lehetséges értelmezés az Epheszoszi Artemisz szobrán megjelenő csillagjegy ábrázolásokról*, Pécs, 2012, 191–214. (phdpecc.hu/static/idk_2012/idk_2012.html, 2014. március 14-i állapot)

⁸⁰ A1, A4, A7, A12, A15, A16, A17, A18, A19, A20, A21, A22, A23, A24, A25, A26, A28, A30, A31, A32, A34, B3, B4, B6, B7.

⁸¹ A9, A2, A3, B9, A11, B10, A10.

⁸² B1, A8, A14, B5, A29, A6, A13, A33, A5.

A 25 csillagjeggyel díszített szobornál és töredéknél 23 esetben megjelenik a Rák zodiákusjegy.⁸³ Tehát, mint már a korábbi cikkben is említettem, a Rák csillagjegynek kitüntetett szerepe van az Epheszoszi Artemisz-szobrokon, de nem a Római Birodalom keleti régióiban. Olyan szobrok és töredékek, amelyeken a Rák kiemelt szerepet kap,⁸⁴ nem kerültek elő sem Kis-Ázsiából, sem a Földközi-tenger déli-délkeleti részéről. Annak ellenére, hogy ezeken a területeken a feltárások során nem találtak annyi szobrot és felsőtesttöredéket, mint amennyi Itáliához és környékéhez köthető, mindenképpen látszik, hogy azoknál a szobroknál, ahol a mellkasdíszítések között feltűnnek a csillagjegyek, egyik sem kap a Rák jegyéhez hasonló kitüntetett szerepet. Ugyanakkor ezeknél a szobroknál és felsőtesttöredékeknél is megjelenhetnek az állatöv bizonyos jegyei, amelyek vagy a koszorún belülre, vagy kívülre kerülnek. Ezekben az esetekben legalább négy szárnyas nőalak látszik a zodiákusjegyek társaságában, akik mindig a virágkoszorú által határolt területen belül jelennek meg. A csillagjegyek előfordulása nem annyira gyakori, mint az Itáliából és annak környékéről származó szobrok és felsőtesttöredékek esetén.⁸⁵

Ha az Itáliához és a környező területekhez kapcsolódó szobrokat nézzük, akkor itt más következtetésre jutunk. Sokkal kevesebb olyan szobrot és felsőtesttöredéket találunk, amely csillagjegyek nélküli: mindössze egyhatodik ilyen. Mint ahogy arról korábban már szó volt, az Itáliához köthető szobrok és felsőtesttöredékek esetén a Rák csillagjegy kiemelkedően fontos szerepet kap, az A25, A18, A24 kivételével minden „csillagjegyes” szobornál ez a jegy foglalja el a központi szerepet.

Vannak olyan szobrok és felsőtesttöredékek, melyeken a zodiákus nem jelenik meg, de a nőalakok igen. Itáliában négy olyat ismerünk, amelyek mellkasi részén csak a nőalakok jelennek meg: az A2 Aquileiából, melynek mellkasdíszítéseit csupán bekarcolással jelezték, az A11, egy nem túl nagy méretű, mindössze 15,5 centiméteres torzó a Thorwaldsens Múzeumból, az A10 a jénai Friedrich-Schiller-Universität antik gyűjteményéből, valamint a B10 Telo Martiusból (Toulon), melynek mellkasi részét három táncoló nőalakkal díszítették. Ez utóbbiakat Noelke Khariszokként azonosítja,⁸⁶ akik az Aphrodisziaszi Aphrodité szobrain rendszeresen megjelennek. Tekintettel arra, hogy az Epheszoszi Artemiszt és az Aphrodisziaszi Aphroditét ábrázoló szobrok földrajzi elterjedése⁸⁷ többé-kevésbé egybeesik, elképzelhető, hogy az Aphrodisziaszi Aphrodité egyik díszítőeleme kerülhetett a szoborra. Ez egyfajta helyi „szinkretizmusként” interpretálható, és arra is példaként szolgálhat, hogy miként változhat meg egy, az eredeti kultuszhelyétől távolra kerülő istenség szobra.

⁸³ Az A19 és A1 esetén nincs pontos adat, hogy mely csillagjegyek szerepelnek a szobron, a B11-ről pedig nincs pontos leírásunk.

⁸⁴ Vagy ez az egyedüli csillagjegy, amely legtöbbször két nőalak között jelenik meg, vagy ugyanebben a centrális helyzetben, de más csillagjegyek vagy figurális elemek társaságában, esetleg a Rák önmagában.

⁸⁵ Az innen előkerült szobrok és felsőtesttöredékek negyedénél nem jelennek meg a csillagjegyek.

⁸⁶ NOELKE: i. m. 127. 38. j.

⁸⁷ Uo. 128. Abb. 19.

A kis-ázsiai és a Földközi-tenger keleti részéről származó szobrok között három olyan van, melyen láthatóak a szárnyas nőalakok. Az A9 egy Caesarea Maritimában talált szobor (15. kép), melyen két szárnyas nőalakot látunk, de nem a Rák, hanem egy „Rankenfrau” fölé tartanak koszorút. Egy epheszoszi felsőtesttörredékre (B9) két koszorút magasba emelő nőalak került, de közöttük nem jelenik meg semmi. A ma Athénban látható A3 (16. kép) szobron a szőlőfürt formában elhelyezkedő „mellek” két oldalára faragtak egy-egy szárnyas nőalakot.



15. kép. A9. Fotó: Carl Rasmussen

Azokról a szobrokról, melyeken sem csillagjegyek, sem nőalakok nem láthatóak, már közel sem alakítható ki egységes kép. Az bizonyos, hogy létezett magában Epheszoszban is egy ilyen ábrázolástípus. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az A29-es „nagy” Epheszoszi Artemisz-szobor (1. kép). Vannak azonban egymásra erősen hasonlító ábrázolástípusok ezen a körön belül is: az A5, az A13 és az A14 szobrokon egy dupla lánc és a felső láncon középen egy rozetta, esetleg korong látható. A B5 felsőtesttörödéken felfedezhető ez a kettős lánc, csak ott az alsó nem makklánc, hanem egy ötszirmú virágokból álló koszorú. Az A29 körszobrot szintén kettős lánc díszíti, itt azonban nem egy virág, hanem a virágkoszorú van a két lánc között. A kisméretű A14 kivételével az említett szobroknál az alsó lánc és a „mellek” között mindig látható egy sor rozetta vagy valamilyen bogyós gyümölcs.

16. kép. A3. Fotó: Kathy Choi

Az A5, A8, A33 és B1 szobrokon és felsőtesttörödéken a „mellek” viszonylag magasan kezdődnek és egy lánc, esetleg egy virágkoszorú jelenik meg a mellkason.⁸⁸

Meg kell még említenünk négy speciális esetet. Az A4 szobrot az egyik legkorábbinak, a hellenizmus idejéből származónak⁸⁹ határozták meg. Ezen ugyan felbukkan két nőalak és a csillagjegyek is, de nem együtt: a nőalakok egy teljesen külön jelenetbe kerültek.⁹⁰

A kis-ázsiai típusba sorolt A32 szobron a mellkasi részen kívül további két nőalak került a „mellek” két oldalára. Az A23 szobron két nőalakot faragtak a mellkasi részre, közöttük nem csillagjegy, hanem egy oltár látszik, amelyre egyes kutatók szerint a Mérleg jelét vették.⁹¹ Az A25 szobor az egyetlen olyan, ahol a csillagjegyek a nőalakok nélkül jelennek meg.



⁸⁸ Meg kell azonban jegyeznünk, hogy mind az A8, mind az A33 eredetiségével kapcsolatban már felmerültek kétségek.

⁸⁹ FLEISCHER (1973): II9.

⁹⁰ A szobor mellkasa sávokra osztott. A legfelső sávban középen egy oltár (?), ettől jobbra egy jobb felé forduló ló, a bal oldalon balra fordulva egy óz, mindkét állatalk előtt egy-egy szárnyas nőalak térdel vagy ül. A nőalakok kezüket az állatok orra felé nyújtják, simogatják, esetleg etetik azokat. A második sávban nyolc oroszlánfej, ez valamivel jobban kiemelkedik a ruha síkjából, mint az előző jelenet; a sáv tetején eléggé bizonytalanul, de mintha látszana valamiféle szegély, az alján határozottan megjelenik egy szélesebb szegély. A harmadik sáv leginkább egy szélesebb szegélyű pántra emlékeztet, amelyen hat csillagjegy jelenik meg, ezek jobbról balra nézve a következők: Bika, Ikrek, Rák, Oroszlán Szűz, Skorpió.

⁹¹ STUART JONES: i. m. 51–52.

Összefoglalás

Amikor belekezdtem a kutatásba, azzal szembe-sültem, hogy ilyen jellegű összefoglalást és rendszerezést csak nagyon kevesen készítettek. Az elmúlt évtizedre jellemző technológiai fejlődés mindjobban megkönnyíti az ilyen és ehhez hasonló kihívások teljesítését. Az egyes szobrok fotói folyamatosan kerülnek fel digitális archívumokba, eddig kevéssé elérhető 17–19. századi könyvek válnak a kutatók számára



17. kép. Itáliai típus. A34

könnyen hozzáférhetővé. Másrészt a kutatók és a múzeumok munkatársai könnyen és gyorsan elérhetővé váltak, többségük szívesen válaszolt a munkám során felmerült kérdésekre. E tájékoztatások és források tették lehetővé ezt a kutatást, amely a korábbiakhoz képest pontosabb képpel szolgálhat.

Áttekintve a fentieket, úgy vélem, hogy jóllehet egy tipológia felállítása továbbra is nehézségekbe ütközik, az mindenképpen rögzíthető, hogy a mellkasdíszítések tekintetében regionális különbségek mutatkoznak az Epheszoszi Artemisz szobrai között, vagyis a csillagjegyek és a nőalakok vonatkozásában négy típust tudunk megkülönböztetni: négy nőalak több csillagjegy társaságában; két nőalak köztük egy zodiákusjeggyel, mely legtöbbször a Rák; csak nőalakok; nőalakok és asztrológiai jegyek nélkül.

Az első két típust földrajzi elhelyezkedéshez is tudjuk kötni. A két nőalak, köztük a Rák csillagjeggyel, csak Itáliában és Masszaliában fordul elő, ezért neveztem el itáliai típusnak (17. kép), míg a többnyire Kis-Ázsiából, valamint a Földközi tenger déli és keleti partvidékén előforduló négy nőalakos és több csillagjegyes ábrázolásmódot kis-ázsiai típusnak (18. kép). A további két típusra mindkét területről vannak ismert példáink.

Mint láthatjuk, gyakori díszítőelemek voltak a csillagjegyek és a nőalakok, de valamilyen oknál fogva az Itáliában megjelenő Epheszoszi Artemisz-szobrok körében hangsúlyossá válik a Rák csillagkép és a két szárnyas nőalak együttes megjelenítése.⁹² Ugyanakkor azt is meg kell jegyeznünk, hogy a négy nőalakos,

⁹² TURCSÁN-TÓTH: i. m. 196–198.



18. kép. Kis-ázsiai típus. A30. Fotó: Pieter Edelmann

több asztrológiai jegyes ábrázolásra, amely régészeti feltárás során került elő, már amennyiben egy 18. század végi ásatás annak tekinthető, van példánk Itáliából (19. kép). Viszont az itáliai típusból erről a területről is mindössze egy olyan felsőtest-töredék ismert, az A17, aminek a lelőhelyéről vannak információink, ugyanis az „itáliai típusú” szobrok többsége valóban Itáliához köthető, de pontos lelőhelyük ismeretlen.

A 20. képen látható térkép az egyes típusok elterjedését mutatja az ismert vagy nagy valószínűséggel meghatározható lelőhelyű szobrok esetén.⁹³

Az Epheszoszi Artemisz-szobrok magas száma Itália esetén magyarázható az-
zal, hogy a római Aventinusi Diana arcvonásait a Masszaliai Artemiszről, vagyis az Epheszoszi Artemisz masszaliai másáról mintázták, tehát nem egy teljesen ismeretlen istenalakként vívott ki magának nagy népszerűséget. A kutatást a feliratok átvizsgálásával lehetne folytatni. Érdekes lenne feltárni, hogy mit árulnak el az

⁹³ Fontosnak tartottam, hogy a térképen jelezzem azokat a helyeket is, ahonnan csak töredékek kerültek elő, így jobban érzékeltetve a kultusz elterjedését. Ugyanakkor nem jelöltem be azokat a városokat – Athént, Capuát, Veronát, Laont –, ahol őriznek szobrokat, de sem azok előtörténetéről, sem lelőhelyéről nincs adatunk. Azokat a szobrokat, amelyek esetén valószínűsítjük az itáliai eredetet, nem emeltem ki városonként, hanem Rómánál jelezttem e szobrokat ábrázolástípus szerint.



19. kép. Ar8. Fotó: Mattia Moretti

Epheszoszi Artemisz kultuszának itáliai elterjedéséről, hordoznak-e fontos adatokat, és megerősítik-e eddigi ismereteinket.

Az itáliai szobrok nagy számát a reneszánsz divat is indokolhatja. Az Epheszoszi Artemisz kultuszának ugyanis elkezdődött egy „másodvirágzása” a reneszánsz idején, amikor egy „félreértés” folytán a szobrárt azonosítják Iszisszel,⁹⁴ és mint Dea Natura, a „Természet” allegóriája született újjá. Népszerűségére utal az a tény is,

⁹⁴ Az első szerző, aki először említi Isziszt sokmellűként, Georgius Pictorius 16. századi német polihisztor volt, 1532-ben kiadott *Theologia Mythologica* című munkájában. *Isidis simulacrum: Eius simulacrum continuatis uberibus, linea veste, et cornibus ornatum fuit, tenens in dextra sistrum ac sinistra naviculam* (Cap. XX. De Iside).

Iszisz és Epheszoszi Artemisz összemosódása, illetve szobruknak mint természetallegóriának megjelenése és elterjedése Vincenzo Cartari nevéhez fűződik. Ő volt ugyanis az, aki művében (Macrobius, *Saturnalia* I. 20 alapján: *Isis iuncta religione celebratur, quae est vel terra vel natura rerum subiaccens soli. Hinc est quod continuatis uberibus corpus deae omne densetur, quia vel terrae vel rerum naturae altu nutritur universitas.*) összekapcsolta Isziszt a sokmellűséggel, de nemcsak összekapcsolta, hanem, mint korábban az A22 kapcsán olvasható volt, megemlíti egy szobrot is, amelyet X. Leó pápasága idején találtak Rómában. Az *Imagini delli Dei de gl'antichi* egyik kiadásában már egy kép is kerül az idézet mellé, amely az Epheszoszi Artemiszt ábrázolja. Cartari könyvének számos kiadása jelent meg szerte Európában, ekképpen az Epheszoszi Artemisz szobra mindenhol ismertté vált. CARTARI: i. m. 84. A témáról bővebben lásd: GOESCH: i. m. 21–27.

hogy az első összefoglaló munkát Diana Ephesiáról már 1657-ben megírták.⁹⁵ Ez a népszerűség pedig együtt járt azzal is, hogy a reneszánsz gyűjteményekbe nemcsak eredeti szobrok, hanem másolatok is kerültek. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az a tény, hogy a korábbi katalógusokhoz képest több eredetinek vélt szoborról és felsőtesttörödékről is kiderült, hogy reneszánsz másolat. Minden kétséget kizáróan az ókorban is létezett olyan ábrázolástípus, mely a két koszorút tartó nőalakot és a Rákot jelenítette meg a mellkason. Mi több, ez igen elterjedt és népszerű lehetett, hiszen mintául szolgált a későbbi korok másolataihoz. Amennyiben kétségbe vonjuk néhány szobor antik voltát, akkor már nemcsak azt a kérdést kell feltennünk, hogy miért volt ez az ábrázolástípus az antikvitás idején Itáliában oly népszerű, hanem azt is, hogy miért vált a reneszánsz írástudói, művészei számára oly fontossá.

Abstract

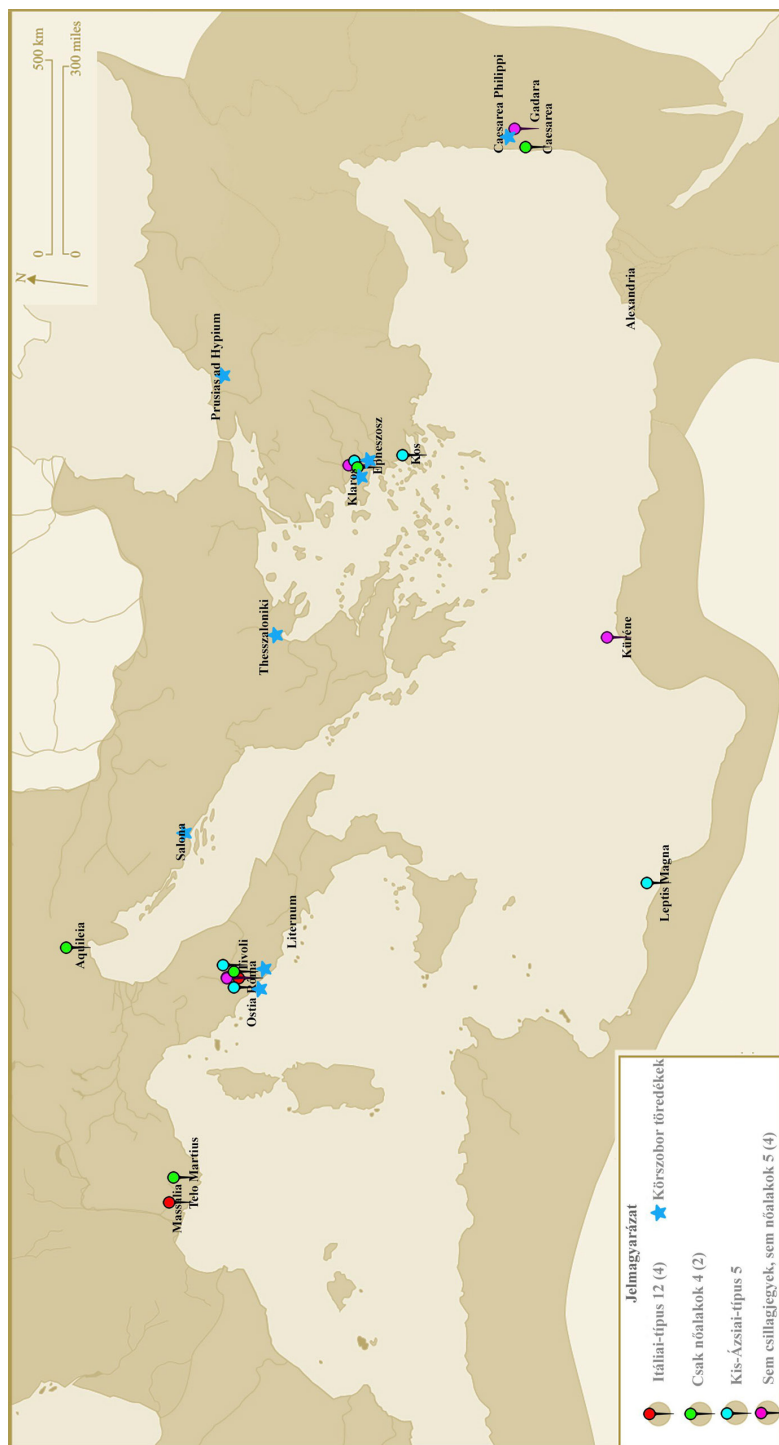
Artemis Ephesia is one of the most significant goddesses on the western coast of ancient Asia Minor. Her cult flourished for nearly a thousand years with only brief interruptions, however, most of the numerous representations of her central image date from the time of the Roman imperial period. It is problematic to make a typology of the sculptures of Artemis Ephesia, as most of the statues were restored in varying degrees over the past centuries.

Therefore we have to analyse those parts of the sculptures which were the least affected by the modifications, namely the chest. The most significant adornments of this area are the zodiac signs and the (mostly winged) female figures.

According to this, four different types can be distinguished: four female figures with some zodiac signs, one zodiac sign between two female figures (mostly Cancer), female figures without zodiac signs, sculptures without either female figures or zodiac signs.

If we connect this information to topographical data, we find that the statues decorated with one zodiac sign between two female figures appear only in Italy and its surroundings (Massalia). The other three types can be found both in Italy and the southern and eastern region of the Mediterranean Sea.

⁹⁵ MENETREIUS, C.: *Symbolica Dianae Ephesiae statua*. Roma, 1657.



20. kép. Az egyes ábrázolástípusok elterjedése. A zárójelben szereplő számok a lelőhely nélküli szobrok számát mutatják.
A jelölés nélküli városok esetén nem állt rendelkezésünkre pontos szobor leírás

i. táblázat

SORSZÁM	LIMC	FLEISCHER	THIERSCH
KÖRSZOBROK			
A1	26	E 1	I
A2	27	E 2	-
A3	28	E 3	2
A4	86	E 58	11
A5	30	E 4a	-
A6	94	E 66	-
A7	32	E 6	3
A8	31	E 5	123
A9	39	E 13	-
A10	-	-	-
A11	40	E 14	5
A12	41	E 15	6
A13	-	-	-
A14	44	E 18	7
A15	45	E 19	8
A16	46	E 20	9
A17	47	E 21	10
A18	49	E 23	12
A19	50	E 24	161
A20	52	E 26	14
A21	58	E 31	19
A22	60	E 33	27
A23	62	E 35	20
A24	63	E 36	18
A25	67	E 40	23
A26	68	E 41	24
A27	93	E 65	39
A28	92	E 64	38
A29	73	E 45	-
A30	74	E 46	-
A31	75	E 47	-
A32	88	E 60	29
A33	-	-	-
A34	90	E 62	31
A35	98	-	-
A36	98a	-	-

I. táblázat

SORSZÁM	LIMC	FLEISCHER	THIERSCH
KÖRSZOBROK			
A37	98b	-	-
A38	56	-	-
A39	33a	-	-
A40	35	E9	-
A41	56	-	-
A42	72a	-	-
A43	87a	-	-
FELSŐTESTTÖREDÉKEK			
B1	29	E 4	-
B2	34	E 8	4
B3	53	E 27	15
B4	61	E 34	28
B5	57	E 30	22
B6	65	E 38	28a
B7	66	E 39	-
B8	79	E 51	35
B9	84	E 56	-
B10	87b	-	-
B 11	89b	E 29a	-
B12	-	-	-

ZSOLDOS ENDRE – ZSUPÁN EDINA

Stellarium – egy csillagászati kódex Mátyás könyvtárában

Bevezetés

Magyarország viharos történelme folyamán a középkori kódexek és könyvek nagy része megsemmisült.¹ Így elég kevés információnk van arról, milyen csillagászati ismeretekkel rendelkeztek azokban az időkben. A fennmaradt írárok – Sz. Gellért *Deliberációja*,² a Pécsi Egyetemi *Beszédek*³ – arra utalnak, hogy a nyugat-európai egyetemeken tanított csillagászat hazánkban is elterjedt a kint tanuló diákok vagy az ideköltöző külföldiek révén. Arról is tudomásunk van, hogy egyes királyok kedvelték az asztronómiát, bár feltehetően ezt ma inkább asztrológiának neveznénk. Így például Nagy Lajos királyunkról írta Küküllei János krónikája, hogy „a hadi-dicsőségen kívül jeleskedett a tudományokban is: szenvedélyesen művelte a csillagászatot.”⁴

Mátyás király koráról már szerencsére jóval több adattal rendelkezünk. Ismerjük a meghívott tudósok nevét, tudjuk, mivel foglalkoztak, és több esetben műveiket is ismerjük, melyeket Mátyásnak írtak, ajánlottak. Ugyancsak ismerünk már név szerint is olyan főembereket, akiket a csillagászat (vagy inkább az asztrológia) érdekelt, ilyen volt például Vitéz János és Janus Pannonius is. Vitéz Georg Peuerbachot, a bécsi egyetem kiváló professzorát is szerette volna Magyarországra hívni, aki azonban nem fogadta el a meghívást.⁵ Helyette tanítványa, a korszak kétségkívül legjelesebb csillagásza, Johannes Regiomontanus érkezett hozzánk, és az 1467-ben induló pozsonyi egyetem első kancellárja lett.⁶

Mátyás corvinái között is találunk több csillagászati témájút. Megtalálható volt köztük Ptolemaiosz *Almagest*-je Georgius Trapezuntius fordításában, a 12. századi normann filozófus, William of Conches munkája, a *Philosophia* és több, Regiomontanus által írt mű is. Nemcsak a corvinák között maradt fent azonban csillagászati (illetve asztrológiai) munka. Mátyás asztrológusa, a lengyel Marcin Bylica z Ilkusa (a régi irodalomban Ilkus Márton) megfigyelte az 1468. évi üstökös, és beszámolója fenn is maradt.⁷ Ebben leírta, hogy:

¹ MADAS, MONOK 1998, 15.

² KARÁCSONY, SZEGFÜ 1999.

³ PETROVICH, TIMKOVICS 1993.

⁴ KÜKÜLLEI 2000, 34.

⁵ Peuerbach és Vitéz kapcsolatához l. elsősorban FÖLDESI 2008, 93–94, EKLER 2008, 226; valamint NAGY 1986 és FARKAS 2011, 195; Janus Pannoniushoz l. BOLLÓK 2003.

⁶ ZINNER 1937.

⁷ BSB Clm 18 782, f.208. Újrakiadva TOLDY 1986, 135–148.

Az üstökös, ahogy mondtam, ebben az évben, tudniillik 1468-ban szeptember 22-én, Pozsony városában a Nagymedve körül volt látható, noha egyesek a lehetőségénél három nappal előbb látni állították; mivel e hónap 19-én a két legfelső [bolygó] konfigurációja nagyon nagy és erős volt, ami, mint általában kilenc évenként egyszer előfordul, kvadrátúra vagy retrográd mozgás volt, tudniillik a Szaturnusznak a Jupiterhez való visszatérése, ami közel viheti őket egymáshoz bármikor, a retrogresszió ugyanabban az évben kétszer-háromszor szokott megtörténni. És így azt hiszik, hogy ez az üstökös először a Nagymedve mellső lábai körül jelent meg. De mivel a mondott Medve mellső lábai korunkban számos táblázat alapján az Oroszlán eleje körül található, emiatt az üstökös is az Oroszlán eleje körül jelent meg, Jupiterrel hosszúság szerint együttállásban, ami aztán a teljes Oroszlánt és a teljes Szüzet saját mozgásával megfertőzte.⁸

A mű nagyrészt asztrológia, benne az üstökös egyes európai országokra gyakorolt hatásáról értekezett a zágrábi főesperes.

Kevésbé ismert csillagászati corvina a Johannes Tolhopff által írt *Stellarium*. Erről már a 17. században megemlékezett Julius Pflugk. Egészen meghökkentő módon azonban úgy vélte, hogy a *Stellarium*ban Tolhopff a bolygók és állócsillagok mozgásáról a kopernikuszi hipotézis alapján írt.⁹ Ezt az állítást nálunk is átvették, egy 19. századi egyháztörténetben olvashatjuk az alábbi sorokat:

Ilyesjuttalommal tüntette ki Mátyás király Bonfin író, ki Hermogenes, Philostrate s Herodian munkáit, Ficinus Marsiliust, ki Synesius „De Vaticinio Somniorum” s Priscian Lydius „Interpretatio in Theophrastum” című munkáit fordításban kiadta, Tolhopff Jánost, ki Copernik [sic!] rendszere szerint egy „Stellarium” című munkát hirdetett...¹⁰

Ez az elképzelés azonban kétségtelenül téves, hiszen elég egy pillantás a kódex utolsó ábrájára, hogy világos legyen, Tolhopff szerint a Föld a középpont. Ráadásul komoly kronológiai akadály is felmerül: Tolhopff 1503-ban meghalt, Copernicus viszont a heliocentrikus elmélet első vázlatát, amelyet most *Commentariolus* címen ismerünk, feltehetően csak 1508 után kezdte el papírra vetni.

A *Stellarium* tartalmát még nem vizsgálta alaposabban senki. Ernst Zinner német csillagász és tudománytörténész Regiomontanusról írt műveiben futólag megemlíti a kódexet: „Tolhopff egyik írását, a «Stellariumot» a királynak ajánlotta s ebben a műben ismertette, hogy miként kell kiszámítani a táblázatok segítségével a Budára és

⁸ TOLDY 1986, 135–136.

⁹ Pflugk 1688, 109: „Ms. lat. Stellarium Johannis Tolhopff. Matthiae Corvino Hung. Bohem. regi inscriptum, agit de motibus planetarum & stellarum fix. secundum Copernici hypoth.” Valószínűleg ez nem Pflugk személyes véleménye volt, ugyanis saját elmondása szerint a Wolfenbüttelben őrzött corvinák jegyzékét egy barátja küldte meg neki.

¹⁰ CHERRIER 1856, 248.

az 1463. évre vonatkozólag a bolygók mozgását.”¹¹ Ábel Jenő, aki a Mátyásnak szóló ajánlást kiadta, szintén csak néhány, a szövegben található évszámot említett, azok értelmezése nélkül.¹² Mindenképpen érdemes tehát a kódex tartalmát alaposabban szemügyre venni, és megnézni, hogy a fenti állítások mennyire felelnek meg a valóságnak.

Bolygómozgás

Az i. sz. 2. században élt Klaudiosz Ptolemaiosz műve, amely *Almagest* néven vált közismertté Európában, kb. másfél évezreden keresztül a csillagászat alpműve volt. A Római Birodalom bukásával sok más görög és latin műhöz hasonlóan ez is feledésbe merült Európa nyugati részén. Egy szicíliai kísérlet¹³ után Gerard of Cremona 1175-ben elkészült fordítása terjedt el Európában.¹⁴ Ez azonban nem a görög eredetiből készült, hanem annak arab fordításából.

Ptolemaiosz célja a megfigyelt jelenségek minél jobb leírása volt. A megfigyeléseken kívül egyéb megszorítások is voltak: a Földnek kellett a középpontban lenni, és körpályákat kellett alkalmazni, ahol a bolygók egyenletes sebességgel mozognak. Ptolemaiosz nagyságát mutatja, hogy sikerrel oldotta meg ezt a feladatot.

A természetfilozófia elképzelése szerint a világ közepén a Föld található. Körülötte a víz, a levegő és a tűz szférái (a szféra itt nem gömböt, hanem gömbhéjat jelent, és a középkorban inkább így értették), majd a hét bolygóé. Ezek a következők voltak: Hold, Merkúr, Vénusz, Nap, Mars, Jupiter, Szaturnusz. Utána következett a firmamentum, azaz az állócsillagok ege, majd a már nem látható szférák, mint a kristályszféra, a boldogok szférája stb.¹⁵

A csillagász ezzel az elrendezéssel nem tudta leírni a bolygók mozgását. Például a Nap esetében egyértelmű volt, hogy a földközéppontú körpálya nem alkalmas erre, ugyanis az évszakok hossza nem egyforma.¹⁶ Ezt Ptolemaiosz úgy orvosolta, hogy felfogása szerint a Nap nem pontosan a Föld körül, hanem egy, a Föld centrumától eltérő középponttal rendelkező körön, az ún. deferensen kering. A többi bolygó esetében ennyi sem volt elég. Néha például megállni látszanak, majd hátrafelé mennek, újra megállnak, és csak utána folytatják megszokott útjukat az égen. Ezt a problémát az epiciklus bevezetésével oldotta meg Ptolemaiosz. Az epiciklus egy kicsi kör, amelynek kerületén mozog a bolygó, a deferensen pedig a bolygó helyett az epiciklus középpontja kering. Bevezetett egy harmadik középpontot is, ez

¹¹ ZINNER 1937, 286.

¹² ÁBEL 1903, 452–454.

¹³ HASKINS–LOCKWOOD 1910.

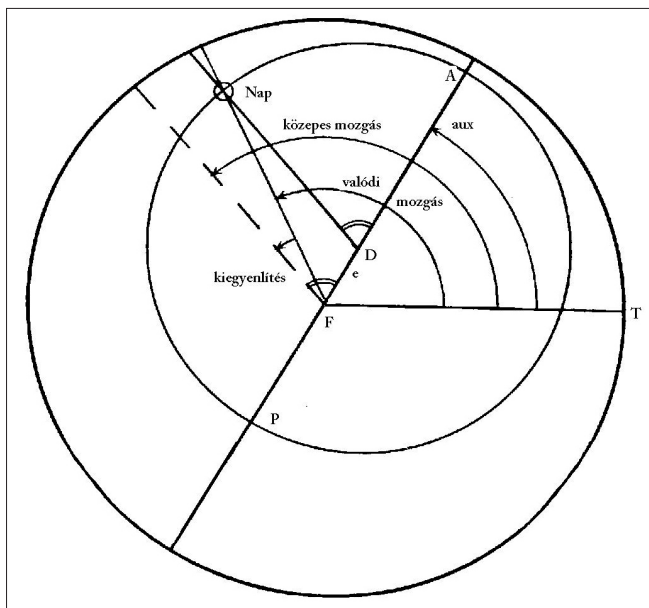
¹⁴ PEDERSEN 2010, 16–17.

¹⁵ GRANT 1996, 54–69.

¹⁶ Könnyű utánaszámolni, hogy a csillagászati tavasz és nyár néhány nappal hosszabb az őszenél és a télnél.

az ekváns. Ez az a pont, ahonnan nézve a bolygó mozgása egyenletes, azaz egyenlő idők alatt egyenlő szöget ír le.

Az 1. ábrán látható mindez a Nap esetére. A külső kör az ekliptika,¹⁷ melynek középpontja az „F”, Föld. A belső kör a Nap pályája az „e” excentricitású „D” középponttal. Ez az a kör, amelyen a Nap egyenletes sebességgel mozog (ez a *medius motus*, azaz közepes mozgás), így a Földről már változó sebességgel látjuk mozogni. A mozgást leíró szögeket a „T” tavaszponttól mérjük az óramutató járásával ellentétes irányban. A valódi mozgást (*verus motus*) a csillagászati táblázatokról kikereshető



1. ábra. A Nap mozgása. Jelmagyarázat: F – Föld, D – deferens középpontja, e – excentricitás, T – tavaszpont, A – apogeeum (földtávol), P – perigeum (földközeli), aux – az apogeeum távolsága a tavaszponttól.

közepes mozgás és kiegyenlítés összeadásával vagy kivonásával lehet megkapni. Erről a későbbiekben még lesz szó.

Az *Almagest* leírja, miként kell egy bolygó helyzetét az ekliptikán kiszámolni. Ez a középkori matematikaoktatás tükrében még egyetemet végzett embereknek is elég nehéz feladat volt. Ezért a számítás megkönnyítésére táblázatokat készítettek, melyek segítségével a bolygók pozíciója egyszerű összeadások és kivonások sorozatával kikalkulálhatóvá vált. Ilyen táblázatokat az iszlám csillagászok számoltak először, ezek alapján készültek az ún. Alfonz-táblázatok is (X. Alfonz kasztíliai királyról elnevezve), melyek párizsi csillagászok által átdolgozott változata használatban volt az egész késő középkorban, és több ősnymtatvány is készült belőlük.¹⁸

¹⁷ A Nap látszólagos útja az égen; a bolygók is közelítőleg ebben a síkban mozognak.

¹⁸ A későközépkori csillagászati táblázatokról ld. CHABÁS 2012; CHABÁS – GOLDSTEIN 2012. Az Alfonz-táblázatokról CHABÁS – GOLDSTEIN 2003.

A kódex leírása és története

Az alábbiakban közöljük a Tolhopff-corvina egészen pontos kodikológiai leírását. Őrzési hely, jelzet: Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 84.1 Aug. 4° (a teljes kódex megtekinthető: <http://diglib.hab.de/wdb.php?dir=mss/84-1-aug-2f&distype=thumbs-img>)

JOHANNES TOLHOPFF

Pergamen IV, 31 levél 277 × 190 mm Buda 1480/81

(ff. 1r-2r) Johannes Tolhopff, Előszó Hunyadi Mátyáshoz:

*Ad Serenissimu(m) ac Invictissimum Dominum principem Christianissimu(m): D(omi)n(u)m Mathiam Hungarie Bohemieq(ue) Regem etc. Johannis Tolhopff In Stellariu(m) prefatio. Rem novam Serenissime princeps ac Regum maxime denuo evo Maiestatis vestre iuxta demo(n)strationes antiquor(um) ... × ... nec vulgaria: sed rege digna offeram per ordinem et in hoc Maiestati v(est)re clementissime habere me velim co(m)me(n)datum.*¹⁹

(ff. 2r-26r) JOHANNES TOLHOPFF, *Stellarium*

(ff. 2r-4r) *De duplici mundo et partium eius explanatione Capitulum. Universus orbis Serenissime princeps duos co(m)plectitur mundos. Regnu(m) huius seculi transitorii et alterius mundi ... × ... Vel rarefactione(m) aut condensatione(m) scissione(m)ve sperar(um) fieri fatebimur quod impossibile est. Peregrinar(um) eni(m) imp(re)ssionu(m) expers est hoc ingenerabile et incor(r)uptibile celeste corpus*²⁰

(ff. 4v-5r) üres

(ff. 5v-6v) *De calculi operatione capitulum. Consueverunt plurimi invictissime Rex calamo et attramento, nonnulli creta et gleba terre alia calculos suos conferre. Has vero operationes ne regie manus maculam contrabant ... × – (f. 6r) a calculus ábrája*²¹ – (f. 6v) ... *Et signis pro illis gradib(us) 30 unu(m) signu(m) additu(m) exhibunt 12 signa, que ablata nullu(m) restat signu(m), nullus g(r)adus etiam et tantu(m) 49 minuta*

(ff. 6v-7v) *De Tabularum Mediorum Motuum Celestiu(m) mobilium Institutione Capitulum. Ordinavimus tabulas succinctissime 12 pro mediis motib(us) celestiu(m) orbiu(m). Unam pro medio motu Lune ... × ... et quinto gradu pisciu(m) primi mobilis extiterat me(n)sis seque(n)tis Aprilis octava eiusdem die magne ac diuturne renovateq(ue) significationis*

(ff. 8r-12v) Táblázatok:

(f. 8r) 1. *Tab(u)la deci(m)e sp(er)e; 2. Ta(bu)la access(us) et recess(us); 3. Ta(bu)la augiu(m) et stella(rum) fixa(rum)*

(f. 8v) *Tabula Saturni*

¹⁹ L. 2. ábra.

²⁰ A szöveges részek explicitjét a kódexben sehol sem zárja pont.

²¹ L. 3. ábra.

(f. 9r) *Tabula Iovis*
 (f. 9v) *Tabula Martis*
 (f. 10r) *Tabula Solis*
 (f. 10v) *Tabula Argume(n)ti Vene(r)is*
 (f. 11r) *Tabula Argume(n)ti Mercurii*
 (f. 11v) *Tabula medii motus Lune*
 (f. 12r) *Tabula medii argume(n)ti Lune*
 (f. 12v) *Tabula Capitis Draconis*

(ff. 13r-v) üres
 (ff. 14ar-14av) *De mediorum Locorum et motuum in ordine ad primu(m) Mobile ex Tabulis inventione Capitulum. Motum medii Lune, Argumenti Lune, Capitis Draconis ... × ...capitis Draconis addideremus. Est autem veru(m) argumentu(m) latitudinis lune distantia veri loci Lune a capite vel cauda draconis*

(ff. 14av-14bv) *De differentia veri et medii motus atq(ue) loci planetarum et quo(run) da(m) termi(n)o(rum) diffinitio(n)e Ca(pitulum). Medium locum Solis in Zodiaco ostendit linea ducta ad ... × ... passiones et termino(rum) expositiones ad propositu(m) n(ost)rum no(n) conducentes in theoricis planeta(rum) satis clare patent*

(ff. 14bv-15r) *De proprietati(bus) quibusda(m) motuu(m) planeta(rum) Cap(itulum). Statio duplex est planetaru(m), prima et secunda ... × ... matutine cum oriunt(ur) ante Solem. Occide(n)tales et vespertini cum occidunt post Solem*

(ff. 15v-16r) *De veri loci Solis per Stellariu(m) inventione Cap(itulum). Verum locum Solis in Zodiaco invenire. Primo ducat(ur) linea ... × (f. 15v) ... linea a centro terre ad Zodiacum ducta, ubi medius locus Solis exist(it). Cuius rei hec est geometrica figuratio– (f. 16r) illusztráló ábra.*²²

(ff. 16v-17r) *De vero loco Lune Capitulum. Verum locum Lune in Zodiaco perquirere in Luna oportet habere ... × ... usq(ue) ad Zodiacu(m) et hec oste(n)dit ve(rum) loc(um) Lune scilicet 7 signa 6 gradus dato tempore verissime et minuta [a „minuta” elől hiányzik a számadat] – illusztráló ábra.*

(ff. 17v-18r) *De vero loco Mercurii Capitulum. Verum locu(m) Mercurii in Zodiaco i(n) vestigare hic similit(er) mediu(m) motu(m) centru(m) ... × (f. 17v) ... Hec ultima linea in Zodiaco ve(rum) locu(m) Mercurii ostendit indubitanter– (f. 18r) illusztráló ábra.*

(f. 18v) *De vero loco Veneris et trium superio(rum) Capitulu(m). Veru(m) locu(m) Veneris Martis Iovis atq(ue) Saturni in Zodiaco reperire. ... × ... in Zodiaco oste(n)dit*

²² L. 4. ábra.

verissimu(m) s(ecundum) antiq(uorum) demo(n)strat(i)o(n)es hactenus co(m)pertas– il-lusztráló ábra.

(f. 19r-v) *De motu octave et none spera(rum) Capitu(lu)m. Stella(rum) fixarum motus duplici via venari poterit ... × ... satis sit pro motibus veris rep(er)iendis hoc stellarario i(n) strume(n)to p(rae)cise p(er)quire(re)*

(f. 20r) *De vero loco planetarum i(n) ordine ad octava(m) spera(m) Ca(pitulum). Hactenus stella(rum) tam erratica(rum) q(uam) fixaru(m), cuncto(rum)que mobiliu(m) ... × ... cum per tertia(m) Trigano [sic!], cum vero in oppositis locis extiterint, oppositis aspecti(bus) se intuent(ur)– illusztráló ábra.*

(ff. 20v-23r) *De diversa anni acceptione et celica revolutio(n)e atq(ue) stella(r)ii p(er) petuitate. Annus duplex est discretus et co(mmun)is. Discretus vero est ... × ... nostri stellarii instrume(n)ti clarius pateat, quo prefata sui exigente preciositate cognoscere poterimus Regu(m) Invictissime et Rex Maxime Vale. Laus deo Eterna ab Eterno etc.*

(ff. 23v-25r) üres

(ff. 25v-26r) az univerzum ábrája

(ff. 26v-31v) üres

Johannes Tolhopff (ca. 1445–1503), az ingolstadti (1472–1479) és párhuzamosan a lipcsei egyetem tanára feltehetőleg 1480 első felében érkezett a budai királyi udvarba.²³ Hunyadi Mátyás 1480. október 20-án nemességet adományozott neki. A csillagász a királynak ajánlott, *Stellarium* c. művét közvetlenül érkezése után alkothatta meg, ugyanis a benne szereplő példa dátuma 1480. május 6. (f. 14ar), valamint a kódex illuminációja is a budai műhely 1480 körüli stílusát tükrözi. Tolhopff rövid tartózkodás után, valamikor 1481. február 24-ét követően elhagyta Budát.

A *Stellarium* a bolygók mozgásának egyszerűsített bemutatása, egyben leírás a stellarium nevű csillagászati műszer használatához. A benne szereplő táblázatok Krisztus születéséhez és az 1463-as radixhoz (valójában 1464 kezdetéhez) és a budai meridiánhoz igazítva adják meg a bolygók pozícióit. Tolhopff megelőzőleg már 1476-ban, Rómában is írt egy hasonló művet IV. Sixtus pápa számára *De motibus celestium nobilium* címmel (Cod. Vat. Lat. 3103).²⁴ A két munka tartalmilag hasonló, de szerzőjük ügyelt arra, hogy a szöveg jellegét a két lehetséges mecénás alkatához igazítsa. A Mátyásnak ajánlott kódexben Tolhopff a *renovatió*t választotta kulcsfo-

²³ A Tolhopff életére vonatkozó adatokat széleskörűen összegyűjtötte CSAPODINÉ 1984, I. továbbá SCHÖNER 1994, ARNOLD 1989.

²⁴ A kódex tartalmát behatóan ismerteti THORNDIKE 1929, 298–301., SCHÖNER 1994, 178–182.

galomként, tudatosan követve a Budát korábban szintén megjárta Regiomontanust, aki a csillagászat humanista módszerekkel való *renovatio*ját tűzte ki célul.²⁵

A műnek sem másik példánya, sem pedig nyomtatott kiadása nem ismert. Feltehetőleg „manuscriptum unicum”-ról van szó. Korábban ismertette Rummy Károly György²⁶ és Ábel Jenő.²⁷

Külső jegyek. Jó állapotú, finom pergamen, helyenként egykor összevarrt vagy kitöltött eredendő hiányokkal, lyukakkal a pergamenben. A kiragasztott előzéklapokon elöl és hátul, valamint az első repülő előzéken nedvességnymok, az alsó sarkok – különösen a kódex elején – használattól piszkosak. A címlap ezüstdíszítése a versón átüt. – Ívfüzetek: I, IV^(első két levele számozatlan, 1-6), IV^(7-14a), IV^(14b-21), IV⁽²²⁻²⁹⁾, I⁽³⁰⁻³¹⁾. Órszavak nincsenek. – Újkori, fekete tintás foliálás a rectók jobb felső sarkában, minden bizonnyal az első kiragasztott előzékbe bejegyző könyvtáros által: 1-31, (f. 14) kétszer számolva, jelölésük 14a, 14b. – Írástükör: 195 × 108 mm; 1 kolumna; 34 sor; szimpla grafitvonalazás, olykor egymáshoz nagyon közel elhelyezkedő dupla vonalak, a függőleges vonalak általában a lap széléig kifutnak.

Humanistica textualis gótikus jegyekkel; egy kéz, a scriptor ismeretlen. Helyenként a scriptor korrekciói a szövegtestben. – (f. 6v) talán egykorú kéz a 49-es számot 39-re javítja a sorközben fekete tintával; (f. 19v) feltehetőleg újkori használó kéztől a margón fekete tintával: 913, ugyanott a szövegben aláhúzva az 1480-as évszám. – Herzog August bejegyzései: a IV., foliálatlan repülő előzék versójának felső részén, fekete tintával *Dieses Buch, bat mir, die H. f. f. Sophia, geborne H. Zu B. u. L. Marggräfinne Zu Brandenburgk, W. [Witwe?²⁸] meine f. l. Muhme, in meine Bibliothec, [?] verebret. Empfang(en) den 16 Junii, ♂. 1618. A d J H x b r luneburgk.*,²⁹ (f. 1r) alsó részén barna tintával a kódex jelzete Herzog August könyvtárában 84.I. Msc.

Illumináció. Díszes címlap (f. 1r): laparany pálcákkal szegélyezett, a címlap mind a négy oldalán körbefutó keretdísz, a sarkokon és az oldalak közepén összesen 8 db babérkoszorúval szegélyezett medaillonnal, bennük figurális jelenségek. Ezek interpretációja CSAPODINÉ 1984 alapján: (bal felső sarok) sziklán ülő, mezítelen Janus isten, jobbában kulcsot, baljában csillagokkal díszített vizesvödört tart, a háttérben hajó látszik;³⁰ (felül, középen) két, aranyugarakkal körülvett

²⁵ SCHÖNER 1994, 178–182,

²⁶ RUMY 1804, 205–216.

²⁷ ÁBEL 1903, 452–454.

²⁸ A „W.”-t a herceg jól láthatóan utólag szúrta be.

²⁹ Köszönjük Vizkelety Andrásnak a bejegyzés kiolvasásához nyújtott segítségét.

³⁰ Az ábrázolás megegyezik Tolhopff 1480-ban kapott nemesi címerével, amelyet a kísérőlevél részletesen interpretál. A címereslevél 1618-ban, Neustadt a. d. Waldnaabe közjegyzője által hitelesített, német nyelvű másolatát Horváthné Krisztinkovich Mária találta meg Vancouverben, a British Council Library anyagában, az 1980-as évek elején. Charles W. Berry 1946-ban vásárolta meg Berlinben, egy bélyeggyűjteménnyel együtt (CSAPODINÉ 1984, 334). CSAPODINÉ 1984, 335 így összegzi a nemeslevél tartalmát: „A nemeslevél felsorolja Tolhopff érdemeit és főleg csillagászati tudását emeli ki, mellyel ő a királyt jó tanácsaival támogatta a török, a keresztény vallás gonosz ellenségével szemben vívott harcaiban. Címerkép gyanánt Janust, a kétarcú pogány istent és a Vízöntő képét adományozza neki,

2. ábra. A kódex címlapja
(Wolfenbüttel, HAB, Cod.
Guelf. 84.1 Aug 2°, f. 1r)



birkózó alak ezüstözött római páncélzatban, lapis lazuli háttér előtt;³¹ (jobb felső sarok) ősz hajú, szakállas férfi koronával a fején, kezében kormánypálcával, sátor

mivel e két csillagkép találkozása befolyást gyakorolt az országra. Janus álljon két fejjel, vagyis arccal – rendelkezik a nemeslevél – egy sötétzöld sziklán, balkezeiben egy kulcsot tartson az ég felé, amellyel az ég csillagait kutassa és megfeytse; jobb kezében egy vizesvödröt tartson, mely csillagokkal legyen díszítve s amelyből az öreg Inachus (vízi istenség) vize kiömlött; a háttérben legyen hajó, melyen a Jupiter által elűzött Saturnus a tengeren hajózni látszik. Ugyanez legyen a sisakdíszén, arany koronával és a kétarcú Janusszal. Ezt a címet nemcsak Tolhopff, hanem legtávolabbi vérrokonai is viselhetik a szokásos alkalmakkor.” A címereslevél másolata jelenleg a Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltárában van, jelzete: DL 108112. (Mikó Árpád szíves szóbeli közlése, akinek az információt ezen a helyen is köszönjük (l. a következő jegyzetet).

³¹ CSAPODINÉ 1984, 338 szerint Iuppiter és Saturnus harca. Mikó Árpád felvetette a Hercules és Anteus-epizóddal való azonosítás lehetőségét. Erről bővebben l. Mikó Árpád előkészületben lévő tanulmá-

előtt ülve serleget nyújt három előtte álló alak felé, közülük az előtérben álló legfiatalabb jobb mutatóujjával felemelt tenyere irányába mutat;³² (jobb oldalt, középen) két, egymással szemben helyet foglaló, disputáló szakállas király, hallgatók gyűrűjében;³³ (jobb alsó sarok) trónuson ülő, koronás király, baljában jogar, jobb-
jával megéri egy zöld ruhás alak haját, aki egy toronyszerű építmény kapujában térdel, a torony tetején nehezen kivehető alak;³⁴ (alul középen) Perseus (ezüstözött páncélzatban) levágja a Medusa fejét; (bal alsó sarok) szakállas férfi oktat egy fiatal férfit és egy gyermeket;³⁵ (bal oldalt, középen) ezüstözött páncélzatba öltözött szakállas férfi kutyaszerű állatot győz le.^{36, 37} A medaillonok közötti síkot lapis lazuli háttér előtt, laparannyal kialakított, vázák-
ból kiburjánzó növényi ornamentika tölti ki, a vázák mellett puttók. A felső bordűr középső medaillonjának bal oldalán kisebb medaillonban a Hold, jobb oldalán a Nap látható. 8 soros R[em] iniciálé, lapis lazulival kitöltött, finom arany indákkal díszített négyzetes háttere a bordűr bal oldali sávjához csatlakozik; a betűtest szintén aranyból kialakítva, az R függőle-

nyát az Országos Széchényi Könyvtár *Corvina Augusta* c., a wolfenbütteli corvinákat bemutató tanulmánykötetében.

- ³² CSAPODINÉ 1984, 338–339 szerint a szimbólumok együttese alapján valószínűleg az Ószövetséget ábrázolják így; az ifjú alak ebben az esetben Krisztus, aki az Újszövetséget testesíti meg.
- ³³ CSAPODINÉ 1984, 339 szerint Ptolemaiosz és X. (Bölcs) Alfonz. Az Alfonz-tábláknak nevezett csillagászati táblák elkészítésére X. (Bölcs) Alfonz, Kasztília és León királya (1221–1284, uralkodott: 1252–1284) támogatásával került sor kb. 1270-ben, Toledóban Isaac ben Sid és Juda ben Moses irányításával. A munka során nagyban támaszkodtak a megelőző korok gazdag csillagászati tradíciójára, jelentős mértékben Ptolemaioszra is. Vö: Chabás – Goldstein 2003.
- ³⁴ CSAPODINÉ 1984, 339 szerint a torony talán a babilóniai zikkuratokat idézi, amelyek nem csupán istentiszteletre, hanem csillagászati megfigyelésekre is alkalmasak voltak, és használták is ekképpen őket. Csapodiné szerint a torony tetején látható alak egy szakállas király, esetleg istenség. Szerinte az idősebb alak talán csillagászati ismeretekre oktatja a fiatalabbat. Csapodiné értelmezését ebben az esetben mindazonáltal problematikusnak találjuk. A torony tetején látható figura valóban nehezen kivehető, akár egy madárfejhez is hasonlítható. Fehér Bence javaslatát, miszerint az ábrázolás a Danaé-mítosz egy epizódját (Danaé bezárása – jelen esetben – a toronyba) ábrázolhatja, megfontolandó felvetésnek tartjuk.
- ³⁵ CSAPODINÉ 1984, 339 szerint a jelenet Tolhopffot, valamint Hunyadi Mátyást és Corvin Jánost ábrázolja. Az azonosítás ebben az esetben is problematikus.
- ³⁶ CSAPODINÉ 1984, 339–340 szerint ez a jelenet azt ábrázolja, amint Hercules legyőzi a lernai Hydrát, és egyértelműen Mátyásra vonatkoztatható. Helyesbítésként jegyezzük meg, hogy a lernai Hydra a mítoszok szerint kígyótestű és kilenc sárkányfejjel rendelkező szörnyeteg, ezért valószínűbb – amennyiben továbbra is a Hercules-ikonográfián belül maradunk –, hogy inkább Hercules és a nemeai oroszlán küzdelméről van szó. Hercules alakja mindazonáltal valóban fontos eleme volt Mátyás uralkodói reprezentációjának (MIKÓ 1991, 1990; REES 2005; PÓCS 2013). Hercules alakja feltűnik még pl. az alábbi corvinákban: Bp., OSZK, Cod. Lat. 424. (Graduale), f. 4r, Modena, BEU, Cod. Lat. 435, f. 4r.
- ³⁷ A kompozíció feltűnő mozgalmassága, a teret okosan betöltő volta, „jól szerkesztettsége” alapján feltételezhető, hogy a birkózókat, a Perseust és Medusát, valamint a Herculest ábrázoló medaillon előképe ugyanúgy külön cirkuláló, sokszorosított grafikai eljárással készült alkotás volt, mint a Kálmáncsehi-breviarium egyik miniatúrája (MIKÓ 2002, 365; MIKÓ 2010, 85; ZSUPÁN 2012). Az említett medaillonok kompozíciója mindenesetre feltűnően különbözik az egyébként statikus és nem túl sok fantáziával megszerkesztett többitől.

ges szárát akantuszlevelekkel borított kandeláberszerű oszlop, két ívét egy-egy hal képezi; a betűtest által közrefogott síkban felül a négy elem (tűz, víz, föld, levegő), az alsó részben, kígyótest által alkotott, felül nem záródó körben valószínűleg a Vízöntő csillagjegy alakja³⁸ látható. A bordűr által közrefogott sík felső részének közepén Mátyás magyar és cseh királyi címere (típus: D).³⁹ – A fejezetek élén 3–4 soros iniciálék: laparannal kitöltött, négyzet alakú, oldalain kis félkörívekkel tagolt hátterben fehérrel díszített, kék, zöld vagy bordó színű, olykor zöld babérkoszorúból kialakított betűtest, az általa közrefogott síkban színes növényi ornamentika (ff. 2r, 5v, 6v, 14ar, 14av, 14bv, 15v, 16v, 17v, 18v, 19r, 20r, 20v). (Párhuzamok a Corvinában pl. Bp., OSzK, Cod. Lat. 424.; München, BSB, Clm 627.). – A szövegben helyenként 1 soros kék és vörös lombardák, tagolás céljából. – A táblázatok fekete, vörös és kék színnel kialakítva. – Rubrika (a címoldal kezdőformulája, valamint a fejezetcímek vörössel).

Illusztrációk: (f. 6r) a calculus ábrája Mátyás aranyforintjainak⁴⁰, Zsigmond császár és király (1387–1437), Aragóniai I. Ferdinánd (1458–1494), IV. Sixtus pápa (1471–1484) és Giangaleazzo Maria Sforza milánói herceg (1469–1494, 1476-tól milánói herceg)⁴¹ aranypénzeinek, medáljainak másaival; (ff. 16r, 17r, 18r, 18v, 20r) színes és aranyozott, a szöveg tartalmát értelmező csillagászati ábrák; (f. 25v–26r) a világot (Föld, bolygórendszer, szférák) bemutató, kétoldalas, színes, aranyozott ábra.

A kódex az 1480 körül föllállított (vagy újjászerveződő), alapvetően lombard stílust képviselő budai könyvkészítő műhely egyik munkája, a műhely működésének első, 1480 körüli fázisából, az ún. „első lombard hullám” jegyében.⁴² A stíluscsoporthoz tartozó, további corvinák: Bp. OSzK, Cod. Lat. 281., EL Escorial G. III.3., München, BSB, Clm 627, Bécs, ÖNB, Cod. 24).

Kötés. Eredeti corvinakötés, 286×98×21 mm. Meggyszínű bársony fatáblákon, elől zöld beütéssel; a bársony a táblaszéleken erősen kopott, a fatábla elől és hátul is körben kilátszik; apróbb kopásnyomok, nedvességnymok a bársonyon, a kioldódó vörös szín az első pergamenfoliókat kissé megszínezte, az első táblán lenyomatok.⁴³ Eredeti fűzés. A gerincet részben fedi az eredeti bársony; három duplaborda; az eredeti oromszegők részben fennmaradtak, fehér és talán zöld selyemfonal maradványai, eredeti tartó bőrszalagok; a gerinc felső részén kb. 100 mm hosszú papírvignetta, minden bizonnyal a Herzog August által szokásosan ráragasztott,

³⁸ CSAPODINÉ 1984, 338.

³⁹ CSAPODI 1973, 494.

⁴⁰ Mátyás első címeres aranyforintja, hátlapján Szent Lászlóval (1458/1469, l. pl. GYÖNGYÖSSY 2005, 22., HUSZÁR 1940, 552.), ill. harmadik madonnás körmöci aranyforintja (1479/1486, l. pl. GYÖNGYÖSSY 2005, 24., HUSZÁR 1940, 560.). Az érmék elemzésével részletesen foglalkozott WEHLI 2010.

⁴¹ Mikó Árpád azonosítása.

⁴² A budai műhely kérdésköre nagy szakirodalmat ölel fel. A következő munkák tájékoztatnak a korábbi irodalomról is: HOFFMANN-WEHLI 1992, 85–86.; ALEXANDER 2011, 267–291.; MIKÓ ÁRPÁD előkészületben lévő tanulmánya (l. 31. j.)

⁴³ Feltehetőleg valami hosszabb ideig feküdt a könyvön.

a jelzetet hordozó papír. Pergamen kiragasztott előzékek, bifolióból levágva, a bifolio repülő részének megmaradt csíkját a kötet első és hátsó részében is az első, ill. az utolsó repülő előzéklaphoz ragasztották. A hosszanti oldalon két csat helye 3–3 tartószög nyomával, a bársonyban képződött lenyomat formája alapján az eredeti csatok a korszakban igen elterjedt, előre záródó, német típusú, ún. felemás csatok lehettek; a fatáblák a rövid oldalakon is kivájva az esetleges csatok számára, ide azonban semmi sem került.⁴⁴ Aranyozott metszés, poncolt díszítés nélkül.⁴⁵

Megjegyzés. A kötést minden bizonnyal a budai műhelyben készítették, a felhasznált bársonyt Itáliából, valószínűleg Firenzéből importálták, ám mégis északi típusú csatokat társítottak hozzá. A metszést pedig, bár aranyozták, nem díszítették sem poncolással, sem pedig festéssel. Ez utóbbi eljárás Budán a bársonykötések jelentős részénél (később, vagy csak egy adott kódexcsoport, így például a még Vitéz környezetében másolt, ill. általa beszerzett, valószínűleg bekötetlenül heverő kódexek esetében?)⁴⁶ általában szokás volt. Nem „szabályos” corvinakötésről van tehát szó, ami azt mutatja, hogy a lefektetett corvina-, ill. corvinakötés-kategóriákat nem szabad mereven kezelni, ill. elvárni. A kódex kötése a budai műhely technikai sokszínűségére mutat rá. Nem csupán a könyvfestészeti stílus, hanem a kötés „hibrid” volta szempontjából is párhuzamos kötet az egykorú Kálmáncsehi-breviarium (Bp., Cod. Lat. 446.), amelynek szintén vörös bársonykötése és aranyozott metszése volt, azonban a bársonyt nem itáliai stílusú, befelé harántolt fatáblákra, hanem északi módra merőlegesen lemetszett szélű fatáblákra húzták (a corvinakötések zömmel befelé harántolt fatáblákra készültek).

Proveniencia. A kódex a budai műhelyben készült Hunyadi Mátyás számára (vö. f. 1r, Mátyás magyar és cseh királyi címere) 1480-ban, vagy 1481-ben (l. Tolhopff 1480/81-es magyarországi tartózkodását, a műben szereplő 1480. május 6-i példát, f. 6r-n). Mátyás halála után a kódex minden bizonnyal Corvin Jánoshoz (1473–1504) került. Özvegye, Frangepán Beatrix (1480–1510) magával vitte Brandenburi Györggyel (1484–1543) kötött második házasságába. A kötet Brandenburi Györgyön keresztül került később az ansbachi könyvtárba. August, Braunschweig-Lüneburg-Wolfenbüttel hercege (1579–1666) saját kezű bejegyzése szerint (l. fönt) a kódexet nagynénje, Sophia von Brandenburg-Ansbach-Kulmbach örgrófnő (1563–1639) 1618. június 16-án ajándékozta neki. August hercegnek valószínűleg ez volt a legelső corvinája. A tételt a herceg bejegyezte az 1611 és 1625 között vezetett első katalógusába is. A Bücherradkatalogban (p. 1522) a kódex a következőképpen szerepel: *Libri Manuscripti in folio / LXXXIV. I. inf. vid. p. 1822. / Stellarium Johannis Tolhopff: ad Serenissimum ac Invictissimum Dominum, Principe(m) Christianissimum: Domini(m) Mathiam, Hungariae Bohemiaeq(ue) etc. Regem. In Membrana. 1480.* A herceg a címlap alsó részére feljegyezte a mű jelzetét, valamint

⁴⁴ A kötet vékony volt, bizonyára nem volt szükség a rövid oldalakon is csatokra.

⁴⁵ Valószínűleg túl vékony volt a kötet a poncoláshoz.

⁴⁶ Ilyen volt valószínűleg a wolfenbütteli Regiomontanus-kódex (Johannes REGIOMONTANUS: *Tabulae directionum et projectionum*, Cod. Guelf. 69.9 Aug. 2°) is.

gerincére papírvignettát ragasztott, amelyen szintén a jelzet állt. A kódex közvetlen szomszédja August herceg könyvtárában a Cortesius-corvina (Cod. Guelf. 85.I.1 Aug. 2^o) volt. – Újkori könyvtárosbejegyzések az első kiragasztott előzéken: *Cont. fol. XXXI.* (fekete tintával, valószínűleg a foliáló újkori könyvtároskéztől); *84.I Aug. fol* (ceruzával egy másik, feltehetőleg 19. századi könyvtároskéztől) – (f. IV), (f. 26v) a wolfenbütteli könyvtár körbélyegzője, körirata: *BIBLIOTHEK ZU WOLFENBÜTTEL.*

A Stellarium tartalma

Tolhopff már az ajánlás első mondatában elárulja a *Stellarium* célját:

Felséges fejedelem és királyok legnagyobbika, új dolgot ajánlok fel, mely a régi és új megfigyelések szerint bizonyított, Stellariumnak nevezem ezt a legnemesebb, igen hasznos és igen kellemes eszközt, amely a leghozzáértőbben készült, és ugyanazon legkegyesebb fejedelemnek van ajánlva és ajándékozva a legalázatosabb hódolattal, hogy azon világosan látható legyen az égi mozgatóknak a mi kutatásainkkal megállapított száma és a különböző égitestek elhelyezkedése.⁴⁷

Így tehát valójában egy műszert ajánlott a királynak, amelynek célja, hogy a kódexben található táblázatok segítségével a bolygók helyzete az ekliptikán meghatározható legyen. A középkori Európában és az iszlám világban az ilyen műszerek közismertek voltak, *equatorium*nak nevezték őket. Ezek az előzőekben leírt ptolemaioszi modellen alapultak, és azt a mozgást modellezték. Hosszadalmas számítások helyett egyszerű lehetőséget nyújtottak a pozíciók megtalálására.

Az ajánlás utáni első fejezet rövid csillagászati és asztrológiai bevezetést tartalmaz. Egyetlen említésre méltó része az, amikor Tolhopff megpróbálja a bolygók mozgatásához szükséges szférák számát csökkenteni. Ezt úgy vélte elérni, hogy az egyes szférák nála nem érintkeznek, hanem közéjük a firmamentum nem kialakított anyagát (*orbis de natura octaue spere diformis*) helyezte. Ezeket természetesen nem számította bele a szükséges szférák számába. Bár ez az elképzelés különleges, semmiképpen sem Tolhopff találmánya.⁴⁸ Hasonló vélekedést olvashatunk már a 13. századi Vincent of Beauvais és Albertus Magnus műveiben is. Például Vincent ezt írja: „Néhányan pedig azt mondják, hogy a szférák nem érintkeznek egymással, és hozzájuk hasonló tulajdonságú anyag van közöttük.”⁴⁹

Tolhopff a következőkben bemutatja a számolási eljárást egy abakuszszerű eszközön (l. 3. ábra). A kódex ábráján látható, hogy az eszközön három oszlop talál-

⁴⁷ Stellarium, f.1r. CSAPODINÉ 1984, 337 fordítása kis változtatásokkal.

⁴⁸ GRANT 1994, 293–296.

⁴⁹ VINCENT OF BEAUVAIS 1494, Lib. III, C. ciuii, p. 39r: “Quida(m) etia(m) dicu(n)t quod sphere no(n) contingu(n)t se: et corp(us) eiusde(m) nature est i(n)ter eas.”

ható, egy-egy a signum, a fok és a perc számára. Signum ebben az esetben a 30° -os zodiákus jegyet jelenti (szemben a párizsi Alfonz-táblázatokban használt 60° -os fizikai jeggyel). Tolhopff az ábrán aranypénzekkel jelölt egy megoldandó feladatot: a $11^{\circ} 29^{\circ} 99^m$ számot kellett egyszerűsíteni. Ez a szám úgy jön ki, hogy az alsó vonal az egyeseket jelöli 1-től 4-ig, a két vonal között található az 5-ös, a következő vonal a tizeseket jelöli 10-től 40-ig, és fölötte található az 50-es. Tolhopff a megoldást is megadja: $0^{\circ} 0^{\circ} 39^m$. A kézirat másolója itt hibázott, 39 helyett 49-et írt, ezt azonban egy későbbi olvasó helyesbítette.⁵⁰

Ezután Tolhopff megadja az általa választott meridiánt és radixot. A budai meridiánra hivatkozik, amely szerinte 34° -ra van nyugattól és 47° -ra északon. A radix (ma epochának neveznénk) esetében az 1463-as befejezett évet választotta, mivel, mint írta, ebben az évben a Szaturnusznak és Jupiternek nagy együttállása volt a Halak csillagképben.⁵¹ Erre a későbbiekben visszatérünk.

A következő foliókon található a bolygók pozíciójának meghatározásához szükséges táblázatok. Először három segédtáblázatot ad meg: az első az órát váltja át signumra és fokra (24 óra 12 signumnak felel meg). A másik kettő a trepidáció és a precesszió értékeit mutatja.⁵² A trepidáció a precesszió feltételezett periodikus komponense, Ptolemaiosznál még nem szerepel, hanem az iszlám csillagászat öröksége.⁵³ Ilyen jelenség valójában nincs. Létét a szabad szemmel végzett megfigyelések pontatlanságának köszönheti.

Ezután következnek a bolygók közepes mozgásának táblázatai. Ezek azok a táblázatok, melyek segítségével meg kellene tudnunk adni egy adott bolygó helyzetét az ekliptikán bármely tetszőleges időpontban. Tolhopff szép ábrákat is készített, hogy ez a feladat egyszerűbb legyen. Valóban, Zinner úgy vélte, hogy 49 000 évre előre ki lehet számítani a pozíciókat a táblázatok segítségével. Mivel a látszat ebben az esetben csal, a későbbiekben visszatérünk erre a kérdésre is.

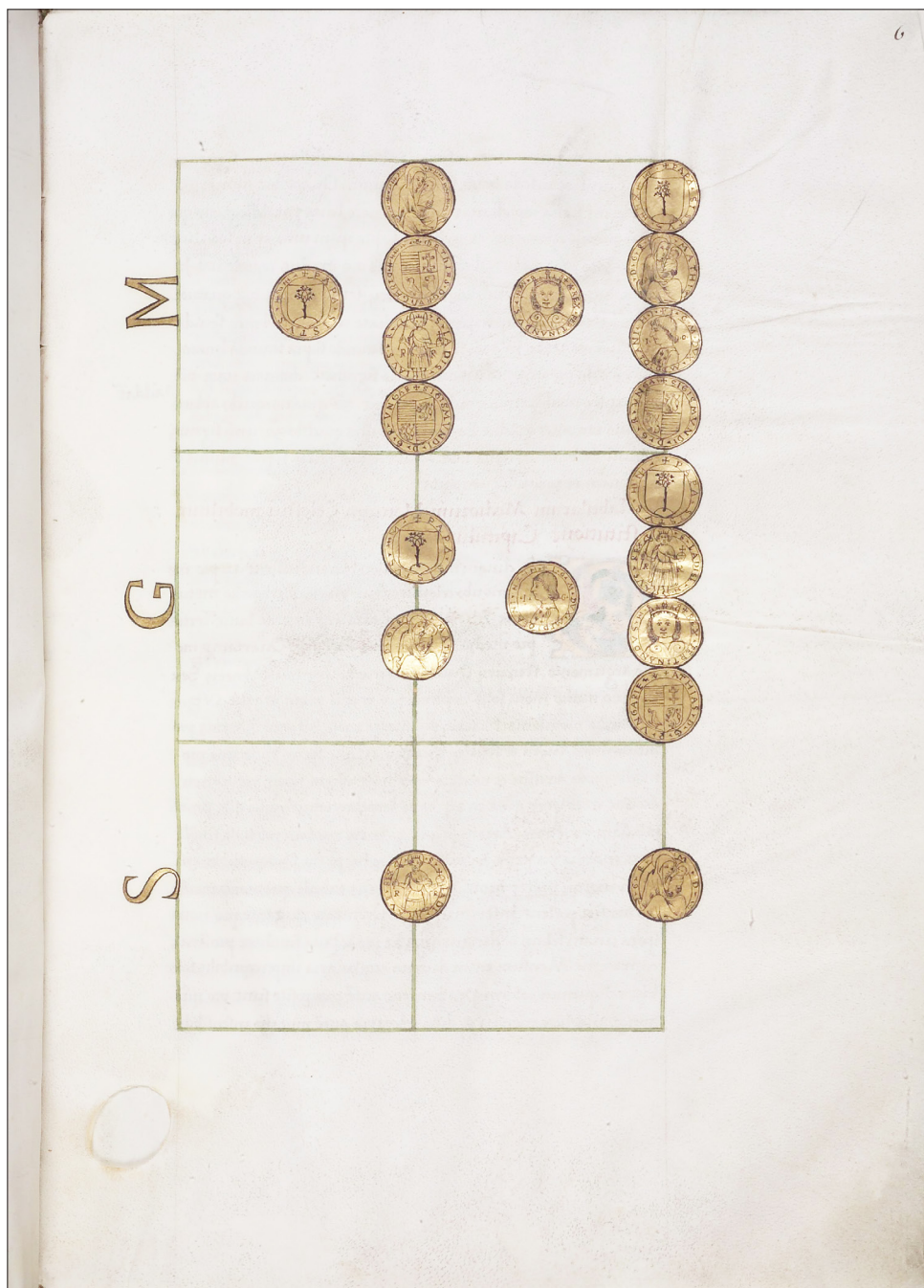
A táblázatok után Tolhopff szól még néhány témáról. Egy ábrán bemutatja a bolygók aspektusait: együttállás, kvadratura stb. Tárgyal kronológiai kérdéseket is, az év, a hónapok hosszát, a bolygók keringési periódusát. Az állócsillagok periódusánál (ezen a precessziót érti) megemlíti a platóni „Nagy Évet”, mely 36 000 év, de ő a párizsi Alfonz-táblázatokon található 49 000 évet fogadja el. A trepidáció periódusa 7000 év. Ezeket a mozgásokat különálló szférák produkálják: a precessziót a

⁵⁰ Stellarium, ff. 25v–26r.

⁵¹ Stellarium, f. 7v: “Que(m)admodu(m) ad annu(m) salutis 1463 completu(m) radices restaurauimus ad meridianu(m) Budensem Regie Ciuitatis aurei regni Hungariae cuius longitudinem supponimus ab occide(n)te uero circa 34 gradus, latitudine(m) autem circa 47. Hoc etia(m) te(m)pore magna illa co(n)iunctio Saturni et Jouis in effusione urne Aquarij octau(e) sp(h)ere et quinto gradu Pisciu(m) primi mobilis extiterat me(n)sis seque(n)tis Aprilis octaua eiusdem die magne ac diurne renouate(que) significationis.”

⁵² A precesszióról és trepidációról ld. CHABÁS – GOLDSTEIN 2012, 43–47.

⁵³ Tābit Ibn Qurra nevéhez kapcsolják a jelenség bevezetését, de valószínűleg tévesen, CHABÁS – GOLDSTEIN 2012, 43.



3. ábra. A példa az összeadásra (Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf. 84.1 Aug 2°, f. 6r)

nyolcadik szféra (firmamentum), a trepidációt a kilencedik, míg a napi mozgást a tizedik. Végezetül római költők munkáit idézi.

Néhány kérdés

A *Stellarium* felvet néhány kérdést, melyeket érdemes egy kicsit alaposabban körüljárni. Mindenekelőtt le kell szögezni, hogy a kódex maga – az ajánlásban említett műszer nélkül – *alkalmatlan* bármilyen számításra. A táblázatok csupán a bolygók közepes mozgását tartalmazzák, ami nem elég a pozíció meghatározására. Az ábrákon pedig nincsenek skálák, így azok is teljességgel használhatatlanok erre a célra.

Meridián és radix. Tolhopff azt állítja, hogy a budai meridián 34° -ra van nyugatra. Ez valószínűleg hibás adat. A nyomtatott Alfonz-táblázatokban Buda hosszúsága $42^{\circ} 20^m$.⁵⁴ Természetesen elképzelhető, hogy Tolhopff más kezdőmeridiánt használt, de nincs olyan jelölt $8^{\circ} 20^m$ -nál, mely e célnak megfelelne. Valószínűbb, hogy Tolhopff véletlenül Bécs ('Vienna Pannoniae' a táblázatokban) hosszúságát másolta ki, mely $34^{\circ} 5^m$.

Noha első ránézésre a radix éve 1463, beleolvasva Tolhopff szövegébe rögtön kiderül, hogy valójában (mai jelöléssel) 1464.0-ról van szó. Egyfelől ugyanis a fentebb említett Szaturnusz-Jupiter együttállás 1464 áprilisában következett be,⁵⁵ másfelől a szöveg példája 16 évet ad hozzá 1463 befejezett évhez, hogy 1480-at kapjon.

Tolhopff megadott egy másik radixot is, ez Krisztus születésének éve (radix incarnationis, i. sz. 1).⁵⁶ Az *I. táblázat* összehasonlítja a bolygók radixait erre az időpontra az Alfonz-táblázatok adataival. Az összehasonlításhoz az OSZK-ban található Cod. Lat. 62. kódexet használtuk, amely egy 14. században készült Alfonz-táblázat (másolata?).⁵⁷ Itt a fentebb már említett 60° -os fizikai jegyeket találjuk.

I. táblázat. A bolygók radixai

RADIX INCARNATIONIS	COD. LAT. 62 ($1s=60^{\circ}$)	STELLARIUM ($1s=30^{\circ}$)
Firmamentum	5s 59;12,34	11s 29;13
A Nap közepes mozgása	4s 38;21,0,30,28,54	9s 8;17
A Hold közepes mozgása	2s 2;46,50,15,40,40	4s 1;52
A Hold argumentuma	3s 19;0,14,31,17	6s 18;5
Szaturnusz	1s 14;5,20,12	2s 14;5
Jupiter	3s 0;37,20,44	6s 0;31

⁵⁴ JOHANNES DE SAXONIA 1483, m5v.

⁵⁵ V.ö. LEOVITIUS 1564, E2v: „Secunda Coniunctio magna superiorum planetarum sub, Friderico Tertio Imperatore, contigit anno Domini 1464. mense Aprili, quo Saturnus et Iuppiter grad: 6. Piscium occuparunt.”

⁵⁶ CHABÁS – GOLDSTEIN 2012, 15.

⁵⁷ BARTONIEK 1940, 52–53.

Pecesszió és trepidáció. Az Alfonz-táblázatokban a precesszióknak van egy lineáris és egy periodikus komponense, 49 000 és 7 000 éves periódusokkal.⁵⁸ Tolhopff ezeket az értékeket használja táblázataiban. A precesszió lineáris tagját az alábbi formulával lehet kiszámolni:

$$p_1 = 360t/49000,$$

ahol t a radixtól eltelt idő években. A periodikus tagot – trepidáció – pedig egy hasonló képlettel számolhatjuk:

$$p_2 = 360t/7000,$$

ahol t ugyanaz, mint az előbb. Ez a képlet azonban csak a trepidáció argumentumát adja meg, a tényleges értékeket az alábbi formulából kaphatjuk:

$$p_2 = 9^\circ \sin(360t/7000).^{59}$$

Mivel Tolhopff nyilvánvalóan tisztában volt a trepidáció középkori elméletével, feltételezhetjük, hogy a műszer készítésénél a teljes egyenletet vette figyelembe.

A Nap mozgása. Már említettük, hogy a táblázatok nem elegendőek egy bolygó helyzetének meghatározásához. Ezt most egy példán illusztráljuk. Mivel a Nap mozgása a legegyszerűbb a ptolemaioszi rendszerben, ezt fogjuk vizsgálni, de a többi bolygó⁶⁰ is ugyanezek az állítások igazak.

A szükséges fogalmakat Tolhopff definiálja:

A Nap közepes helyét a Zodiákuson a Föld középpontjától a Zodiákusig húzott vonal mutatja, mely egyenlő távolságra van az excentrikus középpontjától az excentrikus körön levő Nap középpontján [áthaladó] vonallal. A Nap közepes mozgása pedig a Zodiákus azon szöge, mely az első mozgatóban a Kos kezdetétől az állatövi jegyeken keresztül a számolt közepes hely vonaláig tart.⁶¹

A párizsi Alfonz-táblázatok szerint a Nap valódi helyzetét az ekliptikán az alábbi eljárással határozhatjuk meg (vö. *I. ábra*):

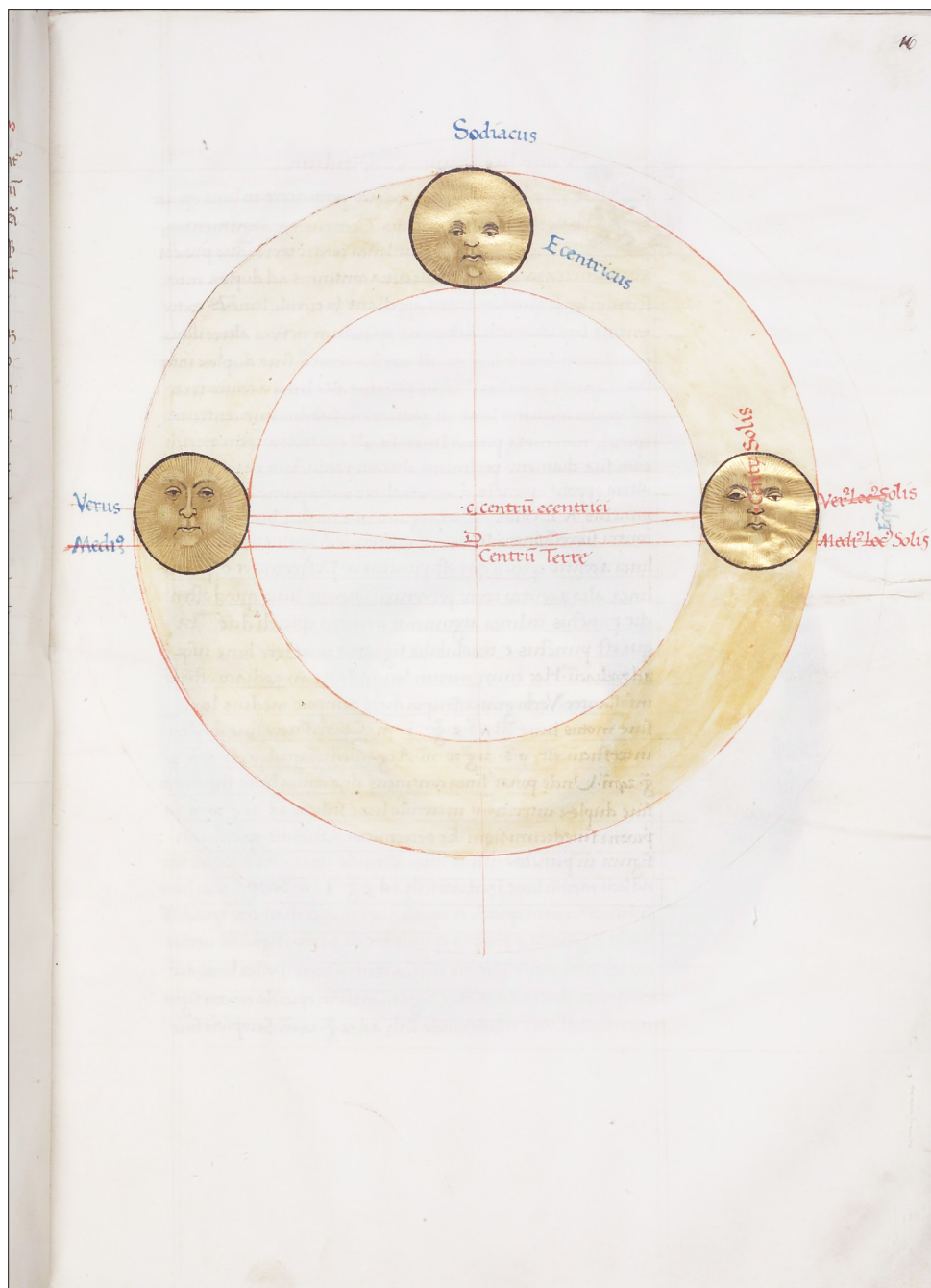
Az előző fejezet alapján már ismered a Nap apogeumát. Vond ki ezt a Nap közepes mozgásából, ha tudod (ha a közepes mozgás nagyobb az apogeumnál). De ha nem tudod kivonni (azaz az apogeum nagyobb, mint a közepes mozgás), akkor adj hozzá egy periódust vagy 6 jegyet, és akkor vond ki az apogeumot. A kivonás után megkapod a Nap argumentumát...

⁵⁸ CHABÁS – GOLDSTEIN 2003, 256–266; CHABÁS – GOLDSTEIN 2012, 43–52.

⁵⁹ CHABÁS – GOLDSTEIN 2003, 260.

⁶⁰ Mint már korábban említettük, az ókorban és a középkorban a Napot és a Holdat is a bolygók közé sorolták.

⁶¹ Stellarium, f. 14v.



4. ábra. A Nap valódi mozgásának meghatározása (Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf. 84.1 Aug. 2^o, f. 16r). A Föld itt D, a deferens középpontja C (az 1. ábrán F és D voltak)

Miután megvan a Nap argumentuma, vedd a Nap kiegyenlítéseinek táblázatát, és keresd ugyanezt a számot [az argumentumot]. Ha az argumentumot teljes egészében pontosan megtalálod (azaz ha csak fokok és jegyek vannak percek és hasonlók nélkül), akkor ott megtalálod a Nap kiegyenlítését. Vond ki ezt a közepes mozgásból, ha a Nap argumentuma (amelynek segítségével a kiegyenlítést megtaláltad) kevesebb, mint 3 jegy, de add hozzá a közepes mozgáshoz, ha az argumentum több 3 jegynél. Amit kapsz a hozzáadás vagy kivonás után, az a Nap valódi helye a kilencedik szférában.⁶²

Hasonlítsuk ezt össze a Tolhopff által leírt eljárással (l. 4. ábra):

Először húzzunk vonalat a Föld *d* középpontjából a Nap közepes helyéig (*medius locus*), amelyet a táblázatban megtalálunk. Másodszor húzzunk vonalat az excentrikus kör *c* középpontjából, mely az elsőtől egyenlő távolságra van [párhuzamos vele] a Nap excentrikus [körének kerületéig]. A Nap testének centruma az excentrikuson látszik. Ha a Napon keresztül a Földtől kiinduló vonalat a Zodiákusig meghosszabbítjuk, az a Nap valódi helyét mutatja ugyanezen a Zodiákuson.⁶³

2. táblázat. A Nap közepes mozgása

IN ANNIS		IN DIEBUS	
I	II 29;45 ^o	I	0 0;59 ^o
2	II 29;31	2	0 1;48
...	...	...	...
10	II 29;34	10	0 9;41
...	...	...	...
1000	0 7;21	20	0 19;42
...	...	...	...
49000	0 0;0	31	0 30;33
In Mensibus		In Horis	
Januarius	I 0;33	I	0 0;2
Februarius	I 28;9	2	0 0;4
...	...	...	...
December	II 19;45	12	0 0;29

⁶² JOHN OF SAXONY 1974; JOHANNES DE SAXONIA 1483, a6v–a7r.

⁶³ Stellarium, f. 15v: “Primo ducat(ur) linea a centro terre qui est punctus d ad mediu(m) locu(m) Solis in Zodiaco inuentu(m) per tabulas. Secundo ducatur alte(r)a a centro ecentrici qui est punctus c eque distanter prime us(que) ad ecentricu(m) Solis. Et illa centru(m) corporis Solis in ecentrico oste(n)dit. Tertio si per solare illud corpus tertia linea itidem a centro terre ad Zodiacum protendatur, talis in eodem Zodiaco ueru(m) locum Solis uerissime indicabit.”

Ez egy nyilvánvalóan leegyszerűsített eljárás (az eredmény természetesen mindkét esetben ugyanaz). Az is nyilvánvaló, hogy Tolhopff táblázatai nem elegendőek a bolygó valódi helyzetének kiszámolásához. Mivel az ábrák sem alkalmasak erre, így egyértelműen csak a műszer volt erre megfelelő.⁶⁴

Tolhopff csak a Nap közepes mozgását tabulálta, a kiegyenlítést nem. A közepes mozgás kiszámításához a tropikus évet használta, az általa elfogadott érték, az 1 év 5 óra 49 perc jó közelítés. Ebből 0;59,8,19,43° a Nap napi mozgása, ami egy kicsit több, mint az Alfonz-táblázatokban található érték. Ezt a napi mozgást szorozta meg az eltelt napok számával, így kapta meg a táblázatban közölt értékeket. A 2. táblázat részleteket mutat a Nap közepes mozgásából.

Tolhopff forrásai

Mint Ernst Zinner említette, és mi is láttuk az előbbieken a Nap mozgásával kapcsolatban, a *Stellarium* a bolygómozgás egyszerűsített modelljét mutatja be.⁶⁵ Így nem könnyű Tolhopff közvetlen forrását megtalálni, feltéve, hogy volt ilyen. A számoláshoz használt paraméterek nagyon hasonlóak a párizsi Alfonz-táblázatokban található értékekhez, vagy azonosak velük (ld. 3. táblázat). Az ábrák, a definíciók a *Theorica Planetarum*-tradíciót követik.⁶⁶

3. táblázat. A bolygók közepes mozgása

KÖZEPES MOZGÁS	COD. LAT. 62 (1S=60°)	STELLARIUM (1S=30°)
Nap	os 0;59,8,19,13,56	os 0;59
Hold	os 13;10,35,1,15,11,4,35	os 13;10
A Hold argumentuma	os 13;3,53,57,30,31,4,13	os 13;3
Caput Draconis ⁶⁷	os 0;3,10,38,7,14,49,10	os 0;3
Szturnusz	os 0;2,0,35,17,40,21,0	os 0;2
Jupiter	os 0;4,59,15,27,7,23,50	os 0;4
Mars	os 0;31,26,38,40,5,0	os 0;31
A Vénusz argumentuma	os 0;36,59,27,23,59,31	os 0;36
A Merkúr argumentuma	os 3;6,24,7,42,40,52	os 3;6

Számos tekintélyt név szerint említ a *Stellarium*. Tolhopff leggyakrabban Arisztotelészre, Ptolemaioszra és X. Alfonzra hivatkozik. Ókori és iszlám szerzőket is emleget, például Eudoxoszt és Kallipposzt az ókorból, Albumasart és Albategniust az

⁶⁴ Peter Apian *Astronomicum Caesareum* c. művében találhatunk olyan ábrákat, melyek alkalmasak erre a feladatra (APIAN 1540).

⁶⁵ ZINNER 1937, 286.

⁶⁶ PEDERSEN 1975; BENJAMIN – TOOMER 1971.

⁶⁷ Caput Draconis: a Hold pályasíkjának és az ekliptika síkjának az a metszéspontja, ahol a Hold az ekliptika fölé kerül.

iszlám tudósok közül. Idézi Vergilius egy költeményét, de pontatlanul,⁶⁸ és más római költőkre is név szerint hivatkozik (pl. Ovidius, Manilius).

A legfrissebb tekintély X. Alfonz és Campanus of Novara, mindkettő a 13. századból. Campanust, aki egy népszerű *Theorica Planetarum*⁶⁹ szerzője, a bolygómozgáshoz szükséges szférák számával kapcsolatban említi Tolhopff. Meglepő módon azonban nem hivatkozik se Albertus Magnusra, se Vincent of Beauvais-ra, akik pedig már korábban felvetették azt az elképzelést – a firmamentum anyaga található a nem érintkező szférák között –, amelyet Tolhopff a szférák számának csökkentésénél sajátjaként vezetett be. Neves kortársaira, Peurbachra és Regiomontanusra sincs hivatkozás.

Összefoglalás

Mátyás udvarában kedvező fogadtatásra lelt a csillagászat és az asztrológia is. Mátyás király és Vitéz János esztergomi érsek több neves csillagászt és asztrológust hívott be a királyságba. Regiomontanuson kívül itt találjuk Marcin Bylicát és Tolhopffot is. A csillagászat és asztrológia ismerete azonban nem volt a királyi vagy nemesi udvarok privilégiuma. Prédikációkban vagy egyéb egyházi írásokban is találunk példákat ilyen ismeretek továbbadására.⁷⁰

Tolhopff műve jól illeszkedik ebbe a környezetbe. A kódex csillagászati munka, amely asztrológiai célra készült. Az eredeti 'stellarium' egy *equatorium* lehetett, míg a kódex maga csak „felhasználói kézikönyv”. A párizsi Alfonz-táblázatokat követi, azonban erősen leegyszerűsíti a bolygómozgás leírását. Fontos megjegyezni, hogy a kódex maga nem teszi lehetővé a bolygók pozícióinak kiszámítását – ehhez mindenképpen kellett a műszer.

Mint említettük, Tolhopffnak még egy műve maradt fent. Lynn Thorndike leírása⁷¹ alapján a *Stellarium* ennek a vatikáni kódexnek egy rövidített változata, mivel egy 'stellarium' nevű műszer már ebben is előfordul.

Abstract

The Stellarium is a little known piece of the Corvinian Library of King Matthias of Hungary. The author of this work, Johannes Tolhopff (1429–1503), a professor at Leipzig and Ingolstadt, came to Hungary at the invitation of the King around 1480 and dedicated his work to Matthias. It can be found now in the Herzog August Library in Wolfenbüttel (Cod. Guelf. 84.I Aug

⁶⁸ *Stellarium*, f. 2v: “Unde Virgilius: Hic uertex semper nobis sublimis est, at illu(m) Stix atra tenet, manes(que) profundi.” Ez a *Georgica*, I. 242, de az idézet nem pontos.

⁶⁹ BENJAMIN – TOOMER 1971.

⁷⁰ Például Temesvári Pelbárt enciklopédiája és beszédei, ZSOLDOS 2013.

⁷¹ THORNDIKE 1929, 298–301.

40). The codex (an unedited manuscriptum unicum), produced in Buda, is a user's manual of an instrument called the stellarium, a kind of equatorium, used for determining the position of the planets. Tolhopff gave several tables of mean motions for use with the stellarium. As comparison with Cod. Lat. 62. of the National Széchényi Library clearly proves, these tables follow the Parisian Alfonsine tables. The codex, however, is not suitable for determining planetary positions without the instrument.

Bibliográfia

- Ábel Jenő 1903, *Analecta Nova ad Historiam Renascentium in Hungaria Litterarum Spectantia*, Budapest, Hornyánszky.
- Alexander, Jonathan J. G. 2011, „Francesco da Castello in Lombardy and Hungary.” In Péter Farbak, Louis A. Waldman (ed.), *Italy and Hungary: Humanism and Art in the Early Renaissance*, Villa I Tatti, Harvard University Press, 267–291.
- Apian, Peter 1540, *Astronomicum Caesareum*, Ingolstadt.
- Arnold, Klaus, 1989, „Vates Hercules. Beiträge zur Biographie des Humanisten Janus Tolophus.” In Stephan Füssel u. a. (hrsg.), *Poesis et pictura. Studien zum Verhältnis von Bild und Text in Handschriften und frühen Drucken. Festschrift für Dieter Wuttke zum 60. Geburtstag*, Baden-Baden, 131–155.
- Bartonek, Emma 1940, *Codices manu scripti latini, Vol. I. Codices latini medii aevi*, Budapest, OSZK.
- Benjamin, Francis S., Jr. and Toomer, G. J. 1971, *Campanus of Novara and Medieval Planetary Theory*, Madison–Milwaukee–London, University of Wisconsin Press.
- Bollók János 2003, *Asztrális misztika és asztrológia Janus Pannonius költészetében*. Budapest, Argumentum.
- Chabás, José 2012, „Characteristics and Typologies of Medieval Astronomical Tables.” *Journal for the History of Astronomy* 43, 269–286.
- Chabás, José and Goldstein, Bernard R. 2003, *The Alfonsine Tables of Toledo*, Dordrecht, Kluwer.
- Chabás, José and Goldstein, Bernard R. 2012, *A Survey of European Astronomical Tables in the Late Middle Ages*, Leiden-Boston, Brill.
- Cherrier Miklós J. 1856, *A magyar egyház története*, Pest, Heckenast.
- Csapodi, Csaba 1973, *The Corvinian Library. History and Stock*, Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Csapodiné Gárdonyi Klára 1984, „Tolhopff János, Mátyás király csillagásza.” *Magyar Könyvszemle* 100, 333–340.
- Ekler Péter 2008, „Georg Peurbach: Quadratum Geometricum.” In Földesi Ferenc (szerk.), *Csillag a holló árnyékában. Vitéz János és a humanizmus kezdetei Magyarországon*, Budapest, OSZK, 226–227.
- Farkas Gábor Farkas 2011, *Régi könyvek, új csillagok*, Budapest, Balassi.
- Földesi Ferenc 2008, „Tudósok és könyvek társasága. Vitéz János könyvtára.” In

- Földesi Ferenc (szerk.), *Csillag a bolló árnyékában. Vitéz János és a humanizmus kezdetei Magyarországon*, Budapest, OSZK, 88–100.
- Grant, Edward 1994, *Planets, Stars, & Orbs. The Medieval Cosmos, 1200–1687*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Grant, Edward 1996, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Haskins, Charles H. and Lockwood, Dean Putnam 1910, „The Sicilian Translators of the Twelfth Century and the First Latin Version of Ptolemy’s Almagest.” *Harvard Studies in Classical Philology* 21, 75–102.
- Hoffmann Edith 1992, *Régi magyar bibliofilek*, előszó, új jegyz., szerk. Wehli Tünde, Budapest, MTA Művészettörténeti Kutató Intézet.
- Huszár Lajos, „Mátyás pénzei.” In Lukinich Imre (szerk.), *Mátyás király emlékkönyv születésének ötszázadik évfordulójára*, Budapest, Franklin, 549–574.
- Johannes de Saxonia 1483, *Alfontij regis castelle illustrissimi celestiu(m) motuu(m) tabule*, [Venezia], Erhardus Ratdolt.
- John of Saxony 1974, „Extracts from the Alfonsine Tables and Rules for Their Use.” In Edward Grant (ed.), *A Source Book of Medieval Science*, transl. by Victor E. Thoren and Edward Grant, Cambridge, MA, Harvard University Press, 465–472.
- Karácsonyi Béla és Szegfű László 1999, *Deliberatio Gerardi Moresanae Aecclesiae Episcopi Supra Hymnum Trium Puerorum*, Szeged, Scriptum.
- Küküllei János 2000, *Lajos király krónikája*, ford. utószó és jegyz. Kristó Gyula, Budapest, Osiris.
- Leovitius, Cyprianus 1564, *De Coniunctionibus Magnis Insignioribus Superiorum planetarum, solis defectionibus, & cometis, in quarta Monarchia, cum eorundem effectuum historica expositione*, Lavingae ad Danubium, excvdebat Emanuel Salczer.
- Madas Edit és Monok István 1998, *A könyvkultúra Magyarországon a kezdetektől 1730-ig*, Budapest, Balassi.
- Mikó, Árpád 1990, „Divinus Hercules and Attila Secundus. King Matthias as patron of art.” *New Hungarian Quarterly* 30, 90–96.
- Mikó Árpád 1991, „Divinus Hercules és Attila secundus. Mátyás király műpártolásának humanista aspektusai.” *Ars Hungarica* 19, 145–156.
- Mikó Árpád 2002, „Fons vitae: Néhány miniatura Kálmáncsehi Domonkos breviáriumban.” In Szentmártoni Szabó Géza (szerk.), *Ámor, álom, mámor: A szerelem a régi magyar irodalomban és a szerelem ezredéves hazai kultúrtörténete*, Budapest, Universitas Kiadó, 359–368.
- Mikó Árpád 2010, „Kálmáncsehi Domonkos műpártolása.” In Kerny Terézia és Smohay András (szerk.), *Mátyás király és a fehérvári reneszánsz*, Székesfehérvár, Székesfehérvári Egyházmegyei Múzeum, 79–90.
- Nagy Zoltán 1986, „Vitéz János ’szép palotája’ írott források tükrében.” *Komárom Megyei Múzeumok Közleményei* II, Tata, 93–117.

- Pedersen, Olaf 2010, *A Survey of the Almagest*, with Annotation and New Commentary by Alexander Jones, New York-Dordrecht-Heidelberg-London, Springer.
- Petrovich Ede és Timkovics Iván 1993, *Sermones Compilati in studio generali Quinqueecclesiensi in regno Ungariae*, Budapest, Akadémiai-Argumentum.
- Pflugk, Julius 1688, *Epistola ad Perillustrem atque Generosissimum Vitum Ludovicum a Seckendorff Virum de Vtraque Republica Meritissimum, Praeter fata Bibliothecae Budensis, librorum quoque in ultima expugnatione repertorum catalogum exhibens*, Jen[ae], Sumptu Jo. Bielckii, Bibliop.
- Pócs, Dániel 2013, „Il Mito di Ercole: Arte Fiorentina al servizio della rappresentazione del potere di Mattia Corvino.” In Péter Farbaky, Dániel Pócs, Magnolia Scudieri, Lia Brunori, Enikő Spekner, András Végh (a cura di), *Mattia Corvina e Firenze. Arte e Umanesimo alla Corte del Re di Ungheria*, Firenze, Giunti, 222–229.
- Rees, Valery 2005, „Transformation and Self-Fashioning: Matthias Corvinus and the Myth of Hercules.” *Annual of Medieval Studies at CEU* 11, 167–186.
- Rumy, Carl Georg 1804, „Auszüge aus den Handschriften der Corvinischen Ofner Bibliothek.” *Zeitschrift von und für Ungarn* 5, 207–216.
- Schöner, Christoph 1994, *Mathematik und Astronomie an der Universität Ingolstadt im 15. und 16. Jahrhundert*, Berlin, Duncker & Humblot, 162–182 (Münchener Universitätsschriften, Universitätsarchiv, Ludovico-Maximiliana Forschungen XIII).
- Thorndike, Lynn 1929, *Science and Thought in the Fifteenth Century*, New York, Columbia University Press.
- Toldy Ferencz (szerk.) 1986 [1988], *Analecta monumentorum Hungariae*. Sajtó alá rend. Érszegi Géza, Budapest, MTA Könyvtár.
- Vincent of Beauvais 1494, *Speculum Naturale Vincentii*, Venetiis.
- Wehli Tünde 1994, „Franciscus de Castello Ithallico Budán.” In Mikó Árpád és Takács Imre (szerk.), *Pannonia regia: Művészet a Dunántúlon 1000–1541*, Budapest, Magyar Nemzeti Galéria, 411–412.
- Wehli Tünde 2010, „Cuius hec est exemplaris figuratio. Questions about an Illustrated Page from the Tolhopff Corvina.” In Varga Livia – Beke László – Jávör Anna – Lövei Pál – Takács Imre, *Bonum ut pulchrum. Essays in Art History in Honour of Ernő Marosi on His Seventieth Birthday*, Budapest, Argumentum, MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, 405–412.
- Zinner Ernő [Ernst Zinner] 1937, „Regiomontanus Magyarországon.” *Matematikai és Természettudományi Értesítő* 55, 280–288.
- Zsoldos, Endre 2013, „Temesvári Pelbárt csillagászati tudománya.” *Magyar Könyvszemle* 129, 23–46.
- Zsupán Edina 2012, „Philosophia picta. A firenzei újplatonizmus budai recepciójához.” In Boka László, Földesi Ferenc és Mikusi Balázs (szerk.), *Az identitás forrásai. Hangok, szövegek, gyűjtemények*, Budapest, Bibliotheca Nationalis Hungariae – Gondolat, 193–213.

MŰHELY

HAMVAS ENDRE ÁDÁM

Κόρη κόσμου – A világ leánya¹

Bevezetés

A szöveg fordításához és a jegyzetekhez a következő kiadásokra támaszkodtam:

Corpus Hermeticum I-IV. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Paris, Les Belles Lettres, 1946–1954. (A jegyzetekben az egyszerűség kedvéért a következőképpen hivatkozom rá: NF, kötet, majd oldalszám.)

Hermetica. I-IV. ed. et. trans. W. Scott (vol. IV. ed. A. S. Ferguson), Oxford, Clarendon Press, 1924–1936. (Továbbiakban: Scott, kötet és oldalszám. A negyedik kötetre Sott-Fergusonként hivatkozom.)

Das Corpus Hermeticum Deutsch I-II. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften bearbeitet und herausgegeben von Carsten Colpe und Jens Holzhausen. Stuttgart – Bad Cannstatt, 1997. (Továbbiakban: Colpe – Holzhausen, kötet és oldalszám.)

I. A szöveg

A Sztobaios *Anthologiójában* fennmaradt hermetikus töredékek (továbbiakban: SH. XXIII–XXVII.) több szempontból is figyelemre méltó szövegek. Az egyik, némileg különös jellemzőjük az, hogy bennük Hermész alakja kissé háttérbe szorul, mivel középpontjukban nem az a folyamat áll, melynek során Hermész adja át doktrínáinak főbb elemeit, hanem Ízisznek Hóruszhoz intézett tanításait tartalmazzák, amelyek azonban lényegében hermészi tanításokra mennek vissza. Ennyiben nem is annyira hermetikus szövegeknek, inkább „Ízisz-dokumentumoknak” lennének tekinthetők. Ugyanakkor a töredékek (az SH. XXV. kivételével) Sztobaiosznál hagyományozott címei mégis a hermetikus tradícióhoz kapcsolják azokat, így nincs alapunk arra, hogy a fragmentumokat végső soron ne tekintsük hermetikus szövegeknek – a hermetikus tradíciót így eléggé tágan értelmezve. A szövegek ilyen kategorizálása azért is indokolható, mert a *Corpus Hermeticum*ban is találhatók olyan szövegek (pl. CH. I. vagy CH. VII.), amelyekben Hermészre semmi sem utal: sem mint a dialógus egyik szereplőjére, sem mint a textus állítólagos szerzőjére – vagyis azt, hogy e szövegek

¹ A fordítás az OTKA, K 101503 számú, A misztika fogalma és hagyományai az európai gondolkodásban című pályázat keretében készült.

a *corpus* szerves részeit alkotják, csak a kézirati hagyomány garantálja. Különösen érdekes párhuzam a CH. XVI., amely az Ízisz-szövegekhez hasonlóan egy Hermész-tanítvány, Aszklépiosz tanításait tartalmazza. Ezzel el is érkeztünk ahhoz a ponthoz, ahol a tárgyalt Ízisz-dialógusok hermetikus karaktere tapinthatóvá válik. Eszerint – ahogyan a *Κόρη κόσμου* (SH. XXIII.) 5. §-ban is olvasható – a szövegekben foglalt tanítások végső soron Hermészre vezethetők vissza, amennyiben magát Íziszt és Oziriszt is ő avatta be az isteni dolgok tudományába. (Vö. még *Κόρη κόσμου* 66–68. §.) A Hermész és Ízisz között lévő ilyen kapcsolatot minden bizonnyal nem a hermetikus szövegek szerzői kreálták; egy Diodórosz által is idézett felirat (Bibl. I. 27), illetve további szövegemlékek² is bizonyítják, hogy a hermetikus hagyományon kívül is ismert volt Hermész és Ízisz ilyen (tanító-tanítvány) kapcsolata.³

A sztobaioszi hermetikus töredékek közül a *Κόρη κόσμου* címen ismert dialógus mind formáját, mind pedig tartalmát illetően különösen érdekes. A fragmentum struktúrája, a textusnak helyenként következetlen szerkezete azt mutatja, hogy kompilációval van dolgunk, melyben eltérő hagyományokból származó több különböző szöveget állítottak össze egyetlen textussá. Ugyanakkor, ahogyan azt a Hermész és Ízisz közötti, már említett kapcsolatok mutatják, nem kell azt a feltételezést elfogadnunk, hogy a szöveg végső verziójának összeállítója egymástól gyökeresen eltérő hagyományokat kapcsolt volna össze. Inkább arról van szó, hogy egy drámai kozmológiai-lélektani mítoszban – a világ és a lelkek teremtésének, valamint a lelkek bukásának és lehetséges megváltásának történetében – kapcsolta egybe Hermész (az elmesélt mítosz legvégső forrása) és Ízisz (a beavató, aki a mítoszt feltárja) alakját. A szöveg struktúrájában lévő egyenetlenségek tehát nem annyira a történet és tartalom következetlenségeit tükrözik, mint azt, hogy a *Κόρη κόσμου* végső változatának összeállítója több forrást használt, és az ezek között lévő különbségeket és ellentmondásokat nem tüntette el teljesen, így a végső változatban tetten érhetők a különböző szövegek egymásra épülő rétegei közötti különbségek.⁴

Hogy az olvasó könnyebben áttekinthesse a dialógus struktúráját, alább röviden bemutatom a szöveg szerkezetének vázlatát NOCK – FESTUGIÈRE szövegkiadásá alapján:⁵

² Vö. Antoine Salac: *Inscriptions de Kymé d'Éolide, de Phocée, de Tralles et de quelques autres villes d'Asie Mineure*, Bulletin de Correspondance Hellénique, LI., 1927, 379–380. Magyarul I. Hegyi Dolores (szerk.): *Görög vallástörténeti chrestomathia*, Budapest, Osiris, 2003, 118., Sarkady János fordítása.

³ A fennmaradt, ún. Ízisz-aretológiáknak (Diodórosz említett szövegét is beleértve) egymáshoz, illetve a hermetikus tradícióhoz való viszonyát illetően I. G. FOWDEN: *The Egyptian Hermes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 46 skk., aki szerint a szövegek eredete a memphiszi papsághoz köthető, és valóban tartalmaz egyiptomi eredetű elemeket. A mi szempontunkból az eredet kérdése itt kevésbé releváns, mindenesetre bepillantást enged abba a folyamatba, ahogyan Thoth alakja is hellénizálódhatott; ennyiben nem mellékes adalék a hermetikus szövegek genealógiájára vonatkozóan.

⁴ Vö: A-J. FESTUGIÈRE: „Le style de la »Korè Kosmou«”, *Vivre et penser*, 1942/2., 15–57.

⁵ A. D. NOCK – A-J. FESTUGIÈRE (eds.): *Corpus Hermeticum I–IV*, Paris, 1946–1954, III. kötet, clxxviii–clxxix.

I. Bevezetés (Ízisz beszéde Hóruszhoz)

A. Preambulum (1. §)

B. Hermetikus bevezetés (2–8. §)

II. Hermész tanítása a teremtésről (9–63., 66. §)

A. A felsőbb világ teremtése (9–21. §)

B. Az alsóbb világ teremtése (22–63. §)

Ezen belül a szótériológiai rész: 53–63. §. Az emberi lelkek bűnei és az elemek kérései. Isten ígérete.

III. Ízisz és Hórusz aretológiája, visszatérésük az égbe

[IV. himnusz]⁶

Ahogy ez a rövid áttekintés is mutatja, a szöveg magja (II. rész) egy hermetikus tanítás a világ keletkezésére és a lelkek teremtésére vonatkozóan, amely a lelkek bukásának és a test börtönébe zárásának drámai mítoszával, illetve a teremtő Isten szótériológiai ígéretével teljesedik ki. A teremtésmítosznak egyik legkülönlegesebb része a világ és a lelkek megalkotásának leírása, amely egyrészt a platóni *Timaios*z parafrázisa, másrészt különös újraalkotása is, amennyiben a démiurgoszi aktust az alkímiai műveletek *terminus technicus*aival írja le.⁷ Mivel kardinális kérdés, hogy a lélek teremtését leíró szövegrészek milyen viszonyban vannak a *Timaios*z egyes paragrafusával, érdemes itt a bevezetőben szólnunk néhány szót a két dialógus-kapcsolatáról. A hermetikus szerző nyilvánvalóan mintaként használta a platóni szöveget, de sokkal inkább parafrázisról, mint pusztán újraírásról van szó. Ennek nyilvánvaló jele a lelkek megtestesülésének története, amely a *Κόρη κόσμου* egyik központi problémája. A hermetikus szöveg szerzője a platóni narratíva fontos elemeit használja fel: a teremtő isten ugyanúgy egy keverékből alkotja meg a lelkeket, annak különböző minőségű részeit használva fel, mint a platóni Démiurgosz. A *Timaios*zban a lelkek a világ keverékének maradványából jönnek létre, és másod-, illetve harmadrendűek (41d). A *Κόρη κόσμου*-ban ez a keverék nem a világlélek, hanem a *Meglelkesülés* néven említett entitás, ami a lelkek megteremtésének folyamatában lényegében ugyanazt a szerepet játssza, mint a világlélek Platónnál. Mint látható, e pontig a szerző lényegében megtartja a platóni teremtésmítosz narratívájának főbb elemeit. Ezután azonban jelentősen eltér mintájától. A *Timaios*zban nincs szó arról, hogy a lelkeknek valamilyen eredendően elkövetett bűnük miatt kellene megtestesülniük. Éppen ellenkezőleg, a halandó testbe kerülő lelkek önmaguk lesznek okai annak, hogy visszatérhetnek-e eredeti állapotukba vagy sem. A vétek

⁶ A himnusz nem maradt fenn, de a szövegből nyilvánvaló, hogy a dialógus végén annak kellett következnie. A szöveg szerkezetében fellelhető következetlenségeket (pl. stilisztikai problémákat, mint a következetlen igeidő-használat pl. a 3. és 66. §-ban) l. a jegyzetekben.

⁷ T. ZIELINSKI: „Hermes und die Hermetik”, *Archiv für Religionswissenschaft*, VIII., 1905, 356 skk.

tehát a testi létükben megnyilvánuló szabadságuk eredménye lesz. A *Kóρη κόσμου* kozmológiai drámájában ezzel szemben a lelkeknek éppen előzetes bűnük: elbizakodottságuk miatt kell halandó testbe költözniük, és csak ezután lehet reményük arra, hogy visszatérjenek az égbe. A lelkek előzetes elbizakodottságának képzelete ugyanakkor alapulhat egy másik platóni forráson is, nevezetesen a Phaidrosz mítoszán, ahol a lelkek zuhanásának oka hasonlóképpen az, hogy testben való megszületésük előtt nem képesek tökéletesek maradni, sőt, éppen ezért veszítik el szárnyaikat és zuhannak a földre. (246 c skk.) A hermetikus szöveg kozmológiája szerint a lelkek alapvetően bűnösök, ezért hihetetlen kitartásra és isteni segítségre lesz szükségük ahhoz, hogy megváltást nyerjenek (38–39. §). Ezek fényében válik különösen fontossá a Mómosz-epizód (43–48.§) is, amelynek a funkciója zavarba ejtett egyes interpretátorokat.⁸ Ha Mómosz beszédét alaposabban szemügyre vesszük, az epizód szerepe az egész dialóguson belül világossá válik, hiszen Mómosz arra hívja fel a figyelmet, hogy milyen lesz a lelkek állapota, ha testbe kerülve emberré kell válniuk. Egyrészt a már testből és lélekből álló ember hihetetlen erőfeszítéseket fog tenni, hogy birtokba vegye a földi világot, és tudásával újra jogot nyerjen égi lakhelyére, másrészt – éppen ennek ellensúlyaként – alá lesz vetve a végzet uralmának, amely szorongatni fogja szükségyszerűségével. Az emberi állapot efféle kettőssége alapvető motívuma a hermetikus lélektannak.⁹

Ezt a mítoszt keretezi az Ízisz által elmesélt narratív előadás, amely egyrészt (a szöveg bevezetésében) az isteni tudás eredetéről és természetéről szól, másrészt egy olyan aretológia (a szöveg végén), amely Íziszt és Oziriszt mintegy kultúr-héroszokként mutatja be. Alapvetően tehát a központi mítosz hermetikus tanítása és az Ízisz által elmesélt kerettörténet adja a szövegnek két jól elkülöníthető réteget,¹⁰ amelyekben (mind a teremtésmítoszban, mind az Ízisz-aretológiában) többé-kevésbé jól azonosítható egyiptomi elemek húzódnak meg a hellenizált szöveg görög – főleg, ahogyan azt a timaioszi és a phaidroszi mítosz egyértelmű allúziói is mutatják, platonizáló – rétege alatt.¹¹ Összességében úgy tűnik, hogy a kompilátornak kellő ismeretei voltak mind az egyiptomi teremtésmítoszokat, mind a görög filozófia egyes tendenciáit illetően. Bármennyire is sokrétűek azonban a *Kóρη κόσμου* vélhető forrásai, a szöveg határozottan egyetlen szerző keze nyomát őrzi, ahogyan arra a dialógus stílusa és ritmizálása kapcsán már E. Norden¹² rámutatott: az író célja nemcsak a különleges tartalom, hanem az irodalmi érték megteremtése is volt. Ugyanakkor ki kell emelnünk, hogy a *Kóρη κόσμου* összevetve néhány egyéb, Sztobaiosznál fennmaradt hermetikus traktátussal – amelyek egyértelmű-

⁸ Vö. W. SCOTT: *Hermetica*, vol. III., Oxford, 1926, 535.

⁹ Vö. HAMVAS E.: *Az ember kettős természete az Asclepiusban*, Passim, 2003.

¹⁰ A szöveg különböző részeinek elkülönítésére R. Reitzensteintől kezdve többféle megoldási javaslat született, ezeket áttekinti NF a fragmentumhoz írott bevezetőben. Meglátásom szerint az NF által adott felosztás a legmegfelelőbb, mert meglehetősen jól áttekinthető, és megmutatja, hogy bár a szöveg kompiláció, szerkesztőjének jól látható intenciója volt, hogy egységes narratívát hozzon létre.

¹¹ Vö. W. BOUSSET: *Kore kosmou*, RE, 22, 1389 sk., FOWDEN: *The Egyptian Hermes*, 45 skk.

¹² E. NORDEN: *Agnostos theos*, Berlin, 1923, 65–69, főleg 66. o. i. jegyzet.

en az iskolai (doxografikus) szöveggyűjteményeket idéző száraz, egyszerű stílust használnak, és problémaközpontú megközelítést alkalmaznak – stilisztikailag jóval sokrétűbb és árnyaltabb irodalmi eszközöket alkalmazó szöveg. A dialógus tehát több szempontból is figyelmet érdemel; mind vallási-filozófiai tartalma, mind pedig irodalmi stílusa miatt.

A fragmentum összességében – a kompiláció néhány egyenetlensége ellenére is – egységes kompozíciónak tekinthető, és ez az egység nemcsak a szöveg stílusán mutatható ki, hanem tartalmán is, amely jól meghatározható üzenettel bír. Ennek magvát a már említett szótériológiai elemek és ezeknek a hermetikus gnózzsal történő összekapcsolása jelzi. Mindezt Hermész kettős szerepe is hangsúlyozza: egyrészt ő az, akinek a Démiurgosz segítőjeként különlegesen fontos szerep jut az ember nem megalkotásakor (30. §), másrészt, mint isten első emanációja, ő az isteni tudás első letéteményese az anyagi világban (5. §). Valójában tehát az Ízisz-Ozirisz aretológia jelentős szerepe ellenére a szöveg markánsan hermetikus irat marad, mivel Hermésznek (mint a test megteremtőjének, amely képes az értelem befogadására) különösen fontos szerep jut abban, hogy egyrészt a lelkek büntetésként a testbe kerülnek, másrészt viszont, hogy azon tudás (gnózis) által, amit részben feltár, részben elrejt az alatt lévő világban, lehetőséget ad az arra érdemes lelkeknek, hogy visszatérjenek eredeti honukba, az égbe (39. §).¹³

2. A *Κόρη κόσμου* cím lehetséges értelmezése

Mivel a dialógus címe nemcsak különös, hanem a szöveg egészének lehetséges értelmezése szempontjából sokatmondó is, a következőkben röviden kísérletet teszek a kifejezés interpretációjára. E kísérlet azzal kecsegtet, hogy a következő megjegyzések egy olyan új, plauzibilis magyarázat felé mutatnak irányt, amely asztrológiai megfontolások segítségével jelölheti ki az értelmezés útját.

A cím ezen lehetséges értelmezésének kulcsa az, hogy *Κόρη*-t Íszisszel azonosítjuk. Ez – a dialógus egészének kontextusát is figyelembe véve, tehát nem csak a címre koncentrálna – bizonyos asztrológiai vonatkozásokkal együtt lesz lehetséges. Érdemes előrebocsátani, hogy az ilyen tendenciák nem idegenek a hermetikus hagyomány egészétől sem: bizonyítható, hogy magát Hermészt is azonosították valamely égi jelenséggel. Például a NHC. VI. 52. 61–62-ben Hermész arról beszél, hogy akkor kell türkiztáblára vésni tanításait, ha ő maga a Szűzben, a Nap pedig a nappal első felében van, és azt a Mercurius tizenöt fokkal hagyta el. Ez egyértelműen asztrológiai utalás, mivel egyes források szerint a Mercurius exaltációja a Szűz tizenötödik fokában van.¹⁴ Ez a konstelláció az ekkor született embereket bölccsé és okos írókká teszi, továbbá ennek hatására válnak képessé arra, hogy előre lássák

¹³ Pier Angelo Carozzi: *Gnose et sotériologie dans la „Kore Kosmou” hermétique*. In Julien Ries (éd.): *Gnosticisme et monde hellénistique: Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11–14 mars 1980)*, Leuven, Peeters, 1982, 61–78.

¹⁴ Vö. NHC. VI. 52. 62, l. még W. HÜBNER: *Grade und Gradbezirke der Tierkreiszeichen. Der anonyme Trak-*

a dolgokat. E kijelentésből nyilvánvaló, hogy e helyen Hermészt nemcsak bölcsnek, hanem asztrális istennek is tekintik. A fentebb már idézett diodóroszi szövegben ehhez hasonló módon azonosítja Ízisz is magát a Kutya csillagképben lévő Szíriusz-Szóthisz csillaggal.¹⁵

Az interpretációnak ez az iránya segíthet értelmezni a címben szereplő Kóρη szó szerepét és jelentését is. Bár korábban is próbálkoztak azzal, hogy a Kóρη κόσμου kifejezést kozmológiai vonatkozásainak összefüggésében értelmezzék, éppen a párbeszéd egyik főszereplője, Ízisz alakja maradt problémás. Arról van szó, hogy az interpretáció során a Kóρη szó másik, 'pupilla' jelentéséből indultak ki. Így ugyan egy a nyelvi kifejezés analógiáját figyelembe vevő megoldás született, amennyiben a Kozmosz pupillája így a napra vonatkozó, „az ég szeme” kifejezés analógiájára megalkotott szerkezet lenne, a megoldás azonban ekkor is csak az lehetne, hogy a dialógus címe a Nappal azonosítható Hóruszra utal.¹⁶

Az *Asclepius* kopt töredéke nyilvánvalóvá teszi, hogy Kóρη alakja kapcsolatba került a hermetikus hagyománnyal, míg a Diodórosz által idézett felirat támpontul szolgál ahhoz, hogy Íziszt asztrális istenséggént magyarázzuk. A kérdés most már az, hogy a kétféle értelmezésnek van-e valamilyen közös pontja, vagyis Ízisz azonosítható-e valamilyen módon Kóρη alakjával. A megoldást ismét az asztrológiai elképzelésekben, közelebből pedig a Szűz csillagképnél kell keresnünk. Ismeretes, hogy ezt azonosíthatták Iustitiával, de Kóρη-val is, Egyiptomban pedig elterjedt nézet volt, hogy Ízisszel azonos.¹⁷ A Szűz csillagkép mítoszaihoz jelentős kozmikus szempontok is kapcsolódnak, mivel Diké istennőként szerepe van a világ rendjének fenntartásában, és ő az, aki az emberi nem romlása közepette is kitart a végsőkéig, míg a Földre való visszatérése a kozmikus rend helyreálltát, vagyis az aranykor eljövételét jelenti.¹⁸ Ehhez az elgondoláshoz hasonlóak azok a képzetek, amelyekben a Szóthisszal azonosított Ízisz mint az új világperiódus megszületésének istensége jelenik meg, és kerül egyes ábrázolásokon a zodiákus, vagyis a világmindenség közepébe, nyilvánvalóan mint azt uraló kozmikus istenség.¹⁹

Azt látjuk tehát, hogy Ízisz alakját asztrológiai vonatkozásban több szempontból is értelmezni lehet: azonosítható mint Szóthisz, ugyanakkor mint a Szűz csillagkép is, Hermésszel pedig mindkét esetben kapcsolatba hozható. Közös továbbá

.....
tat De stellis fixis, in quibus gradibus oriuntur signorum. Quellenkritische Edition mit Kommentar, I., Stuttgart–Leipzig, Teubner, 1995, 64.

¹⁵ Diodórosz: *Bibliothéké* I. 27.

¹⁶ SCOTT, III., 475–476. Van olyan magyarázat is, amely szerint Ízisz az ég szemének, vagyis a Napnak pupillája, tehát ő az, aki az emberek felé közvetíti a Nap fényét. Vö. H. JACKSON: „Koré kosmou. Isis, Pupil of the Eye of the World”, *Chronique d’Égypte*, LXI., 1986, III–135. Ezzel Ízisz alakja a magyarázatban valóban nagyobb hangsúlyt kap.

¹⁷ KÁKOSY L.: *Egyiptomi és antik csillaghit*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1978, 68–72.

¹⁸ Vergilius: *Eclogae* IV. 4–7.

¹⁹ KÁKOSY: *Egyiptomi és antik csillaghit*, 174. Mivel a Szóthisz (Szíriusz) csillag felkelése egybeesik a Nílus áradásával, az egyiptomiak úgy gondolták, hogy oka is az áradásnak, így a Szóthisz különleges jelentőségre tett szert.

a két értelmezésben az, hogy Ízisz-Szóthisz és a Szűz csillagkép is életadó kozmikus erőként jelenik meg. Ebből az aspektusból értelmezhetővé válik a dialógus címe, mivel a szöveg végén, egy olyan kozmikus katasztrófa leírása után, amelyet az emberi nem romlottsága okozott, arról olvashatunk, hogy a világ isteni rendje Ízisznek és Ozirisznek köszönhetően helyreállt, mivel újra megalapították az igazságosságot és az istenek tiszteletét.²⁰

A cím tehát a kozmoszt uraló istennőre, a Szűz csillagképben megjelenő Ízisz-Κόρη-ra utal, aki hatalmával fenntartja a világmindenség rendjét.

XXIII. fragmentum

Hermésznek a *Világ leánya* (Κόρη κόσμου) című szent könyvéből

1. Miután ezeket elmondta, Ízisz először is ambrosziából lévő édes italt²¹ töltött Hórusznak, amit a lelkek²² az istenektől kapnak. Ezután Ízisz szent beszédbe kezdett:

2. – Gyermelem, Hórusz! Mivel a csillagok karával koszorúzott égbolt fölött van az alatt lévő természetnek, és egy részében sem hiányzik belőle semmi abból,

²⁰ SH. XXIII. 64–68.

²¹ Mivel a szöveg eleje a kezdő mondat alapján feltehetően elveszett (*Ταῦτα εἰποῦσα...*), nem könnyű rekonstruálni a fő mítoszt keretező narratívát. Nem tudjuk, hol játszódik a történet (a Földön vagy az égben?) és hogy az ambrosziának mi lehet a szerepe. Mivel a szerző fontosnak tartja, hogy megjegyezze, hogy a lelkek az istenektől ambrosziát kapnak, bizonyára van jelentősége a megjegyzésnek. Feltehetően igaza van Scottnak (III. 479 sk.), aki Diodórosz alapján (Bibliothécé, I. 25) a halhatatlanság italával azonosítja. Így a lelkek a boldog, megistenült vagy a tudásba beavatott lelkeket jelentik. Egyes gnosztikus csoportokban hasonló képzet jelenik meg, amikor az élet vizéről mint a tudás megvilágosító erejéről van szó. (Vö. KURT RUDOLPH: *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, Edinburgh, T&T Clark, 230.) Ha az ambrosziát az istenek italaként értelmezzük, ez a párhuzam eléggé meggyőzőnek tűnik.

Az ambrosziából készült ital jelentősége több lehetséges interpretációt vet fel: az egyik, hogy a misztériumkultuszok rituális lakomájára, illetve a „halhatatlanság italára” célozna a szerző. Van azonban egy, a CH-ban olvasható érdekes párhuzam is. A VII. traktátus elején a próféta a tudatlanság keveretlen beszédét említi, amitől a tudatlanok megrészegednek, és aminek a hatásától ki kell józanodni (Ποῖ φέρεσθε, ὠάνθρωποι, μεθύοντες, τὸν τῆς ἀγνώσις ἀκρατον λόγον ἐκπιόντες... στήτε νήψαντες). Itt az ivás metaforája hasonló, amennyiben szövegünkben az említett ambrosziás ital a tudást és ezáltal a józanságot biztosítja annak, aki részesül belőle. L. még CH. I. 29: διδάσκων, πῶς καὶ τίνι τρόπῳ σωθήσονται, καὶ ἔσπειρα αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους καὶ ἐτράφησαν ἐκ τοῦ ἀμβροσίου ὕδατος.

Látható, hogy mindkét említett párhuzam egyazon értelmezést erősíti: az ambroszia feltehetően arra a rituális italra (ez a különböző rítusokban lehet bor vagy víz is) céloz, amely a tudást és az általa elérhető halhatatlanságot biztosítja. A rituális lakomákról és az italokról tömören I. W. BURKERT: *Ancient mystery cults*, Cambridge, Mass. – London, Harvard University Press, 1987, III–III2.

²² Nem tudjuk, milyen lelkekről van szó. Mivel a szerző később, az 5. §-ban Hermészt abban a különleges értelemben nevezi léleknek, hogy a halandókkal ellentétben ő volt az, aki alkalmas volt az isteni tudás befogadására, feltételezhető, hogy itt sem minden lélekről vagy éppen a halandók lelkeiről van szó, hanem a szónak speciális értelemben vett jelentéséről, mint a 'megvilágosodottak lelkei'.

ami a világ egészében most megtalálható, ezért szükségszerű, hogy a felül lévő létezők rendezték el, és teljesítették ki az alant lévő természet egészét.

Hiszen az alant lévő létezők nem rendezhetik el a fölül lévő világot. Ezért a kisebb titkok szükségképpen elmaradnak a nagyobb titkok mögött.²³ Mert az égi dolgok rendje hatalmasabb azokénál, amelyek alant vannak; teljesen változhatatlan, és nem tárul fel a halandók gondolkodása előtt.

3. Ezért az alant lévő s óhajtottak,²⁴ és félelem töltötte el őket, ha a fent lévő szépségére és örökkévalóságára tekintettek. Mert az ég szépsége méltó volt arra, hogy félelemmel vegyes csodálat töltse el azt, aki szemléli, hisz megmutatta az akkor még ismeretlen Isten képmását, és az éjszaka gyönyörű fenségét, amelyet olyan fény világít meg, amely ugyan kisebb a napénál, de mégis ragyogó, és a többi titkot, amelyek sorjában, az idő meghatározott rendje és körforgása szerint haladnak az égen, és bizonyos titkos kiadások útján elrendezik és serkentik az alant lévő létezőket. És ekkor még csak a kölcsönös félelem és kérdések véget nem érő sora volt meg:²⁵ 4. És amíg mindenek alkotója másképpen nem akarta, a Tudatlanság uralkodott a mindenségen. Amikor pedig eldöntötte, hogy felfedi önnön valóját, vággyal²⁶ töltötte el az isteneket,²⁷ és még többet ajándékozott értelmüknek abból a fényből, amit szívükben hordtak, hogy először keresni akarják, majd vágyakozzának arra, hogy megtalálják, majd pedig, hogy képesek is legyenek erre.

5. Hiszen ez, csodálatra méltó Hórusz, nem egy halandó sarjban született meg, hiszen olyan akkor még nem is létezett, hanem egy olyan lélekben, amelyben meg-

²³ A kisebb és nagyobb titkokat a *müstéria* terminus jelöli. A Κόρη κόσμου-ban a *müstéria* szó a csillagokra vagy a csillagokhoz kötődő istenekre utal, de homályos, hogy a „kisebb titkok” (amelyek itt egyértelműen a szublunáris szférában, vagyis az alant lévő természetben vannak) kifejezés e helyen mire utalhat.

²⁴ A szövegben itt stilisztikailag törés mutatkozik. Úgy tűnik, a mondatot bevezető ἐνθεν logikailag nem kapcsolódik az előzményekhez, de még árulkodóbb, hogy a szerző időt is vált, jelen után múltra utaló időket használ, amit a szöveg eddigi struktúrája nem indokol.

²⁵ Vagyis, mielőtt Isten kinyilatkoztatta magát, és így lehetővé vált a tudás megszerzése, a mindenség szemlélése félelemmel töltötte el az alant lévő természet elemeit. A mindenség megismerése és ezáltal mintaképének a fönti, isteni világnak a megértése csak akkor történhet meg, ha azt Isten is akarja. A szöveg itt meglehetősen rejtélyes, mivel az emberekről még nem esett szó, akkor pedig jogosan merül fel a kérdés: mire utal a τὰ κάτω (az alant lévő) kifejezés, amire a tudatlanságnak ezt az állapotát vonatkoztathatjuk. Az 5. §-ban a szerző ki is mondja, hogy a halandók neve ekkor még nem létezett.

²⁶ Ti. annak a vágyát, hogy meg akarják ismerni őt.

²⁷ Kérdéses, hogy mely istenekre gondol itt a szerző. Plauzibilisnek tűnik NF. magyarázata (vol. III., cxxxvi skk.), akik szerint itt Hermészről és követőiről (ezért a többes szám!) lehet szó, akiknek az a feladata, hogy az isteni tudást meghonosítsák a földön. Ezt az azonosítást a következő paragrafus is megerősíti. Ez az értelmezés a szöveg egésze szempontjából is helyesnek tűnik, hiszen Ízisz és Ozirisz tulajdonképpen ezt a hermészi küldetést teljesítik ki, majd eltávoznak a földről, ahogyan ő. Talán a szöveg végének egy másik utalása (62. §.), miszerint az emberek bűneit a teremő Isten egy másik emanációja fogja megtorolni, ugyancsak arra való célzás, hogy Isten első kiadása Hermész volt, akire a szöveg e helyen utal. Így a segítő istenek a legfőbb, teremő Isten emanációiként lennének értelmezhetők.

volt az égi titkokkal való rokonság.²⁸ Ez a lélek a mindent tudó Hermész volt, aki látott mindent, megértette mindazt, amit látott, és képes volt feltárni és átadni azt, amit megértett. És feljegyezte mindazt, amit megértett, miután pedig feljegyezte, elrejtette, a legtöbbet pedig inkább eltitkolta, mintsem hogy kifecsegte volna, azért, hogy kutassák az eljövendő korszakok. 6. Ezután felszállt a csillagok közé, hogy kísérője²⁹ legyen rokonainak, az isteneknek. Követője pedig Tat volt, az ő fia és tanításainak örököse, majd nem sokkal később Aszklépiosz, vagyis Imuthész, Ptah-Héphaisztosz akarata szerint, és mindazok, akik a mindenben uralkodó Gondviselés akarata szerint az égi tudás igaz ismeretére törekedtek.

7. Hermész pedig megvédte magát a mindenség előtt, mivel nem adta át a teljes tudást fiának annak ifjúkora miatt, de napfelkeltekor, amikor keletre nézett, mindent látó szemeivel valami felismerhetetlen dolgot vett észre,³⁰ és ahogyan vizsgálódott, az a szilárd elhatározás érlelődött meg benne, hogy Ozirisz titkainak³¹ közelében helyezi el a kozmikus elemek szent jeleit;³² majd pedig imádkozott, ilyen-olyan

²⁸ A rokonság az eredetiben: *συμπάθεια*.

²⁹ *δορυφορεῖν*. A szónak van asztrológiai jelentése is (H. G. Liddell – R. Scott – H. S. Jones: *A Greek-English Lexicon*, Oxford – New York etc., 1996 [a továbbiakban: LSJ], 446.), ami valószínűvé teszi, hogy itt egy asztrális vonatkozásról lehet szó. Ezt az értelmezést támaszthatja alá egy párhuzamos szöveghely a Nag Hammadi-beli hermetikus traktátusok közül: „Fiam, akkor fogod megtenni ezt (ti. megérteni és feljegyezni Hermész tanítását), ha én a Szűzben vagyok és a Nap a nappal első felében van, és tizenöt fokkal hagytam el.” (NHC. VI. 52, 62) A szöveghelyre még az újabb, német kommentár sem hívja fel a figyelmet (COLPE – HOLZHAUSEN, II., 403. o. 215. jegyzet), pedig – ahogyan a bevezetésben láthattuk – az asztrológiai vonatkozásoknak különös jelentőségük lehet a szöveg egészének értelmezése szempontjából.

A kérdés az, hogy ezen a helyen ennek a speciális asztrológiai kifejezésnek van-e valamilyen jelentősége. A szó az égitesteknek egymáshoz való különböző viszonyára utal pályájukon, azaz az egyik bolygó egyes esetekben mintegy „követ” egy másikat. (Részletesen I. A. BOUCHÉ-LECLERCQ: *L'astrologie grecque*, Paris, 1899, 252 skk.) A szöveg tehát egyértelműen arra utal, hogy Hermész felemelkedett az égbe, és ott asztrális istenséggé vált.

³⁰ *ἔγνων ... τι ἀειδές*. Nem világos, hogy mi lehet az a láthatatlan vagy felismerhetetlen dolog, amit Hermész megismer vagy megért. A problémára a kommentárok érdekes módon nem térnek ki (Scott kivételével, aki azonban szövegmegoldásra gyanakszik, így nem is tesz kísérlete a probléma megoldására). A legközelebbi párhuzam talán a CH. I. I. lehet, ahol a beavatandó arról számol be, hogy elmélgése közben valami szokatlan látványban volt része. A CH. I. folytatásából kiderül, hogy ez a különös látomás maga Poimandrész, aki az intelligibilis igazságokat feltárja a szerzőnek. Ha az idézett párhuzam helytálló, akkor itt is arról lehet szó, hogy Hermész valamilyen spirituális megismerésben, esetleg beavatásban részesült.

³¹ *κρύφια*. A szónak vallási konnotációi vannak, így például Mithrász misztériumaiban is szerepe volt a beavatandóknak bemutatott vagy átadott *κρύφια*-nak (NF. III. clv, 4. jegyzet). Ennek megfelelően itt Oziriszhez köthető szent tárgyról, vagy ahogyan arra NF. a hivatkozott helyen gondol, Ozirisz múmiájáról lehet szó. Mindenesetre Hermész a tanításáról szóló szent iratokat valamilyen Oziriszhez köthető helyen, talán egy templomában rejthette el. (Vö. Scott, III., 491 sk.)

³² *σύμβολα*. A szó használatát talán egy iamblikhoszi hely (De myst. I. 21. 65.) világítja meg, ahol az apameiai filozófus a hieratikus rítusokkal kapcsolatban arról beszél, hogy ezeket az istenek a kezdetekkor alapították, és ha helyesen végzik őket, akkor az istenek intelligibilis és égi rendjét képesek utánozni. A teremtmény (Démurgosz, akit atyának is nevez) a létezőkre vonatkozó titkokat az égből

szavakat mondott, és felment az égbe. 8. De nem illő, gyermekem, hogy befejezetlenül hagyjam ezt a beszámolót, el kell tehát mesélnem, hogy mit mondott Hermész, mikor elrejtette a könyveket. Ezt mondta tehát: „Szent könyvek, melyeket az én pusztulhatatlan kezeim írtak, amelyeket a romolhatatlanság szerével kentem be, maradjatok meg rothadás nélkül mindörökké és romolhatatlanul minden időben; ne vegyenek észre, és ne találjanak meg benneteket mindazok, akik csak bolyonganak e földön keresztül, míg az ősi ég létre nem hozza hozzátok méltó alkotásait, akiket a Démiurgosz lelkeknek nevezett el.”³³

Ezt mondta könyveinek, majd imádkozott műveiért, és elfoglalja a neki szentelt égöveket.

9. Közben elég sok ideig nem történt semmi, és minden rejtve maradt,³⁴ a természet³⁵ pedig meddő volt, gyermekem, mígnem azok, akik már megkapták azt a parancsot, hogy járják körbe az eget, elmentek a mindenség istenéhez, a királyhoz, és elmondták neki, hogy a létezők tétlenek, és hogy el kell rendezni a mindenséget, továbbá hogy ez csakis az ő feladata. Ezt mondták: „Kérünk Téged, hogy vizsgálj meg mindazt, ami most létezik, és azt is, ami majd ezután jön létre szükségképpen.”

10. Miután mindezt elmondták, felnevetett Isten, és azt mondta: „Legyen Természet!”³⁶ És hangjából gyönyörű, asszonyhoz hasonló létező keletkezett. Amikor az istenek meglátták őt, elcsodálkoztak, és Isten, az Ős-Atya a Természet nevet adta neki, és termékenységgel ajándékozta meg. 11. Ezután tekintetét az égboltra emelte, és ezt mondta: „Teljesedjen ki mindenekben az ég, a levegő és az aithér!” Így szólt Isten, és így lett.

.....

aláaküldött jelek által (συμβολα) nyilvánította ki. Feltehetően itt is erről van szó: Hermész a földön elrejtette azokat a jeleket, amelyek önmagukba foglalják az isteni szféra intelligibilis igazságát. Azonban azt Iamblikhosz sem árulja el, hogy pontosan mit kellene értenünk a kifejezés alatt, inkább csak negatív módokon határozza meg: alaktalan, olyan, amit képpel nem lehet ábrázolni. Ez a magyarázat (Scott érvelésével szemben, vö. Scott, III., 490.) nem valószínűsíti azt az elsőre kézenfekvőnek tűnő feltételezést, hogy itt a hieroglif jelekről lenne szó.

³³ Ahogyan NF. (III., cxli) arra a 66. § alapján utal, itt feltehetően Íziszről és Oziriszről van szó, bár kérdéses, hogy miért nevezi őket a szöveg alkotásoknak és lelkeknek.

³⁴ Arról van szó, hogy a lenti világ még nem lett megformálva a fenti világ mintájára, és mivel a következő mondatban a szerző arra utal, hogy a természet még meddő volt, a mondatnak feltehetően kozmológiai értelme van: a világban lényegében már megvolt a létezők csírája, de a teremtés aktusára még szükség volt ahhoz, hogy a mindenség kialakuljon. Hasonló gondolat olvasható a CH. VIII. 3–4-ben is, ami a teremtést megelőző preegzisztenciális állapotot írja le. Eszerint amikor Isten megformálja az anyagot, testet ad neki, és az ideák minőségeivel látja el. Úgy tűnik, mindkét szöveg arra utal, hogy mielőtt a kozmosz „működésbe lendül”, potenciálisan már megvannak létének a feltételei. Ha feltételezzük, hogy ez a kozmológiai leírás platonikus konnotációkat rejt, akkor az idő („az örökkévalóság mozgó képmása”) tétlensége arra utalhat, hogy a mindenség működése még nem teljesedett ki. Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy az égitestek már léteznek, hiszen az asztrális istenek mennek el a Démiurgoszhoz, hogy kérjék a teremtés művének elindítását. Ennek fényében különös kijelentés, hogy a világban „tétlenség” lenne.

³⁵ A természet megteremtésére csak ezután, a 10. §-ban kerül sor. Itt tehát feltehetően úgy kell érteni, hogy „a felső természet”, amelynek mintájára majd az alant lévő dolgok is meg lesznek teremtve.

³⁶ Vagyis a megjelenő teremtő erő.

12. A Természet pedig tanakodott önmagában, megértette, hogy engedelmeskednie kell atyja parancsának, 13. majd a Munkával egyesülve³⁷ egy szép leányt szült, akit Találékonyáságnak³⁸ nevezett el. Isten létet ajándékozott neki, majd, miután megajándékozta őt, szétválasztotta mindazt, ami már létezett, és titkokkal (μυστήρια³⁹) töltötte el azokat, és a Találékonyáságnak adta a hatalmat fölöttük.

14. Mivel pedig Isten többé már nem akarta, hogy a fönti kozmosz tétlen legyen, hanem úgy látta jónak, hogy lelkekkel töltse meg azért, hogy egyetlen részében se legyen mozdulatlan és tétlen, ezért hát hozzáfogott művéhez, alkotásának kezdetéhez pedig szent szubsztanciákat használt. Önnön pneumájából annyit vett, amennyi elég volt, és tűz segítségével egy intelligibilis keveréket alkotott,⁴⁰ majd más, ismeretlen anyagokat vegyített hozzá. Miután ezeket titkos szavak kíséretében egyesítette egymással, ezt az egész keveréket nagy erővel mozgásba hozta, míg a keverék felszínén fel nem pezsgett egy olyan anyag, ami finomabb, tisztább és ragyogóbb volt, mint az, amiből megszületett. Olyan áttetsző volt, hogy csak az Alkotó látta. 15. Bár a tűz égette, nem olvadt meg, amikor pedig a pneuma hatására elérte tökéletes állapotát, nem dermedt meg, hanem e keveréknek sajátos, csak rá jellemző állaga volt, amelynek jellege egyedülálló volt, és ami semmi máshoz nem volt hasonlatos. Ezt a keveréket Isten hozzá illő névvel Meglelkesülésnek [Ψύχωσις] nevezte el, mivel ez megfelel hatásának; ennek habjából jónéhány ezer lelket hozott létre. Azt, ami e keverék felszínén keletkezett, rend és mérték szerint megformálta akaratának megfelelően, tudása szerint, miközben kimondta a megfelelő szót,⁴¹

³⁷ Πόνοϋς. A Természet és a Munka kapcsolata a korábban meg nem formált anyag megmunkálását, vagyis a teremtetés aktusát szimbolizálja, amelynek eredményeképpen lehetőség nyílik arra, hogy a tétlen anyagból aktív mindenség jöjjön létre. (Holzhausen, II., 407.)

³⁸ Εὑρεσις. Ennek következtében jöhetnek létre a létezők és mindaz a törvényszerűség, amely által Isten elrendezheti a mindenséget.

³⁹ Vö. 2. §.

⁴⁰ A mondat értelmezése a hagyományozott νοερῶς τοῦτο πυρὶ μίξας szavak lehetséges olvasatán és interpretációján múlik. Meineke a szöveg-hagyománnyal szemben a νοερῶ olvasatot javasolta, így a rész értelme az lenne, hogy a Démiurgosz az intelligibilis tűzzel alkotott egy keveréket. Ezt a javaslatot a káldeus orákulumok (frg. 37, 4; 81) támasztják alá, ahol a πῦρ νοερόν (ami sztoikus eredetű terminus) kifejezés előfordul mint kozmológiai princípium. Én a szöveg-hagyományt fogadtam el, ami ugyancsak nehezen értelmezhető olvasatot eredményez, ahol így a keverék lesz intelligibilis, és nem a tűz. Mivel a lelkek keletkezésekor ennek a keveréknek központi szerep jut (vö. 15. §.), nem tűnik elfogadhatatlannak, hogy maga a keverék legyen intelligibilis, ezért talán nincs szükség szövegjavításra. Ahogyan arra NF. IV, 27. o. 50. jegyzet rávilágít, a szövegjavítást egyébként nem indokolja semmi sem.

⁴¹ μετ' ἐμπειρίας καὶ λόγου τοῦ καθήκοντος. A szöveg értelme lehet az is, hogy 'tudása a kellő mérték szerint'. Nehéz egyértelműen eldönteni, hogy melyik értelmezés a helyes. NF. az utóbbit, Colpe – Holzhausen az előbbi fogadja el. Mivel fentebb már volt szó arról, hogy a Démiurgosz valamilyen titkos szavak kíséretében alkotja meg a keveréket, elfogadhatónak tűnik az az interpretáció, hogy a λόγος-t itt is 'beszédnek', 'szónak' értelmezzük, ami mágikus kifejezések használatára utal. Az ἐμπειρία-t itt 'tudásnak' fordítottam, de feltehetően úgy kell értenünk, mint egy analógiát, ami a mesterembernek a gyakorlatban megvalósuló tudására utal.

hogy a lelkek csak annyira **16.** különbözzenek egymástól, [amennyire] szükséges volt. Hiszen a hab, amely az Isten által keltett mozgás hatására felbugyogott, nem volt teljesen egyforma, hanem felsőbb része jobb és teljesebb volt, mint a második, és annál minden tekintetben tisztább. S bár a második jóval kevésbé volt értékes, mint az első, sokkal jobb volt a harmadiknál. Majd a lelkek számát hatvan rendnyire teljesítette ki,⁴² de ezenfelül elrendelte, hogy mindegyik örökkévaló legyen,⁴³ mivel egy szubsztanciából valók voltak, amit egyedül ő tudott megalkotni. Az égi természet felső részében jelölte ki helyüket és területüket, hogy meghatározott törvény és illő rend szerint járvák körül az ég tengelyét, és megörvendeztessék atyjukat. **17.** Így hát [a Teremtő] megállt az aithér gyönyörű talapzatán, magához szólította azokat, amik már léteztek, és ezt mondta nekik: „Ó lelkek, pneumámból és gondoskodásomból született szépséges gyermekeim, akiket saját kezeimmel hoztam a világra, most a mindenségnek szentellek benneteket. Hallgassatok szavamra mint törvényre, és ne érintsetek más helyet azon kívül, amelyet az én ítéletem jelölt ki számotokra. Ha ezt betartjátok, az ég mindig ugyanolyan lesz nektek, ahogyan a számotokra kijelölt csillagképek és az égi hatalommal (*ἀρετή*)⁴⁴ teli trónusok is.⁴⁵ De ha akaratom ellen való lázadást szítotok, szent leheletemre⁴⁶ esküszöm, a keverékre, amiből alkottalak benneteket, és kezeimre, amelyekkel lelket adtam nektek, hogy hosszú rabságot és büntetéseket szabok ki rátok.

18. Így szólt Isten, aki az én uram is, és a keverékkel összevegyítette a többi, egymással rokon természetű elemet, a vizet és földet, és mint az előbb, elmondott bizonyos titkos szavakat, amelyek hatalmasak voltak,⁴⁷ de nem hasonlítottak az elsőkhöz, majd pedig, miután nagy erővel mozgásba hozta és életet lehelt a keverékbe, vette a hasonlóképp felszínen úszó habot, amely már élénk színű és jól megalvadt volt, és megformálta belőle a zodiákus ember alakú részeit. **19.** Ami a keverékből maradt, a már kifejlődött lelkeknek⁴⁸ adta, és a következőket mondta a lelkeknek, akiket az istenek lakhelyére, a csillagokkal szomszédos helyekhez és a szent daimónokhoz hívott: „Alkossatok, gyermekeim, akik az én természetemből születtetek! Vegyétek művem maradékát, és alkosson mindegyikőtök valamit, ami illik természetéhez. Én pedig mintát adok nektek ehhez.” Majd fogta a keveréket, **20.** és a zodiákus körét szépen tagolva, a lélekhez tartozó mozgással összhangban rendezte el, azután kiteljesítette úgy, hogy az ember alakú égövek mellé helyezte sorjában a többi, amelyek állatokhoz hasonlatosak, majd mindenekre ható erővel ajándékozta meg azokat, és olyan lélekkel, amely bármit képes megteremteni,⁴⁹

⁴² Vö. SH. XXV. 11–13.

⁴³ Vagyis, bár a lelkek anyagának minősége fokaiban változott, e tekintetben nem volt különbség a lelkek között.

⁴⁴ A kifejezést itt mágikus értelemben használja a szerző. Vö. NF. IV. 29.o. 65. jegyzet

⁴⁵ Vö. Dániel 7:9, Máté 19:28, Jelenések 20:4.

⁴⁶ *πνεῦμα*.

⁴⁷ Mágikus értelemben.

⁴⁸ Vö. 16. §.

⁴⁹ A πάντεχνον eredetileg a tűz jelzője, amely a mesterségek alapvető eleme. Isten ilyen pneumát, vagy-

mert nemzőoka mindannak, ami az örökkévalóság során folyvást keletkezik majd. **21.** Ezután elment a lelkektől, megígérvén nekik, hogy látható alkotásaikhoz az ő láthatatlan pneumáját keveri, és mindegyiküknek olyan szubsztanciát ad, amely lehetővé teszi, hogy ugyanolyan utódjuk szülessen, mint ők maguk, azért, hogy mindegyikük nemzzen valami mást, ami rá hasonlít, és hogy sose kényszerüljenek arra, hogy mást hozzanak létre, mint amit egyszer már megalkottak.

22. – És mit tettek a lelkek, anyám?

Ízisz pedig így szólt: – Miután fogták azt, ami az anyagból már össze volt keverve, gyermekem, Hórusz, először töprengve vizsgálták, majd hódoltak az atya keverékének, és megpróbálták kikutatni, hogy miből lett összeállítva. Ezt azonban nem tudhatták meg egykönnyen. Majd, mivel megijedtek, hogy kíváncsiságukkal haragra lobbantják Atyjukat, nekiláttak, hogy végrehajtsák utasításait. **23.** Ezután az anyag legfelső részéből, amelyen szerfelett finom hab volt, megformálták a madarak nemét. Amikor pedig a keverék félig megszilárdult, és már eléggé tömör lett, megalkották a négylábúak nemét, abból pedig, ami kevésbé volt könnyű, és aminek nedvességre volt szüksége ahhoz, hogy ússzon, a halakat teremtették meg. A maradék, hideg részből, ami legalul volt, a lelkek az élőlények új nemét, a csúszómászókat hozták létre. **24.** De a lelkek, gyermekem, minthogy alkottak valamit, most már túlzott elbizakodottsággal fegyverezték fel magukat, és megszegték a parancsot, mert túllépték a helyüket és területüket, és többé már nem akartak egy helyen maradni, hanem egyfolytában mozogtak, mert azt gondolták, hogy a halált jelenti nekik, ha ugyanott maradnak.

25. De a mindenség ura, Isten előtt nem maradt titokban az, amit tettek – ezt mondta nekem Hermész, amikor elmesélte mindazt, amit most én⁵⁰ –; meg akarta büntetni őket, és olyan bilincset akart készíteni nekik, amelyet fájdalommal hordoznak majd. És ekkor mindenenk irányítója, az Úr úgy döntött, hogy megalkotja az ember formáját, hogy abban bűnhődjön a lelkek minden neme. **26.** Akkor pedig magához rendelt engem – mondta Hermész –, és így szólt: „Lelkemnek lelke és értelmem szent értelme, **27.** meddig látszik még ily szájalomra méltónak az alatt lévő természet, és meddig marad még tétlen mindaz, ami már létezik, és meddig lesz méltatlan a magasztalásra? Hívd hát végre ide az összes égi istent!” Ezt mondta Isten, gyermekem – így mesélte Hermész –, és azok jöttek parancsa szerint. „Nézzetek a földre – mondta – és mindenre a földön!” Ők pedig lenéztek, és legott megértették, mit akar az Úr. És amikor az ember teremtéséről beszélt nekik, rájöttek, **28.** mi az, amivel mindőjük meg tudja ajándékozni azokat, akik meg fognak születni.

Így szólt a Nap: „Még többet világítok majd.” A Hold azt ígérte, hogy akkor világít majd, ha a Nap befejezte útját; és azt mondta, hogy már megszülte a Félelmet, a is teremtő erőt ad a Zodiákus részeinek.

⁵⁰ A szöveg itt mintegy dramaturgiai fordulatot vesz: Ízisz arra utal, hogy neki most olyan szerepe van Hóruszsal kapcsolatban, amilyen szerepben Hermész Tattal és Aszklépiossal kapcsolatban szokott lenni a hermetikus könyvekben. (Colpe – Holzhausen, 428, 286. jegyzet.) Ez a szövegnek egyrészt a beavatási jellegét fokozza, másrészt pedig e ponton világossá válik, hogy a következő tanítások végső forrása is Hermész, tehát hogy lényegében hermetikus szöveggel van dolgunk.

Csöndet, az Álmot és azt, ami talán hasznára lesz az embernek, az Emlékezést.⁵¹ Kronosz azt válaszolta, hogy ő már atyja az Igazságosságnak és a Végzetnek.⁵² Zeusz így szólt: „Hogy az emberek születendő neme ne háborúzzon örökké, a Jószerencsét,⁵³ a Reményt és a Békét nemzettem nekik.” Arész azt mondta, hogy ő már a Harc, a Harag és a Viszály atyja. Aphrodité nem habozott, hanem így szólt: „Uram, én a Vágyakozást, a Gyönyört és a Nevetést adom nekik hú kísérőjükként,⁵⁴ hogy a lelkeknek, akik rokonaink, és a legsúlyosabb büntetést szenvedik el, ne kelljen még többet gyötrődniük.” Örvendett Isten, gyermekem, amikor ezt mondta Aphrodité. 29. „Én pedig – mondta Hermész – megalkotom az emberi természetet – így szóltam⁵⁵ –, és rájuk bízom a Bölcsességet,⁵⁶ a Mértékletességet,⁵⁷ a Meggyőzést,⁵⁸ az Igazságot; a Találékonyságban⁵⁹ mindig velük leszek, és azoknak a halandó életét, akik az én égőveim⁶⁰ alatt születtek, örökké segíteni fogom (hiszen azok az égővek, amelyeket az Atya, az Alkotó az én fennhatóságom alá osztott, a Megértés és Értelem égővei), méghozzá a leginkább akkor, ha a csillagok mozgása, amely uralkodik rajtuk, egybehangzó lesz mindegyikük természettől való erejével.”⁶¹

⁵¹ A német kiadás szövegjavítást javasol: a *τὴν μέλλουσιν αὐτοῖς ἔσσεσθαι ἀνωφελῇ Μνήμην* helyett *ἀν ὠφελῇ* olvasat alapján értelmezi a szöveget. A kérdéses helyen én is ezt a javaslatot fogadtam el, mivel meglehetősen nehezen értelmezhető az, hogy az emberek számára miért is lenne haszontalan az emlékezés. Az emlékezés képessége az *Asclepius*-ban is pozitív emberi képesség, mivel megkönnyíti azt, hogy az ember megragadhassa az isteni dolgokat (11. §), és az emberi értelem is ettől függ (32. §). Ez a két párhuzamos szöveghely alapos okot ad, hogy elfogadjuk Colpe – Holzhausen javaslatát, amit a szöveg hagyomány egyébként nem támogat (429. o. 290. jegyzet). Hasonló javítást javasolt egyébként Meineke is, ő az *ἀνωφελῇ* helyett a *πανωφελῇ* változatot ajánlotta. Az égíteteknek az emberekre gyakorolt hatásáról a sztobaioszi gyűjteményben l. SH. XXIX, bár e hexameteres költemény hermetikus eredete vitatott.

⁵² Δίκη és Ἀνάγκη.

⁵³ Τύχη.

⁵⁴ A görögben *ἐπιτενέω*. E körülírással érzékeltettem, hogy Aphrodité ajándéka több, mint egyszerű adomány: mindezt mintegy „hozzáköti” az emberekhez.

⁵⁵ Úgy tűnik, hogy a narratíva itt fordulatot vesz, hiszen Hermész egyes szám első személyben kezd beszélni. E közvetítés problematikussága a 32. §-ban lesz látható, ahol nem egyértelmű, hogy Ízisz vagy Hermész beszél-e. Az olvasónak figyelnie kell, mert a textusban többszörös áttétel van, Ízisz tudósít az eseményekről, és e ponton, ahol Hermész szavait idézi, egyszersmind a hermészi én-formulát is megtartja. Igaz, ez a megoldás Nock javításán alapul, aki *ἔφην*-t írt a kézirati hagyományban lévő *ἔφη* helyett. A probléma másik kézenfekvő megoldása Scotté, aki ezt a részt kirekesztette a szövegből.

⁵⁶ Σοφία.

⁵⁷ Σωφροσύνη.

⁵⁸ Πείθω.

⁵⁹ Εὐρεσις.

⁶⁰ A Szűzről (l. 28. jegyzet) és az Ikrekről (ezek a Mercurius házai), illetve a Rákról lehet szó. Ez utóbbi uralkodó istene Mercurius.

⁶¹ Arról lehet szó, hogy az emberi természet egyeseket alkalmassá tesz arra, hogy olyan tulajdonságaik legyenek, amelyek megfelelnek a Merkúr bolygó hatásának. Ezt a hatást erősítik bizonyos asztrológiai bolygóállások. A Szűz tizenötödik fokában van a Mercurius exaltatio-ja (vö. BOUCHÉ-LECLERCQ: *Lastrologie grecque*, Paris, 1899, 195.); illetve a *Fortitudo*, ami az itt születetteket bölcsé, okos írókká és a jóslás képességével rendelkezőkké teszi. W. Hübner: *Grade und Gradbezirke der Tierkreiszeichen. Der*

Örült Isten, a világegyetem ura, amikor hallotta ezeket, és elrendelte, hogy szülessen meg az emberi nem. **30.** Én pedig – mondta Hermész – anyagot kerestem, amely alkalmas volt arra, hogy felhasználjam, és szólítottam az Urat. Ő akkor megparancsolta a lelkeknek, hogy adják nekem a keverék maradékát. Amikor megfogtam, úgy találtam, hogy teljesen száraz. Ezért a keverékhez sokkal több vizet használtam,⁶² amennyire az anyag megújításához szükség volt, hogy az így alakított matéria könnyen oldható, híg lett, és nem állt ellen a megformálásnak, hogy ne kapcsolódjon hozzá az értelem, amit még nem töltött el erő. Ezután megformáltam az anyagot, ami szép volt, és örvendeztem, amikor a művemre néztem, és hívtam az Urat lentről, hogy nézze meg. Ő pedig megnézte, örült, és megparancsolta a lelkeknek, hogy testesüljenek meg.

31. A lelkek akkor először is elszomorodtak, mert megértették, hogy ez büntetés a számukra. – **32.** Én⁶³ bizony elcsodálkoztam a lelkek beszédén. (Figyelj, gyermekem, Hórusz, mert titkos tanítást hallasz, amit ősünk, Kaméphisz Hermésztől, minden dolog krónikásától hallott, <én pedig> Kaméphisztől, mindenek ősétől,⁶⁴ amikor megtisztelt engem a Tökéletes Feketeséggel.⁶⁵ Te magad pedig most tőlem hallod.) – **33.** Akkor tehát, csodálatos és nagyhírű fiam, amikor már éppen úgy volt, hogy a test börtönébe lesznek zárva, némelyikük csak siránkozott és jajveszékelt, mint a vadállatok, amelyek korábban szabadok voltak, de most majd keserű fogságban élnek, és erőszakkal vonszolják el őket megszokott és kedves pusztaságukból. Küzdenek, ellenállnak és nem engedelmesskednek legyőzőjüknek, hanem ha megadná nekik a sors, halálba küldenék azokat, akik elfogták őket; némelyikük öreg áspiskígyóként sziszegett, **34.** egy másik pedig éles hangon kiáltozott, és nem tudott mit mondani, hanem hangosan sírt, és egyfolytában fel-le forgatva⁶⁶ azt, ami majd a szeme lesz, így szólt: „Ég, létünk forrása, aithér és aéer, és az Uralkodó Isten kezei és szent pneumája, és ti, istenek szemei, ragyogó csillagok, és a Napnak és Holdnak fáradhatatlan fénye, akik a kezdetektől fogva testvéreink vagytok, ti mindannyian, akiktől el lettünk szakítva kegyetlenül, mily bajokat szenvedünk el?! És azután,

.....
anonyme Traktat De stellis fixis, in quibus gradibus oriuntur signorum. Quellenkritische Edition mit Kommentar, I., Stuttgart–Leipzig, Teubner, 1995, I. 64.l. A Nag Hammadi hermetikus szöveg szerint Hermész fia is akkor fogja megérteni atyja tanítását, ha ha ő a Szűzben van, és azt Hermész tizenöt fokkal hagyta el. A párhuzam azért is fontos, mert Hermész ott is megjelenik mint asztrális istenség. (NHC. VI. 52. 62.)

⁶² Ti. a keverék eredendő arányához, ezt tehát Hermész most megváltoztatja.

⁶³ Nem világos, hogy itt újra Ízisz szól, vagy még Hermész beszél arról, hogy csodálkozott.

⁶⁴ Plutarkhosz szerint (De Iside 359d) Thébaiban tisztelt istenség, aki nem született és nem is fog meghalni.

⁶⁵ τῷ τελείῳ μέλανι. Feltehetően a Fekete Földre (Egyiptom) utal. A kifejezéshez és ahhoz az elképzeléshez, hogy Egyiptom úrnője Ízisz, l. PGM, VII. 492–493: ἐπικαλοῦμαι σε, κυρία Ἰσι, ἢ συνεχώρησεν ὁ Ἀγαθὸς Δαίμων βασιλεῦεν ἐν τῷ τελείῳ μέλανι, τὸ ὄνομά σου.

⁶⁶ A lelkek ekkor még nem testesültek meg, így szemük sem lehet. Ugyanakkor érdekes, hogy a szöveg arra utal, mintha a lelkeknek lenne valamilyen érzékelő része, amelyből a megtestesülés után a szemek kialakulhatnak. Másrészt az is lehet, hogy metaforikus kifejezéssel van dolgunk, és a „forgatja azt, ami majd a szeme lesz” kifejezéssel a szerző itt egyszerűen a lelkek zavarodottságára utal.

hogy elszakadtunk mindattól, ami nagyszerű és ragyogó, e szent égi szférától és ettől a boldog élettől, amiben az istenekkel együtt volt részünk, még nagyobb lesz nyomorúságunk, mert be leszünk zárva e becstelen és alávaló földi hajlékba! 35. Ó, mi nyomorultak! Milyen nagy bünt követtünk el? Mi lehet méltó erre a büntetésre? Milyen vétkek⁶⁷ várnak még ránk, szerencsétlenekre? Mi mindent fogunk megtenni gonosz reményeink miatt, hogy gondoskodjunk vizenyős és gyorsan felbomló testünk szükségleteiről? 36. Szemünk alig hagy majd helyet lelkünknek,⁶⁸ amely már nem tartozik Istenhez, és mivel a benne lévő vizes és kerek természettel⁶⁹ oly keveset látunk majd atyánkból, az égből, örökké csak panaszkodunk, mert nem látjuk már őt. [És így szólt Orpheusz: »Azzal látunk, ami ragyog, szemeinkkel semmit sem látunk.«]⁷⁰

Ó, mi nyomorultak! Elítélték minket, és már nem részesülünk a látás adományában, mert fény nélkül nem adatik meg nekünk, hogy lássunk. Hiszen ez csak testrész, és már nem a szemünk! Milyen nyomorultak leszünk, mert majd halljuk az égben fúvó, velünk rokon természetű szeleket, és nem lélegzünk együtt velük.⁷¹ Ez égi világ helyett a szív nehéz tömege vár ránk otthonunkként.⁷² 37. Megöl a bánat minket, mivel örökre elszakadunk innen, hogy a mélybe szálljunk. Urunk, Atyánk és Alkotónk, ha már ennyire nem törődsz alkotásaiddal, legalább szabj határt fájdalomunknak, és méltass minket néhány szóra, amíg még láthatjuk ezt a mindenünnen ragyogó világot!”

38. A lelkek, gyermekem, Hórusz, elérték könyörgésükkel, amit akartak. Mert odajött az Úr, leült az Igazság trónjára, és ezt felelte kérésükre:

„Lelkek, a Szerelem és a Végzet (Ανάρκη) uralkodik majd felettetek,⁷³ mert velem együtt ők uralnak és irányítanak mindent. Ti pedig, lelkek, akik engedelmeskedtek el nem múló hatalmamnak, tudjátok meg, hogy amíg bűn nélkül éltek, az ég tere-

⁶⁷ ἀμαρτίαι. A lelkek panaszáának leírását vö. CH. X. 20 skk., ahol hasonló gondolattal találkozunk: a lelkek a testben még távolabb kerülhetnek eredeti állapotuktól, amennyiben újabb és újabb bűnök elkövetésére kényszerülnek. Ennek a folyamatnak nincs megnyugtató, racionális magyarázata, a bűnös lélek egyre inkább elmerül a bűnben.

⁶⁸ Vagyis azáltal, hogy a lélek a testbe kerül, csak korlátozott mértékben fogja tudni szemlélni az intelligibilis világot, mert a testi szemek – a lélek szemeivel ellentétben – jóval kevésbé, csak korlátozott módon képesek érzékelni, hiszen a léleknek így mindössze szűk rés juthat, hogy az égi világra tekintsen.

⁶⁹ A pupilláról van szó. A körülményes körülírás az emberi test említett megalkotásával lehet összefüggésben, ahol – ahogyan láttuk – a nedves elem túlsúlyba került, mintegy megbontva az eredeti keverék arányát.

⁷⁰ Feltehetően egy orphikus töredék. Glosszaként kerülhetett a szövegbe, minden bizonnyal arra utal, hogy nem a szemünkkel, hanem a szemünkben lévő tűzzel látunk.

⁷¹ A szövegben itt szójáték van: a szelek – vagy lelkek (*pneumata*) –, amelyek az égben fújnak, akikkel a lelkek majd nem tudnak együtt lélegezni: συμπνεύω. Másrészről annak, hogy a lélek kapcsolatban állhat a szelekkel, az orphikus szövegekben vannak párhuzamai. Szerintük a lelket a szelek viszik, és a lélegzéssel jut be a testbe. Vö. frg. 27 Kern.

⁷² Az eredeti görög szövegben a fenti és alatt lévő világ ellentétét a párhuzamos mondat szerkesztés is kiemeli, amit egy alliteráció fejez ki a mondatkezdő οἶκος és a mondatzáró οἶκος között.

⁷³ Tim. 42a3 skk. Erősz és Ananké különösen fontos szerepéhez a vonatkozó párhuzamokat l. NF. III., 36–37., 133. jegyzet.

it lakjátok majd.⁷⁴ De ha egyikőtök okot ad haragomra, akkor egy másik hely lesz kijelölve nektek, halandó testben,⁷⁵ hogy abban lakjátok. **39.** Ám ha az ellenetek felhozott vádak jelentéktelenek lesznek, elhagyjátok majd a hús halandó börtönét, és könnyek nélkül üdvözlitek újra hazátokat, az eget. De ha nagyobb bűnöket követtek el, és nem végzitek be azt, amiért a testbe kerültetek, többé nem lakhattok az égben, sőt még emberi testben sem, hanem folyton-folyvást vándoroltok majd az egyik oktalan állat testéből a másikéba.”⁷⁶

40. Miután ezt mondta, gyermekem, Hórusz, mindegyiküket pneumával ajándékozta meg,⁷⁷ majd újra megszólalt: „Nem találomra és nem véletlenszerűen szabtam meg törvényemmel változásaitokat,⁷⁸ hanem hogy rosszabb legyen, ha valami olyat tesztek, ami nem illő, és hasonlóképpen, hogy jobb legyen, ha szándékaitok olyanok lesznek, melyek méltók származásotokhoz. Én magam leszek felügyelőtök és őrzőtök,⁷⁹ és senki más. De tudjátok meg, hogy korábbi tetteitek miatt vár rátok a megtestesülés ezen büntetése. **41.** Ahogyan már mondtam, különböző testekben különbözőképpen születtek újra, testetek felbomlása jótétemény lesz és korábbi boldogágatokat jelenti. Ha olyat szándékoztok tenni, ami nem méltó hozzám, elmétek megzavarodik, olyannyira, hogy helytelenül fogtok gondolkodni, mert azt gondoljátok, hogy a büntetés jutalom, a jobbá válás pedig becstelenség és gőg. De akik igazságosak közületek, és képesek elérni azt

⁷⁴ A szöveg e helyen mintha némileg ellentmondana az előző részeknek, hiszen úgy tűnik, Isten különbséget tesz a lelkek között: némelyek – amelyek bűn nélküliek maradnak – az égben maradnak, míg a többinek meg kell testesülnie. A lelkek különböző osztályainak előzménye feltehetően a *Timaiosz* 69d skk, ahol az alkotó istenek ügyelnek arra, hogy a lélek különböző részei (a halandó és a halhatatlan) ne ugyanolyan módon érintkezzenek a testtel. Talán a lélek részeinek ilyen megkülönböztetése vezet itt a lelkek különböző osztályainak (bűnös vagy büntetlen) elkülönítéséhez. Másrészt a szöveg nem oldja fel az ellentmondást, hiszen a következőkben (39.§) a lelkek közötti különbséget az jelenti, hogy földi – tehát megtestesült – életükben milyen tetteket fognak végrehajtani. Itt tehát úgy tűnik, hogy minden léleknek testet kell ölteni, csak vannak olyanok, amelyek megérdemlik, hogy visszatérjenek az égbe. (Vö. NF. III., cc skk.)

⁷⁵ Vö. Tim. 69d–e. A platóni szöveghely megvilágítja a kérdéses szövegrész értelmét is: ott ugyanis a lélek halandó része kerül a test belsejébe, hogy el legyen különítve az isteni részektől, vagy ne mocskolja be azt.

⁷⁶ Vö. CH. X. 8.

⁷⁷ Talán igaza van Scottnak, aki szerint a pneuma jelentését itt vö: CH. X. 13-ban: „Az emberi lélek mozg, (mintha valami kocsi vinné); mégpedig a következőképpen: az értelmet a józan ész viszi, a józan ész a lélek, a lelket pedig a lehelet, amely, miközben keresztülmegy az ereken, ütőereken és a véren, mozgatja az élőlényt, és bizonyos értelemben hordozza azt.” Itt a pneuma talán a sztoikus terminussal rokon, és az a vitális princípium, amely lehetővé teszi, hogy az intelligibilis lélek megjelenhessen az anyagi testben. A vitális princípium azt jelenti, hogy a pneuma a testben keletkező tüzes anyag, vagy ’kipárolgás’, amely az artériákban található, és biztosítja az életet. Ez az orvosi elméletekből átvett elképzelés igen elterjedt lett a filozófiában is. Vö. A. A. Long: *Hellenisztikus filozófia*. (Ford. Steiger Kornél) Osiris, Budapest, 1998. 199 skk.

⁷⁸ A változás arra vonatkozik, hogy a megtestesült lelkeknek büntetést vagy jutalmat kell-e kiérdemelniük tetteik következményeként, és ennek megfelelően hogyan változik majd meg állapotuk.

⁷⁹ A Teremtő itt mint a test börtönében sínylődő lelkek börtönőre jelenik meg.

a változást, ami az istenihez vezet, 42. emberi testbe lépve igazságos királyokká, igazi filozófusokká, [...] városalapítókká és törvényhozókká, igaz jósokká, okos herbáriusokká [orvosokká], az istenek legbölcsebb prófétáivá, tapasztalt zenészekké, bölcs asztronómusokká, megbízható madárjósokká, papokká válnak, akik pontosan mutatják be az áldozatot, tehát azzá lesznek, amit méltónak és szépnek találtak. A madarak között az ilyen lelkek sássá lesznek, mert az nem ijeszti el rikoltással fajtársait, nem eszi meg azokat, és nem tűri, hogy jelenlétében egy másfajta állat egy gyöngébbnek ártson, mert természete szerint a sas igen igazságos.⁸⁰ A négylábúak között oroszlánokká lesznek, mert az oroszlán erős állat, a természete fáradhatatlan, halandó testében pedig valamiképpen a halhatatlan természet szerint él. Ugyanis az oroszlán nem fárad el, és nem alszik. A csúszómászók között siklókká lesznek, mert ez erős és hosszú életű élőlény, hibátlan, azonkívül még teljes mértékben emberszerető is, könnyen megszelídíthető és nincs mérge, és ha megöregedett, megfiatalodik, ez pedig az istenek természetéhez illik.⁸¹ A vízi állatok közül delfinek lesznek, mert ezek együtt éreznek azokkal, akik a tengerbe estek; azokat, akikben még van élet, kiviszik a szárazföldre, akik pedig meghaltak, meg sem érintik, ámbár a legfalánkabbak a vízi élőlények közül.” Ezeket mondta Isten, majd romolhatatlan Értelemmé lett.⁸²

43. Miután ezek megtörténtek, gyermekem, Hórusz, egy hatalmas Szellem⁸³ emelkedett fel a földről, testének nagysága és gondolatának ereje felfoghatatlan volt, és ámbár tudta mindazt, amiről kérdezősködött – egyébként teste emberi formájú, szép, méltóságteljes, egyszersmind szerfőlött szilaj és félelmetes volt –, ő tehát, amikor látta, hogy a lelkeknek nyomban testbe kell költözniük, ezt mondta: 44. „Mondd, istenek írnoka, Hermész, mi lesz a nevük?” Mikor pedig Hermész azt válaszolta, hogy „Ember”, így szólt: „Te mondtad, Hermész, hogy nagy merészség megalkotni az embert, aki szemével kíváncsiskodik, nyelvével fecseg, aki hallani akarja mindazt, amihez nincs köze, aki mohó szaglász, és semmi sem szab határt annak, hogy próbára tegye érintése erejét.”⁸⁴ Eldöntötte, ó, Alkotó, hogy hagyod, hogy gondtalan legyen, jóllehet eléggé me-

⁸⁰ Vö. Hórapollón, I. II. (Vö. Scott–Ferguson, IV., 455, NF. III., ccv.)

⁸¹ A kígyó felsorolt tulajdonságai alapján az erdei siklóról (*Coluber longissimus*) lehet szó. A hagyomány szerint ez Aszklépiosz kígyója. A kígyókat általában is hosszú életűnek és megifjodásra képesnek, sőt halhatatlannak tartották. Vö. NF. III., ccviii. Talán ezért is lehetett Aszklépiosz szent állata. A párhuzamot erősíti Claudius Aelianus *De natura animalium*, 8. 12: Ὁ παρείας ἢ παρούας (οὕτω γὰρ Ἀπολλόδωρος ἐθέλει) πυρρὸς τὴν χρόαν, εὐωπὸς τὸ ὄμμα, πλατὺς τὸ στόμα, δακεῖν οὐ σφαλερός, ἀλλὰ πρᾶος. ἔνθεν τοι καὶ τῷ θεῷ φιλανθρωποτάτῳ ἱερὸν ἀνῆκαν αὐτόν, καὶ ἐπεφήμισαν Ἀσκληπιοῦ θεράποντα εἶναι οἱ πρῶτοι ταῦτα ἀνιχνεύσαντες.

⁸² Vö. CH. I. 1. 27.

⁸³ Πνεῦμα. Scott szerint a kifejezés itt Δαίμων értelemben áll, ami meggyőző magyarázatnak tűnik.

⁸⁴ Vö. Soph. Antigoné 334 ssk, Hor. Od. I.3. A Mómosz-epizód jelentősége különlegesnek tűnik: mintha arra hívná fel az alkotó figyelmét, hogy valójában nem büntette meg eléggé méltó módon a lelkeket azzal, hogy emberré váltak. A kommentárok szerint a Mómosz-epizód egy a többi résznek ellentmondó kitérő. Ezzel szemben megfontolandónak tűnik, hogy Mómosz (az idézett szophoklészi kardalhoz hasonlóan) az emberi állapot különleges, ellentmondásos helyzetére hívja fel a figyelmet; éppen

rész lesz ahhoz, hogy fürkéssze a természet csodálatos titkait? Azt akarod, hogy ne legyen része szomorúságban, neki, aki a világ végéig terjeszti ki szándékait? **45.** Az ember kiássa majd a növények gyökereit, és megvizsgálja nedveik tulajdonságait. Kifürkészi a kövek természetét, nemcsak az oktan állatokat boncolja fel, hanem saját magát is, mert meg akarja tudni, hogyan keletkezett. Vakmerő kezeit kinyújtja a tengerig, kívágja az erdő fáit, amelyek önmaguktól nőnek, és az egyik ember átviszi a másikat a túlpartra. Meg akarja tudni, hogy milyen természet rejtőzik a szentélyek belsejében. Kutat majd mindent, egészen föl az égig, mert meg akarja figyelni azt a rendet, ami meghatározza az ég mozgását. De ez még nem minden. Még a föld végső határát is meg akarja ismerni; hiszen azt is felkeresi, ha a legmélyebb éjszakát akarja felkutatni. **46.** Bizony, semmi sem áll majd útjában, sőt, mivel be lesz avatva a gondtalan boldogság titkába,⁸⁵ és nem nyomasztja a félelem gyöttrő fullánkja, nyugodtan éli majd életét. Vajon tolakodó merészséggel nem fog majd fegyvert az ég ellen? Talán nem irányítja majd gondtalan lelkét még a csillagok ellen is?⁸⁶ Ezért tanítsd meg, hogy vágyakozzon arra, amit akar, hogy féljen a kudarc gyötrelmétől, hogy leigázza őt a mardosó szomorúság, ha nem szerezheti meg azt, amire vágyakozik. Kíváncsi lelkét vezesse félre a vágyakozás, a félelem, a szomorúság és a hiábavaló reménykedés! Eméssze lelkét örökké a szerelem, mindenféle remény és vágy, amely egyszer beteljesül, másszor viszont csak ámtítja; hogy a siker édes csábítása szolgáljon a küzdelmekkel teli legfőbb szerencsétlenségéül. Gyötörje őt a láz, hogy elcsüggedve így fékezze meg vágyakozását!”

47. Szomorú vagy, fiam, Hórusz, amikor ezeket hallod szülőanyádtól? Ugye csodálkozol, és megdöbbensz azon, hogy a nyomorult ember mennyit szenved? Hát hallgasd meg azt, ami még szörnyűbb!

48. Hermész boldog volt, amikor Mómosz mindezt elmondta (hiszen kedve szerint beszélt), és éppen azt akarta tenni, amit Mómosz mondott, majd így szólt: „Az isteni szellem természete, Mómosz, ami mindent magába foglal, többé nem lesz tétlen:⁸⁷ mert a mindenség ura engem nevezett ki az ő gondnokának és felvi-gyázójának. De örként az éles szemű istennő, Adrasztea⁸⁸ fog uralkodni mindenek

.....
arra, hogy a büntetés a lelkeket különleges helyzetbe hozza. Vö. CH. XI. 19–21. Véleményem szerint ez utóbbi szöveghely is ezt az értelmezést támasztja alá.

⁸⁵ *Μνηθῶσι*: vagyis szó szerint be lesznek avatva, mint a misztérium titkaiba.

⁸⁶ Mómosz az emberi *hübrisz* (Scott–Ferguson IV, 458: az emberi kíváncsiság, amely az ég elleni lázadásban éri el csúcspontját) veszélyére hívja fel a figyelmet; vagyis arra, hogy a lelkek majd megpróbálják visszavenni helyüket az égben, ahonnan ki lettek űzve. Mómosz szerint az emberi tudás képes lesz arra, hogy kifürkésze az ég titkait, így visszakövetelje magának azt. Vö. Scott – Ferguson, IV. 458 sk.

⁸⁷ A szöveg német fordítóját követve Scott konjektúráját fogadtam el, aki az *οὐκ ἐναργῆς γενήσεται* helyett az *οὐκετι ἀργή* olvasatot javasolja. Ez ugyanis jobban megfelel annak a motívumnak, ami a szövegben többször is előfordul, hogy a világ keletkezése előtt mozdulatlan, tétlen, tehát meddő volt. (9, 14, 27, 50. §.) Vö. COLPE – HOLZHAUSEN, II. 439, 330. jegyzet.

⁸⁸ Talán erre is utal aszöveg címe? Adrasztea Nemeszisz vagy Ananké jelzője, am. 'Kikerülhetetlen'. Vö. Adrasztea szerepével a Phaidroszban (248c), ahol az istennő törvénye az, hogy az olyan lélek, amely képes arra, hogy szemléljen valamit az igazságból, örökké sértetlen maradjon.

felett, én pedig egy titkos eszközt készítek, amelynek törvénye változhatatlan és örök; szükségképpen ennek szolgál majd minden a földön születésétől kezdve egészen pusztulásáig, mert ez a szilárd ácsolata mindannak, ami megtörténik. A földön minden engedelmeskedni fog ennek az eszköznek.”⁸⁹ Ezt mondtam Mómosznak – [így szól] Hermész –, és az eszköz legott mozgásba lendült.

49. Miután mindez megtörtént és a lelkek megtestesültek, én pedig dicséretben részesültem azért, amit tettem, 50. az Úr ismét gyűlésbe hívta az isteneket. Amikor az istenek megjelentek, ő így szól: „Istenek, akik a világon a legelőkelőbbek vagytok, és akiknek romolhatatlan a természete, ti, akiknek az a feladat jutott osztályrészül, hogy mindörökké irányítsátok a nagy örökkévalóságot, ti, akiknek a létezők szüntelenül átadják egymást;⁹⁰ hát meddig lesz még ismeretlen hatalmunk? Meddig lesz még minden olyan, hogy sem a Nap, sem a Hold által nem válik láthatóvá? Alkosson mindegyikünk természetének megfelelően! Vessünk véget hatalmunkkal annak az állapotnak, hogy e massa még mindig tétlen! Azoknak, akik csak ezután születnek, tűnjék majd hihetetlen mesének az, hogy létezett a káosz. Fogjatok hát nagy munkákba, én magam leszek az első.” Így szól, és a sűrű massa, amely még fekete volt, rögtön rendezetté vált.⁹¹ 51. Fent megjelent az ég, feldíszítve összes titkával. A Föld pedig megremegett, majd, amint a Nap megvilágította, megszilárdult, és láthatóvá vált, felékesítve mindazzal a szépséggel, ami körülveszi. Mert Isten számára az is szép, amit a halandók alávalónak gondolnak, hiszen úgy lett megalkotva, hogy szolgálja az isteni törvényt. És örvendett Isten, amikor látta, hogy alkotásai végre mozognak. 52. Ezután megtöltötte mindkét kezét (amelyek olyan nagyok voltak, mint az ég) azzal, ami a természet által létezik; markát erősen összeszorította és így szól: „Vedd, szent föld, vedd, Te, akit mindenki tisztel, aki mindenek szülőanyja leszel, és hidd, hogy ezután semmiben sem szenvedsz majd hiányt!” Így szól Isten, és kitárta kezeit, amelyek az Istenhez illők, és mindazt, ami bennük volt, a világ építményébe szórta. 53. Kezdetben pedig tudatlanság uralkodott mindenben. Akkor a lelkek, akik csak éppen most lettek a test börtönébe zárva, és akik nem tudták elviselni szűkenüket, harcolni akartak az égi istenekkel, mert ragaszkodtak nemes származásukhoz, és vissza akarták szerezni, hiszen ők is ugyanattól az alkotótól származtak. Így hát fellázadtak, és eszközül használták az embereket, akik alájuk voltak vetve, azzal a szándékkal, hogy az egyik megtámadja a másikat, hogy szembeszálljanak egymással és háborúzzanak. És így az erősek sok

⁸⁹ A szövegnek talán meggyőző párhuzama található a PGM XIII. 178-ben, ahol Hermésznek és Moirának jut hasonló szerep (καὶ ἐφάνη Μοῖρα κατέχουσα ζυγόν, μηνύουσα ἐν αὐτῇ τὸ δίκαιον εἶναι). Igaz, az idézett mágikus papirusz sem ad magyarázatot arra, hogy mi is az a titkos eszköz, amire Hermész utal, bár nyilván a végzetről vagy a sorsról van szó.

⁹⁰ Vö. Plat. Tim. 53e, Philo: De aeternitate mundi 108–III.

⁹¹ A szöveg egyértelmű ellentétet fejez ki a massa rendezetlen állapota és elkülönült, vagyis strukturált szerkezete között (ἐνώσεως διάστασις). A ἐνώσεως διάστασις tehát azt fejezi ki, hogy a teremtés aktusa előtt abban az anyagban, amiből minden létrejött (erre utalt fentebb a káosz is), semmiféle minőség vagy különbözőség nem volt. A létezők kialakulásához szükséges elkülönöződés történik itt meg.

mindent megtehettek a gyengékkel szemben, olyannyira, hogy az erők felégették és megölték a gyengéket, és élve vagy holtan taszították le őket a szentélyekről, 54. mígnem az elemek haragra gerjedtek, és úgy döntöttek, hogy kéressel fordulnak az uralkodó Istenhez az emberek vad életmódja miatt. Minthogy pedig már sok rossz történt, az elemek teremő Istenükhöz járultak, és a következő szavakkal mondták el vádjukat.⁹²

55. Először is a tűz beszélhetett: „Uram – mondta –, ez új világ Alkotója, akinek neve az emberek előtt eddig titkos volt, és tisztelt az istenek között,⁹³ Istenem,⁹⁴ meddig akarod még tűrni, hogy a halandók élete istentelen maradjon? 56. Nyilvánítsd ki végre önmagad, adj valamilyen választ a világnak,⁹⁵ és békével szelídítsd meg az elvadult életet! Ajándékozz törvényeket az életnek, ajándékozz az éjszakának jóslatokat! Tölts el jó reménnyel mindent! Félték csak az emberek az istenek bosszúját, és egyikük sem fog megmaradni a bűnben! Ha a bűnösök elnyerik bűneik méltó büntetését, a többiek tartózkodni fognak a jogtalankodástól, tisztelni fogják az esküt, és még csak gondolni sem fognak szentségtelen dolgokra. Tanulják meg, hogy köszönetet mondjanak azért, hogy mások jót cselekedtek, és én, a tűz, örömmel szolgálok áldozatuknál, s tűzhelyükről illatos lángot küldök Hozzád. Mert mostanáig csak mocskoltak engem, uram, és az embereknek, akiket alkottál, istentelen gonoszsága arra kényszerít, hogy hamuvá emésszem a húst, és nem hagyják, hogy az legyek, amiért születtem, mert igaztalan módon megrontják romolhatatlan természetemet.”

57. A levegő pedig ezt mondta: „Én is szennyezetté váltam, Uram, és a holttestek dögletes gőzölgése miatt betegséget terjesztek, már nem vagyok egészséges, és fentől oly dolgoknak vagyok tanúja, amiket nem szabadna látnom.”

58. Majd pedig – nemes lelkű fiam – a víz jutott szóhoz, és ezt mondta: „Atyám, csodálatra méltó alkotója a létezőknek, önmagától született Istenség,⁹⁶ aki az Általad mindent nemző Természetet teremtetted, parancsold meg végre, hogy a folyók medre mostantól legyen tiszta! Mert a folyók és a tengerek lemosásák a gyilkosok szennyét, és befogadják a meggyilkoltak holttesteit.”

⁹² Az elemek itt következő panaszait BOUSSET (i. m.) Hénokh könyvének 9. részével állította párhuzamba, míg R. REITZENSTEIN (*Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 1917 Winter, 81.) szerint meggyőző párhuzam található Hippolütosznál is (Ref. V. 8. 22).

⁹³ A szövegben eredetileg ez áll: καὶ κρυπτόν ἐν θεοῖς καὶ σεβαστὸν ὄνομα μέχρι νῦν ἅπασιν ἀνθρώποις. Ez mindenképpen problematikus kijelentés. Isten neve miért az istenek, miért nem az emberek előtt ismeretlen, továbbá: vajon az emberek csak azért eddig tisztelték Istent, mert a földön e szörnységek történnek?

Megfontolandó, hogy a jelzőket esetleg felcseréljük (vö. NF. IV., 18. app. crit.), hiszen Isten a teremtetéssel éppen ekkor készül kinyilvánítani önmagát, vagyis eddig volt ismeretlen az emberek számára. COLPE – HOLZHAUSEN (II. 441) javaslata szerint itt egy közbevetésről lehet szó: καὶ κρυπτόν – ἐν θεοῖς καὶ σεβαστὸν – ὄνομα μέχρι νῦν ἅπασιν ἀνθρώποις. Én ezt fogadtam el.

⁹⁴ Δαίμων.

⁹⁵ Χρμάτισόν τι. Vö. az adott szócikknél LSJ I. 4. ahol a kifejezés jelentése ’választ adni a jóslatkérőnek’.

⁹⁶ Δαίμων, mint fentebb is.

59. Ezután sorjában a szomorú föld következett, és †...†⁹⁷ nagyhírű gyermekem, így kezdett beszélni: „Király, égi pályák irányítója és ura, atyánk és vezetőnk nekünk, az előtted itt álló elemeknek! Minden létező tőlünk veszi növekedésének és csökkenésének okát, majd pedig, ha megszűnik, szükségképpen bennünk éri el a kikerülhetetlen véget. Te, aki Tisztelettel teljes vagy, milyen ostoba, istent nem ismerő, embertelen tömeg jelent meg rajtam! Bár én fogadom be minden létező természetét (hiszen, ahogyan elrendelted, én hordozok mindent, és én fogadom önmagamhoz a leölt állatokat), 60. már nem tisztelnek. A te földi világod létezőkkel van tele, de istene nincs. Mivel nincs semmi, amitől az emberek féljenek, minden módon áthágják a törvényeket, Uram, és mindenféle álnok fondorlat következtében az én vállaikra zuhannak! Teljesen megromlok, mert átáztatnak a holttestek nedveivel! 61. Így hát, Uram, azokat is magamhoz kell fogadnom, akik nem méltók erre. Én azonban mindazokkal együtt, akiket magamon hordozok, Istent is be akarom fogadni. Ajándékozd a földnek – ha nem is önmagadat, hiszen *Téged* nem tudlak befogadni – legalább szent kiáradásodat! Változtasd a földet a legmegbecsültebbé az elemek között! Mert mindazok közül, amik tőled származnak, csak a föld dicsekedhet azzal, hogy ő ajándékoz mindent.

62. Ezeket mondták az elemek. Majd pedig Isten, míg szent hangja beszéd közben betöltötte a mindenséget, ezt mondta: „Menjete, szent gyermekeim, akik méltók vagytok nagyszerű atyátokhoz; semmit se próbáljatok megváltoztatni, és ne engedjétek, hogy világom a ti szolgálatotok nélkül legyen. Mert köztetek már megvan az én természetemnek egy másik kiáradása,⁹⁸ aki szent figyelője lesz az emberek cselekedeteinek; az élők csálhatatlan bírója, aki nemcsak rettenetes uralkodója lesz az alvilágiaknak, hanem olyan, aki megbosszulja bűneiket. És minden embernek – amíg nemzetsége fennáll – kijut majd méltó jutalma.”

63. Ezután – ahogyan az Úr megparancsolta nekik – az elemek befejezték kéréseiket, és elhallgattak; majd mindegyikük saját birodalmát irányította, és azon uralkodott.”

64. Ekkor így szólt Hórusz: – Anyám, hogyan részesült a föld abban a kegyben, hogy befogadja Isten kiáradását?

Ízisz így válaszolt: – Nem adhatom tovább e születés történetét, mert tiltja a törvény, hogy feltárjam nemzetségem eredetét, nagy erejű Hórusz, nehogy azután később eljusson az emberekhez a halhatatlan istenek keletkezéséről való tudás. Csak ennyit mondhatok: az uralkodó Isten, a mindenség Teremtője és Alkotója †...†⁹⁹ kis időre a földnek ajándékozta atyádat, a hatalmas Oziriszt, és a legnagyobb istennőt, Íziszt, hogy segítségére legyenek a világnak, amely híján volt mindennek.

⁹⁷ Romlott hely, vö: NF. IV., 19. app. crit., 45. o. 213. jegyzet. A szöveg hely megoldására nincs megnyugtató javaslat.

⁹⁸ Az első kiáradás Hermész volt.

⁹⁹ A kéziratokban a τεχνίτης után egy τι áll, ami e helyen nem értelmezhető. Meglehet, hogy a szövegjavítási kísérletek helyett ki kell zárni.

65. Ők töltötték meg élettel az életet.

Ők szüntették meg az emberek között dúló kölcsönös vad öldöklést.

Ők szenteltek templomokat és áldozatokat isteni elődeiknek.

A halandóknak ők ajándékoztak törvényeket, táplálékot és oltalmazó tetőt.

66. „Ők értik majd meg – mondta Hermész – és magyarázzák írásaim minden titkát, egyeseket pedig titokban tartanak, de azokat, amelyek a halandókat jócselekedetre indítják, sztélékre és obeliszkekre vésik fel.”¹⁰⁰

67. Ők tanították meg elsőként a törvényhozás tudományát, és így mindent törvényességgel és igazságossággal töltöttek el.

Ők hozták el az emberek életébe a hatalmas istent, az Esküt, mivel az ígéret és a hűség első megalapozói.

Ők tanították meg azt, hogyan kell beburkolni azokat, akik elhagyták az életet.¹⁰¹

Ők, miután megvizsgálták a könnyörtelen halált, megértették, hogy ha egy olyan lélek, amely kívülről szokott belépni az emberi test alkotmányába, és meghatározott időnként visszatér oda, ha egyszer késve jön, kábulttá lesz, amiből többé már nem tud magához térni.

Ők vésték titkos sztélékre azt – ahogyan azt Hermésztől megtanulták –, hogy a földet körülvevő levegőt daimónok népesítik be.

68. Miután egyedül ők tanulták meg Hermésztől Isten titkos törvényeit, az embereknek adományozták az összes mesterséget, tudományt és hasznos tudást, és törvényhozóikká lettek.

Ők tanulták meg Hermésztől, hogy a Démiurgosz törvénye szerint mindaz, ami felül van, kapcsolatban van azzal, ami alatt van, és a földön olyan szertartásokat alapítottak, amelyek megfelelnek az égben lévő misztériumoknak.

Ők, mivel felismerték azt, hogy a test halandó, a jósoknak tökéletességet adtak mindenben, hogy ha egy jó az istenek felé akarja emelni kezét, ne legyen tudatlan a létezőket illetően, hogy így a filozófia és a mágia táplálja a lelket, a testet pedig gyógyszer mentse meg, ha valami baj éri.

69. Miután Ozirisz és én megtettük mindezt, gyermekem, és láttuk, hogy a világ kiteljesedett, visszahívtak minket azok, akik az égben laknak. De nem térhattünk

¹⁰⁰ Ízisz és Ozirisz dicsőítése feltehetően későbbi betoldás. Erre több jel és szerkezeti következtetlenség is utal. Egyrészt a 64. §-ban nyilvánvaló, hogy Ízisz beszél, ugyanakkor feltűnő, hogy a 66–69. §-ban újra Hermészt idézi a szöveg. Ebben a részben az is sajátos, hogy egyedül a 66. §-ban van futurum, az Ízisz- és Ozirisz-eulógium többi része aoristosban áll. Vö. NF. cxlviii skk.

A himnusz egyértelmű párhuzamokat mutat több ismert Ízisz-himnusszal. Vö. Diodórosz, *Bibliothéké*, I. 27. Lásd továbbá: *Bulletin de Correspondance Hellénique* LI., 1927, 379–380. (Magyarul: *Görög vallástörténeti chrestomathia*, 118.o., I. jegyzet, Sarkady János fordítása.)

A fordításban igyekeztem megtartani a szöveg jellegzetességét, ami egyértelműen ezen himnuszok strukturális elemére utal, amennyiben a sorok mindig az *egó* fordulattal kezdődnek. Ezt a *Κόρη κόσμου*-ban a mondatok elejének *οὗτοι* formulái helyettesítik.

¹⁰¹ A szöveg itt feltehetően a mumifikálásra utal. Vö. NF. 240. jegyzet.

vissza, míg meg nem kértük az Urat, hogy teljen el e tanítással a mindent körülvevő ég; ránk pedig boldog visszatérés várt. De Isten a himnuszokban leli örömét.

70. – Ajándékozz meg engem is e himnusz ismeretével, anyám – mondta Hórusz –, hogy ne legyek tudatlan!¹⁰²

Ízisz pedig így szólt: – Figyelj, gyermekem!¹⁰³

¹⁰² ἀμαθής, ami itt annyi, mint: ἀμύητος. A szövegrészhez I. SH. XXV. 1: βούλομαι οὖν καὶ τῆς θεωρίας ταύτης μύστης γενόμενος εὐχαριστήσαι σοὶ μόνη, ἄθάνατε μήτερ.

¹⁰³ Vö. CH. I. 29–31.; CH. XIII. 15.

IMREGH MONIKA (FORD.)

Plutarchos: A delphoi epszilonról*

I. Nemrég bukkantam rá, kedves Sarapión,¹ arra, amit Dikaiarchos² szerint Euripidész mondott Archelaosnak³ nem középszerű sorokban:

*Gazdagnak adni mért akarnék én, szegény?
Ne nézz hülyének, s adva kérni ne látsszam én!⁴*

Hiszen egyáltalán nem jár kedvében a tehetősnek az, aki a kevésből egy kicsit ad; ellenkezőleg, nem hisznek jó szándékában, hanem mintha semmi gyanánt adta volna, amit adott, a fösvenység és a rosszindulat hírébe keveredik ezáltal. Lám, mennyire alulmaradnak a bőkezűséget és a szépséget illetően a pénzbeni adományok a szellem és a bölcsesség ajándékaival szemben, melyeket adni is szép dolog, és szép hasonlókat kérni is cserébe a megajándékozottaktól! Én tehát, amikor néhány

* A görög szöveg fordítása a következő kiadás alapján készült: Plutarchi Chaeronensis *Moralia* (recognovit Gregorius BERNARDAKIS), vol. III., Leipzig, ed. Teubner, 1891. A fordítást összevetettem Claudio MUTTI olasz nyelvű kiadásával: Plutarco di Cheronea, *Sulla E di Delfi*, Parma, Edizioni all'insegna del Veltro, 1981. A jegyzetek összeállításában felhasználtam az előbbi két kiadvány jegyzeteit is.

¹ Sarapión vagy Serapión athéni költő és sztoikus filozófus, akinek Plutarchos e művét ajánlja, megjelenik a *De Pythiae oraculis* szereplői között is.

² Messénéi (Szicília) Dikaiarchos, élt a Kr. e. IV. sz.-ban: Aristotelész tanítványa és Theophrastos barátja, történeti, földrajzi, filozófiai műveket írt. *Tripolitikon* című párbeszédében a spártai típusú arisztokrácia fensőbbiségét hirdeti a monarchikus és demokratikus rendszerekkel szemben. – F. Wehrli: *Dikaiarchos: Die Schule des Aristoteles*, Texte und Komm. Basel, B. Schwabe, 1944; I. F. Jacoby: *Fragmente der griechischen Historiker: Genealogie und Mythographie*, II., Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1923, 225; K. Müller: *Fragmenta Historicorum Graecorum*, 5 voll., Parisiis, editoribus Firmin-Didot et sociis. 1841-1870, n. 40. Vö. *Moralia* 628 A, 369 D.

³ II. Perdikkas természetes fia; Makedóniában uralkodott 413-tól 399-ig. Udvarában vendégeskedett Euripidész, akit itt állítólag kutyák marcangoltak halálra.

⁴ A. NAUCK: *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1889, n. 969.



1. kép. A delphoi Apollón-templom

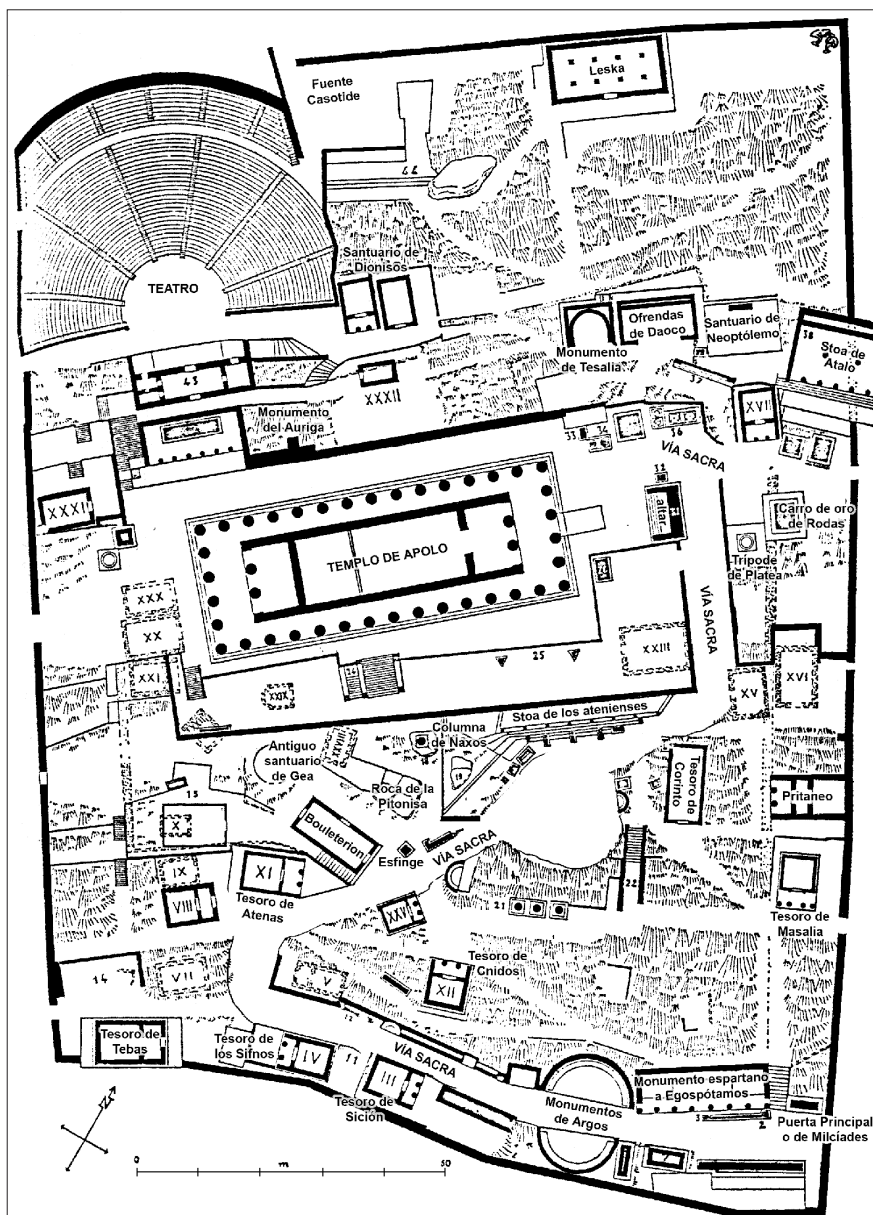
pythói⁵ tanulmányt küldök neked és rajtad keresztül ottani⁶ barátainknak, mintegy terméseim zsongéjét, bevallom, hasonlókat várok tőletek, amelyek hosszabbak és jelentősebbek is ennél, mivel városotok is nagyobb, iskoláitok bővében vannak a könyveknek, és gyakoriak a változatos témájú eszmecserek.

A jószágos Apollón⁷ tehát egyrészt enyhet ad az élet nehézségeiben, és megold-

⁵ Vagyis delphoibeli, mivel Pythó a régi neve Delphoinak. Azért nevezték e helyet Pythónak (πύθων = 'rothaszt'), mert az Apollón által megölt sárkány teste itt rothadt el. – „Néhány pythói írást”: mivel a „néhány” legalább háromra enged következtetni, feltételezhetjük, hogy Plutarchos elküldte Sarapiónnak a *De E apud Delphos* mellett az „Ismerd meg önmagad”-ról szóló írást (Lamprias katalógusában a 177.) és a *De Pythiae oraculist* (a többi ránk maradt delphoi dialógusnak, a *De defectu oraculorum*nak és a *De sera numinis vindicta*nak saját ajánlása van). Azonban más írárok is lehettek „pythói értekezések”, mint a jövő előre tudásáról és a jóslásról szólóak, amelyekből Stobaios őrzött meg néhány részletet, vagy mint a jóslástudományt tárgyaló, mely Lamprias katalógusában a 71-es számot viseli.

⁶ Athéni, ahol Sarapión tartózkodott.

⁷ Apolló Zeus és Létó fiaként, Artemis testvéreként Déloson született, amely befogadta a bujdosó anyát. Hamarosan megölte a születését megakadályozni próbáló sárkányt; Delphys, egy hatalmas nőstény kígyó, melynek neve egy régi, „anyaméh” jelentésű szóhoz kapcsolódik, valószínűleg egy bizonyos formát és hasonlóságot jelölt. A szörnyeteg elpusztítása után, melyet ezután Pythónnak is hívnak, Apollón papokat keresett delphoi szentélyébe, melyet Trophónios és Agamédész épített a Chryséek közreműködésével. Egy krétai hajót meglátva az isten egy *delfin* alakját vette fel, és elvezette Delphoi kikötőjébe, majd teljes ragyogásában és szépségében mutatkozott meg a hajósok előtt, és papjaivá szentelte fel őket. Hogy megtisztuljon a Delphys meggyilkolásából reátapadó szennytől,



2. kép. A delphoi szent körzet

a thesszáliai Tempébe ment, és beállt Admétosz király szolgálatába; egy „nagy év” (8 esztendő) leforgása után tisztán (φοῖβος) tért vissza Delphoiba. Az ő védnöksége alá került a jóslás, az orvoslás, a költészet, a művészetek. Az állatok közül a farkas és a hatyú, a növények közül az olajfa, a pálma és a babér szentek a számára. Legfőbb attribútumai a lant és az íj: „a jószágos és magasztos arc a szörnyű és pusztító mellett”. Vö. KERÉNYI Károly: *Görög mitológia*, Budapest, Gondolat, 1977, 91–94.; G. COLLI: *La sapienza greca*, I., Milano, 1977, 26.

ja azokat jóslatot adván a hozzá fordulóknak; másrésről a szellemiekben ő maga ad sugallatokat⁸ és megérzéseket a bölcselkedő természetű embernek, a lélekben olyan hajlamot és vágyat ébresztve, amely elvisz az igazsághoz, ahogy az világosabbak között az epszilon felszentelésében.

Valószínű ugyanis, hogy nem véletlenül és nem is önkényesen élvez ez az egy betű kitüntetett helyet az isten előtt, s nem véletlenül nyeri el a szent adomány és a szemlélődés tárgyának rangját; hanem felismerték sajátos és rendkívüli erejét, vagy valamely más megbecsülésre méltó valóság szimbóluma gyanánt használták fel azok, akik kezdetben az isten felől bölcselkedtek – így lehetett.

Nos, engem, aki az iskolánkban többször is felmerülő kérdés elől gyakran kényelmesen kitértem és megkerültem azt, a minap arra kényszerítettek a fiaim, hogy néhány idegennel vitatkozzam, akiket, minthogy Delphoiból éppen távozni kényszerültek, nem lett volna illő félrevezetni, sem visszautasítani, lévén, hogy mindenképpen hallani szerettem volna valamit. Így hát leültetvén őket a templom mellett belefogtam a vizsgálódásba, ők pedig kérdezgetni kezdtek, s a hely és a beszélgetés hatására felidéződött bennem mindaz, amit valaha régen, Nero látogatása⁹ alkalmával Ammóniosról¹⁰ és másoktól hallottam, akik ugyanitt, ugyanerről a kérdéssel hasonlóképpen vizsgálódtak.

2. Mindenki egyetértett abban, hogy az isten nem kevésbé filozófus, mint jó, s ezzel kapcsolatban Ammónios számba vett és megmagyarázott minden egyes nevet¹¹: *Pythios*¹² [‘vizsgálódó’] ő azok számára, akik most kezdenek tanulni és kutatásokat folytatni; *Délios*¹³ [‘megvilágosító’] és *Phanaios* [‘fényt adó’] azoknak, akik számára már

⁸ Vö. Hérakleitos (idézi Plutarchos: *De Pythiae oraculis* 404 D): „Az úr, akihez a delphoi szentély tartozik, nem mond ki semmit, nem rejt el semmit, hanem jelez.”

⁹ Nero Claudius Caesar Germanicus császár (37–68), akit Plutarchos Athénban ismert meg 66-ban; a császár megkoszorúztatta magát a pythói játékokon (Delphoiban).

¹⁰ Ammónios, akit a *De adulate et amico* 31, 70 E-ben és a *Quaestiones convivales* III, 2-ben idéz, valamint a *De defectu oraculorum*-ban, ahol a beszélgetés nagy tekintélyű résztvevőjeként jelenik meg, Plutarchos mestere volt, az egyetlen, akit említ. Athéni volt, s hogy milyen nagy megbecsülésnek örvendett, azt az is bizonyítja, hogy legalább háromszor töltötte be a *stratégosi* tiszteletet. Hogy Plutarchos mestere, aki őt a matematika felé irányította, és bevezette az Akadémia filozófusai közé, a lantréi Ammóniossal lenne azonos, azt E. CORSINI vetette fel (*Prolegomena ad Plutarchi De placitis philosophorum*, Firenze, 1750, VI), amit többek között V. CILENTO is elfogad (Plutarchos: *Diatriba isiacae et Dialoghi delfici*, a cura di V. CILENTO, Firenze, Sansoni, 1962, XXVIII.). Azonban más körülmények arra engednek következtetni, hogy a lantréi Ammónios időben megelőzte Plutarchos mesterét.

¹¹ Cornutus: *Theologiae Graecae compendium*, XXIII; H. VON ARNIM: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 voll., Leipzig, Teubner, 1903–1905, I, 123–124. n. 543.

¹² „Pythói”, mert Pythóban, vagyis Delphoiban tisztelik. Vö. Pythia (a delphoi templom jósnője), Pythó (az Apollón által megölt sárkánykígyó), Pythagoras (Apollón „hírvivője”). Itt azonban a „Pythios” jelzőt a πυθθαίνωμαι (‘kutat, vizsgálódik’) igével magyarázza. Vö. KERÉNYI K.: i. m. 100–101.

¹³ „Délios”, mert Délos (a „látható”, minthogy kiemelkedik a tengerből) szigetén született. A Kyklasok szigetcsoport tagja, melyet Ortygiának is neveznek; ez az a hely, ahol Apollón világra jött, ezért itt kiemelkedő tiszteletet élvez. Vö. KERÉNYI K.: i. m. 91.



3. kép. Apollón-fej és *tripus* egy syrakusai érmén. Élektрон – 4 rész arany és 1 rész ezüst ötvözet; 25 *litr*ai Agathoklés *tyrannos* korából (Kr. e. 317–315).
4. kép. Orestés Delphoiban. Vörösálas *kratér* Paestumból, Kr. e. 330 k.

valami megvilágosodott és láthatóvá vált az igazságból; *Isménios*¹⁴ [‘látó, tudó’] azoknak, akik birtokolják a tudást; és *Leschénorios* [‘társalgások pártfogója’], amikor élvezettel űzik és gyakorolják egymás között a vitatkozást és a bölcselkedést az ezzel foglalatосkodók.

„Minthogy – mondotta – a kutatás, a csodálkozás és a kétség¹⁵ a bölcselkedés lé-



¹⁴ A boiótiai Isménos folyóról, amely mellett egy Apollón-templom állt. Úgy tűnik azonban, hogy az Isménios eredetileg egy Thébában tisztelt istenség neve volt, melynek aztán Apollón a helyébe lépett a képzettársítás és beolvasztás folyamata révén.

¹⁵ „Pontosan ez jellemzi a filozófust, amit te érzel, hogy tele van csodálkozással; s nem is kezdődhet másképp a filozófiával való foglalkozás, mint ezzel; és aki azt mondta, hogy Irist Thaumás nemzette, úgy tűnik, nem tévedett a genealógiában.” (Platón, *Theaitétos*, 155d) Thaumás (θαῦμα = ‘megdöbbenés, ámulat, csodálkozás’) nemzi Irist, a filozófiai reflexiót. Ugyanis: „Éppúgy, ahogy a tudósok mondják, hogy a szivárvány a Nap fényének tükröződéséből keletkezik, s különféle színárnyalatait tekintetünkben nyeri, mely elfordul a Naptól és a felhő felé fordul, úgy hasonlóképpen a mítosz számunkra, akik



5. kép. A *tripus* mint az isteni tanács adójának ülőhelye. Aigeus, Athén mitikus királya tanácsot kér az igazság istennőjétől, Themistótl. Vörösalakos *kylix* tondója, Kr. e. 440-430, a Kodros-festő műve.

nyegéhez tartoznak, természetes, hogy sok, az istennel kapcsolatos dolog talányokba burkolódik, melyek egy bizonyos értelmet kívánnak meg, s ezen keresztül találjuk okuk magyarázatát. Például, hogy az örök lángon a fafajták közül csak a fenyő¹⁶

.....
itt vagyunk lent, nem más, mint egy magasabb igazság visszatükröződése.” (Plutarchos, *De Iside et Osiride*, 358 F–359 A.) KERÉNYI K.: i. m. 45.

¹⁶ Leveleinek tartós zöldje a fenyőt – a Parnassos fáját – az örökkévalóság szimbólumává teszik: ezért különösen alkalmas az örök tűz táplálására. Említésre méltó, hogy a kapcsolat a fenyő szimbóluma és a „föld középpontjának” elképzelése között másutt is megtalálható: egy altáji mítosz szerint „a föld köldökén, a mindenség középpontjában nő a földkerekség legmagasabb fája, egy óriási fenyő, melynek csúcsa eléri Bai-Ulgän lakhelyét” (W. RADLOV: *Aus Sibirien*, vol. II., Leipzig, Teubner, 1884, 7.).

éghet, a babért¹⁷ pedig illatáldozat gyanánt égetik; s hogy két Moirának¹⁸ emeltek szobrot, jóllehet mindenhol hármat tisztelnek; hogy egyetlen nő sem járulhat a jóshelyhez.¹⁹ Aztán a *tripus* jelentése,²⁰ s ahány ehhez hasonló dolog csak létezik, családtekként szolgál a nem teljesen vak és oktan emberek számára, s arra sarkall, hogy vizsgálódjunk, másokat meghallgassunk és társalogjunk ezekről a dolgokról.

Tekints azontúl ezen intelmekre: „Ismerd meg önmagad!”²¹ és „Semmit se túlságosan!”²² – hányféle vizsgálódásra indította a filozófusokat, s mennyi értekezés fa-

¹⁷ Vö. *De Pythiae oraculis*, 397 A; Pausanias X. 5, 9. – Apollón elől menekülve, aki szerelmével üldözte, Daphné babérná válogzott. Neve egyébként is ‘babért’ jelentett. A babér tehát az isten kedves növényévé lett, aki rendszerint az ágaiból font koszorút viselt. Mint örökzöld növény a babér is alkalmasnak tűnt, hogy az örök lángon égjen. Vö. KERÉNYI K.: i. m. 95–96.

¹⁸ Vö. Pausanias, X. 24, 4. – Moira, ‘a rész’, a sors istennője; eredetileg úgy tekintették, mint egyetlent, aki Zeusnál is magasabbrendű. Később hármat ismertek: Klóthót (‘Fonó’), Lachesist (‘Kiosztó, Sors, Végzet’) és Atropost (‘Elháríthatatlan’). Az első fonta az élet fonalát, a második mindenkinek kiosztotta, ami neki járt, a harmadik hajthatatlanul elvágta a fonalat. Delphoiban a Moirákat Zeus kísérte és Apollón Moiragetés. Ez az elnevezés, melynek jelentése ‘a Moirák vezetője’, valószínűleg arról tanúskodik, hogy itt „egy, a görögök hagyományos sorsfelfogásánál optimistább elképzelésről van szó, akik régtől fogva meg voltak győződve, hogy a Moirák mint ősi istennők vakon szabják ki törvényüket mind az emberek, mind az istenek számára. [...] A tanácsért folyamodó, abban a pillanatban, hogy a Pythia felkészült, hogy felfedje személyes sorsát, megállapíthatta, hogy Delphoiban a kérlelhetetlen Moirák immár a fénylő hatalom uralma alá kerültek: azon intelligencia alá, mely a *moiragetés* istenségekkel volt egyenlő: Zeusszal és prófétájával, Apollónnal.” (G. ROUX: *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, Hachette, 1976, 98–99.) Vö. KERÉNYI K.: i. m. 29–30.

¹⁹ Vö. Euripidész: *Ión*, 226–227. sor: „Ha a templom előtt leróttátok a jóslatkérésért az áldozatot, és megóhajtátok kérdezni Phoibost, lépjete be a templomnak az oltárokat rejtő részébe.” (Saját prózafordításom – I. M.) A kar által megjelenített fiatal athéni nők nem kapnak semmilyen figyelemztetést e tilalomra vonatkozóan, melyről Plutarchos beszél; sőt, számukra jelölik meg azokat a rítusokat, amelyeket a templom belső szentélyébe való belépés előtt szükséges elvégezni. P. AMANDRY (*La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, Hachette, 1950, III. n. 4) feltételezi, hogy Euripidész és Plutarchos kora között változás ment végbe a szentély szabályaiban.

²⁰ A *tripus* három lábon álló üst, melyek között könnyű tüzet rakni. Eredetileg egy konyhai eszközről volt szó tehát, míves kivitelben azonban versenyek díjaként és fogadalmi ajándék gyanánt is szolgált. Ülőalkalmatossággént kizárólag Delphoiban használták: a Pythia ült az üstöt lezáró tetőre. Ez a delphoi *tripus*, mely a szentély egyik fő eszköze volt, aranyból vagy aranyozott bronzból készült, és nagyjából egy méter magas lehetett. A templom legbensőbb helyiségében, az *adyton*ban volt elhelyezve, s a hagyomány szerint az itt található sziklahasadékból emelkedett fel az a befolyás, amely jótékonyan segítette elő az inspirációt. (Ld. Diodóros, XVI, 26.) Ami a *tripus* eredetét illeti, különféle értelmezések születtek. Itt csupán azt az elképzelést említjük, mely szerint ez ereklyetartó volt: a Pythón vagy Dionysos, sőt esetleg Apollón csontjainak őrzésére. Vö. Iamblichos, *De mysteriis*, III, 11.

²¹ A delphoi jeligék a templom bejáratának két oldalán elhelyezett hermák négyszögletes alapjaiba voltak belevésve. Vö. *Moralia*, 164 B, 408 E, 511 A. Lásd még Pausanias X. 24, 1. Az „ismerd meg önmagad”-nak Plutarchos egy négy könyvből álló írást szentelt, mely Lamprias katalógusában a 177-es számon szerepel. E mű, mely témájában párhuzamos a *De E apud Delphosszal*, nyilvánvalóan a „pythói értekezések”-hez tartozott, és minden valószínűség szerint közötté volt azoknak, amelyeket a szerző Sarapiónnak küldött. Vö. 17. caput.

²² A „semmit se túlságosan” jeligéjére máshol is hivatkozik Plutarchos (132 AB ed. LINDSKOG, Plutarchos, *Vitae*, vol. I. I, Leipzig, Teubner, 1914), amikor figyelmeztet, hogy vallásos témákban a legjobb szabály az óvatosság és a „semmit se túlságosan”: a túlzott hiszékenységgel és a szkeptikus hitetlenséggel egy-

kadt mindegyikből, mint valamely magból! Úgy vélem, hogy amit most kutatunk, nem lesz kevésbé termékeny az értekezések létrehozásában.”

3. Miután Ammónios ezt mondta, a testvérem, Lamprias²³ így szólt: „Valójában az a magyarázat, amelyet mi hallottunk, egyszerű és eléggé rövid. Ugyanis azt mondják, hogy azok a bölcsek, akiket egyesek szofistáknak²⁴ neveznek, öten voltak: Chilón,²⁵ Thalés,²⁶ Solón,²⁷ Bias²⁸ és Pittakos.²⁹ Miután pedig Kleobulosnak,³⁰ Lindos *tyrannos*ának, majd a korinthusi Periandrosnak³¹ sikerült a „bölc” nevet megszereznie, jöllehet sem az erényhez, sem a bölcsességhez semmi közük nem volt, hanem hatalmuk, barátaik és jótéteményeik révén befolyásolták a közvéleményt, elkezdtek Hellas-szerte az öt bölc mondásaihoz és értekezéseihez hasonlóakat kiadni és terjeszteni. Azok ugyan nehezen tűrték e helyzetet, de nem akarták leleplezni a kérkedőket, s nem is akartak tekintélyük védelmében nyíltan szembeszállni s meggyűlöltetni magukat e túlságosan hatalmas emberekkel. Inkább itt találkoztak ők öten, és beszélgettek egymással, felajánlották az istennek azt a betűt, amely az ötödik a sorban, a számok közül pedig az ötöst jelöli, tanúbizonyságot téve magukról az isten előtt, hogy öten vannak, elhárítva és visszautasítva így a hatodikat és a hetediket, mint akiknek semmi közük hozzájuk.

Hogy ezt nem alaptalanul beszéljük, afelől bárki meggyőződhet, ha meghallgatja a templom szolgáit, akik az arany epszilont »Livia³² (Augustus felesége) Epszilónjának« nevezik, a bronzot az »Athéniai Epszilónjának«, az elsőt és legrégebbit

.....
aránt veszélyes, mivel az emberi gyengeség nem ismer határokat, és semmiféle ellenőrzést nem képes gyakorolni önmaga felett, hanem az ostoba babona és az isteni valóságról való megfélemlítés között ingadozik.

²³ Plutarchos egyik beszélője a *De defectu oraculorum*ban is.

²⁴ Vagyis pontosan „bölcsekedőknek”.

²⁵ Bölc mondásairól híres spártai *ephoros* (felügyelő, az ötös bizottság tagja). Állítólag 556 és 555 között reformot vezetett be. Más források szerint 597-ben halt meg.

²⁶ Milétosban született, valószínűleg 624 és 564 között élt. Egyiptomban és Föníciában tett utazásokat, ahol asztrológiát és matematikát tanult. Talán babilóni forrásokból merítette a nevéhez fűződő tételt, mely szerint a víz minden dolog őseleme.

²⁷ Athéni politikus, élt 640 és 560 között. Egy sor reformot vezetett be, többek között a lakosság négy osztályra való felosztását vagyoni besorolás alapján. Költészetében igyekezett hatni a közvéleményre, s ezúton próbálta irányítani azt.

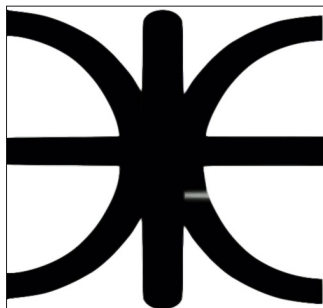
²⁸ Született Priénében, Ióniában, 550 körül. A kor politikai eseményeiben kiemelkedő szerepet játszott, ahogy az a róla keringő történetekből kitűnik.

²⁹ Mytiléné legfőbb tisztségviselője Melanchros *tyrannisa* után; azon támadások tették híressé, melyeket Alkaios intézett ellene. Élt 650 és 570 között.

³⁰ Euagoras fia, a VI. században Lindos *tyrannosa* Rhodos szigetén. Egyiptomba tett látogatása során tett szert az enigmák iránt való rajongására.

³¹ Kypselos fia, élt 625 és 585 között. Uralma alatt Korinthos kiterjesztette fennhatóságát Görögország és Illyria egész nyugati partjára. Vö. Pausanias X, 24, 1.

³² Livia Drusilla, Tiberius Claudius Nero felesége, akitől két fia született: Tiberius (14-től 37-ig császár) és Drusus. Válás után Augustushoz ment feleségül Kr. e. 38-ban. Nyolcvannégy évesen halt meg Kr. u. 29-ben.



6. kép. Kettős epszilon

pedig, amely valójában fából van, még ma is a »Bölcsék Epszilonjának« hívják, amennyiben nemcsak egyikük, hanem mindannyiuk közös felajánlása volt.”

4. Ammónios pedig szelíden mosolygott, mert gyanította, hogy Lamprias a saját képzelőerejére támaszkodott e történet kitalálásában, s mások elbeszéléseként állította be, hogy a felelősség alól kibújhassék. Egy másik jelenlevő azt mondta, hogy ez azokhoz az ostobaságokhoz hasonló, amelyeket nemrég egy kaldeus idegen locsogott össze: hogy a betűk között hét van, amely saját hangot ad ki,³³ és hét égitest van, amely az égen önálló és a többiekétől független mozgást végez; hogy az epszilon a magánhangzók között előlről a második, és hogy a Nap is a második a bolygók között a Holdtól számítva; egyszóval, hogy Apollónt magát minden görög a Nappal azonosítja.³⁴ „Hanem ez – mondta – csak sarlatánok zagvasága.”³⁵ Lamprias azonban, úgy tűnt, nem vette észre, hogy szavaival felbolygatta a templomnál levőket. Senkinek sem volt ugyanis tudomása a delphoiak közül arról, amit ő elmondott: ők viszont a közismert és a leginkább elterjedt nézettel hozakodtak elő, úgy véelve, hogy nem a betű megjelenése, nem is a hangzása, hanem egyedül a neve az, ami valamely jelképes tartalommal bír.

5. „Ugyanis – ahogy a delphoiak feltételezik és ahogy akkor Nikandros,³⁶ a papmondotta az ő nevükben – ez az istenhez intézett kérés egyik alakja és formája, és fontos szerepe van az isten elé járulók kéréseiben, akik mindannyiszor azt tudakolják, hogy vajon [εἰ] győzni fognak-e, vajon házasodni fognak-e, érdemes-e hajóra szállni, földet művelni vagy elutazni.³⁷ Ami a dialektikusokat illeti, akik úgy vélik,

³³ A görög írásban hét magánhangzó van.

³⁴ Vö. 21. caput.

³⁵ Vö. *De Pythiae oraculis*, 407 C.

³⁶ A *De defectu oraculorum*, 438 B-ben Nikandros úgy jelenik meg, mint a szentély jósa (*prophétés*), aki tanúja az egyik Pythiával történt „balesetnek”, aki nem vette figyelembe a jóslatkérő ülés előtt jelentkező baljós előjeleket. Itt viszont úgy kerül szóba, mint pap (*hierens*). Akár ugyanarról a személyről legyen szó, akár nem, a két eltérő megnevezés, melyeket különböző körülmények között viseltek, két eltérő funkciót jelöl: a szentély jósai és papjai egymástól elkülönülő szereppel bírtak. Lehetséges, hogy Nikandros egymás után töltötte be a két megbízatást.

³⁷ Vö. *De Pythiae oraculis*, 408 C. – „[Apollón] rátermettsége, hogy tanácsokat adjon ezen szerény aggodalmakat illetően, nagyban hozzájárult a pythói szentély hírének megalapozásához s Phókison kívüli elterjedéséhez. Azonban ez a hírnév soha nem szárnyalta volna túl a többi szentély híret, ahogy ez valóban bekövetkezett, ha az istennek csupán földhözragadt kérdésekre kellett volna választ adnia, amilyeneket a Plutarchos-korabeli zárándokok tettek fel, midőn Delphoi nagysága már emlék csupán, lévén hogy maga Görögország is múltjának dicső emlékéből kénytelen élni, s nem más többé, mint ugyan élő, de szendergő provinciája a Római Birodalomnak.” (Roux: i. m., 4–5.).

hogy az εἰ [‘vajon ...-e’] szócskából és az utána következő mondatból az égvilágon semmi nem következik, velük az isten tökéletes bölcsességében nem foglalkozik, míg az összes olyan kérdést, amely ezzel van bevezetve, érzékelhető valóságként fogja fel, s magához engedi azokat. S minthogy azon a sajátos lehetőségen túl, hogy megkérdezhetjük őt mint jóst, még az az általánosabb lehetőség is rendelkezésünkre áll, hogy könyörögjünk hozzá mint istenhez, úgy vélük, e betű legalább annyira rendelkezik az óhaj, mint a kérés erejével: »bárcsak [εἰ] megadatnék nekem« – mondja mindenki, aki istenhez könyörög. Archilochos is:

εἰ γὰρ ὧς ἐμοὶ γένοιτο χεῖρα Νεοβούλης Θιγεῖν.

*Bárcsak [εἰ] megérinthetném Neobulé kezét.*³⁸

Az εἴθε³⁹ második szótagjáról pedig azt mondják, hogy fölösleges, mint Sóphronnál⁴⁰ a Θην:

ἄμα τέκνων Θην δεομένα – *ugyanakkor gyermekre is vágyott,*⁴¹

és Homérosnál:

ὧς Θην καὶ σὸν ἐγὼ λύσω μένος – *így oldom meg majd az erőd neked is.*⁴²

Mindezek alapján eléggé nyilvánvaló az εἰ óhajtó jelentése.”

6. Miután ezt Nikandros kifejtette, Theón⁴³ (tudod, a barátom) megkérdezte Ammóniosztól, hogy szabad-e a dialektikának szólni, miután mindenki füle hallatára így elbántak vele. Ammónios pedig bátorította, hogy siessen a segítségére és beszéljen. „Márpedig, hogy az isten nagyon is dialektikus – mondta –, azt a legtöbb jóslat világossá teszi. Hiszen kétségtől az ő hatalmában áll létrehozni és megszüntetni is a kétértelműségeket. Azontúl, ahogy Platón mondta, a jóslatnak, mely azt sugallta, hogy nagyobbítsák meg az oltárt,⁴⁴ ami a legnagyobb jártasságot igénylő geometriai feladat,⁴⁵ nem az volt a lényege, hogy az isten parancsokat oszszon, hanem hogy a geometria gyakorlására buzdítsa a görögöket.

³⁸ T. BERGK: *Poetae Lyrici Graeci*, 4 voll., Leipzig, Teubner, 1914–15, II, 402. p., fr. 71.

³⁹ A latin *utinam*nak megfelelő, óhajtó mondatokban használt kötőszó.

⁴⁰ Syrakusai költő, működött az V. sz. második felében. *Mimusait*, melyek költői formáját ő fejlesztette ki, Platón szerfelett kedvelte.

⁴¹ G. KAIBEL: *Comicorum Graecorum Fragmenta*, Berlin, Kaibel, 1899, 160. p., n. 36.

⁴² *Ilias*, XVII, 29. Ford.: DEVECSERI Gábor.

⁴³ Egyiptomi grammatikus, Plutarchos barátja, akinek a jövőmondó inspirációjáról szóló tanítását a *De Pythiae oraculis*ban adja elő. Ám az is lehetséges, hogy csak Plutarchos valamely álnévéről van szó.

⁴⁴ A délosi oltár egy kőkockából állt; a kőnek közvetlen kapcsolata volt Apollón kultuszával, ahogy azt különösképpen bizonyítja a delphoi *omphalos*, míg a kocka formája az állandóság eszméjét fejezi ki, mint pl. a Ka’ba vagy az indiai templomban az ég oltára és a főoltár esetében. Vö. Titus BURCKHARDT: *A szakrális művészet lényegéről a világvallások tükrében*, Budapest, Arcticus Kiadó, 2000, 15.

⁴⁵ Vö. Plutarchos, *De genio Socratis*, 579 B. – Követség érkezett Délosról, hogy tanácsot kérjen a jósdától azon vizsályokat (s azok elsimítását) illetően, amelyek a várost már létben fenyegették. A Pythia elrendelte, hogy növeljék a kétszeresére Apollón oltárának a tömegét. Délos lakói ugyan újjáépítették az oltárt úgy, hogy megkettőzték az oldalának a hosszát, de így az új oltár tömege nem a kétszerese,



7. kép. Szentélyek, jóshelyek és a misztériumok központjai az ókori Hellasban

Így aztán kétértelmű jóslatait kinyilvánítván a dialektika tekintélyét gyarapítja és bizonyítja, mint amire szüksége van annak, aki szeretné őt helyesen érteni. A dialektikában pedig kétségkívül kiemelkedő szereppel bír ez a kötőszó, amennyiben a leglogikusabb mondatot formálja meg. Ugyanis hogyan lenne ilyen a feltételes mondat, ha az állatok ugyan tudnak a dolgok létezéséről, de a természet egyedül az embernek adta meg a mögöttük rejlő összefüggések szemlélésének és megítélésének lehetőségét? Hiszen, hogy „nappal van és világos”, azt kétségkívül érzékelik a farkasok, a kutyák és a madarak is. Azt viszont, hogy „ha nappal van, akkor világos

hanem kocka alakzat lett. Platón, akit erről megkérdeztek, azt válaszolta nekik, hogy csak egy gyakorlott matematikus oldhatja meg a problémát. Mindenesetre szerinte a lényeg éppen a megoldás keresésében állt, mivel az ember akkor igazza le egoizmusát és szenvedélyeit, ha emelkedett és érdek nélküli tevékenységbe fog, amilyen például a matematikai kutatás. A kocka megkettőződésének problémáját tehát, amire a geometria nem volt képes megoldást adni, mintegy a polgári viszálykodások nyomorúsága ellen való orvosság gyanánt adta fel az isten. Vö. Th. HEATH: *A History of Greek Mathematics*, I., New York–Dover–London, Constable, 1981 (1. kiad. 1921), 244–270.

van”,⁴⁶ semmi más nem érti, csak az ember, aki egyedül rendelkezik az előzmény és a következmény, s ezek egymásban való benne rejtésének, kapcsolódásuknak, összetartozásuknak és különbözésüknek⁴⁷ az ismeretével, márpedig a bizonyítások ezekből nyerik leglényegesebb elvüket. Tehát, miután a filozófia az igazságot kutatja, az igazság fénye pedig a bizonyítás, a bizonyítás elve viszont a feltételes mód,⁴⁸ méltán ajánlották fel e bölcs férfiak az ezt létrehozó és egyben tartó erőt annak az istennek, aki az igazságot szerfelett kedveli.

Aztán jós is ez az isten, a jóstudomány pedig azzal foglalkozik, ami a jelen helyzetből vagy az elmúlt eseményekből fakadóan készülöben van. Ugyanis semmi sem jön létre ok nélkül, és semminek az előrejelzése sem nélkülözi az értelmet, hanem miután minden, a jelenben keletkező dolog a már meglevőkből következik, s minden eljövendő a jelenlevőkből, és egybefüggének keletkezésükben, mint egy pályán, mely valahol elindul, s valahol véget ér – az, aki az okokat eszerint egymás mellé tudja állítani, és a természet rendje szerint tudja azokat összekötni, az meg tudja azt is mondani:

*ami van, mi jövendő, és ami elmúlt.*⁴⁹

És helyesen tette a jelent Homéros az első helyre, s utána a jövőt és a múltat, hiszen a szillogizmus⁵⁰ a jelenből indul ki a feltételes mód adta lehetőségen keresztül, például: „ha ez így van, előtte ez volt” és „ha ez van, akkor ez lesz”.

⁴⁶ „Mondaton” (ἀξιωμα) a sztoikus logika egy olyan gondolat (ἐννοια) kimondását érti, amelyet nem az érzékelés szül, hanem természettől fogva benne lakozik minden emberben. – Tartsuk szem előtt, hogy a dialektikát itt egy grammatikus védi, a grammatika első képviselője pedig a kitioni Zénón, a sztoikus iskola megalapítója (336 k. – 262), míg a logika döntő rendszerezése a Sztoa iskolája harmadik vezetőjének, a soloi Chrysipposnak a műve (kb. 278–201). Ez magyarázza, hogy Plutarchos beszélője itt a sztoikus logikához folyamodik. – H. VON ARNIM: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 70. p., n. 216; 78. p., n. 240.

⁴⁷ Az idézett mondatban az előzmény (τὸ ἡγούμενον) az első rész által: „ha nappal van”, a következmény (τὸ ἀγούμενον) a második rész által adott: „akkor világos van”. – Összetartozás, ill. benne rejtés (ἐμφασίς) az, amikor az előzmény tartalmazza a következményt. Vö. Sextus Empiricus: *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* II, III–III2. – Kapcsolódás (συνάφτης) az, amikor a következmény ellentéte összeegyeztethetetlen az előzménnyel. Vö. Sextus Empiricus, uo. – Az összetartozás, ha adhatjuk ezt a jelentést a szövegben használt σχέσις szónak, az a viszony két vagy több kifejezés között, melynek révén nem gondolhatóak el egymás nélkül. – „Különbözőeknek” (διαφορά) azokat a dolgokat nevezzük, amelyek jóllehet eltérnek egymástól (ἐτερεα), mégis van némi azonosság közöttük: fajuk, nemük vagy analógia révén. „Különbözőeknek” nevezik az eltérő neműeket, az ellentéteseket, és amelyeknek a lényegében van különbség. Vö. Aristotelés: *Metaphysika*, V, 9.

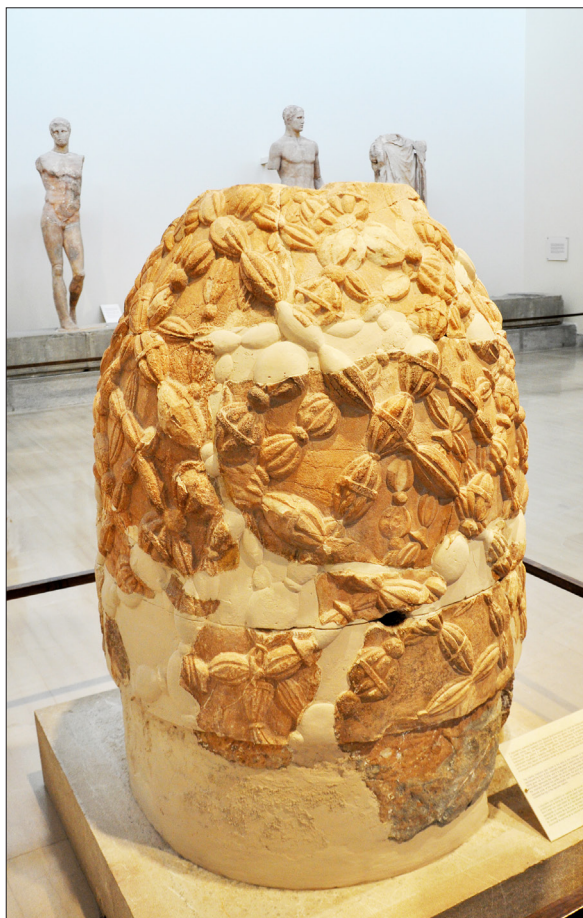
⁴⁸ A feltételes mondatot azért mondják a „bizonyítás kezdetének, ill. elvének (ἀρχή)”, mert ez alkotja a fő premisszát (λήμμα), amelyből az érvelés (λόγος) kifejlik. Például a következő feltételes mondatot: „ha nappal van, akkor világos van” – a sztoikus logika tipikus érvelésében a kisebb premissza (πρόσληψις) követi: „nappal van” és végül a konklúzió (ἐπιφορά): „tehát világos van”.

⁴⁹ *Ilias*, I, 70. Ford.: DEVECSERI G.

⁵⁰ Az aristotelési meghatározás szerint a szillogizmus egy olyan okfejtés, amelyben ha adottnak veszünk bizonyos dolgokat, abból egy másik dolog szükségszerűen következik, pusztán annak révén, hogy

8. kép. A világ köldöke, az *omphalos*.

Tehát azt, ami technikai és logikai jellegű, ahogy mondják, az egymásból következtetések rendjének ismerete, a további feltételezéseket⁵¹ pedig az észrevétel adja meg az értelemnek. Ennek okáért, még ha kicsinyeskedőnek tűnik is, nem tágitok azon feltevésemtől, hogy ez a fajta érvelés az igazság *tripusa*⁵²: ez feltárja a következménynek az előzményre való következtetését, s hozzáfűzve aztán a valóság megállapítását, létrehozza a bizonyítás következtetését. Így, mi csodálkoznivaló van azon, ha a *pythói*, aki kedveli a zenét, örül a hatyú dalának⁵³ és a lant hangjának is, a dialektika szeretetéből fakadóan örömmel fogadja a beszéd részét, és ezt kedveli, amelyet, lásd, a leginkább és a legsűrűbben használnak a filozófusok? Héraklés pedig, amikor még nem oldozta el Prométheust, és nem járt még a Cheirónnál⁵⁴ és Atlasnál tanult bölcselőkhöz, hanem fiatal volt és ízig-vérig boiótiai,⁵⁵ elutasította a dialektikát, és először kigúnyolta az *eî*-t, aztán el-



.....
azokat adottaknak vettük. Az aristotelési szillogizmus kategorikus, mert a premisszákat és a konklúziót is kategorikus ítéletek vagy ilyenekként működnek; a sztoikus szillogizmus, mint láttuk, hipotetikus.

⁵¹ További feltételezésnek (hozzávetés = πρόσληψις) a kisebb premisszákat nevezzük.

⁵² Vö. Démokratész: Γνωμαὶ χροσθαί, XXIX. – Ahogy a Pythia ülőhelye a *tripus*, úgy az igazság támasza az érvelés, amely szintén három lábon támaszkodik: a két premisszákat és a konklúziót.

⁵³ Kallimachos: *Ad Del.*, 249-től; Aristophanész: *Aves*, 872; Euripidész: *Ión*, 167. Vö. *De Pythiae oraculis*, 400 A.

⁵⁴ A kentaurok egyike, Kronos és Philyra fia, Achilleus, Iasón és Asklépios nevelője. Az orvoslásban volt jártas. Egy szerencsétlen baleset során Héraklés megsebezte, ezért meg akart halni, jóllehet halhatatlan volt. Zeus a Nyilas nevet viselő csillagalakzat képében az égboltra helyezte. Vö. KERÉNYI K.: i. m. 281.

⁵⁵ Héraklés Thébában született, Boiótiában, Zeus és Alkméné fia, a görögök legnagyobb hőse. Miután elvégezte az Eurystheus által rá rótt tizenkét munkát, sok más vállalkozásnak is főhőse volt, melyek végeztével Zeus az Olymposra emelte, ahol örökké fiatalon élt. Görögthonból terjedt el kultusza Ró-

határozta, hogy erőszakkal elragadja a *tripust*,⁵⁶ és hogy harcba száll az istennel, hogy tudományára szert tegyen. Később, ahogy előrehaladt a korban, úgy tűnik, ő is igen tapasztalt lett a jóslás és a dialektika művészetében.”

7. Miután Theón befejezte, azt hiszem, az athéni Eustrophos⁵⁷ szólt hozzám: „Látod, milyen buzgón védelmezi Theón a dialektikát, épphogy csak nem ölt orosz-lánbört magára! Így hát úgy illik, hogy mi se maradjunk csöndben, akik általában mindent – a természeteket, az isteni és emberi princípiumokat – a számokba helyezzünk, és a leginkább ezeket tartjuk a szép és becses dolgok vezetőinek és urainak; hanem áldoznunk kell szeretett matematikánk istenének, miután úgy véljük, hogy az epsilon önmagából fakadóan és nem jelentése, alakja vagy kiejtése révén különbözik a többi betűtől, amennyiben az ötösnek⁵⁸ [πεμπάς] – mely az összes többihez képest nagy és hatalmas szám – jeleként tiszteljük, aminek alapján a bölcsek a számolásnak a πεμπάσειν⁵⁹ elnevezést adták.” Ezeket mondotta nekünk Eustrophos, s nem tréfából, hanem mert akkortájt szenvedélyesen foglalkoztam a matematikai tudományokkal, ám csakhamar mindennel kapcsolatban tisztelni kezdtem a „semmit se túlságosan” intelmét, s az Akadémia tagja lettem.

8. Azt mondtam tehát, hogy Eustrophos a számhoz folyamodva a lehető leg-tökéletesebben oldotta meg a problémát. „Azért ugyanis – mondtam –, mivel minden szám a páros vagy a páratlan kategóriájába van besorolva, az egység pedig mindkét minőséghez egyaránt hozzátartozik (mivel ha hozzáadjuk, a páratlan számot párossá, a párost páratlanná teszi); a kettest aztán a párosok, a hármaszt a páratlanok alapelvének tekintik; az ötös pedig ezek összeadásából keletkezik.

Méltán élvez hát megbecsülést, ha ez az első olyan szám, amely az első párosból és az első páratlanból jön létre. Menyegzőnek⁶⁰ is nevezik, a párosnak a nőihez, a páratlannak viszont a férfihoz való hasonlatossága alapján. Ugyanis, ha a számokat egyenlő részekre akarjuk osztani, a párosból, mivel teljesen szétesztható, hiányzik egyfajta befogadó elv, mintegy (üres) tér, a páratlanban viszont, amikor ugyanez történik vele, az osztásból mindig megmarad a középső tag. Ennyiben a páratlan

mába. A bioiótokat a görögség más csoportjai nyers és faragatlan népségnek tartották. KERÉNYI K.: i. m. 265–318.

⁵⁶ Vö. Pausanias: X, 13, 4 és Pseudo-Apollodóros: Βιβλιοθήκη II, 6, 2.

⁵⁷ Ez a személy csak a *De E apud Delphos*-ban jelenik meg.

⁵⁸ Az ötös tulajdonságairól vö. *De defectu oraculorum*, 429 D–430 A.

⁵⁹ ‘Öt ujjon számolni’ s általában ‘számolni’. A πεμπάσειν és a πέντε szimbolikus párhuzamba állítását a πάντα-val, ld. *De Iside et Osiride*, 374 A és *De defectu oraculorum*, 429 D.

⁶⁰ Vö. *Moralia*, 1018 C. Vö. még Clemens Alexandrinus: *Στρωματεῖς*, V, c. XIV, 93, 4 (702 Potter) és Iamblichos: *Τὰ θεολογούμενα ἀριθμητικά*, 24.

termékenyebb⁶¹ a párosnál, és ha összeadjuk e kettőt, mindig a páratlan kerekedik felül⁶² és sohasem a páros, hiszen semmiféle összeadásban nem keletkezik belőlük páros, hanem mindegyikben páratlan. Még inkább megmutatják a köztük levő különbséget, ha saját magukkal adjuk össze őket: ugyanis páros számmal összeadva egyetlen páros sem ad páratlant, s nem lép ki saját jellegzetességéből, minthogy hiánya folytán képtelen létrehozni a másikat. A páratlanok viszont páratlannal összeadva sok páros számot hoznak létre, mivel termékenységük minden irányba kiterjed. Azonban nem ez a megfelelő alkalom, hogy a számok egyéb jellemzőit és eltérő sajátosságait felsoroljuk.

Tehát az ötöst mint az első hímnemű és az első nőnemű egyesüléséből létrejövő számot a pythagoreusok „menyegzőnek” nevezték. Aztán „természetnek”⁶³ is mondták, annak alapján, hogy ha önmagával szorozzuk, ismét saját magára végződik. Ugyanis, ahogy a természet a búzaszemet mag alakjában fogadja be, és közben számos alakot bontva növeli, melyeken át végbeviszi a művet, valamennyi után pedig ismét a búzamatot mint kezdetet mutatja fel az egész beteljesedésében – ekként, míg a többi szám, ha saját magával szorozzuk, más számokra végződő eredményeket ad, egyedül az ötös és a hatos mutatja fel és őrzi meg ilyenkor saját magát, hiszen hatszor hat az harminchat, ötször öt pedig huszonöt.⁶⁴

Továbbá a hat csak egyszer teszi ezt, mégpedig amikor négyzetre emeljük. Az ötössel viszont egyrészt ez történik négyzetre emeléskor, másrészt sajátos módon a szorzás folyamán hol önmagára, hol tízesre végződő számot ad felváltva eredményül, s ez így folytatódik a végtelenségig, ami által e szám a világegyetem rendezőelvét utánozza. Ugyanis miként ez az elv önmagából alkotja meg a világmindenséget, a világmindenségből pedig ismét saját magát hozza létre, „a tűz helyébe lép a minden – mondja Hérakleitos –. és a minden helyébe a tűz, ahogyan az arany helyébe a vagyontárgyak, és a vagyontárgyak helyébe az arany”;⁶⁵ hasonlóképpen az ötös találkozása önmagával semmi tökéletlen vagy idegenszerű létrejöttét nem idézi elő, hanem meghatározott váltakozást mutat: ugyanis vagy saját magát, vagy a tízest hozza létre, tehát vagy a saját minőségét, vagy a tökéletességet.⁶⁶

⁶¹ A művelet „maradékát” görögül γόνιμον-nak (‘nemzőképes’) mondják. A páratlanság és a termékenység fogalmainak összefüggése a görögök körében annak a meggyőződésnek adott teret, mely szerint a páratlan napok kedvezőbbek a megtermékenyítésre.

⁶² Plutarchos: *Vita et poësis Homeri*, 145 (in BERNARDAKIS: i. m. VII, 416. p.)

⁶³ Vö. Phótiós: Βιβλιοθήκη (*Murióbiblos*), *Bibliotheca*, 187: (gerasai) Nikomachos: Θεολογούμενα ἀριθμητικῆς.

⁶⁴ Az ötös és a hatos szimbolizmusáról vö. R. GUÉNON: *La grande triade*, Roma, Atanor, 1971, 55–60.

⁶⁵ Az ephesosi Hérakleitos 510 és 450 között élt. Úgy tekintette a dolgokat, mint szabályos törvények szerint történő örök váltakozást és átalakulást, egy folyamatos áramlatot, amin a Logos mint az egység és a harmónia princípiuma uralkodik. *A természetéről* című művéből 139 töredék maradt ránk, ld. H. DIELS – W. KRANZ: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 voll., Berlin, Weidmann, 1956⁸, I, 171. p., 6, n. 22 B 90, 96; COLLI: *La sapienza greca*, vol. III, Milano, Adelphi, 1980, 43.

⁶⁶ Vö. *De defectu oraculorum*, 429 D.

9. Ha tehát valaki azt kérdezné, mennyiben tartozik mindez Apollónhoz, azt fogjuk mondani, hogy nemcsak hozzá, hanem még Dionysoshoz is tartozik,⁶⁷ aki-
nek nem kevesebb köze van Delphoihoz, mint Apollónnak. Csakugyan, halljuk,
ahogy az isteni dolgokat tárgyaló költők és írók⁶⁸ versben vagy prózában mondják
és zengik, hogy az isten halhatatlan és örökkévaló,⁶⁹ ám bizonyos végzet rendelte
meggondolásból és értelemről fakadóan különféle átalakulásoknak veti alá ma-
gát: egyszer tűzzel perzseli fel a természetet, mindent mindennel egyenlővé téve,
másszor pedig különféle alakok, tulajdonságok és képességek változatosságát felvé-
ve, ahogyan most, a „kozmosz” nevet kapja, ha a legismertebb nevén akarjuk meg-
nevezni.⁷⁰ A bölcsek azonban elhallgatván tudásukat, a tűzzé válást *Apollónnak* [‘a
soktól mentes’] nevezik az egyneművé válás alapján, valamint *Phoibosnak* [‘ragyogó,
fénylő’] tisztasága és tisztító ereje miatt. Azt a folyamatot, melynek során újra le-
vegővé, vízzé, földdé, égitestekké, növények és állatok fajtáivá változik és alakul
át, a szétszaggatás és ízekre tépés talányába burkolják.⁷¹ *Dionysosnak, Zagreusnak*,⁷²

⁶⁷ Zeus és Semelé fia. Bacchánsnök, szatírok és *silénosok* kíséretében Görögországból Keletre vonult, és Indiába is eljutott. Kultuszát, melyet számos vidéken vezettek be, különféle befolyások érték. Az ő tiszteletére ülték meg Görögthonban a *Dionysiókat*, Rómában a *Bacchanaliákat* (a rómaiak Bacchus néven ismerték). Vö. KERÉNYI K.: i. m. 164–178. Kétévente a Parnassoson a delphoi és athéni bacchánsnök együtt ülték ünnepet Dionysos tiszteletére (ld. M. P. NILSSON: *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen*, Leipzig, Teubner, 1906, 283.). – „Egyik hagyomány úgy tartotta, hogy az isten (Dionysos) megelőzte Apollónt a pythói *tripuson*. Sírja az *adytonban* (szentély), a jósbarlang mellett megerősítette azt az elképzelést, hogy a Γυναικομανής, az isten, aki »megőrizti« a nőket, hozzájárul a Pythia inspirációjához jövődömondó »lelkesültségének« létrejöttében úgy, ahogy a thrákiai, az amphikleai és a phókisi jósnőket is eltöltötte ihletével. Ő maga volt a Μουσόμαντις, a »Múzsák által inspirált vátesz«, vagyis azon ősi földistenségek által, akik, szintén Delphoiban, Gé jóslatainak első inspirálói voltak. A költők szorosan összetartozónak mutatják Apollónt és Dionysost, olyannyira, hogy olykor fel is cserélik a két istenség attribútumait: »Apollón, a borostyános isten, a baccháns, a vátesz« – mondja Aischylos, Euripidész pedig így szólítja meg Dionysost: »Bacchos úr, babér barátja, kettős lantú gyógyító Apollón!« Dionysos nagy valószínűséggel már a mykénéi kortól nagy delphoi istenség volt. Mégis csupán a IV. századból bizonyítja kultuszának elevenességét a szentélyben néhány ajánlás egy nagy alapzaton, amelyen az istennek egy, a knidosiak által felajánlott gigantikus szobra állt, valamint az újjáépített templom nyugati oromdísze, ahol Dionysos teljes dicsőségében tűnt fel a bacchánsnök között.” (G. ROUX: i. m. 176.)

⁶⁸ H. VON ARNIM: i. m. II, 526-tól (*Hérakleitos*, fr. 30, 31).

⁶⁹ Clemens Alexandrinus: *Στρωματεῖς*, V, 14 (711, Potter).

⁷⁰ A κόσμος jelentése mindenekelőtt ‘rend’. – Stobaios: *Eclogae*, I, 21, 5 (I, 184. p., II, Wachsmuth).

⁷¹ A szavakat alkotó elemek szimbolikus értékén alapuló értelmezés nyomán itt Απόλλων-t úgy érti, mint az α fosztóképző és a πολὺς ‘sok’ összetételét; tehát: ‘sokaság nélküli’. Az ilyen eljárásra bőséggel akad példa Platón *Kratylos*-ában. Varro etimológiai megmutatják, hogy a kérdéses módszer nem ismeretlen a rómaiak előtt sem. – A φοῖβος etimológiailag a φάος-szal (fény) van összefüggésben, jelentése ‘fényes’, ‘ragyogó’, ‘tisztá’. – Dionysos Zagreusnak Titánok által való szétszaggatása, miként az indiai hagyományban a primordiális Puruša feláldozása, az egyiptomi hagyományban Osiris szétszaggatása, a kabbalában pedig Adam Kadmon felaprózása szintén nem más, mint az egységből a sokaságba való átmenetnek a szimbolikus leírása, ami minden megnyilvánulás szükséges feltétele.

⁷² Az orphizmus központi alakja, melyben a teremtmény és a *logos* szerepét viselte, Zeus és Persephoné fia. Héra felbujtására szaggatják szét a Titánok, majd Zeus feltámasztja, és rábízta a világ kormányzását. Dionysosszal azonosították.

Nykteliosnak [‘éjjeli ünnepen tisztelt’] és Isodaitésnek [‘egyformán osztó’] nevezik őt; és bizonyos pusztulásokat és megsemmisüléseket, aztán feltámadásokat és újjászületéseket: az említett átalakulásokra vonatkozó talányokat és elbeszéléseket mondanak el. Továbbá, az egyiknek dithyrambikus dallamokat⁷³ énekelnek, melyek tele vannak szenvedéllyel és bolyongást és felizgatottságot érzékeltető módosulásokkal. Aischylos ugyanis ezt mondja:

*Kiáltással kevert dithyrambos
illik, hogy kísérje Dionysost,
ez méltó társa a felvonulásban.*⁷⁴

A másíknak pedig paiánt,⁷⁵ rendezett és fegyelmezett dalt énekelnek. Egyiküket mindig örökifjúnak és fiatalnak, másikat sokfélének és sokalakúnak ábrázolják a festményeken és szobrokon. Röviden tehát az egyikben a kiegyensúlyozottságot, a rendet és a tiszta komolyságot, a másikban a játékossággal, tombolással, lelkesültséggel és elragadtatással vegyes állhatatlanságot tisztelik,⁷⁶ és így szólítják meg:

*Hej, nőket megmámorosító, őrzöngő ünnepléstől virágzó Dionysos!*⁷⁷

– pontosan megragadják tehát mindkét átalakulás sajátosságát.

Mivel ezen átalakulásokban az egyes periódusok időtartama nem egyenlő, hanem azé, melyet „teltségnek” neveznek,⁷⁸ hosszabb, azé pedig, amelyet „ínségnek”,

⁷³ A dithyrambos nevű lírai műfaj, melyet az ókori értekezők az istenekhez szóló dalok közé sorolnak, Dionysos saját himnusza volt. A διθύραμβος, ami Dionysos egyik mellékeve is, etimológiai közül azt idézzük, mely a kifejezést a δῖς (‘kétszer’) és a θύρα (‘kapu’) szavakra vezeti vissza, ezért így érti: ‘aki kétszer lépett be [az élet] kapuján’ (akár kettős, Semelétől való és Zeus combjából történő születése miatt, akár a szétszaggatását követő feltámadása miatt), vagy így: a nysai ‘kettős kapujú barlangban nevelkedett’. Ez az értelmezés mindenesetre Dionysos hányattatásainak és misztériumainak beavatási jelentéséhez kapcsolódik.

⁷⁴ A. NAUCK: i. m. n. 355.

⁷⁵ A nomoszsal együtt a *paían* a legrégebb kultikus kardal, melyet Apollónnak énekeltek. A *paían* krétai eredetű, s az istent is ezzel a megszólítással köszöntik a dalban (παίαν – ‘lesújtó’ és ‘gyógyító’). Kardal, melyet az *aulos* szavával kísértek.

⁷⁶ Vö. Friedrich NIETZSCHE: *Ifjúkori görög tárgyú írások*, vál. TATÁR György, ford. MOLNÁR Anna, jegyz. HORVÁTH Judit, Budapest, Európa, 1988 (2. kiad. 2000), 196.; és Uő: *A tragédia születése*, ford. és jegyz. KERTÉSZ Imre, Budapest, Európa, 1986, 65, 84, 203.

⁷⁷ Ismeretlen szerző, in T. BERGK: i. m. III, 730. p., n. 131. Vö. *Moralia*, 607 C és 671 C.

⁷⁸ CILENTO (Plutarchos, *Diatribe Isiaca e Dialoghi Delfici*, Firenze, Sansoni, 1962, 174.) H. VON ARNIM-ra hivatkozik (i. m. II, 616.). Ám, ahogy Colli is megjegyzi, „lehetetlen, hogy Plutarchos, a delphoi dolgok ismerője ezt a hírt sztoikus forrásból merítse: azt kell tehát gondolnunk, hogy a κόρος és a χορημοσύνη [‘teltség’ és ‘ínség’] (amiket más forrásokból héraikleitosi gondolatnak ismerünk), hagyományosan az Apollón–Dionysos pároshoz kapcsolódott. Sztoikus csak a megjelölés lehet: διακόσμησης–ἐκπύρωσις [rendezett világegyetem–világégés], az Apollón–Dionysos ciklushoz kapcsolódó világciklus héraikleitosi lényege azonban nem. A bizonyíték, hogy ez nem sztoikus eredetű: ebben az iskolában nem jelenik meg az Apollón–Dionysos szembenállás.” (G. COLLI: i. m. III, 154.) Vö. Hippolytus: *Refutatio omnium haeresium, sive in Sanctam Theopbaniam Philosophumena*, 9, 10, 7: „És

rövidebb; itt azt a rendet követik, hogy az év egyik részében paiánt énekelnek az áldozatokon, a tél beálltával azonban felélesztik a dithyrambost és beszűntetik a paiánt, s három hónapon át ezt az istent szólítják meg a másik helyett.⁷⁹ Lényegében egy a háromhoz: úgy vélik, időben így aránylik a teremtet világ a világégéshez.⁸⁰

10. Hanem ez az elbeszélés hosszabbra nyúlt a kelleténél. Másfelől világos, hogy hozzá [Apollónhoz] hasonlítják az ötöst, mely hol saját magát hozza létre magából, mintegy a tüzet – hol pedig a tízest, mintegy a világmindenséget. S nem gondolhatjuk-e, hogy ennek a számnak a zenéhez, mely ezen isten számára felette kedves, igenis van köze? Hiszen a zeneelmélet úgyszólván legnagyobb része az összhangzattannal⁸¹ foglalkozik. Azt pedig, hogy összhangzattól öt van, s nem több, bizonyítja a meggondolás annak, aki nem az ész, hanem az érzékelés útján, a húrokon és az *aulos* lyukain⁸² igyekszik ezt megtapasztalni. Ugyanis valamennyi összhangzat a számok arányaiból nyeri eredetét.⁸³

.....
a tüzet [Hérakleitos] ‘ínségnek és teltségnek’ nevezi; az ínség aztán szerinte a világ elrendezése, a teltség viszont a teljes világégés.”

⁷⁹ A mítosz szerint Zeus úgy döntött, hogy Apollón Delphoiban lakjék, hogy törvényeket szabjon a görögöknek. Apollón azonban hattyúfogátán a hyperboreusok országába szökött, ahol eltöltött kerek egy esztendőt. Ám később visszatért Delphoiba, mert szünet nélkül hívogatták onnan dallal és táncal. Attól fogva az isten a tél három hónapját mindig a hyperboreusoknál töltötte, az év többi részét pedig Delphoiban, ahol Dionysos uralkodott távolléte idején. Vö. KERÉNYI K.: i. m. 93.

⁸⁰ Az egyetemes megnyilvánulás folyamatát annak két fázisával (*solutio et coagulatio* – ‘feloldódás’ és ‘kikristályosodás’) együtt itt egy sor ezeknek megfelelő kettősség érzékelteti, melyeket a közvetlen érzékeltség kedvéért a következő táblázatba foglaltunk:

teltség	ínség
<i>paián</i>	<i>dithyrambos</i>
tavaszi, nyári, ősz	tél
három	egy
Apollón	Dionysos
világégés	rendezett világegyetem

Az első oszlop kifejezései tehát a γένεσις-nek, azaz a keletkezésnek, míg a másodikéi a φθορά-nak, azaz a pusztulásnak felelnek meg. A távol-keleti hagyományban az előbbieket által képviselt fázis a *yang* aktív-expanzív erejének felel meg, míg a második oszlop által kifejezett fázis a *yin* passzív-kontraktív erejének. Az iszlám hagyományban a két fázis váltakozását az „élet” és a „halál” egymásra következő és ezeknek az Eredethez való visszatérése rejti magában: „Hogyan tudtok nem hinni Alláhban, mikor ti holtak voltatok és Ő támasztott fel benneteket? Még egyszer meghaltok és feléledtek általa, aztán megtértek Őhöz” (Kor., II, 28); „Bizony Alláh megnyitja a gabonaszemet és a magot, és kilépteti az élőlt a holtból, és kilépteti a halottat az élőből” (Kor., VI, 95).

⁸¹ Az „összhang” (συμφωνία) itt két együtt szóló hang harmonikus viszonyát jelöli: például a lant hangolásánál két egyidejűleg pengetett húr.

⁸² Platón: *Az állam*, 530 D, 531 C. – Az *aulos* kétnyakú fúvós hangszer volt. Nem annyira fuvoláról volt szó, mint inkább egyfajta oboáról.

⁸³ Két hang számtani viszonyát Pythagorától fogva a *monochord* segítségével tanulmányozták, amely egy rezonáló testből és a rajta két rögzített láb között kifeszített egyetlen húrból állt. Egy harmadik, mozgatható lábat lehetett a húr egyik végétől a másikig húzni, úgyhogy ezáltal a húr két különböző

Van az egy egész egyharmados arány [*epitritos*, 4:3], amely kvartakkordnak felel meg, van a másfélszeres [*hémiosios*, 3:2], amely a kvintnek, a kétszeres [*diplasios*, 2:1], amely az oktávnak, a háromszoros [*triplasios*, 3:1], amely az oktávnak és öt hangnak, és a négyszeres [*tetraplasios*, 4:1], amely két oktávnak.⁸⁴ Azt az arányt azonban, amelyet a zeneelmélettel foglalkozók „oktáv meg négynek” neveznek, s amelyet az előbbieket közé sorolnak, jóllehet szabálytalan, nem helyes elfogadni, hiszen ők ezzel az arányokat mint törvényszerűségeket megvetve az irracionális hangzásnak kedveznek.⁸⁵

Továbbá, hogy a négy hangból álló hangsorok [*tetrachordon*] ötféle elrendezését⁸⁶ ne is említsem, valamint az első öt tónust vagy hangnemet vagy harmóniát, akár így, akár úgy kelljen ezeket nevezni (hiszen ezeknek a húr kisebb-nagyobb mérvű megfeszítésével, illetve meglazításával elért módosulása révén keletkeznek a további hangmagasságok és mélységek)⁸⁷ – vajon nem úgy van-e, hogy jóllehet számos vagy inkább számtalan hangköz létezik, a zenében mégis csupán öt használatos: a negyedhang [*diesis*, a legkisebb hangköz], a félhang [*hémitonion*], a zenei hang [*fonos*], a másfélhang [*triémitonion*, kis terc] és a két hangnyi hangköz [*ditonon*] – semmilyen más akár kisebb, akár nagyobb köz nem létezik a hangok között, amely magasságban és mélységben azokat határolná, és a zenében szokásos?

II. Azonban sok más, ehhez hasonló dolgot mellőzve Platónat idézem meg tanúként, aki azt mondja, hogy a világ egy,⁸⁸ s ha létezik egyáltalán több ezen kívül, és nem csak ez az egy létezik, öt van összesen és nem több.⁸⁹ És ha mégis ez az egy lenne, ahogy Aristotelész is véli,⁹⁰ akkor ez is öt világból áll és tevődik össze

.....
hosszúságú szakaszra vált ketté. Ily módon nyerték tehát a két szakasz viszonyának azt a sorozatát, melyet Plutarchos idéz, s melyet alant vázolunk.

/.../.../	epitritos arány	4/3
/.../.../	hémiosios arány	3/2
/.../.../	diplasios arány	2/1
/.../.../	triplasios arány	3/1
/.../.../	tetraplasios arány	4/1

⁸⁴ Vö. Macrobius: *In Somnium Scipionis*, II, 1.

⁸⁵ Plutarchos itt a „harmonistákkal”, Aristoxenos követőivel vitázik, akik a harmóniák kutatásában egyfajta empirikus módszert követtek, azaz nagy jelentőséget tulajdonítottak az akusztikai tapasztalatnak, és nem kizárólag a matematikára alapozták nézeteiket.

⁸⁶ A görög zenei elméletben a *tetrachordon* egy négy, egymás utáni hangból álló ereszkedő hangsor, melynek két szélső hangja fix, míg a másik kettő mozgó. Két egyforma *tetrachordon* (vagyis amelyben a félhang ugyanolyan helyzetű) alkot egy harmóniát; négy, szintén egyforma *tetrachordon* alkotja a „tökéletes rendszert” és a „kisebb tökéletes rendszert”.

⁸⁷ Hangok, modusok, harmóniák (τόνοι, τρόποι, ἀρμονίαι): olyan kifejezések, amelyek lényegében „skálák” típusait jelölik, a hangok és félhangok oktávon belüli elhelyezkedése alapján. Ezen sémák mélyebbre vagy magasabbra való transzponálása új tonalitásokat hoz létre.

⁸⁸ Platón: *Timaios*, 31a.

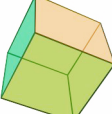
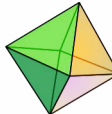
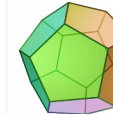
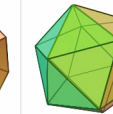
⁸⁹ Uo. 55d.

⁹⁰ Aristotelész: *De coelo*, I, 8–9 (276 A, 18); vö. *Ilias*, XV, 187.

9. kép. A platóni *Timaios*ban tárgyalta tökéletes testek

valamiképpen.⁹¹ Ezek közül az első a földé, a második a vízé, a harmadik a tűzé, a negyedik pedig a levegőé. Az eget, amely az ötödik, egyesek fénynek, mások *aithér*nek nevezik, megint mások ugyan-

ezt az ötödik létezőnek [kvintesszenciának].⁹² A testek közül egyedül ez képes természetéből fakadóan körbefordulva mozogni, és nem valamely kényszer hatására vagy más egyéb módon. Ezért tehát Platón, miután megvizsgálta a természetben található öt legszebb és legtökéletesebb alakzatot: a gúlát, a kockát, az oktaédert, az ikozaédert és a dodekaédert –, megfelelőképpen hozzárendelte mindegyiket valamelyik világhoz.⁹³

Tetraéder	Hexaéder (Kocka)	Oktaéder	Dodekaéder	Ikozaéder
				
				
4	6	8	12	20
szabályos háromszög	négyszet	szabályos háromszög	szabályos ötszög	szabályos háromszög

12. Vannak, akik az érzékelő képességeket is az előbbiekhöz kapcsolják, lévén hogy azokkal megegyező számúak: úgy vélik, hogy a tapintás ellenáll az ütközésnek, és ezért földszerű; az ízlelés pedig a nedvesség révén fogadja be az ízek minőségeit. Ha a levegő valamely ütés által rezegni kezd, a hallásban hanggá vagy zörejjé válik. A két fennmaradó érzék közül az egyik a szaglás, melynek az illat jutott osztályrészül; miután ez egyfajta kigőzölgés, ami a meleg hatására keletkezik, tüzes jellegűnek mondható. A látás, midőn a levegővel és a fénnel való rokonsága révén felvillan, mindkettővel összevegyülve ezekkel egyező felépítésű és jellegű keverék lesz. Sem az élőlények nem rendelkeznek egyéb érzékeléssel, sem a világ más egyszerű és keveretlen természettel. Hanem, úgy tűnik, az ötnék az öthöz valamiféle csodálatos és maradandó összefüggése jött létre.

⁹¹ Az egyetemes lét egysége nem zárja ki a megnyilvánulás módjainak sokféleségét. Innen ered a lét fokozatainak meghatározatlansága az általános és kozmikus rendben, amit az „öt kozmosz” képvisel.

⁹² Az anyagokat alkotó őselemek tanítását Parmenidész (Kr. e. V. sz.) vezette be a görög fizikába és kozmológiába. Empedoklés (Kr. e. kb. 500–430) számukat négyben rögzítette: föld, víz, levegő, tűz. „Ötödik létezőként” (kvintesszencia) Aristotelész (384–322) teszi hozzájuk az *aithér*t, s ez abban a sorrendben is az ötödik, mely szerint az elemek az eredendő egyneműségbe visszatérnek. Az *aithér* a héber Kabbala kozmogóniájában is kapcsolatban van a fénnel, mely azt tanítja, hogy az *Or*, a fény az *Avir*, vagyis az *aithér* rejtékéből tör elő.

⁹³ Platón: *Timaios*, 53e–56c. Az öt szabályos test közül négynek az őselemeket feleltette meg: a földet a kockának, a levegőt az oktaédernek, a vizet az ikozaédernek és a tüzet a tetraédernek. Az ötödiről, a dodekaéderről Platón a *Timaios*ban valójában nem nyilatkozik, pusztán azt a kérdést veti fel, hogy eredetileg egy vagy öt világ keletkezett-e.

13. Akkor, miután megálltam és egy kis szünetet tartottam, így szólottam: „Ó, Eustrophos, mi történt velem? Kis híján megfeledkeztem Homérosról,⁹⁴ mintha nem ő osztotta volna elsőként öt részre a világot,⁹⁵ midőn a három középsőt a három istennek juttatta, a két szélsőről: az Olymposról és a földről, melyek közül az egyik a világ felső, a másik az alsó határa, pedig azt mondja, hogy ezek közösek és oszthatlanok. »*Am a témánk visszavár*« – mondja Euripidész.⁹⁶ Azok ugyanis, akik a négyest magasztalják, nem alaptalanul tanítják, hogy minden test ennek alapján nyeri eredetét. Ugyanis minden szilárd test hosszúságban és szélességben mélységet nyerve jön létre, a hosszúságot pedig megelőzi a pont, mely az egység rendjébe tartozik; a szélesség nélküli hosszúságot vonalnak nevezzük, s ez a kettősség megtestesítője, míg a vonalnak a szélesség irányába való elmozdulása adja a felszínt a hármasságnak megfelelően; ha ezekhez hozzájárul a mélység a négyesség szerint, a testhez jut el a növekedés. Mindenki előtt világos, hogy egészen mostanáig a négyesség vezette a természetet, míg a test be nem teljesedett, s elő nem állott a szilárd és tapintható tömeg, még ha maga mögött hagyja is a legnagyobb dolog hiányát. Hiszen az élettelen test, ha szabad így mondanom, árva és befejezetlen, és mivel nincs lelke, semmire se jó. Az az elmozdulás vagy elrendezés viszont, amely a lelket hozza létre benne – az ötös révén keletkező átalakulás –, a természetnek a tökéletességet adja meg; ez annyival döntőbb érvénnyel rendelkezik a négyesnél, amennyivel az élő különbözik megbecsülésben az élettelenről.

Továbbá az ötös helyes aránya és sajátossága felülkerekedvén nem hagyta, hogy az élettelennek végtelen sok fajtája jöjjön létre, hanem az élők összesen öt lényegi

⁹⁴ *Ilias*, XV, 187–193: (Ford. Devecseri G.)

„Három testvér van, kit szült vala Rheia Kronosnak,
Zeus, magam én, s Hádész, az alantnyugovók fejedelme;
Hármasan osztottunk mindent, s ki-ki tiszteletet nyert.
Részül az ősz tengert én kaptam, laknom örökkön,
Sors-rázzván, s a ködülte homálynak lett ura Hádész,
Míg Zeus széles eget, leget és sok felleget is nyert;
Ámde a föld s nagy Olympos hármunké közösen lett.”

⁹⁵ A világegyetem öt részre való felosztása nyilvánvalóan nem kizárólag a görög világ sajátossága; hogy csupán két esetet idézzünk, megtalálható a kínai hagyományban, mely az ötös számnak egyébként is kiemelkedő szimbolikus jelentőséget tulajdonít, valamint a kelta hagyományban, mely Írországot öt birodalomra osztotta fel. A világ eme ötös felosztásában a kereszt szimbolizmusának alkalmazása húzódik meg, amennyiben ezen az ábrán az egység (a tökéletes egyensúly középpontja) és a négyesség (a minőségek ellentétpárjainak) összességét látják ábrázolva.

⁹⁶ A. NAUCK: i. m. n. 970; vö. *De defectu oraculorum*, 431 A.

formáját mutatja.⁹⁷ Ugyanis vannak az istenek, a *daimónok*, a *bérosok*,⁹⁸ s ezek után a negyedik rend: az emberek;⁹⁹ az ötödik és egyben utolsó az oktan lények, vagyis az állatok rendje.¹⁰⁰

Azonkívül ha a lelket magát természete szerint részekre osztod, első és leghomályosabb része a létfenntartó lesz, a második az érzékelő, azután a vágyakozó, majd az indulatos. A gondolkodás képességéhez elérkezve beteljesíti természetét, és az ötödiknél, mintegy a csúcson megáll.¹⁰¹

14. Ennek a számnak, amellet, hogy ennyi és ilyen sajátosságokkal bír, még a keletkezése is szép, nem az, amelyet már kifejtettünk, s amely a kettesből és a hármasból adódik, hanem amelyet a kezdet ad, midőn az első négyzetszámmal egyesül. Tudniillik minden szám kezdete az egység, az első négyzetszám pedig a négyes: ezekből, mintegy a lényegből és a határral bíró szubsztanciából¹⁰² jön lét-

⁹⁷ A „lényegi forma” kifejezéssel itt az *ιδέα* szót adjuk vissza, mely ebben az összefüggésben nem veszi fel a Platón által neki tulajdonított érvényét, aki számára az „ideák” a megnyilvánult lények archetipusai, vagyis a megnyilvánulásnak a megformáltság előtti létre visszavezethető lehetőségei. E helyen az ‘osztály’ vagy ‘típus’ jelentéssel egyenértékű, ahogy CILENTO is fordítja (i. m. 181.). – Itt a végsőkéig leegyszerűsített formában és a szimbolizmus által megkövetelt kifejezésekben a lét különféle szintjeinek vázlatát kapjuk. A maga teljességében tekintve a lét a megnyilvánulás állapotainak végtelen sokaságát hordozza magában, melyek a létezés különböző fokozatainak felelnek meg, melyeknek sokasága szintúgy végtelen (vö. R. GUÉNON: *Gli stati molteplici dell’essere*, Torino, Edizioni studi tradizionali, 1965, 28.). A létállapotok sokaságának ezen ötös felosztású bemutatásának a hindu hagyományban a *Tribhuvana* által kifejezett hármas felosztás felel meg: a Föld (*Bhu*), a Légkör (*Bhuvā*) és az Égbolt (*Svar*) szimbolizálják ugyanis hierarchiájukban a lét állapotainak sorát.

⁹⁸ A *daimónok* és *bérosok* közötti különbségről lásd Iamblichos: *De mysteriis*, II, 1: „Megállapítom tehát, hogy a *daimónok* az istenek nemző- és teremőerejénél fogva keletkeznek a sor legeslegvégén és a végső részekben, míg a *bérosok* az isteni lényekben levő vitális értelmek erejénél fogva keletkeznek, és a lelkek első és tökéletes fokozatai tőlük származnak és belőlük indulnak ki. Minthogy így jönnek létre, lényegük is más, mint a többi oké: a *daimónoké* a kozmikus természeteket dolgozza ki és tökéletesíti, és gondoskodó tevékenységét valamennyi keletkezőben levő lényre kiterjeszti, míg a *bérosoké* étellel és értelemmel bír, és parancsol a lelkeknek. A *daimónok*nak megtermékenyítő képességeket kell tulajdonítanunk, melyek a természetnek és a lelkek testekhez való kötődésének az élén állnak; a *bérosok*nek viszont meglevenítő képességeket, akik kimagaslanak az emberek fölött és megszabadultak a keletkezéstől.” A *daimónokról* lásd még itt, 19. caput.

⁹⁹ Vö. *De defectu oraculorum*, 415 B.

¹⁰⁰ Vö. Athanasius Kircher: *Oedipus Aegyptiacus*, Roma, 1652, II, 2, 31. p.

¹⁰¹ Vö. *De defectu oraculorum*, 429 E.

¹⁰² ‘Lényeggel’ és ‘szubsztanciával’ az *ιδέα*-t és a *ύλη*-t adtam vissza, elkerülve így az ezen kifejezések fordításában szokásos „forma” és „anyag” terminusok használatát. A „forma” szó ugyanis az olyan korlátozó feltételek egyikére utal, amelyek egy létállapotot meghatároznak, míg itt az *ιδέα* (mint az *εἶδος* az aristotelési nyelvhasználatban) magát a megnyilvánulás meghatározó princípiumát jelöli, abban az értelemben, ahogyan a *Purusa* áll szemben a *Prakritivel*. Ami a *ύλη* szokásos ‘anyag’ fordítását illeti, az azzal a kellemetlenséggel jár, hogy így a görögöknek hallgatólágon az anyag „modern” felfogását tulajdonítjuk. Ezért R. GUÉNON (*L’uomo e il suo divenire secondo il Védānta*, Torino, Edizioni studi tradizionali, 1965, 59.) útmutatását követve e két kifejezéshez folyamodtunk, amelyek tágabb jelentéskörüknel fogva elegendően visszaadják a két egymást kiegészítő – aktív és passzív – elv el-

re az ötös. Ha pedig némelyek az egyest is – nagyon helyesen – négyzetszámnak tekintik, hiszen saját maga négyzete úgy, hogy saját magát adja eredményként, a két első négyzetszámból született ötös nem hagy kívánnivalót maga után nemes származását illetően.

15. Félek azonban – mondtam –, nehogy az elmondottak miatt Platónunk bajba kerüljön úgy, ahogy elmesélése szerint Anaxagoras bajba került amiatt, amit Seléné nevéről mondott, merthogy a sajátjaként állította be a megvilágításokról szóló tanítást, amely pedig igen-igen régi. Vagy talán nem ezt mondja a *Kratylos*-ban?¹⁰³ „Minden bizonnyal – mondta Eustrophos –, azonban nem látom át, mi hasonló történt.” „Bizonyára jól tudod, hogy a *Szofistában*¹⁰⁴ öt alapvetet jelöl meg: a létezőt, az azonosat, a mást, a negyedik és az ötödik ezek után a mozgás és a nyugalom. A *Philébos*-ban más felosztást alkalmaz:¹⁰⁵ azt mondja, hogy az egyik a végtelen, a másik a határ, s ezek keveredéséből jön létre minden keletkezés. Az okot pedig, ami által a keveredés végbemegy, a negyedik rendnek teszi meg. Az ötödiket nekünk hagyta, hogy kitaláljuk: aminek a révén ismét felosztható és szembeállítható a keverék. Úgy ítélem meg, hogy ezek amazok hasonlataiként szerepelnek: a létező a keletkező, a mozgás a végtelen, a határ a nyugalom, az utolsó kettő közül az egyik a keveredés elve, a másik a szétválasztásé. Ha pedig ez nem igaz, akkor is mindkét felosztás szerint ötféle rend vagy elv létezik.

Szóval valaki azt mondhatná, hogy miután kifürkészte, korábban tudta ezt Platónnál, és két epszilont szentelt fel az istennek, a mindenség számának megjelenítése- és szimbólumaként.

Mindazáltal Platón azt is felismerte, hogy a jó öt módozatban mutatkozik meg:¹⁰⁶ ezek közül az első a helyes mérték, a második az arányosság, a harmadik az értelem, a negyedik a lélekkel foglalkozó igaz tudományok, művészetek és vélekedések, az ötödik pedig, ha létezik ilyen, a tiszta öröm, melybe bánat nem keveredhet; ott aztán megáll az orphikus verset idézve:

*Ím, hatodik nemmel felfüggesszétek a dalt már.*¹⁰⁷

.....
képzését, melyek a megnyilvánulás két pólusát képezik, és egymással egyesülve alkotják a lét valamennyi megnyilvánult állapotának teljes kifejlődését. Megjegyezhetjük, hogy az egység, mely aktív, amennyiben „minden szám eredete”, a lényegnek felel meg, míg a négyes, mely passzív és nőies, a szubsztanciának.

¹⁰³ *Kratylos*, 409 A–B. „HERMOGENÉS: És mi a σελήνη? SÓKRATÉS: Ez a név, azt hiszem, Anaxagoras hitelét rontja. HERM.: És miért? SÓKR.: Ez, úgy tűnik, olyan szó, amely nagyon régi időktől fogva bizonyítja azt, amit Anaxagoras nemrég jelentett ki, tudniillik, hogy a Hold a Nap fényétől világos.” Ezt a tanítást Thalésnek is tulajdonítják: in *Aet.*, II, 27, 5 (II A–17 B Diels–Kranz).

¹⁰⁴ *Sophistés*, 256 C.

¹⁰⁵ *Philébos*, 23 C.

¹⁰⁶ Uo. 66 A–C.

¹⁰⁷ *Orphica*, fragm. 14 (Kern).

16. Az előttek elhangzottakon túl hadd áruljak el valamit dióhéjban – mondtam a Nikandrost körülvevő bölcseknek.¹⁰⁸ – Ugyanis az új hónap hatodik napján, amikor valaki a Pythiát a *prytaneion*ba¹⁰⁹ vezeti, történik meg a három sorsolás közül az első úgy, hogy az öt név közül a Pythia hármát, az illető pedig kettőt sorsol ki.¹¹⁰ Vagy tán nem így van?” „De így – felelte Nikandros. – Az okát viszont nem mondhatom el másoknak.” „Tehát – mondtam mosolyogva – amíg pappá nem válok, s az isten fel nem fedi előttem az igazságot, addig ez is az ötösről mondottakhoz kapcsolódik.”

Valahogy így fejeződött be, ha jól emlékszem, az epszilon aritmetikai és matematikai tulajdonságait dicsőítő beszédem.

17. Ammónios azonban, mivel maga is úgy vélte, hogy a filozófia a matematikában nem elhanyagolható szerepet játszik, örvendett a mondottaknak, és így szólt: „Nem lenne helyes mindebben túlságosan szigorúan ellentmondani az ifjaknak, eltekintve attól, hogy minden egyes szám nem kevés lehetőséget ad annak, aki dicsérni és magasztalni akarja. S mit kell a többiről elmondanunk? Hiszen Apollón szent hetese¹¹¹ egy egész napot elvenne, még mielőtt érdemben végigmehetnénk valamennyi sajátosságán.¹¹² Ezek után talán bebizonyítjuk, hogy a bölcsek „hadat viseltek” a közfelfogással és „a régi időkkel”¹¹³ szemben, ha egyszer a hetest elmozdították előkelő helyéről, és az ötöst szentelték fel az istennek, mintha az inkább megilletné őt.

Úgy vélem, e betű se számot, sem elrendezést, se kötőszót, sem más hiányos részt nem jelöl; hanem önmagában tökéletes megszólítása és üdvözlése az istennek, e hangzót egy kifejezéshez hasonlatosan az isten hatalmának észlelésére alkalmazva.¹¹⁴ Mert hiszen az isten is, ha bármelyikőnk ott elébe járul, mintegy örömmel fogadva az érkezőt az *Ismerd meg önmagad!*-dal szólítja meg, ami pedig semmivel sem kevesebb a „Légy üdvöz!”-nél.¹¹⁵ Mi tehát viszonzva az isten köszöntését, „Te

¹⁰⁸ Uo. 14 és 334; vö. *Moralia*, 636 D.

¹⁰⁹ A *polis* középülete, melyben a *prytanisok* 500 tagból álló, de felváltva, egyszerre csupán 50 fővel tevékenykedő, államügyeket intéző testülete tanácskozott. A hatalmat az *archónok*kal együtt gyakorolták.

¹¹⁰ Az ötös tulajdonságait sorolva Plutarchos a delphoi jósa területén való alkalmazását is megemlíti: öt tagból állt a kollégium, az ún. ὅσιοι, akik a jósokat segítették a szertartások végrehajtásában. Az öt ὅσιος-t a delphoi előkelők közül sorsolták ki (vö. Eurip. *Ión*, v. 416), és Deukaliónra visszamenő eredettel büszkélkedhettek.

¹¹¹ Miközben Létót Apollón világrahozatala előtt szülési fájdalmak gyötörték, éneklő hattyúk kerülték meg hétszer Délos szigetét (Kallimachos, *Hymnus in Delum*, 249).

¹¹² A hetesről és alkalmazásairól lásd Alexandriai Philón igen hosszú *excursusát* (*De opificio mundi*, 89–128), és Macrobius: *In Somnium Scipionis*, I, 6.

¹¹³ Simon, in T. BERGK: i. m. I, 522. p., n. 193.

¹¹⁴ Az egész mondat („Úgy vélem ... alkalmazva”) idézetben megtalálható: in Alexandriai Kyrillos: *Adversus Julianum*, VIII, J. P. Migne, *Patrologiae cursus*, Series Graeca, 165 voll., 1857–1866, vol. LXXVI, 908.

¹¹⁵ Platón Kritias szájába adja (*Charmidés*, 164 D–E), hogy az „Ismerd meg önmagad” felirat úgy olvasandó a delphoi templom előtt álló kötömbön, mint az isten köszöntése a belépő számára, a szokásos

vagy”-ot (εἰ) mondunk, mint igaz s nem hazug és az egyedülvalóhoz egyedül illő üdvözlését adva meg a létnek.

18. Nekünk ugyanis valójában nincsen részünk a létben,¹¹⁶ hanem az egész halandó természet keletkezés és pusztulás közé születve önmaga nehezen felismerhető és ingatag látszatát és látomását nyújtja.¹¹⁷ Ha megragadni akarván értelmet ráirányítod is – miként ha a vizet markolod meg hevesen, s míg összegyűjteni és szorítani próbálsz, kifolyik kezed közül és elvész, amit megragadtál –, úgy az értelem is, midőn valamely külső behatásnak kitett és változó dolog tökéletes megértésére törekszik, kudarcot vall, részint annak keletkezett volta, részint pusztulásnak kitett természete miatt, nem lévén képes semmi maradandó vagy valóban létező megragadására. *Nem lehet kétszer ugyanabba a folyóba belelépni*¹¹⁸ – tartja Hérakleitos, s valamely pusztulásnak kitett természetet sem lehet kétszer ugyanazon állapotában megragadni,¹¹⁹ hanem a változás gyorsaságával és hirtelenségével *szétszór és újra összegyűjt*, vagy még inkább se nem újra, se nem később, hanem egyidejűleg összeáll és felbomlik, és *jön és megy*. Ezért hát nem is juthat el a benne levő keletkező a léthez, minthogy a keletkezés soha meg nem áll, és soha meg nem szűnik, hanem folyton változva a magból magzatot, aztán újszülöttet, majd gyermeket hoz létre, s sorjában, serdülő ifjút, fiatalembert, érett férfit, idős embert, majd aggot úgy, hogy az előző kort és keletkezést megszünteti a rákövetkezővel. Mi azonban nevetséges módon egyetlen haláltól félünk, jóllehet megannyi halált elszenvedtünk már, és fo-

„légy üdvöz” helyett. Ugyanis nem a χαῖρε által kifejezett „légy jókedvű” köszöntéssel kell üdvözlönnünk egymást, hanem azzal a jókívánsággal, hogy „légy bölcs”. Az „ismerd meg önmagad” és a „légy bölcs” ugyanis egymással egyenértékű buzdítások, minthogy a bölcsesség nem más, mint az igazi önismeret.

¹¹⁶ Vö. Philón: *De Iosepho*, XXII, 125, THEILER, 13.

¹¹⁷ Vö. Anaximandros in H. Diels – W. Kranz: i. m. I, 89. p., 12, n. 12 B 1; H. VON ARNIM: i. m. II, 183. p., n. 594. – A szublunáris világ (a „természet”) alá van vetve a „keletkezésnek” (γένεσις) és a „pusztulásnak” vagy „feloldásnak” (φθορά); vö. erre vonatkozóan a hermetika tanításában a *coagula* és a *solve* fogalmait (eredeti formájában: *solve et coagula*). Ezek a terminusok, melyek az individuális megnyilvánulás állapotaira vannak vonatkoztatva, a „születéssel” és a „halállal” egyenértékűek, és a járulékos dolgok keletkezését fejezik ki. Ez a változás elkerüli az „istenekeket”, vagyis a megformáltság előtti állapotokat; az átalakulást azonban Plutarchos szerint (vö. 394 A) nem annyira egy „isten” uralja, hanem inkább egy „daimón”, azaz a formális megnyilvánulás egy finom állapota.

¹¹⁸ H. DIELS – W. KRANZ: i. m. I, 171. p., 10, n. 22 B 91; G. COLLI: i. m. 57.; vö. Platón: *Kratylos*, 402 A és Aristotelész: *Metaphysika*, I, 5, 1010 A, 12 c. 65, 4.

¹¹⁹ „Soha semmi nem térhet vissza ugyanoda, és ez egy csupán meghatározatlan (és nem végtelen) együttesre is igaz, mint amilyen az anyagi világ [...] az egyetemes létben. A visszatérés ugyanahhoz az állapothoz lehetetlen: a teljes Potencialításban a kondicionált lét állapotai által alkotott egyedi lehetőségek (potencialítások) száma szükségképpen végtelen sok; ha ezt tagadni akarnánk, újra a Potencialitást akarnók korlátozni; ezt tehát el kell fogadnunk, különben ellentmondásba keveredünk – s ennyi elég is annak magyarázatára, hogy miért nem mehet át kétszer egyetlen létező sem ugyanazon az állapoton.” (R. Guéron: *Errore dello spiritismo*, Milano, Rusconi, 1974, 209.) Ezen a Hérakleitos és Plutarchos visszhangzó logiko-metafizikai érvelésen alapul Guéronnak a reinkarnáció teóriáját illető kritikája.

gunk is még elszenvedni. Ugyanis nemcsak, ahogyan Hérakleitos mondta, *a tűz halála születés a levegő számára, a levegő halála pedig születés a víznek*,¹²⁰ hanem mindez még világosabb a mi példánk alapján. Hisz az ereje teljében levő férfi elpusztul, amikor az idős megszületik, míg az ifjú megszűnik létezni, hogy érett férfivá váljék, a serdülő is, hogy ifjúvá, a kisgyermek pedig, hogy serdülővé. A tegnapi ember meghalt, hogy a mainak, a mai meghal, hogy a holnapnak adja át a helyét. Egyik sem marad meg, és nem is egyetlen, hanem sok mindenné leszünk úgy, hogy szubsztanciánk¹²¹ egyetlen megjelenés és közös lenyomat köré épül fel és siklik tovább.¹²² Hiszen, ha ugyanazok maradunk, miként örülhetünk egyes dolgoknak most, korábban pedig másoknak? Hogyan szerethetünk vagy gyűlölhethetünk, csodálhatunk és ócsárolhatunk egymással ellentétes dolgokat, hogy lehet, hogy másként vélekedünk, és másként érzünk, és még kinézetünk, alakunk, gondolkodásunk sem ugyanaz? Ugyanis nem valószínű, hogy valamely változás nélkül más dolgokat érezzünk, s aki átváltozik, nem ugyanaz többé. Ha pedig nem ugyanaz, nem is létezik, hanem – pontosan ez az – egyikből a másikba átváltozva keletkezik. A létezőt nem ismerve rászéd minket az érzékelés, amikor a láthatóról azt mondja, hogy van.

19. Mi hát valójában a létező? Az örökkévaló, keletkezés nélküli és romolhatatlan, melyben az idő egyetlen töredéke sem idéz elő változást.¹²³ Az idő ugyanis mozgékony valami, és a mozgásnak alávetett szubsztanciával kapcsolatban jelenik meg, áramlik és meg nem őriz, mintegy a pusztulás és a keletkezés burka. Az „azután”, a „korábban”, a „lesz” és a „történt” kifejezések maguk is elárulják, hogy ez nem létezik. Hiszen az olyan dologról, amely még nem jutott el a létezéshez, vagy már megszűnt létezni, képtelenség és ostobaság azt állítani, hogy van. Amire pedig az értelem az idővel kapcsolatban a leginkább támaszkodik, mikor ilyen kifejezéseket használunk: „ott van”, „jelen van”, „most”, azt viszont elveszíti a gondolkodás, ha egészen a mélyére akar hatolni. Ugyanis a jövő és a múlt közé ékelődik, mint valamely alkalmas pillanat azoknak a számára, akik látni akarják, s csak kényszerűségből válik külön. Ha azonban a mérésnek alávetett természet ugyanolyan helyzetben van, mint aki a mérést végzi, nincs benne semmi maradandó, semmi létező, hanem az időhöz való kapcsolódása miatt teljes egészében alávetett a keletkezésnek és a pusztulásnak. Ezért hát nem az isteneknek tetsző, s nem is lehet azt mondani a létezőről, hogy volt vagy lesz. Ezek ugyanis annak az állapotváltozásai, váltakozásai és eltérései, aminek nem adatott meg, hogy a létezőben maradjon.

¹²⁰ H. DIELS – W. KRANZ: i. m. I, 168. p., 4, n. 22 B 76.

¹²¹ A ὄλη-t itt „szubsztanciával” és nem „anyaggal” fordítjuk a fentebb már említett okokból. A „szubsztancia” etimológiailag „az, ami [a megnyilvánulás] alatt van”, az egyetemes *szubsztátum*, amire ez, ti. a megnyilvánulás támaszkodik. Ez az a képlékeny, passzív és potenciális princípium, amelyet a hinduizmus Prakritinek hív, és amelyet általában a víz szimbóluma ábrázol. Vö. pl. *Korán*, XXI, 30: „És a vízből hoztunk létre minden élő dolgot”.

¹²² Vö. Platón: *Timaios*, 50b-c.

¹²³ Vö. Theodórotos: *Curatio Graecarum affectionum*, II, 108.

20. Az isten viszont *van*, ki kell jelentenünk, méghozzá nem az időben, hanem az örökkévalóságban, mely mozgás, idő és változás nélküli,¹²⁴ és nála nincsen sem korábban, sem később, sem jövő, sem múlt, sem öregebb, sem fiatalabb. Hanem egy lévén az egyetlen „mosttal” tölti el az örökkévalót,¹²⁵ és csak az *van*, ami benne létezik, ami nem keletkezett és nem eljövendő, kezdet nélküli és soha meg nem szűnő. Így kell tehát őt üdvözölnünk és megszólítanunk,¹²⁶ amikor elébe járulunk, vagy még, Zeusra mondom, ahogy néhányan a régiek közül: „egy vagy”. Ugyanis az istenség nem sokaság úgy, ahogyan mi valamennyien, akik mind számtalan féle-fajta sajátossággal rendelkező, változatos és pompásan vegyített egyveleget alkotunk. A

¹²⁴ A Kr. u. II. vagy III. sz.-ban a klarosi jósdá azt mondta, hogy a Legfőbb Isten Aión, az Örökkévalóság, akinek Apollón az egyik „angyala”, azaz hírnöke (vö. *Theosophia Tubigensis*, n. 13. in Karl BURESCH: *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums. Nebst einem Anbange, das Anecdoton Χρησμοί τῶν ἑλληνικῶν θεῶν enthaltend*, Leipzig, Teubner, 1889, 64.).

¹²⁵ Ananda K. COOMARASWAMY a 392 B–393 A jelzésű részlet nagy részét idézi *Le temps et l'éternité* című művében (Paris, Dervy-Livres, 1976), melyet az idő és az örökkévalóság közötti viszony görög felfogásának szentel – s kimutatja e felfogás lényegi összhangját a kérdést illető hindu, buddhista, iszlám és keresztény tanításokkal. A görög antikvitás számára, ahogy valamennyi hagyományos kultúra számára, az idő az elmúlt és az eljövendő tartamának akár teljességében, akár részében minőségileg különbözik az örökkévalóságtól, ami egy időtlen és változatlan „pillanat”, melyről a jelen ad tükörképet azáltal, hogy egyidejűleg köti össze és választja szét a múltat és a jövőt. Coomaraswamy, aki Plutarchos passzusa után egy hasonló Plótinus-idézettel folytatja (*Enneades*, II, 4, 7 és III, 7, 3–II), megjegyzi, hogy a *Moralia* más részeiben is szó esik az örökkévalóságról, „melyből az idő egy szakadatlan folyamhoz hasonlatosan átadja magát a világoknak, és körülvesz mindent”, vagyis mindenbe behatol (*De defectu oraculorum*, 422 C), és hozzáfűzi, hogy Chronos Plutarchos a horizonthoz hasonlítja (368 C–F): „Bizonyos értelemben a dolgok »veszik körül« az örökkévalóságot, ahogy a körív körülveszi a középpontot” (i. m. 74. p., n. 38.). Apollón jelene („mostja”) a Lét alapja, tehát nem az idő egymásra következésének megragadhatatlan pillanata, hanem az örök jelen, amelyben egyidejűleg jelen van minden – hasonlóképpen a ponthoz, amelyben benne rejlik valamennyi térbeli lehetőség. Apollón örök „mostja” tehát azzal a jelennel egyenlő, amely felé a Kétarcú Ianus láthatatlan tekintete néz, és azzal, amelyet Siva harmadik szemével kontemplál. Ezért Apollón *tripusa* talán némiképpen összefüggésbe hozható – Janus hármas arcán kívül – Siva háromágú szigonyával, a „hármas idő” (*trikala*) szimbólumával, amelynek ő az Ura.

¹²⁶ Vö. *Exodus*, 3, 14: הָיֵה לְךָ אֱלֹהִים. Ezeket a szavakat, amelyekkel Isten megjelenik Mózesnek az égő csipkebokorban, általában így fordítják: „Az vagyok, aki vagyok”, de egész pontosan ezt jelenti: „A Lét a Lét”. Ez GUÉNON megjegyzése (*Il simbolismo della croce*, Milano, Rusconi, 1973, 144. p.; magyar kiadása: R. GUÉNON: *A kereszt szimbolikája*, ford. BARANYI Tibor, Budapest, Az őshagyomány könyvei, 1994, 183–184. Az idézeteket magam fordítottam. – I. M.), aki így érvel: „Valóban, ha a Létről beszélünk, az, amit elsősorban elmondhatunk róla (hozzáfűzhetnénk: az, amit nem lehet róla nem elmondani), hogy Ő van, s aztán, hogy Ő a Lét; ezek a szükséges megállapítások alkotják az egész ontológiát e szó valódi értelmében.” (i. m. 144–145.). „E fordulat: *A lét van* – fűzi még hozzá Guénon –, közvetlenül nyilvánvaló, mert az intellektuális intuíciónak ered, és nem a diszkurzív értelemről” (i. m. 145. p., n. 7.).

létezőnek viszont Egynek kell lennie, úgy, ahogyan az Egy létező.¹²⁷ A másság pedig, mely különböztetés a létezőtől, a nemlétező keletkezésébe távolodik el.¹²⁸

Ezért hát megállja a helyét az isten nevei közül az első, a második és a harmadik. Apollón¹²⁹ ugyanis, mintegy elutasítva a sokaságot és tagadva a mennyiséget, Iéios¹³⁰

¹²⁷ A 20. fejr. idáig szerepel idézetként in: Kyrillos: *Adversus Julianum*, i. m. – A skolasztika erre azt mondja, hogy *ens et unum convertuntur*, amit Guénon a *Védántáról* írott művében így világít meg: „a Lét sajátlagosan egy, és maga az Egység, egyébiránt metafizikai és nem matematikai értelemben, minthogy túl vagyunk immár a mennyiségen: a metafizikai Egység és a matematikai egység között analógia van, nem azonosság; ugyanígy, amikor az egyetemes megnyilvánulás sokféleségéről van szó, ezen sem számszerű sokféleséget kell érteni, miután a mennyiség csupán bizonyos megnyilvánult állapotok speciális meghatározottsága. Végezetül, ha a Lét egy, akkor a Legfőbb Princípium »kettősség nélküli«, ahogy nemsokára látni fogjuk: az egység ugyanis minden meghatározottság közül az első, de már meghatározottság, és mint ilyen, nem lehetne sajátlagosan a Legfőbb Princípiumra vonatkoztatni.” (R. Guénon: *L'uomo e il suo divenire ecc.*, i. m. 73–74.) Az Egy Létező és az egyetemes megnyilvánulás módjainak és fokozatainak sokaságáról Guénon ezt írja: „Gyakran és feleslegesen vitáznak arról, hogy hogyan származhat a sokféleség az egységből, anélkül hogy figyelembe vennék: a probléma ebben a felvetésben nem rejt magában semmiféle megoldást; valójában a sokféleség egyáltalán nem az egységből származik [...]. A sokféleség benne foglaltatik a primordiális egységben, s ez így marad megnyilvánult módon végbemenő fejlődése során is; a sokféleséghez hozzátartoznak a megnyilvánulás lehetőségei, s nem is fogható fel másképpen, hisz maga a megnyilvánulás az, ami a megkülönböztetett létezést magával hozza; egyébiránt, ha már a lehetőségekről beszélünk, ezeknek olyan módozatok szerint kell létezniük, amilyeneket természetük magában foglal. Így az egyetemes megnyilvánulás princípiuma, jóllehet egy, sőt maga az egység, szükségszerűen magában hordozza a sokféleséget annak végtelen számú kifejlésében, és az végtelenül hömpölyögve az irányok végtelen sokasága szerint, egészében a primordiális egységből származik, melyben mindazáltal mindig is benne foglaltatik. A primordiális egység azonban nem gyengül meg s nem is változik a sokféleségtől, mivel nyilvánvalóan nem szűnhet meg annak lenni, ami, valami olyasmi miatt, ami benne rejlik természetében; és valóban, pontosan amennyiben egység, azáltal implikálhatja lényegében a lehetőségek sokféleségét, amelyekről beszéltünk. Tehát a sokféleség pontosan az egységben magában létezik, és abból a tényből, hogy ez nem gyöngíti meg az egységet, arra kell következtetnünk, hogy léte teljességgel járulékos az egységhez való viszonyban; sőt azt kell mondanunk, hogy ez a létezés, míg nem kerül kapcsolatba az egységgel, pusztán illuzórikus: magából az egységből, melyet eredetként kell felfognunk, kapja egész valóságát, amire képes; az egység viszont nem abszolút és önmagában elégséges princípium, hanem a metafizikai Zérusnak köszönheti valóságát.” (R. Guénon: *Gli stati ecc.*, i. m. 1965, 51–52.) A metafizikai Zérus egyenlő a Nem-Léttel, ami mint ilyen kívül esik és túl van a megnyilvánuláson: „Azt lehet mondani, hogy a Nem-Lét, jelzett értelemben, több mint Lét, vagy akár magasabb rendű a Létnél; azt értem ezen, hogy az, amit a Nem-Lét magában foglal, túl van a Lét kiterjedésén, és princípiumában tartalmazza magát a Létet.” (i. m. 36.)

¹²⁸ Világos, hogy itt a nemlétező olyan jelentéssel bír, amelyet ellentétesnek mondhatnánk a „Nem-Lét” jelentésével, amely az előző jegyzetben a guénoni idézet végén olvasható. Plutarchos ugyanis a keletkezést, azaz végeredményben a megnyilvánulást nevezi „nemlétező”-nek – azért, mert a megnyilvánulást járulékos és átmeneti voltának arculatában tekinti. Plutarchos úgy fogja fel a megnyilvánulást, mint pusztán negatív valóságot, annál fogva, hogy az a valamennyi lehetséges korlátozó feltétel összességévé jelenik meg a számára. A megnyilvánulás pozitív aspektusa, ami a potencialitások rendjéhez való tartozásban áll, ebből a szemszögből kívül esik a látóhatáron; ez a kiindulás inkább úgy tekinti a megnyilvánulásban benne rejlő feltételeket, mint egyszerű korlátozásokat (tehát „nemlétezőt”).

¹²⁹ ‘A sokaságtól mentes’.

¹³⁰ Az ιῆ – ‘hej, jaj’ kiáltással hívott; v.ö. εἷς – ‘egy, egyetlen’.

pedig, amennyiben egy és egyetlen. Phoibosnak¹³¹ meg a régiek nemde minden tiszta és vegyítetlen dolgot neveztek, ahogyan a thesszálok, úgy hiszem, még most is azt mondják papjaikról, hogy „Phoibos hatása alatt vannak”, amikor a törvény- és gyűlésszüneti napokon elkülönülve, maguk között tartózkodnak. Az egy pedig keveretlen és tiszta. Egyik dolognak a másikhoz való keveredéséből beszennyezés lesz, miként Homéros is említi valahol, hogy a vörösre színezett „elefántcsontot” festék „szennyezi be”.¹³² A kelmefestők is azokról a színekről, melyeket összekevernek, azt mondják, „elvesznek”, a színkeverést pedig „feloldásnak” nevezik. Tehát az, ami egy, létező és tökéletes, mindig a tisztával és romolhatatlannal áll összefüggésben.¹³³

21. Azokat pedig, akik úgy vélik, Apollón maga a Nap is, illő, hogy kedveljük és örömmel fogadjuk jóérzésű beszédjük miatt, mert amit a leginkább tisztelnek azok közül a dolgok közül, amelyeket ismernek és amelyekre vágnak, abba helyezik az istenről alkotott elképzelésüket. Így hát most, hogy álmaik közül a legszebbikben istenről álmodnak, ébresszük fel őket, és bátorítsuk, hogy törjenek még magasabbra, és pillantsák meg igazi valóját. S buzdítsuk őket arra, hogy ezt a képmást is tiszteljék, és áhítattal övezzék termékenységét, mivel ezen – amennyiben lehetséges, hogy az érzékelhető képet adjon a szellemiről és a mozdítható a mozdulatlanról – valami módon az istenben levő jóakarat és boldogság tükörképei és képmásai fénylenek keresztül.¹³⁴

¹³¹ ‘Tiszta, ragyogó’.

¹³² Vö. *Ilias*, IV, 141. Lásd még Vergilius: *Aeneis*, XII, 67–68: *Indum sanguineo veluti violaverit ostro / si quis ebur...*

¹³³ A 18–20. fejezeteket idézi Eusebios: *Praeparatio Evangelica*, XI, 11.

¹³⁴ Itt mindazok naturalisztikus értelmezéseinek cáfolatát találjuk, akik felcserélve azokat a viszonyokat, amelyek a szimbólum és az ábrázolt eszme között vannak, úgy tartják, hogy a görög bölcelet (és a tradicionális bölcelet általában) egyszerűen a természeti jelenségek leírására és magyarázatára törekszik úgy, ahogyan a modern tudomány írja le és magyarázza ezeket, még ha ettől eltérő formában is. Valójában „a tradicionális tanítások a természeti és különösen az asztronómiai jelenségeket soha nem vették figyelembe másképp, mint egyszerű kifejezésmódokat bizonyos magasabbrendű igazságok szimbolizálására; hiszen ezek pontosan azért szimbolizálják azokat, mert törvényeik végső soron éppen ezen igazságok kifejeződései egy speciális területen, a megfelelő princípiumok egyfajta leképezései, természetesen az anyagi és emberi állapot sajátosságos feltételeihez igazítva” (R. GUÉNON, *L'uomo e il suo divenire ecc.*, i. m. 192. p. n. 2). Ezért mondja Plutarchos, hogy a Nap „képmása” (εἰκὼν), „érzékelhető képe a szellemi és mozdulatlan valóságnak”; a látható égitest, mely az anyagi világhoz tartozik, ennek körén belül ábrázolja a lét egyetemes princípiumát annak mintegy epifániáját képezve a létálapotokat összekötő analogikus megfeleléseknek köszönhetően. – Az Egy Létezővel összefüggésben levő szoláris szimbólumokról lásd R. GUÉNON: „Et-Tawhíd”. *Le Voile d'Isis*, XL., 1930. júl.: „A Nap úgy jelenik meg, mint az Egy Princípium (*Allāhu Ahād*) tulajdonképpeni szimbóluma: a nélkülözhetetlen Létező, amely egyedül elégséges Önmagában és abszolút Teljességében (*Allāhu ṣ-Ṣamad*), s amelytől egészében függ mindennek a léte és fennállása, melyek Nála nélkül semmik volnának. A ‘monoteizmus’ tehát – ha vissza lehet adni ezzel a szóval az *Et-Tawhíd* kifejezést, ámbár kissé leszűkíti jelentését azzal, hogy szinte elkerülhetetlenül kizárólagosan vallásos nézőpontra utal – lényegében szoláris jelleggel bír. [...] Találni sem lehetne igazabb ábrázolását a sokféleségbe kibomló Egységnek,

Az olyan dolgokat pedig, hogy az istenség tüzet kibocsátva átalakul és helyet változtat, aminek révén visszavonja önmagát, ahogy mondják, és aztán újból elfojtva [a tüzet], szétterjedve földdé, tengerré, szelekké és élőlényekké, valamint az élőlények és növények különös sajátosságaivá alakul, még meghallgatni is istenkáromlás. Különböztetve hitványabb lesz az alkotó gyermeknél,¹³⁵ aki a homokban játszadozva épít, és ő maga rombolja le művét újra meg újra – minthogy ugyanezt a játékot játssza a világegyetemmel, vagyis a nem létező világot megteremti, aztán, ha már létrehozta, elpusztítja. Ugyanis épp ellenkezőleg, amennyiben valamiképpen benne él a világban, összetartja szubsztanciáját,¹³⁶ és uralkodik annak az anyagiságból fakadó gyengeségén, mely a pusztulásba viszi.

S úgy hiszem, nagyon is ezzel az állítással szemben szólnak az istenhez az *ēi* [‘te vagy’] kifejezéssel és kijelentéssel, abban a meggyőződésben, hogy benne soha nem jöhet létre semmilyen helyváltoztatás vagy változás, hanem valamely más istent vagy inkább *daimónt* illeti az,¹³⁷ mely a keletkezésnek és a pusztulásnak alávetett természet élén áll, hogy mindezt tegye és elszenvedje.

.....
mely nem szűnik meg azért önmaga lenni, és semmiféle hatást nem szenved el e kibontakozás során, és amely ugyancsak szemmel láthatóan a magáénak vallja ezt a sokféleséget. [...] A Kelet országainak verőfényében elég a szemünket kinyitni, hogy megértsük ezt, s közvetlenül ragadjuk meg mély igazságát; és kiváltképpen lehetetlennek tűnik meg nem érteni ezt a sivatagban, ahol a nap tüzes betűkkel írja az Isteni Neveket az égre.”

¹³⁵ Vö. *Ilias*, XV, 362.

¹³⁶ Apollón hasonló szereppel bír, mint a platonikus világlelek, amely életre kelti, támogatja és életben tartja a világot. Az „összetartja” kifejezéssel vö. amit a *Bhagavad-Gītā* mond az Atmáról, amely mint egy fonál (*sutra*) tartja egybekötve az összes világot, vagyis a megnyilvánulás állapotainak összességét: *mayi sarvam idam protam sutre manigānā iva* („Ez mind Általam tartatik egybe, mint gyöngyök a fonál által”; VII, 7). Ebben a szimbólumban, melyet a különféle tradicionális formákban használatos rózsafüzérben fedezhetünk fel, nem a Legfőbb PrINCÍPIUMOT (*Paramātmā*) kell tekintenünk a megnyilvánulással való összefüggésében, hanem egyik meghatározottságát, a *Sutrātmā*-t, amely bizonyos módon megfelel a következő muszlim Isteni Névnek: *Ar-Rabb* (*Rabbu l-‘ālamīn*, „Világok Gondozója”). Isten ezen összekötő aspektusát Apollón egyesíti Isten feloldó aspektusával, amire nevének egyik lehetséges értelmezése tűnik utalni: az, amely az *ἀπολύω* – ‘felold’ igére vezet vissza. Itt újra a *solve et coagula* [‘oldd fel és kristályosítsd ki’] szimbóluma világlik át.

¹³⁷ Vö. XIII, n. 94. Az első jól körülhatárolt elképzelés a *daimónokat* illetően Platónnál jelenik meg: „Minden *daimóni* lény az isten és a halandó között áll” – mondja Diotima Sókratésnak. S ez utóbbi kérdésére, hogy mi a szerepe a *daimón*nak, így válaszol: „Ők adják hírül és közvetítik az isteneknek, ami az emberektől ered, és az embereknek, ami az istenektől; az emberektől az imákat és az áldozatokat, az istenektől pedig a parancsokat és intézkedéseket; s minthogy a kettő közt vannak, kiegészítik mind a kettőt, s ők teszik összefüggő egésszé a mindenséget. Tőlük ered az egész jóstudomány és a papok művészete, az áldozatok, beavatások, mindenféle bűvölés és varázslás tudománya. Maga az isten nem érintkezik az emberrel, csak ő általuk beszélgetnek s kerülnek kapcsolatba az istenek az emberekkel, ébren és álmukban. És aki ezekben a dolgokban bölcs, az *daimóni* ember [...]. Ezek a *daimónok* sokan vannak és sokfélék.” (Platón: *Symposium*, 202 E–203 A. Ford. Telegdi Zs., Budapest, Európa, 1984, I, 988.). – A *De defectu oraculorum*ban Plutarchos kifejti azt a feltételezését, hogy a jóslatok a *daimónoktól* származnak, és hogy ezek halálával fognak megszűnni, minthogy a *daimónok* hosszú életűek ugyan, de nem halhatatlanok, ahogy azt a nagy Pán halála is bizonyítja (*De defectu oraculorum*, 419 C–D). Ugyanez az elmélet Apuleiusnál, Celsusnál és másoknál is megjelenik.

Ahogy nyilvánvaló is a nevek alapján, melyek első pillantásra ellenkezőeknek és egymásnak ellentmondóaknak tűnnek. Hiszen egyrészt *Apollón*nak [‘a sokaságtól mentes’], másrészt *Plutón*nak [‘bővelkedő’],¹³⁸ aztán egyfelől *Délios*nak [‘látható’], másfelől *Aidóneusz*nak [‘láthatatlan’],¹³⁹ és hol *Phoibos*nak [‘ragyogó, fényes’], hol meg *Skotios*nak [‘sötétben, homályban levő; nehezen érthető, titkos, rejtett’] mondják; s az előbbi mellett állnak a Múzsák és *Mnémosyné* [‘emlékezés’], az utóbbi mellett pedig *Léthé* [‘feledés’] és *Siópé* [‘hallgatás, csönd’]. S az előbbi *Theórios* [‘látást adó, látó’] és *Phanaios* [‘fényt adó’],¹⁴⁰ az utóbbi meg a

*mély álomnak és a sötét éjnek fejedelme*¹⁴¹

és

*nincs is az embernek gyűlöltebb istene nála*¹⁴²

– míg az előbbihez Pindaros¹⁴³ kedvesen így szólt:

*a sorsa az: legnyájásb legyen ő minekiünk bát.*¹⁴⁴

Joggal mondta tehát Euripidész:

*S öntök siri áldozatot
s dalt éneklek, fürtös arany
Apollón mit nem fogad el.*¹⁴⁵

¹³⁸ A Πλούτων név etimológiailag a πολὺς ‘sok’ és a πίμπλημι ‘megtöltök’ szavakban is jelenlevő gyökkel áll összefüggésben. Tehát a *sokaság* eszméjét hordozza magában, s jelentése ‘bővelkedő’, ‘gazdag’. (Hádész adta az embereknek a fémeket rejtő bányákat és a jól termő szántókat is). – Az Apollón–Dionysos páros helyébe itt az Apollón–Plutón (Hádész) szembeállítás lép. Ez azzal magyarázható, hogy „Hádész és Dionysos egy és ugyanaz” (Hérakleitos, ap. Clemens Alexandrinus: Προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας, 2, 34, 5 és Plutarchos: *De Iside et Osiride*, 362).

¹³⁹ A Hádészhoz hasonlóan ez a jelző is, mely etimológiailag összefüggésben áll vele, valószínűleg ezt jelenti: ‘látás nélküli’ vagy ‘nem látott’.

¹⁴⁰ Apollón neveinek sokfélesége (vö. 385 B–C) a Lét aspektusainak sokféleségét ábrázolja, melyek csupán azért mutatkoznak különbözőeknek, mert az ember ily módon fogja fel őket. Ezen aspektusok mindegyike magával a Léttel egyenlő, és valójában nem különbözik a Léttől; mindazáltal persze valamennyi attribútum egy bizonyos viszonyban különbözhet az összes többitől.

¹⁴¹ Ismeretlen szerző in: T. BERGK: i. m. III, 719. p., n. 92.

¹⁴² *Iliás*, IX, 159. ford. DEVECSERI G.

¹⁴³ Pindaros, a nagy görög kardalköltő, született 518-ban, meghalt 438-ban az argosi *gymnasion*-ban. „Már Görögország-szerte híres volt, amikor a Pythia a legnagyobb dicsőségre emelte azzal, hogy megparancsolta a delphoiaknak, valamennyi Apollónnak felajánlott áldozati ajándékból egyenlő részt juttassanak Pindarosnak” (Pausanias, IX, 23, 3). A delphoi szentélyben megőrizték azt a széket, amelyen a dalnok „ült, amikor Delphoiba jött, és előadta valamennyi dalát Apollón tiszteletére” (Pausanias, X, 24, 5). Vö. Plutarchos, *Mor.*, *De sera numinis vindicta*, 557 F.

¹⁴⁴ Fragm. 149 (ed. CHRIST); idézi a *Moralia*, *De defectu oraculorum*, 413 C és *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1102 E-ben is.

¹⁴⁵ Euripidész: *Óltalomkeresők*, 975–7, Kárpáty Csilla ford., Budapest, Európa, 1984, 376.

És még őelőtte Stésichoros¹⁴⁶:

*nagyon is, biz', úgy ám:
dalt szeret és lantszót és táncot Apollón,
Hádés része a bánat, a gyász meg a sóhaj.*¹⁴⁷

Sophoklés pedig mindegyiküknek valamilyen más hangszert tulajdonít sajátjaként, ami nyilvánvaló a következő szavakból:

*nem jajgatáshoz kell a líra, s a nabla se.*¹⁴⁸

Ugyanis az *aulos* sokkal később, csak a közelmúltban merészelt „kedves alkalmakkor” szólalni; korábban szomorú események kapcsán vették elő, és miután ilyen helyzetekben volt az emberek szolgálatára, nem tartották különösen nagy becsben, és nem is tartották úgy, hogy jókedvre deríthetné az embert; aztán minden összekeveredett. A leginkább azonban akkor keverték magukat a legnagyobb zűrzavarba, amikor az isteni dolgokat a *daimónok* rendjével kuszálták össze.¹⁴⁹

Mindenesetre az Epszilonnak az *Ismerd meg önmagad*, úgy tűnik, mintegy ellentétképpen felel meg, másrésztől viszont összhangban áll vele. Az előbbi ugyanis teljes lelkesedéssel és tisztelettel kiáltották az isten mint örökké létező színe előtt, míg az utóbbi a halandót figyelmezteti természetére és erőtlenségére.

¹⁴⁶ Stésichoros, a ‘karvezető’, Tisiasnak volt a ragadványneve, aki Metaurosból származott, és a szicíliai Himerában élt a VII. sz. vége és a VI. sz. első fele között. *Paian*okat, himnusokat és Homéros, Hésiodos és más epikus költők ihlette mitikus tárgyú költeményeket szerzett. Bölcs hírében állott, és okos tanácsokkal látta el Lokroi (Dél-Itália) és Himera lakóit.

¹⁴⁷ Stésichoros, in: T. BERGK: i. m. III, 224. p., n. 50.

¹⁴⁸ A. NAUCK: i. m., n. 765. Nabla: IO v. 12 húros hangszer, vö. a héber *nebel* ‘hárfa’ szóval.

¹⁴⁹ Plutarchos szerint a görög vallás hanyatlásának leg súlyosabb és legdöntőbb oka a *daimónok* isteni minőségekkel való felruházása és viszont. A tényleges többistenhit kialakulása valószínűleg ebből a keveredésből indul ki: az isteni Egységet és Egyetlenséget elhomályosítja a *daimónok* sokfélesége, amelyeket indokolatlanul ruháznak fel isteni attribútumokkal és kiváltságokkal. E hanyatlás másik lényeges aspektusa abban áll, hogy összekeverednek a lelkeség (a „*daimónok* valósága”) és a szellemiség (az „isteni valóság”) létsíkjai: ennek a keveredésnek volt köszönhető, hogy a Plutarchos korabeli görögök elveszték a „köztes világ” káoszában.

IMREGH MONIKA – VASSÁNYI MIKLÓS (FORD.)

Hórapollón: Hieroglüphika

(Az V. század végi szöveg teljes címe: *A nílusi Hórapollón Hieroglüphikája, amelyet ő maga egyiptomi nyelven [=koptul] szerzett ugyan, Philipposz azonban lefordított hellén nyelvre.*)

Részletek

I:3 (Iszisz), **I:6** (isten), **I:7** (a lélek), **I:14** (a kutyafejű majom), **I:17** (az „indulatlélek” és Hórosz), **I:34** (a lélek), **I:36** (az íbisz) és **II:1** (csillag).

I:3 [Iszisz]

Amikor pedig évet kívánnak ábrázolni, akkor Isziszt – tehát egy nőt – festenek, és ugyanezzel jelölik az istennőt is. Iszisz mármost náluk egy csillag, melyet egyiptomiul Szóthisznak neveznek, hellén nyelven pedig Asztróküónnak [‘Kutyacsillag’],¹ amely – úgy látszik – uralkodik is a többi csillagon, aszerint, amint hol nagyobb, hol kisebbnek mutatkozik, amikor feljő, és hol fényesebbnek, hol pedig nem; és még azért is, mert e csillag feljövételének megfelelően készítünk feljegyzéseket mindama dolgokról, melyeknek az illető évben meg kell történniük, ezért nem ok nélkül nevezik Iszisznek az évet...

I:6 [Isten]

Amikor istent akarnak jelölni vagy magasságot vagy alászállást vagy kiválóságot vagy vért vagy győzelmet [...],² akkor sólymot rajzolnak. *Istent* [azért jelöl ez az állat], mert igen szapora és hosszú életű, meg bizony azért, mert a Nap képmásának is látszik, amennyiben minden más madárnál élesebb szemű, amikor a Nap sugaraiba néz; minélfogva még az orvosok is a sólyomfüvet használják a szemek gyógyítására; amiből kifolyólag a Napot is – minthogy a látás ura – időnként sólyom formájának ábrázolják. *Magasságot* [azért jelöl ez az állat], mert a többi állat, ha magasra akar repülni, oldalazva körberrepül, mivel képtelen egyenesen haladni [felfelé], és egyedül a sólyom repül egyenesen felfelé. Alászállást [azért jelöl ez az állat], mert a többi állat nem függőlegesen halad ebbe az irányba, hanem oldalirányban megy lefelé, a sólyom viszont nyílegyenesen száll lefelé. *Kiválóságot* [azért jelöl ez az állat], mert úgy tűnik, hogy minden madártól különbözik. *Vért* [azért], mert – azt mondják – ez az állat nem vizet iszik, hanem vért. *Győzelmet* pedig [azért], mert – úgy tűnik – ez az állat minden madarat legyőz.

¹ Asztróküön: *hapaꜣ legomenon*.

² Ebből a passzusból a görög szöveg szerkesztője zárt ki egy részt.

I:7 [A lélek]

Még bizony a lélek helyett is sólymot írnak a nevének értelmezése alapján; mert az egyiptomiaknál *baiéth*nak hívják a sólymot; ez a név pedig kettéválasztva *lelket* jelent és *szívet*. Mert egyfelől a *bai* [*ba*, ‘lélekmadár’]³ annyi, mint ‘lélek’ [ψυχή], másfelől pedig az *éth* annyi,⁴ mint ‘szív’; a szív mármost az egyiptomiak szerint a lélek tartózkodási helye; úgyhogy az összetett név ‘szívben lévő lelket’ jelent; minélfogva a sólyom a lélekkel való hasonlósága miatt egyáltalán nem is iszik vizet, hanem vért, amivel a lélek is táplálkozik.

I:14 [A kutyafejű majom]⁵

Amikor Holdat írnak [= akarnak írni] vagy lakott világot [οἰκουμένην] vagy ábécét vagy papot vagy haragot vagy alámerülést, akkor kutyafejű majmot ábrázolnak. A *Holdat* azért [jelölik kutyafejű majommal], mert ez az élőlény bizonyos *szümpatheia*val rendelkezik az isten [= a Hold] együttállása [συνωδος] iránt;⁶ mert valahányszor csak az év meghatározott idejében a Hold, együttállván a Nappal, megvilágítás nélkülivé válik, akkor a hím kutyafejű majom se nem lát, se nem eszik, hanem leverten viselkedik, amennyiben a föld felé görnyed, mintha siratná a Hold elraboltatását, a nőstény pedig, azzal együtt, hogy nem lát, és ugyanabban az állapotban van, mint a hím, a saját természetéből kifolyólag még vérzik is; minélfogva a szentélyekben mind a mai napig tartanak kutyafejű majmokat, hogy tőlük tudják meg a Nap és a Hold részesedését [μέρος] az együttállásból. A *lakott világot* azért [jelölik kutyafejű majommal], mert azt mondják, hogy a lakott világnak hetvenkét régi területe [vagy: országa] van; a kutyafejű majmok pedig, melyeket a szentélyekben táplálnak, és amelyek gondozásban részesülnek, nem úgy halnak meg, mint a többi állat, amelyek egyetlen nap leforgása alatt pusztulnak el, hanem miután minden nap elhal egy részük, azt a papok el is temetik, miközben a testük többi része természetes állapotában marad, mindaddig, míg a hetvenkét nap el nem telik; akkor teljes egészükben meghalnak. *Betűket* azért [jelöl ez az állat], mert az egyiptomiaknál a kutyafejű majmoknak van egy fajtája, amely ismeri az írást, minélfogva amikor először hoznak egy ilyen majmot egy templomba, akkor a pap elétesz egy írotáblát és egy nádszálat és fekete tintát, amelyek révén kipróbálja, hogy vajon az írást ismerő fajtából való-e, és hogy ír-e. Továbbá ez az állat Hermészhez tartozik, akinek minden írásban [vagy: írásműben] része van. *Papot* [azért jelöl], mert a kutyafejű majom a természeténél fogva nem eszik halat, de még hallisztból készült kenyeret sem, amiként a papok sem; és fityma nélküli nemi szervvel születik, ugyanúgy körül van metélve, mint a papok. *Indulatot* [azért jelöl], mert ez az állat a többihez képest a legindulatosabb természetű és lobbanékony. *Alámerülést* pedig azért, mert a többi állat, amelyik él a fürdéssel, piszkosnak látszik, és csupán

³ Vö. Kákosy 307. o. – Fehér Bence szerkesztői megjegyzése: egyiptomi átírással *b3*.

⁴ Fehér Bence szerkesztői megjegyzése: egyiptomi átírással *h3tj*.

⁵ Idegen szóval babuin, görög *kúnokephalosz*, κυνοκέφαλος.

⁶ A Nap és a Hold asztronómiai együttállása.

ez az egy olyan, hogy amelyik helyre el akar jutni, odaúszik, úgy, hogy † a piszok egyáltalán nem változtatja el †.

I:17 [Az indulatlélek és Hórosz]

Ha a szívet [indulatlelket – θυμός] akarják megjeleníteni, akkor oroszlánt ábrázolnak; mert nagy feje van ennek az élőlénynek, tüzes szembogara, a pofája kerek, és körülötte sugarasan szőrzet helyezkedik el a Nap hasonlatosságára, minélfogva Hórosz trónja alá is oroszlánokat tesznek, amelyek arra utalnak, hogy ez az élőlény az isten szimbóluma; a Nap pedig Hórosz, mivel uralkodik az évszakokon [ῥοα].⁷

I:34 [A lélek]

Amikor itt hosszú időt eltöltő lelket akarnak írni vagy bőséget [πλήμυρα = ‘kiáradás’ vagy ‘bőség’], akkor a főnixmadarat ábrázolják. A *lelket* azért [jelöli ez a madár], mert a világon lévő összes élőlény közül ez létezik a leghosszabb ideig; *bőséget* pedig azért, mert a főnix a Nap szimbóluma, aminél az egész világon semmi sem nagyobb; mert mindenek fölött jár, és mindeneket megvizsgál a Nap, és ezért hatalmasnak nevezik.⁸

I:36 [Az íbisz]

Ha szívet akarnak írni, akkor íbiszmadarat ábrázolnak; mert erre az élőlényre Hermész, minden gondolkodás [καρδία] és érvelés [λογισμοῦ] ura tart igényt, mivel az íbisz is önmagában tekintve a szívhez hasonlatos; amiről igen hosszú magyarázatot tudnak adni az egyiptomiak.

II:1 [Csillag]

Ha az egyiptomiak csillagot írnak, akkor az hol istent jelent, hol nappalt, hol éjszakát, hol időt, hol pedig a férfiember lelkét [ψυχή].

⁷ Valószínűleg a *Hórosz* ~ *bórai* népi etimológia alapján.

⁸ *Lacuna* a kéziratokban.

IMREGH MONIKA – VASSÁNYI MIKLÓS (FORD.)

Iamblikhosz (260 körül–325 körül): De mysteriis Aegyptiorum (304 előtt)

VIII:1-4: Az „Első Ok” az egyiptomi teológiában; A legmagasabb háromság;
A legfőbb egyiptomi istenek; A hermétikus asztrológia

VIII:1 [Az „Első Ok” az egyiptomi teológiában]

Mindezeket félretéve, amint mondod, szeretnéd, ha világossá válna számodra, hogy az egyiptomiak mit tartanak Első Oknak: vajon egy Ész-t-e, vagy valami ész fölöttit, és vajon egymagában-e vagy pedig valami mással vagy más dolgokkal egyetemben, s vajon testetlen vagy testi dolgot-e, s vajon ezek a dolgok azonosak-e a Démiurgossal, vagy pedig korábbiak nála, és vajon egy dologból keletkeztek-e mindenek vagy többől, s vajon ismernek-e az egyiptomiak anyagot vagy valamilyen első testeket, és keletkezés nélküli anyagot ismernek-e, vagy pedig keletkezett.

Én pedig először is ismertetni fogom veled az okot, amely miatt a régi szent írnokok írásaiban e dolgokról oly sok és sokféle vélemény fogalmazódik meg, a most élő bölcsek esetében pedig a nagy dolgok tekintetében nem egyszerű formában kapjuk a tanítást. Azt állítom tehát, hogy mivel sok létező [οὐσίαι: ‘dolog’, ‘létező’, ‘lényeg’] létezik, s mivel ezek egymástól teljes mértékben különböznek, ezért sok princípiumukat is jelölték meg, amelyeknek különböző, a régi papok mindegyike szerint más és más rendjeik vannak. Mármost ezek mindegyikét tökéletesen megmutatta Hermész a húszezer könyvben, ahogyan Szeleukosz felsorolta, illetve a harminchatezer-ötszázhuszonöt könyvben, ahogy Manethósz mondja. Az egyedi létezők tekintetében pedig a régiek mindegyike – egymást cáfolva – különböző módokon más és más princípiumokat fejt ki. De minden létező tekintetében meg kell találnunk az igazságot, és lehetőség szerint röviden el kell magyaráznom neked. Először pedig hallj arról, amit először kérdeztél.

VIII:2 [A legmagasabb háromság]

A valóságosan létezők [τῶν ὄντως ὄντων]¹ előtt és a mindenség princípiumai [ἀρχῶν] előtt van egyetlen isten, aki megelőzi még az első istent és királyt is, és aki mozdulatlan önmaga egyetlenségének egyedülvalóságában. Ugyanis semmi intelligibilis dolog nem kapcsolódik hozzá, sem pedig semmi más; és mintaként áll az önmagát nemző és önmagától született isten, az egyetlen atya számára, aki a valóságos Jó; mert valami nagyobb dolog ez, mint mindenek, és első mindenek között, és mindenek forrása, s az intelligibilis létezők – az első ideák – gyökere. Ebből

¹ A görög terminusokat az eredetiben szereplő formájukban tüntettük fel.

az Egyből ragyogott elő a semmi mástól nem függő isten, aki emiatt önmagát nemző és saját erejéből uralkodó is; mert eredet [ἀρχή] ő és az istenek istene, Egység [μονάς] az Egyből, létezés előtti [προούσιος: 'létezés/lényeg előtti'] és a létezés eredete. Őtöle származik ugyanis a létezés [ουσιότης] és a Létező, miáltal a Létező Atyjának is nevezik; mert ő maga a létet megelőző módon létező [τὸ προόντως ὄν], az intelligibilis dolgok eredete, minélfogva az Értelmi Világ Uralkodójának [νοητάρχης] is hívják. Ezek tehát minden dolog legnagyobb méltóságú okai, amelyeket Hermész az *aithér*ben, az *empyreion*ban és az égben lakó istenek elé helyez; hiszen száz művet hagyományozott az *empyreion*ban lakó istenekről, és ugyanannyit az *aithér*ben lakókról, ezret pedig az eget lakókról.

VIII:3 [A legfőbb egyiptomi istenek]

Egy másik elrendezés szerint [Hermész] Éméphet helyezi előre istenként, az églakó istenek vezetőjét, akiről azt mondja, hogy olyan ész [νοῦν], mely önmaga gondolja el önmagát, s a gondolatait önmagára fordítja [önmagát szemléli megismerése révén]; de ez elé helyezi a részek nélküli Egyet és azt, amit [az Egy] dajkálása első termékének nevez [πρῶτον μαίευμα], akit Eiktónnak is nevez; amiben van az Első Elgondoló [τὸ πρῶτον νοοῦν] és az Első Elgondolt [τὸ πρῶτον νοητόν, az értelmi valóság], s amit egyedül hallgatással lehet tisztelni. Ezek mellett a látható dolgok létrehozását további vezérek irányítják. Mert a Teremtő Észt [δημιουργικὸς νοῦς], amely az igazság s a bölcsesség védelmezője, amely a keletkezéshez hozzájárul, és amely a rejtőző lények nem látható erejét megnyilvánítja, Amúnnak nevezik az egyiptomiak nyelvén; mint az egyes dolgok nem csalárd, mesteri és igazságos beteljesítőjét viszont Phthának (a hellének ellenben Héphaisztosznak fordítják a Phthá nevet, mivel csak a mesterségbeli tudás mozzanatára figyelnek); amennyiben pedig jó dolgok létrehozója, Oszirisznak hívják, más képességei és működései miatt pedig más és más neveket visel.

Van még az egyiptomiaknál egy további hatalom minden elem (négy hímnemű és négy nőnemű) keletkezését és a bennük meglevő erőket illetően, amelyet a Napnak tulajdonítanak; és egy további princípiuma az egész, keletkező természetnek, melyet a Holdnak adnak. Kettő, négy, tizenkettő, harminchat részre osztva az eget – vagy ezek kétszeresére, illetve más, tetszőleges módon felosztva – ezek élére is kijelölnek több vagy kevesebb vezetőt, de ismét csak ezek elébe helyezik a fölébük emelkedő Egyet. És így az egyiptomiak tanítása a princípiumokat illetően felülről lefelé egészen a legvégső dolgokig haladva egyetlen dologtól indul ki, és a sokaságig halad úgy, hogy a sok dolgot viszont egyetlenegy kormányozza, és a meghatározatlan természetén mindenütt uralkodik valamely meghatározott mérték és a mindenség legmagasabb, egységes oka. Anyagot pedig az isten a létezésből teremtett, leválasztván belőle az anyagságot, melyet a *démiurgosz* magához vett, és – mint-hogy az anyag élő volt – elkészítette belőle az egyszerű és változatlan éggömböket, a maradékát pedig összeállította a keletkező és pusztuló testekké.

VIII:4 [Hermétikus asztrológia]

Miután tehát e dolgokat ekképp alaposan megvizsgáltuk, ama problémák megoldása is világos, melyek, mint mondod, azokban az iratokban vannak, amelyekre véletlenül bukkantál; mert a Hermésznek tulajdonított művek hermétikus tanokat tartalmaznak, még ha gyakran filozófiai nyelvet használnak is; hiszen ezeket egyiptomi nyelvből fordították olyan férfiak, akik nem voltak járatlanok a filozófiában. Khairémón pedig s a többiek, akik a világrend első okaival foglalkoznak, a legvég-ső princípiumokat magyarázzák el; akik pedig a bolygókról s az Állatövről [τὸν ζωδιακόν] és annak felügyelő isteneiről [δεκανούς] és a születés pillanatában felkelő csillagjegyekről [ωροσκοπούς] s az úgynevezett Hatalmasokról [κραταιούς] és a „vezérekről” [ἡγεμόνας] tanítanak, a princípiumok részletes felosztásait fejtik ki. A *Szalmeszkéhinika* című asztrológiai értekezések is tartalmaznak egy igen rövid részt a hermétikus kozmológiai leírásokból; és a csillagok felkeléséről vagy lenyugvásáról és a Hold növekedéseiről vagy fogyásairól szóló szöveg a végén tartalmazta az egyiptomiak okmagyarázatát [αἰτιολογία]. S az egyiptomiak nem mondják, hogy minden keletkezik [φυσικά], hanem a lélek életét és a szellemi életet is elválasztják a keletkező természettől [φύσεως], nem csupán a mindenségben, hanem az emberben is. Az ész [νοῦν] és a lényeg [λόγον] áll mindenek élén, melyek önmagukban léteznek, s azt mondják, így jönnek létre a keletkező dolgok. A keletkezésben lévő dolgok ősatyja szerintük a *démiurgosz*, és ismerik az eget megelőző és az égben benne lévő éltető képességet; a világrend fölé egy tiszta ész [καθαρόν νοῦν] is helyeznek, és egyetlen osztatlan ész az egész világba, és más-más, elkülönült ész minden egyes szférába. Ezek egyáltalán nem pusztán csak szemlélődnek, hanem arra biztatnak, hogy a szent *theurgia* [θεουργία] révén emelkedjünk föl a magasabb rendű s egyetemesebb és a végzetet meghaladó dolgokhoz az istenig és *démiurgosz*ig, elszakadván az anyagtól és nem használva semmi más segítséget, mint csupán a megfelelő pillanat megfigyelését.

RECENZIÓK, KONFERENCIA-BESZÁMOLÓK

BAKOS ÁRON – BOZSIK ALEXANDRA
– CSEPPENTŐ KRISZTINA – FÜZI IMOLA

Beszámoló a Károli Gáspár Református Egyetemen megrendezésre került
Reflections on the Immediate Experience of God in the European Tradition
című konferenciáról

A Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Karán működő Misztikus Hagyományok Kutatócsoport szervezésében került sor 2013. május 17–18-án a *Reflections on the Immediate Experience of God in the European Tradition* [Reflexiók a közvetlen istentapasztalatra az európai hagyományban] című nemzetközi konferenciára. Az előadások angol, német és francia nyelven hangzottak el. Az eseményt rektori és dékáni köszöntés nyitotta meg, röviden bemutatva Egyetemünket, Karunkat, a kutatócsoportot és a konferencia díszelőadóinak munkásságát.

A köszöntések után **Gerd Van Riel** tartotta meg a konferencia nyitóelőadását, melynek tágabb témája Platón teológiája és metafizikája volt. A platóni istenfogalomnak tisztán metafizikai olvasata helyett arra mutatott rá, hogy Platónnál az istenek olyan értelmes lelkek, akik a metafizikai rend és a jó közvetítői. Így bár a platóni teológiában az isteneknek több különböző koncepciója is felbukkan, alapvetően mégis a jó közvetítőiként foghatók fel. Ahogy Platónnál a vallás lényegévé a külső cselekvések helyett a belső diszpozíciók válnak, és ahogy rendszerében a vallás és a morál szoros kapcsolatba kerülnek, úgy lesznek az istenek, mint a jó közvetítői, morális mércévé.

Kendeffy Gábor előadásából egyrészt Szent Ágostonnak az isteni képről vallott nézeteit ismerhettük meg, másrészt az emberi lélek és az isteni igazság kapcsolatát Szent Ágoston felfogásában. Szent Ágoston szemével nézve az egész világ mintegy ideákon alapul, és minden egyes dolog öröknek és megváltoztathatatlanak lett teremtve. A világ fennállása Isten mindenható szeretetén alapul, ennek köszönheti létét. Szent Ágoston ok-okozati érvekkel és fizikai összefüggésekkel magyarázta a világ működését, ezen nézeteket pedig szintén a teremtő Isten akaratának, és leginkább jóakarátának tulajdonította.

A program eredeti kiírásától eltérően **Geréby György** előadásával zárult a konferencia első szekciója. A filozófus a *bészűkhaszta*, vagyis a folyamatos imára törekvő, Isten jelenlétét a lélekben teremtetlen fényként megtapasztaló szerzetességgel kapcsolatos teológiai vita során felbukkanó kérdéseket elemezte. Előadásában, miközben tágabb teológiatörténeti kontextusban is elhelyezte a kérdést, a vita meghatározó alakjának, Palamasz Gergelynek a misztikához köthető teológiai érveit Sínai Gergely gondolataival vetette össze.

Gelenczey-Miháltz Alirán a gnosztikus, valentiánus gondolatokat mint teológiai rendszert mutatta be. Előadásának középpontjában – miközben sok szempontból ismertette a hagyományt – a tudás megszerzésének mint a megváltás elérésének módja és az isteni unió kérdése állt. A kérdést a gnosztikus kozmológia, kozmogónia, eszkatológia értelmezési keretébe állítva tért ki a koncepció korai görög filozófiai és bibliai párhuzamaira.

Martin Moors az Abszolút megtapasztalásának problémájával foglalkozva abból a dilemmából indult ki, miszerint egy ilyen tapasztalat csak a valóság spirituális értelemben való felfogásán keresztül jöhet létre. Előadásában a nyelvfilozófia eredményeire és fogalomkészletére támaszkodva tisztázta azokat a strukturális elemeket, melyekben a tapasztalat egyáltalán megvalósulhat, és amelyek között az ima mint „kommunikatív beszédaktus”, „visszhangzó válasz Isten beszélő munkájára”, az Abszolút megtapasztalásának valós formája lehet.

A *Meditationes Vitae Christi* Nicholas Love által készített, 14. századi, középgangol nyelvű fordításról beszélt **Péri-Nagy Zsuzsanna**. Előadásában azt részletezte, hogy mennyiben, milyen értelemben igaz az a – szöveg recepciótörténetében gyakorta felbukkanó, érvelése szerint sommás – megállapítás, miszerint a fordítás, az eredeti műnél még akár hangsúlyosabban is, a „laikusokat” a „szakavatottaktól” való elválasztásra épít a meditáció, kontempláció szintjeinek tekintetében.

Théogène Havugimana előadása elején kifejtette, hogy Kant megközelítésében a tapasztalat mindig közvetített, azonban a megértéssel közvetített azonnali isten-tapasztalat az ember számára nem lehetséges. Így okfejtésében Kant gyakorlati metafizikájából kiindulva a morális törvény fogalmát mint nem objektívát de „belsőleg” létező legfőbb jót és a tiszta gyakorlati ész végcélját alapul véve közelítette meg az Istenre vonatkozó azonnali tapasztalat lehetőségességének kérdését.

Sepsi Enikő prezentációja Simone Weil filozófiai nézeteit ismertette. Ahogy az előadó rámutatott, a filozófusnő gondolatrendszere szerteágazó hagyományokból merített. Látóköre a keresztény ideológiától kezdve a hinduizmusig, valamint a platóni miszticizmusig terjedt, és mindezek antropológiai jelentőségét is tárgyalta. Filozófiáját matematikai elemekkel és költői fordulatokkal kombinálta.

A *misztikus* fogalomtörténeti áttekintésével kezdte meg előadását **Mezei Balázs**. Kitérve néhány fontos fogalom tisztázásra, figyelmének középpontjában annak a kérdésnek a megválaszolása állt, hogy a metaforikus és történelmi értelemben vett Auschwitz után, amit a filozófus választóvonalnak tekint, hogyan változik meg a fogalom jelentése és használata. Kifejtette, hogy személyes megközelítésében hogyan kerül előtérbe a személyes és történelmi a kozmológiai-teológiai vonatkozásokkal szemben.

Visky András Samuel Beckett és Kertész Imre misztikus fordulatát vetette össze írásaik tükrében, a 20. század (szellem)történeti tapasztalatába helyezve munkásságukat. Előadásában rámutatott, hogy a két szerző megvilágosító jellegű, egy-egy, sok szempontból azonos elemekkel rendelkező, azonos szerkezettel leírható tapasztalatot élt át, és „az időtlen pillanat” művészetükre való kihatása is azonos elemekben ragadható meg.

Daróczi Anikó medievalista előadása a *misztikus* szó születésével foglalkozott a pszichológus, Carl Albrecht írásait alapul véve. Albrecht a miszticizmust a transzcendencia közvetlen tapasztalataként definiálja, melynek „forrása Isten, kimondhatatlan módon”. Munkásságában kiemelt szerep jut e „kimondhatatlan módnak”, a tapasztalat nyelvi megformálásának. Az előadó felvázolta, hogyan írja le Albrecht a misztikus élményt, melyet a meditáció két fázisának megkülönböztetésével a *Versunkenheit*, az elmerültség állapotához köt, melyben a lélek nem a *self* dominanciája alatt áll, és az ember elveszíti a világhoz való megszokott kapcsolódását.

A konferencia első napjának utolsó, pszichológiai tematikájú szekcióját **Beata Bishop** díszelőadása nyitotta meg, aki a transzperszonális pszichoterápiát mutatta be. A transzperszonális pszichológia olyan eszközöket, technikákat és koncepciót alkalmaz, mely lehetővé teszi, hogy a testet és az elmét a spirituális létezőhöz kösse, melyet azonban nem valamilyen intézményes valláshoz kötődően tételez, hanem amellyel a terápia non-materiális értelemadási szándékát tükrözi. Az előadó több szempont részletesen ismertetésén keresztül hangsúlyozta, hogy a megközelítésmód fontos válaszokat rejt magában napjaink egzisztenciális, társadalmi problémáira.

Ezután **Vas József** adta elő **Császár Noémivel** közösen készített prezentációjukat, melyben saját tandem hipnoterápiás módszerüket és annak eredményeit mutatta be. E módszer a transzperszonális terápiás módszerek közé tartozik, és egy holisztikus, azaz nem pusztán a tünetekre fókuszáló, de az értelemadásra és a fordulópontokra hangsúlyt fektető megközelítést takar. Az előadás nagyobb része a terápia egy-egy érdekes esetének bemutatásából állt, amiből gyakorlati alkalmazását és konkrét eredményeit ismerhettük meg.

A következő előadásban **Mirnics Zsuzsanna** mutatta be **Zsírosné Seres Judittal** és **Vass Zoltánnal** készített közös kutatásukat, mely gyerekrajzok valláspszichológiai elemzésével foglalkozott. A transzperszonális pszichológiai elméletére építő vizsgálat hat és tizenöt éves, vallásos nevelésben részesülő gyerekek vallásos rajzait elemezte, figyelembe véve a gyerekpszichológia eredményeit is. Az előadó színesen illusztrált prezentáció keretében ismertette az eredményeket, a rajzok közül pedig az istent a természettel azonosító ábrázolásokat emelte ki és értelmezte hosszabban.

A nap záró eseményeként **Gánti Bence** előadása hangzott el, melyben a transzperszonális pszichológia történetének és általános célkitűzésének felvázolása után a vallási tapasztalat mélységének a vallási tradíciókkal való összevetése következett. Az előadó bemutatta módszerét is, mely a táncra, mozgásra, a résztvevők közti intim és befogadó tér megteremtésére építve juttat spirituális, misztikus, gyógyító tapasztalathoz. Előadásában kitért a résztvevők személyes tapasztalataira és a módszer alkalmazhatóságára is.

A szekciót informális diszkusszió követte a tudományos megismerés hatáiról, a tudomány által felvethető kérdések természetéről és a jelenleg rendelkezésünkre álló tudományos megismerési eszközök korlátai folytán szükségszerűen megvondandó vizsgálati határokról.

A konferencia szombati előadásait **Veerle Fraeters** nyitotta meg. Előadásában Bernard McGinn egyik állítására (ld. *Visio Dei: Seeing God in Medieval Theology and Mysticism*) alapozva vizsgálta a XIII. században jelentős *visio Dei* és *visio beatifica* jelenségei körül folyó vitát. Részletesen elemezte Hadewijch of Brabant *Book of Visions* című művét, valamint kitért az ún. „tökéletes lelkek listájára” („List of Perfect Souls”), mely 107 tökéletes, üdvözült lelket ír le. Fraeters hosszabban elemezte Hadewijch azon nézetét, miszerint a természetben való szemlélődés egyfajta átalakító eszköz, mely a látomás és az Istennel való, lelken kívüli egyesülés eszköze.

Margarite Porete *Egyszerű lelkek tükre* című könyvének újszerű megközelítését hallottuk **Imke De Giertól**: véleménye szerint a mű spirituális élmények megtapasztalását és megértését elősegítő közvetítésként is olvasható („mystagogic book”). Előadásban nagy hangsúlyt helyezett a nyelv szerepére a műben, mivel e két aspektus közvetíti a belső istentapasztalatot, és teszi lehetővé egyúttal annak elérését is. Tézisének bizonyításához az olvasási gyakorlat részletes elemzését hívta segítségül, melyből kiderül, hogy a művet hangos felolvasásra szánta szerző, és hogy a kéziratban több helyen szerepelnek a befogadót érő hatás előidézéséhez szükséges utasítások.

A népies erkölcsnemesítő irodalmat olvasva gyakran bukkanunk a népi vallássosság misztikára való hajlamának nyomaira – állítja **Frauhammer Krisztina** néprajzkutató. Előadásában a népi vallásos irodalom példáin keresztül vázolta, hogyan jelennek meg a legnagyobb misztikusok gondolatai e művekben, s válnak az egyszerű vallásos emberek mindennapi életének részévé. Az előadó rámutatott, hogy a ferences kompozíciós technika, a misztikusok gondolatain alapuló szemlélődések alkalmazása, valamint Mária és Jézus mindennapi környezetben való ábrázolása segített az egyszerű embereknek abban, hogy kapcsolatot alakíthassanak ki a transzcendenssel.

Lovász Irén előadásában egy mélyen vallásos hölgy beszámolóit mutatta be nekünk. Az asszony elmondása szerint ő maga Isten egyik szolgája, aki üzeneteket kap tőle, melyeket különleges módon, nem a fülével, hanem az elméjével hall. Érdekessége ezeknek a látomásoknak, hogy fényekkel, képekkel kísért víziókként jelennek meg számára. Lovász Irén a tanulmányban szereplő asszonyt mint profetikust, misztikus karaktert jellemezte, és a túlvilág médiumaként mutatta be.

A középkori festményeket bemutató, vetítéssel kísért előadásában **Geert Warnar** olyan festményeket elemzett, amelyek 14. századi misztikusok írásaira támaszkodnak, vagy azok alapján készültek. Az előadás egyik fontos eleme volt John Ruusbroec *Spiegel der eeuwiger salicheit* című verse, mely több festőt, köztük Hugo van der Goes-t és Rogier van der Weydent is megihletett. Az előadás középpontjában Jan Provoost *Keresztény allegória* című munkája állt. Az előadó ezt a művet elemmezve pontos képet adott arról, hogyan értelmezték a korabeli németalföldi festők a középkori misztikus szövegeket.

Bányai Ferenctől Eckhart mester misztikus tanításairól hallhattunk, aki Eckhart párizsi egyetemen tartott előadásait vizsgálta, és Aquinói Tamás tanításait követve

domonkos szerzetesként dolgozza ki saját misztikus nézeteit. Az előadó rámutatott arra, hogy Eckhart mester a metaforák segítségével kapcsolta össze a pogány szövegeket, a Bibliát és a skolasztikusok elméleteit, így ezek a kevésbé tanult emberek számára is érthetővé váltak. A Bányai Ferenc által elemzett metaforák révén az is nyilvánvalóvá vált, milyen metódust használt Eckhart mester saját szemlélete kialakításakor, mivel az Istennel való kapcsolatát és Isten üzeneteit is metaforák segítségével jegyezte le.

Karáth Tamás Richard Rolle különböző műveinek fordítási stratégiáit ismertette. Főként az *Incendium* és az *Ego dormio* című művek fordítóinak azon megoldásait vizsgálta, melyek a közvetlen istentapasztalatra irányulnak. Az előadó bizonyította, hogy míg az *Incendium* fordítása szolgálja hű az eredeti szöveghez, addig az *Ego dormio* a fordításban egy teljesen újraserkesztett művé vált, a bűnökről való értekezéssé. Ugyanakkor mindkét fordítás arra használta Rolle-t, hogy ellentmondjon a heterodox elvárásoknak, és megerősítse a misztikum vitatott helyét a köztudatban.

Németh Csaba előadásában hosszan értekezett arról, hogy az elragadtatás (*raptus*) fogalma hogyan értelmezhető a misztikus szövegek Isten-tapasztalatát leíró részek egymásrataltságát figyelembe véve. E szövegek antropológiai, ismeretelméleti és teológiai hátterét is megvizsgálva, Pál elragadtatásának példáján keresztül mutatta be, hogy a tudományos fejlődés és a változások miatt az ilyen tapasztalatok leírásai teljesen érthetlenné válnak a későbbi korok számára.

A szellemi témák elemzésekor a modern tudomány nem szívesen nyúl irodalmi alkotásokhoz vagy a regősökhöz a többnyire a szórakoztató irodalomhoz sorolt történeteikhez, mert azokat bölcsészettudományi szempontból kevésbé találja értékesnek – körvonalazta az alapproblémát **Petra Rosswaag**, a Genti Egyetem antropológusa. Előadásában a *Trisztán* című eposz erdei jelenetét mutatta be részletesen, és vetette össze Gottfried von Strassburg, Erol és Eilhart von Oberg feldolgozásaival, különös tekintettel a hős istentapasztalatára, rámutatva a szerzők meglepően alapos teológiai tudására és az ilyen jellegű szövegek vallástörténeti forrásértékére.

Imregh Monika egy fontos és sokszor tárgyalt kérdést vetett fel előadásában: mi az emberi élet célja. A kérdés megválaszolásához Pico della Mirandola három művében is fellelhető, közvetlen istentapasztalat leírását vette alapul. Elsőként Giramolo Benivieni neoplatonista versének kommentárját vizsgálta meg, amelyben Mirandola Ficinónak a szent és a profán szerelemről alkotott elméletét értelmezte újra. Ezután *Az ember méltóságáról* és *A teremtés bétfele magyarázatáról* című műveket elemezte. Konklúzióként Pico della Mirandola azon nézetét idézte fel, miszerint az emberi élet végső célja a közvetlen istentapasztalat, melyet úgy érhetünk el, ha a hagyományok bölcsességét követve, a vallás és a szerelem révén megtaláljuk belső békénket, melyek által egyek lehetünk Istennel.

Antonio Dall’Igna a Giordano Bruno életművében előforduló mágus-leírásokat és örjögés-fogalmat vizsgálta.

Tóth Sára előadásának célkitűzése az volt, hogy Northrop Frye-nak az isteni egységről és immanenciáról szóló elméletét az elidegenedés és hiány ellenpontjaként mutassa fel.

Fabiny Tibor előadásának témája egy különleges személy, Ordass Lajos püspök spirituális öröksége volt: Ordass életének fontos állomásait és eseményeit bemutatva tárta elénk munkásságának és műveinek jelentőségét. Ezeket elemezve rámutatott, hogy Ordass Lajos vallásossága különleges jelentőségű a luteránus közösségben, és művei nagy mértékben hozzájárulnak a vallásos irodalmi örökséghez.

Hamvas Endre előadásában a *mysterion* szó jelentését próbálta meghatározni hermetikus irodalmi szövegek alapján. Kutatásának fő témája a hermetikus szövegek kultikus gyakorlatokat leíró részei voltak. Emellett a teurgikus ima fő funkcióira is rávilágított.

Tóth Anna Judit „Misztikus tapasztalat a teurgikus gyakorlatban” c. előadása a késő antik teurgikus eljárások leírásait elemezte, keresve ezek lehetséges eszmetörténeti forrásait.

Flavius Claudius Julianus (331–363) római császár személyes feljegyzéseit kutatva vizsgálta az azokban megjelenő istentapasztalat formáit és jellegeit **Buzási Gábor**. Elemzésében részletesebben kitért az Istennel való egyesülés lehetőségének problémájára is, valamint az isteni természetet is tárgyalta, melyet a császár igyekezett megtapasztalni élete során. Az előadás érdekessége az volt, hogy a keresztény írásokon kívül kitért Julianus neoplatonista érdeklődésére és műveinek ilyen jellegű hátterére is.

Vassányi Miklós a Hitvalló Szt. Maximosz által a misztikus unióról adott beszámolókat elemezte „A csupasz ész elmélete Hitvalló Szt. Maximosznál” c. előadásában, röviden kitérve Maximosz elméletének forrásaira Evagriosz Pontikosz releváns szövegeiben.

A konferencia előadásai a közeljövőben kötetben is megjelennek a Károli Könyvek sorozatban és a L'Harmattan Kiadó gondozásában.

TÓTH ANNA JUDIT

Nagy Árpád Miklós (szerk.): *Az Olympos mellett*. Gondolat, Bp., 2013.

E mű a Magyarországon az antik mágia kutatásának eddigi legnagyobb volumenű eredménye. Bár nem egy magyar régész, ókortörténész és klasszika-filológus folytat kutatásokat a témában, ilyen terjedelmű mű magyarul még nem született. A kötetet szerkesztő Nagy Árpád Miklós bevezetőjének célja nem annyira a kutatástörténet rövid bemutatása, mint inkább az elkészült kötetet eszmeiségében ahhoz a modern kutatási irányvonalhoz kapcsolni, melynek Fritz Graf volt az egyik elindítója, s amely a mágiát nem a vallás és mágia vagy mágia és tudomány antitézisében fogalmazta meg. A tudományágnak ez a paradigmaváltása a magyar nyelven elérhető szakirodalomban szinte láthatatlan maradt, minthogy az antik mágiát tárgyaló monográfia fehér holló ritkaságú: Frazer *Aranyágának* szemelvényes fordítása 1965-ban jelent meg magyarul, amikor a mű tudománytörténeti klasszikussá vált, értsd: téziseinek túlhaladottságáról a tudományos konszenzus már kialakulóban volt. E. R. Dodds mérőöldkönek számító műve, az 1951-es *The Greeks and the Irrational*, mely az apollóni ragyogás és a tiszta fölvilágosultság hamis aranyfüstjét különösen látványosan szellőztette ki a görög kultúra egeről, 2002-ben jelent meg magyarul, és már most beszerezhetetlen (E. R. Dodds: *A görögség és az irracionális*. Gond-Palatinus, Bp., 2002). Ez a mű, bár nem kimondottan az antik mágia a központi témája, forradalmi újszerűséggel és szuggesztivitással bizonyította, hogy a görög civilizációnak létezett egy sötétebb, mágikusabb oldala is. Ez a másik oldal azonban még Doddsnál is súlyos ítélet alá esik: tudomány és a valós megismerés áll szemben az irracionálissal, mágiával, az empirikus megismerésre való törekvés feladásával. A harmadik magyar nyelven elérhető és az első, a szó szoros értelmében vett antik mágiatörténettel foglalkozó munka Fritz Graftól *A mágia a görög-római világban* (Gondolat, Bp., 2009), mely először francia nyelven jelent meg 1994-ben, és a következő évtizedekre hatalmas lendületet adott az antik mágia új szemléletű kutatásának. Ilyen előzmények után kerül a magyar könyvtárak polcaira az *Az Olympos mellett* két vaskos kötete, mely magyar szerzők tollából az első nagyobb volumenű hozzájárulás a témához.

A szerkesztő az előszóban Graf nyomain indul el: a mágia, az antik mágia hagyományos definíciói csődöt mondtak, a kulturális-antropológia eredményei pedig csak részben alkalmazhatók az antik anyagra, a leginkább célravezető megoldás tehát azt tekinteni mágiának, amit az adott kultúra hordozói annak neveztek. A kétkötetes mű a lehető legtágabban adja meg a mágia definícióját, nemcsak fogalmilag,

hanem térben is, élve az interdiszciplinaritás lehetőségével, melyet a tanulmánykötet műfaja megenged: a görög és római mellett a mediterrán térség egészéről közöl tanulmányokat. Ez a kötet egyik legnagyobb erénye; a téma kutatói mindig hangsúlyozzák, hogy a klasszikus antik mágia keleti kapcsolatai igen erősek, azonban egyetlen szerző aligha tudja kompetensen bemutatni e kapcsolódási pontokat.

A mű szerkesztési elve a regionalitás és a kronológia: az első kötet tartalmazza az egyiptomi, mezopotámia, anatóliai és itáliai mágiával foglalkozó tanulmányokat, az utóbbi részen belül oszk és etruszk tárgyú írásokkal is, a második kötet az ókori Hellas és a Római Birodalom mágikus gyakorlatát tárgyalja, kitekintő tanulmányokkal a későbbi (nyugat-)európai fejlődés irányába. A hangsúly a görög és a római forrásokon van, az itáliai fejezet meglepően szűkös lett, az itt közölt forrásszövegek kb. fele már császárkori.

Ezek a szerkesztési elvek szinte beláthatatlanul kiterjesztik a potenciálisan tárgyalható, tárgyalandó témaköröket, így az az olvasó, aki az antik mágia átfogó és lexikonszerűen kereshető kézikönyvét véli kézbe venni, bizonyosan csalódni fog. Ehelyett egy olyan könyvet kapunk, mely új tudományos műfaj megteremtésére vállalkozik; legalábbis én, bevallom, hasonlóval még nem találkoztam. Tanulmányok, valamint forrásszövegek kommentáros fordításai váltják egymást, valamilyen írás céltudatosan forrásközpontú, egyes forrásszövegeket mennyiségben és minőségben is tanulmányértékű magyarázat kíséri, a tanulmányok is szövegesen idézik forrásait. A kötet így elkerüli a chrestomathiák legfőbb buktatóit, ti. hogy egyfelől az olvasó (mármint az egyetemista olvasó) csak korlátozottan képes értelmezni forrásait, így a chrestomathia csupán egyetemi előadás vagy szeminárium segédanyagaként használható, önálló feldolgozásra kevésbé; másfelől a forrásokat kísérő magyarázó-bevezető fejezetek tankönyvszerűek lesznek, önálló tudományos érték nélkül, és nem ösztönöznek továbbgondolásra, további kutatásra.

A szerkesztési elveknek megfelelően nem találunk olyan fejezeteket, melyek összefoglalóan, kronologikus jelleggel tárgyalnák egy régió mágikus praxisát, azonban minden egységen belül vannak olyan tanulmányok, melyek konkrét szövegek kapcsán teoretikusan is vizsgálják egy adott korszak vagy kultúra mágia-fogalmát. A teljesség igénye nélkül: Schreiber G.: *Vallás és mágia az ókori Egyiptomban...*; Niederreiter Z. – Bácskay A.: *Bölcs tudósok, a nagy istenek titkának őrzői*; Simon Zs.: *Mágia az ókori Anatóliában*; Hajdu P.: *A mágia tilalma Rómában*; Betegh G.: *A magos, a balandók és az istenek*; Tóth A. J.: *Az újplatonikus theurgia*; Kendeffy G.: *Szent Ágoston a mágiáról*; Láng B.: *A mágia fogalmának posztantik története, ill. Az antik mágia továbbélése a középkorban*. További tanulmányok az antik mágia specifikus forrástípusaihoz adnak bevezetést: Németh Gy.: *Átoktáblák kontextusai I-II.*; Nagy Á. M.: *A varázsgemmák* stb.

A kötet témáinak kiválasztása tükrözi az előszóban vázolt teoretikus alapelvet, miszerint vallás és mágia közé nem húzható éles határvonal, a mágia a vallás egy aspektusa. A kötet nem ad általános érvényű mágia-definíciót, és a közölt források tanúsítják, hogy talán nem is lehetséges a mágiát kultúrák feletti módon megha-

tározni. Mi akkor a mágia? Elsősorban amit annak neveztek, másodsorban: ami a jelenkor felől nézve annak tűnik. Alapvetően Graf is így járt el, amikor leszögezi, hogy a *mageia* ókori meghatározása normatív volt, amin azonban a modern kutatónak szükségszerűen túl kell lépnie. Az egyes rítusok mágiaként történő besorolása viszont nem könnyű feladat. Amikor a kyrénéi gyarmatosok viaszbábukat gyúrnak, és esküjük megerősítéseként elégetik (*A kyrénéi eskü*, ford. és kommentár: Németh Gy.), a modern olvasó ezt óhatatlanul mágikus rítusként értelmezi, azonban maguk az érintettek bizonyosan nem használták volna rá a *mageia* szót vagy valamely rokon értelmű kifejezést.

A mágia fogalmának e tág módon való értelmezése hozzájárul ahhoz, hogy a kötet a lehető legszínesebb és leginformatívabb képet nyújtsa az antik mágiáról, azonban az anyag terjedelme és rendkívül heterogén volta miatt sokat segítene, ha az olvasó valamilyen tájékoztatást kapna a kötet válogatási, szerkesztési elveiről, enélkül könnyen hiányérzet maradhat benne: nem talál rá a kérdéskörhöz szorosan illeszkedő témákra, ezzel szemben néhány kevésbé releváns problémát önálló tanulmány vizsgál. A szerkesztési elvek mintha az egyes részegységek esetén is eltérnének, például a Hellas-fejezetben mintha tágabb volna a mágia fogalma, mint Italia esetében. A görög tárgyú fejezetekben olyan jelenségek is tárgyalásra kerülnek, melyek a polisz-kultusz részének tekinthetők (pl. a kyrénéi *lex sacra* szövege vagy a jósdákhoz kapcsolódó tanulmányok: Lovász L. – Peszlen D.: *Jóslatkérő álomlemez a dódonéi Zeus-szentélyben*; Nagy L.: *A bérakleiai halottidéző szentély*). A dódoné kultuszának csak akkor tudunk mágikus jelleget tulajdonítani, ha a jóslást mint olyat mágiának tekintjük, ez azonban parttalanná tenné vizsgálódásainkat. Vajon a múzsák invokálása az *Ilias* II. könyvében önmagában mágikus jellegűnek tekinthető? Imre F.: *A Múzsák megidézése az Ilias II. könyvében*). Horváth Judit a vallás rituális nyelvének a mágikus szövegek megfogalmazásaival való hasonlóságát mutatja be (*Költészet, ima és mágia Sapphó Aphrodité-himnuszában*), ami meggyőző, ugyanakkor ezen elvek alapján a latin (és az ismert umber) rituális szövegek corpusának egészét mágikus jellegűnek tekinthetjük, ami éppenséggel helytálló lehet, azonban a kötetben itáliai imaszövegekből nem kapunk szemelvényeket. A római *devotio* mindkét formája, mint a hadvezér önfeláldozása vagy az ellenséges város elátkozása, minden további nélkül tekinthető mágikusnak, így az itáliai forrásszövegek köre bővíthető lett volna. A római vallásban a kimondott szó teremtmő, a valóságot megváltoztató jellege is mágikus színezettel bír, bár ennek problematikájával Thomas Köves-Zulauf (*Bevezetés a római vallás és monda történetébe*, Telosz Kiadó, Bp. 1995) bőségesen foglalkozott, így ennek részletes tárgyalása e kötetben nélkülözhető.

A válogatás a mágia rituális oldalára koncentrál, ill. a rítust gyakorló személyekre, legyen szó mitikus, irodalmi vagy valós varázslókról. Az antik démonológia kérdéseivel kevés írás foglalkozik (kivétel pl.: Kulin V.: *Hekaté* vagy Agócs P.: *Látni az Erinyszt*). A jóslás mágikus jellegű módszerei közül több szöveg és tanulmány foglalkozik a nekromanciával, ezek alapján végigkövethető, hogyan változik meg a módszer és annak megítélése az ókor folyamán. Az asztrológia, az álomfej-

tés és a katoptromancia különböző variációinak bemutatása hiányzik. A császárkori mágikus jóslás tárgyalása a rendelkezésre álló anyag bősége miatt bármely chresthomathia kereteit szétfeszítené, de a potenciális olvasók bizonyára érdekesnek találtak volna pár szemelvényt pl. Artemidóros *Álmoskönyvéből*. Teljesebb képet adna a történeti folyamatokról, ha a mágia törvényi szabályozásának keresztény-kori forrásai is helyet kaptak volna (pl. *Codex Theodosianus* IX. 16.). A kitekintő fejezetek teljes egészében az antik mágia nyugati, latin nyelvű továbbélésére koncentrálnak, itt fájó hiányosság a bizánci mágia bemutatása. Bizánc esetében a mágia kutatása a közelmúltig még a görög mágiáénál is periférikusabb témának számított, a modern, összefoglaló szakmunkák (pl. R. P. H. Greenfield: *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam, 1988; H. Maguire (ed.): *Byzantine Magic*, Washington, 1995) nem régi klasszikus kézikönyveket váltottak fel, és csekély előzményekre kellett építeniük. Az antik mágia utókorának szempontjából a bizánci kor jelentősége kettős: egyrészt a görög démonológia részben túléli a régi vallást, másrészt a középkorban a késő-antik tudós mágia, az ókori eredetű varázskönyvek Bizáncból kiindulva gyakran arab közvetítéssel érik el a latin nyelvű nyugatot. A részletesebben tárgyalt témák egyenetlensége nagyjából nem szerkesztői következetlenségnek tudható be, hanem (amint az előszó megfogalmazza) a magyarországi ókortudományi kutatások pillanatnyi állapotát és lehetőségeit tükrözi.

Mindezen erények és hiányosságok együttesében a kötetek színes, kaleidoszkópszerű módon mutatják be az antik mágia világát; leírva, de nem megítélve a jelenségeket, tudományos mélységgel, de a tankönyvek szárazsága nélkül járva körbe a témát. Bátran előre jelezhető, hogy a könyv az egyetemi oktatásban pótolhatatlanná fog válni, a forrásszövegek, a tanulmányok, valamint a friss és átfogó bibliográfia együttese bizonyosan számos szakdolgozathoz fog inspirációt nyújtani a jövőben. Mivel a szerzők minden forrásszöveget magyar fordításban idéznek, a tanulmányok érthetőek és követhetőek maradnak az érdeklődő laikus számára is, valamint interdiszciplináris kutatásokban is felhasználhatóak. Az *Olympos mellett* két kötetével az antik mágia magyar kutatói méltó módon lépnek ki a szélesebb nagyközönség elé.

Formai kéréseink szerzőinkhez

A szöveget Word formátumban, *rtf* kiterjesztéssel kérjük elektronikus úton megküldeni a következő címre: orpheusnoster@googlegroups.com. Általában maximum 1 szerzői ív (40 000 leütés szóközökkel, jegyzetekkel, bibliográfiával együtt) terjedelmű cikket várunk, de ennél jelentősen rövidebb cikk közlését is szívesen vállaljuk. Recenziók esetében a várt terjedelem körülbelül 5–10 000 leütés.

A szöveget a lehető legkevesebb formázással kérjük. A főszövegben használt alapbetűtípus 12 pontos Times New Roman legyen, a lábjegyzetben 10 pontos Times New Roman. Ha a szöveg különleges fontkészletet is igényel, kérjük csatolni a fontkészletet, valamint a cikket *pdf* formátumban is. A főszöveget sorkizártan, 1,5-es sortávolsággal, a bekezdések elején behúzás nélkül kérjük; a lábjegyzetet sorkizártan, szimpla sortávval.

Hivatkozásokat lábjegyzetben és nem végjegyzetben kérünk. Külön irodalomjegyzék, bibliográfia a tanulmány végén nem feltétlenül szükséges, de szívesen vesszük, különösen, ha egy szerzőtől több művet is idéznek. Ilyen esetben javasoljuk a jegyzetekben a szerző és évszám alapján történő rövid hivatkozást. Ha nincs külön irodalomjegyzék, az első alkalommal való idézést teljes formában kérjük, utána pedig szerző és évszám alapján történő rövid hivatkozással. Kérjük, az *i. m.* hivatkozást csak abban az esetben használják, ha az adott szerzőtől csak egy művet idéznek. Kereszthivatkozások ne legyenek.

A szerző vezetéknevét kiskapitálissal kérjük, folyóiratcikk, könyvfejezet címét idézőjelek között, normál betűvel, folyóirat, könyv címét dőlt betűvel.

Hivatkozások teljes lábjegyzetben:

– könyvek, könyvfejezetek esetében

SZERZŐ: *Cím*, Kötettség, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

SZERZŐ: „Fejezetcím”. In Uő: *Könyvcím*, Kötettség, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

– gyűjteményes kötetek és bennük megjelent írások esetében

SZERKESZTŐ – SZERKESZTŐ (szerk.): *Cím: Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám.

SZERZŐ: „Cím”. In Szerkesztő – Szerkesztő (szerk.): *Cím: Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

– folyóiratcikkek esetében

SZERZŐ: „Cím”. *Folyóirat címe*, Évfolyam római számmal, Évszám/Sorszám. Hivatkozott oldalak.

– heti- és napilapokban megjelent cikkek esetében

SZERZŐ: „Cím”. *Lap címe*, Évfolyam, Lap száma, Évszám. Hónap. Nap. Oldal-szám.

Hivatkozások rövid lábjegyzetben:

– egy szerző egy művének használata esetén

SZERZŐ: i. m. Hivatkozott oldalak.

– egy szerző több művének használata esetén

SZERZŐ (Évszám): Hivatkozott oldalak.

– az előző lábjegyzetben hivatkozott irodalom másik szövegrésze esetében

Uo. Hivatkozott oldalak.

Minden esetben pontos irodalmi hivatkozást kérünk, megjelölve a kezdő és záró oldalszámot (tehát nem 23osqq. formában), a kettő között gondolatjellel [–]. Kérjük, az oldalszámot csak abban az esetben egyértelműsítsék p. (pp.) betűkkel, ha az idézett mű jellegéből (katalógus, képkötet) következően egyébként nem volna világos, hogy oldalszámról van szó. Internetes hivatkozások esetén kérjük ellenőrizni, hogy az idézett oldal elérhető-e még, s kérjük a hivatkozás, ill. az ellenőrzés dátumát is feltüntetni.

Kérjük, klasszikus auktorok idézésénél ne alkalmazzanak kiskapitálist. Az auktorok nevét és műveik címét lehet a szakmában bevett rövidítésekkel külön magyarázat nélkül alkalmazni. Tudományos közéletünkben kevésbé ismert folyóiratok, sorozatok, kézikönyvek címét vagy ne rövidítve írják, vagy az irodalomjegyzék (illetve ennek hiányában a cikk) végéhez csatoljanak rövidítésjegyzéket.

Az idegen nyelvű, latin betűs kifejezéseket és idézeteket kérjük dőlt betűvel szedni, a görög, héber, kopt és szír idézeteket a megfelelő betűvel (más nyelvű szövegeket is szívesen látunk eredeti írásmóddal). Kérjük, hogy ne külön görög, héber stb. betűkészletet használjanak, hanem unicode betűket (ha egyes ékezetes betűket az alapbetűtípussal nem tudnak létrehozni, Palatino Linotype betűt ajánlunk)! Dőlt betűs idézet elején és végén nem szükséges idézőjelet használni. Ha az idézet zárójelen belül szerepel, a zárójel is legyen dőlt.

A görög neveket a szerző szándéka szerint tudományos vagy magyaros (az Akadémiai Helyesírásnak megfelelő) átírásban, egy cikken belül következetesen kérjük. Kérjük, görög neveket – latin auktor idézését kivéve – ne írjanak át latinosan (pl. Achilles, Homerus).

Képek esetén a képaláírásokat a szöveg legvégén beszámozva kérjük megadni. A képeket ne ágyazzák be a dokumentumba, hanem külön képfájlban, a lehető legna-

gyobb méretben és felbontásban (min. 1000x1000 pixel) küldjék, és a szövegben jelöljék meg, hová szerkesszük be azokat.

A tanulmányokhoz kérünk kb. 10–15 soros angol, német, francia, olasz vagy latin nyelvű rezümét a cikkel közös fájlban, a szöveg végén. Kérjük, hogy szerzőink nevük mellett adják meg a következő információkat: születési év; tudományos fokozat; a tudományág, melynek művelőjeként a „Számunk szerzői” rovatban szeretnék magukat azonosítani; oktatási-kutatási hely. Recenziók esetében a recenzeált mű minden könyvészeti adatát kérjük a cikk címében, ill. alcímében megadni.

A korrektúrát a Word *Eszközök* menüjének *Változások követése* gombja alatt a *Módosítások elfogadása vagy elvetése* lehetőségénél, az *Elfogadja*, ill. *Elveti* gombokkal az adott helyen jelezve kérjük vissza.

Guidelines for Our Authors

Authors should submit Word or rich-text files (written in a recent version of MSWord) to the email address <orpheusnoster@googlegroups.com>. Articles and essays should not normally exceed 40 000 characters (including spaces, notes, and bibliography), however The Editorial Board welcomes much shorter manuscripts, too. Book reviews should be between 5 000 and 10 000 characters in length.

The following general rules should be followed: text alignment is left and right justified (centered text); non-indented paragraphs; use as little formatting as possible, and italics where appropriate; do not add extra space between paragraphs; if using special fonts and characters, font file(s) and a copy of the manuscript in PDF format should be sent to the given email address. Main text: Times New Roman 12-point type; line spacing is 1.5. Footnotes: Times New Roman 10-point type; should not be separated by a full blank line; line spacing is single.

Use footnotes, not endnotes (i. e. eliminate from the main text unnecessary bibliographical data or parenthetical references to sources). Give complete bibliographical information the first time a work is referenced (opening and closing pages of an article, then the specific pages referred to, using the bare number only, no “p.” or “pp.”) and also give an individual footnote for each detail to be documented. Subsequent citations should use a short reference; decide on a standard or clear abbreviation for use after the first occurrence, but avoid complicated or ugly acronyms. The title of an article in journal or collection should be in single quotation marks. The title of a journal or book (including collections) should be in italics.

Cross-references should be avoided. References should not be necessarily gathered into a bibliography at the end of the manuscript. In that case the author’s name and the year of publication should be given in the subsequent mentions (in footnotes only).

Manuscript references include the location of documents, description and folio. Online references should include URL and followed by the date accessed in square brackets.

Quotations should be given within single quotes (use double quotes only inside single quotes). Longer ones of more than three lines should be indented as a separate paragraph without quotes. Foreign-language texts in Roman type should be in italics. For non-Roman texts (Greek, Hebrew, Coptic, Syrian, etc.) use Unicode fonts.

Figures (tables, illustrations, photos and other artworks) should not be embedded in the text, but submitted separately in JP(E)G or TIF format; properly cropped line drawings should have a resolution of at least 600 dots per inch, greyscale and colour of at least 300 dots per inch at their final size. Colour figures should be supplied in CMYK (not RGB) colours.

Put placeholders into the text to show where the image should appear. Type these placeholders on their own line, flush left, and bracketed (e.g., [Table 1]). Figure captions (with source information) should be numbered, for easy reference, and listed at the end of the document.

The manuscript should be followed by an abstract of 15 lines maximum (i.e. in the same document) in one of the following languages: English, German, French, Italian, or Latin, and accompanied by the Author's name, year of birth, academic degree, current or preferred discipline, and place of employment/research. In the case of book reviews the title should be followed by full bibliographic information.

Proofs will be sent via email to the Authors for checking. Changes to the text should be made by enabling Word's change-tracking mode (under the 'Review' tab), and by accepting or rejecting the Editor's modifications. Corrections should be returned to the Editorial email address.

KÖVETKEZŐ SZÁMUNK TARTALMÁBÓL

BÁNKI ÉVA: „Elevenünkbe vág ez a múltba merülés” – A társadalomleírás esztétikuma: Gilberto Freyre, a szociográfus

HORVÁTH EMŐKE: A Karib-térség fogalmának értelmezési kísérletei

IZASKUN ÁLVAREZ CUARTERO: Yucatán: raza y control social

VASSÁNYI MIKLÓS (ford.): Bernardino de Sahagún OFM: *Az új-spanyolországi dolgok általános története* (1577; részletek)