

ÓKOR

Folyóirat az antik kultúráról

Megjelenik negyedévente

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Bencze Ágnes
Ferenczi Attila
Gabler Dénes
Grüll Tibor
Kalla Gábor
Kárpáti András
Kendeffy Gábor
Németh György

SZERKESZTŐSÉG

Böröczki Tamás
Esztári Réka
Tamás Ábel
Vámos Péter
Vér Ádám

A SZERKESZTŐSÉG CÍME
1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.
Tel.: 486-1527
e-mail: okorcikk@gmail.com
okorportal.hu

MEGRENDDELHETŐ A SZERKESZTŐSÉG CÍMÉN
VAGY AZ ALÁBBI EMAIL-CÍMEN:
esztari.reka@gmail.com

Egy szám ára 1600 Ft,
az éves előfizetés ára
2015-ben 4000 Ft

Kiadja
a Gondolat Kiadó
1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.
Tel.: 486-1527
e-mail: info@gondolatkiado.hu

Tördelő Lipót Éva

Nyomtatás és kötészet
OOK-Press Kft.
Felelős vezető Szathmáry Attila

ISSN 1589-2700

A lap megjelenését
a Nemzeti Kulturális Alap
támogatta



Tartalom

Tanulmányok

Erdős Gábor	A törött nádszál: Egyiptom a 25. dinasztia uralma alatt (I)	3
Pintér Anna Krisztina	Egyiptom Kasta, Piankhi és Sabako uralkodása idején	
	Mit jelent Mezopotámiában városnak lenni?	14
	Sumer hasonlatok, metaforák, epithetonok és vallástörténeti vonatkozásuk	
Bárany István	„Hattyúként fáról-fára szállt”	23
	Filozófiai fikció és életműegész a Platón-dialógusok értelmezési hagyományában	
Darab Ágnes	Marsyas és Apollo: két paradigma	33
Gesztelyi Tamás	Phaedra levele Hippolytushoz	41
	Ovidius <i>epistulája</i> (Her. 4) a római képzőművészetben	
D. Tóth Judit	Személyes és szent halál	49
	A „jó halál” eszménye Nyssai Szent Gergely műveiben	
Bobay Orsolya	Állatábrázolás Ioachim Vadianus Mela-kommentárjában	58
Martin C. Putna	Oroszország Oroszország előtt	63
	Ókori kultúrák a Fekete-tenger partvidékén	
Bélyácz Katalin	Salamis katonái	69
	Javier Cercas <i>Soldados de Salamina</i> című regénye és az európai Salamis-mítosz	

Textus

Sophoklés: <i>Oidipus király</i>	76
Az Oidipus–Teiresias-agón (I)	
Karsai György fordításában és kommentárjával	
A szellem sarjadó rétje	90
Ízelítő a bizánci költészetből	
Polgár Anikó bevezetésével, fordításában és jegyzeteivel	

Könyvek

Idősebb Plinius: <i>Természetrész VII–VIII. Az emberről és a szárazföld élőlényeiről</i> . Fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Darab Ágnes (Sándor Pál László)	97
---	----

A címlapon:

Az ephesosi Celsus-könyvtár homlokzatának részlete, Kr. u. 2. század (Somhegyi Zoltán felvétele)

A címlap belső oldalán:

Női fej mintázó edény kis-ázsiai (knidosi vagy pergamoni) fazekasműhelyből, Kr. u. 2–3. század. Szépművészeti Múzeum (Mátyus László felvétele)

A hátsó borító belső oldalán:

Épületdíszítő terrakotalap részlete fáklýt és borosamphorát tartó satyrosszal, Kr. e. 25 – Kr. u. 25 körül. Szépművészeti Múzeum (Rázsó András felvétele)

A hátsó borítón:

III. Ramszesz medinet-habui halotti templomának részlete, Kr. e. 12. század (Erdős Gábor felvétele)

TEMATIKUS SZÁMAINK 2016-BAN

2016/1 • ISTENNŐK

A 2015 júniusában Budapesten megrendezett luno-konferencia apropóján – de nem kizárólag annak anyagából válogatva – jövő évi első számunk Héra/luno/Uni/Tanit és társai köré szerveződik. Arra vagyunk kíváncsiak, hogy a megidézett istennők alakja milyen antik társadalom-, mentalitás-, politika-, irodalom-, művészet- és kultúrtörténeti kérdéseket segít artikulálnunk. Nem önmagában az istennők absztrakt – mitológiai történetekből, a kultuszra vonatkozó vallástörténeti adatokból, filozófiai perspektíván átszűrt értelmezésekből absztrahált – alakja érdekes számunkra, hanem (kerényisen szólva) a valóságnak azok a dimenziói foglalkoztatnak bennünket, amelyeket az ókoriak „Héraként”, „lunóként”, „Uniként” vagy éppen „Tanitként” fogalmaztak meg. Mentalitástörténetileg érdekes lehet például, hogy Héra/luno alakján keresztül az anyaság milyen képe rajzolódik ki a szemünk előtt: olyan anyaistennőről van szó ugyanis, aki szinte soha nem látható „anyai” szerepben. Izgalmas politikatörténeti kérdéseket vethet fel, hogy a rómaiak hogyan viszonyultak ahhoz az istennőhöz, akivel általában az ellenséges, meghódítandó városok istennőit azonosították. Mindez a vallásközi, kultúraközi fordíthatóság kérdéseit is érinti, amelyek más értelemben az istennő-alakok késő antik, keresztény értelmezései kapcsán is felmerülnek. Tematikus összeállításunk mindemellett nem kíván a klaszikus antikvitásra korlátozódni: az Ókori Kelet kutatóinak figyelmébe ajánljuk – ha Héra/luno pontos keleti megfelelőit hiába is keresnénk – Ištar/Inana, Gula, Ašera, Aštarte, Bēlet Nippur, Ninmah, Nintur, Bēlet-ili és Bau alakját.

A cikkek beérkezésének határideje: 2016. január 3.

2016/3 • ROM

„Egy építészeti mű romja azonban azt jelenti, hogy a műalkotás elveszett vagy elpusztult részeiben más erők és formák, a természet erői és formái teremődnek újjá, és mindabból, ami még művészetként, illetve már természetként él benne, egy új egész, valamilyen jellemző egység születik” – írja Georg Simmel *A rom* című írásában (ford. Teller Katalin, *Árgus* 2009/1-2, 154–161), megadva az alaphangot az *Ókor* 2016. évi második tematikus számának is, amely annak a kérdésnek a megválaszolására tesz kísérletet, hogy egy olyan időszakban, amikor az emberiség kulturális öröksége – köztük az ókori – nem természeti, hanem emberi pusztítás állandó fenyegetésének van kitéve, mit kezdhetünk az ókori romok jelenlétének, érzékelésének, értelmezésének szerteágazó problémájával. Tematikus számunkban nemcsak az antikvitás és modernitás viszonyára koncentrálnó kultúr- és esztétikatörténeti vizsgálódásokra számítunk (ehhez legfontosabb magyar nyelvű előzményként ajánljuk az *Árgus* fenti tematikus számát, amely Winckelmanntól és Piranesitől Georg Simmelen át Albert Speerig mutatja be a nemcsak antik romokhoz való modern viszonyulás különféle formáit), hanem legalább ugyanilyen mértékben egyfelől a romok ókori felfogásának, irodalmi reprezentációjának feldolgozásaira, másfelől a korunkbeli közel-keleti pusztítás mértékének és jellegének értő számbavételére is. Szerzőinket arra biztatjuk, hogy a maguk eltérő perspektívájából igyekezzenek értelmezni a múlt mint múlt érzéki jelenlétének kérdését, amelyet a romok mindig látványosan megkerülhetetlenné tesznek.

A cikkek beérkezésének határideje: 2016. augusztus 31.

Erdős Gábor (1975) egyiptológus-assziriológus. Kutatási területei: a 25. dinasztia kora Egyiptomban; asszír királyfeliratok és akkád irodalmi szövegek; Asszír-babilóni politika az újasszír korban.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *A Thébába vezető út* (2008/3).

A törött nádszál: Egyiptom a 25. dinasztia uralma alatt (I)

Egyiptom Kasta, Piankhi és Sabako uralkodása idején

Erdős Gábor

A 25. dinasztia egyiptomi történetéről (kb. Kr. e. 760–670) – Kasta felső-egyiptomi megjelenésétől az asszír hadjáratok megindulásáig Egyiptom ellen – kevés olyan, elsősorban írásos forrással rendelkezünk, amelyek a kusita¹ fáraók politikai tevékenységének pontos rekonstruálását, és egy összefüggő eseménytörténet megalkotását lehetővé tennék. Ebből a kb. kilencven éves időszakból mindössze négy olyan eseményről van tudomásunk, amelyekről egyiptomi vagy asszír források bővebben beszámolnak. Ugyanakkor figyelembe kell venni, hogy a kusita fáraók egyiptomi uralma sajátos kronológiai párhuzamot mutat Asszír-nyugati expanziójával és általában a késő-asszír korral. III. Tukultī-apil-Ešarra a Kr. e. 740-es évek közepétől kezdve kiterjesztette Asszír-befolyását a Földközi-tenger keleti partvidékére egészen a Nílus-delta határáig. Ezen eseménysor miatt beszélhetünk egyrészt Egyiptom közel-keleti tevékenységéről, másrészt pedig feltételezhetjük, hogy Asszír-befolyása Alsó-Egyiptom határán hatással volt Egyiptom belső helyzetének alakulására is. Így amennyiben e korszak egyiptomi történelmét belehelyezzük abba a nemzetközi kontextusba, amelyet Asszír-befolyás hozott létre a Közel-Keleten, akkor lehetőségek nyílnak arra is, hogy jobban megértsük a Nílus-völgyben bekövetkezett események és politikai folyamatok hátterét és okait.

Amun feleségei Thébában és Káwában: a hatalom átadása Felső-Egyiptomban

A harmadik átmeneti kori Egyiptom politikai szétagoltsága valamint Tanisz-Bubasztisz és Théba, a két meghatározó politikai központ közel kétszáz éves rivalizálása, amelyben a líbiai eredetű 22. dinasztia próbálta ráerőltetni akarátát Felső-Egyiptomra, a Kr. e. 9. század utolsó harmadában fordulóponthoz érkezett. A II. Takelot (kb. Kr. e. 850–825) uralkodása végén kitört polgárháború következményeként Théba végleg elvesztett a 22. dinasztia számára, és ez lehetőséget teremtett egy szintén líbiai eredetű (23.)² dinasztia hatalomra jutásának, amely rövid ideig élvezhette az őshonos, felső-egyiptomi népesség támogatását. A 22. dinasztia kiszorulása Felső-Egyiptomból, valamint ezt követően III. Sesonk legitimnek csak fenntartásokkal nevezhető hatalomra jutása Taniszban tovább rombolta a bubasztiszi uralkodócsalád amúgy sem nagy tekintélyét most már a Nílus-deltában is. Ezt használták ki a helyi líbiai főnökök és fejedelmek – a Delta nyugati felében a *Libu*, míg a keletiben a *Má(sves)* nagy főnökei –, és függetlenítték magukat a 22. dinasztia királyi címeket vettek fel. Más szavakkal: saját uradalmaik és birtokaik legitim uraivá váltak, akik hatalmukat apáról fiúra tovább tudták örökíteni.

A zilált politikai környezet és a talán líbiai származásából adódó hátrányos helyzet is arra készítette III. Oszorkont (kb. Kr. e. 777–749), hogy dinasztiaja hatalmát Felső-Egyiptomban szilárdabb alapokra helyezze. Ezért előbb fiát, III. Takelotot (kb. Kr. e. 754–737), aki korábban az Amun főpapja címet viselte Karnakban, megtette társuralkodójának. Ennél is nagyobb jelentőséggel bírt, hogy nem jelölt ki új főpa-

pot Thébában, hanem feltámasztotta az Amun Isteni Felesége hivatalát, amelybe egy másik gyermekét, lányát, Sepenvepetet iktatta be. Az Újbírodalom korában különös fontossággal bíró intézményen³ keresztül remélte a fáraó elérni, hogy legitimációja Amun körzetében (ti. Felső-Egyiptomban) kétségbevonhatatlanná váljon.

Nagyjából akkor, amikor III. Oszorkon reformjait bevezette Felső-Egyiptomban, hasonló politikai folyamatok zajlottak Felső-Núbiában is. A Nílus Harmadik és Negyedik Kataraktája között fekvő el kurrui fejedelemség egyik uralkodója, Alara felajánlotta hűgát, Taharko nagyanyját a kawai Amunnak, vagyis megtette az isten papnőjének.⁴ Viszonzásul Amun biztosította a királyi hatalmat Alara és hűga leszármazottainak. Teológiai fogalmakkal Alara szövetséget kötött az istenséggel, amelynek keretét az isten és a király közötti reciprocitás, a tradicionális egyiptomi királyság ideológiájának egyik alapvető elképzelése adta.⁵

Amun és Alara szövetségkötésének emlékét kortárs forrás nem őrizte meg, ám Taharko (Kr. e. 690–664) két Kawában felállított sztéláján is említést tesz erről.⁶ Az eseményről szóló hosszabb beszámoló⁷ kiegészíti a történetet egy részlettel, amely segíthet megérteni Alara döntésének háttérét. A felirat szerint Alara ellen összeesküvést szöttek, amelyet Amun hiúsított meg. Elképzelhető, hogy valaki, talán a dinasztia egy másik vonala megkérdőjelezte Alara jogát a trónra, és a fejedelemnek azért volt szüksége az Amunnal kötött szövetségre, hogy hatalmát királyként és nem mint *fönök*⁸ legitimálja a kurrui fejedelmi család egy másik ágával szemben. Akárhogyan is, óriási gyakorlati jelentősége lett annak, hogy Alara egy egyiptomi intézmény átvételével biztosította a királyi hatalmat utódai számára, mert, mint azt a későbbiekben látni fogjuk, Alara és Amun szövetsége nemcsak a kurrui dinasztia tekintélyét

szilárdította meg Kúsban, de megteremtette a lehetőséget a békés hatalomátadásra is III. Oszorkon és Alara családja, a 25. dinasztia között Felső-Egyiptomban.

A kusiták thébai megjelenésének előzményeiről szinte semmi biztosat nem tudunk, de a hatalomátvétel kulcsfontosságú mozzanata lehetett az, amikor Alara testvére és egyben örököse, Kasta (nevének jelentése: *a kusita*; kb. Kr. e. 757–745) nem sokkal azután, hogy Sepenvepet elfoglalta hivatalát Amun Isteni Feleségeként, örökbe fogadtatta vele lányát, Amenirdiszt⁹ annak utódjaként.¹⁰ A jogfolytonosság fenntartásának ez a sajátos módja biztosította Kasta és utódai számára a legitimációt a Thébai-körzetben, amely az Isteni Feleség funkcióin keresztül valósult meg. Kasta nem a 23. dinasztia valamelyik tagjával lépett házassági kapcsolatra, hanem lányán keresztül magával Amunnal.

A nagy horderejű diplomáciai esemény III. Oszorkon és III. Takelot társuralkodása idején valósult meg, amellyel így sajátos politikai helyzet jött létre. A regnáló Isteni Feleség még biztosította ugyan a thébai uralkodócsalád hatalmát Felső-Egyiptomban, de nevelt lánya, a kusita hercegnő már a jövő hírnöke volt, aki ellentmondást nem tűrően jelezte az elkerülhetetlen dinasztiaaválást. A hatalom átadásának pontos menetéről ezen kívül azonban nem sokat tudunk, ugyanakkor úgy tűnik, békésen mehetett végbe. III. Takelotnak és utódjának, Rudamunnak is maradtak fenn szöveges emlékei Thébából, ha elenyészően kevés is. Jelzés értéke lehet annak, hogy III. Takelot kartusba foglalt neve magánszemélyek szobrain is fennmaradt,¹¹ ami egyértelműen jelzi, hogy voltak olyanok, akik őt ismerhették el Felső-Egyiptom uralkodójának. Ugyanakkor Rudamun neve mindössze háromszor fordul elő a Thébai-körzetben: kétszer Thébában, egyszer Medinet Habuban.¹² Mindez arra enged következtetni, hogy a 23. dinasztia hatalma nem egyik napról a



1. kép. I. Amenirdisz, Amun Isteni Felesége temetkezési kápolnájának részlete Medinet Habuban, III. Ramszesz halotti templomának körzetében (a szerző felvétele)

másikra szűnt meg, még akkor sem, ha ez a hatalom talán soha nem volt túlságosan erős; valamint arra, hogy az uralom fokozatosan került át a kurrui fejedelmek kezébe.

Ezt a feltételezést erősítheti az is, hogy Kastának is mindössze egyetlen felirata ismert Felső-Egyiptomból. Ez egy töredékes sztélé Khnum templomából, Elephantiné szigetéről, amelyen a kusita uralkodó a *Felső- és Alsó-Egyiptom királya*, valamint a *Ré fia* címekkel jelenik meg.¹³ Ezzel Kasta kifejezte igényét az Egyiptom feletti uralomra, és a sztélé felállításának időpontjától *terminus post quem* számoljuk a 25. dinasztia uralmát Felső-Egyiptomban. A kurrui fejedelmet még két kortárs forrás említi. Az egyik egy amulett, amelynek ábrázolásán Mut istennő táplálja Kastát.¹⁴ Ez a jelenet a királyi születés újbirodalmi legendájának egyik epizódja volt, és a koronázási rítus szerves részét képezte. Ezen kívül elképzelhető, hogy egy töredékes kartusban a *Karnaki Papi Annalesekben* az 1. uralkodási év bejegyzéssel szintén Kasta neve olvasható.¹⁵ Mivel III. Takelot legmagasabb uralkodási évszáma, a 7. éve, Karnakban maradt fenn,¹⁶ az utóbb említett két forrás igazolhatja, hogy a két dinasztia adminisztrációja rövid ideig békésen élt egymás mellett Thébában. Ez utóbbira vonatkozóan érdemes megemlíteni Sepenvepet és Amenirdisz közös datálását is. Fontos azonban hangsúlyozni,

hogy egészen Sabako trónra lépéséig (Kr. e. 713) a kusita uralkodók nem építettek ki állandó központot Egyiptomban, az év nagy részét Kúsbán töltötték. Elképzelhető, hogy ezért nem maradt fenn több forrás Kastáról Felső-Egyiptomban.

A hatalom vér nélküli, fokozatos átadására számos más tényező is utalhat. Egyrészt egyetlen forrás sem támasztja alá, hogy Kastának fegyveres erőt kellett volna alkalmazni céljai eléréséhez, és nem szabad azt sem figyelmen kívül hagyni, hogy aligha lett volna jó ajánlólevél Kasta számára, ha hadsereggel vonul Théba ellen. Sőt, a 23. dinasztia leszármazottai még a Kr. e. 7. században is magas társadalmi státusszal bírtak, és Thébában temetkeztek.¹⁷ Végezetül meg lehet említeni azt is, hogy a kusita Piankhi (kb. Kr. e. 745–713) első trónneveként III. Takelot trónnevét vette fel,¹⁸ amellyel jelezte, hogy a 23. dinasztia legitim örökösének tartja magát.

Mindezek ellenére aligha elképzelhető, hogy a 23. dinasztia önként adta fel Thébát és Felső-Egyiptomot, azt a körzetet, amelyért olyan sokat küzdött; III. Oszorkon politikai lépései a Kr. e. 750-es évek elején jól mutatják ezt. Viszont a hatalom erőszakmentes átadásának elengedhetetlen feltétele kellett legyen, hogy a thébai uralkodók elvesztették a lakosság – szűkebb értelemben az Amun-papság és az arisztokrácia – támogatását, azaz uralmuk társadalmi bázisát.¹⁹ A rendelkezésre álló dokumentumok alapján elképzelhetőnek tartom, hogy a 23.



2. kép. I. Amenirdisz szobra, Kairói Múzeum (a szerző felvétele)

dinasztia fokozatosan vonult ki Felső-Egyiptomból,²⁰ de menet közben még volt arra lehetősége, hogy családi kapcsolatot létesítsen Hérakleopolisz királyával: III. Takelot utódja, Rudamun lánya Peftjauaubasztet felesége lett.²¹ A dolog pikantériája – és ez egyben a korszak bonyolult politikai viszonyait is jól illusztrálja – hogy a hérakleopoliszi uralkodó néhány évvel később Piankhi vazallusaként tűnik fel újra a forrásokban.²²

Ahogy a fentiekben már utaltam rá, a kusita dinasztia megjelenésének Felső-Egyiptomban kettős természete lehetett. Egyrészt nyilvánvaló következménye volt a kurrui fejedelmek politikai ambícióinak, másrészt a Thébai-körzet feletti uralom aligha volt megvalósítható az Amun-birtok irányítóinak hathatós támogatása nélkül, akiknek elvárásait hűen tükrözte Kasta titulaturájának retorikája, amelyet feltehetőleg Thébában állítottak össze. Ennek egyik elemét így is fordíthatjuk: a *rendcsináló*.²³ Nem világos azonban, hogy Kasta magától is ment volna, vagy hívni kellett. A thébai kulturális és politikai elit számára megfelelő ideológiai, teológiai és talán politikai hidat képezhetett a Théba és Napata között meglévő közel 500 éves kapcsolat, de legalább ennyire fontos lehetett az is, hogy Kasta és családja a Kr. e. 8. század közepére

már olyan mértékben sajátította el az egyiptomi kultúra elemeit, amennyire a líbiai dinasztiáknak talán soha nem sikerült – mindez szalonképesse tette Kús uralkodóit Amun thébai körzetében. Gyakorlati szempontból Théba irányítóit feltehetőleg két cél motiválhatta. Egyrészt joggal feltételezték, hogy Dél áruai – amelyeket Amun hagyományos javainak tartottak – újra bőséggel és akadálytalanul fognak Thébába áramlani. Másrészt pedig, miként azt a későbbi események igazolták is, a kusiták megfelelő katonai támogatást biztosíthattak egy északról érkező támadással szemben. Amennyiben az imént vázolt történeti rekonstrukció helytálló, akkor az azt is jelentheti, hogy a thébai körzet irányítóinak két etnikum közül kellett választania, és számukra elsősorban a teológiai és kulturális kapcsolatok minősége volt a döntő, és nem a történeti hagyományokkal rendelkező egységes Egyiptom emléke. S ez magyarázatot adhat arra is, hogy miért idegenkedtek Felső-Egyiptomban a líbiai dinasztiáktól a líbiai hatalomátvétel első napjától kezdve. Talán sarkított a párhuzam, de bizonyos felső-egyiptomi körökben olyan lehetett a líbiaiak megítélése, ahogyan a guti megszállásról (Kr. e. 2200–2100 körül) vélekedtek még évszázadokkal később is Mezopotámiában. A gutikkal szemben megfogalmazott egyik állandóan visszatérő kritika egyébként éppen az volt, hogy *nem ismerték a királyságot*, a központosított, egyetlen személy köré szerveződő hatalmat. A Nílus-delta

Piankhi egyiptomi uralmáról:

Ré-fia, a koronák ura/birtokosa, Amun kegyeltje, Piankhi mondja: A napatai Amun adta meg nekem, hogy minden idegen ország uralkodója legyek. Akinek azt mondom: főnök vagy!, főnök (is) lesz. Akinek azt mondom: nem vagy király!, nem lesz király. A thébai Amun adta meg nekem, hogy Egyiptom királya legyek. Akinek azt mondom: jelenj meg (mint király)!, az (királyként) fog megjelenni. Akinek azt mondom: ne jelenj meg (mint király)!, nem fog (királyként) megjelenni. Ami azokat illeti, akik számára kegyemet biztosítottam, annak nem lehet városát elfoglalni, még akkor sem, ha nem én birtoklom. Az istenek alkotják a királyt, emberek alkotják a királyt. (De) Amun az, aki engem megalkotott. Ha valaki a fejedelmek közül nem hozza el nekem adóját, [...]

Homokkő-sztélé
FHN I, No. 8, 1–7. sorok.

Tefnakht hatalma és szövetségi rendszere:

Jöttek jelenteni őfelségének: – A Nyugat fejedelme, aki előljáró és főnök Butóban², Tehnakht a (Szigony)-nomosban, a Xoisz-nomosban, a Hapi-nomosban, a [...]ban³. Anu-ban Per-nebu-ban, Memphiszben. Az egész Nyugatot magához ragadta, a part menti mocsaraktól Itji-Taui-ig.

Piankhi, Nagy Győzelmi Sztélé,
FHN I, No. 9 2–3.

politikai berendezkedése és a líbiai fejedelmek elképzelése a királyi hatalomról ebben az időszakban pedig minden volt, csak a központosított, erőskezü, egyszemélyű irányítás eszményképe nem.²⁴ A thébai körzet tehát a líbiai Alsó-Egyiptom helyett a núbiai Kúst választotta, és történelme során először Felső-Egyiptom nem észak, hanem dél felé egyesített.

Piankhi uralkodása: az első háború Szaisz és Kús között

Egyiptom harmadik átmeneti kori történelmének egyik legjellemzőbb sajátossága, hogy nagyon kevés történeti eseményről van tudomásunk a 21–24. dinasztia királyai uralkodásának idejéből. Nincs ez másképpen a Kasta után a kettős királyság trónját elfoglaló Piankhi (kb. Kr. e. 745–713) esetében sem. A 25. dinasztia leghosszabb ideig uralkodó fáraója regnálásának időszakából mindössze két év (a 19. és a 20.) eseményeit ismerjük. Igaz, azokat legalább meglepő részletességgel.

Mindezek ellenére rendelkezünk két forrással, amelyek támpontot szolgáltathatnak ahhoz, hogy a kurruí fejedelmek Egyiptomra vonatkozó politikai elképzeléseiről és a kettős királyság két felének eltérő státuszáról képet alkothassunk. Az egyik Piankhi titulátúrája, a másik pedig a kusita uralkodó ún. Homokkő-sztéléje 4. uralkodási évéből.

Piankhi titulátúráját részben III. Thotmesz címei alapján állította össze úgy, ahogyan azok az újbírodalmi hódító Napatában (ma: Gebel Barkal, Szudán) felállított sztéléjén olvashatóak. Egy ponton azonban változtatott. III. Thotmesz Hórusz-nevét, amely eredetileg a *Hórusz: az Erős Bika, aki megjelenik* (megkoronáztatik) *Thébában* volt, a *Hórusz: az Erős Bika, aki megjelenik* (megkoronáztatik) *Napatában*-ra cserélte. Piankhi ezzel feltehetőleg a történeti fordulatot akarta kifejezni: míg az Újbírodalom idején Thébában koronázták meg Kús meghódítóját, addig most Napatában koronázzák meg Egyiptom uralkodóját.²⁵ Jelés értéke van annak is, hogy a *Ré az*, (akinek) *igazsága tartós/erős* trónnevet vette fel, amellyel egyrészt jelezte, hogy a tradicionális Rend helyreállítása a legfontosabb politikai célkitűzése, másrészt pedig kifejezte, hogy a 23. dinasztia legitim örökösének tartja magát.²⁶

Piankhi Homokkő-sztéléje²⁷ meglehetősen töredékes állapotban maradt fenn, de nem ezért példa nélküli az egyiptomi nyelven írt királyfeliratok között.²⁸ A sztélén olvasható feliratnak az a része érdemel külön figyelmet, amely Piankhi beszédét tartalmazza.²⁹ Ebben a néhány sorban a kusita uralkodó egyiptomi politikájának gyakorlati lényegét foglalja össze: saját magát tartja egész Egyiptom legitim uralkodójának, de el is fogadja a kialakult rendszert, sőt ígéretet tesz annak fenntartására.³⁰ Annak ellenére, hogy Piankhi diplomatikusnak mutatja magát, legalább annyira kérlelhetetlenül pragmatikus is. A kettős királyság két fele, Kús és Felső-Egyiptom megváltozott viszonyát jelzi, hogy míg a thébai Amuntól az Egyiptom feletti, addig a napatai Amuntól a világmindenség feletti uralomra kapott felhatalmazást. Mondataiból egyértelműen kiderül, hogy jól ismeri azt az állapotot, amely Alsó- és Közép-Egyiptom politikai helyzetét jellemzi, és itt érdemes megjegyezni, hogy felvázolt politikai elképzelései elsősorban a Felső-Egyiptomtól északra fekvő területeket érintik: egyaránt utal a *Má(sves)* és a *Libu* nagy főnökeire, valamint a 22. és a 23. dinasztia fáraóira. Piankhi beszédében világosan jelzi, hogy megtarthatják vezető pozíciójukat, ám abba a kusita uralkodó igtatja be őket. Csak az tarthatja meg státuszát, akit ő arra megfelelőnek tart. Kijelentéseinek valódi üzenete, hogy trónra lépésével ő lett az alsó-egyiptomi líbiai főnökségek és dinasztiák hűbérura.

Mint arra korábban utaltam, Piankhi uralkodása első két évtizedének politikai eseményeiről egyelőre semmilyen információval nem rendelkezünk. Feltehetőleg ebben az időszakban létesített diplomáciai kapcsolatot Hermupolisszal Felső-Egyiptomban és Hérakleopolisszal Közép-Egyiptomban, amelyek királyai hűbéruruknak ismerték el Piankhit. A kusita uralkodó ezzel egy ütközőzónát hozott létre a kettős királyság területe és Alsó-Egyiptom között, de győzelmi sztéléje le-

írásából kiderül, hogy ez a két város nem kapott kusita katonai támogatást, szemben a thébai körzettel, amelynek több pontján is núbiai helyőrség állomásozott.

A Théba környékére telepített kusita katonaság valódi feladata feltehetőleg az volt, hogy Amenirdisz és a 25. dinasztia tekintélyét erősítse, mivel a terület *de facto* uralkodója az év nagy részében a távoli Kúban tartózkodott. Ugyanakkor a kettős királyság politikai körülményei is nyilvánvalóan éreztették, hogy megváltozott a két térség kapcsolata, és most a kusita dinasztia foglalt el magasabb pozíciót a hierarchiában. Fontos körülmény, hogy amikor a kurrui fejedelmek megjelentek a Thébai-körzetben, nem egyszerűen a helyi lakosság támogatása volt a céljuk egy esetleges észak felől érkező invázióval szemben. Egyben hódítók is voltak egyiptomi földön, akik elsősorban egy másik, ha nem is teljesen idegen térséget képviseltek. Ennek egyik látványos bizonyítéka, hogy még Egyiptomban sem törekedtek arra, hogy *egyiptominak* láttassák magukat. Mindig ragaszkodtak ahhoz, hogy eltérő etnikai jellegzetességeik jól láthatóak legyenek ábrázolásaikon. Ennek ellenére hangsúlyozni kell, hogy céljaik elérésében mindenekelőtt az volt segítségükre, hogy már egyiptomi uralmuk kezdetére jelentős mértékben egyiptianizálódtak, amely folyamatot az Isteni Feleség kusita származású örökösének és udvartartásának berendezkedése Thébában jelentős mértékben fel is gyorsított. Egyiptianizáció ide, kulturális integráció oda, Piankhira várt a feladat, hogy a gyakorlatban bizonyítsa, dinasztijája érdemes volt a thébai elit bizalmára.

Az első történeti esemény a 25. dinasztia uralkodásának idejéből, amelyről konkrét ismerettel rendelkezünk, Piankhi hadjárata volt, amelyet szaiszi riválisa, Tefnakht ellen vezetett Kr. e. 726 körül, akinek terjeszkedő politikája a kusita dinasztia felső-egyiptomi érdekeit veszélyeztette. A hadjárat, vagy pontosabban fogalmazva a háború, szinte minden fontosabb eseménye ismert a kusita uralkodó Nagy Győzelmi Sztélén fennmaradt feliratának köszönhetően.³¹ Jelen tanulmány szempontjából azonban érdekesebb a nyílt konfliktus kitöréséhez vezető út, valamint annak következménye.

Mivel Tefnakht, Szaisz királyának egyelőre egyetlen felirata sem került elő, politikai elképzeléseiről, céljairól csak feltételezéseink lehetnek. Pályafutása kezdetének időpontja nem ismert, viszont hatalma növekedéséről átfogó képet adnak a Delta nyugati feléből előkerült donációs sztélék, memphiszi votív sztélék, valamint Piankhi sztéléjének azon sorai, amelyek a szaiszi uralkodó ellenőrzése alá tartozó alsó-egyiptomi településeket sorolják fel.

Tefnakht nevének első említése egy Butóból (ma: Tell Farain) előkerült donációs sztélén olvasható, amelyet feltehetőleg V. Sesonk uralkodása szerint kelteztek a 36. évre (kb. Kr. e. 732).³² A szaiszi uralkodó a sztélén, mint a *Má(sves) nagy főnöke és hadsereg vezető* kerül említésre.³³ Egy másik adományozási sztélé – amelyet feltehetőleg szintén V. Sesonk uralkodási éve szerint kelteztek a 38. évre (kb. Kr. e. 730)³⁴ – Tefnakht címeinek bővülését, és így hatalmának növekedését demonstrálja. A sztélén Szaisz királya már viseli az *Egész föld* (Alsó-Egyiptom?) *Nagy Főnöke*, a *Libu Nagy Főnöke* valamint a *Nyugati nomoszok uralkodója* titulusokat.³⁵ Mindhárom cím arra enged következtetni, hogy V. Sesonk uralkodásának utolsó két évében (kb. Kr. e. 732–730) Tefnakht tekintélye jelentősen megnőtt, miután sikerrel terjesztette ki hatalmát a Nílus-delta nyugati felére, amelyet a sztélén megjelenő, különböző papi hivatalokra utaló címei is igazolnak. A folyamat részleteit, illetve hogy Tefnakht milyen eszközökkel érte el mindezt, egyelőre nem ismerjük, de feltételezhető, hogy a terjeszkedés nem volt feszültségmentes.

V. Sesonk 37. uralkodási évére (kb. Kr. e. 731) datált egy, a memphiszi Szerapeumból előkerült votív sztélé, amelyet Ankh-Hor, a *Libu Nagy Főnöke* dedikált.³⁶ Ankh-Hor a *Libu Nagy Főnöke*inek azon vonalához tartozhatott, akiknek központjai a donációs sztélék információi szerint a Delta nyugati határának közelében (Kom Firin, Kom el-Hiszn, Kom Abu Billo) feküdtek.³⁷ Az nem dönthető el, hogy ezek a nagy főnökök egy dinasztíát alkottak-e, vagy rivális családokat képviseltek, akik folyamatosan harcban álltak egymással. Ez utóbbira enged következtetni, hogy néhányan közülük csak rövid ideig voltak hivatalban. Mivel egy évvel később, Kr. e. 730-ban, V. Sesonk 38. évében már Tefnakht viselte a *Libu Nagy Főnöke* címet, feltételezhető, hogy ezt a vonalat kellett semlegesítenie ahhoz, hogy hatalma a Delta nyugati felében teljes legyen.

Az északi előkelők és királyok listája:

Nilmot király Juput királlyal, a Má főnöke Šešonk Busziriszból, a Má nagy főnöke Djedimeneufankh Méndészből és legidősebb fia, aki a Hermupolisz Parva parancsnoka; az örökös herceg, Bakennefi serege és legidősebb fia, a Má főnöke, Nesznaiszu a Künopolisz-nomoszból, minden tollat viselő főnök, aki Északon van; Oszorkon királlyal, aki Bubasztiszban és a Ra-nofer körzetben van. Minden előkelő, a körzetek királyai Nyugaton, Keleten és a (Delta) szigetein, összhangban egyesültek, mint a Nyugat Nagy Fejedelme, Északi Körzetek uralkodója, Neit, Szaisz úrnője prófétája, Ptah sm-papja, Tefnakhtnak gyalogosai.

Piankhi, Nagy Győzelmi Sztélé, FHN I, No. 9 18–20.

Sabako hadjárata 2. uralkodási évében:

Leölte azokat, akik ellene lázadtak Északon és Délen és minden idegen országban. A homok lakók, akik fellázkodtak ellene, a tőle való rettegéstől hullottak el.

Az ún. megemlékező skarabeusz FHN I, No. 14, 5–7. sorok.



3. kép. A Piankhi-sztélé, Kairói Múzeum
(a szerző felvétele)

A Piankhi Nagy Győzelmi Sztéléjén olvasható felirat azzal kapcsolatban is információkkal szolgál, hogy Tefnakht milyen mértékben terjesztette ki befolyását a Kr. e. 720-as évek elején. Érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy a donációs sztélék és a Nagy Győzelmi Sztélé vonatkozó sorai, amelyek Tefnakht hatalmát ábrázolják, nem párhuzamos szövegek. Mivel Piankhi sztéléje néhány évvel a donációs sztélék után készült, az abban leírtak nemcsak igazolják a Tefnakht hatalmával kapcsolatos információkat, de annak fejlődését is érzékeltetik az V. Sesonk utolsó éve és a hadjárat megindításának időpontja között eltelt rövid időszakban; összefoglalják a saizsi uralkodó politikai teljesítményét Kr. e. 730 és 726 között. Tefnakht Piankhi sztéléjén megjelenő papi címei – mint *Neit*, *Edjo* és *Imau úrhölgyének prófétája* – tükrözik tényleges hatalmát északon Szaiszban és Butóban, valamint délnyugaton Kom el-Hisznben.³⁸ A Győzelmi Sztélé tanúsága szerint Tefnakhtot ismerték el többek között a Szigony-, a Xoizsi-, a Hapi- és a Memphiszi-nomoszban is.³⁹ Ehhez a felirat hozzáteszi, hogy Tefnakht az egész Nyugatot elfoglalta, a part menti mocsaraktól Itji-tauig (=el List),⁴⁰ vagyis – miként azt V. Sesonk 38. évére datált donációs sztélén megjelenő *Nyugati nomoszok főnöke* címe is jelzi – a Delta nyugati fele az uralma alá tartozott.

Röviden összegezve elmondhatjuk, hogy a Kr. e. 750-es évektől, V. Sesonk uralkodásának második felétől kezdődően folyamatos volt a vetélkedés a Libu Nagy Főnökei között a Delta nyugati felében. Ebből a küzdelemből a Kr. e. 730-as évek legvégére a saizsi uralkodó, Tefnakht került ki győztesen, miután egyesítette a Delta nyugati felét, létrehozva ezzel a Nyugati Fejedelemséget. Ezt követően sikerült valamilyen szövetségi rendszerbe kényszerítenie a Delta keleti részének

líbiai eredetű királyi és fejedelmi dinasztiáit. Bár ez utóbbi folyamat részletei sem ismeretek számunkra, néhány támponttal azért rendelkezünk. Egyrészt Kr. e. 730-ra vitathatatlanul Tefnakht vált Alsó-Egyiptom legjelentősebb politikai személyiségévé; birodalma nagyobb és összefüggőbb volt, mint a 22. és a 23. dinasztia ellenőrzése alá tartozó terület. Céljai elérésében segíthette az is, hogy a Kr. e. 730-as évek végén a 22. és a 23. dinasztiában is trónváltás következett be. Ahhoz azonban, hogy vezető személyiség legyen és befolyását ki tudja terjeszteni két olyan dinasztia fölé, amelyek Egyiptom legitim uralkodóinak tartották magukat, elengedhetetlen volt, hogy Memphiszben, Egyiptom hagyományos adminisztratív központjában őt ismerjék el. Ez utóbbit szintén Piankhi sztéléjének vonatkozó sorai igazolják.⁴¹

Tefnakht politikai céljairól, Felső-Egyiptom ellen indított hadjáratának motivációiról is csak közvetve tudunk képet alkotni. Kétségtelen, hogy a Thébában berendezkedő kusita dinasztia felső-egyiptomi vazallusai, de még inkább közép-egyiptomi szövetségesei révén fenyegető közelségbe került a Delta csúcsához. Ugyanakkor Piankhi győzelmi sztéléjének sorai, amelyek a Tefnakht uralma alatt álló területeket sorolják fel, egyben bemutatják azt a *status quot* is, amelyet a kusita uralkodó még diplomáciailag el tudott fogadni, mert nem érezte úgy, hogy érdekei sérültek volna. Piankhi fegyveres beavatkozásának közvetlen kiváltó oka Hérakleopolisz ostromának kezdete, valamint Hermupolisz uralkodója, Nimlot árulása volt. Neki magának – a források alapján – nem voltak hódító, területszerző szándékai Alsó-Egyiptomban. Feltételezésem szerint Tefnakht déli irányú offenzívájához – amelynek célja a kusiták kiűzése lett volna Felső-Egyiptomból, majd a Nílus-völgy egyesítése – a tényleges okot egy másik, még félelmetesebb nagyhatalom szolgáltatta, amely a Kr. e. 730-as évek közepén jelent meg Egyiptom északkeleti határán.

III. Tukultī-apil-Ešarra (Kr. e. 744–727) a Kr. e. 740-es évek végétől kezdve két fázisban kiterjesztette és megszilárdította az asszír fennhatóságot a Földközi-tenger keleti partvidékén. Az asszír uralkodó hadjárata nyomán Kr. e. 738-ban Észak-Szíria elfoglalásával a legfontosabb kikötők, a föníciai kereskedővárosok kerültek Asszíria ellenőrzése alá. Ezt követően Kr. e. 734–732-ben egy gyors, a *Via Maris* legdélebbi pontján fekvő Gáza ellen vezetett razzia után a *būt-kāri* (kereskedelmi telep) létrehozásával III. Tukultī-apil-Ešarra teljessé tette az Afrika belső területeiről Egyiptomon keresztül érkező egzotikus nyersanyagok (arany, elefántcsont, ébenfa) tengeri valamint szárazföldi kereskedelme felett Asszíria ellenőrzését.⁴² Asszírának mindössze néhány évre volt szüksége ahhoz, hogy a levantei partvidéket és a szárazföld belsejét uralma alá vonja egészen az egyiptomi határig, és talán nem csoda, ha a kortársaknak úgy tűnt, itt nem fog megállni.

A Kr. e. 740–730-as években sajátos párhuzamot mutatott a kusita dinasztia és az Asszír Birodalom expanziója Alsó-Egyiptom irányába, amelynek végeredményeként a Nílus-delta két félelmetes katonai potenciállal rendelkező nagyhatalom, ha szabad így fogalmazni, a kalapács és az üllő közé került a Kr. e. 730-as évek végére. Mozgástere a nullára csökkent, így egy esetleges Delta ellen indított asszír hadjárat Tefnakhtot és szövetségeseit nekipasszírozta volna a kusitáknak, akik ekkor még talán szövetségben is álltak Asszíriával.⁴³ Tefnakhtnak és a Delta urainak fel kellett ismerniük, hogy az észak felől kö-

zeledő ellenséggel szemben csak egy egységes állam veheti fel sikert a küzdelmet. Nem szabad azt sem elfelejteni, hogy Tefnakht első kézből szerzett információkkal rendelkezhetett legalább Kr. e. 738-tól kezdve III. Tukultī-apil-Ešarra nyugati expanziójáról a *Per-em-Rá*-ban létesített föníciai telep kereskedőitől, akik az egész Közel-Keleten méltán híres egyiptomi fajanszedények kereskedelmében szándékoztak részt venni, illetve azok másolatait próbálták elkészíteni.⁴⁴ *Per-em-Rá*, a későbbi Naukratisz, mindössze 16 km-re északra fekszik Szaisztól, így egészen biztosan Tefnakht ellenőrzése alá tartozott. Azért tehát, hogy vélt elszigeteltségéből kitörjön, és a Nilus völgyét egyesítve felkészítse Egyiptomot egy várható asszír támadással szemben,⁴⁵ a számára gyengébbnek vélt ellenfél ellen kellett vonulnia. Kísérlete azonban kudarccal végződött.

A szaiszi uralkodónak azonban a kudarc ellenére sem kellett bánkódnia. Piankhi hűen tartotta magát uralkodása elején kinyilatkoztatott politikai elképzeléseihez, amikor kijelentette, hogy mindenki megtarthatja hatalmát és státuszát, aki hűségesküt tesz neki és megfizeti a kivetett sarcot. Mivel az ellene létrehozott koalíció minden tagja így tett, Piankhi úgy vonult haza győztes hadjárata után, hogy semmilyen kusita adminisztrációt vagy katonaságot nem hagyott Alsó-Egyiptomban. Tefnakht érintetlenül megőrizte a hatalma alapjának számító Nyugati Fejedelemséget, és még kompromittálnia sem kellett magát: nem személyesen, hanem követek útján hódolt be.⁴⁶ Csupán szövetségi rendszere bomlott fel.

Piankhi boldogan térhetett vissza délre, hajói megrakva Szíria-Palesztina értékes javaival, amelyeket vagy legyőzött ellenfeleitől zsákmányolt, vagy a határon létesített asszír *kāruból* szerzett be.⁴⁷

Sabako uralkodása: Egyiptom egyesítése és a kusita uralom centralizációja

Jelenlegi ismereteink szerint Piankhi utódja, testvére, Sabako (kb. Kr. e. 713–698) 2. uralkodási évében sikeres hadjáratot vezetett Alsó-Egyiptom ellen. Piankhi hadjáratával ellentétben azonban erről az eseményről szinte semmit nem tudunk. Sabako mindössze egyetlen, alig néhány soros feliratában emlékezik meg róla.⁴⁸ Ebben sematikus módon beszámol arról, hogy 2. uralkodási évében leszámolt ellenségeivel Északon és Délen.

Egy memphiszi Ápisz-bika sírjában fennmaradtak olyan votív sztélék és feliratok, amelyeket vagy Bakenrenef, Tefnakht utódja, Szaisz királyának 6. uralkodási éve,⁴⁹ vagy Sabako 2. uralkodási éve szerint datáltak. Mivel Sabako és Bakenrenef (a klasszikus forrásokban *Bocchoris*) szerint keltezett feliratok ugyanazon sírból kerültek elő, feltételezhető egyrészt, hogy Bakenrenef 6. éve azonos Sabako 2. évével,⁵⁰ valamint ebből adódóan az, hogy ebben az évben történt meg a hatalomváltás Memphiszben.⁵¹ Ezt a tényt tovább erősítheti Manethón, aki Kús és Szaisz újabb konfliktusára utalva megjegyzi, hogy Sabako elfogta *Bocchorist*, és élve elégettette.⁵²

Bár a második kusita-szaiszi háború eseményei leírását tartalmazó szöveg egyelőre nem került elő, rendelkezésünkre állnak olyan egyiptomi és asszír források, amelyek közvetve segítséget nyújthatnak a hadjárat hátterének megértéséhez.

II. Šarrukīn (Kr. e. 721–705), Assíria királya számos királyfeliratában beszámol arról, hogy Kr. e. 712 körül hadjáratot

vezetett⁵³ az egyik filiszteus város, Asdód ellen.⁵⁴ A város uralkodója, Jamani korábban asszírelles koalíciót próbált létrehozni, amelybe sikerült bevonnia a „fáraót, Egyiptom királyát” is. Jamani azonban a közeledő asszír sereg elől Egyiptomba menekült, ahol *Meluhha* (=Kús) királya elfogta, és bilincsbe verve elküldte II. Šarrukīnnak. Anthony Spalinger hívta fel a figyelmet arra, hogy a két eseményt, Sabako és II. Šarrukīn hadjáratát kronológiai alapon össze lehet kapcsolni, és így Sabako hadjáratát pontosabban lehet datálni.⁵⁵ Spalinger feltevése szerint a szaiszi Bakenrenef volt az, aki támogatni szándékozta Asdód függetlenségi mozgalmát, és Jamani azért nem vele találkozott, amikor Egyiptomba menekült, mert időközben elmozdították őt hivatalából. Az Asdód ellen vezetett asszír hadjárat egyiptomi és kusita vonatkozásainak pontos értelmezése számos problémát vet fel, de jelen tanulmány szempontjából érdekesebb, hogy mi tette lehetővé Bakenrenef számára azt, hogy önállóan létesítsen diplomáciai kapcsolatot egy levantei állammal.

Ennek egyik legfőbb oka feltehetőleg az volt, hogy Piankhi győztes hadjárata után nem épített ki kusita fennhatóságot Alsó-Egyiptomban. Ennek köszönhetően Memphisz hamarosan – talán még Tefnakht uralkodása idején – visszakерült a szaiszi uralkodók ellenőrzése alá. Ezt támaszthatja alá egy donációs sztélé, amelynek tanúsága szerint egy bizonyos Sepesz-Ré Tefnakht, akit általában Piankhi korábbi ellenfelével azonosítanak,⁵⁶ földet adományozott „Memphisz-magtárában”, amely a Delta keleti felében található, Bubasztiszt közelében.⁵⁷ A szaiszi uralkodók újbóli memphiszi térnyerését egyértelműen igazolják azok a votív feliratok is, amelyek az Ápisz-bika sírjából kerültek elő, és Bakenrenef uralkodási éve szerint kelteztek. Azaz, Memphisz hivatalos uraként Szaisz királyát ismerték el. Figyelemre méltó továbbá, hogy Bakenrenef töredékes kartusa fennmaradt Taniszban is,⁵⁸ amely talán egy IV. Oszorkonnal (22. dinasztia, kb. Kr. e. 730–712) folytatott közös építkezés emlékét őrzi. A taniszi uralkodó Bakenrenef apjának is szövetségese volt a kusita dinasztia elleni küzdelmében. Ezek alapján elképzelhető, hogy Bakenrenef hasonló szövetségi rendszer felépítésén fáradozott, mint amilyennel apja is rendelkezett.

Ám nem a szaiszi uralkodó volt az egyetlen, aki önálló diplomáciai tevékenységet folytatott a Delta határain túl. Szintén II. Šarrukīn említi királyfelirataiban, hogy IV. Oszokon⁵⁹ Kr. e. 716 körül meglepte ajándékaival, amikor az asszír uralkodó az egyiptomi határ közelében tartózkodott.⁶⁰ A deltai uralkodók és dinasztiák politikai önállósága tehát a Piankhinak tett vazallusi eskü ellenére mit sem változott, és ezt tovább segíthette, hogy a kusita dinasztia tekintélye a Kr. e. 710-es évek legelején súlyosan megrendülhetett. Ennek hátterében feltételezésem szerint az állt, hogy Piankhi Kr. e. 720-ban sikertelenül próbálta meg támogatni a filiszteus államok asszírelles lázadását. A kudarc közvetlen következménye volt a rafiai vereség, valamint az, hogy az asszírok elfoglalták az egyiptomi határ menti városokat és elhurcolták lakóit.

Mindezek világossá kellett tegyék Sabako számára, hogy a deltai dinasztiák mozgástere Piankhi hadjárata után sem csökkent. Sabako hadjáratának közvetlen kiváltó okát azonban minden bizonnyal Bakenrenef politikai magatartása szolgáltatta. Egyrészt tartani lehetett attól, hogy hasonló szövetségi rendszer létrehozásán fáradozik, mint amilyet apja épített ki

alig másfél évtizeddel korábban, másrészt a szaiszi uralkodó belekeveredése Asszíria politikai és gazdasági érdekeinek levantei érvényesítésébe azt kockáztatta, hogy II. Šarrukīn bűntető hadjáratot vezet legalább Alsó-Egyiptom ellen, amely nyilván hatással lett volna a kusiták közép- és felső-egyiptomi berendezkedésére is.

A kusita uralom centralizációja Egyiptomban

Az újabb kusita hadjárat talán legfontosabb következménye az volt, hogy Sabako a kettős királyság központját Kútból Memphisbe helyezte át, és ezzel nemcsak Egyiptomot egyesítette, de a Nílus-völgyet is a Földközi-tenger partvidékétől a Nílus Negyedik, vagy talán Ötödik Kataraktájáig.

Sabakonak ezt a lépését kül- és belpolitikai tényezők egyaránt motiválhatták. Az állandósuló asszír jelenlét a Nílus-delta északkeleti határánál elegendő okot adhatott egy felelősségteljes uralkodónak arra, hogy központját a veszélyzóna közelében építse ki, és erre Egyiptom hagyományos adminisztratív központjánál jobb jelölt nem akadt.⁶¹ Ennél nagyobb súllyal nyomhatott a latba, hogy – miként arra az előző részben utaltam – az alsó-egyiptomi dinasztiákat szigorúbb ellenőrzés alatt kellett tartani, és Sabako nem csupán távoli hűbérúr kívánt lenni, mint elődje.

Sabako alsó-egyiptomi uralmának kiépítésére vonatkozóan jelzés értéke lehet annak, hogy a 25. dinasztia fáraói közül az ő nevével ellátva került elő a legtöbb donációs stélé a Nílus-deltából: 2. évéből Pharbaitoszból,⁶² 3. évéből Bubasztiszból,⁶³ valamint 6. évéből Butóból,⁶⁴ és a maga módján mindhárom külön figyelmet érdemel. A stélét Pharbaitoszból eredetileg Patjenfi, egy helyi *Má(sves) fönök* dedikálta, aki már Piankhinak is hűségesküt tett.⁶⁵ A stélén azonban csak Sabako alakját tüntették fel, mint aki garantálta a templomi földbirtok adományozását, az adományozó Patjenfi alakját nem. Bakenamun butói stéléjén az adományozó címei nem szerepelnek.⁶⁶ Sabako Bubasztiszból előkerült saját stéléjének több szempontból is jelentősége lehet. Mivel a 3. uralkodási évre (Kr. e. 711) keltezték, ez a legutolsó időpont, amikor IV. Oszorkon végleg eltűnt a színről. Ugyanakkor – szemben más deltai központokkal, mint Pharbaitosz vagy Butó – úgy tűnik, hogy az egykori királyi dinasztiák székhelyei közvetlen kusita ellenőrzés alá kerültek. Ezt igazolhatja Manethónnak a szaiszi dinasztiára vonatkozó bejegyzése is, amely szerint *Bocchoris* utódja a város élén *Ammeris*, a kusita volt – ez alapján feltételezhető, hogy Sabako Szaisz élére egy kusita származású helytartót nevezett ki.

Mindezeket összegezve elmondhatjuk, hogy Sabakonak sikerült Alsó-Egyiptomban nemcsak elismertetnie hatalmát, de egy rövid időre vissza is szorította a helyi dinasztiákat. Ennél a pontnál érdemes felhívni a figyelmet arra is, hogy a kusita és az asszír uralkodók között legalább a Kr. e. 730-as évek közepétől fennálló diplomáciai kapcsolatnak köszönhetően Sabakonak arra is lehetősége volt, hogy alsó-egyiptomi uralmának kiépítésében megpróbálja átvenni azokat a módszereket, amelyeket III. Tukultī-apil-Ešarra és II. Šarrukīn alkalmazott a meghódított területek integrációja érdekében. Az asszír módszer alapelve az volt, hogy az elfoglalt területeket kisebb pro-

vinciákra osztották fel, amelyek élére az asszír uralkodó által delegált helytartó, rendszerint egy eunuch került.

Sabako Felső-Egyiptom privilegizált státuszán is változtatott. Thébában a dinasztia hatalmát továbbra is I. Amenirdisz valamint Piankhi lánya, II. Sepenvepet képviselték. Utóbbit apja a Kr. e. 720-as évek közepén, talán győztes hadjárata után jelölte ki az Isteni Feleség örökösének. A dinasztia, de szűkebb értelemben véve inkább saját hatalmának erősítését szolgálta, hogy számos hivatalt, amely korábban a thébai előkelő családok kezén volt, Sabako saját ellenőrzése alá vont. Így lett a kusita származású Kelbaszken Théba polgármestere és Amun Negyedik Profétája.⁶⁷ Ennél nagyobb jelentőséggel bírt, hogy több évtized után feltámasztotta az Amun Főpapja hivatalát, amelybe saját fiát, Haremakhetet ültette.⁶⁸ Elhatározása mögött az állhatott, hogy neki nem volt lehetősége saját lányai közül beiktatni valakit az Isteni Feleség örökösének, és legitimációját más módon is erősítenie kellett.⁶⁹ Bár a felső-egyiptomi és kusita elit integrációja tovább folytatódott uralkodása alatt, intézkedései révén rövid időre a Thébai-körzet függetlenségének maradék illúziója is elveszett.

Memphisz Thébával szembeni tekintélyének növelését szolgálta az is, hogy Sabako titulatúráját az óbirodalmi hagyományokat követve a memphiszi fáraók titulatúráiból állította össze.⁷⁰ Ennél látványosabb eszköz volt a *Memphiszi teológia*⁷¹ c. írás „megtalálása”.⁷² A mű témája – amelyben Memphisz, mint a világ teremtésének és a fáraói királyság eredetének helye szerepel – jól illeszkedett a kusita fáraók politikai programjába, amelyben Memphisz a kettős királyság központjaként kiemelt helyen szerepelt. Ez lehetőséget adott arra a 25. dinasztia uralkodóinak, hogy kiemeljék egyiptomi küldetésük kulturális hátterét. Céljuk talán az lehetett, hogy a hagyományos egyiptomi kultúra védelmezőiként a barbár líbiai dinasztiák évszázados uralma után helyreállítsák Memphisz régi intellektuális és vallási tekintélyét.⁷³

A kettős királyság központjának Memphiszbe helyezése adminisztratív változtatásokat kellett előidézzen a birodalom küsi felében is. Ennek hátterében állhatott továbbá – miként arról Sabako megemlékező skarabeuszán beszámol –, hogy a fáraó nemcsak északon, de délen is leölte az ellene lázadókat.⁷⁴ Talán egy núbiai tartományban tört ki felkelés a dinasztia uralma ellen Piankhi halálakor, vagy a trónutódlását kérdőjelezte meg egy rivális udvari frakció, esetleg a család egy másik ága. Ezért elképzelhetőnek tartom, hogy kellett valaki a küsi igazgatás élére, aki megfelelő eréllyel tudta képviselni a dinasztia tekintélyét Kúspan. Erre pedig a legalkalmasabb személy a trón örököse, Sabako fia, Sebitko volt.⁷⁵

Ezeket összegezve talán nem túlzás azt állítanunk: Sabako központosított uralmi formát épített ki. Ezt a célt szolgálhatta az is, hogy győztes hadjárata után kifejezetten kegyetlenül bánt el ellenfelével. Ugyan csak klasszikus szerzők említik, de a beszámolóinak valóság alapja lehet, hogy nemcsak egyszerűen kivégeztette Bakenrenefet, de máglyán égettette el, így akadályozva meg, hogy riválisa feltámadjon a túlvilágon. A kusita uralkodó célja feltehetőleg az volt, hogy példát statuáljon a deltai dinasztiák számára. Szemben azonban az izraeli Jéhuval, aki valamivel több, mint száz évvel korábban államcsínyét követően nemcsak Jorámot, az Omri-dinasztia utolsó tagját ölette meg, hanem annak egész családját kiirtatta, azért hogy utódainak ne kelljen egy esetleges trónkövetelővel megküzdeniük,

Sabako a szaiszi uralkodócsalád többi tagját feltehetőleg nem ölette meg. Ez megadta a lehetőséget Tefnakht és Bakenrenef utódainak arra, hogy néhány évtized múlva visszaüljenek Szaisz trónjára.

Sabako hatalmának kiépítése és megszilárdítása érdekében került a konfliktust II. Šarrukīnnal, és ennek lehet többek között bizonyítéka Jamani kiadatása vagy azok a Sabako kartusával ellátott pecsétlenyomatok, amelyek Ninivéből kerültek elő.

Sabako hadjárata után Egyiptom hosszú idő után újra egyetlen dinasztia uralma alatt egyesült, amely egység, köszönhetően a kusita uralkodó centralizációs törekvéseinek, rövid időre meg is szilárdult. Egy hamarosan bekövetkező közel-keleti eseményt követően azonban a 25. dinasztia tekintélye Alsó-Egyiptomban hanyatlani kezdett, és soha nem is erősödött meg újra. Ezt a tényt az asszír királyfeliratok *Mušrira* (Alsó-Egyiptom) vonatkozó beszámolóí is alátámasztják, amelyekben Sîn-ahhē-erība (Kr. e. 704–681) uralkodásától kezdve folyamatosan utalnak az alsó-egyiptomi, líbiai eredetű dinasztiákra.

Összegzés

Sabako uralkodásával lezárult a 25. (kusita) dinasztia egyiptomi uralmának első szakasza, amelyben a kurrui fejedelmek fokozatosan terjesztették ki hatalmukat egész Egyiptom területére, miközben válaszokat próbáltak adni azokra a kihívásokra, amelyekkel a Nílus-völgy Első Kataraktától északra fekvő vidékein, Felső- és Alsó-Egyiptomban kellett szembesülniük. Ezen kihívásoknak – amelyek elsősorban a szaiszi uralkodók politikai teljesítményében manifesztálódtak – volt köszönhető, hogy a Kr. e. 8. század végére, ha csupán hivatalosan is, de Egyiptom újra egyetlen dinasztia ęgisze alatt egyesült.

A történeti források fájó hiánya egyelőre nem teszi lehetővé, hogy a tanulmányban tárgyalt korszak összefüggő eseménytörténetét meg lehessen írni. Ennek ellenére bizonyos trendek, vonalak, amelyek mentén a kusita dinasztia uralkodói Egyiptomban uralmukat kiépíteni igyekeztek, jól érzékelhetők, különösen azt követően, hogy a kettős királyság központja Memphiszbe került. Ezek egyik legjellemzőbb sajátossága a kettősség, amelynek oka talán az, hogy más típusú politikai hozzáállást igényelt részükről Felső-Egyiptom és Alsó-Egyiptom kormányzása.

Jegyzetek

A cím bibliai utalást tartalmaz (Ézs 36,6; 2Kir 18,21). A tanulmány II. részét folyóiratunk egy későbbi számában közöljük. (A szerk.)

- 1 Az ókori Kús állama, amelyre a szakirodalom földrajzi egységként a Felső-Núbia névvel is utalni szokott, a mai Szudán területén feküdt, a Nílus Második Kataraktjától délre.
- 2 A továbbiakban az egyszerűség kedvéért általában 23. dinasztiaként fogok erre a családra utalni. Szerettem volna ugyanakkor jelezni, hogy a korszak bonyolult viszonyai miatt egyelőre nem állapítható meg pontosan, hogy III. Oszorkon családja a 23. dinasztiához tartozott-e, vagy külön dinasztiaként kellene számon tartani. A Kr. e. 8.

A két országrészben alkalmazott politikai módszerek közötti markáns különbséget jól szemlélteti az, hogy míg a Thébai-körzetbe meghívták a kurrui dinasztíát, addig a Nílus-deltába erőszakkal vonultak be. Bár Kasta felső-egyiptomi megjelenésének közvetlen előzménye nem ismert, feltételezhető, hogy a két térség, az Amun-birtok és Felső-Núbia közötti szoros kulturális kapcsolat jelentősen megkönnyítette a hatalomátvétel diplomáciai erőfeszítéseit.

Ezzel szemben Alsó-Egyiptom teljesen más képet mutatott. Ennek egyik oka az lehetett, hogy itt egy másik etnikum, a líbiaiak felett kellett hatalmukat kiépíteni és megszilárdítani, amelyben a kusita uralkodókat nem segítette az, hogy milyen mértékben sajátították el – részben már szülőföldjükön – a hagyományos egyiptomi kultúra egyes elemeit. Mégis, ez a kulturális különbség – és itt hangsúlyozni kell, hogy a líbiai és a kusita közötti különbségről beszélünk – volt az, amely lehetővé tette a 25. dinasztia fáraói számára Piankhi uralkodásától kezdve, hogy egyiptomi küldetésük intellektuális háttérét kidomborítsák, és ezzel együtt, hogy Egyiptomban ne csupán katonai, de kulturális hódítóként, a hagyományos egyiptomi kultúra védelmezőiként is megjeleníthessék magukat.

Nem szabad azonban megfeledkezni arról sem, hogy a kusita dinasztia alsó-egyiptomi térhódítása elválaszthatatlanul összefüggött az Asszír Birodalom nyugati expanziójával, és a sors különös fíntoraként éppen Asszíria volt az, amely rákényszerítette a kusita uralkodókat arra, hogy Alsó-Egyiptomban ne csupán hódítóként, de védelmezőként is megjelenhessenek.

Végezetül érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy Sabako uralkodásától kezdve a kusita uralkodók Felső-Egyiptomban alkalmazott politikai módszereiben is egyfajta kettősség figyelhető meg. Thébában Sabako trónra lépésétől kezdve nemcsak az őshonos elit felett kellett a hatalmat hol központosítani, hol konszolidálni, de megjelennek az első jelei az uralkodó dinasztián belüli rivalizálásnak is, amelynek háttérében a kurrui fejedelmek sajátos öröklési rendje állhatott.

Annak ellenére, hogy Sabako tette teljessé a 25. dinasztia hatalmát Egyiptom felett, nem az ő uralma jelenti a dinasztia virágkorát. A virágkort a kurrui dinasztia egyiptomi uralmában Taharko uralkodásának első évtizede jelentette, amelynek azonban elengedhetetlen feltétele volt az Asszír Birodalom belső válsága és ezzel összefüggésben a kettős királyság térnyerése a Földközi-tenger keleti partvidékén. Ennek alapjait Sabako utódja, Sebitko fektette le, aki újra fel tudta vállalni a fegyveres konfliktust Asszíriával.

század első felének részletes egyiptomi történetéhez: Kitchen 1986; Dodson 2012.

- 3 Az Amun Isteni Felesége hivatal részletes bemutatása: Ayad 2009.
- 4 Török *FHN* I, 144; Morkot 2000, 156; Török 2008, 315. Ezzel szemben Vinogradov megkérdőjelezi az esemény gyakorlati tartalmát, mivel Taharko stéléjén nem a hasonló egyiptomi feliratokon használt igével írták le a királyi hercegnő felajánlását: Vinogradov 1999, 84, 4. jegyzet.
- 5 Török *FHN* I, 144.
- 6 Kawa IV: *FHN* I, No. 21, 16–19; Kawa VI: *FHN* I, No. 24, 23–24.
- 7 Kawa VI.

- 8 A probléma részletes áttekintése: Vinogradov 1999.
- 9 Amenirdisz mint Kasta lánya kérdéséhez lásd: Jansen-Winkel 2007, 38.83; Jansen-Winkel 2009, 259.2. Kasta nevét Amenirdisz több feliratából kivették.
- 10 Vannak olyan elképzelések, amelyek szerint nem Kasta volt az, aki Amenirdiszt Thébában az Isteni Feleség Örökösaként beiktatta, hanem fia, Piankhi. Vö. Kitchen 1986, §321; Morkot 2000, 158; Dodson 2012, 146. Egyik esetben sem érvelnek azonban a feltevés mellett.
- 11 Jansen-Winkel 2007, 320–326.
- 12 Jansen-Winkel 2007, 330–331.
- 13 Leclant 1963, fig. 1; *FHN I*, No. 4.
- 14 Leclant 1963, 78–81. és fig. 2–5; Jansen-Winkel 2007, 336.
- 15 Prieze 1970, 18; Jansen-Winkel 2007, 336.
- 16 Két töredékes genealógia a karnaki Khonszu-templom tetőteraszáról: Kitchen 1986, §319.
- 17 Kitchen 1986, §322; Török 2008, 322–323. Rudamun lányainak thébai temetkezéseihez lásd: Ritner 2009, 428–430.
- 18 Török *FHN I*, 51.
- 19 Ehhez hasonló esemény mehetett végbe Babilónban Kr. e. 539-ben, amikor a Nabû-nâ'iddal, Babilónia királyával elégedetlen Marduk-papság adta át a várost II. (Nagy) Kyrosnak, Perzsia királyának.
- 20 Itt talán érdemes megemlíteni, hogy III. Takelot neve Thébán kívül Abüdoszban és a Dakhla-oázisban is fennmaradt, míg Rudamun nevét viselő tárgyak csak Hermupoliszból kerültek elő. Jansen-Winkel 2009, 319, 328–330. Ez a család hatalmának szűkülését és a dinasztia uralkodóinak észak felé történő visszavonulását igazolhatja.
- 21 Kitchen 1986, §318; Dodson 2012, 149. A két uralkodócsalád között kialakított kapcsolathoz még: Ritner 2009, No. 117.
- 22 Ezt a képet színesítheti tovább, ha figyelembe vesszük, hogy a hérékaleopoliszi uralkodó nevében Báasztet, Bubasztisz istennője szerepel. A város a 22. dinasztia származási helye volt, és az utalással Pefthjauuibáasztet feltehetőleg azt akarta kifejezni, hogy a taniszi uralkodók valamelyikének leszármazottja.
- 23 *Ni-maat-Ré = Az Igazság/Egyensúly/Rend: Ré.*
- 24 Az egyiptomi világképben az egységes állam egyetlen uralkodóban manifesztálódott, és ez volt a *maat*, a rend alapja. Ezzel állt szöges ellentétben a líbiai dinasztiák politikai berendezkedése Alsó-Egyiptomban, amely az egyiptomi emberek és a thébai kulturális elit számára maga volt a káosz. Ugyanakkor ez az állapot a líbiai főnökök és fejedelmek számára törzsi hagyományaiknak megfelelően testesítette meg a rendet.
- 25 Török *FHN I*, 48 skk; Török 2008, 324.
- 26 Török 2008, 324.
- 27 *FHN I*, No. 8; Jansen-Winkel 2007, 350–351.
- 28 A sztélét a 3. uralkodási évre szokták keltezni, mert az utolsó előtti sorban látszik egy hármas szám. Mivel a sorban ez az egyetlen jel, amelyet el lehet olvasni, a datálást nem lehet egyértelműen bizonyítani. Ezért csupán abban van egyetértés, hogy az emlékmű Piankhi uralkodása elején készült. Prieze 1970, 29; Kitchen 1986, §321; Török 2008, 325.
- 29 *FHN I*, 57–58.
- 30 *FHN I*, No. 8 col. 21–22; Prieze 1970, 27.
- 31 *FHN I*, No. 9.
- 32 A szövegben az uralkodó nevét nem tüntették fel, és üresen hagyott kartus sem utal személyére.
- 33 Abemayor- vagy Farouk-sztélé. Ritner 2009, No. 125.
- 34 A sztélén ezúttal van kartus, de az uralkodó nevét nem írták bele.
- 35 Ritner 2009, No. 126.
- 36 Kitchen 1986, §316; Dodson 2012, 136.
- 37 Kitchen 1986, §311.
- 38 *FHN I*, No. 9, 74–75; Kitchen 1986, §324.
- 39 *FHN I*, No. 9, 66; Kitchen 1986, §324; Morkot 2000, 182.
- 40 *FHN I*, No. 9, 3.
- 41 *FHN I*, No. 9, 3, 20. Az utóbbi sor említi Tefnakht memphiszi papi címét mint Ptah *szem*-papja.
- 42 Asszíria nyugati expanziójához: Tadmor 1966; Grayson 1992.
- 43 A Kalhuból (ma: Nimrud) előkerült ún. borlisták igazolják, hogy nemcsak egyiptomi írnokok, de kusita lovászok is tartózkodtak az asszír királyi udvarban legkésőbb a Kr. e. 730-as évek közepétől kezdődően. Mivel az asszír hadsereg számára létfontosságú volt a *kusita* típusú ló, amelyet kifejezetten a harcikocsizó egységek számára szerzett be a birodalmi adminisztráció, elképzelhető, hogy III. Tukultî-apil-Ešarra és Piankhi uralkodása alatt jó viszony volt a két állam, Asszíria és Kús között.
- 44 Frankenstein 1979, 275.
- 45 Ma már nagy biztonsággal feltételezhetjük, hogy Asszíriának a Kr. e. 8. század második felében még nem voltak területszerző szándékai Alsó-Egyiptomban: Grayson 1981. Az asszír uralkodók csak azt akarták megakadályozni, hogy a kettős királyság katonai támogatást tudjon nyújtani a közel-keleti államoknak.
- 46 *FHN I*, No. 9 126–144. Tefnakht behódolása az első kusita-szaizsi háború egyik sokat idézett epizódja. Ehhez: Kahn 2006, 45–61.
- 47 *FHN I*, No. 9 153–155.
- 48 Ün. megemlékező skarabeusza: *FHN I*, No. 14; Ritner 2009, No. 148.
- 49 Ritner 2009, No. 131–135.
- 50 Redford 1985, 8.
- 51 Kitchen 1986, §340; Redford 1985, 8; Dodson 2012, 154.
- 52 Leahy 1985, 201.
- 53 Az Ézs 20:1 arról tudósít, hogy a hadjáratot valójában a *turtánu*, a fővezér vezette.
- 54 A hadjárat és a hozzá köthető események legrészletesebb leírása az ún. Nagy Díszfeliratban (90–112) olvasható: Fuchs 1993, 219–222.
- 55 Spalinger 1973, 95–101.
- 56 Sepesz-Ré Tefnakht neve egy másik emlékművön, az ún. Athénsztélén is szerepel. A feliratot Sepesz-Ré Tefnakht szerint keltezték a 8. uralkodási évre. Emiatt feltételezhető, hogy Tefnakht, Piankhi riválisa, veresége után királyi címetet vett fel. Fel kell hívni a figyelmet arra, hogy a két Tefnakht személyének azonosságát vitatható. Perdu 2002, 1215–1244.
- 57 Az ún. Michaelides-sztélé. Yoyotte 1971, 37–40; Kahn 2007, 143.
- 58 Jansen-Winkel 2007, 375; Ritner 2009, No. 138; Kahn 2007, 148.
- 59 Az asszír forrásokban *Šilkanni*. Weidner 1941, 42–43; Albright 1956, 24–25; Tadmor 1966, 92.
- 60 *Annales* 123: Fuchs 1993, 110.
- 61 Török 1997, 166–167; Hoffmeier 2003, 226.
- 62 Jansen-Winkel 2009, 29.
- 63 Jansen-Winkel 2009, 28.
- 64 Jansen-Winkel 2009, 29; Ritner 2009, No. 149.
- 65 Kitchen 1986, §340; Dodson 2012, 155.
- 66 A megváltozott politikai körülmények miatt elképzelhető, hogy Sabakonak egy időre sikerült megszüntetnie a líbiai korban örökletessé vált címetet. Ritner 2009, 497. Mivel az adományozó Bakenamun titulusok nélkül jelenik meg a sztélén, nem tudjuk, hogy pontosan ki volt.
- 67 Kitchen 1986, §344; Török 1997, 168; Morkot 2000, 237; Dodson 2012, 160.
- 68 Kitchen 1986, §344; Török 1997, 168. Morkot elképzelhetőnek tartja azt is, hogy Haremakhetet Taharko jelölte ki Amun főpapjának: Morkot 2000, 218.
- 69 Török 1997, 168.
- 70 *FHN I*, No. 12.
- 71 Lichtheim 2006, 51 skk.
- 72 A sokáig elfogadott álláspont szerint az feltételezték, hogy a mű az Óbirodalom idején jött létre – miként arra a feliratban is utalás

történi. Ugyanakkor nem zárható ki az sem, hogy a *Memphiszi teológia* Sabako uralkodása idején keletkezett, és szándékosan bűjtették óbirodalmi köntösbe, hogy tekintélyét emeljék: Assmann 2003, 346.

- 73 A kusita dinasztia elhivatottságára mint a hagyományos egyiptomi kultúra védelmezője utalhat Piankhi is győzelmi sztélén. A fel-

irat 150–152. sorában arról olvashatunk, hogy Piankhi palotájába csak Nimlot léphetett be, mert a többiek tisztátalanok és haleyők voltak.

- 74 *FHN* I, No. 14 5–6.

- 75 A Sabako és Sebitko közötti hatalommegosztás lehetőségére egy következő tanulmányomban részletesen vissza fogok térni.

Bibliográfia

- Albright, W. F. 1956. „Further Light on Synchronisms between Egypt and Asia in the Period 935–685 B.C.”: *Bulletin of the American Schools for Oriental Research* 141, 23–27.
- Assmann, J. 2003. *The Mind of Egypt*. Cambridge, MA.
- Ayad, M. 2009. *God's Wife, God's Servant: The God's Wife of Amun (c. 740–525 BC)*. London – New York.
- Dodson, A. 2012. *Afterglow of Empire: Egypt from the Fall of the New Kingdom to the Saite Renaissance*. Cairo – New York.
- FHN* I – Eide, T. – Hägg, T. – Pierce, R. H. – Török, L. (szerk.): *Fontes Historiae Nubiorum: Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD. vol. I: From the Eighth to Mid-Fifth Century BC*. Bergen, 1994.
- Frankenstein, S. 1979. „The Phoenicians and the Far West: A Function of Neo-Assyrian Imperialism”: M. T. Larsen (szerk.): *Power and Propaganda*. Copenhagen, 263–293.
- Fuchs, A. 1993. *Die Inschriften Sargons II aus Khorsabad*. Göttingen.
- Grayson, A. K. 1981. „Assyria's Foreign Policy in Relation to Egypt in the Eight and Seventh Centuries, B.C.”: *Journal of the Society of the Study of Egyptian Antiquities* 11, 85–88.
- Hoffmeier, J. K. 2003. „Egypt's Role in the Events of 701 B.C. in Jerusalem”: A. G. Vaughn – A. E. Killebrew (szerk.): *Jerusalem in Bible and Archaeology – The First Temple Period*. SBL Symposium Series 18. Atlanta, 219–234.
- Jansen-Winkel, K. 2007. *Inschriften der Spätzeit, Teil II: Die 22.–24. Dynastie*. Wiesbaden.
- Jansen-Winkel, K. 2009. *Inschriften der Spätzeit, Teil III: Die 25. Dynastie*. Wiesbaden.
- Kahn, D. 2007. „The Transition from Libyan to Nubian Rule in Egypt: Revisiting the Reign of Tefnakht”: G. P. F. Broekman – R. J. Demarée – O. E. Kaper (szerk.): *The Libyan Period in Egypt – Historical and Cultural Studies into the 21st–24th Dynasties: Proceedings of a Conference at Leiden University, 25–27 October 2007*. Leuven, 139–148.
- Kitchen, K. A. 1986. *The Third Intermediate Period in Egypt*. Warminster.
- Leahy, A. 1984. „Death by Fire in Ancient Egypt”: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 27, 199–206.
- Leclant, J. 1963. „Kashta, pharaon an Egypte”: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 90, 74–81.
- Lichtheim, M. 1996. *Ancient Egyptian Literature, vol. 1: The Old and Middle Kingdoms*. Berkeley.
- Morkot, R. G. 2000. *The Black Pharaohs: Egypt's African Rulers*. London.
- Perdu, O. 2002. „De Stéphinates à Nécho ou les débuts de la XXVI^e Dynastie”: *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, 1215–1244.
- Priese, K.-H. 1970. „Der Beginn der kuschitischen Herrschaft in Ägypten”: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 98, 16–32.
- Redford, D. B. 1985. „Sais and the Kushite Invasions of Egypt”: *Journal of the American Research Center in Egypt* 22, 5–15.
- Ritner, R. K. 2009. *The Libyan Anarchy: Inscriptions from Egypt's Third Intermediate Period*. Writings from the Ancient World 21. Atlanta.
- Spalinger, A. J. 1973. „The Year 712 B.C. and Its Implications for Egyptian History”: *Journal of the American Research Center in Egypt* 10, 95–101.
- Tadmor, H. 1966. „Philistia under Assyrian Rule”: *Biblical Archaeologist* 29, 86–102.
- Török, L. 1997. *The Kingdom of Kush: Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization*. Leiden–Boston.
- Török, L. 2008. *Between Two Worlds: The Frontier Region between Ancient Nubia and Egypt 3700 BC – AD 500*. Leiden.
- Vinogradov, A. K. 1999. „[...] Their Brother, the Chieftain, the Son of Re', Alara [...]?”: *Cahier de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 20, 81–94.
- Weidner, E. F. 1941. „Šilkan(he)ni, König von Mušri, ein Zeitgenosse Sargons II.”: *Archiv für Orientforschung* 14, 40–53.
- Yoyotte, J. 1971. „Notes et documents pour servir à l'histoire de Tanis”: *Kémi* 21, 37–40.

Mit jelent Mezopotámiában városnak lenni?

Sumer hasonlatok, metaforák, epithetonok és vallástörténeti vonatkozásuk

Pintér Anna Krisztina

A sumer irodalmi szövegekben a városok megjelenítése a városnevek mellett található hasonlatok, metaforák és epithetonok alapján követhetőek nyomon. Ugyanakkor az esetek többségében, főleg az epithetonoknál, ezek az elemek az adott város templomára utalnak.¹ Például amikor az „élet hegyének” neveznek egy várost, ahol az uralkodó sorsát meghatározták,² a templomra, templomkörzetre lehet gondolni. Még akkor is, ha ezt a „Nippur város” elnevezéssel illetik. A jellemző metaforákat és a hasonlatokat ezzel szemben a város valamely tulajdonságának ábrázolására használták, és ezek egyúttal alkalmasak voltak absztrakt fogalmak, vagy a drámai hatáskeltés kifejezésére is.³ Így például, amikor Szúza városa alázatos kisegérként hódolatot mutat Inana istennő felé,⁴ akkor a város jelentéktelensége, alárendelt volta az, amit meg akartak jeleníteni. Ugyanígy, egerekként ijednek meg az Anunaki istenek is Ninurta istentől,⁵ tehát a *tertium comparationis*, a hatalom és erőkülönbség kifejezése, s nem pedig Szúza képhordozói volta miatt használják a képet.

Az egyik célom ezért az volt, hogy találjak egy olyan képi elemet, ami kifejezetten a városra vonatkozik, nem pedig a templomra, s emellett a várost jeleníti meg – a maga valójában. Az „istálló” (sumer *tur₃*) és a „karám” (sumer *amaš*) képe alkalmasnak tűnt arra, hogy felidézze a városok képvilágát, az emberekkel, gazdasággal, lakóhellyel és a városistennel való viszonyukkal együtt.⁶

A tanulmány második részében azt vizsgálom, hogy az a városfogalom, amit az istállóval (*tur₃*) és a karámmal (*amaš*) jelenítenek meg, hogyan kezd átalakulni, illetve eltűnni a Kr. e. második évezredi szövegekből.

A karám és az istálló a sumer irodalmi szövegekben

Az istálló és a karám képe többféle módon és jelentés-tartalommal szerepelhet az irodalmi művekben. Egyrészt gyakorta feltűnnek a Dumuzihoz kapcsolható alkotásokban.⁷ Mivel azonban Dumuzi az irodalmi szövegekben inkább a pusztához,⁸ mint a városhoz kötődik, ezt a kört kizárhatjuk vizsgálatunkból, ráadásul itt nem is tekinthetők város-metaforának, még akkor sem, ha a városlakó uralkodók – Inanával való bensőséges kapcsolatuk érzékeltetésére – Dumuzival azonosítják magukat.⁹

Máskor az *amaš* és a *tur₃* állapotok leírásakor szerepel – egyrészt a rombolás sztenderd képei közt alkalmazzák őket, másrészt és máshol azonban a bőség megjelenítésének eszközei. Utóbbi utalhat az ország általános bőségére, de előfordulhat a világrenddel való összefüggésben is, azaz, amikor az istenség kap ebből áldozatot, mert egy isten így rendelte el.

Enki és a világrend (ETCSL 1.1.3) 358–360. sor

*Istállót épített, a megtisztítást elrendezte,
Karámokat alapított, kiosztotta a zsírt és a tejszínt,
Az istenek étkezőjébe örvendezést vitt.*

Himnusz Nungalhoz (NungalA, ETCSL 4.28.1) 113–115. sor

A fényes istállóból (jóakarón) vajot hozzon, a zsengejét hozza nekem,

A fényes karámból (jóakarón) kövér juhot hozzon, a zsengejét hozza nekem,

Annak az embernek jó őrzője lenni nem szűnők meg.

A képi elemek közül a nyáj, az állatok a termékenység topozsok közé tartoznak.¹⁰ A boldog békeidőkben épülnek a karámok és szaporodnak az állatok,¹¹ de az ellenkezőjét, a pusztulást, háborút és a nyomorúságos időszakot is ki lehet fejezni – a kép fordítottjával.¹² A prosperitásnál az istenség az, akitől a bőség származik,¹³ azonban az „uralkodói toposzok”¹⁴ között is az egyik legalapvetőbb.

Ur-Namma C (ETCSL 2.4.1.3) 26 és 76–77. sor

Igaz [...] vagyok, (az uralmam) alatt az istállók és a karámok szélesednek.

Én vagyok a jó pásztor, akinek a juhok sokasodnak,

Kinyitom az istálló és a karámok ...ját, nincs senki hozzám hasonló.

A következő példában szintén az uralkodó van a karám élén, isteni elrendelésre.¹⁵

A madár és a hal versengése (ETCSL 5.3.5) 9–12. sor

Enki kiszélesítette az istállót és a karámokat, pásztorokat és gulyásokat rendelt hozzájuk,

Városokat és településeket helyezett el a földön, megsokasította a feketefejeűeket.

A királyt pásztorokká kinevezte, uralkodásra emelte,

*A király mint nap, felkelt az ország felett.*¹⁶

Az elemzés szempontjából az is fontos, hogy a karám és az istálló kihez tartozik: az istenséghez, vagy a királyhoz – ahogyan az is, hogy istennel, vagy istennővel ábrázolják.

A következő példákban az istálló (tur₃) és a karám (amaš) mint a város metaforái szerepelnek – vagy a kép a városhoz kötődik. Az első példa a *Kapa és az eke vitája* c. dialógus, ami a városi kapa és a vidéki eke között zajlik. A dialógusokban két szereplő van (más művekben ilyenek például a datolyapálma és a tamariszkusz, a juh és a gabona, a tél és a nyár), akik egymással versengenek, hogy melyikük a hasznosabb és a jobb, és az egyikük győzelmével ér véget a szöveg. Közben a két szereplő tulajdonságait, tevékenységi köreit sorolják fel, és ezek alapján dől el a verseny. A *Kapa és az eke vitájában* az amaš (karám) és a tur₃ (istálló) a kapánál szerepel, ami azért lényeges ebben az esetben, mert utóbbi inkább a városhoz kötődik. Az ekét ezzel szemben a vidékhez rendelik – így a juhok és Dumuzi isten az ekénél jelennek meg.¹⁷ Noha a *Kapa és az eke vitájában* a karám és az istálló nem városmetafora, mégis jó példa arra, hogy a városi kapához és nem a vidéki ekéhez kerülnek a szövegben.

A kapa és az eke vitája (ETCSL 5.3.1) 117–121. sor

Én, a kapa, a városban lakom.

Senki sem olyan tekintélyes, mint én vagyok,

Az urát követő szolgáló vagyok.

Én vagyok, aki az urának házat építi

Én vagyok, aki az istállót nagyobbítja, a karámokat szélesíti.

A városok karámokhoz és istállókhoz való hasonlításának legtöbb példáját a várossíratókban találjuk. Utóbbiak egy-egy város, vagy egész Sumer pusztulását írják le,¹⁸ melynek oka Enlil isten átka, és addig tart a kaotikus időszak, amíg Enlil véget nem vet annak.¹⁹ Mindeközben e szövegek részletesen taglalják, hogy melyik város hogyan pusztul el, és egy-egy istennő (vagy nő), de néha az istenek is siratják őket. Ennek leírásához jellemző képeket használnak²⁰ – a környező, vidéki táj ábrázolása (természetesen a pusztulás közepette) a műfaj jellegzetessége,²¹ így a karám és az istálló is ide tartozik, bár ez nem mindegyik várossíratóban szerepel.²²

Sírató Sumer és Ur felett (ETCSL 2.2.3) 40–46. sor

A város és a körülötte található települések romhalmazzá legyennek,

A sok-sok feketefejeű ember buzogánnyal leveressen,

A jó földeket a kapa ne szántsa, a magvak ne érjenek földet,

A mezőn kószáló csordák dala ne hallatsszon,

Az istállóban vaj és tejszín ne készüljön, trágya ne kerüljön a földre,

A pásztor kerítéssel ne kerítse körbe a fényes karámot,

A köpülő éneke ne hallatsszon a karámban.

Más esetekben az istálló világosan a város metaforája, és nem csak a hangulatteremtés eszköze²³ (a következő szöveg tizenkettedik sorában nevezik meg Nippurt magát, melyre az idézett első sor utal).²⁴

Sírató Nippur felett (ETCSL 2.2.4) 1. sor

Az istálló megépült a fenséges isteni erőnek

A következő példákat a várossíratók azon részeiből emeltem ki, amelyekben a karám és az istálló a romlás képvilágában tűnik fel. Szintén figyelemreméltó, hogy ilyen esetekben az amaš és a tur₃ gyakran szerepel közvetlenül egymás mellett – tehát egy irodalmi formuláról van szó.²⁵

Sírató Sumer és Ur felett (ETCSL 2.2.3) 3–8. sor

Hogy felborítsák Sumer isteni erejét,

Hogy a jó uralom a házába visszatérjen,

Hogy a várost lerombolják, hogy a házat lerombolják,

Hogy az istállót lerombolják, hogy a karámot ledöntsék,

Hogy a csorda az istállóban ne álljon,

Hogy a juhok a karámban ne sokasodjanak.

Sírató Ur városa felett (ETCSL 2.2.2) 393–394. sor

A vihar városokat pusztított, a vihar házakat pusztított,

A vihar istállókat pusztított, a vihar karámokat döntött le.

Olykor az istálló és a karám képe isteni tulajdonosukkal együtt jelenik meg. Az Ur-hoz kötődő Ningal istennő síralmának alábbi részletiben a következőképp gyászolják városát:

Sírató Ur városa felett (ETCSL 2.2.2) 129–131 és 376. sor

Ur, a mindent felülmúló lakosztályom,

A házat és a levert várost kitépték

Mint a pásztor karámját – kitépték.

Úrnő vagy, aki a városát szereti, (mégis) elhagyta karámot.

A további példák azt illusztrálják, hogy a városokhoz sokszor inkább istennőket rendelnek, mint isteneket. Ennek hátterében pedig az archaikus istenvilág állhat, amelyben a városisten, aki egyúttal a várost is megjeleníti, többnyire istennő – a hozzá kapcsolódó fogalmak pedig a termékenység, bőség, védelem.

Sírató Ur városa felett (ETCSL 2.2.2) 1. sor

(A vadbika, az úr, Enlil)²⁶ elfordította arcát az istállójától, kísértetjárt a karámja

Ettől kezdve a harmincnegyedik sorig ugyanezen kijelentés ismétlése következik, csak különböző istenekkel és a hozzájuk kötődő városokkal. Említik Ninlil istennőt (5–6. sor), Enlil feleségét, Ninmah istennőt Keš városából (8. sor), Ninisinát Isinből (10. sor), Inanát Urukából (12. sor), a holdistent, Nanna-Sîn Urból (13–14.), valamint hitvesét, Ningalt (15–16. sor), és így tovább.²⁷ A felsorolt istenek között egyértelműen több az istennő (például Ninlil, Ninmah, Ninisina, Inana, Ningal, majd Bau, Gatumdug és Ninmarki).

Hasonló részletet találhatunk Sumer és Ur síratójában is. A 115–214. sorok szerint az istenek elhagyják a házukat, míg az istennők sírnak.

Sírató Sumer és Ur felett (ETCSL 2.2.3) 115–118. sor

*Kiš háza, Hursaĝkalama leromboltatott,
Zababa a szeretett lakóhelyéről idegenbe ment,
Bau anya az Irukuban keservesen sírt:
Ő, lerombolt városom, a lerombolt házam – mondta keservesen.*

Itt a lerombolt környezetet leíró részletek és a városok építetionjai mellett a fordításban szereplő formulát ismétlik, más-más városokkal és istenekkel. Az istennők dominanciája itt is figyelemreméltó.²⁸ Mindez azonban a lamentációkban – ha sírnak – nem bizonyító érvényű arra nézve, hogy a városhoz az istennő szorosabban fűződik, hiszen a sírató műfaja eredetileg női foglalkozáshoz kötődött.²⁹

A várossíratók mellett más szövegekben is megtalálható a karám és az istálló képe, méghozzá istennővel párosítva. A következő részlet azért lényeges, mert egy himnuszából származik, az istennő – akit anyaként (sumer ama) neveznek meg – azonban itt is az istállóról és a karámról gondoskodik.³⁰

Hosszú dal (širgida) Ninšuburhoz (ETCSL 4.25.1)

A verzió 7–9., illetve B verzió 8. sor

Mint jó anyajuh, a bárányát gondoza, mint jó kecske, a gidáját gondoza, mint jó szülőanya, a gyereket gondoza, istállók épüljenek általad, karámok legyenek elkerítve általad. A jól épített istállódban, a jól épített karámodban [...] Így ünnepel az úrnő Akkilban.

A bőség tehát Ninšubur által köszönt be,³¹ akit az állatokkal jelenítenek meg.³² A sumer irodalmi művek az istenségektől származó bőséget legtöbbször a templomépítéssel hozzák összefüggésbe, illetve az uralkodóval (mert ő áll közel az istenekhez).³³ Ez a szöveg azonban egy istennőt ábrázol a bőség és a gondoskodás forrásaként, akit ráadásul anyának neveznek,³⁴ mindezt pedig a karámok képével jelenítik meg.

Enmerkar és Ensuhgirana (ETCSL 1.8.2.4.)

Az *Enmerkar és Ensuhgirana* c. műben is városistennők szerepelnek, Inana (Uruk, Aratta patrónájaként), Nisaba (Ereš városának úrnője), valamint Saĝburu (a bölcs öregasszony, aki azonban nem istennő).

A mű Uruk és Aratta városának versengéséről szól. Hogy eldöntsék ennek győztesét, egy gonosz varázsló (pontosabban ráolvasópap, sumer maš-maš) érkezik Aratta urának megbízásából, aki Sumerben megátkozza a teheneket és a kecskéket, emiatt pedig elapad a tejük. Ennek következtében a kiskecskék és a borjak éheznek,³⁵ és Nisaba istennő asztalára sem jut étel.

A két város közötti küzdelemben két varázsló vesz részt, a jó hazai (um-ma Saĝburu, a bölcs asszony),³⁶ és a gonosz idegen, aki fekete mágiát alkalmaz. A harc tehát a mágia szintjén zajlik. Érdekes módon a gonosz varázsló átka nem közvetlenül Urukra, a városra irányul, hanem a karámokra. A karámok termékeit pedig Nisaba istennőnek viszik (akihez egyébként a nyájak és az írás egyaránt kapcsolódnak), és um-ma Saĝburu, a bölcs öregasszony az, aki a bajt elhárítja. Herman L. J. Vans-tiphout ezt a jelenetet úgy értelmezi, hogy az idegenek „Sumer tápláló erejét” sértik.³⁷ A városok szempontjából ez a szöveg három részlet miatt fontos. A karámok egyrészt Sumer fizikai fenntartásához szükségesek, így ismét a bőség-toposz jelenik meg. Viszont a mód, ahogy a karámokra rátámadtak a fekete mágia, melynek következménye Nisaba istennőt sértené. Tehát a karám képében egyszerre ölt testet Sumer fizikai, illetve szellemi alapja, hiszen Nisaba az írni tudomány istennője,³⁸ akire mágiával támadtak.

A másik fontos elem um-ma Saĝburu, a bölcs öregasszony szerepe. A korábbi példákban (a várossíratók) Gatumdug istennőt nevezték um-manak, aki Gebhard Selz szerint Lagaš egyik legrégebbi istensége.³⁹ Mivel a problémát – jóllehet Saĝburu nem városistennő – ő oldja meg, szerepe ezért a „városistennő védőfunkciójához” hasonlít, azaz olyan női karakter, aki a város védelméért felel mágikus szinten.

Végül olyan példákat is meg kell említsünk, amelyekben nem szerepel sem az amaš (karám), sem a tur₃ (istálló), viszont a várost az illető anyjához kötik. *Nanna-Sîn utazásában* Nanna, a holdisten anyja természetesen istennő, mégis figyelemreméltó, hogy annak ellenére is Ninlil istennő városaként írják le Nippurt, hogy a domináns isten Nippurban Enlil, a férje. A *Nanna-Sîn utazása* Enlilt, Nanna-Sîn apját is megemlíti, de a város először mégis iri ama-ni („anyám városa”)⁴⁰ megnevezéssel bír (lásd alább). Ezzel szemben olyan példát, amelyben az „apám városa” szerepelne, ezen kívül nem találtam.

Nanna-Sîn utazása Nippurba (ETCSL 1.5.1) 1–8. sor

*A hős az anyja városába,
Nanna-Sîn arra gondolt,
Sîn az anyja városába,
Ašim-babbar arra gondolt,
Az anyja városába, az apja városába,
Nanna-Sîn arra gondolt,
Enlilhez, Ninlilhez,
Ašim-babbar arra gondolt.⁴¹*

A következő két szövegrészlet szintén azt illusztrálja, hogy a két szülő közül az anya jelenik meg a várossal kapcsolatosan. Noha a városistenekhez nem kötődnek,⁴² maga a koncepció, ami szerint a várost női karakterrel nevezi meg, mégis lényegbevágó.

Gilgameš és Huwawa (ETCSL 1.8.1.5) 125. sor

Nem térsz vissza a szülőanyád városába

Lugalbanda a hegyi barlangban (ETCSL 1.8.2.1) A verzió, 183–184. sor

*Inana, bárcsak a házam lenne, bárcsak a városom lenne,
A szülőanyám városa, Kulaba [...]*

Az amaš-nak és a tur₃-nak mint hasonlatnak vagy metaforának tehát többféle megjelenési módja van. Az imént felsorolt példák többségükben istennőkkel hozhatók kapcsolatba, ezért feltételeztem, hogy ez a városkép egy feminin princípiumot jelöl, aminek központjában a termékenység, bőség, biztonság áll. A várost megtestesítő istenség inkább istennő, mint isten – annak ellenére is, hogy létezhetek más istenekhez köthető kultuszok is a városában.

Természetesen azt is figyelembe kell venni, hogy a fentiekben idézett szövegek honnan, milyen korszakból és milyen kontextusból származnak. Többségük óbabiloni írkokiskolák-ból került elő, keletkezésüket tekintve pedig a harmadik évezred végére, második évezred elejére tehetők. Az a városfogalom, amit tehát a karám és istálló képe alapján írtam le – az azokat kiegészítő iri ama-ĝu tud-da („szülőanyám városa”) példáival egyetemben – olyan archaikus koncepciónak tekinthető, amire – mint látni fogjuk – egy idő után már nem lesz szükség az uralkodói ideológiában.

Diakronikus változások az istenvilágban

Az ókori mezopotámiai „panteonban”⁴³ diakronikus változások figyelhetők meg az istenek nemi arányát tekintve. Ez azt jelenti, hogy a korai istenvilágban látszólag több volt az istennő, a második évezredtől kezdve azonban ez az arány megfordul, az istennők jelentéktelenebbekké válnak.⁴⁴ Ezen istennők funkciója Piotr Steinkeller megfogalmazásában: „Ők kontrollálták az emberi és állati élet szinte minden aspektusát – a termékenységet, a nemzést, a gyógyítást és a halált. Ott találjuk köztük a születés istennőit, Ninhursagot, Nintut és Gatumdugot; a gabona-istennőket, Nisabát és Ninsudot; a szarvasmarha-istennőt Ninsunt; a halak és vízimadarak istennőjét, Nanšét; a szerelemistennőt, Inannát; a gyógyító Gulát; ahogyan a halálért felelős Ereškigalt is.”⁴⁵ Steinkeller egy másik elmélete szerint a városok egy „politikai- és vallási központból” álltak a késő Uruk korszakban (Kr. e. 3200–2900 k.).⁴⁶ A politikai városrész élén isten, a vallási centrum élén pedig istennő állt, és az utóbbi kultikus hagyománya tekinthető régebbinek.⁴⁷

Témánkat annyiban érinti az archaikus istenvilág nemi megoszlása,⁴⁸ hogy amennyiben az eredeti városistenség nő, akkor a városról alkotott fogalmakat is ez határozza meg. Tehát: „minden városisten vagy városistennő alapvetően két fő funkcióval bírt: védelmezte a várost és annak lakosságát, va-

lamint biztosította a környező vidéki térség termékenységét.”⁴⁹ Ahogy láthattuk, a karám és az istálló által reprezentált városfogalom pontosan ezekhez a funkciókhoz kapcsolódik.

Különböző városfogalmak

A karám által kifejezett koncepciók mellett párhuzamosan létezett egy másfajta városfogalom is, melyben a város, a templom és az istenség megjelenítése összeolvad.⁵⁰ Ugyanakkor ennek kapcsán az is lényeges, hogy az adott település mint politikai centrum, az aktuális politikai hatalom szemszögéből kiemelt ideológiai jelentőséggel bírt.

Ur-Namma C (ETCSL 2.4.1.3) 1–5. sor

*A legjobb isteni erő városa, a királyság fenséges emelvénye
Ur szentélye, Sumerben a legelső, tiszta helyen épült,
Város, a jól megalapozott falad az Abzuból nőtt ki,
Város, ami olyan szép, mint az ég, nagy helyen tündöklök,
Ur szentélye, jól megalapozott gipar, An és Enlil helye.*

Ebben a részletben a város egyszerre az isteni erő⁵¹ jelenlétének helyszíne, illetve királyi rezidencia (ez esetben a III. Ur-i dinasztia – Kr. e. 2112–2004 – székvárosa). Itt ugyan még el lehetne különíteni a várost a szentélytől, ugyanakkor mindkettő egy bekezdésben szerepel, ahol soronként felváltva következik egymás után a város és a szentély (sumer iri és eš₃). *Ísme-Dagan W himnuszában* (ETCSL 2.5.4.23. 1–4. sor) ugyanígy: „város, aminek félelmetessége befedi az eget és a földet, tornyaidd hatalmasok, Nippur szentélye!” A város szó tehát csak metonímiája a szentélynek, ami egy bizonyos városban van.

Erről a városfogalomról számos tanulmány készült.⁵² Röviden és kulcsszavakkal összefoglalva a város eszerint főváros,⁵³ az „istenség lakhelye.”⁵⁴ Gyakran kiemelik, hogy híres,⁵⁵ a „bőség helye” (az akkád szövegben viszont metaforák és hasonlatok nélkül írják le ezt, szó szerint),⁵⁶ az „igazság székhelye,”⁵⁷ „rítusok és ünnepek helyszíne.”⁵⁸ Szintén állandó toposz, hogy „nagyon régi alapítású, és az istenek építették.”⁵⁹ A sorsmeghatározás helyszíneként is megjelenik,⁶⁰ az isteni és az emberi világ között helyezkedik el.⁶¹ Akár úgy is lehet értelmezni, hogy „szent domb”, *axis mundi*,⁶² „a világ köldöke.”⁶³ A várost ki lehet emelni azzal, hogy istene az istenek királya,⁶⁴ „kozmikus főváros.”⁶⁵ Erre jó példa Babilón.⁶⁶ Időben Hammurápihoz (Kr. e. 1792–1750) és Samsu-ilúnához (Kr. e. 1749–1712) kötik Babilón és Marduk felmagasztalását, ami tehát politikailag motivált helyzetben történt.⁶⁷

Ezek a fogalmak a sumer és akkád szövegekben egyaránt megjelennek.⁶⁸ Ha viszont megnézzük az újasszír korból származó akkád nyelvű városhimnuszokat (Kr. e. 1. évezred, különösen a 7. század), a sumer szövegekkel való formai hasonlóság kimerül azokkal a példákkal, amelyeket a templomra vonatkoztatva lehet érteni, és pusztán epithetonok. Az újasszír városhimnuszokban például nincs annyi hasonlat, mint a sumerekben. Az Arbélai városhimnuszban⁶⁹ felsorolásszerűen feltüntetik, hogy Arbéla az „ünnepek városa” (3–4. sor),⁷⁰ „tágas templom, nevetés szentélye” (7. sor),⁷¹ hol ősi rítusokat hajtának végre (13. sor),⁷² hogy stabil az alapja (15. sor),⁷³ hogy a város „a sors szentélye, a mennynek kapuja” (18. sor),⁷⁴ illetve, hogy Babilónhoz és Aššurhoz hasonlít (23. sor).⁷⁵

A karám és az istálló képe nem jelenik meg az ismert akkád himnuszokban, (a várossírató műfaja ekkor már nem is létezik, leszámítva egy ismeretlen eredetű töredéket).⁷⁶ Teljes hiánya ideológiaváltást feltételez az akkád irodalomban⁷⁷ a városokkal kapcsolatban. A városfogalom azon aspektusait, amelyek a karám, az istálló, a biztonság, közösség, termékenység képzeihez kötődnek, többé már nem érezték szükségesnek megjeleníteni az irodalmi művekben. (Főleg, hogy ez nem ad összehasonlítási lehetőséget más városokkal szemben, ami nem kedvez a „birodalmi szándéknak”).⁷⁸ A város inkább mint a templom metonímiája, a kultusz színhelye, az istenség lakóhelye, a királyság városa, illetve a „kozmoszban” elfoglalt kiemelt szerepe miatt (*imago mundi*, vagy *axis mundi*) lesz hangsúlyos. Ezen a képzetkörön belül Babilón lesz a minta, valamint a mellé felzárkózni próbáló Aššur.⁷⁹

Mínthogy a karám és az istálló, illetve fogalmi körük a második évezredbeli és annál korábbi művekben szerepel, felmerülhet a kérdés, hogy időben hogyan viszonyul ahhoz a városfogalomhoz, amit röviden a templommal való szoros kapcsolatával és a „kozmoszban” elfoglalt helyével lehet leírni. Feltételezem, hogy a karámmal és az istállóval jelzett városfogalom régebbi, mivel a városok esetében inkább istennőkkel fordul elő, azaz korábbi ideológiai maradványokat foglalhat magába (várossistennők). Természetesen ezt nem lehet egyértelműen bizonyítani, mert egyrészt kevés a forrás, másrészt a kérdés ennél összetettebb. A kora dinasztikus kori (a harmadik évezred derekán keletkezett) szövegek között már találunk olyan kifejezéseket, amelyeket a templom és a város képének összeolvadásánál szemléltettem. Az abū-šalābīhi kora dinasztikus szövegeknél a za_3 - mi_3 himnuszokban megjelenő fogalmak közül néhányat emelnék ki. A za_3 - mi_3 himnuszok feltűnően hasonlítanak a későbbi *Keš templomhymnus*hoz,⁸⁰ feltehetően annak kora dinasztikus kori előzményei lehettek, tehát hosszú a kifutási idejük.⁸¹

*A város az égig nőtt, az égig terjeszkedik, Nippur, Duranki (szentélykörzet), Enlil a nagy hegy.*⁸²

A kora dinasztikus za_3 - mi_3 himnuszok a templomokról szólnak, és nem a városokról – noha az első szó itt is a város. Az a kép tehát, ami kifejezetten a várost jelenítené meg, az a ma_3 és a tu_3 lenne. Lenne, mivel a kora dinasztikus korból ilyen szöveget nem ismerünk, csak a második évezred művei utalnak erre. Utóbbiakban viszont a himnuszok elején, azaz frekvenciált helyen, amikor városokat dicsérnek, nem a karám és istálló álltal jelölt városkép jelenik meg, hanem a templommal jelzett.⁸³ A karámos városfogalom – úgy tűnhet – csak implicit módon

szerepel a szövegekben (a metafora-használat tudatos vagy legalábbis szabályszerű, az a kérdés, hogy az ideológia mennyire volt az).⁸⁴ Irene J. Winter a bőséggel kapcsolatosan írt az Uruk kori ábrázolásokról, s szerinte ennek megfogalmazása „nincs jelen explicit az archaikus Uruk kori szövegekben, ugyanakkor a kultikus tárgyakon nyomon követhető.”⁸⁵ Így tehát a karám és az istálló, az összes jelentés-árnyalatával együtt mégis archaikus városfogalomnak nevezhető, egyrészt, mivel a korai ábrázolásokon az istálló és az állatok számos esetben megjelennek, másrészt pedig, mivel az archaikus panteon jellegzetességei is erre mutatnak.



1. kép. Uruk kori pecséthenger lenyomat állatokkal és épülettel.
A kép forrása: <http://www.britishmuseum.org>



2. kép. Csorda és nádéptmény (Uruk kor, Kr. e. IV. évezred).
Delaporte 1923: no. 3b (A25) D nyomán

Gebhard Selz a kora dinasztikus vallásosság jellemzőire vonatkozó megjegyzése is a karám által képviselt városfogalom elsőbbségét támasztja alá, eszerint „... az alapvetően mezőgazdasági környezetet felváltották a városiasabb kulturális köréből eredeztethető képek és elképzelések”.⁸⁶ Ez azonban nem ilyen egyszerű. Az Uruk expanzió⁸⁷ már elég kiforrott rendszernek tűnik ahhoz, hogy a templom-ideológia is létezen, ahogyan a kora dinasztikus kor is, az egymással küzdő városállamokkal (Kr. e. 2900–2334).⁸⁸ A „város/templom a kozmoszban” már a harmadik évezredben is létező fogalom a za_3 - mi_3 himnuszokban. A pecséthengerek képi ábrázolásai viszont csak annyit mondanak, hogy a karám és az istálló téma volt, de nem feltétlen városmetafora vagy városfogalom. Az viszont, hogy erős toposz a kép, előzményt feltételez és mély alapokat. Utóbbiak nyomai egyébként több mint két évezred múltán is felfedezhetőek: Aššur-bān-apli (Kr. e. 668–627) feleségének ábrázolása a városfalat mintázó koronával a fején

(3. kép) szintén arra utalhat, hogy a városhoz eredendően női karakter tartozik (pedig az újasszír korban ez a városfogalom a szövegekben már nem jelenik meg).

Egyértelmű végkövetkeztetést arról, hogy melyik fogalom keletkezett korábban, nehéz levonni, és talán nem is helyes megközelítés. Ahogy Piotr Michalowski is megfogalmazza: „A vallási rendszerek és alrendszerek változásait nem lehet pusztán a társadalmi evolúciós elméletekből származó determinizmussal magyarázni. Fontos megismételni, hogy a vallások tanulmányozásánál nem húzhatunk egyenes vonalat az egyszerűségtől az összetettséig, a mezőgazdaságtól a városi kultuszig, az erőszaktól a civilizációig, vagy a számostól az egyig.”⁹⁹

Összefoglalás

A sumer és akkád irodalmi művekben tehát attól függően, milyen aspektus megjelenítését tartották lényegesnek, két városfogalom létezett. Az egyik egy valószínűleg archaikusabbnak nevezhető képzet, amely, úgy is mondhatnánk, inkább a város lényegét ragadja meg, mivel a lakóit, a bőséget és a biztonságot reprezentálja – és inkább városistennőkhöz kötődik. A másikat a templom képe és annak attribútumai határozzák meg. Ez utóbbi az, ami megfelel az uralkodói ideológiának is, mert a város kiválóságát hangsúlyozza, és lehetőséget teremt arra, hogy egy domináns központ képét fesse meg a többi várossal szemben.

Jegyzetek

- 1 Az istenség, a templom és város képzeinek összemosásáról: Green 1975, 154 és 157 (Eridu városa esetében); Westenholz 1998, 46; Löhnert 2013, 264.
- 2 Vö. *inter alia* *Ur-Namma D* (ETCSL 2.4.1.4, ismeretlen lelőhelyről származó verzió), 11. sor: „*Nippurban, az élet hegyében meghatározta a sorsomat*”.
A magyar fordítások (a jelzett kivételektől eltekintve) az ETCSL sumer kompozit szövegei alapján készültek, s ezek számozását követik.
- 3 Black 1998, 82 és 55–56.
- 4 *Enmerkar és Aratta ura* (ETCSL 1.8.2.3) 76. sor
- 5 *Ninurta visszatérése Nippurba* (ETCSL 1.6.1) 127. sor
- 6 A másik, ami szintén egészen biztosan a városra és lakóira utal, a fészkek hasonlat a madarakkal, viszont az amaš és a tur₃-ral elentétben ez nem sok magyarázatot igényel. Például: *Enmerkar és Aratta ura* (ETCSL 1.8.2.3) 187–188: „*A városa, mint galamb repjenjen el a fájáról, mint madár a megépített fészében – rémüljön meg*”.
- 7 A Dumuzi-Inana szövegekben a cselekménynek helyszínt adó elemek-, illetve hasonlatokként. Pl. *Dumuzi-Inana R* (ETCSL 4.08.18, Version C) 15–16: „*A fénylő karámhoz, a párom karámjához hagy tudjam meg, hogy menjek, a fénylő karámhoz, Dumuzim karámjához hagy tudjam meg, hogy menjek!*”
Ugyanígy uralkodóknál: *Išme-Dagan szerelmi dala* (*Išme-Dagan J*, ETCSL 2.5.4.10) 15–18: „*Ürnő, mikor az istállóba belépsz, Inana, az istálló boldog lesz tőled, nügig, mikor a karámba belépsz, Inana, a karám boldog lesz tőled!*”
Továbbá az istálló és a karám Dumuzi halálának helyszíne, lásd Tinney 1996, 127.
- 8 Pl. Bergmann 1964, 13 (fordítását idézem): VS II i III 9’–10’: „*in seiner Steppe, in der Steppe des Bruders, will ich [mit ihm leben], / in der Steppe des Bruders, Dumuzis, will ich [mit ihm leben]!*”



3. kép. Aššur-bān-apli feleségét, a falkoronát viselő Aššur-šarratot ábrázoló sztélé (VA 08847). Vorderasiatisches Museum, Berlin

- 9 Vö. Vacin 2011, 203 (a szent nász szertartása kapcsán).
- 10 Ferrara 1995, 87–91.
- 11 A „Heilszeit”, „Unheilszeit”-ről (szerencsés és szerencsétlen korszakok) lásd Güterbock 1934, 2 skk.
- 12 Kramer 1969, 7: „*szétszórtak*”; ennek egyik formájáról: Attinger 1993, 658.
- 13 Winter 2007, 119.
- 14 Vacin 2011, 184: „*kingship topoi*”, ezen belül „*topos of abundance and prosperity*”.
- 15 Vacin 2011, 179–180.
- 16 Értsd Šulgi, a 76. sorban meg is nevezzé.
- 17 ETCSL 5.3.1. 39–40. sor: „*A mezőn szétterített gabonahalmommal Dumuzi juhait hizlalom*”.
- 18 Az ilyen szövegek esetében a *Sitz im Leben* és a keletkezésük körülményei is bizonytalanok (főleg az előbbi). Ehhez legújabban lásd Samet 2014, 5–12.
- 19 A lamentációk ezen ideológiájáról részletesebben: Cooper 1983, 20–22, 29 és 236.
- 20 Black 1998, 55.
- 21 Black 1998, 55; Samet 2012, 2–4: a rombolás mezőgazdasági képekkel való kifejezése kapcsán a bibliai szöveghelyekkel állítja párhuzamba a sumer-akkád szövegeket.
- 22 Így például az Eridui lamentációban (ETCSL 2.2.6) egyetlen karámos kép sincs.
- 23 Black 1998, 55–56.
- 24 Legújabban Samet 2014, 14: „A városokra és szentélyeikre a metaforikus »karám« és »istálló« kifejezésekkel utalnak, melyek általánosságban a templomok metaforájaként jelennek meg a siratóirodalomban”; Tinney 1996, 127: „a tur₃ itt nem más, Nippur metaforikus megnevezése”.
- 25 Black 1998, 124 skk, 132.

- 26 A második, harmadik és negyedik sorban (*klimax* forma) a sor ismétlésével.
- 27 A további, felsorolt istenségek: Enki Eriduból (17–18. sor), Nin-x² Laragból (18. sor), Šara Ummából (19. sor), Ud-sahara Ummából (20. sor), Bau (21. sor, Irikug), Ab-Bau (23. sor, Maguena), Gatumdug Lagašból, akinél külön megemlítik, hogy ő um-ma lagaš^{ki}-še (27–28. sor, ETCSL: „*the mother of Lagaš*”; ePSD: „*old woman*”; Selz 1990: 121: a legősibb helyi istenek egyike). Az utolsó kettő Dumuzi-abzu (32. sor, Kinirša) és Ninmarki (34. sor, Guabba).
- 28 Ezután Kazalluból Numušda költözik ki (123–124. sor), a felesége Namrat (125. sor), Lugalmarda (133. sor), Ninzuana (134. sor), Ninisina (137. sor: ama kalam-ma-ke₄ „az ország anyja”), Enlil, Ninlil (139–141. sor), Nintur (147. sor), Inana (150. sor), Šara (156. sor), Ninmul (157. sor), Ningirsu (160. sor), Bau (161. sor), Nanše (167. sor), majd pedig Ninmarki (168. sor).
- 29 Cooper 2006, 42 skk.
- 30 Igaz, nem minden istennőhöz kötnek karámos képet a himnuszokban, ami gyengíthetné az érvelést. Ugyanakkor a művek óbababloni írnokiskolákból kerültek elő (erről bővebben Veldhuis 2004), ahol a diákok írni tanultak, és szükséges volt elsajátítaniuk bizonyos formulákat – így kézenfekvő, hogy egy adott isten leírásának többféle variációját kellett megjeleníteni a művekben.
- 31 A példa hangsúlyosan kiemeli az istennő anyai szerepét, illetve a termékenység és a védelem biztosítását, mivel éppen ez az istenség más szövegekben néha férfiként tűnik fel (pl. UET VI/74). Vö. Zólyomi 2005, 405: Ninšubur egyetlen más szövegben sem jelenik meg a bőség forrásaként.
- 32 Winter 2007, 121.
- 33 Winter 2007, 119.
- 34 Zólyomi 2005, 404.
- 35 A kép gyakoriságáról a siratókban lásd Black et al. 2006, 3–4.
- 36 Pl. ETCSL 1.8.2.4. 230. sor
- 37 Vansiphout 2004, 26.
- 38 Black 2006, 3.
- 39 Selz 1990, 120–121. Ezen kívül Gatumdug epithetonja ama lagaš^{ki} (Lagaš anyja); Selz 1995, 303: az „*alte Muttergöttin*” Lisi istennő.
- 40 Szó szerint: iri ama-na-še₃ („anyám városába”).
- 41 Ti. oda akar menni.
- 42 Gilgameš anyja, Ninsunum ugyan istennő, azonban nem városisten.
- 43 A panteon problematikájáról: Komoróczy 1976.
- 44 Kramer 1976, 12; Lambert 1987, 128; Steinkeller 1999, 113. Ez a társadalomi viszonyok tükrékként is felfogható, hiszen a késő Uruk kori pecséthenger ábrázolásokon dolgozó nők jelennek meg, illetve a nők pecséthenger tulajdonosok is lehettek, gyakrabban, mint később, lásd Asher-Greve 1985, 59. Ezzel szemben a nők uralkodói státuszáról: Lambert 1987, 128. Vö. továbbá Wolfgang Heimpel felvetését, miszerint lehetséges, hogy eredetileg minden város élén városistennő állt – noha ezt végül ő maga is elveti (Heimpel 2002, 158).
- 45 Steinkeller 1999, 113.
- 46 Steinkeller 1999, 114–115: „political center” és „religious capital”.
- 47 Steinkeller 1999, 115.
- 48 Ami meglehetősen bizonytalan, mivel néha meg sem lehet határozni az egyes istenek nemi hovatartozását. Az Uruk kori istennőkről bővebben Asher-Greve – Westenholz 2013, 39 skk, 45: kora dinasztikus arány.
- 49 Selz 1990, 116.
- 50 Westenholz 1998, 46 (városok, melyekre „szentélyekként” utaltak); vö. George 1997, 127. Vö. még Yoshikawa 1985, 163; és Sallaberger 1997, 159.
- 51 A me szó ’isteni erő’ fordítása inkább megállapodás, mint biztos jelentés. Erről bővebben Farber-Flügge 1973, 116–164. Alster 1974, 33–34³³ érvelése, miszerint ez ’archetípus’ is lehetne, igen meggyőző.
- 52 Magyarul legújabban Kalla 2012. Ugyanezeket az aspektusokat idézve: Kalla 2012, 17.
- 53 George 1997, 125: „királyi rezidencia vagy kormányzati székhely”, 126: „a királyi és politikai hatalom székhelye”.
- 54 George 1997, 125.
- 55 George 1997, 126.
- 56 George 1997, 126: 3.
- 57 George 1997, 126: 4.
- 58 George 1997, 126: 5.
- 59 George 1997, 127: 6. Ugyanerről Westenholz 1998, 45, 47–48; Schaudig 2010, 147.
- 60 Maul 1997, 116.
- 61 Westenholz 1998, 43.
- 62 Maul 1997, 117–118.
- 63 Maul 1997, 118 skk: Babilón, Nippur. Mind a háromra vonatkozólag lásd Ravagan (szerk.) 2012. kötet tanulmányait, Eliade (főleg Eliade 1987) munkásságára alapoznak.
- 64 George 1997, 127: 7.
- 65 George 1997, 127: 8.
- 66 George 1997, 130.
- 67 George 1997, 133. Babilón „ kozmikus fővárossá”, vetélytárs nélküli kultikus központtá válásának ideológiai hátteréről bővebben és magyarul lásd Kalla 2012, főleg 34–36. Sumer példa lehetne Isin, aminek a III Ur-i dinasztia bukása után Ur és Uruk árnyékából kellett kinőnie magát. Vö. ETCSL 4.22.1. 94. sor: „*Dilmun még nem is létezett, mikor Isin már pálmából épült.*” Ami nagyon régi, legitimizál (vö. Maul 1997, 110: a királyi származásról).
- 68 George 1997, 128.
- 69 Livingstone 1989, 20: a következő akkád idézetek innen származnak.
- 70 URU ni-gu-ti URU.arba-il₃ / URU i-si-na-ti URU.arba-il₃ „Ünnepek városa, Arbéla, fesztiválok városa Arbéla!”
- 71 E₂.KUR.RA šu-un-du-lu BARAG ši-ha-a-ti
- 72 mu-kin₂ GARZA ru-qu-u₂-ti URU.arba-il₃ „A régi rítusok megtartója, Arbéla!”
- 73 SUHUŠ.MEŠ-šu ku-un-na ki-i ša₂-ma-mi „Alapjai szilárdak, mint a mennyek”.
- 74 ma-ha-zu ši-i-ru BARAG NAM.TAR.MEŠ KA₂.GAL AN-e „Fenséges szentély, a sors szentélye, a mennyek kapuja”.
- 75 tam-ši-il-šu KÁ.DINGIR.RA.KI ši-na-šu URU.aš-šur „Babilón mása, olyan, mint Aššur”
- 76 Foster 1993, 91 (UET VI/2 403).
- 77 A királyi epithetonok között viszont ott van a jó pásztor. Seux 1967, 244–250.
- 78 Schaudig 2010, 153: „imperialistic intentions”.
- 79 Maul 1997, 122 skk.
- 80 Kiadása Gragg 1969.
- 81 Biggs 1974, 99, 25.
- 82 iri an-da-mú / an-da gu-lá / diğir en-lil^{ki} / dur-an-ki / ^den-lil kur-gal Biggs 1974, 46, 1–5. sorok.
- 83 Pl. *Išme-Dagan W* (ETCSL 2.5.4.23), *Ur-Namma C* (ETCSL 2.4.1.3), *Enmerkar és Ensuhkešdāna* (ETCSL 1.8.2.4).
- 84 Michalowski 1990, 387: szerinte az irodalom reflektál magára az ókori Mezopotámiában is, akkor is, ha nincsenek elméleti művek.
- 85 Winter 2007, 121: „It is not yet explicit verbally in the archaic texts from Uruk, but is attested visually, in the cultic objects associated with the temples of the Eanna precinct of Uruk, dedicated to the goddess Inanna.”
- 86 Selz 2013, 318.
- 87 Algaze 1993, főleg 5–6.
- 88 Frayne 2009, 41.
- 89 Michalowski 1998, 245.

Bibliográfia

- ETCSL Black, J. A. – Cunningham, G. – Ebeling, J. – Flückiger-Hawker, E. – Robson, E. – Taylor, J. – Zólyomi, G. (szerk.): *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>) Oxford, 1998–2006.
- PSD The Pennsylvania Sumerian Dictionary, <http://psd.museum.upenn.edu/epsd1/nepsd-frame.html>
- UET Gadd, C. J. – Kramer, S. N. 1963. *Ur Excavation Texts VI/1: Literary and Religious Texts*. London. VI/II: 1966.
- Algaze, G. 1993. *The Uruk World System: The Dynamics of Expansion of Early Mesopotamian Civilisation*. Chicago–London.
- Alster, B. 1974. „On the Interpretation of the Sumerian Myth »Inanna and Enki«”: *Zeitschrift für Assyriologie* 64, 20–34.
- Asher-Greve, J. M. 1985. *Frauen in altsumerischer Zeit*. Bibliotheca Mesopotamica 18. Malibu.
- Asher-Greve, J. M. – Westenholz, J. G. 2013. *Goddesses in Context: On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*. Orbis Biblicus et Orientalis 259. Fribourg–Göttingen.
- Attinger, P. 1993. *Éléments de linguistique sumérienne. La construction de du₁/e₂di «dire»*. Orbis Biblicus et Orientalis, Sonderband. Fribourg–Göttingen.
- Black, J. A. 1998. *Reading Sumerian Poetry*. New York.
- Black, J. A. – Cunningham, G. – Robson, E. – Zólyomi, G. 2006. *The Literature of Ancient Sumer*. New York.
- Bergmann, S. J. 1964. „Untersuchungen zu syllabisch geschriebenen sumerischen Texten”: *Zeitschrift für Assyriologie* 56, 1–43.
- Biggs, R. D. 1974. *Inscriptions from Tell Abū Šalābīkh*. Oriental Institute Publications 99. Chicago.
- Cooper, J. S. 1983. *The Curse of Agade*. The Johns Hopkins Near Eastern Studies. Baltimore–London.
- Cooper, J. S. 2006. „Genre, Gender, and the Sumerian Lamentation”: *Journal of Cuneiform Studies* 58, 39–47.
- Delaporte, L. 1923. *Catalogue des cylindres, cachets et pierres gravées de style orientale, II: Acquisitions*. Paris.
- Ferrara, A. J. 1995. „Topoi and Stock-Strophes in Sumerian Literary Tradition: Some Observations, Part I.”: *Journal of Near Eastern Studies* 54, 81–117.
- Foster, B. R. 1993. *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature. Volume I: Archaic, Classical, Mature*. Bethesda, Maryland.
- Frayne, D. 2009. „The Struggle for Hegemony in »Early Dynastic II« Sumer”: *Journal of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 4, 37–76.
- George, A. R. 1997. „»Bond of the Lands«: Babylon, the Cosmic Capital”: G. Wilhelm (szerk.): *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch. 1. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 9.-10. Mai 1996 in Halle/Saale*. Berlin, 125–145.
- Gragg, G. B. 1969. *The Collection of the Sumerian Temple Hymns: The Keš Temple Hymn*. Texts from Cuneiform Sources 3. New York.
- Green, M. W. 1975. *Eridu in Sumerian Literature*. PhD disszertáció, Chicago.
- Güterbock, H. G. 1934. „Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200”: *Zeitschrift für Assyriologie* 42, 1–91.
- Heimpel, W. 2002. „The Lady of Girsu”: T. Abusch (szerk.): *Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*. Winona Lake, 155–160.
- Kalla, G. 2012. „Babilón szent térségei”: *Axis I/1*, 9–49.
- Komoróczy, G. 1976. „Das Pantheon im Kult, in den Götterlisten und in der Mythologie”: *Orientalia* 46, 80–86.
- Kramer, S. N. 1969. „Sumerian Similes: A Panoramic View of Some of Man’s Oldest Literary Images”: *Journal of the American Oriental Society* 89, 1–10.
- Kramer, S. N. 1976. „Poets and Psalmists: Goddesses and Theologians”: D. Schmandt-Besserat (szerk.): *The Legacy of Sumer: Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin*. Bibliotheca Mesopotamica 4. Malibu.
- Lambert, W. G. 1987. „Goddesses in the Pantheon: A Reflection of Women in Society?”: J.-M. Durand (szerk.): *La femme dans le Proche-Orient Antique. Compte rendu de la XXXIII^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 7-10 juillet 1986)*. Paris, 125–130.
- Livingstone, A. 1989. *Court Poetry and Literary Miscellanea*. State Archives of Assyria 3. Helsinki.
- Löhnert, A. 2013. „Das Bild des Tempels in der Sumerischen Literatur”: K. Kaniuth et al. (szerk.): *Tempel im alten Orient. 7. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 11-13 Oktober 2009*. Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 7. München–Wiesbaden, 263–282.
- Maul, S. M. 1997. „Die altorientalische Hauptstadt: Nabel und Abbild der Welt”: G. Wilhelm (szerk.): *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch. 1. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 9.-10. Mai 1996 in Halle/Saale*. Berlin, 109–124.
- Michalowski, P. 1990. „Presence at the Creation”: T. Abusch (szerk.): *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*. Harvard Semitic Studies 37. Atlanta, 381–396.
- Michalowski, P. 1998. „The Unbearable Lightness of Enlil”: J. Prosecky (szerk.): *Intellectual Life of the Ancient Near East: Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale Prague, July 1–5, 1996*. Prague, 237–247.
- Ravagan, D. (szerk.) 2012. *Heaven on Earth: Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World*. Oriental Institute Seminars 9. Chicago.
- Sallaberger, W. 1997. „Nippur als religiöses Zentrum Mesopotamiens im historischen Wandel”: G. Wilhelm (szerk.): *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch. 1. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 9.-10. Mai 1996 in Halle/Saale*. Berlin, 147–168.
- Samet, N. 2012. „On Agricultural Imagery in Biblical Descriptions of Catastrophes”: *Journal of Ancient Judaism* 3, 2–14.
- Samet, N. 2014. *The Lamentation over the Destruction of Ur*. Mesopotamian Civilizations 18. Winona Lake.
- Schaudig, H. P. 2010. „Cult Centralization in the Ancient Near East?”: R. G. Kratz – H. Spieckermann (szerk.): *„One God, One Cult, One Nation”: Archaeological and Biblical Perspectives*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 405. Berlin, 145–168.
- Selz, G. 1990. „Studies in Early Syncretism: The Development of the Pantheon in Lagaš. Examples for Inner-Sumerian Syncretism”: *Acta Sumerologica Japonica* 12, 111–142.
- Selz, G. 1995. *Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš*. Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 13. Philadelphia.
- Selz, G. 2013. „On Some Early Dynastic Toponyms”: J. Budka – R. Gundacker – G. Pieke (szerk.): *Florilegium Aegyptiacum – Eine wissenschaftliche Blütenlese von Schülern und Freunden für Helmut Satzinger zum 75. Geburtstag am 21. Jänner 2013*. Göttingen Miszellen, Beihefte 14. Göttingen.
- Seux, M. J. 1967. *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*. Paris.
- Steinkeller, P. 1999. „On Rulers, Priests and Sacred Marriage”: K. Watanabe (szerk.): *Priests and Officials in the Ancient Near East*:

- Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East. The City and its Life Held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo), March 22–24, 1996.* Heidelberg.
- Tinney, S. 1996. *The Nippur Lament: Royal Rhetoric and Divine Legitimization in the Reign of Išme-Dagan of Isin (1953–1935 B.C.)*. Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 16. Philadelphia.
- Vacin, L. 2011. *Šulgi of Ur: Life, Deeds, Ideology and Legacy of a Mesopotamian Ruler as Reflected Primarily in Literary Texts*. PhD disszertáció, University of London.
- Vanstiphout, H. L. J. 2004. *Epics of Sumerian Kings: The Matter of Aratta*. Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World 20. Leiden–Boston.
- Veldhuis, N. 2004. *Religion, Literature, and Scholarship: the Sumerian Composition Nanše and the Birds, with a Catalogue of Sumerian Bird Names*. Cuneiform Monographs 22. Leiden–Boston.
- Westenholz, J. G. 1998. „The Theological Foundation of the City, the Capital City and Babylon”: J. G. Westenholz (szerk.): *Capital Cities. Urban Planning and Spiritual Dimensions: Proceedings on the Symposium Held on May 27–29, 1996, Jerusalem*. Bible Lands Museum Jerusalem Publications 2. Jerusalem, 43–54.
- Winter, I. 2007. „Representing Abundance: A Visual Dimension of the Agrarian State”: E. C. Stone (szerk.): *Settlement and Society: Essays dedicated to Robert McCormick Adams*. Ideas, Debates and Perspectives 3. Los Angeles – Chicago, 117–138.
- Yoshikawa, M. 1985. „Lagaš and Ki-Lagaš, Unug and Ki-Unug”: *Acta Sumerologica Japonica* 7, 157–164.
- Zólyomi, G. 2005. „A Hymn to Ninšubur on a Tablet in the Ashmolean Museum (BL 195A)”: Y. Sefati *et al.* (szerk.): „*An Experienced Scribe Who Neglects Nothing*”: *Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*. Bethesda, 396–412.

Bárány István (1966) az ELTE Görög és Esztétika Tanszékének oktatója, kutatási területe a görög filozófiatörténet. Az Atlantisz Kiadó kommentált Platón-sorozatában több dialógus fordítója és kommentátora (legutóbb: *Menón*, 2013).

Legutóbbi írása az *Ókorban: Szofisták Athénban: egy angol liberális látomása* (2006/1).

„Hattyúként fáról-fára szállt”

Filozófiai fikció és életműegész a Platón-dialógusok értelmezési hagyományában

Bárány István

A Platón-dialógusok kétféle kronológiának engedelmeskednek. A művek egy belső, narratív, és egy külső, alkotói időrendben egyaránt elhelyezhetők. A műveket összekapcsoló belső, narratív kronológiát a filozófia mindmáig talán legerőteljesebben élő és ható mítosza, Sókratész személye és halála fogja össze.¹ E narratíva gerincét az *Euthyphrón*, *Sókratész védőbeszéde*, *Kritón*, *Phaidón* tetralógia² alkotja, mely minden későbbi filozófus-per fikcionalizált archetípusát teremtette meg és annak négy pillanatát rögzítette: a per előzményeit, a védőbeszédet, a sorsbörtönbeli vállalását és a halál pillanatát. Erre a narratív vázra a többi dialógus is ráilleszthető: a *Menón*ban Sókratész az eseményeket a háttérből irányító Anytosszal is beszélget, sőt szóváltásba keveredik, az *Ión*ban Iónnal, s e megszégyenítéssel végződő beszélgetések pontosan illenek abba a mintázatba, amelyet Sókratész a *Védőbeszéd*ben az ellene megfogalmazódó vádak mögött felfedezni vél. A *Theaitétosz* zárszavában Sókratész azzal búcsúzik beszélgetőtársaitól, Theodórosztól és az ifjú Theaitétostól, hogy másnap ott folytatják a beszélgetést, ahol – ezúttal eredménytelenül – abba hagyták, mellékesen pedig azt is megemlíti, hogy éppen annak a pernek a tárgyalására igyekszik, amelyet Melétosz varrt a nyakába. A *Theaitétosz* folytatását e fiktív narratíva szerint a *Szofistában*, majd az *Államférfiban* olvashatjuk, és a dialógusok e csoportját a történetesen megíratlanul maradt *Filozófus* zárta volna le véglegesen.³ Egyes dialógusok pedig ezt az időrendet egy egész korszakra érvényes fikciónak tárgítják: a *Gorgias* vagy az *Állam* külső, történeti utalásai egy egész fiktív korszakot – az 5. század utolsó harmadát – jelölik ki a dialógus drámai időpontjaként, és ebben az időtlen időben szinte mindegyik dialógus elhelyezhető valamiképpen.⁴

A Platón-művek külső kronológiáját – tehát keletkezésük, megírásuk sorrendjét – lényegesen nehezebb rekonstruálni. Valójában nem is egyszerűen egy kronológiai-biográfiai kérdéstről van szó, hanem arról a keletkezéstörténeti időrenddel szorosan összefüggő, ám annál lényegesebb problémáról, hogy milyen előfeltevések irányítják az egyes dialógusok és az életmű mint egész megértését. Minthogy e kérdést implicit módon minden értelmezésnek fel kell tennie, rövid vázolója talán nem felesleges.

A probléma megszületése a filozófiatörténet, a *Philosophiegeschichte* megszületésével egyidős, s így a 18. századig nyúlik vissza. E század előtt nincs jele annak, hogy a dialógusok keletkezésének sorrendjét bárki is jelentős problémaként kezelte volna, e kérdést feltette volna, arra megpróbált volna válaszolni, és legfőképp: ezt a Platón-művek olvasatánál figyelembe vette volna.⁵ Az a tény persze nyilvánvaló kellett, hogy legyen, hogy a dialógusok nem egyszerre íródtak, hanem valamilyen sorrendben, ám ennek mint *szerzői kronológiának* a jelentősége elhanyagolható volt.⁶ A Platón-dialógusok sorrendjének tárgyalásakor a késői (valószínűleg 6. századi) *Prolegomena* anonim szerzője (*Prolegomena*, 24–26, ed. Westerink, 1990) megemlíti ugyan azt az általa vitatott álláspontot, hogy a dialógusok rendezési elve (*taxis*) azonos keletkezésük sorrendjével (e sorrendben első helyen a *Phaidros*, utolsó helyen a *Törvények* áll), majd ezután azt az álláspontot is ismerteti, hogy a dialógusok sorba rendezésének a vezérelve Sókratész életkora, ám a szerző szerint a valódi sorrend (*aléthés taxis*, 26, 1) nem azonos sem az egyikkel, sem a másikkal, s még csak a tetralógikus sorrenddel

sem, hanem az az újplatonikus „iskolai” kánon, amely két ciklusban 10+2 dialógust tartalmazott.

A valódi sorrend illetően értelmezése azt jelenti, hogy az újplatonikus olvasó számára az életmű olyan megbonthatatlan, organikus egész, melyről Aristotelész *Poétikájában* az egyes műalkotások kapcsán beszél.⁷ Az ilyen olvasatot *belső olvasatnak* nevezem. A belső olvasat egyik jellegzetessége, hogy nem kívülről, egyfajta történeti perspektívából tekint a szövegekre, hanem az értelmezendő művek által alapított hagyományon belül áll: önmagát e hagyomány szerves folytatásának és örökösének tekinti, azzal azonosul. Az újplatonikus kommentátor számára Platón annak a sornak a kezdőpontja, amelynek a végén önmaga található, és számára evidens, hogy saját filozófiai pozíciója tökéletesen azonos a platóni filozófia tanításával. A belső olvasatnak azonban van egy további előfeltevése is, nevezetesen az, hogy létezik egy olyan kitüntetett és kizárólagos nézőpont, ahonnan a művek a beavatott tanítvány számára titkaikat feltárják. Az újplatonikus értelmező esetében ez a nézőpont természetesen saját újplatonikus nézőpontja, mely hite szerint tartalmi értelemben pontosan azonos Platón és a Platón-dialógusok filozófiai pozíciójával. A belső olvasat e két premisszája persze logikailag független, ám mégis szorosan összekapcsolódik: a kizárólagos nézőpont hitelét maga a hagyomány szavatolja.

Az egyes Platón művek természetesen egy ilyen belső olvasat esetében is sorba állíthatók, ahogy például az újplatonikus olvasmánylista első, bevezető, 10 dialógusból álló ciklusának kezdő darabja az *Alkibiadész*, záró darabja a *Philébos*, míg a második ciklusban a fizikát tárgyaló *Timaiosz* a *Parmenidész* teológiája követi.⁸ Azonban e lista nem a kronológiai sorrend rekonstruálására törekszik, hanem didaktikai és pedagógiai célok vezérlik. Fő célkitűzése nem más, mint hogy megkönnyítse a Platón-művek megközelítését, hiszen, ahogy Albinos mondja, az életmű tökéletességében a tökéletes geometriai alakzathoz, a körhöz hasonlít, amelynek bármelyik pontja egyaránt kezdő- és végpont is lehet.⁹ Az újplatonikus kommentátor, amikor kommentál, a szöveggel intim, bensőséges kapcsolatot ápol, és nemcsak Platón, hanem bármely méltónak ítélt szerző művét mintegy szervesen átültethetőnek és beépíthetőnek érzi saját filozófiájába. Vagy még pontosabban: minthogy mindegyik műben ugyanaz az egységes *philosophia perennis* szólal meg, az értelmezőnek egyetlen feladata van, ennek a filozófiának mint hangszernek a megszólaltatása. Persze mind az újplatonikus kommentátornak, mind a modern filozófiatörténésznek az a célja, hogy a platóni – vagy más – szövegek „valódi” jelentését rekonstruálják (ha egy pillanatra félretesszük modern kételyeinket a „valódi jelentés” mibenlétét illetően). Ebben az értelemben a saját kontextusán belül, amikor egy szöveg „valódi” jelentését kívánja tisztázni, például Proklos is objektív értelmezésre törekszik. Mégpedig olyannyira sikeresen, hogy az egyes problémák értelmezésénél sokszor ma is a Proklos – vagy egyéb ókori szerző – javasolta megoldás tűnik a legkézenfekvőbbnek.¹⁰

Az ókori és modern kommentátor a részletekben lehet, hogy sokszor egyetért, ám az egészben már kevésbé. Proklos a *Theologia platonicá*t a következő szavakkal kezdi: „Platón filozófiáját, legkedvesebb Periklésem, mely az istenekben rejtőző szellemet és a minden létezőben meglévő igazságot a keletkezés vidékén bolygó lelkeknek felfedte, már amennyire ez utób-

biaknak ilyen természetfeletti és nagyszerű javakban részükhöz lehet, véleményem szerint az istenek jóindulatú akarata hívta napvilágra.”¹¹ Ezek a szavak tömören fejezik ki a lényegét: számára a platóni életmű maga a kinyilatkoztatás. A 18. századtól azonban e hitet már csak kevesen osztják: s attól kezdve, vagyis az újplatonikus interpretációs hagyomány felszámolása után, a filozófiatörténész viszonya a szöveghez: profán.¹²

Egységes hagyományról a 18. század után csak nagyon homályos, nehezen definiálható és rendkívül általános értelemben beszélhetünk, hiszen a modern értelmező filozófiai „kontextusa” és hagyománya Descartes, Berkeley és Kant. Ráadásul az egységes „nyugati” hagyomány meglehetősen huszadik századi ízű gondolat. Így a modern – 18. és 19. századi – értelmezőt a szöveg megértése során már nem vezérelheti az a tudat, hogy ő és szövege egy s ugyanazon tradíciót képviselik. A szövegre a szenttelen szemlélő szemszögéből, mintegy kívülről tekint – talán ezt nevezzük kritikai attitűdnek –, értelmét és jelentését bonyolult, sokszor kimondatlan előfeltevések rendszerében, és egyre jellemzőbben saját kora kontextusában véli megtalálhatónak. Ennek a folyamatnak az egyik jelentős állomása, hogy a 18. század második és a 19. század első felében a szövegek megértésének, értelmezésének, az eredeti szöveg rekonstruálásának igénye megfogalmazódik, megszületik a szövegkritika és a hermeneutika mint diszciplína, és kialakul az ókortudomány, az *Altertumswissenschaft*. Hermeneutika és ókortudomány megszületésük pillanatában még szigorú perszonáluniót képeznek (Wolf, Ast, Schleiermacher és Boeckh személyében). Az újfajta szövegértelmezés számára Platón és Homéros kitüntetett, paradigmatisz jelentőséggel bírnak. Az új tudomány jórészt a bibliai egzegézis, hermeneutika s legfőképp szövegkritika alapjaira épül. Ekkorra – vagyis a 18. és 19. század fordulójára – a Platón-stúdiumok terén már csak a romeltakarítás marad: az újplatonikus tradíció romjainak az elhordása. E folyamatnak csak utolsó állomása Schleiermacher.¹³

A filozófiatörténet paradoxona abban áll, hogy születése tulajdonképpen mégis a nyugati filozófia mint egységes hagyomány igényléséhez kötődik. Brucker filozófiatörténete persze még inkább doxográfia és kritikainak leginkább csak nevében nevezhető, bár a modern Platón-értelmezés szempontjából jelentősége rendkívüli, hiszen egyértelműen szakít az újplatonikus hagyománnyal és ezáltal, lévén a század legelterjedtebb filozófiatörténeti kézikönyve, döntően befolyásolja a 18. századi európai közvéleményt: többek között a Nagy Enciklopédiát.¹⁴ Pár évtized múltán Tiedemann szakít a Diogenész Laertiosztól örökölt sémával, és a filozófiát iskolák szerint tagoló rendszer helyett a filozófia egységes fejlődéstörténe, genezise lesz művének vezérfonala.¹⁵ Majd a filozófiatörténetet kantianus alapokon művelő Tennemann,¹⁶ vagy az e munkát a hegelianus rendszer szellemében saját maga elvégző Hegel számára a korábbi filozófusok egy olyan filozófiai fejlődéstörténet részét képezik, amelynek a végpontján Kant avagy Hegel található, akik a filozófiát végső nyugvóponttra juttatták és a korábbi lehetőségeket kibontakoztatták. (Ez a séma persze már Aristoteléstől is ismerős.) A filozófiatörténet és a hermeneutika kialakulásának egyik következménye az általam fentebb belső olvasatnak nevezett szövegértés eltűnése, hiszen a Platón-dialógusok esetében a belső olvasat történeti okoknál fogva egyetlen jelentett az újplatonizmussal. Így a filozófiatörténész, amikor szakít a Platón életműben kinyilatkoztatást látó hagyomány-

nyal és ezáltal a kizárólagos nézőponttal, az életmű genezisének és feszültségeinek a problémája iránt is fogékonnyá válik. Ha nincs olyan belső olvasat, amely a dialógusokat szinoptikus egészként képes látni, más nézőpontot kell keresni, amelynek legalábbis egyik összetevője az az alapfeltevés, hogy a filozófusnak, jelen esetben Platónnak is van fejlődéstörténete. Ez a modern filozófiatörténet pszichológiai előfeltevése. A szövegek értelmezése ezentúl már nem tud megelenni a filozófus és a filozófiai gondolat fejlődéstörténetének ismerete nélkül. A modern filozófiatörténet egy adott gondolat, elképzelés genezisé érdekli. Ez persze nem jelenti azt, hogy ez minden: ez csupán szükséges, ám semmiképp sem elégséges feltétele az interpretációnak.¹⁷

A Platón-dialógusok keletkezésének és időrendjének a problémája így szorosan összefonódik az újplatonikus értelmezési hagyomány megszűnésével. A 19. és 20. századi Platón-értelmezéseknek nem véletlenül éppen ez a kérdés, a szerzői kronológia kérdése áll a fókuszpontjában. A dialógusok keletkezési sorrendje azonban nem tisztázható egyértelműen – amiből nem következik, hogy ilyen sorrend nem létezik, vagy hogy a kérdésnek nincs jelentősége. A szakirodalomban időről-időre felbukkannak olyan vélemények, amelyek e kérdést ilyen vagy olyan megfontolásból lényegtelennek nyilvánítják: ami valójában a szinoptikus vagy unitárius olvasathoz való visszatéréssel azonos. Az első ilyen kísérlet némiképp paradox módon éppen azé a Schleiermacheré volt, aki a Platón-életmű értelmezésének a modern problémáját először megfogalmazta, aki ezt a kérdést saját hermeneutikájának a középpontjába állította, és aki az újplatonikus olvasat rommezején az új épület alapjait lefektette. Schleiermacher a Platón művek egységét egy olyan szándéknak tudta be, amely a fiatal Platónban fogant meg és amelynek az életmű egyes darabjai egyre elmélyültebb kifejtését adják. A fiatal korban írt dialógusok a későbbieket megelőlegezik és előkészítik, mégpedig egy előre kitervelt szándék értelmében, szoros összefüggésben a dialógusformával. Az persze megint a tudománytörténet érdekessége és paradoxona, hogy Schleiermacher unitárius elképzelésének, s persze nagyszabású Platón fordításának a hullámverésében kristályosodott ki a platóni fejlődéstörténet gondolata is.¹⁸ De az egységnek ugyanezt a gondolatát sugallja, már címében is, Shorey könyve (*The Unity of Plato's Thought*),¹⁹ és az ún. tübingeni iskola képviselői is abból a meggyőződésből indulnak ki, hogy van egy olyan egységes nézőpont, mely – esetükben történetesen az íratlan tanítások alapján – rekonstruálható, és amely ott lappang az összes dialógusban és egységesíti az életművet.²⁰

Véleményem szerint bármely ilyen, „erős” unitárius olvasat tulajdonképpen azonos azzal, amit korábban belső olvasatnak neveztem, ám a nélkül a hagyomány nélkül, amely az újplatonikus belső olvasatot koherens egészé tette. Természetesen nem azt állítom, hogy a platóni életműnek nincs kohéziója, éppen ellenkezőleg (de ehhez a kérdéshez előadásom későbbi pontján még visszatérek).²¹ Azonban kétségtelennek tűnik, hogy amennyiben az újplatonizmus fentebb elemzett premiszáit nem fogadjuk el, akkor a belső olvasat tarthatatlan, és ennek hiányában elsősorban alkotáspszichológiai megfontolásokból nem zárhatjuk ki az életmű értelmezéséből a fejlődés, vagy ha jobban tetszik, a változás és folyamatos alakulás és ennek eredményeként az életműben megjelenő belső feszültség tényét sem.²²

A Platón-dialógusok sorrendjének története meglehetősen kanyargós utakat járt be. Tennemanntól kezdve, aki az első „modern” Platón-monográfia szerzőjeként a kérdést talán először vetette fel,²³ Schleiermacherig és Karl Friedrich Hermannig, akik a két lehetséges és egymással ellentétes, máig is élő olvasatot először fogalmazták meg mai formájában,²⁴ odáig, hogy a 19. század talán legnagyobb platonistája, George Grote a kérdést megoldhatatlannak nyilvánította.²⁵ Grote frusztrációja könnyen érthető. Második nagy könyvében (*Plato and the Other Companions of Sokrates*) egy teljes fejezetet szentelt ennek a problémának, mely egyfajta *Forschungsbericht*-nek is tekinthető, és miután az összes jelentősebb megoldási kísérlet (Tennemann, Schleiermacher, Ast, Socher, K. F. Hermann, Stallbaum, Steinhart, Susseml, E. Munk, Ueberweg) számbavétele során csupa egymásnak homlokegyenest ellentmondó álláspontra bukkant, így végkövetkeztetése nem lehetett más, mint hogy a kérdés nem megválaszolható.²⁶

A sors fintora, hogy Grote könyvének a megjelenése után mindössze két évvel, 1867-ben tette közzé Campbell azt a következtetést, hogy egyéb megfontolások mellett a Platón-dialógusok nyelvezetének és stílusának az elemzése is hozzásegíthet ahhoz, hogy az életművön belül a kései dialógusok csoportját elkülöníthessük. 1881-ben Campbelltől függetlenül ugyanezt a következtetést Dittenberger is megfogalmazta, és a későbbiekben a Lutoslawski és mások által tovább- és továbbfejlesztett módszernek, melyre *stilometriaként* szokás hivatkozni, döntő szerep jutott a mai standard kronológia kialakításában.²⁷

De mi a stilometria jelentősége? A problémát tömören a következőképpen vázolhatnánk. Mivel nem rendelkezünk olyan antik forrással, amely a Platón-dialógusok keletkezésének időrendi kérdésében részletesen eligazítana,²⁸ a kronológia megállapítása során nagyjából a következő lehetőségek jöhetnek számításba:

1. A dialógusok keletkezésére vonatkozó ókori források számbavétele.
2. A dialógusoknak a korabeli eseményekre történő utalásai, amelyek alapján *terminus post quem* kijelölhető.
3. A dialógusokban található keresztutalások elemzése.
4. A dialógusokban kifejtett filozófiai tanítások elemzése, és ennek alapján Platón filozófiai fejlődéstörténetének rekonstruálása.
5. A dialógusok irodalmi és narratív struktúrájának elemzése.

Részletesen nem térnek ki ezekre a szempontokra: a lényeg, hogy azok a kísérletek, tehát lényegében a stilometria „megalkotása” előtti kísérletek, amelyek egyedül ezeket a szempontokat vették figyelembe, rendkívül ellentmondásos eredményekhez vezettek. Ennek okát könnyű belátni, minthogy a viszonylag megbízhatónak tekinthető külső, belső és keresztutalások száma meglehetősen csekély, a 4. és 5. pontban megfogalmazott filozófiai és narratív elemzés pedig – olyan okok miatt, amelyekre még visszatérek – túlzottan szubjektív, pontosabban egy módszertani bizonytalanságra épül, hiszen az alapkérdésre adott választ megelőlegező előfeltevésekre kénytelen támaszkodni.²⁹

A fentebb felsorolt szempontok nyilvánvaló elégtelensége vetette fel az igényt egy olyan módszerre, amely objektív kritériumot képes szolgáltatni a dialógusok kronológiai sorrendjének meghatározásához. Ez lett a stilometria, amely nem azonos a klasszikus értelemben vett irodalmi stíluselemzéssel. Azon nyelvi jellegzetességek statisztikai feldolgozását jelenti, amelyek a statisztikai elemzés céljainak megfelelő gyakorisággal fordulnak elő, és amelyeknek a *tudatos* stílussal vagy stílárís elemekkel való korrelációja lineárisan nem kielemezhető. A Platón-dialógusok kronológiai sorrendjének stilometriai vizsgálatában jelen pillanatban – s valószínűleg jó ideig – az utolsó szót Ledger mondta ki *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style* címmel 1989-ben kiadott könyvében, mely a stilometriát valódi nyelvészeti-statisztikai módszerre fejlesztette. E vizsgálódás eredményei egyszerre fontosak és szerények. Szerények, hiszen tulajdonképpen semmilyen új felismerést nem sikerült megfogalmazni a huszadik század első évtizedeiben kialakult kánonnal szemben. Fontosak, mivel szilárd, majdnem megingathatatlan alapra helyezték a Platón-dialógusok kronológiájának az építményét: megerősítették, mégpedig két szempontból is azt a kronológiai narratívát, mely különféle variánsaiban a múlt századforduló óta gyakorlatilag egyeduralmú a szakirodalomban.³⁰ Ledger elemzése egyrészt alátámasztotta azt a korábbi meglátást, hogy a dialógusok két vagy három nagyobb csoportra tagolhatók és a kronológiának ezt az elnagyolt, de világosan kirajzolódó ívét statisztikailag számszerűsítette. Másrészt igazolta sokaknak azt az érzését, hogy a kronológia finomhangolása merész vagy egyenesen lehetetlen vállalkozás.³¹

A következőkben arról szeretnék beszélni, hogy miért gondolom ma azt, hogy a negatív konklúzió nem lehet gátja az értelmezésnek. Ehhez röviden a Platón-dialógusok értelmezésének sajátos problémájára is ki kell térnem, amelyről eddig nem esett szó. Mint említettem, a filozófiatörténet egyik pszichológiai előfeltevése a filozófiai gondolatok genealogikus volta, önálló élete és fejlődése, mely kiszabadította a filozófiai művek értelmezését a szigorúan egynézőpontú belső olvasat vaslogikájából. Van azonban egy másik fontos, hallgatólagos, látszólag az előzővel ellentétes, ugyancsak alkotás- és befogadápszichológiai előfeltevés vagy elvárás: nevezetesen, hogy a filozófiai vagy filozófiai *jellegű* írásművet, illetve minden olyan művet, mely triviális szempontok alapján egységes egészként kezelhető, egyfajta laza belső konzisztencia, kohézió vagy ellentmondásmentesség hat át és fog össze. Hogy ez alatt mit értek, leginkább a modernizmus abszurd színháza és irodalma segít megérteni, mely éppen azokat a hallgatólagos, triviális és elemi koherenciafeltételeket és elvárásokat számolja fel, melyek hagyományos irodalmi és nem-irodalmi szövegeinkben és befogadói elvárásainkban észrevétlenül mindig jelen vannak. Az Örkeny-egypercesek vagy az abszurd színház abszurditása éppen abból táplálkozik, hogy egyebek mellett ezeket a koherenciaelvárásainkat sértik meg folyamatosan, azokat az elvárásokat, amelyeknek enélkül még csak tudatában sem volnánk, és amelyeknek a hagyományos szövegekben való észrevétlen jelenlétét éppen a felszámolásuk teszi láthatóvá és egyértelművé.

A *filozófus* filozófiai gondolatai és az olvasó, értelmező szem érkező prózai művek esetében közvetlenül találkoznak. A szem számára a közvetlen találkozás során feltárul minden,

amit a művekben ez a laza konzisztencia összetart, és kiszűrődik mindaz, ami nem illeszthető bele a koherens egészbe, ahol ellentmondások tárulnak fel, ami a gondolatok genealógiájával magyarázható. De vajon a filozófiai gondolatok, állítások, argumentumok, egyszóval a filozófia és a szem találkozása ugyanígy játszódik le a Platón-dialógusok esetében is? A kérdésre a válasz határozott nem. Ennek okai meglehetősen triviálisak, s ehhez Olympiodórosnak az *Első Alkibiadész*hez írott kommentárjából, a mű előszavának szánt Platón-biográfiából idéznék egy passzust:

Halála előtt Platón álmot látott, amelyben hattyúként fáról fára szállt, nagy veszélyt okozva ezzel a madarászoknak. Simmias, Sókratész tanítványa ezt úgy magyarázta, hogy halála után értelmezői nem fogják tudni megragadni és megérteni őt. Mert az értelmezők, akik a régiak gondolatait szeretnék befogni, madarászokhoz hasonlítanak, ő pedig befoghatatlan, mivel művei fizikailag, etikailag, teológiaiilag és szinte bárhogyan érthetők, miként Homéros művei is.

E pillanatban nem az itt felvázolt allegorikus értelmezői program érdekel, hanem az a találó hasonlat, amely Homéros és Platón műveit összekapcsolja. Őszintén szólva fogalmam sincs, hogy Olympiodóros vagy Simmias fejében az irodalmi és nem irodalmi, vagyis az érkező prózai művek szembeállítására járhatott-e, de akár véletlen, akár tudatalatti, akár tudatos megfontolás eredménye a hasonlat, mindenképpen találóan tapint rá arra a tényre, hogy Platón dialógusai, miként Homéros eposzai: irodalmi alkotások, fikciók. Első látásra is feltűnő, hogy az antik újplatonikus kommentárirodalom eltérő értelmezői stratégiával közelíti meg két nagy tárgyát, Aristotelés és Platón műveit. Hiszen világos, hogy a Platón-műveket mint életműegészt olyan belső feszültség és inkonzisztencia jellemzi, amely magyarázatra szorul, és nincs jelen Aristotelés műveiben, amelyek triviálisan nem irodalmi alkotások. Akár a szigorú belső nézőpont egységesítő logikája, akár az életműben felismert ellentmondások, és az ezekre épített történet logikája lesz a magyarázat vezérelve, ezeknek egyaránt a kohéziót kikezdő ellentmondások, feszültségek és az inkonzisztencia felismerése az előfeltétele. A kérdés – vagyis hogy akkor pontosan miben áll a platóni életmű dialógusokon átívelő kohéziója – ezen a ponton úgy fogalmazható át, hogy vajon azok a fogalmak, amelyekről eddig szó volt, a platóni életmű melyik szintjén helyezkednek el: a kohézió vajon a szerző filozófiai nézeteinek vagy a dialógusok alkotta életműegésznek a kohéziója, és a kohéziót kikezdő, aláaknázó feszültség és az erre alapított történet vajon a szerző filozófiai fejlődését leíró narratíva-e vagy a dialógusoké? Más szóval: mi a szerzői filozófia és a dialógusokban kibontakozó filozófia viszonya? A kettő vajon azonos-e egymással?

Az életműegész értelmezésének itt felvetett problémája reprezentatív és paradigmátikus módon fogalmazódik meg a *Menón*-ban, amit a filozófiatörténetírás is régen felismert, hiszen evidenciának tekintti, hogy a *Menón* az életmű egyik fordulópontja, amelyben a korai dialógusok Sókratészt felváltja a *Phaidón*-ból, a *Lakomá*-ból, az *Államból* és a *Phaidrosból* ismert Sókratész. Míg a „korai dialógusok” Sókratésze kizárólag beszélgetőtársainak az életét és hiedelmeit vizsgálja tartalmi értelemben ugyan eredménytelenül, de pedagógiai

értelemben mégis termékenyen (vagyis beszélgetőtársai nem tudják kivonni magukat a Sókratésszel folytatott beszélgetés hatása alól, még ha ez a hatás nem mindig, vagy inkább általában nem problémátlanul pozitív és térítő jellegű³²) – addig a második Sókratés a tanítványok tiszteletétől övezett, szinte megkérdőjelezhetetlen tekintélyű tanító, aki elsősorban nem beszélgetőtársainak az életét és hiedelmeit vizsgálja, hanem alapvető fontosságú filozófiai kérdésekben nyilvánítja ki a véleményét. Az egyik Sókratés sokszor egy-egy dialóguson belül alakul át a másik Sókratésszé – mint például az *Ál-lamban*,³³ és olyan is van, amikor a kétféle Sókratés-figura egyszerre van jelen ugyanabban a dialógusban, például a *Menón*-ban: hol az egyiket, hol a másikat pillantjuk meg.³⁴ Az átalakulás tényének a konstatálásán túl azonban a bevett értelmezések különös, némileg naiv magyarázattal szolgálnak arra az implicit kritikai attitűdre, melynek a célpontja a *Menón*-ban és sok más dialógusban a *Védőbeszéd* és az ún. korai dialógusok Sókratése. E különös magyarázat hátterében az a hagyományos olvasói stratégia áll, mely közvetlen összefüggést, sőt azonosságot tételez fel a dialógusok filozófiájának *fiktív világa*, valamint egyrészt a szerző, másrészt a főszereplők dialógusokon kívül eső *történeti valóságai*, filozófiai „életvilágai” között. Mindez azzal a komikus következménnyel jár, hogy amikor a *Menón* és a későbbi Platón-dialógusok Sókratése kritikát gyakorol a *Védőbeszéd* és egyéb korai dialógusok Sókratésének a módszere felett, akkor e kritika

tárgya valójában a *történeti* Sókratés, míg alanya a Sókratés álarcát magára öltő Platón lesz.

Komoly filozófiatörténeti beágyazottsága és forráskritikai alapjai ellenére³⁵ a platóni életműegész ilyen értelmezésének az alapjai több okból is ingoványos talajra épülnek. Ezek közül a legegyszerűbb egy klasszikus hermeneutikai paradoxon: a *történeti* Sókratés rekonstruálásának legfontosabb, más forrásainkat megelőző kiindulópontjának éppen a korai Platón-dialógusokat tekintjük,³⁶ miközben az így rekonstruált „történeti” Sókratés alapján próbáljuk megítélni, hogy hol húzódik a határ a fiktív Sókratés és a történeti Sókratés között. Elvben ugyan nem lehet kizárni, hogy egy vagy több dialógus valóban élménybeszámoló-jellegű filozófiatörténeti dokumentumként is olvasható, azonban annak kijelölése, hogy mely dialógusok volnának ezek, konkrét forráskritikai nehézségekbe ütközik, és jószerével esetleges, szubjektív megfontolásokon alapul.³⁷ Ha pedig egy vagy több korai szövegben a *történeti* Sókratés alakját vélénk felfedezni, sajátos cezúra keletkezne a Platón-dialógusok alkotta életműben: a korai dialógusok szorosabb kapcsolatban lennének a főhős történeti valóságával, mint a későbbiek. Mindez a korai dialógusokat a történeti valóság elbeszéléseivé fokozná le, melyekben a szerzői (platóni) szólam vagy észrevehetően, vagy nem különbözik a mű világába a történeti valóságból, vagyis *kívülről* érkező főszereplőtől, míg a későbbi dialógusokban – illetve ha azt gondolnánk, hogy a főszereplő az összes dialógusban a szerzőt „képviseli”, ak-



Platón 19. századi márványszobra az athéni Nemzeti Akadémia előtt
(forrás: panoramio.com)

kor az összes dialógusban³⁸ – a főszereplő közvetlenül a szerző képviselőjét látna el, a klasszikus poétikák nyelvén: szócsöve lenne, vagyis a szerző egyértelműen belépne a művek világába, s *onnan* ő szólna hozzánk.³⁹

Tagadhatatlan elvi lehetősége ellenére az az olvasói stratégia, mely egyes dialógusokban konkrét filozófiatörténeti kordokumentumot lát, kezelhetetlenül és feloldhatatlanul problematikus. A fikcióelméleti megfontolások alapjaiban mondanak ellent ennek, hiszen ez az elképzelés a Platón-dialógusok s a szókratikus beszélgetés mint irodalmi műfaj azon alapvető – már Aristotelész által is felismert⁴⁰ – sajátosságát veszi semmibe, hogy e művek kivétel nélkül irodalmi alkotások. Ebből pedig szigorúan következik, hogy világuk eredendően saját, költött világ. Ha abból indulunk ki, hogy mind a szerző, mind a főhős élettörténeti és filozófiai valósága eredendően reprezentált, tehát feldolgozott, értelmezett és fikcionalizált formában van jelen *minden* dialógusban, akkor ezzel egyszerre megkülönböztetjük a történeti Sókratést az egyes dialógusok Sókratésétől, legyen szó a korai vagy késői dialógusok Sókratéséről, s elfogadjuk, hogy a dialógusok mindegyike saját fiktív világot épít, amely nem azonos – mert nem *lehet* azonos – a történeti valósággal. Vajon Fabrizio del Dongo a történelmi valóság Waterloo néven elhíresült csatájában vett részt? (Már amennyiben jelenlétét részvételnek tekinthetjük – de ez egy másik kérdés.) Vagy *A pármái kolostor* fiktív és párhuzamos valóságának abban a csatájában, amely ugyancsak Waterloonál zajlott le és a történelmi valóság Waterloo néven elhíresült csatájához kísértetiesen hasonlít? (És esetleg csak abban az egy tekintetben különbözik tőle, hogy abban Fabrizio is részt vett, vagy legalábbis szeretett volna részt venni.) A 19. századi realista regényeken edzett olvasási stratégiáinknak nem része ezeknek a kérdéseknek a folyamatos nyitva tartása, kényelmi szempontokból a két esemény közé zavartalanul egyenlőségjelet szoktunk tenni – mindaddig, amíg valami vagy valaki (mondjuk a történelmi valóság narratív/fikcionális konstruáltságát minduntalan kijátszó posztmodern irodalom) nem figyelmeztet az egyenlőségjel feltételhez kötött mivoltára. Közismert példaként elég, ha a *Becstelen brigantik* c. film éppen brutális egyszerűsége által mellbevágó zárójelenetére gondolunk.⁴¹

Ugyanennek az interpretációs hagyománynak, mely a szerző és/vagy a főszereplő történeti-filozófiai világát azonosítja a mű fiktív filozófiai világával, egy másik változata talán még elterjedtebb. Ez az egyes dialógusok főhősét a szerző közvetlen képviselőjének – szócsövének – tekinti, és az egyes művek fiktív valóságait *közvetlenül* a szerzői valóságból eredezteti. Ezáltal a főhős képviselte álláspontok és nézetek változásai közvetlenül leképezik a szerzői álláspont változását. Ha ezt az egész életmű interpretációs alapelvének tekintjük, a Platón-dialógusok keletkezésének kronológiája *megkülönböztethetetlenül* egybeolvad Platón filozófiai fejlődéstörténetével. Éppen ez magyarázza (ahogy fentebb taglaltam) a szerzői kronológia kiemelt fontosságát a modern filozófiatörténetben, hiszen – elfogadva az említett alapelvet – amennyiben a kronológia kérdését tisztázni tudnánk, az egyúttal a fejlődéstörténetet is tisztázná. Ez azonban lehetetlen. Ezt jelzi az a tény, hogy gyakorlatilag nincs két azonos szerzői-kronológiai rend a könyvtárnyi szakirodalomban, vagyis hiába a két vagy három nagy alkotói korszak széles körű elfogadott-

sága (és persze még ebben is vannak repedések⁴²), ezen belül a fejlődéstörténet tisztázásához elengedhetetlenül szükséges finomhangolástól ugyanolyan messze vagyunk, mint száz és százötven éve voltunk. Ennek pedig alapvetően szubsztantív – és nem esetleges – okai vannak, vagyis hiába állna rendelkezésre a szerzői kronológia, a dialógusok belső valóságában épülő filozófia nem volna leképezhető a szerzői filozófia fejlődési íveként, hiszen nemcsak, sőt: elsősorban nem a szerzői világ, hanem a dialógusok saját öntörvényű valóságának, rendjének és szabályainak engedelmeskedik. A szerzői szólam maradéktalan és ellentmondásmentes elkülönítése menthetetlenül illuzórikus vállalkozás.⁴³

Az egyes dialógusok belső valóságai azonban, jóllehet a szerzői kronológia lineáris rendjéhez nem rendelhetők maradéktalanul hozzá, nem önmagukba záródó, egymástól elkerített világok, hanem ugyanannak az egységes, ám láthatatlan univerzumnak a számunkra látható, nem feltétlenül egynemű darabjai. A dialógusokban felbukkanó szereplők, e szereplők hiedelmei és álláspontjai, a számtalan dramaturgiai keresztutalás, a kritikák, a régieket felváltó új módszerek, egy-egy filozófia felépülésének és lebontásának a közvetlen hivatkozásai ezért elsősorban és szükségképpen a művek világán belül maradnak, abból nem tudnak kilépni. A dialógusok minden eseményének elsődleges értelmezési tartománya a dialógusokban épülő közös világ, az a fiktív filozófiai univerzum, mely a maga nemében mindmáig páratlan.

Ezt számos egyéb narratív jelölő mellett a szövegek egyes – nem történeti, hanem filozófiai és dramaturgiai – keresztutalásai teszik tökéletesen egyértelművé. A *Phaidón*ban a lélek halhatatlansága mellett felhozott első érv után (melyet általában ciklikus érvként emleget a szakirodalom) Kebés hozza szóba a visszaemlékezést (*anamnésis*), amely ugyancsak a lélek halhatatlanságának bizonyítását hivatott szolgálni (tulajdonképpen ez és az előző érv egyetlen összefüggő, egymást kiegészítő argumentumot képez, 72e skk.), majd Simmias kérésére, hogy röviden „idézzé fel” a bizonyítását, mert nem jut az eszébe, Kebés így felel (73a6–b2):

[...] ha megfelelő kérdéseket teszünk fel az embereknek, akkor saját maguk adják meg a helyes választ – márpedig ha nem volna meg bennük a tudás és a helyes értelem, akkor erre nem volnának képesek – és ha valaki még ábrákat és egyebeket is alkalmaz, az teljesen egyértelműen megmutatja, hogy valóban így áll a helyzet.

Vagyis megmutatja, hogy már a megszületés előtt szert tettünk erre a tudásra, amelyre így visszaemlékezünk, következőképp a lélek a megszületésünk előtt is létezett már. A jelenetet dramaturgiailag az is érdekessé teszi – persze amellet, hogy öszszességében csak előkészíti azt az egészen más természetű, filozófiai értelemben mindenképpen komolyabb érvet, amelyet hamarosan (73–76) hallani fogunk –, hogy Kebés és Simmias, Sókratész két beszélgetőtársának a párbeszédét halljuk. Kebésnek a visszaemlékezés *egy korábbi beszélgetés során már bizonyított* voltára tett megjegyzését az olvasó óhatatlanul is a *Menón*ra történő utalásként dekódolja, ahol Sókratész egyrészt „megfelelő kérdésekkel”, másrészt „ábrákkal” „bizonyítja”, hogy a tanulás valójában visszaemlékezés. A „bizonyítás” egy tanulatlan rabszolgafiúval folytatott beszélgetés formáját ölti,

akit kikerdez és akivel azt a konklúziót kimondatja, hogy a 2a területű négyzet oldala az *a* területű négyzet átlójával azonos (82b–85b). A megjegyzés *Menón*-ra történő utalásként való de-kódolása természetesen nem azt jelenti, hogy az olvasó egy olyan konkrét történeti eseményre gondol, amelyet a *Menón* is feldolgozott: az utalás referenciapontja a *Menón* fiktív valóságában található. Szigorú értelemben Kebés utalásának a *Menón* eseményére történő vonatkoztatása az értelmezői jelentés-megállapítás elkerülhetetlen túlterjeszkedése saját lehetséges határain: az utalás e fiktív valóság bármelyik hasonló beszélgetésére utalhat – hiszen éppen Kebés említi, hogy Sókratéstól gyakran hallották már ezt az elméletet.

Ha nem is számtalan, de jó néhány hasonló, konkrét dramaturgiai jellegű keresztutalás teremti meg és feszíti szorosra a dialógusok szövedékét. Rendszeres bemutatásukat mellőzve és csupán egy-két nagyon konkrét példát kiemelve, ilyen az a *Timaios* elején (17 skk.) olvasható meglehetősen részletes beszámoló, amelyben *majdnem az Állam* államelméletére ismerünk (ez a *majdnem* azt is jelenti, hogy a *Timaios* az efféle fikciós univerzumon belüli keresztutalás alapvetően enigmatikus természetét nyilvánvalóbban használja ki), ilyen *A szofista* nyitómegjegyzése, mely a *Theaitétos* zárszavára utal, és az *Államférfi* kezdete, mely *A szofista* beszélgetéséhez kapcsolja a dialógust. De ilyen kapocsnak tűnhet egyes szereplők megjelenése is, például azé a Phaidrosé, aki jelenlétével a két erotikus tárgyú dialógus, a *Lakoma* és a *Phaidros* között teremt szoros kapcsolatot. Egyes keresztutalásoknak viszont nem találjuk a referenciapontját a dialógusokban – és mindez azt az érzésünket erősíti, hogy a látható és olvasható szövegek mögött egy láthatatlan és nem olvasható, de eleven szövegkorpusz tenyészik, melynek csak a visszfénye látható.⁴⁴

A különböző típusú dramaturgiai keresztthivatkozások az olvasható és olvashatatlan szövegtest, illetve a látható és láthatatlan univerzum egységét teremtik meg. A szövegek között meglévő filozófiai kapcsolódások végpontjai is elsődlegesen ezen az univerzumon belül találhatók. Azok a megjegyzések, utalások, leírások, metaforák és kritikák, melyek Sókratés kritikai-vizsgálódó módszerét, az *elenchos*t érintik, elsődlegesen nem valamifajta, a *dialógusok világán kívül* elhelyezkedő történeti sókratészi módszerre vonatkoznak, hanem a dialógusokban alkalmazott filozófiai módszerre. És az értelmezés első szintjén ugyanez igaz magukra az alkalmazott módszerekre is, amelyeket legtermékenyebben éppen egymás összefüggésében tudunk olvasni és értelmezni. Az egyes dialógusok egymásra történő utalásai és filozófiai egymásba fonódásuk a művek öntörvényű, fiktív világa mellett az életműegész – vagyis egy *lehetséges filozófiai* biográfia – önálló mozzanatokból felépülő, mégis homogén, egyre táguló, terebélyesedő, folyamatosan módosuló, és – önmagát író életműként – talán minden szerzői intención túlnövő univerzumát is megteremtik. E fiktív filozófiai világ eseményei – miként a görög mítoszvilágé – csakis belső összefüggéseik rendje szerint tartoznak össze, hiszen a mítoszvilág eseményeinek a kronológiai „kivasalása” lehetetlen vállalkozás: a történeti idő lineáris létmódja alkalmatlan a mitikus idő leképezésére. S ez nemcsak a görög, hanem mindenféle mitikus és számtalan poétikus világ kronológiájára érvényes.⁴⁵ A Platón-dialógusok „mitikus” univerzumában a 19. századi európai prózairodalom felől nézve formabontó időszervezetnek számos példája található az egyes dialóguso-

kon belül is. A dialógus és az elbeszélés szintjeinek többszörös egymásba ékelődése, helyenként kibogozhatatlan egymásba fonódása a *Lakomában*, a *Parmenidésben*, az *Államban* a költői többszólamúság megteremtésével és a kiemelt szerzői szólam leépítésével jár együtt. A filozófiatörténet idejével és az ötödik századi elődök megidézésével való legkülönösebb játékot a *Parmenidés* kínálja, amelyben az ifjú – tizenennyolc éves – Sókratés a zénóni antinómiákat a formaelmélettel (azzal a formaelmélettel, melyet a filozófiatörténeti kánon olyan egyértelműen Platónnak tulajdonít) hatástalanítja, majd ennek logikai ellentmondásaira Zénón mestere, Parmenidés mutat rá. Ennek eredményeképpen persze filozófiai értelemben tanulunk valamit: világosan megértjük, hogy milyen típusú problémákra kínál megoldást az ideaelmélet, és ráébredünk az ideaelméletben meglévő, talán kiküszöbölhetetlenül meglévő paradoxonokra – ám az itt felvonultatott paradoxonokat és apóriákat még e fiktív univerzum filozófiai terében sem tudjuk pontosan lokalizálni (abban az értelemben, hogy mi az összefüggés ezen apóriák, és más dialógusok filozófiai állításai, például az *Állam* barlang hasonlatának az allegóriája vagy a *Timaiosban* az ideaelmélet Timaios által előadott verziója között), nemhogy a szerzői filozófiában. És ugyanez igaz a *Theaitétosban* „bábáskodó” Sókratésra is, aki a korai Sókratés figura egyik lehetséges metaforája, s aki csupa olyan elméletet dolgoz ki mások – például a jelen nem lévő, de intellektuálisan megidézett Prótágoras – nevében, amelyeknek mind a költött, mind a szerzői filozófiához való viszonya kérdéses.⁴⁶

A szerzői filozófia mint történeti valóság, ha másként nem, a művek értelmezési horizontjaként természetesen jelen van, a szerző és hősei világának van érintkezési felülete, mely ugyanaz a felület, amelyik elválasztja őket, és amelyen keresztül homályosan és haloványan a szerzői filozófia árnyéka is – feltehetőleg – áttetszik. Azonban a művek belső világa és az író külső, történeti világa különböző, s a két világ eseményei – filozófiai eseményei – között szigorú megfeleltethetőséget feltételezni a fikcionalitás semmibe vételét jelenti.⁴⁷ A dialógusokban kibontakozó drámai fejlődéstörténet nemcsak a történeti Sókratés, hanem a történeti Platón filozófiai fejlődésével sem lehet *azonos*, csupán annak fikcionalizált reprezentációja, mert nem a szerzői világ eseménye. Ezt az eseménysorozatot szigorúan a művek belső világában kell elhelyeznünk – a tudás önhitt tévképzetétől ennek megsemmisítéséig: az apóriáig, majd az apóriától a beavatásig, és utána e filozófiai beavatás paradox és aporetikus megkérdőjelezéséig és újabb igényléséig e fiktív filozófiai univerzumon belül vezet az út. Ahhoz, hogy az olvasó ezt az utat végigjárhassa, neki kell átlépnie a művek világába.

Platón dialógusai az elbeszélés- és dialógustechnikák kifinomult, sokoldalú, összetett és – főképp – tudatos használatáról árulkodnak. E művek narratív technikáinak elemzése általában leragad „dialogikus” jellegük értelmezésénél. Az értekező prózát választó nyugati filozófiai tradíciónak alapvető beszédtechnikája a szerzői „megszólalás”, amelyben a szerzői és beleértett szerzői hang azonos (és ezért megkülönböztetésük értelmetlen). E hagyomány kezdőpontján azonban egy olyan életmű áll, melynek legszembeötlőbb jellegzetessége a különböző narratív és fikciós technikákkal való kísérletezés, a különböző szólamok, nézőpontok és horizontok megőrzésével és feladásával való folyamatos játék.

Jegyzetek

A tanulmány alapjául szolgáló előadás elhangzott az Ókortudományi Társaság 2015. április 17-i felolvasó ülésén. A gondolatmenet megfogalmazásához nagy segítséget nyújtott Tatár György lenyűgöző Nietzsche-könyvének bevezető fejezete (Tatár 2000, 9–14). A tanulmánynak hosszú és sajátos története van, és a szöveg többszöri átírása közben ébredtem rá, hogy valójában egy részben triviális, részben a filozófiatörténeti kánonnal meglehetősen radikálisan szembehelyezkedő álláspont programmatikus megfogalmazásáról van szó. Külön szeretnék köszönetet mondani az *Ókor* két szerkesztőjének, Tamás Ábelnek és Böröczki Tamásnak, valamint Horváth Juditnak hasznos tanácsaikért, megjegyzéseikért és a tanulmány megbeszéléseért. Az ókori szerzőktől vett idézeteket saját fordításomban adom meg.

- 1 E mítosz párja lehet Nietzsche elméjének az elborulása, a meglett és idősebb Kant aszkézisba hajló és óraműpontossággal ismétlődő élete, vagy, hogy a legmodernebb párhuzamot említsük, Wittgenstein cambridge-i tartózkodása. Az említett „események” annyiban többek pusztán filozófiatörténeti anekdotáknál, amennyiben az értelmezés során a filozófus tanítása és élete elválaszthatatlanul összefonódik és egységes egészet képez. Ez elsősorban igaz Platon Sókratész ábrázolására. Az ókori biográfiai és doxográfiai irodalom pedig amúgy sem választható el könnyen. E kérdésről lásd: Steiger 1999, 63–104.
- 2 Nem véletlen, hogy antik hagyomány egyetlen tetralógiába rendezte ezeket a műveket, lásd alább.
- 3 E tetralógikus terv persze hipotézis, melyre egy futó megjegyzésből lehet következtetni: *Az államférfi* 258a, *A szofista* 217a. A kérdést bővebben tárgyalja Skemp 1952, 20–22.
- 4 Lásd Dodds 1959, 17–8; Steiger 1998, 153–5.
- 5 E sorokat némi fenntartással írom le. Vö. Thesleff 1982, 1 „a problem not perceived or considered worth solving before Tennemann posed it in 1792”; Grote 1865, I. 171 skk. Annyi mindazonáltal bizonyosnak tűnik, hogy még ha valakiben megfogalmazódott is a probléma, annak hatása az utókorra lényegében a nullával volt egyenlő.
- 6 A Platon-dialógusok ókori és újplatonikus sorrendjének a kérdésében eligazít: Westerink–Trouillard–Segonds 1990, LXVII–LXXIV és Festugière 1971 (1969). Ami az egészben figyelemre méltó, hogy a sorrend (*taxis*) csak mellékesen jelent keletkezési sorrendet. Az ókori sorrend kérdéséhez vö. Diogenész Laertios III. 62, Albinos 4–5.
- 7 Aristotelész, *Poétika*, 7–9. fejezet, 50b24 skk.
- 8 *Prolegomena* 26, Westerink–Trouillard–Segonds 1990.
- 9 Albinos, *Eisagógé*, 4–5 (ed. Hermann 1853, VI. 147ff.). „Ces lignes du Prologos d’Albinus, au II^e siècle de notre ère, contiennent en germe tout le programme des études platoniciennes tel qu’il sera établi à Athènes et à Alexandrie aux temps de Proclus et d’Olympiodore.” (Festugière 1971 [1969], 537.)
- 10 Jó példa erre a *Timaios* 35a, a világlelek kikeverésének az értelmezése, ahol Cornford Proklos értelmezését fogadja el. Vö. Cornford 1937, 59–66.
- 11 *Theologia Platonica*, I. 1. 6–12.
- 12 Tigerstedt 1974 kiválóan ismerteti az újplatonikus Platon értelmezés felszámolásának a történetét.
- 13 Schleiermacher platonizmusának és hermeneutikájának az összefüggéseit, valamint a hermeneutikának a megszületését elemzi Laks–Neschke 1990.
- 14 Brucker, Jakob 1742–1767. *Historia Critica Philosophiae, a Mundi Incunabilis ad Nostram usque Aetatem Deducta I–V*. Leipzig. Vö. Tigerstedt 1974, 57–61.
- 15 Tiedemann, Dietrich 1791–1797. *Geist der Spekulativen Philosophie I–VI*. Marburg.
- 16 Tennemann, Gottlieb 1789–1819. *Geschichte der Philosophie I–XI*. Leipzig.
- 17 Ezt feltétlenül szükségesnek tartom hangsúlyozni. A személyes filozófiai fejlődéstörténet nem olcsó kifogás, amellyel a látszólagos problémákat próbáljuk elsimítani, hanem a filozófiatörténeti interpretáció előfeltétele.
- 18 Schleiermacher hatásáról lásd: Grote 1865, 172–3. Zeller 1922⁵, 497–8, 518 skk., legalábbis részben, maga is elfogadja Schleiermacher álláspontját. Schleiermacher 1969 (1804) a fordításokhoz írt *Einleitung*ban fejt ki nézeteit. (Schleiermacher bevezetésének általam használt kiadása – lásd a bibliográfiában – az *Einleitung* 1855-ös harmadik kiadásának a szövegét közli, mely az 1817-es második kiadás szövegével teljesen, az 1804-es első kiadásával apróbb stilisztikai pontosításoktól eltekintve azonos.)
- 19 Shorey 1903. Vö. Thesleff 1982, 5.
- 20 „We hold the view that Plato intended a systematic synthesis and grounding of his entire thought with this theory of first principles, which is only hinted at in the dialogues. A theory of this kind, with a gradually increasing level of sophistication, seems to us to underlie all the dialogues, from the earliest ones on.” (Gaiser 1980, 8.) Érdekes, hogy az a Schleiermacher, akire a tübingeni iskola hívei előszeretettel hivatkoznak a dialogikus forma kapcsán, határozottan elutasította, hogy léteznének „íratlan tanítások” és hogy azokat a dialógusok értelmezése során segítségül hívhatnánk. (Schleiermacher 1969 [1804], 7–9.) Mellesleg a tübingeni iskola elméletét alapvetően a fentebb kifejtett teoretikus megfontolások következtében tartom képtelenségnek. Az íratlan tanítások kapcsán haszonnal forgatható Cherniss 1962 könyvecskéje, aki az íratlan tanítások ellen érvel, valamint Brisson 1995.
- 21 Bizonyos problémák, kérdések és egységes, bár nehezen definiálható „világszemlélet” természetes módon tartja össze a műveket: ilyen például azoknak az elképzeléseknek az együttese, amelyre az „idealmélet” kifejezéssel szokás összefoglalóan utalni.
- 22 Természetesen (1) az életmű *egy bizonyos értelemben vett* egységes volta és (2) az életműben megfigyelhető filozófiai nézőpont- és pozícióváltozás, valamint az életmű ebből táplálkozó feszültsége nem szükségképpen mond ellent egymásnak. A két állítás véleményem szerint összeegyeztethető; alább a kérdést árnyaltabban is igyekszem megfogalmazni.
- 23 Tennemann, Gottlieb 1792–5. *System der platonischen Philosophie* c. művét szokás az első modern Platon-monográfiának tekinteni. Tennemann a platóni filozófiát kantianus szempontból rendszerezi, ami ma sokszor komikusan hat. De hát miért is volna komikusabb tiszta erkölcsstanról (*reine Sittenlehre*) beszélni Platon kapcsán, mint páli predikációról (*Pauline predication*)? Tennemann jelentőségét semmiképp sem lehet lebecsülni, már csak abból a szempontból sem, hogy Platont a modern filozófia felől próbálja megközelíteni. A Platon-művek keletkezésének történetét az *Ueber die Zeitfolge der Platonischen Schriften* (I. kötet, 115–125) c. fejezetben veti fel; s egyértelműen megfogalmazza valamifajta fejlődés gondolatát, pl. azt, hogy a korai dialógusok Sókratész hatását tükrözik és Platon saját filozófiai elképzelései bennük csak nyomokban fedezhető fel.
- 24 Schleiermacherről már fentebb volt szó. Hermann vetette fel elsőként azt a lehetőséget, hogy a Platon életművön belül elkülöníthető „korszakok” (szókratikus, megarai stb.) a filozófus fejlődését és az őt ért filozófiai hatásokat tükrözik. Amúgy, hogy érdemeiket tovább domborítsuk, Schleiermacheré az első modern Platon-fordítás, Hermanné az első modern szövegkiadás. Minden nézeteltérés ellenére azonban mindketten egyetérteni látszottak abban, hogy az életmű három „szakaszra” vagy „korszakra” oszlik: bevezető vagy szókratikus; aporetikus, kérdező vagy dialektikus; és konstruktív.

- Ahogy Zeller találóan megfogalmazta: „sie ist ihm [ti. Hermann számára, ellentétben Schleiermacherrel] nicht eine blosse Darstellung der philosophischen Entwicklung für andere, sondern eine unmittelbare Folge von Plato's Selbstentwicklung.” (Zeller 1922⁵, 500.)
- 25 „It appears to me that the problem itself is one which admits of no solution.” (Grote 1865, I. 186.) Vlastos gyakorta hivatkozik Zellerre és Grote-ra mint a tizenkilencedik század legjelentősebb filozófiatörténészeire, akiknek a hatása – még ha ennek sokszor nem is vagyunk a tudatában – ma is meghatározó. Zeller jelentősége jól ismert, de Grote-ra Vlastos hívta fel a figyelmemet. Pl. „two works of nineteenth-century scholarship which are landmark studies in the field: Zeller, *Philosophie der Griechen*, George Grote, *Plato and the other companions of Sokrates*” (Vlastos 1994, 13); „[Grote, the] great Victorian student of Greek antiquity, whose multivolume *History of Greece* (1851) and three-volume *Plato* (1865) are, in my opinion, still, all in all, the finest contributions yet made in their respective themes.” (Vlastos 1994, 18.)
- 26 Grote 1865, I. Chapter V. „Platonic Canon as Appreciated and Modified by Modern Critics”, 170–210. A *Platonische Frage* kérdését a német tudományosság fogalmazta meg, ahogy az a nevekből is látható, az ún. *Homerische Frage* mintájára. Vö. Thesleff 1982, 1 skk.
- 27 Míg Grote 1865 a Campbell előtti korszak próbálkozásait foglalja össze, a stilometria fejlődését Brandwood 1990 összegzi. (Brandwood 1990-es könyve tulajdonképpen 1958-as doktori disszertációjának némileg átdolgozott változata.) Lásd még Zeller 1922⁵, 487–558. Ugyancsak jó összefoglalás nyújt Thesleff 1982, 1–17, aki Tennemanntól kezdve egészen Kahn 1981-ig az összes jelentősebb javasolt kronológiai sorrendet tételesen is felsorolja (8–17), majd a modern kronológiai kánon előfeltevéseit kritikai szempontból is megvizsgálja (18–96). Brandwoodhoz lásd Keyser 1992.
- 28 Ahogy például Plótinus esetében Porphyriosra tudunk támaszkodni, aki közli az értekezések sorrendjét.
- 29 Épp ezért a mindmáig legjelentősebb kísérlet, hogy a stilometria eredményeinek a figyelembe vétele nélkül határozzuk meg a Platón-dialógusok kronológiáját, Thesleff 1982 véleményem szerint implicit és részlegesen explicit (vö. Thesleff 1982, 70) módon mégiscsak elfogadja a stilometria alaperedményeit. Tegyük hozzá, hogy Thesleff azért mást hangsúlyoz: nevezetesen, hogy a Platón művek nem „lineárisan” születtek, mivel Platón, vagy valaki más az Akadémia alkotóközösségéből, többször is átdolgozta őket: ezért a fő feladat az egyes rétegek elkülönítése. Ha az antik biográfia úgy készül, mint a vattacupák (Steiger 1999, 73), akkor a Platón-dialógusok Thesleff álláspontja szerint úgy készülnek, mint a műhelyvezető utasításai és ellenőrzése mellett a manufaktúra tagjai által közösen fabrikált rongyszönyegek. Amennyiben álláspontja igaz, a stilometria mint módszer eleve elhibázott. Vö. Nails 1992. A probléma az, hogy kevés információval rendelkezünk Platón alkotói módszerére és az Akadémián folyó munka jellegére vonatkozóan. Az az elképzelés, hogy az Akadémia valódi alkotói műhely volt, pusztán hipotézisnek tűnik, ami mellesleg elég nyilvánvaló módon összefügg azzal, hogy Thesleff az általános trenddel szemben inkább szimpatizálni látszik az unitárius jellegű olvasatokkal, pl. a tübingeni iskolával.
- 30 Az angolszász szakirodalom esetében reprezentatívnak tekinthető Ross 1951, 1–10; Guthrie 1975, 45–54; Vlastos 1991, 46–47. De ezt a kronológiai sorrendet találjuk pl. Zeller 1922⁵ függelékében is: Ernst Hoffmann: *Der gegenwärtige Stand der Platonforschung*, 1056. (Zeller nézetei még a 19. század derekán megjelent kiadásokban öltöttek formát.) Thesleff ugyanezt Lutoslawski–Rader–Ritter-kánonnak nevezi.
- 31 Ledger 1989 könyvéhez lásd Keyser 1991 rendkívül kritikus, valamint Nails 1992 Keyserrel is vitázó recenzióját.
- 32 „Sokan annyira fel szoktak bősülni ellenem, hogy készek akár belém is marni, mikor valami ostoba fecsegésüktől fosztom meg őket.” *Theaitétos* 151c. Számos beszélgetés visszatérő motívuma, hogy a beszélgetőtárs a megalázónak ítélt helyzetben nem megtér, hanem feldühödik és haragra gerjed. Vö. pl. *Sókratés védőbeszéde* 21d, 30e, *Menón* 95a, 99e, Thrasymachos és Kalliklész figurája stb. A kérdéssel „A sókratés *elenchos* dramaturgiája” munkacímmeel készülő tanulmányban foglalkozom részletesen.
- 33 A filozófiatörténeti kánon az *Allam* I. könyvét a sókratikus dialógusok közé sorolja tematikájában (ez természetesen triviálisan igaz), de sokszor kronológiájában is (ami természetesen abból az elvből következik, hogy a tematika és a kronológia szigorú megfelelésben áll egymással).
- 34 A dialógus klasszikus sókratikus párbeszéddel kezdődik, majd előbb a sókratikus beszélgetés módszertani vizsgálatává alakul át, hogy ezután Sókratés megfogalmazza az *anamnésis*-elméletet (és a lélek halhatatlanságát), majd ezt bizonyítandó, *látszólag* a sókratikus eljárást használva kikérdezi a rabszolgafiút egy matematikai problémáról, majd ezután újra visszatérnek a standard sókratikus témákhoz és beszélgetésmintákhoz (különösen az Anytosszal folytatott intermezzóban), majd Sókratés megfogalmazza a tudás és a helyes vélemény közötti különbséget – mintha kétféle Sókratés váltogatná egymást folyamatosan a színpadon.
- 35 Talán a legnagyobb és átgondoltabb kísérlet ennek megvalósítására Vlastos 1991 (különösen 45–106) művében található.
- 36 A történeti Sókratésre vonatkozó forrásaink négy nagy csoportba sorolhatók: (1) a Platón-dialógusok, (2) Xenophón sókratikus művei, valamint a kisebb sókratikusok töredékei, melyek kivétel nélkül a sókratikus irodalom alkotása, (3) Aristophanész: *Felhők* című komédiája, (4) Aristotelész. Ez utóbbi némileg eltérő jellegű forrásnak tekinthető, hiszen megjegyzései elég egyértelműen az előzőekben említett szerzőkre-szövegekre támaszkodnak, hasonlóképpen a későbbi doxográfiai és biográfiai irodalomhoz. A négy forráscsoport között meglehetősen nagy jelentős eltérések (például Aristophanész *Felhőkjének* és a Platón-dialógusok Sókratése, de akár a xenophóni és a platóni Sókratés között) azt egyértelműen jelzik, hogy a történeti figura különböző típusú – műfaji követelmények és tartalmi megfontolások által befolyásolt – reprezentációival van dolgunk. A 19–20. századi filozófiatörténet – néhány kivételtől eltekintve – a történeti Sókratés rekonstrukciója során legfontosabb forrásának a Platón-dialógusokat, s ezen belül a korai dialógusokat tekintette.
- 37 A kanonikus kronológia finomhangolása – vagyis a nagyobb korszakokon belül a dialógusok mikrokronológiájának a meghatározása – szinte lehetetlen vállalkozás, ehhez különösen lásd Brandwood 1990; Ledger 1989.
- 38 Alább erre még visszatérek.
- 39 Az itt vázolt, némileg karikírozott értelmezői hagyomány a filozófiatörténet kanonizált programja. Ennek excentrikus, ugyanakkor konzekvens változatát képviselte Burnet és Taylor, a 20. század első két jelentős angol filozófiatörténésze, mely szerint egészen a késői, nagyjából az *Allam* után következő művekig a dialógusok Sókratése – ideaelmélettel és minden mással egyetemben – azonos a történeti Sókratésszal, és a platóni szerzői szólam csak az *Allam* (pontosabban a *Theaitétos*) utáni dialógusokban jelenik meg, amelyekben már nem Sókratés irányítja a beszélgetést. Mindaddig azt gondoltam, hogy véleményük értelmetlenül idioszinkratikus, de be kell látnom, hogy amennyiben ezt a filozófiatörténeti-értelmezői hagyományt elfogadjuk, akkor annak éppen ők a legkonzekvensebb képviselői. Lásd pl. Taylor 1997 (1926). A platóni életmű ilyen értelmezése egyes problémákat megold, viszont sajátos feszültségeket indukál, hiszen azokat a tagadhatatlan életműbeli ellentmondásokat, amelyekre fentebb utaltam, beemeli a Sókratés-figura történetébe.
- 40 Aristotelész: *Poétika* 1447a28–b29.

- 41 A II. világháborús filmben – melynek az eredeti címe is mintha ugyanezt a játékot játszáná el a helyesírás szintjén (*Inglourious Basterds*) – egy amerikai kommandós alakulat Párizsban sikeres merényletet hajt végre Hitler és a nemzetiszocialista vezérkar ellen.
- 42 Két példát említek. Az első Owen 1953 kísérlete a *Timaos Állam*-közeli újradatálására alapvetően doktrinális megfontolások alapján. A második Ledger 1989, 212 skk, 223. A statisztikai elemzés során előálló kronológia részben – leginkább fő ívében – megerősíti a kánont, de jó néhány ponton a kanonizált kronológiának ellentmondó – és állításmat bizonyos értelemben alátámasztó – részeredményre jut, ilyen például a *Gorgias* és a *Prótagoras* viszonylagos időrendje (a kánon szerint a *Prótagoras* jóval korábbi, Ledger listáján későbbi), ilyen az *Állam* és a *Theaitétos*, illetve részben a *Parmenidész* viszonylagos időrendje (a kánon szerint az *Állam* mindkét említett dialógusnál korábbi, Ledger kumulált listáján viszont mindkettő inkább az *Állam* előttre volna datálható, bár a *Parmenidész* sajátos szövegjellege miatt Ledger hezitál, és végül a tartalmi-filozófiai megfontolások alapján, szerintem helytelenül és fölöslegesen, mindkét dialógust az *Állam* utánra datálja).
- 43 „Szakmám egyik szabálya szerint nem én nyilatkozom meg a regényeimben, hanem a hőseim. Minden, amit a regényeimben olvas, a hősökhez tartozik, nem hozzám.” Krasznahorkai László, *Népszabadság*, 2015. 05. 13.
- 44 E sorok fogalmazása közben-után került kezembe – György Péternek hála, akinek itt mondok köszönetet – Agamben 1993 (1978) könyve, amelynek az előszava így kezdődik: „Every writ-

ten work can be regarded as the prologue (or rather, the broken cast) of a work never penned... The absent work, although it is unplaceable in any precise chronology, thereby constitutes the written works as *prolegomena* or *paralipomena* of a non-existent text; or, in a more general sense, as *parerga* which find their true meaning only in the context of an illegible *ergon*. To take Montaigne's fine image, these are the frieze of grotesques around an unpainted portrait, or, in the spirit of the pseudo-Platonic letter, the counterfeit of a book which cannot be written.” (Agamben 1993, 3.)

- 45 Például Krúdy *Szindbád*jáéra – a novellafüzér egyes eseményei csak valamilyen időtlen időben helyezhetők el.
- 46 A szerzői filozófia és a dialógusfilozófia itt propedeutikus formában vázolt megkülönböztetése szinte teljes mértékben hiányzik a szakirodalom látóköréből. Ennek következményeképpen születnek aztán azok a tanulmányok, amelyeknek szerzői még azt is tudják, hogy melyek azok a dialógusbéli állítások, amelyeket „komolyan vehetünk” és amelyeket „nem kell komolyan vennünk”, melyek azok az argumentumok, amelyeket „Platón nem talált elég meggyőzőnek” – és lehetne folytatni a sort.
- 47 Hangsúlyozottan még abban a formában sem, ahogy minden ezoterikus olvasat például az ún. íratlan – Aristoteléstől és későbbi összefoglalókból valamelyest ismert – tanításokból kiindulva igyekszik megtalálni a kulcsot a dialógusfilozófiától a szerzői filozófiáig és a szerzői filozófiától a dialógusfilozófiáig. Lásd e tanulmány 20. jegyzetét, valamint Brisson 1995.

Bibliográfia

- Agamben, G. 1993 (1978). *Infancy and History. Essays on the Destruction of Experience*. Translated by Liz Heron. London – New York.
- Brandwood, L. 1990. *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge.
- Brisson, L. 1995. „Premises, Consequences, and Legacy of an Esotericist Interpretation of Plato”: *Ancient Philosophy* 15, 117–134.
- Brucker, J. 1742–1767. *Historia Critica Philosophiae, a Mundi Incunabilis ad Nostram usque Aetatem Deducta I–V*. Leipzig.
- Cherniss, H. 1962. *The Riddle of the Early Academy*. New York.
- Cornford, F. M. 1937. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*. London.
- Dodds, E. R. 1959. *Plato: Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford.
- Festugière, A. J. 1971 (1969). „L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V/VI^e siècles”: uő, *Études de philosophie grecque*. Paris, 535–550.
- Gaiser, K. (szerk.) 1969. *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Hildesheim.
- Gaiser, K. 1980. „Plato's Enigmatic Lecture »On the Good«”: *Phronesis* 25, 5–37.
- Grote, G. 1865. *Plato and the Other Companions of Sokrates*, I–III. London.
- Guthrie, W. K. C. 1975. *A History of Greek Philosophy IV. Plato. The Man and his Dialogues: Earlier Period*. Cambridge.
- Keyser, P. 1991. „Review article” on G. R. Ledger 1989: *Bryn Mawr Classical Review* 02.07.03.
- Keyser, P. 1992. „Review article” on Brandwood 1990: *Bryn Mawr Classical Review* 03.01.12.
- Laks, A. – Neschke, A. (szerk.) 1990. *La naissance du paradigme herméneutique. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*. Lille.
- Ledger, G. L. 1989. *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford.
- Nails, Debra 1992, „Review article” on Ledger 1989 and Thesleff 1982: *Bryn Mawr Classical Review* 03.04.17.

- Owen, G. E. L. 1953. „The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues.” *The Classical Quarterly* (New Series) 3, 79–95.
- Ross, D. W. 1951. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford.
- Schleiermacher, F. 1969 (1804). „Einleitung” (*Platons Werke, Bd. I des ersten Teils*): Gaiser 1969, 1–32.
- Shorey, P. 1903. *The Unity of Plato's Thought*. Chicago.
- Skemp, J. B. 1952. *Plato's Statesman*. Translation with Introductory Essays and Footnotes. London.
- Steiger K. 1998. „Utószó”: Platón: *Gorgiasz*. Budapest, 149–155.
- Steiger K. 1999. *A lappangó örökség. Fejezetek a preszókratikus filozófia antik hagyományozásának történetéből*. Budapest.
- Tatár Gy. 2000. *Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata*. Budapest.
- Taylor, A. E. 1997 (1926). *Platón*. Ford. Bátány I., Betegh G. Budapest.
- Tennemann, G. 1789–1819. *Geschichte der Philosophie I–XI*. Leipzig.
- Thesleff, H. 1982. *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki.
- Tiedemann, D. 1791–1797. *Geist der Spekulativen Philosophie I–VI*. Marburg.
- Tigerstedt, E. N. 1974. *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*. Helsinki.
- Vlastos, G. 1991. *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge.
- Vlastos, G. 1994. *Socratic Studies*. Cambridge.
- Westerink, L. G. – Trouillard, J. – Segonds, A. Ph. 1990. *Prolegomenes à la philosophie de Platon*. Texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Trouillard avec la collaboration de A. Ph. Segonds. Paris.
- Zeller, E. 1922⁵. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Zweiter Teil, Erste Abteilung: Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie. Leipzig.

Darab Ágnes (1959) klasszika-filológus, tanszékvezető egyetemi docens (ME Összehasonlító Irodalom- és Kultúratudományi Tanszék). Érdeklődési területe az irodalom és a társ-művészetek, fő kutatási területe az idősebb Plinius *Naturalis historiája*.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Az állatvilág példázatos élete: idősebb Plinius Természetrájának zoológiájáról (2014/3).

Marsyas és Apollo: két paradigma

Darab Ágnes

*Óh szent Apollo! tégy ma, betetőzött
munkámig, oly edényévé erődnék,
milyenre szerelmes babérod őrzöd.
Elég volt páros Parnassus-tetődnék
egyike eddig – de két büszke halma
kell, hogy e játék homokján ma győzzek.
Lépj kebelembe és bizton sugallj ma!
mint rég, mikor tagjai hüvelyébül
kivonta Marsyast csodád hatalma.*

Dante: *Paradicsom* I. 13–21
(Babits Mihály fordítása)



Kybelé, a phryg anyaistennő *aulos*- és lantjátékossal.
Boğazköy, Kr. e. 6. század közepe
(Ankara, Anatóliai Civilizációk Múzeuma)

Dante a *Paradicsom* leírását bevezető soraiban Apollót invokálja (13: *O buono Appollo*), hogy a költészet antik istene segítse őt az *Isteni színjáték* utolsó nagy énekének és ezzel a mű egészének beteljesítésében. Eközben felvillantja az istenség és Marsyas történetét, egészen új és egyedülálló értelmezésben. A munka betetőzésének (13: *a l' ultimo lavoro*) sikeréért arra kéri Apollót, hogy helyezkedjen a költő bőrébe (19: *entra nel petto mio*), és helyezze belé isteni-múzsai erejét (19: *e spira tue*), ahogy egykor tette Marsyasszal (20–21: *sì come quando Marsia traesti de la vagina de le membra sue*). Marsyas említése ebben a kontextusban már önmagában igen meglepő. A testtől megfosztott bőrre tett allúzió finomsága pedig oly mértékben eufémisztikus megfogalmazása a szatír megnyúzásának, hogy az antik mítosz szinte már átírja. Az antik mitológia nagy bűnhődői között ugyanis aligha van még egy, akinek kegyetlenebb büntetést kellett elszenvednie, éspedig Apollótól, mint a phryg szatírnak.

Marsyas mítoszának legkorábbi írott és képi elbeszélései a Kr. e. 5. században tűnnek fel.¹ Ritka kivételként, ábrázolása minden előzmény nélkül jelenik meg a görög kultúrában, éspedig egyszerre az irodalomban és a képzőművészetekben.² Hérodotos (VII. 26), Xenophón (*Anabasis* I. 2. 8) és Platón (*Lakoma* 215b–d) leírásai a mítosz kanonikus formájának csaknem minden komponensét rögzítik: Marsyas phryg és szatír voltát, virtuóz *aulos*játékát, vetélkedését Apollónnal, és annak tragikus kimenetelét, a megnyúzást. Az 5–4. századi görög források hangsúlya azonban nem a szatír *hybristés* természetére kerül, hanem mindenekelőtt az eredetmagyarázatra, a Marsyas folyó aitiológiájára, másrészt a szatír *aulos*játékára. Az *aulos* feltalálása, a mítosz kanonikus formájának másik sarkalatos pontja, mindhárom leírásból hiányzik. A phryg eredetmítoszban Marsyas nemcsak páratlan *aulétés* (*aulos*-játékos) volt, hanem nyilvánvalóan az *aulos* feltalálója (*prótos heuretés*) is.³ Idősebb Plinius VII. könyvének feltaláló-katalógusa több száz évvél később is őrzi ezt az eredetet:

Kelainaiban a nagy királynak (ti. Kyrosnak) is van egy megerősített palotája, a Marsyas folyó forrásánál, a fellegvár alatt. Ez is keresztül folyik a városon, majd beletorkollik a Maiandrosba... Azt mondják, itt nyúzta meg Apollón Marsyast, miután legyőzte, amikor az vetélkedni akart vele művészetében. Bőrét a barlangban akasztotta fel, és innen ered a folyó, amelyet ezért Marsyasnak neveznek.

Xenophón: *Anabasis* I. 2. 8
Németh György fordítása

..... S szóltam: „Még tudni szeretném,
Quinquatrus neve mért illeti ezt a napot!”
„Sok leleményem közt ez a rend is az én leleményem”, –
szól, – „s e neven szerepel március ünnepe is.
Ritkásan lyukat én fűrtam puszpángba először,
és hosszú sípból csaltam a hangot elő.
Tetszett ez. De, hogy eltorzult, amikor belefűjtam,
szűzi leányarcom, láttam a víz tükörén.
„El veled! Annyi becsed, fúvolám, nálam sohasem lesz!”
– Szóltam s eldobtam. Parti gypágyra esett.
Megléli egy satyrus. Bámulja, nem érti a módját.
Majd, amikor belefűj, észleli, hangokat ad.
Ujjai hol levegőt zárnak, hol meg kibocsátanak;
ő meg a nymphák közt büszke művészetire.
Phoebusszal verseng. De legyőzi az és – felakasztja:
s nyúzott tagjairól rendre lefosztja a bőrt.
Felfedezője tehát én volnék ennek a sípnek;
és e művészet ezért tiszteli ünnepemet.”

Ovidius: *Római naptár* VI. 693–710
Gaál László fordítása

*A zenét Amphion találta fel, a nádsípót és az egyszárú sípot Pan, Mercurius fia, a görbe sípot Midas Phrygiában, a kettős sípot az ugyancsak phryg Marsyas, a lyd hangzást Amphion, a dórt a thrák Thamyras, a phryg dallamot a phryg Marsyas.*⁴

Athéna megjelenése a feltaláló szerepében, amely ezután a történet kanonikus szüzséjének a kiindulópontja lett, a mítosz görög továbbalakítása.⁵ Ennek legkorábbi szöveges és képi dokumentumai ugyancsak az 5. századból származnak. A mélosi Melanippidész *Marsyas* című dithyrambosának fragmentuma (Kr. e. 440 körül)⁶ éppen azt a pillanatot örökíti meg, amelyet az Athéna–Marsyas-mítosz első képzőművészeti ábrázolása, Myrón 450-re datált szoborcsoportja:⁷ a síp elhajítását. Athéna megjelenése a feltaláló szerepében a mítosz radikális átformálását jelenti. Marsyas az *aulos* feltalálójából leértékelődött a hangszer megtalálójává,⁸ ezzel pedig a történet az *aulos* hellénizált aitiológiájává alakult át.⁹

A hellénisztikus művészetben a verbális és a vizuális narratívák hangsúlya egyaránt a vetélkedésre, és még inkább a büntetésre helyeződött át. Mytilénéi Archias¹⁰ és messénéi Alkaios elégiájának¹¹ fő szövege a gyász. Archias versének központi képe a szatír fenyőfára felfüggesztett teste, Alkaiosé a fához kötözött Marsyasé. Ez a két, a Kr. e. 2–1. századra datált költemény verbális dokumentuma annak a fontos változásnak, amely a mítosz képzőművészeti ábrázolásaiban is bekövetkezik a késő klasszikus és a hellénisztikus korban. A 4. századi ábrázolások fő témája a szatír és Apollón zenei vetélkedése (*agón*), ugyanakkor a század második felében megjelenik a büntetés előkészítésének két ikonográfiai típusa is: a hátrakötözött kézzel (*religatus*) guggoló, illetve a fához kötözött (*adligatus*) Marsyas ábrázolásai.¹² A hellénisztikus képzőművészet távlatosan legnagyobb jelentőségű újítása azonban a harmadik, a két összekötözött csuklójánál fogva fára felfüggesztett, úgynevezett *hanging Marsyas* ikonográfiai típusának megalkotása, amely alapvetően határozta meg a téma későbbi ábrázolásait.¹³

A Kr. e. 1. századra tehát a mítosz elnyeri kanonikus sémáját. Az *aulos* feltalálója Athéna, Marsyas sorsa pedig végérvényesen beleillesszkezik a *hybris*-történetek sokaságába. Ugyanakkor a római irodalomban egyetlen költő, Ovidius az, aki figyelmet, és pedig kitüntetett figyelmet szentelt a szatír tragikus sorsának: mind a *Fasti* (VI. 695–710), mind a *Metamorphoses* (VI. 382–400) elbeszéli a történetet,¹⁴ egészen más narratívában.

A *Fasti*-részlet főszereplője és narrátora egyaránt Minerva, aki mint az *aulos* feltalálója sajátjaként idézi fel a történetet: hogyan találta fel a hangszert (697–698: *Prima terebrato per rara foramina buxo, / ut daret effeci, tibia longa sonos*, „Ritkásan lyukat én fűrtam puszpángba először, / és hosszú sípból csaltam a hangot elő”¹⁵), miért dobta el a találmányát (700: *vidi virgineas intumuisse genas*, „hogyan eltorzult... szűzi leányarcom”), amelyre a néven nem nevezett szatír talált rá (703: *Inventam satyrus*). A 15 soros elbeszélésnek csaknem a felét (703–709) kitevő folytatás mégis az anonim szatír történetét foglalja össze. A hét sor mindegyike egy-egy ígére épül, amelyeknek láncolatából felépül Marsyas tragikus története. Az (*inventam*) *miratur* („a [megleltet] bámulja”), majd (*sonum*) *sensit* („a [hangját] észleli”), (*auras*) *dimittit et concipit* („a [levegőt] kibocsátja és elzárja”) alkotja a láncolat a felfedezés és a játék öröme. A fordulatot a *superbus erat* sűríti magába, az elbeszélés itt fordul át *hybris*-történetbe, melynek tragikus kimenetele elkerülhetetlen: *provocat (et Phoebum), (superante) pependit, (membra a cute) recesserunt* („Phoebusszal verseng. De legyőzi az és – felakasztja: s nyúzott tagjairól rendre lefosztja a bőrt”).

Minerva személyes történetének is van egy drámai mozzanata: a felismerés (*anagnórisis*), hogy találománya eltorzítja istennői szépségét: „*Ars mihi non tanti est; valeas, mea tibia!*” dixi, („A művészet nekem nem ér ennyit; ég veled, fuvolám!», mondtam”, saját ford., 701). Ha más nem, ez a mondat önmagában felépíti a párbeszédet a *Fasti* és a *Metamorphoses* elbeszélése között. Utóbbiban Marsyas kiáltja megnyűzásának közepette: „*a! piget, a! non est*” clamabat „*tibia tanti*” („jaj! bánom már, jaj!», kiáltozta, »nem ér ennyit a fuvola«,”, saját ford., 386). Sőt, a mondat már szerepel a mindkét műnél korábbi *Ars amatoria* III. könyvében is, ahol Minerva esete példázatként funkcionál arra, hogy a harag elcsúfítja az arcot: „*i procul hinc*” dixit „*non es mihi, tibia, tanti*”, / *ut vidit vultus Pallas in amne* ... („tűnj el innen messzire, ennyit nem érsz nekem, fuvola», mondta Pallas, amint arcát meglátta a folyóban”, saját ford., III. 505–506). A Minerva, majd Marsyas szájából elhangzó mondat nemcsak a három mű közötti párbeszédet építi fel,¹⁶ hanem megteremtí az azt a kontextust is, amelyben a történet értelmezendő: mit ér a virtuóz művészi képesség, tágasabban mit ér a művészet, hol van a művész és művészete határa? Az intertextus felépíti az értelmezésnek azt a terét, amelybe a *Metamorphoses* Marsyas-narratívája is belehelyeződik.¹⁷

A *Metamorphoses* textúrájába a mítosz beágyazott elbeszélésként illeszkedik. Niobé *hybris*ének (VI. 146–312) következményét hallva a lyciai parasztok felidéznek Latona és gyermekei bosszújának két korábbi esetét. Így kerül sor először a békák eredetmítoszára (VI. 313–381), majd Marsyas történetére (VI. 382–400) előadására, amely többszörösen is zavarba ejtő elbeszélés. A rövid narratívát keretbe foglalja a mindössze néhány szavas utalás Apollo győzelmére (384–385: *Quem Tritoniaca Latous harundine victum, / Adfecit poena*, „kit Latona szülötte legyőzött tritoni sípon, / s megkínzott”),¹⁸ a végén pedig az átváltozás mozzanata. Az elbeszélést azonban nem Marsyas metamorfózisa zárja,¹⁹ hanem erdei társainak gyásza, az ő könnyük átváltozása. Ugyanakkor a természeti lények könnyéből lett folyó – a természet egy darabjaként – mégis Marsyas emlékművévé válik létezésének örök monumentumaként.

Továbbá zavarba ejtő ez az elbeszélés, mert az apollói győzelem térszerű közlése, valamint a gyász és az átváltozás által keretbe foglalt „történet” valójában egy brutális kivégzés: a szatír bőrének letétele egyetlen mozdulattal (387: *Clamanti cutis est summos direpta per artus*, „Testéről bőrét, míg ő ezt sírt, letépték”), majd az eleven sebbé lett test (388: *Nec quicquam nisi vulnus erat*, „tisza merő seb volt”) naturalista leírása. Sem az antik irodalomban, sem a *Metamorphoses*ben nem találunk ehhez foghatóan hátborzongató jelenetet. Lessing esztétikai ítélete szerint a leírás bár visszataszító, ebben a szövegkörnyezetben mégis helyénvaló.²⁰ Franz Bömer a fekete humor kategóriájába sorolja;²¹ Karl Galinsky a *Metamorphoses*ben előforduló szadista és perverz történeteket általában úgy értékeli, hogy Ovidius kedvét lelta a groteszk kegyetlenségben, valamint meg akart felelni a korabeli közönség ízlésének, amelyet az arénákban látott vérengzések és a pantomim for-

Egy közülünk miután Lycie-beliek veszedelmét elmondotta, akad másik szőlő: a szatírról, kit Latona szülötte legyőzött tritoni sípon, s megkínzott, s aki így kiabált: „Mért rántsz ki magamból? Ennyit a sípomnak szava, bánom bánva, nem ért meg!” Testéről bőrét, míg ő ezt sírt, letépték; tiszta merő seb volt, csöpögött mindenhol a vére, meztelenül inait lehetett már látni, az ér mind bőrtakarótlan ver, s ugrál; számlálni lehetne megrángó beleit s mellében az izmai szálát. Faunjai szántóknak, sűrű erdők isteni népe, és a fivér szatírok, meg a most is kedves Olympus sírva siratták mind, meg a nimfák, s mind, ki a bécen csordát és gyapjas nyáját legelőre tereget. Akkor a termőföld, könnyűtől ázva, a könnyet mind befogadta, a könnyet alanti erébe beszívta; vízzé tette előbb, azután kifolyatta a légre. S róla e gyors folyamat, mi lefut meredek peremek közt, Marsyas – így nevezik, Phrygiának tiszta folyóját.

Ovidius: Átváltozások VI. 382–400
Devecseri Gábor fordítása



Myrón: Athéna és Marsyas. Kr. e. 450 körül, római kori márványmásolat (Róma, Musei Vaticani)

májában előadott horrorisztikus, szenzációhajhász mítosz-jelenetek határoztak meg.²² Eleanor W. Leach szerint ebben a leírásban többről van szó, mint „Ovidius szokásos horrorjáról”, Marsyas megnyűzott teste a művészi ambícióktól megfosztás metaforája.²³ Charles Segal esztétikai-poétikai szempontú értelmezésében Ovidius az eleven test képével azt a kérdést feszegeti, hogy mi hozza létre a visszataszítót és a szépet, hol a határa e két esztétikai minőségnek.²⁴ Philip Hardie a prológusban exponált témából (1–2: *In nova fert animus mutatas dicere formas / corpora*, „Új alakokká vált testekről indít a lelkem / szólani”) vezeti le a *Metamorphoses* minden erőszak okozta átváltozás-narratíváját: a testek átférféldése nemcsak természetfölötti jelenségeknek, hanem erőszakos cselekedeteknek is a következménye.²⁵ Andrew Feldherr invenciózus elemzése szerint a leírás szójátékra épül. Marsyas megnyűzott testének még rángó inai és lüktető erei egyben Apollo attribútumai. A Nap tündöklése (*perlucentes, micant*), az új idege (*nervi*) és a lyra húrjai (*nervi, fibras*) a szatír halála után is Apollo győzelmére emlékeztetnek.²⁶ Amennyiben elfogadjuk a szövegnek ezt a retorikáját, ellenben kiegészítjük a folytatásnak azzal az értelmezésével, hogy az immár folyammá vált Marsyas sebes rohanásában halljuk a *tibia* játékának virtuóz futamát is (399: *Inde petens rapidum ripis declivibus aequor*, „S róla e gyors folyamat, mi lefut meredek peremek közt”), akkor a rángó test mégsem Apollo győzelmének állít szörnyű emléket. A metamorfózisban megláthatjuk nem Marsyasnak, hanem a vele eggyé vált zenének, az általa képviselt művészetnek a halhatatlanságát.

Az egyéb források szerint a zenei verseny bírái hol Nysa lakói,²⁷ hol a múzsák,²⁸ vagy a Tmolus hegy,²⁹ Apollo győzelme pedig inkorrekt volt: azt szabta feltételül, hogy a versenyzők hangszerüket megfordítva is játsszanak,³⁰ illetve azt, hogy közben énekeljenek is.³¹ Ovidius minderről említést sem tesz. Ellenben Apollót *Latous* néven vezeti be az elbeszélésbe, amely ily módon is visszautal a megelőző két történetre, Latona és gyermekei bosszújára.³² Ez pedig kétséget sem hagy afelől, hogy a bosszúhadjárat folytatódik. Az előzmények felidézésére ezért sincs szükség: Marsyas a *Metamorphoses*ben nem aulétésként és nem *hybristé*sként jelenik meg, hanem eleve mint legyőzött (*victus*).

Ovidius elbeszélésében Apollo nem látható és nem hallható. Ennek a jelentősége abban a kontrasztban mutatkozik meg a maga teljességében, amely a másik költői *certamen*, Apollo és Pan vetélkedését elbeszélő történettel (XI. 146–179) épül fel. A narráció középpontjában itt maga a verseny áll, amelyen Apollo úgy jelenik meg, amilyennek elképzelhetjük Propertius



Ún. hanging Marsyas-típus.
Kr. e. 250–200 körül,
római kori márványmásolat
(Párizs, Louvre)

leírása³³ alapján a palatiumi Apollo-templom kultuszszobrát, a *kitharódos* Apollót: aranszőke fűrtjein babérkoszorú, testét földig érő bíborköpeny fedi, kezében a lant. Az Augustus-kor idealizált Apollója válik itt láthatóvá, a Marsyas-elbeszélés pedig ebből nem mutat meg semmit. A Pannal folytatott verseny zeneiségét (*carmines delenit*, „hangja elbűvölte”; *dulcedine captus*, „bűvölten az édes / hangtól”) a némaság, csillogását (*caput flavum*, „szőke haját”; *Tyrio saturata murice palla; instrictamque fidem gemmis et dentibus Indis sustinet*, „bíbor-köpenyével söpri a földet, / ind elefántcsonttal s gyöngyökkel díszes a lantja / baljában”) a megnyűzott testen átszűrődő fény, Apollo palástjának bíbor színét Marsyas vére váltja fel.

Szakirodalmi közhely, hogy Augustus korában minden Apollóval kapcsolatos művészi ábrázolás egyben politikai állásfoglalás is. Apollo ekkor nemcsak a költészet istene, hanem átpolitizált figura,³⁴ Augustus isteni *alter ego*-ja,³⁵ akinek Actium után vagy közvetlenül előtte templomot emelt palatiumi háza mellett; akiben az Actiumnál vívott harcban győzelemre segítőtjét látta, és akinek a győzelem után, annak emlékére Nikopolis városát alapította, valamint szentélyt és hatalmas oltárt emelt Apollo Actius tiszteletére.³⁶ Ovidius nem a mítosz, hanem Augustus Apollóját állítja szembe Marsyasszal. Ezt az Apollót lépteti fel nem lantosként, hanem bosszúállóként. Holott a lantos isten szembeállítását Marsyasszal nem csak a zenei *certamen* kívánná meg. Az Augustus kor irodalmának és képzőművészetének Apollo-képe alapján is joggal tekintünk ezzel az elvárással a szövegre. A vizuális propagandában összességében Apollo lantos istenként volt ábrázolva,³⁷ a költő szerep és a politikai propaganda tehát nem vált el egymástól.³⁸ A korszak irodalmában az isten számtalan megidézése akár Phoebus Apollóként, akár gyógyító istenként többnyire hűvös fenségű, de a költőket segítő és ihlető istenséggé jeleníti meg.³⁹

A *Metamorphoses*ben sem a Múzsák, sem Apollo támogatásáról nem esik szó.⁴⁰ Sőt, Apollo hol igencsak dehonesztáló helyzetben jelenik meg, hol pedig pusztít. A Daphne után loholó isten képe csak az első lépése Apollo *Metamorphoses*-beli trónfosztásának.⁴¹ Arachné szöttese ugyancsak az isten szerelmi kalandjait idézi fel (VI. 122–124) a *caelestia crimina* („az égiek vétkei”, saját ford. 131) között, amely egyben elvezet a *Metamorphoses*nek ahhoz a szerkezeti-tartalmi egységéhez is, amely a Marsyas-narratíva nézetem szerint legfontosabb, legmélyebb jelentésrétegét felépítő kontextusát képezi.

Arachne és Minerva *certamen*ével nemcsak a vetélkedés- és ezzel a *hybris*-történetek veszik kezdetüket,⁴² hanem a művésztörténetek is. A *Metamorphoses*ben szereplő összes mítikus művész a VI–XI. könyvekben, a középső *pentasban*⁴³ szerepel. A művésztörténeteknek ez a pozicionálása már önmagában kiemeli őket a szöveg egészéből. Arachne⁴⁴ és Marsyas a VI. könyvben, Daedalus⁴⁵ a VIII.-ban, Orpheus és Pygmalion a X.-ben szerepel, ezt követi a XI.-ben Orpheus széttépése,⁴⁶ végül nyomban ezután Pan vetélkedése, amely a maga elbeszélői keretén belül lezáratlan marad, csupán Midas király számárfülének az okmagyarázatoként funkcionál.

Halandó istent nem győzhet le. Mégis, a *Metamorphoses* inkább öntudatos, mint *hybristés* művészei vállalják a megmérettetést. Ovidius pedig világossá teszi, hogy nem ok nélkül. Arachné szöttezésében még Minerva és az Irigység sem talál kivételt: *Non illud Pallas, non illud carpere Livor / possit opus* („Pallas sem, s az Irigység sem tudhatta e művet / ócsárolni”, VI. 129–130). Marsyas zenéjét – mint láttuk – egyetlen forrás sem ítéli rosszabbnak Apollo lantjátékánál. Daedalus és Orpheus valójában eléri a lehetetlent. Meghódítják az eget és az alvilágot, amely nem a halandóknak kiszabott tér.

A *Metamorphoses*ben Apollo a zene és a költészet isteneként összesen tizenkétszer jelenik meg, nyolcszor ebben a középső *pentasban*.⁴⁷ Azonban Apollo – nem csak *kitharódos*ként – éppen a *Metamorphoses* művésztörténeteiben a legkegyetlenebb. A Napban, amely az Icarus szárnyait összetartó viaszt megoldvasztja, Phoebust látni – ebben a kontextusban – minden okunk megvan. Miként arra is, hogy Orpheus *vates* megnevezésében (XI. 2 és 8) a jósissten Apollóra történő allúziót is lássunk. Niobé nem művész, azonban felesége az Orpheus mellett leghíresebb lantos-énekesnek, a teljesen vétlen Amphionnak, aki a tragédia következtében öngyilkos lesz (VI. 401–402).

Apollo nem allúzióként és nem metaforikusan, hanem személyesen és cselekvően a művészelbeszélések sorában csak Marsyas történetében van jelen. A *Metamorphoses* művészei között Marsyas szenved el a legszörnyűbb büntetést, és ebben a történetben mutatkozik meg Apollo legsötétebb arca. A *Metamorphoses* középső *pentas*ának kontextusában, ahogy Apollóról is joggal gondoljuk, hogy nem a mítosz isteneként büntet, hanem a *Divus Augustus* új aranykorként deklarált világának a reprezentánsaként,⁴⁸ a bűnhődőben, Marsyasban is joggal láthatjuk a *tibiá*val kísért műfaj mesterének, az elégiaköltőnek a mítikus megjelenítőjét. Az elégiaköltő Marsyas szenved itt el iszonyú kínhalált, és aligha tévedünk, ha ebben az aránytalan büntetésben az elégia római mesterének, a száműzetés fenyegetésében élő Ovidiusnak az önreflexióját látjuk.⁴⁹ A művésztörténetek sorában csak egy van, amely nem tragédiával végződik: a szobrász Pygmalioné,⁵⁰ akinek jutalma a fordított metamorfózis. Mintegy a Marsyas-történet inverzeként, az eleven test és az erek lüktetése az életnek nem az utolsó, hanem az első jele. Drámai szójátékkal lép párbeszédbe egymással a két művészsors. Míg Marsyasból csupán egy hatalmas lüktető seb lett, „*vulnus erat*”, Pygmalion szobra testté lett, *corpus erat!* *saliunt temptatae pollice venae* („Élő test! Ereit már verni tapintja hüvelyke”, X. 289). A nélkülözhetetlen isteni támogatás nem marad el, ezt a szerepet azonban már Venus tölti be, az elégiaköltőket ihlető és a műfaj elsődleges, Ovidius esetében kizárólagos témáját, a szerelmet megszemélyesítő istennő. Aki érti azt is, amit Pygmalion kimondani sem mer („*sit coniunx,*

opto, non ausus „eburnea virgo” / dicere, Pygmalion, „similis me” dixit, „eburnae.”, „vagyom feleségemül...» Azt nem merte kimondani: »Öt«, pusztán: »...egy olyant, ki hasonló.«”, X. 275–276), és értené azt is, amit hiába kiált Marsyas-szal együtt Ovidius Apollo-Augustusnak: a művészet, az elégia költészet csak játék – *non est tibia tanti*.

Augustus korában a hivatalos művészet Róma hatalmának örökkévalóságát hirdette. Ebben a politikai-kulturális közegben olyan művet írni, amelynek a fő üzenete az, hogy a világ állandó változás és átförmálódás, felért azzal az életveszélyes kihívással (*provocatio*val), amelynek a *Metamorphoses* művészei áldozatául estek. Vergilius *Aeneis*ének vezérmotívuma az alkotás: rendteremtés a zűrzavar után.⁵¹ A *Metamorphoses* éppen a szétesés példáit sorakoztatja föl és többnyire az emberi test mássá alakulásának, szélsőséges esetekben széttépésének a példáival. Minerva dühödten széttépi Arachné szöttezését. Apollo letépi a bőrt Marsyas testéről. A thrák bacchánsnők széttépi Orpheust. A *Metamorphoses* könnyednek és szórakoztatónak tűnő világa valójában a fenyegetettség világa, ahol az erőszak bármikor és bármilyen formában megjelenhet.⁵²

A Marsyas-elbeszélés nemcsak a tartalmával, hanem az esztétikájával is látványosan szembemegy azzal a klasszicizmus-sal, amelyet a *pax Augusta* a maga ideológiájával adekvátnak tekintett. A visszataszító, a borzalmas mint téma és mint esztétikai minőség az, amely mehökkentő újszerűségével ugyan-csak kiemeli Marsyas tragédiáját a *Metamorphoses* művésztörténetei közül, és ily módon is az egész mű kiemelten fontos narratívájává teszi. Proteusról, aki a *Metamorphoses* központi témáját, az alakváltozást, az ovidiusi világ proteusi jellegét képviseli, ugyanebben a *pentasban*, sőt a mű egészének középpontján, a VIII. ének legelején esik szó (VIII. 725–737).⁵³ Marsyas megnyúzása, melyben a művésszel szembeni isteni kegyetlenség az extrémításig jut, a VI. könyv centrális részén helyezkedik el.⁵⁴ A két történetnek kétféleképpen, de egyaránt látványos pozicionálása arra a metapoétikus olvasatra bátorítja a befogadót, mely szerint Ovidius bennük és általuk önmaga művész sorsára és a maga alkotására, a *Metamorphoses*re reflektál. Proteus alakjának felvillantásával a mű tárgyát, a világ véget nem érő változását állítja középpontba, Marsyas alakjában a műnek, a *Metamorphoses*nek az alkotóját, az epikusként is elégiaköltő Ovidiust, Apollótól elszenvedett tragédiájában az ovidiusi elégiaköltészet hivatalos elítélését. A jelentéktelennek, pusztá átvezetésnek tűnő Marsyas-narratíva az elégia, az elégiaköltészet és az elégiaköltő költői és politikai megítélésének a paradigmájává, összességében Ovidius legszemélyesebb vallomását, művészi-emberi létértelmezésének a színrevitelévé alakul át.

Ovidius a phrygiai folyónak és az *aulos*nak az eredetmítoszából gyökeresen más, új művészi lehetőségeket felkínáló narratívát formált, amely távlatosan, a téma recepciótörténetében az archetípus rangjára emelkedett. A *Metamorphoses* egészével is, azon belül kiemelten a Marsyas-elbeszéléssel a kulturális diskurzus részévé tette a testet mint antropológiai és mint ideológiai konstrukciót. Ovidius költői világa a testet átjárhatónak, kiszolgáltatottnak, sebezhetőnek és bármikor elpusztíthatónak mutatja.⁵⁵ A test ellen irányuló erőszak pedig mindig a hierarchia magasabb szférájából, a teljhatalmú istenektől érkezik. A szöveg korabeli kontextusa felől mindebben aligha láthatunk mást, mint az augustusi rezsimek egyre erősödő

kontrollját, az individuum autonómiájának veszélyeztetettségét,⁵⁶ ennek a tapasztalatnak a test-metáforára épülő költészet-
alakítását. Irodalomtörténeti jelentősége tehát elsősorban az,
hogy megnyitotta a diskurzust a hatalomnak való emberi-mű-
vészi kiszolgáltatottságról. A recepció felismerte azt a lehető-
séget is, amelyet Ovidius nem aknázott ki, azonban a művészi
figyelmet akarva-akaratlanul ráirányította. Marsyas és Apollo

vetélkedése nemcsak a hatalmi reváns történeteként adaptáló-
dott, hanem a félig állati lénynek, a szatírnak és a művészetek
istenének, Apollónak a konfliktusában barbárság és kultúra, a
saját és az idegen örök kérdésköre kapott megfogalmazást. Az
ovidiusi narratíva ezeknek a művészi lehetőségeknek a felvil-
lantásával, illetve kibontásával nyitott utat a Marsyas-téma vé-
get nem érő recepciójának.⁵⁷

Jegyzetek

A tanulmány *A bűn pogány és keresztény fogalomrendszere* című, a
DE Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanszék OTKA 104789K
számú kutatócsoportjának szervezésében megtartott (Debrecen, 2015.
május 7–8.) tudományos konferencián elhangzott előadás szerkesztett
változata. A részletesebb, egyéb szempontokat is szem előtt tartó, na-
gyobb terjedelmű szöveg a konferenciakötetben lesz olvasható.

- 1 Visser 1999, 955.
- 2 Az írott források áttekintését lásd Burckhardt 1930; újabban és
részletesebben Volk 1995. A képzőművészeti ábrázolásokról teljes
és elemző áttekintést nyújt Weis 1992b.
- 3 Marsyasról mint az *aulos* és a Kybelé-ének feltalálójáról lásd Weis
1992b, 366; Volk 1995, 13; Visser 1999, 955.
- 4 *Nat. hist.* VII. 204: *Musicam Amphion, fistulam et monaulum Pan
Mercuri, obliquam tibiam Midas in Phrygia, geminas tibus Mar-
syas in eadem gente, Lydios modulos Amphion, Dorios Thamyras
Thrax, Phrygios Marsyas Phryx.* A fordítást az alábbi kiadásból
idézem: Idősebb Plinius: *Természetről VII–VIII. Az emberről és a
szárazföld élőlényeiről.* Fordította, a jegyzeteket és a névmagya-
rázatokat készítette, valamint az Utószót írta Darab Á. Budapest,
2014.
- 5 Burckhardt 1930, 1989; Volk 1995, 13.
- 6 *PGM* frg. 758. Burckhardt 1930, 1992; Weis 1992b, 376; Volk
1995, 14; Kárpáti 2014, 116.
- 7 Weis 1992b, 376. Az *aulos* elhajítása megtalálható egy korabeli
drámatörredékben is (*TGF* Nauck fr. 381): Volk 1995, 14.
- 8 A két történet egymásba illeszkedésének folyamatáról lásd Junker
2002, 158–159; Kárpáti 2014, 116–117.
- 9 A mítosz átfarmálódását általában a korabeli újzene diskurzus
kontextusában szokás értelmezni: Schauenburg, 1958, 58–59;
Weis 1992a, 367; Volk 1995, 14; Visser 1999, 955. Klaus Junker
új értelmezés mellett érvel, mely szerint Athéna nem eldobja, ha-
nem átadja Marsyasnak az *aulost*, hogy a szatír mintegy a kultúra
közvetítőjeként megismertesse a halandókkal ezt a zenét: Junker
2002, 145–158. A kérdés legújabb, komplex elemzését Kárpáti
András monográfiája nyújtja: Kárpáti 2014, 105–129.
- 10 *Ant. Pal.* 7, 696.
- 11 *Ant. Pal.* 16, 8.
- 12 Weis 1992b, 373; Salvo 2008, 92–95.
- 13 Weis 1992b, 374 és 377; Salvo 2008, 93–94. Anne Weis ennek
az ikonográfiai típusnak egy egész monográfiát szentelt. A *hang-
ing Marsyas*-nak két típusát (*red* és *white*) különíti el; az előbbi
megjelenését a késő hellénizmusra, az utóbbit a Kr. u. 1. század
közepére datálja: Weis 1992a, öt követi Salvo 2008, 93–95.
- 14 Feldherr és James az elbeszélés széttagoltságában Marsyas meg-
nyúzásának a narratív leképezését látják: Feldherr–James 2004, 78.
- 15 A *Fasti*-t itt és a továbbiakban (ha másként nem jelzem) Gaál László
fordításában idézem.
- 16 Franz Bömer a mondat ovidiusi alkalmazásait egyrészt a költői
virtuozitás kiemelkedő példaként csodálja, másrészt a *tibia / ars*
variációra azt a datálást alapozza, hogy a *Metamorphoses* jelenete
- későbbi, mint a *Fasti*-é: Bömer 1976, 109–110. Andrew Feldherr
– Alessandro Barchiesi hivatkozva – Minerva kijelentésének
intertextualitásában és a *dixi*-vel jelzett önidézésében annak a le-
hetőséget látja, hogy a *non est tanti*-t Ovidiusnak a saját magára
vonatkoztatott kijelentéseként halljuk. Feldherr ezt az értelmezést
azzal viszi tovább, hogy a mondatnak az ad különös jelentőséget,
hogy a *Fasti* VI. éneke a száműzetés utáni költemény, az *Ars* pedig
az, amelyik felelős a *relegatio*-ért: Feldherr–James 2004, 78.
- 17 Az ovidiusi (és más) költői szövegeknek egymást értelmező in-
tertextualitásáról, erről a narrációs technikáról legkifejtöbben lásd
Barchiesi 2001, 49 skk.
- 18 A *Metamorphoses*-t itt és a továbbiakban (ha másként nem jelzem)
Devecseri Gábor fordításában idézem.
- 19 A metamorfózis-variánsok értelmezéseiről és egyfajta tipológiájá-
ról lásd Bényei 2013, 15–34.
- 20 Lessing: *Laokoön*, 25. fejezet.
- 21 Bömer 1976, 108.
- 22 Galinsky 1975, 138–143. A *spectaculum*ok és *venatio*ók hatását
a *Metamorphoses* narratívájára Feldherr és James sem zárják ki,
azonban Galinskynál jóval visszafogottabban fogalmazzák: Feld-
herr–James 2004, 86–87.
- 23 Leach 1974, 127.
- 24 Segal 1998, 34.
- 25 Hardie 2002, 40–41.
- 26 Feldherr–James 2004, 82–83.
- 27 Diod. Sic. III. 58.
- 28 Paus. VIII. 9. 1; Lukianos: *Dial. deor.* 16, 2.
- 29 Myth. Vat. 1. 90.
- 30 Apoll. *Bibl.* 1, 4. 2.
- 31 Hyg. *fab.* 165; Diod. Sic. III. 59.
- 32 A gyermekek passiójának, illetve a narratívának *gender* szempon-
tú elemzését kínálja Segal 1998, 26.
- 33 Prop. 2, 31.
- 34 Galinsky 1996, 215–219. Ovidius költészetének Apollo-képéről
nyújt áttekintést Gloviczki 2008, 39–50.
- 35 Galinsky 1996, 188: „his divine *alter ego*, Apollo”.
- 36 Zanker 1987, 90–96; von den Hoff – Stroth – Zimmermann 2014,
90–95.
- 37 A palatiumi Apollo-templom belső dekorációjáról és benne a *ki-
tharódos*ként ábrázolt Apollo-szoborról különösen Propertius
verse nyújt plasztikus képet: II. 31. Az Augustus-kor új jelensé-
géről, a görög képzőművészeti alkotásoknak az új hatalmi ideoló-
gia szolgálatába állításáról lásd Pollitt 1978, különösen 164–167.
Ugyanerről mindmáig a legteljesebb és legjobb összefoglalás Zan-
ker 1987.
- 38 Gloviczki 2008, 40.
- 39 *Uo.* A kultúra felhasználását a politikai ideológia szolgálatában
az Aeneas-monda alakulástörténetének folyamatával mutatja meg
Gruen 1993. Az Augustus-kori irodalom erősen átpolitizálódott
jellegéről jó áttekintést nyújt Galinsky 1996, 225–244, legújabban
von de Hoff – Stroth – Zimmermann 2014, 145–157.

- 40 Gloviczki 2008, 49.
- 41 A kifejezést Gloviczki használja: 2008, 49. A *Metamorphoses* Apollójáról, konkrétan a Pythont elpusztító epikus hős átformálódásáról az elégiaköltészet hősszerelmesévé a Daphne-elbeszélésben lásd Acél 2011b, különösen 54 skk.
- 42 Arról a művészi *varietas*ról, ahogyan Ovidius összeköti Minerva személyével, valamint a Múzsák és a Pierisek versenyével, tehát a vetélkedés-motívummal az V. és a VI. könyvet, majd azt egyéb szereplőkkel és utalásokkal átvezeti a VII.-be, lásd Bömer 1976, 11.
- 43 A *Metamorphoses* szerkezetét vizsgáló kutatások részben a két részre osztás, részben a gyűrűs szerkezet mellett foglalnak állást, azonban a legtöbbben a háromszor öt könyv mellett érvelnek. Utóbbi felosztást egyesek a könyvek szereplőire alapozzák: istenek – hősök – történeti személyek, mások a központi helyszínekre: Théba – Athén – Trója és Róma, avagy az öt-öt könyvből álló egységek zárására: a múzsa – Orpheus – Pythagoras elbeszélése. A *Metamorphoses* szerkezetének kutatástörténetét teljes részletességgel tekinti át Acél 2011a, 35–38. Robert Coleman tanulmánya ragyogóan mutatja be, hogy Ovidius a történetmondás *ab origine mundi ad mea ... tempora* („a világ eredő idejétől / végig, az én koromig”) kronológiai bázisát hogyan gazdagítja számos egyéb szövegstrukturáló szempont alkalmazásával úgy, hogy a mű egészének linearitása nem törik meg: Coleman 1971. Szempontunkból fontos kiemelni, hogy a hármas felosztást csak Michael von Albrecht helyezi „múzsai alapokra”: von Albrecht 2003, 600: „a három pentas zárókönyvei között figyelemre méltó analógiák fedezhetők fel. Csak ezekben a könyvekben esik szó a múzsákról”, valamint 604: „A múzsák csak később jelennek meg – éspedig bizonyára nem véletlenül – a három pentas zárókönyveiben.”
- 44 Arachné történetének forrásairól, a variánsokról valamint a *Metamorphoses* Arachne-elbeszélésének értelmezéséről máig alapvető: Szilágyi 1982, 217–233. Ez a tanulmány az alapját és kiindulópontját jelenti a téma minden további hazai kutatásának. Elemzéssel és további szakirodalommal lásd Gloviczki 2008, 64–67.
- 45 Értelmzését a művészettörténetek kontextusában lásd Ritoók 2009, 367–380.
- 46 Eleanor W. Leach Arachne, Pygmalion és Orpheus *Metamorphoses*beli történetét művész és alkotásának sokrétű kontextusában értelmezi: Leach (1974) 102–126. Orpheus történetét ugyancsak a *Metamorphoses* művészettörténeteivel (Arachné, Icarus, Pygmalion) összefüggésben elemzi Gloviczki 2008, 81–93. A *Metamorphoses* nagy narratív egységének, a X. könyvet kezdő Orpheus és Eurydice tragédiáját, valamint a XI. könyvet kezdő, Orpheus halálát elbeszélő történetnek, továbbá e kettőt összekötő beágyazott elbeszéléseknek a legújabb és komplex elemzését kínálja – a téma teljes kutatástörténetének elemző bevonásával – Acél Zsolt monográfiája: Acél 2011a.
- 47 Fontenrose 1940, 432: *Met.* I. 518, 559; II. 601, 682 sk.; VI. 384 (Marsyas); VIII. 15 sk.; X. 108 (Orpheus éneke), 170, 205; XI. 155 (Pan), 165–171 (Pan), 317.
- 48 Miként Feldherr és James (2004, 85) fogalmaznak: „His Apollo cannot be read in isolation from Augustus’.”
- 49 Feldherr és James, bár más logika mentén, hasonló következtetésre jutnak. Az elbeszélésben Ovidius megkettőzött szerepét látják: ő Marsyas halálának a narrátora, és maga Marsyas is. Ennek hátterét a költő Augustusszal szembeni kiszolgáltatott helyzetében írják le: Feldherr–James 2004, 84–85. A *Metamorphoses* világának meghatározó jelensége, hogy szereplőinek a sorsa váratlanul gyökeres fordulatot vesz. Patricia Johnson a vetélkedő művészekkel összefüggésben ezt Ovidius „utólagos előrelátásaként” (*hindsight*) értelmezi: Johnson 2008, 121. Charles Segal e sajátosság hátterében azt a tapasztalatot érzékeli, amelyet Ovidius megélt, száműzetésének császári elrendelését: Segal 1998, 36. E két utóbbi interpretáció természetesen elválaszthatatlan a *Metamorphoses* datálásának megválaszolható kérdéséről. Johnson interpretációja a száműzetés előtti keltezésre épül, Segalé a *relegatio* utánira. Akár tapasztalatként értelmezzük, akár – miként magam is gondolom – előérzetként, a művészettörténetekben bekövetkező hirtelen sorsfordulatok a szabad alkotótevékenység ellehetetlenülésének, de legalábbis erőteljesen korlátozott voltának a metaforájaként foghatók föl.
- 50 A Pygmalion-történet változatairól és előzményeiről, formálódásáról és ovidiusi átformálásáról, annak értelmezéséről lásd Szilágyi 1982, 37–43. A *Metamorphoses* Arachné- és Pygmalion-elbeszélése között von párhuzamot, és utóbbit ebben a kontextusban elemzi Gloviczki 2008, 67–71.
- 51 Galinsky 1996, 246.
- 52 Segal 1998, 32.
- 53 Acél 2014, 48–50. Barchiesi a *Metamorphoses* tárgyának allegorikus megfogalmazását a Pythagoras-beszédben jelöli ki, mely nem kevésbé jelentőségteljes helyen hangzik el a XV. könyvet csaknem záró elbeszélésként: Barchiesi 2001, 69 skk.
- 54 Leach 1974, 118.
- 55 Segal 1998, 10.
- 56 Segal 1998, 32.
- 57 Néhány példa a magyar irodalomból: Sarkadi Imre: *A szatír bőre* (1948); Krusovszky Dénes: *A fölösleges part*, különösen a *Marsziasz polifón* ciklus (2011); Péterfy Gergely: *Kitömött barbár* (2014).

Bibliográfia

- Acél Zs. 2011a. *Orpheus éneke. Ovidius metapoétikus elbeszélései a Metamorphosesben*. Budapest.
- Acél Zs. 2011b. „Kígyó és babér. A palatiumi Apollo-templom Ovidius Daphne-történetében (*Met.* I. 452–567)”: *Ókor* 2011/4, 51–58.
- Acél Zs. 2014. „A megfoghatatlan középpont. Achelous lakomája Ovidius *Metamorphoses* című művében (8, 547–9, 97)”: *Ókor* 2014/2, 45–51.
- Barchiesi, A. 2001. *Speaking Volumes. Narrative and Intertext in Ovid and Other Latin Poets*. London.
- Bényei T. 2013. *Más alakban. A metamorfózis lehetséges poétikái és politikái*. Pécs.
- Bömer, F. P. 1976. *Ovidius Naso, Metamorphosen, Buch VI–VII. Kommentar von Franz Bömer*. Heidelberg.
- Burckhardt, J. 1930. „Marsyas (6)”: *RE* 14. 2, 1986–1992.
- Coleman, R. 1971. „Structure and Intention in the *Metamorphoses*”: *Classical Quarterly* 21/1, 461–477.
- Feldherr, A. – James, P. 2004. „Making the Most of Marsyas”: *Arethusa* 37, 75–103.
- Fontenrose, J. E. 1940. „Apollo and the Sun-God in Ovid”: *American Journal of Philology* 61/4, 429–444.
- Galinsky, G. K. 1975. *Ovid's Metamorphoses. An Introduction to the Basic Aspects*. Oxford.
- Galinsky, G. K. 1996. *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*. Princeton.
- Gloviczki Z. 2008. *Ovidius ars poeticája*. Budapest.
- Gruen, E. S. 1993. „Cultural Fiction and Cultural Identity”: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 123, 1–14.

- Hardie, Ph. 2002. „Ovid and Early Imperial Literature”: Uő (szerk.): *The Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge, 34–45.
- Johnson, P. J. 2008. *Ovid before Exile. Art and Punishment in the Metamorphoses*. Wisconsin.
- Junker, K. 2002. „Die Athena–Marsyas-Gruppe des Myron.” *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 117, 127–184.
- Kárpáti A. 2014. *Műzsák ellenfényben. A régi görög újjene: vázakép, popkultúra, politika*. Budapest.
- Leach, E. W. 1974. „Ekphrasis and the Theme of Artistic Failure in Ovid’s *Metamorphoses*”: *Ramus* 3/2, 102–142.
- Lessing, G. E. 1999. *Laokoón; Hamburgi dramaturgia*. Ford. Vajda Gy. M., Tímár I. Budapest.
- Pollitt, J. J. 1978. „The Impact of Greek Art on Rome”: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 108, 155–174.
- Ritoók Zs. 2009. „Amphiön és Icarus”: Uő: *Vágy, költészet, megismerés. Válogatott tanulmányok*. Budapest, 367–380.
- Salvo, G. 2008. „Ovidio come specchio della cultura figurativa di età Augustea. Miti di *Hybris* punita: Marsia”: *Eidola* 5, 83–111.
- Schauenburg, K. 1958. „Marsyas”: *Rheinisches Museum* 65, 42–66.
- Segal, Ch. 1998. „Ovid’s Metamorphic Bodies. Art, Gender and Violence in the *Metamorphoses*”: *Arion* 5/3, 9–41.
- Szilágyi J. Gy. 1982. „Az Átváltozások költője”: Uő: *Paradigmák. Tanulmányok antik irodalomról és mitológiáról*. Budapest, 31–59.
- Szilágyi J. Gy. 1982. „Arachné”: Uő: *Paradigmák. Tanulmányok antik irodalomról és mitológiáról*. Budapest, 217–233.
- Visser, E. 1999. „Marsyas”: *Der Neue Pauly* 7, 955.
- Volk, K. 1995. „Marsyas in der antiken Literatur”: R. Baumstark – P. Volk (szerk.): *Apoll schindet Marsyas. Über das Schreckliche in der Kunst. Adam Lenckhardts Elfenbeingruppe*. München, 13–18.
- von Albrecht, M. 2003. *A római irodalom története I*. Ford. Tar I. Budapest.
- von den Hoff, R. – Stroh, W. – Zimmermann, M. 2014. *Divus Augustus. Der erste Römische Kaiser und seine Welt*. München.
- Weis, A. 1992a. *The Hanging Marsyas and its Copies. Roman Innovation in Hellenistic Sculptural Tradition*. Roma.
- Weis, A. 1992b. „Marsyas I.”: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* 6. 1. 366–378.
- Zanker, P. 1987. *Augustus und die Macht der Bilder*. München.

Gesztelyi Tamás (1943) klasszika-filológus, ókortudató, a Debreceni Egyetem Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanszékének nyug. egyetemi tanára. Kutatási területe a római kultúra, művészet, glyptika, vallás. Tematikusan kapcsolódó újabb publikációi: „Kőbe vésett *Aeneis*”: *Irodalom és képzőművészet a korai császárságkorban*. Szerk. Gesztelyi Tamás. Debrecen 2012, 121–131; „Semp-ronius Marcellinus sírköve Savariában”: *Antik Tanulmányok* 59, 2015, 91–99.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Az Olympos mellett (recenzió,
2013/2).

Phaedra levele Hippolytushoz

Ovidius *epistulája* (*Her.* 4) a római képzőművészetben

Gesztelyi Tamás

Phaidra és Hippolytos története kifejezetten tragikus természeténél fogva erősen kínálkozott a drámaírók tollára. Először Sophoklész dolgozta fel a történetet, de ez nem maradt fenn, és rekonstruálni sem tudjuk a művét. Euripidéstől két dráma is született, melyek közül az első nem aratott sikert, és el is vészett. Töredékekből és utalásokból azonban megállapítható, hogy az első drámájában, a *Hippolytos Kalyp-tomenos*-ban Phaidra merőben másképp viselkedett, mint a második drámában, a *Hippolytos Stephanéphoros*-ban, mely Kr. e. 428-ban verseny-győztes lett. Az előbbiben valószínűleg Phaidra maga vallotta be Hippolytosnak iránta érzett szerelmét, és meg is védelmezte azt férje előtt, hivatkozva annak félrelépéseire.¹ A dráma bukásának oka valószínűleg épp abban keresendő, hogy Phaidra nyíltan vállalta érzelmét, amelyet el kellett volna fojtania, vagy legalábbis titkolnia.

Euripidész fennmaradt *Hippolytos*-ában Phaidrát a szerelmi érzés halálosan emészti, de magába fojtja érzelmeit. Dajkája hosszan faggatja őt, de előbb csak a szégyen-foltról (317) hajlandó beszélni, amely lelkét szennyezi, és arról, hogy bűnt követett el (323). Csak hosszas unszólásra árulja el, hogy szerelem emészti, de hogy ki iránt, annak még a nevét sem akarja kiejteni: „Hogy is nevezzem őt, az Amazón fiát?” (351).² Csak egyetlen utat tud elképzelni tisztessége megmentésére: „magamban eldöntöttem már, hogy meghalok.” (401). Érzelmét örületnek nevezi, mely szégyenletes (405). Erényes nőként nemcsak saját, de családja becsületére is gondol (419–21):

*Azért halok meg én, ti kedves asszonyok,
mocsok ne érje énmiattam férjemet,
s szülőtteim se.*

A dajka viszont úgy gondolja, hogy a halálnál szerelme bevallása is jobb, ezért úgy dönt, hogy feltárja Hippolytos előtt Phaidra érzelmeit. Mikor erről Phaidra tudomást szerez, elátkozza dajkáját tettéért, és helyzetét még reménytelenebbnek tartja (720–21):

*Théseus szemébe sem nézhetek gyalázatos
bűnöm bevallva, csakhogymentsen életem.*

Ezért a halált választja.

Théseus hazaérkezik, és halott felesége kezében egy levelet talál, mely Hippolytost erőszakkal vádolja meg (790–901). Megérkezik Hippolytos is, az apa feldúltan fogadja, heves vita alakul ki közöttük, melynek vége az, hogy Théseus elátkozza a fiát, és száműzetésbe küldi (902–1102). Hamarosan hírnök érkezik, aki beszámol Hippolytos szerencsétlenségéről. Ezt követően kerül sor az isteni beavatkozásra. Megjelenik Artemis, és Théseus tudomására hozza (1311–2):

*De hitvesed, hogy őt ne érje vád, hazug
levélben gyermeked vádolta meg.*

Ennek tudatában az apa és haldokló fia kiengesztelődnek egymással (1103–1466).

A drámában Phaidra – bármilyen szörnyű érzélem is lett úrrá rajta – áldozatnak tekinthető. Aphrodité játékszerévé válik azért, hogy az istennő így álljon bosszút Hippolytoson, aki nem volt hajlandó tisztelni őt. Phaidra tisztában van kiszolgáltatottságával (397–400):

*Az volt reményem aztán, hogy legyőzhetem
józsánsággal ezt az örült szenvedélyt.
Végül, hogy Kypris ellen mindez nem segít,
magamban eldöntöttem már, hogy meghalok.*

Mindent megtett azért, hogy elkerülje a végzetes szerelmet. Ezzel is magyarázható, hogy érzelmeit nem bűnnek, bűnösnek, hanem szégyennek, szégyenletesnek nevezi (405, 505, 692, 721). Aphrodité tervét azonban végül is saját döntésével teljesíti be: vádló levelet ír Hippolytos ellen azért, hogy saját szégyenét leplezni próbálja.

Ezt követően a téma drámai feldolgozására csak Senecánál került sor a Kr. u. 1. sz. közepén. Az ő *Phaedrája* sokkal közelebb áll Euripidés első Hippolytos-drámájához, mint a másodikhoz. A hősnő maga vallja meg szerelmét Hippolytusnak, de visszautasításra talál. Ezt követően a dajka híreszteli el, hogy Hippolytus erőszakot követett el úrnőjén. A hazaérkező Theseus elátkozza fiát, akin beteljesedik a kegyetlen végzet. Hippolytus holtteste láttán Phaedra beismeri bűnét, és öngyilkosságot követ el.

Vizsgálatunk szempontjából nagyobb jelentősége van a téma kb. fél évszázaddal korábbi elégikus feldolgozásának. Ovidius *Heroidésének* (*Hősnők levelei*) a 4. levelében Phaedra ír Hippolytusnak, bevallva benne olthatatlan szerelmét az ifjú iránt. Itt tehát nincs szó a teljes történet feldolgozásáról, csupán egyetlen motívum van kiragadva: a szerelem fellángolása, és annak levélbe foglalása. Az euripidészi dráma levél-motívuma tehát itt magává a témává és a retorikai formává válik, amely új funkciót kap: nem a végzetesen hamis vádat tartalmazza, hanem az igaz szerelmi érzelmeket. Phaedra levele az irodalomtörténetben először és utoljára olvashatóvá lesz, legalábbis az ovidiusi fikció szerint. Ebben a levélben a történet tragikus kimenetelére még csak utalás sincs, sőt, Phaedra reményt táplál érzelmeinek viszonzására, hisz maga Amor bátorítja ezzel: *Scribe! dabit victas ferreus ille manus* („Írj! S az a vasszívű majd nyújtja, legyőzve, kezét!”, 14.³) Itt ugyanis nem Aphrodité az események mozgatója, mint Euripidésnél, hanem Amor, aki nemcsak az istenség, hanem maga a szerelmi szenvedély is. Phaedra érzelmeinek bűnössége persze itt is felmerül, és e gondolat végigkíséri az egész elégiai. A szégyenérzet az, ami visszatartja Phaedrát attól, hogy szerelmét szóban vallja meg (9–10):

*Qua licet et sequitur pudor, est miscendus amor;
dicere quae puduit, scribere iussit amor.*

Mint lehet és illő, hogy erény s szerelem keveredjék:
és a kimondhatatlant Amor iratta le most.

De a levél végére minden szégyenérzet kivész belőle (155):

Depuduit, profugusque pudor sua signa reliquit.

Veszve szemérmem, fut, s odalettek mind lobogói.

A *pudor* jelentése tehát ezekben a mondatokban nem a „szemérmem”, hanem a „szégyen”, amit a mellette használt *puduit* és *depuduit* igék is megerősítenek, és így összhangban van az euripidészi szóhasználattal. Ide sorolható még a *labes* (szégyenfolt) használata, mely a királyné addigi tisztaságát érte (32).

A „szégyen” mellett megjelenik a „bűn” szó használata is, az előbbinél még gyakrabban, és kétféle formában: *crimen* és *culpa*. A súlyosabb értelmű *crimen* az elégia elején úgy fordul elő, mint ami hiányzott Phaedra múltjából (18; 31):

Fama, velim quaeras, crimine nostra vacat

folt, fürkésszed akár-hogy, nem esett híreimen.

...me sine crimine gessi

...tisztán őriztem idáig

Az enyhébb értelmű *culpa* az elégia második felében tűnik fel, amikor Phaedra elképzeli bűnös szerelmüket, melyet rokoni kapcsolatukkal leplezni tudnának (138). Sőt, talán még dicsérendőnek is találnák a kívülállók ezt a rokoni szeretetet (145). Phaedra tehát tisztában van vele, hogy ez a kapcsolat bűnös volna, ezért maga is küzd ellene (151–2). Küzdelme azonban hiábavalónak bizonyult.

Phaedra egész testét a szerelem tüze járja át. Ennek ecsetelésére Ovidius képek egész sorát mondhatja el Phaedrával (19–20; 70):

urimur intus; / Urimur, caecum pectora vulnus habent.

láng perzseli bensőm, / Perzseli: titkos seb kínja emészti szívem.

Acer in extremis ossibus haesit amor.

s perzselte vad szerelem lángja a csontjaimig.

De Phaedra ezt nem is bánja, mert úgy érzi, hogy igazi szerelemre talált (33). Ebben az állapotban szerelmét látja a legszebbnek (*pulcherrime rerum*, 125), aki még Iuppiternél is többet jelent neki (36). Bár számára Venus a legfontosabb istenség (167), mégis szerelme kedvéért hajlandó Dianát követni (39–40). Persze mindezt azért, hogy mindig szerelmével lehessen, mellette semmitől sem fél (103–4).

Phaedra tisztában van Hippolytus ellenállásával, de azt legyőzhetőnek tartja, és ezt a hitet Amor is táplálja benne (14). Ezért biztatja kedvesét, hogy vesse le keménységét (85):

Tu modo duritiam silvis depone iugosis!

Csak lelked hidegét hagynád szirt közt a vadonban!

– és lágyítsa meg szívét iránta, aki nyíltan megvallotta érzelmeit (156):

Da veniam fassae duraque corda doma!

lágylj, vasszívű, lásd, vallok, azért könyörülj!

Az a kép, mely Ovidiusnál bontakozik ki Hippolytus és Phaedra történetéről, merőben eltér az euripidésitől. Euripidésnél a dráma négy szereplőre épül: Phaidrára, a dajkára, Hippolytosra és Théseusra, a tragikus végkifejletet pedig Hippolytos szerencsétlensége jelenti. Ovidiusnál Phaedra a főszereplő, az ő Hippolytus iránt táplált érzelve áll a középpontban,⁴ Theseus csupán említve van a levélben. Euripidésnél Phaidra megtartja szerelmét vagy legalábbis ragaszkodását és tiszteletét férje iránt. Ovidius Phaidrája megveti Theseust, és arra utal, hogy sohase szerette őt (23–24).⁵

Hasonló különbségeket figyelhetünk meg a történet képzőművészeti ábrázolásaiban is. A görög művészetben ritkán fordul elő ez a téma. A 4. századi dél-itáliai vázákön találkozunk a végzete felé vágató Hippolytos ábrázolásával, amint fogata előtt a tengerparton egy bika emelkedik ki a vízből.⁶ Etruszk urnákon a tragikus végkifejlet ábrázolását láthatjuk: a felborult kocsiából kizuhanó Hippolytost.⁷ Ezt követően a császárkor elejéig nincs nyoma a történet ábrázolásának. Ekkor viszont mind Pompejiben, mind Rómában gyakran feltűnik a falfestményeken.

A legkorábbi ezek közül Pompejiben, a Jason házában *cubiculum*-ában (IX 5, 18) fennmaradt ábrázolás, mely a Kr. u. 10-es vagy 20-as években készülhetett (1. kép).⁸ A középpontban Phaedra látható széken ülve, amint oldalra fordul, és a mögötte álló dajkájának gesztikulálva magyaráz. A dajka a kezében írótablettát tart, nyilvánvalóan azt a levelet, melyet úrnője Hippolytusnak írt, és amelynek eljuttatása a címzetthez az ő feladata. A kép jobb szélén még egy kis szolgálólány látható, a háttérben pedig a palota architektúrája. Ugyanennek a szobának a falain még két további jelenet látható. Az egyikben balra az ülő Paris, jobbra az álló Helena, míg a másik képen Medea a két gyermekével látható. Aligha kétséges, hogy kiválasztásuk átgondoltan történt, és az összekötő kapocs köztük a tragikus következményekhez vezető szerelmi érzés.⁹ Ennek alapján indokolt feltételezni, hogy a császárkor folyamán született Hippolytus- és Phaedra-ábrázolások általában a tragikus szerelmi érzés képi megjelenítésére szolgáltak.

A jeleneteken rendszeresen találkozunk az írótablettával. Ennek a motívumnak az eredete vitát váltott ki a kutatók között. A 19. század végén A. Kalkmann egy feltételezett alexandriai tragédia létrehozta következtetett, melyben a mostohaanya érzelmeit levélben tárta szerelme elé.¹⁰ C. Robert a levélábrázolást szabad művészi leleménynek tekintette, hogy a dajka szóbeli közlése – ahogy ez Euripidésnél történik – érzékelhetően megjelenjen.¹¹ Ovidius hatását teljesen kizárja, azt viszont lehetségesnek tartja, hogy egy hellenisztikus előzmény szolgált mintaképpül ezekhez az ábrázolásokhoz. F. Leo azt javasolja, hogy a levél-motívum forrása Euripidés első *Hippolytosa* volt.¹² H. Jacobson kissé körmönfontan így fogalmaz: „Az a tény, hogy a római művészet időnként a dajkát úgy ábrázolja, hogy levelet visz Hippolytosnak, nehezen teszi tagadhatóvá, hogy létezett ilyen görög irodalmi változat.”¹³ Először P. Ghi-



1. kép. A dajka magához veszi Phaedra levelét.
Jason házában *cubiculum*-a, Pompeji
(Nemzeti Régészeti Múzeum, Nápoly)

ron-Bistagne veti fel a lehetőségét annak, hogy a levél ábrázolását Ovidius *Heroides*-ének 4. darabja inspirálta, minthogy Ovidius előtt nem fordul elő az ikonográfiában.¹⁴ Ugyanakkor J.-M. Croisille is szerepet tulajdonít Ovidius elégiájának a levél-motívum kialakulásában, de eredetét az alexandriai korszakra vezeti vissza.¹⁵ P. Linant de Bellefonds hol talán alexandriai eredetűnek nevezi a levél motívumát, hol pedig talán közvetlen ovidiusi hatásnak.¹⁶

Mi úgy gondoljuk, hogy amennyiben találunk közvetlen római előzményt egy motívum létezésére, akkor fölösleges ehelyett egy bizonyíthatatlan alexandriai művet mintának feltételezni. Ezzel alábecsüljük mind a római irodalom hatását a képzőművészetre, mind pedig az Itáliában dolgozó festők önállóságát.¹⁷ K. Schefold a Jason házában *cubiculum*-ában fennmaradt képek elemzésekor azt fejtegeti, hogy azok gondos megkomponálása római mester műve kell, hogy legyen.¹⁸ Nem görög festmények másolatai, hanem vagy egy római mester alkotásai, vagy egy azt utánzó pompeji mesteré. Teljesen római kontextusban értelmezi a képeket B. Bergmann is.¹⁹ Ezeket a véleményeket elfogadva, és erre alapozva úgy gondoljuk, hogy a kompozíció irodalmi előzményét Ovidius *Heroides*-ének 4. levelében kell keresnünk, melynek ugyanúgy Phaedra a főszereplője, miként a falfestménynek. A levél továbbítását viszont a már Euripidésnél is közvetítő szerepet betöltő dajkára bizza Phaedra. De míg ott a dajka ezt úrnője tiltása ellenére teszi meg, itt kifejezetten a felkérésére.



2. kép. A dajka átnyújtja Phaedra levelét Hippolytusnak.
Pompeji falfestmény rajza

A Kr. u. 30–40 körül készült falfestményeken a kétalakos kompozíció háromalakosra bővül: megjelenik Hippolytus is, rendszerint visszautasító kézmozdulattal. Gyakoriak a mellékszereplők: szolgálók Phaedra körül, és egy lovat vezető alak, valamint vadásztársak Hippolytus mellett. A *Lexicon Iconographicum* „Hippolytos” címszavában szereplő kilenc falfestmény közül három esetében van jelen a levél motívuma.²⁰ Ezek egyikén balra Phaedra ül, középen a dajka áll, felemelt kezében írótablát nyújt Hippolytus felé, aki mellett ott van a lovat elővezető társa (2. kép).²¹ Ezt a falfestményt különösen fontosá teszi az a tény, hogy a dajka alakja alatt, illetve a ruhája szegélyén egy-egy bekarcolt felirat maradt fenn a következő szöveggel: NON EGO SOCIA („nem vagyok részes”), valamint NO EC [= NON EGO].²² A feliratot a 19. század végén publikáló A. Sogliano Ovidius *Heroidese* 4. darabjának 17. sorával hozta összefüggésbe, mely így hangzik: *non ego nequitia socialia foedera rumpam* („Nem bujaság készítet tépnem hitves-kötéléket”).²³ Ezek Phaedra szavai, miszerint ő nem fog könnyelműen házasságot törni. A bekarcolt felirat elhelyezését tehát nem úgy kell érteni, hogy azt a dajka mondja, hanem inkább úgy, hogy ez a levélben van benne, amit a dajka tart. Nehezen dönthető el, hogy a SOCIA a teljes szót alkotja-e, vagy a *socialia* rövidítése, ahogy a második felirat mindkét szava is rövidítés. Azt mindenesetre hangsúlyozza mind Sogliano, mind Swetnam-Burland, hogy nem Ovidius-idézetről, hanem Ovidius *epistulájára* való utalásról van szó.²⁴ Igen ritka eset, hogy alkalmunk van egy antik képzőművészeti alkotásnak a nézőjére tett hatását közvetlenül érzékelni. Jelen esetben nyilvánvalónak látszik, hogy az alkalmi nézőnek a kép láttán Ovidius elégiája jutott eszébe. Ez amellet szél, hogy ez a költemény a keletkezése után néhány évtizeddel már elég széles körben ismertté vált ahhoz, hogy interakcióba lépessen a korabeli képzőművészettel.²⁵

A Domus Aureából is ismerünk két falfestményt ezzel a témával. Az egyikben Phaedra jobbra ül, mögötte szolgáló, középen a dajka, aki kezét a balra álló és elforduló Hippolytus felé tartja (3. kép). Balra a földön írótábla hever, melyet bizonyára Hippolytus dobott el, miután meggyőződött tartalmáról.²⁶ A lándzsát tartó Hippolytus, az eldobott levél arra utalnak, hogy az ifjú nem a szerelmet, hanem a vadászatot választja. A vadászat motívumának hangsúlyozása megint csak Phaedra levelére emlékeztet, melyet teljesen átsző ez a gondolat.

A levél-motívummal ábrázolt történet sepulchrális emléken először a Kr. u. 2. század közepe körül jelenik meg egy halotti urnán.²⁷ Jobbra Phaedra a fájdalomtól aléltan ül a trónján, balra Hippolytus sziklán ül, jobbát elutasítóan felemeli, leengedett baljában pedig diptichont tart. Phaedra itt a végtelen fájdalmat testesíti meg, míg Hippolytus ennek a fájdalomnak az okozóját. Ő az örökre elveszített társ.

A történet legnagyobb képzőművészeti emlékcsoportját a szarkofágok jelentik. A római márványszarkofágok ún. A típusa, mely a Kr. u. 180-as években jelenik meg, a történetet két részre tagolva mutatja be (4. kép).²⁸ A dombormű bal felében bal szélén Phaedra ül, mellette két szolgáló, combjára Amor támaszkodik, és feléje tekint. Tőle jobbra a dajka a középen álló Hippolytust igyekszik meggyőzni úrnője szerelméről. A jobb szélén azonban Hippolytus a lovát vezetve eltávozik. A dombormű jobb felén Hippolytus lován ülve vadászik egy vadkanra, mögötte pedig egy sisakos nőalak jelenik meg, aki nem más, mint a perszonifikált Virtus. Bár a falfestményeken is rendszeresen utalást találtunk Hippolytus vadászszenvedélyére, és a mellette megjelenő ló és kutya a vadászatra indulást sugallja, a vadászjelenet ábrázolása csak ezeken a szarkofágokon jelenik meg. A vadászó Hippolytos Euripidésnél sem fordul elő, Phaedra ovidiusi levelében viszont igen (79–84):



3. kép. Hippolytus a földre dobta Phaedra levelét.
A Domus Aurea falfestményének rajza



4. kép. Phaedra és Hippolytus elválása, Hippolytus vadászata. Római szarkofág (Pisa)

*Fékezd büszke nyakát, kanyarodva, szilaj paripádnak,
s látva, milyen kis kört jár be, elámulok én.
Vagy ha erős kézzel hajlós gerelyed kihajítod,
rád szegeződik a szem, nézni szilaj karodat.
S markolj bár széles vasu somkopját vadak ellen,
s bármibe is kezdjél, az szemeimnek öröm.*

Phaedra bevallja, micsoda gyönyörűséget jelent neki, ha a vadászó ifjút és izmos karjait csodálhatja. A pisai szarkofág Phaedra alakján nem azt látjuk, hogy szemérmesen vagy kétségbeesetten félre fordul, hanem büszkén és érdeklődve előre tekint. Nem lehet kétséges tehát, hogy itt semmiképpen sem a tragikus és bűnös szerelmi érzés kifejezését jelenti a történet ábrázolása. Elképzelhetetlen, hogy az elhunyt hozzátartozói ezt a gondolatot akarnák közvetíteni. Sokkal inkább a fájdalmas és elkerülhetetlen elválás üzenete rejlik benne. Az elhunyt Hippolytusként jelenik meg, a házastárs, esetleg anya, pedig Phaedraként. A dombormű jobb felének jelenete az elhunyt *virtusát* és halált megvető bátorságát hivatott kifejezésre juttatni.²⁹ Phaedra végtelen szeretettel és fájdalommal vesz búcsút halottjától.³⁰

A provinciális domborművek között kettő is feldolgozza ezt a témát a Kr. u. 2. és 3. század fordulója körüli évtizedekben, mindkettő a közép-dunai régióból. Az egyik a noricum-i Flavia Solvából származik, sajnos erősen töredékes és megkopott állapotban (5. kép).³¹ A kép bal szélén álló Phaedra alakja nagyjából hiányzik, látszik viszont felemelt baljában az író-tábla, jobbában pedig a *stilus*, mellyel éppen írja a levelét. Jobbra Hippolytus áll egyik kezében gerellyel, lábánál az egyik oldalon kutya, a másikon ló. Középen a dajka térdel feléje fordulva, kezét kérlelően felemelve. Felül középen Amor lebeg a levegőben, fejét Phaedra felé fordítja, de teste Hippolytus felé fordul, mintegy irányt mutatva Phaadrának. Ez az egyetlen ábrázolás, melyen Phaedra levélírás közben látható, ilyen módon a leginkább tekinthető úgy, hogy az ovidiusi levél mintáját követi.³² Amor szerepe is hasonlóan mondható mindkettő esetében: biztatja Phaadrát a levél megírására. A térdre borulva könnyörgő dajka eddig nem fordult elő, előzményét Euripidésnél kereshetjük. Ott, miután feltárta úrnője szerelmét Hippolytos iránt, így könnyörgő hozzá: „A térded átkarolva kérlek, meg ne ölj!” (607) Senecánál Phaedra könnyörgő Hippolytushoz térdre rogyva: *en supplex iacet adlapsa genibus regiae proles domus* („Esdve kér térdére rogyván egy királyvérből született”).³³

A másik dombormű a pannoniái Brigetióból származik (6. kép).³⁴ Itt Phaedra a jelenet bal szélén jobbjával oszlopra tá-

maszkodva áll félig mezítelenül, köpenye csak alsó testét fedi. Mellette Amor balját megragadva igyekszik Phaadrát Hippolytus felé húzni. Amor baljában fáklyát tart. A kép jobb szélén Hippolytus áll ugyancsak mezítelenül, kivéve válláról aláhulló köpenyét. Jobb lábánál a földön író-tábla hever. Jobb kezét búcsúzva, vagy elutasítóan a földön térdeplő dajka felé nyújtja. A Flavia Solva-i dombormű mellett ez a másik példa arra, hogy a dajka térdel Hippolytus előtt. Viszont kizárólag itt fordul elő, hogy Phaedra nem felöltözve, hanem félig mezítelenül, venusi pózban jelenik

meg. Ez a magyarázata annak, hogy a kötár legújabb katalógusai Venusként határozták meg az alakot, az istennő azonban közvetlenül nem részese az eseményeknek úgy, miként Euripidésnél.³⁵ Az ovidiusi levél szerint Phaedra közvetlen felbujtója Amor, aki ezen a két domborművön nem pusztán szemlélőként, hanem aktív szereplőként jelenik meg, ösztönözve Phaadrát érzelmei megvallására. Minthogy mindkét dombormű eredetileg sírépítmény része lehetett, a jelenet értelme a szarkofágok esetében megállapított jelentésváltozáson mehetett át: Hippolytus



5. kép. Phaedra levelet ír Hippolytusnak. Dombormű Flavia Solvából (Schloss Seggau)



6. kép. Hippolytus a földre dobta Phaedra levelét.
Dombormű Brigetióból (Komárom–Komárno)



7. kép. A dajka átnyújtja Phaidra levelét Hippolytosnak.
Attikai szarkofág (Ermitázs, Szentpétervár)



8. kép. Hippolytus maga előtt tartja Phaedra levelét.
Római szarkofág (Split)

visszavonhatatlanul eltávozik, Phaedra viszont továbbra is végtelenül szereti, amit a levelében juttat kifejezésre.

A Kr. u. 3. század 2. negyedében az attikai márványszarkofágok egy csoportján új megfogalmazásban jelenik meg a Hippolytos-történet. Az egyik főszereplő, Phaidra a baloldali rövidebbik oldalon jelenik meg, amint a dajka magához veszi a levelét. A hosszú oldal középpontjában Hippolytos áll, akinek a dajka átnyújtja a levelet (7. kép).³⁶ Hippolytos elutasító mozdulatot tesz, és társaival – lovak és kutyák kíséretében – vadászatra készül. A levélátadás motívuma ugyancsak a középpontba kerül egy Kr. u. 300 körül készült egyedi római szarkofágon.³⁷ Itt Hippolytus társai csupán a dombormű bal felét foglaltják el, míg a jobb felén a kétségbeesett Phaedra ül, akit Hippolytus éppen elhagy.

A római márványszarkofágoknak egy új csoportja jelenik meg a Kr. u. 3. és 4. század fordulójára körüli évtizedekben. Ezen a B típusnak nevezett csoporton a történet egy jelenetbe van komponálva.³⁸ A kép bal szélén a kétségbeesetten elforduló Phaedra ül, előtte Amor vigasztalóan felé nyújtja kezét. A kép jobb szélén Theseus ül – aki eddig nem fordult elő –, kezével szakállát fogva, a hírnököt hallgatja, aki Hippolytus haláláról tudósítja. A középpontban Hippolytus kétféleképpen is megjelenik. Egyrészt a dajkától kapott levelet tartja maga előtt, másrészt lovat vezetve kutyáival vadászatra indul. Itt a levélmotívum újszerű alkalmazásának lehetünk a tanúi. Eddig a levelet Hippolytus vagy elutasította, vagy egyenesen a földre vetette. Most nemcsak hogy elfogadja a dajkától, hanem demonstratívan maga előtt tartja. Ennek az új gesztusnak a magyarázatát P. Zanker abban látja, hogy az író tábla az elhunyt iskolázottságára utal, mely a korábbi *virtus*-ábrázolás helyébe lép.³⁹ Így az író tábla teljesen elveszíti eredeti 'levél' jelentését. Lehetségesnek tartjuk azonban az értelmezést a levélként való értelmezés megtartásával is. Az elhunyt büszkén mutatja fel a levelet, mely házastársa, esetleg anyja iránta megvallott végtelen szerelmét, illetve szeretetét tartalmazza.

Áttekintésünk példát ad arra, hogy egy mitikus történet milyen jelentésváltozásokon mehet át az évszázadok

folyamán attól függően, hogy felhasználóinak milyen gondolatok kifejezésére volt szükségük. A bűnös szerelem mintapéldája át tud alakulni a feltétel nélküli, végtelen szeretet kifejezőjévé is. De ezt az utat csak az irodalmi és a képzőművészeti emlékek közös vizsgálatával tudtuk bejárni. Addig, míg a drámai irodalom elsősorban a történet morális aspektusát boncolgatta, a képzőművészet a mindennapi élet helyze-

teinek a kifejezését kereste benne, és ennek jegyében költötte tovább a mítoszt.⁴⁰ Ez utóbbihoz bizonyosan fontos ösztönző erőt jelentett Ovidius elégiája, melyet mindeddig kevésbé vettek figyelembe a császárkori ábrázolások kialakulásának magyarázatánál.⁴¹ Pedig Phaedra szerelmi vallomást tartalmazó levele kulcsmotívumként húzódik végig a történet császárkori képzőművészeti megjelenítésein.

Jegyzetek

A tanulmány *A bűn pogány és keresztény fogalomrendszere* című, a DE Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanszék OTKA 104789K számú kutatócsoportjának szervezésében megtartott (Debrecen, 2015. május 7–8.) tudományos konferencián elhangzott előadás szerkesztett változata. A részletesebb, nagyobb terjedelmű szöveg a konferenciakötetben lesz olvasható.

- 1 Tschiedel 1969, 26.
- 2 Az idézeteket fordította Trencsényi-Waldapfel Imre.
- 3 Az idézeteket fordította Muraközy Gyula.
- 4 Vö. Davis 1995, 41–55.
- 5 Vö. Jacobson 1974, 155.
- 6 Linant de Bellefonds 1990 Nr. 101–105; Linant de Bellefonds 2009, add. 9–add. 12.
- 7 Linant de Bellefonds 1990 Nr. 107–114.
- 8 Bergmann 1996, 200, 211; Bragantini–Sampaolo 2009, 240 sk.
- 9 Schefold 1952, 99 sk. Teljesen római kontextusban értelmezi a képeket: Bergmann 1996, 209 sk.
- 10 Tschiedel 1969, 46.
- 11 Robert 1904, 169. Hasonló véleményen van Mucznik 1999, 84 sk., bár Ovidius hatását is lehetségesnek tartja (Mucznik 1999, 117).
- 12 Jacobson 1974, 146, 11. jegyzet.
- 13 Jacobson 1974, 146, 11. jegyzet.
- 14 Ghiron-Bistagne 1982, 38.
- 15 Croisille 1982, 87.
- 16 Linant de Bellefonds 1990, 460, 462 sk.
- 17 Ennek ellenkezőjéről győző meg: Stročka 2007, 269–315.
- 18 Schefold 1952, 99.
- 19 Bergmann 1996, 209 sk.
- 20 Linant de Bellefonds 1990 Nr. 40, 43, 44.
- 21 Linant de Bellefonds 1990 Nr. 40.
- 22 CIL 4, 4133a, 4133b.
- 23 Sogliano 1891, 268.
- 24 Sogliano 1891, 268: „È evidentemente una reminiscenza della epistola Ovidiana di Fedra ad Ippolito.” Swetnam-Burland 2015,

219: „not texts reproducing Ovid, but rather references to Ovid’s work”.

- 25 Swetnam-Burland 2015, 219 skk. További Ovidius-idézetek pompeji falfeliratokon: CIL 4, 1324, 1893, 1895, 1520, 3149, 9847. Vö.: Milnor 2009, 299.
- 26 Linant de Bellefonds 1990 Nr. 43.
- 27 Linant de Bellefonds 1990 Nr. 37; Mucznik 1999, 108, III. 110.
- 28 Linant de Bellefonds 1990 Nr. 55–67.
- 29 Lewerentz 1995, 123: „Der Jäger mißt sich im Kampf gegen das Jagdtier, gegen die angreifende Macht des Todes, und scheut dabei den Tod nicht. Virtus selbst kann dabei auch Tapferkeit beim Sterben und nicht nur im Leben bedeuten.” Vö. Zanker 1999, 134 sk.
- 30 Vö. Zanker 1999, 136 sk.; Zanker–Ewald 2004, 54.
- 31 Linant de Bellefonds 1990, Nr. 74; Hainzmann–Pochmarski 1994, 151–153; *ubi erat lupa* Nr. 1272.
- 32 Az Augustus-kori irodalom közvetlen hatását egy Flavia Solva-i domborművön már sikerült megállapítani: Gesztelyi 2000, 123–131; Gesztelyi–Harl 2001, 139–170.
- 33 *Phaedra* 666–67, ford. Ruttner Tamás. Pompeji falfestményen van példa rá, hogy Phaedra térden állva könyörög Hippolytushoz (Mucznik 1999, 112, III. 135).
- 34 Erdélyi 1966, 215; Linant de Bellefonds 1990 Nr. 73; *ubi erat lupa* Nr. 3848.
- 35 Harl–Lörincz 2002, 12 Kat. 4; Borhy 2006, 59 Kat. 26. Az előbbi katalógus paradox módon a következő magyarázatot adja erre: „A dajka mögött láthatatlanul a szerelem istennője áll oltárára támaszkodva, fia Erós kíséretében. Az istennő keltette Phaidrában a tiltott szenvedélyt mostohafia iránt, amely a végzete lett.”
- 36 Linant de Bellefonds 1990 Nr. 86–91; Mucznik 1999, 99, III. 103.
- 37 Linant de Bellefonds 1990 Nr. 72; Mucznik 1999, 92, III. 69.
- 38 Linant de Bellefonds 1990 Nr. 68–71.
- 39 Zanker 1999, 139 skk.
- 40 Zanker 1999, 134.
- 41 Zanker 1999, 139: „Der Liebesbrief der Phädra kommt zwar in der literarischen Überlieferung des Mythos nicht vor.” A szerző nem veszi figyelembe, hogy a történetet Ovidius is továbbköltötte.

Bibliográfia

- Bergmann, B. 1996. „The Pregnant Moment: Tragic Wives in the Roman Interior”: *Sexuality in Ancient Art. Near East, Egypt, Greece and Italy*. Szerk. N. Kampen, New York, 199–218.
- Borhy, L. 2006. *Vezető Komárom város római kori köemlékeihez*. Komárom.
- Bragantini, I. – Sampaolo, V. 2009. *La pittura pompeiana*. Napoli.
- Croisille, J.-M. 1982. *Poésie et art figuré de Néron aux Flaviens. Recherches sur l’iconographie et la correspondance des arts à l’époque impériale*. Bruxelles.
- Davis, P. J. 1995. „Rewriting Euripides: Ovid, *Heroides* 4”: *Scholion* 4, 41–55.
- Erdélyi, G. 1966. „A Hippolytus Relief from Szöny”: *Acta Antiqua* 14, 211–223.

- Gesztelyi, T. 2000. „Abschied von der Gattin. Eine *Aeneis*-Szene auf einem norischen Grabrelief”: *Acta Antiqua* 40, 123–131.
- Gesztelyi, T. – Harl, O. 2001. „Vom Staatsmythos zum Privatbild: Aeneas und Creusa auf der Grabdikula eines ritterlichen Offiziers in Solva/Steiermark”: *Die Maastrichter Akten des 5. Internationalen Kolloquiums über das provinzialrömische Kunstschaffen*. Szerk. T. Panhuysen. Maastricht, 139–170.
- Ghiron-Bistagne, P. 1982. „Phèdre ou l’amour interdit. Essai sur la signification du «motif de Phèdre» et son évolution dans l’antiquité classique”: *Klio* 64, 29–49.
- Harl, F. – Lörincz, B. 2002. *A római kőtár vezetője a komáromi erődrendszer VI. bástyájában*. Komárom–Wien.

- Hainzmann, M. – Pochmarski, E. 1994. *Die römerzeitlichen Inschriften und Reliefs von Schloss Seggau bei Leibnitz*. Graz.
- Jacobson, H. 1974. *Ovid's Heroides*. Princeton.
- Lewerentz, A. 1995. „Die Sepulkralsymbolik des Hippolytosmythos auf stadtrömischen Sarkophagen”: *Boreas* 18, 111–130.
- Linant de Bellefonds, P. 1990. „Hippolytos I.” *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* V. Zürich–München, 445–464.
- Linant de Bellefonds, P. 2009. „Hippolytos I.” *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Supplementum. Zürich–München, 283–286.
- Milnor, K. 2009. „Literary Literacy in Roman Pompeii: The Case of Virgil's *Aeneid*”: *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*. Szerk. W. A. Johnson – H. N. Parker. Oxford, 288–319.
- Mucznik, S. 1999. *Devotion and Unfaithfulness. Alcestis and Phaedra in Roman Art*. Rome.
- Robert, C. 1904. *Die antiken Sarkophagreliefs*, III 2. Berlin.
- Schefold, K. 1952. *Pompejanische Malerei. Sinn und Ideengeschichte*. Basel.
- Sogliano, A. 1891. „Regione I: X Pompei. II. Dipinti ed epigrafi scoperte nell'isola ad oriente della 7a Regione IX, e nelle isole 2a e 5a, Regione V”: *Notizie degli Scavi* 266–273.
- Strocka, V. M. 2007. „Aeneas, nicht Alexander! Zur Ikonographie des römischen Helden in der pompejanischen Wandmalerei”: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 121, 269–315.
- Swetnam-Burland, M. 2015. „Encountering Ovid's Phaedra in House V.2.10-11, Pompeii”: *American Journal of Archaeology* 119, 217–232.
- Tschiedel, H. J. 1969. *Phaedra und Hippolytus. Variationen eines tragischen Konfliktes*. Erlangen.
- Zanker, P. 1999. „Phädras Trauer und Hippolytos' Bildung: Zu einem Sarkophag im Thermenmuseum”: *Im Spiegel des Mythos. Bilderwelt und Lebenswelt*. Wiesbaden, 131–142.
- Zanker, P. – Ewald, B. Chr. 2004. *Mit Mythen leben. Die Bilderwelt der römischen Sarkophage*. München.

D. Tóth Judit (1954) irodalomtörténész, a DE BTK Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézetének docense. Kutatási területe a patrisztika, közelebbről Nyssai Szent Gergely munkássága, főként antropológiája, valamint halotti- és dicsőítő beszédeinek eszményítő poétikája és retorikája. A témában született legfontosabb publikációja: *Test és Lélek. Antropológia és értelmezés Nyssai Szent Gergely műveiben*. Budapest, 2006.

Személyes és szent halál

A „jó halál” eszménye Nyssai Szent Gergely műveiben

D. Tóth Judit

Az emberi létezés kitüntetett eseményét, a halált valamiképpen tematizáló ókori forrásoknak van egy olyan nagy vonulata (főként az epikus költészet alkotásai, történeti és filozófiai munkák, halotti és dicsőítő beszédek, életrajzok, de más műfajok is), amely az egyes ember halálára nem mint személyes, hanem mint közösségi eseményre tekint, amely mindenekelőtt valamilyen (politikai, vallási) eszme vagy ügy érdekében hozott vagy elszenvedett áldozat, és az adott közösség vagy egyén szempontjából sorsdöntőnek mondható helyzetekben következik be. A halál (és az ezt megelőző haldoklás) ténye az adott eszme szolgálatában nem csupán elfogadhatóvá, hanem egyenesen kötelezővé válik, az eszményítés poétikai és retorikai eszközei és eljárásai által pedig a tragikus esemény szentesített, identitásteremtő és -erősítő aktussá lesz, melynek emlékezete – mint dicső tetté – fent marad.

A dicső, heroikus és nemes halál tradíciója – ha más-más eszmék szolgálatában is – az ókor évszázadaiban töretlennek mondható, és ebben, az egyén halálát főképpen erőszakos eseményként interpretáló, folyamatosnak tekinthető hagyományban a Kr. u. 4. században lényeges változást érzékelhetünk, nem függetlenül egyrészt a kereszténység elfogadott (Kr. u. 313), majd államvallássá (Kr. u. 380) válásától, másrészt a szentháromságtani vitákban kialakuló és magát a modern fogalmat is megalapozó személy-fogalom (*hypostasis*, *prosópon*, *persona*) létrejöttétől. A század második felében láthatjuk a példáit annak (legismertebb Szent Ágoston *Vallomások* című munkája), hogy az egyes ember halála személyessé és bensőségesé, mondhatni intim és nem utolsó sorban tudatosan átélt eseménnyé válik, amelyhez méltó, keresztényi módon viszonyulni az egyéni üdvösség szempontjából is fontos lesz. A személyes halál szentté is válhat, ha a haldoklásban a Lélek jelenléte ismerhető fel. Annak a módnak, ahogy egy igaz keresztény embernek meg kell halnia, poétikailag is hatásos, bár a nyugati kereszténységben kevésbé ismert irodalmi példája a kappadókiai atya, Nyssai Szent Gergely (Kr. u. 334/36 – 395 körül) nővéréről, Szent Makrináról levél formában megfogalmazott életrajza (*bios*, *vita*), a *Vita Sanctae Macrinae*,¹ amelynek nagyobb részét az asszony haldoklásának és halálának mint „személyes” és „szent” halálnak a leírása adja.

Ahhoz, hogy a haldoklás és a halál Gergely általi (és általában a Kr. u. 4. századi) értelmezésének az újszerűségét megértsük, nem árt a kappadókiai atyát megelőző évszázadok nagy hagyományának néhány jól ismert, paradigmaticusnak mondható példáját emlékeztetünkbe idézni,² hogy – átlépve társadalmi, vallási és kulturális határokat – összefoglalhassuk a dicső és nemes halál évszázadokra meghatározó vonásait, melyek közül néhány a kora keresztény évszázadokban bekövetkezett változások ellenére is megmarad majd. Ez a megközelítés a tanatológiának nevezett interdiszciplináris szakterület azon témaköreit érinti elsősorban, amelyek a halállal kapcsolatos közösségi és egyéni attitűdöket, valamint a haldoklás folyamatát és a halál értelmét állítják középpontba, esetünkben mindig valamilyen ideológiai kontextus által meghatározva. A nyilvánvalóan elnagyolt áttekintésre bátoríthatnak még Philippe Ariès francia történész – az ókorra vonatkozóan mindenképpen érvényes – szavai is: „A halállal szemben tanúsított emberi magatartás változásai vagy rendkívül lassúak, vagy

pedig a mozdulatlanság hosszú időszakai közé ékelődnek. [...] Éppen ezért az a tudomány, amely a halál történelmével foglalkozik, nem riadhat meg attól, hogy évszázadokat, sőt akár egy egész évezredet tekintsen át...”³

A dicső és nemes halál görög–római hagyománya

A görög–római és zsidó–keresztény örökségen alapuló európai kultúráinkban az egyén halálhoz való viszonyulásának első ránk maradt megnyilvánulásait a homérosi eposzokban találjuk, mindenekelőtt az *Ilias*-ban, melynek témánk szempontjából jellegzetes jelenetében Thetis istennő felajánlja fiának, Achilleusnak a kétféle végzet, kétféle halál lehetőségét (IX. 410–416), melyek közül a hős a hírnevet biztosító dicső halált választja.

*Édesanyám, az ezüstitű Thetisz, isteni asszony,
mondta, hogy engem kettős végzete vár a halálnak.
Hogyha a trójai vár körül itt maradok verekedve,
elvész visszautam, de sosem hervadhat a hírem:
ámde ha megtérek szeretett földjére hazámnak,
elvész nagy hírem, hanem éltem hosszúra nyúlik,
és gyorsan nem is ér el végzete már a halálnak.*

Homéros: *Ilias* IX. 410–416, Devecseri Gábor fordítása

Jóllehet, a jelenetben Achilleus mint Achilleus választ, a hős mégsem tekinthető minden szempontból autonóm személyiségnek: a saját halálához való viszonyulása közben is elsősorban az alakja által reprezentált heroikus eszménykép topozsait, sémáit kell megszólaltatnia.⁴ Ezzel együtt megjelennek a halálnak és körülményeinek olyan vonásai, amelyek később is fontos szerepet játszanak a dicső halál hagyományában: a halál heroikus, melyet általában a csatatéren kell elszenvedni, tehát egyfelől erőszakos (*biaiothanasia*), másfelől nyilvános közegben valósul meg, az önfeláldozás, a kötelesség-teljesítés jegyében, amelyhez Achilleus esetében még nem kapcsolódik a mások hasznának vagy a vallásos meggyőződésnek a mozzanata.

Ez utóbbiak példáit a görögök esetében megtaláljuk a klaszszikus kor alkotásaiban, mindenekelőtt a halotti beszédekben, de Euripidész néhány tragédiájában, vagy Platón dialógusaiban is. Ezen művekben a nemes halál képviselői vagy meghalnak mások hasznáért (mint például az *Iphigeneia Aulisban* című Euripidész-tragédiában, melyben a hősnő alakjához már a hazafias motívum is kapcsolódik: 1472–1473. sorok), vagy meggyőződésük érdekében vállalják a halált (mint például Sókratész Platón *Phaidónjában*, vagy a *Sókratész védőbeszédében*). Az önfeláldozás, a bátorság, a hazafias és vallási vonatkozások követendő példaként avatják a nemes halált elszenvedőket, legyenek azok névtelenek, vagy név szerint is ismertek; az elhunyt „hős” modelljének megteremtésében pedig az eszményítés tudatos retorikai és poétikai eljárásai is szerepet kapnak, nem független az adott kor meglévő vagy éppen kívánt/óhajtott – a politikai élet nyilvánossága által is befolyásolt – eszményeitől. Hozzá kell tennünk, hogy az eszményítés és a modellformálás, és ezzel együtt az emlékezetben tartás folyamatában az előbbi,

„alkotói” eljárások mellett fontos szerepet játszottak a nyilvános szertartások is, például a halotti beszédek keretét jelentő temetések.

Amit a halálhoz való viszonyulás szempontjából a hagyomány közös jellemzőinek tarthatunk, Sókratész példájában kiegészül a szintén erőszakos halálként értelmezett öngyilkossággal.⁵ A filozófus esetében a nemes halál korábban már kialakult toposzai olyan erényekkel társulnak, amelyek az öngyilkosságot – háttérbe szorítva a haldoklás „látványos” elemeit – az elkövetkezendő évszázadokra követendő mintává teszik mind a rómaiak, mind a zsidók, mind pedig a keresztények számára. A négy alapvető *areté*, „erény” (bölcsség – *sophia*, bátorság – *andreia*, józan önmérséklet – *sóphrosyné*, igazságosság – *dikaioyné*, vö. Platón: *Állam* IV.) gyakorlása része a halált megelőző (filozófus) életformának, amelynek egyik alapvető vonásává éppen a halállal való állandó szembenézés válik (mindenekelőtt *Phaidón* 64a, 67e, 67d; vö. 7. levél 326a, 328a, 340c). Ebben a „gyakorlatozásban” a filozófus egy magasabb rendű eszme érdekében leigazza a test akaratát, és nem riad vissza az öngyilkosság vállalásától sem.⁶ Sókratész esetében az értelmezés kiegészül azzal a kérdéssel is, hogy a halál tekinthető-e mártírhálálnak, a válasz pedig a mártíromság eredetének vitatott kontextusát figyelembe véve adható meg.⁷

A heroikus és nemes halál hagyományát a rómaiak is folytatták, kiegészítve a példák sorát az arénában elszenvedett erőszakos halállal. Az ókeresztény halál szemléletre azonban mindenekelőtt a sztoikus filozófiának az öngyilkosság sókratészi modelljét – és más platóni gondolatokat – is magába integráló felfogása hatott, nem elsősorban az öngyilkosságnak mint nemes halálnak a gondolatával/eszményével, hanem sokkal inkább a szenvedélymentességre törekvő, a halálra felkészítő életformának a hangsúlyozásával (vö. Seneca *Erkölcsei levelek*, Marcus Aurelius *Elmélkedések*). A filozófiát életformaként interpretáló szemléletben a szenvedélyek feletti kontrollt és a halálra való felkészülést mindenekelőtt a spirituális gyakorlatok jelentették, melyek közül az egyik legfontosabb a rossz dolgok előzetes megfontolása (*praemeditatio malorum*) volt (melyek a korai keresztény mártíromság megértéséhez is fontos adalékokkal szolgálnak⁸). A rómaiak esetében ennek – nemcsak életével, hanem főleg szimbolikus példává magasztosuló halálával – emblematisztikus alakjává Seneca vált.⁹

A rómaiak halál szemléletét a kortársaknak és az utódoknak a politikai hatalom önreprezentációja és propagandája által is befolyásolt emlékezete és kultusz-szervezése¹⁰ ugyanúgy befolyásolta, mint ahogy ezt később a keresztény mártírok és szentek emlékezetével kapcsolatban is láthatjuk majd. A kérdés vizsgálatakor hasonlóképpen nem elhanyagolhatóak azok a szertartások sem, melyek követik a halált (*pompa funebris*), és amelyek – amellet, hogy az emlékezés fontos részévé válnak és tükrözik az elit értékrendjét – a politikai játéktér eszközei is lesznek.¹¹

A vértanúság mint nemes halál a zsidó–keresztény hagyományban

A zsidó és keresztény hagyományban a „nemes halál” a vallási üldözések során bekövetkező vértanúság volt, amire a vonatkozó zsidó szövegek közül paradigmatisztikus példaként

a *Makkabeusok könyvei* (1–4 Makk, közelebből a 1 Makk 6,43–46/47; 2 Makk 6,18–31 [Eleazár vértanúsága] és 7 [a hét fivér és édesanyjuk vértanúsága]), a legrégebbi zsidó mártír-szövegek említhetők. A katonai kontextusban megjelenő erőszakos halálhoz (beleértve a heroikus öngyilkosságot is) erős vallási és hazafias kontextusok kapcsolódnak, a mártírok pedig modell értékű figurákká válnak a közösség számára, és ennek megformálásában – ahogy van Henten és Avemarie is rámutatnak – fontos az az ószövetségi zsidó gondolkodásra jellemző szemléleti-retorikai eszköz, hogy tudniillik a mártírok alakját beállítják a zsidók híres eszményi alakjainak, Ábrahámnak, Izsáknak, Dánielnek és másoknak és hősi tetteiknek a folyamatos hagyományába (vö. 4 Makk 16,20–22), így a mártírok ezen „hősöknek” az örököséivé is válnak.¹²

A tanúságtétel és az áldozatvállalás eszméjén alapuló nemes halál a kereszténységben is kezdetektől fogva összekapcsolódik a vértanúsággal, modelljét pedig István protomártír halála adja *Az apostolok cselekedeteiben*, akinek szenvedéstörténete (ApCsel 6–7) Jézus passiótörténetén alapul, azt modellezi, és egyben a Lélekkel telt „szent” halál első leírása is.

⁵⁵Ő azonban a Szentlélekkel eltelve fölnézett az égre és látta az Isten dicsőségét és Jézust az Isten jobbán. ⁵⁶Felkiáltott: „Látom, hogy nyitva az ég, és az Emberfia ott áll az Isten jobbán.” ⁵⁷Erre ordítani kezdtek, befogták fülüket, s egy akarattal rárontottak, ⁵⁸kivonszolták a városból és megkövezték. A tanúk egy Saul nevű ifjú lábához rakták le ruhájakat. ⁵⁹Míg kövezték Istvánt, így imádkozott: „Uram, Jézus, vedd magadhoz lelkemet!” ⁶⁰Majd térdre esett és hangosan felkiáltott: „Uram, ne ródd fel nekik bűnül!” Ezekkel a szavakkal elszenderült.

Az apostolok cselekedetei 7,55–60. A Szent István Társulat Biblikus Bizottságának fordítása

A szent halál „toposzának” az alapja és a kezdete tehát magában az Újszövetségben van; a Lélekkel telt szent halálnak (ApCsel 6,3.5.8 és 10) mint a szent halálának első keresztény leírását lukácsi megfogalmazásban (ApCsel 6–7) kapjuk,¹³ de nem hagyhatjuk figyelmen kívül Jakab és Pál történeteit, valamint Jézus halálának páli értelmezését sem. Pál interpretációjában (Róm 3,25; 4,25a; 5,9; 8,3; 8,32a; 1 Kor 10,14–23, 11,14–26; 15,3; Gal 1,4a; 2,20b; Phil 2,6–11) egyfelől a hellenisztikus zsidó mártírológia (2 és 4 Makk 4,21; 17,22), másfelől a korabeli görög-római kontextus (Seneca, Epiktétosz, Silius Italicus, Plutarchos, Tacitus és Lukianos) történeti példái hathattak.¹⁴ Vannak azonban, akik István mellett a női mártírok prototípusának inkább az őskeresztény apokrif *Pál aktájában* (*Acta Pauli*) főszerepet játszó híres neofitát, a szűz Teklát tartják.¹⁵

A keresztény mártír alakjának és halálának a későbbi hagyományt identitás- és műfajteremtő módon meghatározó szövege azonban a *Polykarpos mártírsága*. A Kr. u. 156 táján keletkezett *Martyrium Polycarpi*¹⁶ a mártír személyét már a *martyr* fogalom keresztény jelentését létrehozva rajzolja meg: a mártír az a személy, aki egy különösen ellenséges helyzetben az erőszakos halált választja, hogy tanúságot tegyen a meggyőződése mellett. A keresztény mártír azonban nem azért viseli el a kínzást és a halált, hogy sztoikus lelkierejét és *apatheia*ját demonstrálja, hanem azért, mert szenvedélyesen szereti Istent.

Krisztus (passiójának) imitálása (*imitatio Christi*) és az ebből következő tanúságtévő halál az, ami a keresztény embert mártírrá teszi, halála pedig isteni perspektívából értelmeződik, vagyis a feltámadás által elnyert győzelem (örök élet) lesz.

A történelem és hagiográfia határán lévő, a mártír tanúságtévő és áldozatvállaló halálát középpontba helyező, látszólag egyszerű narratív szöveg ugyanakkor már élesen megvilágítja a mártírrá válás és a mártírteremtés jelenségének a korabeli keresztény emlékezet, diskurzus és kulturális formák általi megkonstruáltságát is,¹⁷ ami a *Martyrium Polycarpi* megfogalmazásában a mártírságra vonatkozó normatív (mások szerint csupán parainetikus) egyházi érdeklődés kifejeződése (is) lehetett.¹⁸ A mártírra vonatkozó tisztelet és kultusz kialakulásának és kialakításának folyamata nagyban múltott egy adott közösség hagyományain, kollektív emlékezetén és szándékain, az üldözések tapasztalatainak a teológiai értelmezésén,¹⁹ a mártírokat nem az adott személy megélt tapasztalatai teremtették meg, hanem azok a történetek, amelyeket később róluk meséltek.

A vértanúság lényegének, a „meghalni a hitért”, „meghalni Jézus Krisztusért” eszmének az értelmezésével a test és a halál keresztény teológiai-antropológiai interpretációja is gazdagabbá válik. Habár a test a vértanúság elnyerésének médiuma, és a szenvedés a keresztény mártír halálának szükségszerű velejárója,²⁰ a fizikai halál leértékelődik, és a keresztény emberek olykor kifejezetten keresik a mártírrá válás lehetőségét, ami a korai vértanúság radikális jellegét, a keresztények küzdő, harcos természetét mutatja, behelyezve a korai mártírságot a zsidó szent háború kontextusába, de olykor – az őskeresztény források tanúsága szerint – a görög-római öngyilkosság és nemes halál (az öngyilkosság mint nemes halál) hagyományába is.²¹ A vértanúságként értelmezett nemes halál a konstantini fordulattal azonban nyilvánvalóan elveszíti az „éltető közeget”, bár a haldoklás látványos módjai iránti csodálatot még a 4. század vége felé is láthatjuk, például Prudentius *Mártírok koronája* második himnuszában (2, 401–408).

A „jó halál” kérdése Nyssai Szent Gergely műveiben

Nyssai Szent Gergely a keleti kereszténység történetében fontos szerepet játszó ún. kappadókiai atyák egyike: testvére a bazilita rendet alapító és szerzetesi szabályzatát kidolgozó Nagy Szent Basileiosnak, és személyes ismerőse bátyja ifjúkori tanulótársának és jó barátjának, Nazianziosi Szent Gergelynek, akit a hagyomány a ritkán használt „Teológus” jelzővel is illetett. Nyssai Gergely gondolkodásának eredetiségéről sok vita folyik a szakirodalomban: mindenekelőtt a nagy alexandriai teológus, Órigenész (185–254) követőjének szokták tartani. Akárhogy is gondolkodunk eredetiségének kérdésről, nem vitathatjuk, hogy – a gyakran mások gondolataihoz kapcsolódó – teológiai nézeteit, tanításait sok esetben igen hatásos módon tudta megfogalmazni: az ő nevéhez fűződik a keleti kereszténység első jelentős antropológiai munkája (*De hominis opificio*), benne a „kettős teremtés” és a mindenek helyreállítása (*apokatastasis tón pantón*) gondolatával; szintén ő az, akinek munkássága Isten lényegének végtelenként tételezésével a negatív (apofatikus) teológia történetének fontos állomásává

vált; jelentős szerepet játszott a Szentháromság személyei egy-lényegűségének teológiai vitájában (*Ad Ablabium, Ad Graecos*, a vitatott szerzőségű 38. levél); gyakran emlegetik mint a „keresztény misztika atyját”, mindenekelőtt az *Énekek énekéhez* írt homíliái (*In Canticum Cantorum*) nyomán, és nem utolsó sorban rétoriként is elismert volt: még azt is feltételezik, hogy élete utolsó éveiben Konstantinápolyban a császári ház szónokaként működött.²²

A halál kérdésköre – hasonlóan az ókeresztény kor egyház-atyáihoz – Nyssai Gergely műveiben is többféle diszkurzív keretben és többféle aspektusból jelenik meg, a protológiától az eszkatológiáig egyaránt. A „jó haldoklás”, a „jó halál”, vagyis a keresztény ember eszményi haldoklása és halála, az, hogy miként kell a hitében erős, megingathatatlan egyénnek meghalnia, beleilleszkedik az eszményi keresztény, a szent ideáljának poétikai és retorikai megformálásába. Gergely az eszményített személyekben, legyenek azok a testvérei (Nagy Szent Basileios [*In Basilium Fratrem*], Szent Makrina [*Vita Sanctae Macrinae*]), a kortársak emlékezetében megőrzött mártírok (Szent Theodóros [*In Theodorum*] és mások [*In Stephanum I és II*, *In XL Martyres Ia, Ib és II.*]), vagy a vallási-politikai életben fontos szerepet játszó elődök (Csodatévő Szent Gergely [*De vita Gregorii Thaumaturgi*]) és kortársak (Meletios [*Oratio funebris in Meletium*], Flacilla császárné [*Oratio Funebris in Flacillam Imperatricem*]), netán szentírási alakok (Mózes [*De vita Moysis*]), az általános emberi és vallási erények példatárát alkotja meg, és ezen közben nemcsak egyszerűen szól a keresztény erényekről, köztük a „jó” halálról, hanem egyben létre is hozza azt az ideált, amelyet aztán az erőfeszítés, a követés tárgyává-céljává tesz.

A keresztény módon meghalni gondolata tehát soha nem önmagában fontos, hanem az egész életet meghatározó életforma (*bios, vita*) kontextusában, ez az életforma pedig – nem csupán Nyssai Gergely, hanem a másik két kappadókiai atya, Nazianzosi Gergely és Basileios gondolkodásában is – a filozófus/filozofikus életmód (*bios philosophos / bios philosophikos*), egy magasabb rendű életeszmény, ideál megvalósulása, amelyet az adott személy egyszerre imitál és képvisel, illetve mutat fel imitálásra alkalmas paradigmaként a mindenkor követő/olvasó számára. A „filozófus” életmód nemcsak a földi világ anyagi kötöttségeitől és szenvedélyeitől (*pathos*) való megszabadulásra (*apatheia*) törekvést foglalja magában, hanem a halálra való folyamatos tekintést is: a „keresztény filozófus” az, aki az életét a halálra és a halál utáni állapotra tekintettel éli, és már a földi világban az angyali élet (*bios angelikos, vita angelica*) legnagyobb mértékű megközelítésére törekszik. Az igazi filozófia (a szót éppen a kappadókiai atyák integrálják a keresztény gondolkodásba²³) tehát az erényes életre törekvés, ami végső soron az isteni természetben való minél nagyon mértékű részesedést jelent, már itt, a földi világban.

Nem nehéz felismernünk, hogy az így felfogott életformának és az arra való törekvésnek a kereszténységet megelőző filozófiai – mindenekelőtt platonikus és sztoikus – hagyományban jelentős előzményei voltak. Egy állandó, egyenletes, kiegyensúlyozott életmód, a földi élet változó körülményei között egy, a változások ellenére is kialakított és fenntartott következetes magatartás eszményét, beleértve a halál elfogadásának gondolatát is, sok elemében készen kapták az egyházatyák, akik maguk is igyekeztek – rövidebb-hosszabb időre még a vi-

lágától is elvonulva – megtapasztalni ezen életmód szerepét a keleti keresztények számára olyannyira fontos átistenülésben. Nem könnyű azonban arra válaszolnunk, hogy a görögök és rómaiak öntökéletesítő praxisának hagyománya végül is hogyan vált a keresztény vallási gyakorlatnak is meghatározó részévé. Az iskolai oktatásban megismert példák (pl. Sókratész, Seneca) mindenképpen fontos szerepe lehetett, de még ennél is jelentősebb az a tény, hogy az erényes és önmegtartóztató élet különböző modelljei folyamatosan jelen voltak a hagyományban,²⁴ amit a keresztények az evangéliumi parancsokon és tanácsokon alapuló Krisztus-követés részévé tettek.

Ennek a magasabb rendű életeszménynek az egyik legfontosabb diszkurzív kerete a 4. században a szentéletrajz (*bios, vita*) volt; maga Nyssai Szent Gergely is a *bios philosophikos / bios philosophos* eszményének legteljesebb rajzát a nővéréről, Szent Makrináról (Kr. u. 327 körül – 379/80 körül) 381-ben írott, fentebb már említett életrajzában (*Vita Sanctae Macrinae*) adja, amely egyben egy keresztény nő legkorábbi ránk maradt biográfiája is.²⁵

Makrina a tízgyermekes előkelő család legidősebb gyermeke volt, akire Basileios és Gergely egyaránt felnéztek és tanítójuknak (*didaskalos*) tartották. Felnőtt életét Makrina a birtokukon létrehozott, feltehetően a Basileios által megszervezett férfi szerzetesi közösség mintájára elgondolt női közösség megteremtésének és irányításának szentelte. A Szűznek a nyssai püspök a *Ta Makrinia* néven is említett két művében állított emléket: a fenti – valós és fiktív elemeket vegyítő – életrajzban és az életrajz egy valós mozzanatához (a nő haldoklásához) kapcsolódó, Platón *Phaidónjának* reminiscenciájaként is olvasható fiktív dialógusban (*De anima et resurrectione*).²⁶

Az életrajzban – az ókeresztény korban szinte egyedülálló módon – fontos szerepet kap a haldoklás, a meghalás részletezése és eszményítése, egy személy (a szent) halálának szent halálként való felmutatása. A levélformában írott műben Gergely – az emlékezés narratív pozíciójába helyezkedve²⁷ – a nővér életét a születésétől haláláig tartó tökéletesedési folyamatként mutatja be, viszonylag kis szerepet szánva a legendás és regényes elemeknek, hagiográfiai toposzoknak, és lényegesen nagyobbat a „filozófus” élet megvalósítására tett hétköznapi erőfeszítéseknek.²⁸ Témánk szempontjából mindenekelőtt a 15–38. fejezetek fontosak, melyek – az életrajz több mint felét kiteve – Makrina haldoklásáról, haláláról és temetéséről szólnak, megteremtve az életrajzban a szent halál ideálját, amely a megelőző hagyományhoz, közelebből az ókeresztény kor mártírjainak halálához képest is fordulópontot jelent: Gergely nővérenek halála ugyanis már nem erőszakos esemény, hanem olyan kitüntetett idő (*kairos*), amelyre az asszony tudatosan készül, és a halállal szemben kialakított attitűdje saját önkiteljesítésének is részévé válik.

Nyssai Gergely – hosszabb tervezgetés után – az antiochiai zsinatról hazafelé tartva látogatja meg nővérét, aki akkor már halálos beteg (15). Haldoklása és halála az ókori görög-római és zsidó-keresztény „dicső” és „nemes” halál hagyományától eltérően mint egy keresztény magánember haldoklása és természetes halála kerül bemutatásra, ami azonban nem akadályozza meg Gergelyt abban, hogy az említett hagyományokhoz is hozzákapcsolja Makrina halálának eseményét, mindenekelőtt a Sókratész személyéhez kapcsolódó hagyományhoz (nem az öngyilkosság, hanem a halálra készülődés okán), ráadásul

a filozófus alakjával való párhuzam az életrajz több pontján is nyilvánvalóvá válik: Makrina mint keresztény Sókratész értelmeződik (11, 17, 18, 23).

Ugyancsak fontos szerepet játszik a fájdalom, a szenvedés leküzdésének sztoikus eredetű tematikája is. A testi szenvedés motívumai az életrajzban is háttérbe szorulnak, a haldokló nem mutat fizikai fájdalmat, vagy legalábbis nem válik hangsúlyossá, amiben a sztoikus hagyomány mellett talán szerepe lehetett a gnosztikus hatásoknak is. A betegség és a szenvedés negligálását mutatja, hogy a halálos ágyán Makrina még hosszú beszélgetéseket folytat Gergellyel (18).

Makrina halálát a szöveg összekapcsolja a mártírokéval, velük egyenlőnek mutatva őt. Nővérehez tartva Gergely ugyanis álmában látomásban részesül, amelyben egy vértanú sugárzó ereklyéjét tartja a kezében, amit Makrina közelgő halálának előképeként fog értelmezni (15), a relikvia sugárzó voltát pedig a Szentlélek jelenlévő kegyelmére való utalásként (19). A látomás előképi értelmezhetőségét megerősíti, hogy majd Makrina halott teste is természetfeletti módon fog ragyogni a ravatalon, és ezt még a ráterített fekete köpeny sem tudja elrejtetni (32). De nemcsak a halál, hanem a haldoklás jelenetének (15–25) a megalkotásában is megtaláljuk az őskeresztény mintát: mindekelőtt a keresztény mártírok halálának mintáját is adó István protomártír halála szolgált modellül.²⁹ Hozzátehetjük, hogy nem csupán Makrina, hanem mindazok számára is, akik – a tömeges vértanúság korának elmúltával – már nem szenvedtek erőszakos halált Krisztusért, de lélekben mártírok voltak.

Ahogy az evangéliumban a passiótörténet, az István-perikópában pedig a protomártír halála, úgy Makrina történetében a szent haldoklása és halála (15–38., illetve 39. fejezet mint epilógus) kerül a középpontba.³⁰ A mintaként szolgáló István-perikópa (ApCsel 6–7) egyszerű narratív struktúrájánál Makrina haldoklásának jelenetei bonyolultabb szerkezetűek, három alapvető résszel: maga a haldoklás és a szent halál (15–25), a halál szent voltát megerősítő újabb események (26–33) és a temetés, ami a földi valóság szimbolikus lezárása és a mennyei üdvösség előképe (35–36).³¹ Kétségtelen azonban, hogy mindhárom rész (és az egész életrajz) tetőpontja Makrina imája (24).

A fenti hagyományokhoz való kapcsolódások ellenére is Makrina halála mindekelőtt az eszményi életforma megvalósítására törekvő keresztény ember természetes halála, életének lezárása és kitüntetett pillanata. Bár Makrina földi életének ezen lezáró eseménye nem teljes elszigeteltségben, hanem Gergely és a szerzetestársak jelenlétében zajlik, a mindenkor olvasó a kolostori helyszínt mégis mint a magánélet intim szféráját érzékeli – a haldoklás nyilvános, közösségi kerete jelentéktelenné válik.³² A halálra való felkészülésben az egyház vagy a kolostor, vagyis bármiféle intézményi háttér csak annyiban játszik szerepet, amennyiben a halált megelőző életmód kialakításában: a halál személyessége az igazán fontos. Ezért is tud a szent a saját halálához való ideális viszonyulással olyan követhető/követendő mintát adni a mindenkor olvasó számára, amit az imitálni tud, amikor a saját halála közeledik.

Közismert, hogy a különböző tudományterületekhez egyaránt kapcsolható eszményítésnek – a szelektálás, bizonyos dolgok kizárása, ignorálása mellett – az egyik legfontosabb eljárása a retorikai és poétikai eszközökkel való nyelvi teremtés, konstruálás. Makrina haldoklásának körülményei is a meg-

konstruáltságot mutatják, „a halálos ágy nagy jelenete”³³ pedig meglehetősen poétikus: a gyenge, erőtlén test keresztet formázó ágydeszkákon fekszik (16), kelet felé fordítják, mert onnan várja az örökké világító Nap felkeltét, és a szent nemcsak aszociálja, hanem imitálja is a keresztre feszített Krisztust, amire a közvetlenül halála előtt elmondott imájában ő maga is utal majd: „mert én is veled vagyok megfeszítve, aki félelmeddel átszegeztem testemet és félem ítéleteidet” (24).

Ugyanez a poétikai és retorikai megkonstruáltság látható az imát közvetlenül megelőző és követő szövegrészletben (23 és 25) is. Makrina haldoklása és ezen közben elmondott imája – valószínűleg sokkal inkább az életrajzíró Gergely szándéka, mint a valós tények alapján – estefelé hangzik el. A nap nagyobb része már eltelt, a Nap már lemenőben van, ami Sókratész *Phaidón*-beli halálának kontextusára is utal (116b: „És már közel volt a napnyugta, mert sok időt töltött odabenn.”, ford. Kerényi Grácia).

A jelenet azonban nemcsak az életrajzban egyébként hangsúlyosan meglévő sókratészi tipológiát erősíti fel, hanem a testvérük, Basileios szerzetesi közösségében kialakított imádságkonvenciót is bekapcsolja: Makrina feltehetően a Basileios regulájában is előírt, nap végeztével mondandó imát mondja: „A nap végeztével hálát kell adnunk mindazért, amit aznap kaptunk, és ami jót cselekedtünk. Valljuk be ilyenkor töredelmesen aznapi bűneinket, akár szándékosan, akár tudtunk nélkül, akár szóban, akár tettekből, akár magunkban a szívünkben vétkezünk, majd pedig mindezt buzgó imádsággal engeszteljük Istent.” (*Asceticon magnum* 31, 904, 22 – 904, 25, ford. Orosz László).

Az életrajz nyílt és kevésbé nyílt intertextuális utalásai olyan (textuális) dimenziókat nyitnak meg, amelyek Gergely írói eljárásának, tehetségének köszönhetően összetetté teszik a szövegbeli jelentést. A jelenet asszociációs terét az is tovább gazdagítja, hogy az estefelé, a nap végeztével mondott ima ebben az esetben az élet végének, a halálnak is a metaforájává válik.

A haldoklást kísérő szimbolikus és liturgikus mozzanatokkal (23: a lemenő Nap mint az élet vége, Krisztus mint Vőlegény, kelet felé fordított ágy, az ima mint Istennel való társalgás; 25: a kereszt jele, háromszori keresztvetés, mellyel szemeit, szívét és ajkát jelöli meg, lámpagyújtási hálaadás) Gergely egyfelől az esemény „látványosságát” teremti meg, másfelől a Lélek jelenlétét manifesztálja. (Úgy tűnik, az őskeresztény mártírok halálának „látványosságát” itt a magánember életének részeként megjelenő szertartásosság és a hozzá kapcsolódó elemek hivatottak helyettesíteni.)

A nap nagyobb része már eltelt, lemenőben volt már a Nap is. Az ő buzgalma azonban nem hagyott alább, hanem minél közelebb ért a kimenetelhez, annál teljesebben szemlélte a Vőlegény szépségét, annál nagyobb odaadással sietett Szerelmeséhez menni, ezeket már nem nekünk, ottlétőknek mondta, hanem Neki, akire szemei feszülten figyeltek. Ágyát kelet felé fordították, már nem beszélgetett velünk, imájában immár Istennel társalgott, hozzá emelte kezét könnyörgőn, halkan suttogott, alig hallhatóan. Semmi kétség, ima volt ez, Istenhez szólt, Ő meg is hallgatta.

Vita Sanctae Macrinae 23, Vanyó László fordítása

Míg ezeket mondta, a kereszt jelével jelölte meg a szemeit, az ajkát és a szívét, és a láztól lassan kicserepesedett ajka már nem tagolta a szavakat, hangja elfulladt, csak ajkai mozgásáról és kézmozdulatairól tudtuk, hogy imádkozik. Közben leszállt az este, lámpát hoztak be, ő kinyitotta szemét, a fényforrás felé nézett, jelezve, hogy mondani szeretné a lámpagyújtási hálaadást. A hang azonban már elmaradt, szívével és kézmozgásával teljesítette szándékát, ajkai a benső szándéknak megfelelően mozogtak. Az ima végeztével arcához emelte kezét, hogy keresztet vessen, amivel az ima végét jelezte, nagyot és mélyet sóhajtott, és ima közben hunyt ki élete.

Vita Sanctae Macrinae 25, Vanyó László fordítása

Az életrajz ezen részének egyik mintájaként szolgáló István-perikópában (ApCsel 6,3.5.8 és 10) – Cummings meg látása szerint – a Szentlélek jelenlétét a halállal/halálfélelemmel szemben tanúsított nyugalom, beszédének és imájának Istenre irányultsága és a haldoklás fizikai kontrollálása, a halál fizikai aspektusainak transzcendentálása mutatja, melyek mintegy szentté teszik a halált.³⁴ Ugyanez elmondható Makrina haldoklásáról is: a szenvedő Jóhhoz hasonlóan uralkodik önmagán és a fájdalomt legyűri, testi gyengeségei ellenére is szellemét „akadálytalanul a fenséges dolgok szemlélésében” (*theória*) tartja (18), szavai nyugodtan áradnak, és a Lélekkel eltelve úgy beszél, „oly szép rendben áradt beszéde, mintha folyton buzgó forrásból hozná le a vizet” (18). A halálos ágyon folytatott „beszélgetései” közül az ima (*euché, proseuché*) a legfontosabb, melyet mennyei jegyeséhez, Krisztushoz intéz (24).

Az ima lehetőségét a haldoklás hívja elő, és az ezt kísérő testi megnyilvánulások és a beszéd módja valóságosan és szimbolikusan egyaránt az ima külső hangjának az elnémulására utalnak. Makrina imájának és helyzetének paradoxona, hogy az imát mint alapvetően magányos tettet/dialógust társaktól körülvéve mondja, ugyanakkor az emberi élet lehető legmagányosabb helyzetében: a haldoklásban. A mindenkori ima paradox volta azonban nem csak ebben merül ki, hanem sajátos diskurzus jellegében is: olyan dialógus, amelyben az egyik fél – Isten – nem szólal meg. Ebben a helyzetben a beszélő/az imádkozó ráhagyatkozása az ima eseményére a lehető legteljesebbé válik – a ráhagyatkozás, az önátadás a beszélő alany teljes feladásával, azaz magával a halállal válik egyenlővé. Nem véletlen, hogy Gergely olyan hosszan időzik Makrina haldoklásának átpoetizált jeleneténél, amelyben az önkitaljesítés és imitáció tökéletes egysége látszik megvalósulni.

Uram, te megsemmisítetted a halálfélelmet számunkra! Te a földi élet végét az igaz élet kezdetévé tetted! Te egy ideig álomban pihentetted testünket, és ismét felébresztesz a végső harsonaszóra!

Te letétbe helyezed a földet a földbe, ami mi vagyunk, amelyet kezdeddel formáltál, és amit adtál, ismét életre kelted, átalakítva romolhatatlanságban és kegyelemben halandó és csúnyácska testünket.

Ments meg minket az átoktól és a büntől Te, aki mindkettővé lettél értünk!

Te eltiportad a sárkány fejét, amely irigységében az engedetlenség szakadékába taszította az embert!

Te megnyitottad nekünk a feltámadás útját, összetörted az alvilág kapuját, megsemmisítetted azt, akié volt a halál hatalma!

Te a téged félőknek diadalmi jelvénynek adtad a szent kereszt jelét az ellenség megsemmisítésére és életünk biztosítására!

Örökké való Isten, akin csüngök anyám méhétől fogva!

Akit minden erejéből szeretett a lelkem, akinek ifjúságomtól kezdve mind ez ideig ajánlottam testemet-lelkemet, add mellem a fényes angyal, hogy az vezessen a felüdülés helyére, ahol a nyugalom vize van, a szent pátriárkák keblére!

Te összetörted a lángpallost, és visszaadtad a paradicsomnak a veled megfeszített embert, aki bízott irgalmasságodban!

Emlékezzél meg rólam is királyságodban, mert én is veled vagyok megfeszítve, aki félelmeddel átszegeztem testemet és félem ítéleteidet!

A félelmetes szakadék ne válasszon el engem választottaidtól, az irigy se állja utamat, és ne találtassék bennem bűn színed előtt, ha valamit vétettem is a természet gyöngesége miatt szóban, cselekedettel vagy gondolattal!

Te, akinek hatalma van a földön megbocsátani a vétkeket, bocsáss meg nekem, hogy fellélegezhessem, testemből való kivételésekor olyannak találtasson a lelkem, hogy alakján ne legyen ránc vagy szeplő, hanem szeplőtelen és elmarasztalhatatlan legyen kezében lelkem, mint a tömjénfűst színed előtt!

Vita Sanctae Macrinae 24, Vanyó László fordítása

A főképpen szentírási idézetekből és burkolt platóni allúziókból megalkotott kérő, bűnbánati és hálaadó ima³⁵ minden bizonnyal a szerző-testvérnek, Gergelynek a megfogalmazása, így Makrinának pragmatikailag és grammatikailag azonosulnia kell azzal a – keresztény hagyománnyal nem ellentétes – beszélői hanggal, amelyet fivére teremt meg az életrajzban. Az imában megjelenő intertextualitás ebben az esetben természetesen nem irodalmi „játék”, hanem a keresztény hagyomány működtetése, amely számít a keresztény közösségek felidéző, emlékező mechanizmusára. A szöveg poétikája és retorikája azonban mindenekelőtt a haldoklás, a halál szent voltát hivatott aláhúzni, ugyanakkor Makrina menyasszonyként és Krisztus vőlegényként való értelmezése – noha mindenekelőtt az ószövetségi *Énekek éneke* Gergely által is elfogadott allegorikus-misztikus értelmezését idézi meg – a bekövetkező halál mélységesen személyes voltára is utal. (Valójában magát az imát nem is szöveggént, hanem beszédhelyzetként kellene értelmeznünk, amit az első nyolc mondat Istent megszólító, anaforikusan ismétlődő *sy* személyes névmása is mutat.)

Makrina imája (*proseuché*), „beszélgetése” Istennel odaforululás, sőt *anabasis*, misztikus felemelkedés Istenhez, haldoklása pedig nem más, mint futás (*dromos*) Szerelmese (*erastés*) felé.³⁶ Imájának – amely a Szent halálának szent voltát leginkább hivatott mutatni – az értelmezésekor nem kerülhetjük meg a kérdést, hogy tekinthetjük-e ezt szemlélődésnek, kontemplációnak (vagyis misztikus tapasztalatnak), ugyanis imádsága közben Makrina nem néz a környezetére, tekintete a távolba mered: az ima itt mintha a természetfelettire irányuló kontemplációt helyettesítené (23), amelynek valódi tartalmát azonban – ahogy Anthony Meredith rámutat – nehéz meg-

mondanunk; nehéz eldöntenünk, hogy Makrina valóságosan is elérte-e Isten látását.³⁷ Leküzdvé fizikai fájdalmait és megsza- badulva a testi érzékektől eljut az emberi természet határára, és testvére, Gergely előtt már egyre inkább angyali voltában jelenik meg, miközben imájával (elmélkedésével) az intelligi- bilis világ felé fordul,³⁸ és szemléli Völegénye, azaz Krisztus szépségét (*tu nymphiu to kallos*, 23). Makrina haldoklásának és imájának jelenetében Gergely a Völegényt (Krisztus/Isten) a transzcendentális szépséggel és jósággal teszi egyenlővé,³⁹ ami az újplatonikus, mindenekelőtt a plótinosi tradíció hatását mutatja,⁴⁰ anélkül, hogy a személyes és szerető Atyát az újpa- lonikusok absztrakt lényegével azonosítaná.

A teljes életrajz narratívájában, de különösen a haldoklás jelenetében Gergely többször is utal arra, hogy Makrina már meghaladta saját emberi (női) természetét, és mintegy nem- telenné válva a lehető legnagyobb mértékben megközelítte az angyali létmódot (*bios angelikos / vita angelica*, 2, 10, 11, 22).⁴¹ Az említett szöveghelyeken Gergely szóhasználata is mutatja, hogy a Lélek spirituális felemelkedése a legmag- sabb szintre jut el: a szent halála szent halálként valósul meg. Makrina állapota a Lélek belső jelenlétét mutatja, és a halálos ágyán folytatott társalgását is úgy írja le Gergely, mint ami a „Szentlélek ereje által inspirált” (18). A 19. fejezetben a Lélek jelenléte egy észlelhető fényességben/sugárzásban látható Ger- gely számára, a 22.-ben pedig Makrina úgy jelenik meg, mint „emberi alakot öltött angyal”.

Bár az életrajzban Gergely *expressis verbis* nem mondja ki, hogy Makrinának, a szentnek a halála mint szent halál min- taként szolgálhat a mindenkor keresztény ember számára az utolsó óra elérkezésekor, de hogy mégis így gondolta, azt a bátyjának, Basileiosnak a halála második évfordulóján el- mondott beszédéből is tudhatjuk, amelyben igazi dicsőítésnek a bemutatott életmód utánzását tartja, a hallgatóságával (ol- vasójával) kialakított performatív viszonyt pedig újra és újra megeremti és megerősíti azáltal, hogy felszólít az imitációra (*GNO X, I, 2 133,8–10*).⁴²

Kitekintés

Amit Makrina haldoklásával és halálával kapcsolatban az élet- rajz narratívájában megjeleníteni látunk, a későbbi évszázadokra vonatkozóan közhelyszámba megy, főleg a középkori *ars mo- riendi* szövegek elterjedésének következtében. Az *ars (bene) moriendi*, „a (jó) meghalás művészetét” különböző nyomta- tásban terjedő fametszetes táblák és szövegek tanították (meg) az egyszerű keresztény emberek számára, amelyek egyfelől a haldoklók lelkivilágának ismeretéről tanúskodnak, másfelől pe- dig mutatják, hogy a vágyott „jó halál”, melyhez a haldoklás is hozzátartozik, a középkorban sem az egyén életének elszigetelt eseménye, hanem a keresztény életforma szerves része volt.

A *Makrina életét* természetesen nem értelmezhetjük a kö- zépkori *ars moriendi*, a meghalással, a jó halál elérésének ideális módjával kapcsolatos modellek közvetlen előzmé- nyeként, de az életrajz vizsgálata ráirányíthatja a figyelmün- ket arra, hogy a halálnak az a személyes jellege, amit Ariès a középkor rendkívül gazdag halálkultúráját elemezve az „ön- magunk halála” névvel illet,⁴³ már az ókeresztény kor végén fontossá válik. A Kr. u. 4. században a haldoklás egyre inkább „magánügygé” válik, legalábbis abban az értelemben, hogy az egyén meghalásának körülményei, módja alig kapcsolódnak már a keresztények közösségének üldöztetéséhez, így legelső- sorban a saját üdvössége szempontjából fontosak.

Ugyanakkor Nyssai Gergely életrajzában a haldoklás és a ha- lál mégsem lesz abban az értelemben teljesen személyes, hogy Makrina alakjához kapcsolódóan a meghalásnak egy mindenki számára elfogadható és követhető (keresztény) mintája fogalma- zódik meg. Ezzel együtt a halál személyességének, az egyén sa- ját története szempontjából való fontosságának a problematizá- lását Gergely feltámadással kapcsolatos nézetei is jól mutatják, ugyanis a kappadókiai atya ezen eseménnyel kapcsolatos egyik legnyugtalanítóbb kérdése az volt, hogy mit tekinthetünk a sze- mély halál utáni önazonossága biztosítékának, mert ennek hiá- nyában a feltámadásnak nincs értelme: „Mi köze hozzám a fel- támadásnak, ha más valaki támad fel helyettem?” (*De anima et resurrectione* PG 46 140C, Vanyó László ford.)⁴⁴ A halál (szemé- lyes és szent voltának) tétje sem egyéb tehát, mint maga az élet.

Jegyzetek

- 1 Kritikai szövegkiadását lásd Callahan 1986, 370–414. A fejezet- beosztás Maraval 1971 kiadása alapján használatos. Magyar szö- vegét Vanyó 2002, 497–527 fordításában adom meg és Maraval 1970 fejezetbeosztása alapján hivatkozom. Ugyanez Vanyó 2003, 175–212.
- 2 A görög, római, zsidó és kora keresztény előzmények áttekintésé- hez jól forgatható összeállítás Van Henten–Avemarie 2002. Lásd még Garland 1988.
- 3 Ariès 2010, 25. Vö. Ariès 1987, 351–413.
- 4 Magyar nyelven erről legutóbb lásd Mogyoródi 2012, főleg 13–57.
- 5 A modern embertől eltérően az ókoriak nem tettek különbséget az öngyilkosság dicső(séges) módjai és más erőszakos halálok között: Van Henten–Avemarie 2002, 5. Leggyakrabban hivatkozott: Dro- ge–Tabor 1992, főleg 132–138.
- 6 Az öngyilkosság filozófiai alapjáról és problémáiról az antikvitás- ban lásd Droge–Tabor 1992, 17–51, 20–22; továbbá Hadot 1995, 147–178 (=Hadot 2010, 85–124); Kelley 2006, 731.

- 7 A kérdés, hogy Sókratész halála tekinthető-e mártíromságnak, ré- sze egy szélesebb vitának a mártíromság eredetéről: vajon sajáto- san keresztény jelenség-e, vagy visszavezethető a görög–római és zsidó esetekre. Kelley 2006, 731, 40. jegyzet.
- 8 Hadot 1995, 179–205; Hadot 2010, 125–171; további irodalom: Kelley 2006, 734, 49. jegyzet.
- 9 Takács 2013, 10–14.
- 10 Ennek működési mechanizmusát vizsgálja a sztoikus ideálként és a rómaiság hőseként jellemzett Cato vonatkozásában Ferenczi 2015.
- 11 Magyar nyelven erről legutóbb lásd: Hegyi 2009, 70–77, a görög előzményekre való utalással és gazdag szakirodalmi hivatkozással.
- 12 A nemes halál motívumának van egy másik, jól ismert változata is a zsidó hagyományban: amikor egy idegen királyi udvarban ma- gas pozícióban lévő bölcset hamis vád alapján elítélnék, de végül csodásan megmenekül (Ahiqar története, Gen 37–50, Eszter köny- ve, Dán 3, 6, 13). Vö. Van Henten–Avemarie 2002, 9–10, 24–25.

- 13 Cummings 1984, 241–263. Cummings maga a szent halál klasszikus példáját Makrina halálában látja: 241, 244.
- 14 Seeley 1990, 141, 170.
- 15 Castelli 2007, 140.
- 16 Kritikai szövegkiadását lásd Dehandschutter 1979 és 2007. Dehandschutter kutatásairól és a kora keresztény mártíromság kérdéseiről magyarul lásd: D. Tóth 2012, 267–280.
- 17 Az irodalmi, filológiai-történetkritikai vizsgálódások mellett egyre jelentősebbé válnak azok a párhuzamos (az előbbi nem kizáró) kutatások, amelyek mindenekelőtt a mártírtörténetek megkonstruáltságára irányítják rá a figyelmet, és úgy vélik, hogy a mártírtörténetek elsősorban irodalmi alkotások és nem dokumentumok: Clark 2004, 159; Castelli 2007, 4, 28. Így a mártíromság az üldözött keresztények tapasztalatainak kollektív emlékezetén alapuló és a kulturális emlékezet alakzatai által megformált jelenségnek tekinthető: Castelli 2007, 10–32.
- 18 Vö. Dehandschutter 2007, 121–130, itt 128.
- 19 Dehandschutter a korai mártíromság teológiája mértékadó bemutatásának tartja Baumeister munkáját: Baumeister 1980: Dehandschutter 2007, 73.
- 20 Lásd Leemans 2010 több tanulmányát is.
- 21 A kérdéshez példákkal: Middleton 2011.
- 22 A Nyssai Szent Gergely kiterjedt munkássága iránti szakmai érdeklődést mutatják a négy évenként rendszeresen megtartott nemzetközi konferenciák, a műveinek Werner Jaeger által elindított és mára már csaknem teljessé vált kritikai kiadása (*Gregorii Nysseni Opera*, 1921–), a munkásságot feldolgozó lexikon (Mann 1999–2013), valamint monográfiák, tanulmányok, bibliográfiák sora. Magyarul lásd elsősorban Vanyó 2010 és [D.] Tóth 2006.
- 23 Maraval 1971, 90–91.
- 24 Vö. Foucault 1999, 2001; Hadot 1995, 2010.
- 25 Karfikova 2012, 2, további irodalommal a 9. jegyzetben; Krueger 2000, 486.
- 26 A szintén 381 táján keletkezett *De anima et resurrectione* című, a *Phaidón* szituációját felidéző munka, amely tehát az életrajz egy valós pontjához kapcsolódó fiktív dialógus, Makrina és Gergely lélekről és feltámadásról folytatott beszélgetését adja, melyben a nővér képviseli az ortodox nézeteket, maga Gergely pedig a különféle filozófiai és vallási irányzatokét. A kappadókiai atya mindkét művében úgy ábrázolja nővérét mint szűz filozófust, ideális keresztény bölcsőt, akinek előképeit az őskeresztény kor Teklájában és a filozófus Sókratésben látja.
- 27 Luck 1984, 21, 26. Vö. még Momigliano 1985, 445.
- 28 Magáról az életrajzról, illetve a bemutatott eszményről magyarul részletesebben lásd D. Tóth 2006 (2007).
- 29 Cummings 1984, 244.
- 30 Vö. Cummings 1984, 244–245.
- 31 *Uo.*
- 32 Ariès a későbbi évszázadokkal kapcsolatban a haldoklót körülvevő családtagokra és más személyekre már mint nyilvános közönségre tekint. Ariès 2010, 27. Vö. a „megszelídített (meghitt) halál” koncepciójával: Ariès 1987, 353–368.
- 33 Ariès kifejezése: Ariès 2010, 29.
- 34 Cummings 1984, 245–246.
- 35 A szövegkiadások huszonöt különböző helyre utalnak: elsősorban Pál leveleinek, a szinoptikus evangéliumoknak és a zsoltároknak a kifejezéseire. Felsorolásukat lásd Maraval 1971, valamint Callahan 1986.
- 36 Maraval 1971, 97–98; Meredith 1984, 189.
- 37 Meredith 1984, 190–191. Vö. a 18. fejezettel, ahol a *theória* szó előfordul. A 11. fejezet esetében viszont, amelyet szintén példaként szoktak említeni – Meredith szerint – imádságról és nem kontemplációról kell beszélnünk (190).
- 38 Vö. Maraval 1971, 96.
- 39 Az ima kontextusának platóni allúzióihoz vö. Meredith 1984.
- 40 Vö. Waithe 1992, 156.
- 41 Vö. Smith 2004, 75; Karfikova 2012, 2–3, 11.
- 42 Magyarul lásd erről: D. Tóth 2008.
- 43 Ariès 2010.
- 44 Magyarul lásd erről: D. Tóth 2011.

Bibliográfia

- Ariès, Ph. 2010. „A halál iránti attitűdjeink. A fejlődés főbb állomásai és értelmezése”: Pilling János (szerk.): *A halál, a haldoklás és a gyász kultúranropológiája és pszichológiája. Szöveggyűjtemény.* Budapest, 25–36.
- Ariès, Ph. 1987. *Gyermek, család, halál.* Budapest, 351–413.
- Baumeister, Th. 1980. *Die Anfänge der Theologie des Martyriums.* Münster.
- Callahan, V. W. (kiad.) 1986. *Gregorii Nysseni Opera* VIII. Leiden.
- Castelli, E. A. 2007. *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making.* New York, NY.
- Clark, E. A. 2004. *History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn.* Cambridge, MA.
- Cummings, J. T. 1984. „The Holy Death-Bed. Saint and Penitent. Variation of a Theme”: A. Spira (szerk.): *The Biographical Works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa. Mainz 6–10 September 1982.* Cambridge, MA, 241–263.
- Dehandschutter, B. 2007. *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays.* Leuven.
- Dehandschutter, B. 1979. *Martyrium Polycarpi. Een literair-kritische studie.* Leuven.
- Droge, A. J. – Tabor, J. D. 1992. *A Noble Death. Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity.* San Francisco, CA – New York, NY.
- Garland, R. 1988. *The Greek Way of Death.* Ithaca, N.Y.
- Ferenczi A. 2015. „»Cato nemes halála«. Egy republikánus idol az augustusi Rómában”: *Ókor* 14/1, 18–22.
- Foucault, M. 1999. *A szexualitás története II. A gyönyörök gyakorlása.* Ford. Albert Sándor et al. Budapest.
- Foucault, M. 2001. *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal.* Ford. Sujtó László. Budapest.
- Hadot, P. 1995. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault.* Ford. Michael Chase. Oxford.
- Hadot, P. 2010. *A lélek iskolája, lelki gyakorlatok és ókori filozófia.* Ford. Cseke Ákos. Budapest.
- Hegyi W. Gy. 2009. „Ősök, maszkok, utódok. A pompa funebris Rómában”. *Ókor* 8/3–4, 70–77.
- Henten, J. W., van – Avemarie, F. 2002. *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity (Context of Early Christianity).* New York, NY.
- Jaeger, W. et al. (kiad.) 1921–. *Gregorii Nysseni Opera.* Leiden.
- Karfikova, L. 2012. „Gregory of Nyssa, Witness of Macrina’s Life and Death (A Preliminary version)”. http://ru.duh-i-litera.com/wp-content/uploads/2012/10/Karfikova-Lenka-Macrina_ENG.pdf (letöltve: 2015. 01. 22.).
- Kelley, N. 2006. „Philosophy as Training for Death. Reading the Ancient Christian Martyr Acts as Spiritual Exercises”: *Church History*, 723–747.

- Krueger, D. 2000. „Writing and the Liturgy of Memory in Gregory of Nyssa's Life of Macrina”: *Journal of Early Christian Studies* 8, 483–510.
- Leemans, J. (szerk.) 2010. *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter*. Leuven – Paris – Walpole, MA.
- Luck, G. 1984. „Notes on the *Vita Macrinae* by Gregory of Nyssa.”: Spira, Andrea (szerk.): *The Biographical Works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa. Mainz, 6–10 Sept. 1982*. Philadelphia, 21–32.
- Mann, F. von (szerk.) 1999–2013. *Lexikon Gregorianum*. Leiden–Boston–Köln.
- Maraval, P. 1971. *Vie de Sainte Macrine*. Paris.
- Meredith, A. 1984. „A Comparison between the *Vita S. Macrinae* of Gregory of Nyssa, the *Vita Plotini* of Porphyry and the *De Vita Pythagorica* of Iamblichus”. Spira, Andrea (ed.). *The Biographical Works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa. Mainz 6–10 September 1982*. Philadelphia, 181–195.
- Middleton, P. 2011. *Martyrdom. A Guide for the Perplexed*. London – New York.
- Mogyoródi E. 2012. *Akhilleusz és Szókratész. Morálpaszichológia és politikafilozófia a görög archaikus és klasszikus korban*. Budapest.
- Momigliano, A. 1985. „The Life of St. Macrina by Gregory of Nyssa”: Eadie, J. W. – Ober, J. (szerk.): *The Craft of the Ancient Historian. Essays in Honor of Chester G. Starr*. Lanham – New York – London, 443–458.
- Seeley, D. 1990. *The Noble Death. Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation*. Sheffield.
- Smith, W. 2004. „A Just and Reasonable Grief. The Death and Function of a Holy Woman in Gregory of Nyssa's Life of Macrina”: *Journal of Early Christian Studies* 12, 57–84.
- Takács L. 2013. „Seneca: halál és színjáték”: *Ókor* 12/2, 10–14.
- Tóth J., [D.] 2006. *Test és lélek. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben*. Budapest.
- Tóth J., D. 2006 (2007). „Makrina jegyességei”: *Studia Litteraria* 44, 7–27.
- Tóth J., D. 2008. „A klasszikus retorika elégtelensége a keresztény discóitásban. Eszmény- és közösségteremtés Nüsszai Szent Gergely Nagy Szent Baszileioszról mondott enkómionjában”: *Új Hegyvidék* 1–4, 93–106.
- Tóth J., D. 2011. „A test ontológiája a halálban”: *Studia Litteraria* 49/1–2, 5–18. <http://studia.lib.unideb.hu>
- Tóth J., D. 2012. „A kora keresztény mártíromság kérdései Boudewijn Dehandschutter kutatásainak tükrében”: *Studia Litteraria* 51/3–4, 267–280.
- Vanyó L. (ford.) 2002. *Nüsszai Szent Gergely művei*. Budapest, 497–527.
- Vanyó L. (ford.) 2003. *Kortárs szentek kortárs szentekről*. Budapest, 175–212.
- Vanyó L. 2010. *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*. Budapest.
- Waithe, M. E. 1992. *Ancient Women Philosophers 600 B.C. – 500 A.D.* Dordrecht–Boston–London.

Bobay Orsolya (1980) az ELTE ókortudományi doktori programjának doktorjelöltje. Kutatási területe az ókori földrajztudomány humanista recepciója.

Legutóbbi írása az *Ókorban: Szöveg és hagyomány* (recenzió, 2014/2).

Állatábrázolás Ioachimus Vadianus Mela-kommentárjában

Bobay Orsolya

Ioachimus Vadianus Mela-kommentárja

A szakirodalom mai álláspontja szerint a Claudius britanniai hadjárata (Kr. u. 41–44) idején írt munka, a *De chorographia* szövege az 1. századi *oikumené* leírását tartalmazza három könyvben. Műfaja az ókori görög irodalomból ismert *periplus*: a tengerpartok mellett haladva azok partvidékét írja le. A mű szerzője, Pomponius Mela római földrajztudós, más ókori forrásokból nem ismert, a személyére és a mű keletkezési idejére vonatkozóan csak a *De chorographiában* szereplő adatok állnak rendelkezésre. Hispániai származását a szövegben szereplő megjegyzések valószínűsítik.

A Sankt Gallen-i kereskedőcsaládból származó Joachim von Watt (Joachimus Vadianus, 1485–1556), a bécsi egyetem hallgatója, majd professzora 1518-ban jelentette meg Pomponius Mela művéhez írott kommentárját. A kommentár alapját az 1513–1514-es egyetemi tanévben tartott Mela-előadása jelentette. A szöveghez fűzött magyarázatait néhány évvel később, 1517 telén foglalta írásba, majd jelentette meg nyomtatásban.

Vadianus kommentárját, amely az ókori auctorok műveire alapozó bécsi földrajzi oktatás legkiemelkedőbb eredménye, az eredeti mű több szövegkiadása és kommentárja előzte meg. A ma *De chorographia* néven ismert Mela-szöveget (korabeli elnevezése szerint a *De situ orbis*) elsőként Giovanni Ricuzzi Velluti (Iohannes Camers) teológiai professzor jelentette meg 1512-ben, egy kötetben az itáliai Ermolao Barbaro *Castigationes in Pomponium Melam* című filológiai kommentárjával. A Mela-szöveg mellett népszerű volt a korszakban Dionysios Periégétés késő ókori, Rufus Festus Avienus által latinra fordított földrajzi tankölteménye is. A Mela-szöveghez hasonlóan *periégésis* műfajú munkához az egyetem teológiai karán tanító Johannes Camers írt kommentárt, és a szöveget az egyetem retorika- és poétikaprofesszora, Johannes Cuspinianus (1473–1519) és Vadianus is kiadták.¹

A három bécsi kiadásban megjelent Periégétés-szöveg mellett ismerték és használták Guarino Veronese latin Strabón-fordítását, valamint Ptolemaios *Geographiájának* szintén a 15. század végén megjelent latin fordítását. A Mela-kommentárban a földrajzi ismeretek szerepelnek a legnagyobb arányban, azonban egyes szkhionokban Vadianus az állatokkal kapcsolatos ókori ismereteket is közli, illetve sajátjaként leírt tapasztalatokkal bővíti.²

Előzmények: az ókori és középkori zoológiai szemléletmód

Vadianus kommentárjának szemléletmódját az ókori zoológiai szemléletnek a középkor során végbement átalakulása határozza meg. Anthony Grafton megállapítása szerint az ókori természettudományos gondolkodás és a középkori világkép hatásai egészen 1550-ig meghatározták a tudományos gondolkodást, tehát az állatokkal kapcsolatos felfogás is a korábbi hagyományokat követte a 16. század első éveiben. A középkori szerzők állatokra vonatkozó ismeretei az ókorban használt szövegekhez képest kevesebb forrásra támaszkodtak, illetve az ókori auctorok mellett megjelentek

a *bestiarium*ok, amelyek az állatokra vonatkozóan is szimbolikus látásmódot közvetítettek.³ A zoológiai ismereteket tárgyaló, Aristotelésnek tulajdonított szövegek⁴ latin fordítása a középkori egyetemi oktatás alapjává tette az arab tudományban csak kiegészítő szerepet játszó görög természettudományos szövegeket. Ezt követően az egyetemi képzés követelményeinek megfelelően megjelentek az első, a szövegeket értelmező kommentárok is.⁵

A 12. században Aristotelés legtöbb művét lefordították arabból latinra, állattani műveinek fordítása azonban csak 1210 körül készült el Michael Scotus munkájaként. Scotus *De animalibus* című fordítása három értekezést foglalt magában (*Historia animalium*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium*). A *De animalibus* az egyetemek bölcséleti és orvosi karain is olvasták. Ennek okát abban kereshetjük, hogy egyrészt tárgyalta a természet felépítésére vonatkozó általános ismereteket és a tudományos kutatás módszereit, másrészt az állati mellett az emberi anatómiát is, az utóbbinak pedig az orvostudomány oktatása szempontjából volt nagy jelentősége. A Petrus Hispanus által írt első kommentárt követően Albertus Magnus is megjelentette a saját, egyéni észrevételeket és saját kutatási eredményeket is magában foglaló *De animalibus*-kommentárját (1263), illetve a *Questiones super de animalibus* (1260) című saját művét, amely az 1258-ban Kölnben tartott *disputatio* írott változata volt. Az aristotelési corpus részét képező *De animalibus* szövege és a hozzá írt kommentárok jelentették az alapját a 13. századi zoológiai értekezéseknek és a természettudományos ismereteket a teremtéstörténet keretei között tárgyaló enciklopédiáknak,⁶ amelyeket a morális és szimbolikus felfogás és a természettudományos szemléletmód együttesen határozott meg.⁷ Albertus Magnus önálló munkája, a *De animalibus* az állatvilágot tudományos szempontokat követve mutatja be:

*Az állatokról szóló tudomány (scientia),⁸ (amelyet) természetfilozófiai munkánk végére helyeztünk, a bevezetőben közölt felosztásunk szerint a növényekkel kapcsolatos tudomány után következik... Az állatokkal kapcsolatos ismereteknek azért előnyös a természettudományos ismeretek utolsó részeként szerepelniük, mert a kevésbé összetett dolgok részei az összetettebb dolgoknak, ahogy gyakran bebizonyítottuk.*⁹

Az empirikus vizsgálódás és a természettudományos ismeretek közlésének igénye mellett azonban a középkori *bestiarium*okra jellemző *mirabilia*-felfogás is meghatározó szerepet játszik a *De animalibus*ban. A hullók osztályainak felsorolásánál például a sárkányt is közéjük sorolja:

*A fajuk szerint pedig azokat fogjuk vizsgálni, amelyek saját fajuknak megfelelően a (földön) tudnak járni, és azokat, amelyek repülnek, vagyis a repülő élőlények minden egyedét és fáját, továbbá az úszó élőlényeket tulajdonságaik szerint, és a csúszómászókat természetük és szokásaik szerint. Melyek a csúszómászóknak, vagy a hozzájuk hasonló állatoknak – mint a gyíkok, krokodilok és sárkányok – fajai és viselkedési módjai?*¹⁰

A természettudományos felfogás és a *mirabilia* kettős hatása a 15. század végén megjelent orvostudományi munkákat is meghatározta.¹¹ Ezt láthatjuk Bartolomeo Montagna *Hortus sanitatis* (1497) című művében is, amelyben a számos, a valóságban nem létező állatot ábrázoló metszet és leírás mellett sárkány-leírás is szerepel.¹² A sárkánnyal kapcsolatban Montagna a moralizálást állítja a középpontba, az oroszlán leírásában azonban a természettudományos, morális és orvosi szempontok keverednek egymással:

*Aristotelés (szerint) az oroszlán merész, erős, nagytermetű, nemes és nagylelkű élőlény... (Izidor megállapítja, hogy) az oroszlán a négy lábú állatok közé tartozik, amelyek a végtagjaikra támaszkodnak... Az oroszlán húsa meggyógyítja a képzeltőket, jó a fülfájásra és minden más fájdalomra.*¹³

Ahogy a fentebb idézett szövegekből is láhattuk, a 12–15. század között megjelent munkák csak részben közvetítenek a mai értelemben vett zoológiai ismereteket. Karl E. Enenkel és Paul J. Smith is hangsúlyozzák, hogy a kora újkori zoológia kialakulásának kezdeti időszaka a 16. század első fele, a folyamatot pedig a könyvekből szerzett tudás háttérbe szorulása és az empirikus tudás jelentőségének növekedése határozza meg.¹⁴ Hangsúlyoznunk kell ugyanakkor, hogy a zoológia önálló tudományággá válása csak a 16. század végén kezdődik meg, tehát rendszerezett információközvetítésről sem a korábban idézett szövegek esetében, sem a 16. század elején Bécsben megjelent latin nyelvű tudományos munkákban nem lehet szó.¹⁵

A bécsi humanisták zoológiai ismeretei

Az állatokkal kapcsolatos ismeretek nemcsak a Bécsben megjelent természettudományos munkákban jelentek meg, hanem más műfajú szövegekben is. A retorikai művekben szereplő adatok alapján a természettudományos vizsgálódás mellett a szimbolikus értelmezési hagyománynak is nagy jelentősége volt: az állatok a retorikai művekben is megjelentek toposzok vagy hasonlatok szereplőiként.¹⁶ Az ókori szövegeket magyarázó kommentároknak a forrásszöveg tartalma meghatározta a zoológiai ismeretek arányát: a földrajzi ismereteket középpontba állító Dionysios Periégétés- és Pomponius Mela-kommentárban kevesebb állattani adat szerepel, mint a Gaius Julius Solinus által összeállított *Naturalis historia*-kompilációhoz írt kommentárban. A bécsi földrajzi kommentárok zoológiai szemléletmódja kettős jellegű: összekapcsolódnak benne egyfelől az Albertus Magnus felfogását követő, az állatok tulajdonságainak tanulmányozását, a természettudományos vizsgálódást középpontba állító, másfelől a *mirabilia*-felfogás (az egzotikus, szokatlan állatok bemutatását célzó megközelítés) hatásai. A zoológiai ismeretközlésre irányuló szándék a lehangsúlyosabban az egzotikus, ritka vagy szokatlan állatok leírásában található meg, amelyek esetében a korábban említett szimbolikus felfogás hatását is felfedezhetjük. A kígyókról szólva például nem csupán az egyes fajokat mutatja be, hanem hosszasan foglalkozik a sziget kígyóktól való mentességének okaival is. E szemlélet szerint a kígyók mellett a rovarok és egyes ma-

darak (például a daru vagy a bagoly) is a szokatlan, furcsa állatok közé tartoztak, ugyanakkor az egzotikus állatok közül kiemelkedik a delfin leírása, amellyel Camers négy egymást követő szkhonionban foglalkozik. A delfinekkal, e különleges élőlényekkel kapcsolatban egyrészt a költői hagyományt emeli ki mint mélyebb, Istentől származó igazságot, másrészt megfigyelhetjük a természettudományos érdeklődésre utaló jeleket is, hiszen az ókori természettudományos munkákat, mindenekelőtt a *Naturalis historiát* követve a delfinek külsejét, tulajdonságait és viselkedését is igyekszik bemutatni.

A zoológiai ismeretek a bécsi egyetem földrajzoktatásán belül nem játszottak elsődleges szerepet: ahogy a Mela-kommentár paratextusában szereplő, *Catechesis in geographiam* című értekezésben Vadianus megjegyzi, az egyes területekre vonatkozó tudnivalók sorában csak a harmadik helyen szerepeltek az adott hely nevezetességei, közöttük az állatvilága.¹⁷

Állatok a periférián: az ókori Egyiptom és India állatvilága Vadianus kommentárjában

A *mirabilia* műfaji sajátosságait megjelenítő állatleírások egyrészt a valóságban is létező állatok csodás tulajdonságokkal való felruházását, másrészt a fiktív, a valóságban nem létező élőlényekkel kapcsolatos beszámolókat foglalják magukban. A valóságban is létező állatok csodás tulajdonságokkal való felruházására az egyiptomi és a korabeli világkép szerint az *oikumené* perifériáján elhelyezkedő indiai állatvilág leírásában is találhatunk példákat.¹⁸

Az afrikai, kevésbé ismert állatokkal szemben a középkori és a kora újkori ember félelmet érzett. Ez a felfogás jelenik meg Vadianus kommentárjában is, amelyben a vad és félelmetes afrikai állatokról esik szó:

*Afrikának vadak az állatai. Mivel nagyon sokan vannak és kevés a vízük, előfordul, hogy a kevés számú folyóhoz hatalmas tömegű állat vándorol, és ott bűnös vágytól hajtva különféle szörnyeket nemzenek.*¹⁹

Az afrikai állatvilág bemutatása az ókori Egyiptomra korlátozódik, középpontjában a krokodilról és a vízilőről szóló beszámolókkal, amelyeknek a leírását Strabón *Geógraphikájából* veszi át.²⁰ Az egyiptomi állatvilág bemutatásakor ornitológiai adatok is szerepelnek, amelyek összefüggenek a középkori és a kora újkori gondolkodást meghatározó szimbolikus látásmóddal. Ezzel kapcsolatos példaként említhetjük meg az íbisz leírását, amelyben Vadianus (Cicero nyomán) hangsúlyozza, hogy a madár testi adottságai által képes arra, hogy elpusztítsa a délről érkező kígyókat, amelyek a korabeli gondolkodás szerint a gonoszt szimbolizálják.²¹ Az egyiptomi állatvilág bemutatásában a *mirabilia*-szemléletmód egy esetben kap nagyobb hangsúlyt, amikor Vadianus az itáliai humanista Matthias Palmerius *Annalesét* idézve a Nílusban élő, félig emberi, félig állati lényekről tesz említést.²²

Az indiai állatvilág ismertetésekor teljesen eltűnik a kommentárból az egyiptomi állatok esetében még tapasztalható racionálisabb szemléletmód. Itt az ókori zoológiai beszámolókra támaszkodva az átlagosnál nagyobb méretű, kisebb farkas nagyságát elérő hangyák,²³ valamint a hozzájuk ha-

sonlóan nagyra növő kígyók szerepelnek a kommentár szkhonionjaiban.²⁴ Az ókori szövegekben szereplő beszámolók valóságtartalmát Vadianus ebben az esetben sem vizsgálja meg: minden kritika nélkül elfogadja ezeket az állításokat, ugyanakkor érzékeli a bennük levő számos ellentmondást. A Mela-kommentárban egyedi kérdésekként az állatok és a vallás, illetve az állatokkal kapcsolatos emberi magatartás témái is szerepelnek. Ezzel kapcsolatos példaként az egyiptomi állattiszteletéről szóló, ókori forrásokon alapuló beszámolókat,²⁵ illetve az indiai vegetarianizmust bemutató szövegeket említhetjük meg.²⁶

Si mortuum fuerit animal...: sajátos állatábrázolás Vadianus kommentárjában²⁷

A latin nyelvű bibliai idézet párhuzamba állítható a kommentár azon szakaszaival, amelyekben Vadianus különös történeteket kapcsol az állatok pusztulásához. A történetekben a halott állatok (vagy testrészeik) bizarr látványosságot jelentenek, vagy furcsa, riasztó szokások alanyai lesznek. Mindezek ellentétéként Vadianus egy olyan történetet is közöl a kommentárban, amely az élőlények születésére vonatkozó korabeli elképzeléseket jeleníti meg.

A zoológiai ismereteket szintén tárgyaló Solinus-kommentárban vagy más bécsi munkákban nem szerepelnek hasonló adatok. Az említett beszámolók vagy az uralkodói propagandával összefüggő, vagy a korabeli eseményeket bemutató tudósításokban szerepelnek, amelyeknek nincs kapcsolatuk az ókori zoológiai ismeretek recepciójával; ezenkívül főleg azoknak az európai országoknak a leírásában bukkannak fel, amelyeknek az állatvilágát (Egyiptomhoz és Indiához hasonlóan) Vadianus kevésbé vagy egyáltalán nem ismeri. Ezekben a szövegrészekben az európai, a korabeli világ középpontjában élő ember attitűdje válik érzékelhetővé az általa perifériának felfogott terület csodás, szokatlan és bizarr jelenségeivel szemben.

A sarmatiai (nagyjából a mai Lengyelország területe) állatvilág bemutatása kapcsán a szerző beszámol egy általa Bécsben látott, hatalmas medvebőrrel.²⁸ A leírásban a szimbolikus ábrázolásmódnak nincs szerepe, Vadianus csak az állat méreteit akarja érzékeltetni. Hasonló enciklopédikus narrációról van tehát szó, mint Konrad Gessner *Historia animalium* című művében, amelyben a lengyel uralkodó vesztét az általa nevelt nőtény medve okozza, mivel a király összetéveszti az állatot az ajtaja előtt álló merénylőkkel.²⁹ A szimbolikus ábrázolásmód a Vadianus által személyes tapasztalatként leírt lakomajelenetben sem érhető tetten. Bár az oroszán az ókori és középkori felfogás szerint is szimbolikus jelentést hordoz, a kommentárban szereplő (a valósághoz képest vélhetően kiszínezett vagy fiktív) történet inkább a barbárnak tekintett mongolok vadságát, és kevésbé az oroszánhoz kapcsolódó szimbolikus tartalmakat jeleníti meg.³⁰

A tatárok, akiknek egy része a szarmatákhoz tartozik, de a szkíta szokásokat követve kegyetlenek, továbbra is vadak maradtak... Amikor Krakkóban voltam, egy nemrég a terebben elpusztult kölyökoroszlánt téptek szét, és gyorsan

felfalták a jelenlétünkben, és miközben vadságukon szörnyülködünk, nevetséges mozdulatokkal hívtak minket, hogy vegyünk részt a lakomában.³¹

Az elpusztult állatokkal kapcsolatos történetek ellentétéként a madaraknak a tengervíz által történő születését tárgyaló, az ókori Orcades-szigetek (a ma Skóciához tartozó Orkney-szigetek) élővilágával kapcsolatos beszámolót közlő *Orcades*-szkholiont említhetjük meg. Bár példánkat nem a kora újkor zoológia, hanem a korabeli ornitológia területéről vettük, a természettudományos adatokkal szemben szkeptikus, ám azokat a „személyes” tapasztalat hatására elfogadó szemléletmódot mutatja be.³² A Mela-kommentár itt bemutatott részleteiből arra következtethetünk, hogy a kora újkor zoológiai gondolkodásban létezett egy áramlat, amelyben az állatok születése és halála kiemelt témát jelentett, a magyarázatukat pedig a középkori *bestiarium*okra jellemző szimbolikus felfogáshoz közel álló leírások segítségével keresték.

Jegyzetek

- 1 A *periégésis* és *periplus* műfajú szövegek közötti eltérés lényege, hogy a *periégésis* egy kisebb vagy nagyobb terület leírását jelenti, a *periplus* pedig a tengerparti területek sajátosságait mutatja be.
- 2 *De situ orbis* 39.
- 3 A középkori *bestiarium*ok forrása a Kr. u. 2. században, Alexandriában írt, *Physiologus* címen fennmaradt anonim munka, amelynek a mintájára a középkorban is írtak azonos című műveket. Az állatok morális és szimbolikus ábrázolása a 14. századot követően is meghatározta az állatokkal kapcsolatos felfogást. Theobaldus püspök verses formában írott *bestiariuma* (*Physiologus*) *Theobaldi episcopi de naturis duodecim animalium*) a valóságos, illetve fiktív állatokra vonatkozó ismeretek közlése során az egyes verseket mindig valamilyen morális tanulsággal zárja le. Abeele 1999, 338–351.
- 4 *Historia animalium*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium*, *De incessu animalium*, *De anima*, *Parva naturalia*.
- 5 *Quaestiones* 5.
- 6 A *De animalibus* címmel latinra fordított Aristotelés-szövegre történő utalások olyan középkori enciklopedikus művekben is megjelentek, mint Bartholomeus Anglicus *De proprietatibus rerum* vagy Thomas de Cantimpré *De rerum natura* című műve. Az utóbbi szövegekben a korábbi, hagyományos források (Plinius, Izidor, Solinus és a számos középkori *bestiarium*) is nagy szerepet játszanak.
- 7 Az állatokkal kapcsolatos ismeretek már Albertus Magnus korai műveiben is megjelennek: korai teológiai írásaiban (*De sacramentis*, *De incarnatione*, *De resurrectione*) és a teológiai meghatározottságú, de természettudományos ismereteket is tárgyaló kozmológiai írásaiban – például *Az égboltról* (*De caelo*) című Aristotelés-mű latin fordításához írott kommentárjában – Aristotelés zoológiai műveit is felhasználja. Lásd Steel 1999, 14; Anzuiewicz 1999, 159.
- 8 A 12–13. században kialakult skolasztikus latin nyelvben a *scientia* a *latinitással* egyenértékű fogalom volt, tehát a *scientia* Albertus Magnus gondolkodásában a latin nyelven írt értekezést jelentette. A latin nyelv használata a népnyelvvvel szemben biztosította a természettudományos szemléletmód érvényesítésének lehetőség-

Összegzés

Az állatokkal kapcsolatos ismeretek a *De situ orbis* szövegében mellékes szerepet töltenek be, ami alapvetően meghatározza a kommentárban szereplő zoológiai ismereteket is. Vadianus, miközben a földrajztudományi ismereteket tekintve közvetlenül az antik forrásokra támaszkodik, az állatokra vonatkozó ismereteket a középkori zoológiai szemléletmódot meghatározó *mirabilia*-felfogás módszertani sajátosságait alkalmazva mutatja be. A kommentárban szereplő, állatokkal kapcsolatos történetek a kora újkor világ periferiáján elhelyezkedő területek leírásában fordulnak elő. Vadianus nézőpontjából persze Egyiptomhoz és Indiához hasonlóan a kelet- és észak-európai területek is periferiának számítanak, sőt ezek vadságát és szokatlanságát a hihetetlen és bizarr jelenségek személyes tapasztalatokon alapuló leírása tovább fokozza. A Mela-kommentárban felbukkanó zoológiai ismeretek tehát a korszak általános felfogását követik, egyéni sajátosságukat csak az állatok egy csoportjával kapcsolatos ismereteknek a korabeli politikai eseményekhez kapcsolása jelenti.

gét, az anatómiai és az állatok viselkedésére vonatkozó ismeretek tárgyalását.

- 9 Stabler 1916, 37.
- 10 *Uo.* 40.
- 11 Az állatokkal kapcsolatos mágikus felfogás és ennek az orvostudományi művekben való felhasználása a korszak orvostudományi írásainak általános jellemzője. A német Bernhard von Breydenbach *Hortus sanitatis* (1487) című írása is ezt a szellemiséget követi, Bartolomeo Montagna azonos című, 1497-ben megjelent orvostudományi szakkönyvében együtt szerepelnek a növények, és a kövek gyógyító tulajdonságaira vonatkozó tudnivalók. Breydenbach és Montagna műveiben, a 12–14. századi *bestiarium*okhoz hasonlóan, szintén nagy szerepet kapnak az ókori szövegek azon szakaszai, amelyekben fiktív élőlények – mint a mandragóra, a griffmadár vagy a hárpia – szerepelnek.
- 12 *Hortus sanitatis* 437.
- 13 *Hortus sanitatis* 453.
- 14 Enenkel–Smith 2007, 1–5.
- 15 Wightman 84.
- 16 Erre vonatkozó példaként említhetjük meg Sebastian Winderl *Oratio ad Mattheum Romanae Ecclesiae Cardinalem* (Mátyáshoz, a római egyház a római egyház bíborosához szóló beszéd, 1515) című írását. A szónoklati műből nem hiányozhat I. Miksa dicsőítése sem, akit a többi uralkodóval párhuzamba állítva, a sas, illetve a bagoly összehasonlítását célzó hasonlattal jellemez, majd Vergilius I. eclogáját parafrázálva óv az értelmezése szerint az állatokat nem felismerő Tityrus magatartásának követésétől.
- 17 *De situ orbis* 39.
- 18 Grafton 1995, 71–73.
- 19 *De situ orbis* 82.
- 20 *De situ orbis* 117.
- 21 *De situ orbis* 284.
- 22 *De situ orbis* 108.
- 23 *De situ orbis* 107.
- 24 *De situ orbis* 270.
- 25 *De situ orbis* 118.
- 26 *De situ orbis* 271.

- 27 Leviticus 11, 39–41. A magyar fordítás forrása a Szent István Társulat Bibliakiadásának internetes változata (<http://szentiras.hu/SZIT/Lev11>; letöltés ideje: 2015.07.13.).
- 28 *De situ orbis* 161.
- 29 *Historiae animalium* 1. 1071.

- 30 Theobaldus püspök *Physiologus*ában (114–115) az oroszlán Krisztus jelképe, a szereplése itt a kereszténységgel való szembenállásra utalhat.
- 31 *De situ orbis* 193.
- 32 *De situ orbis* 264.

Bibliográfia

Források

- Albert the Great: *Quaestions concerning Aristotle's On Animals*. Transl. by I. M. Resnick – K. F. Kitchell Jr. The Fathers of the Church. Mediaeval Continuation V. 9. The Catholic University of America Press, 2008.
- Albertus Magnus 1916. *De animalibus libri XXVI nach der Kölner Urschrift...* Kiad. Hermann Stadler. Münster.
- Gesner, K. 1604 *Conradi Gesneri medici Tigurini Historiae animalium*. Francofurti in Bibliopolio Andreae Cambieri.
- Montagna, B. 1497. *Hortus sanitatis, vel Tractatus de herbis et plantis, de animalibus omnibus et de lapidibus: Tractatus de urinis ac earum speciebus*. Argentorati, Johannes Pruess.
- Theobaldus 1492: *Physiologus*. A Metrical Bestiary of Twelve Chapters by Bishop Theobald, Printed in Cologne. Ford. Alan Wood Rendell. London, 1928.
- Von Watt, J. 1518. *Pomponii Melae Hispani, Libri de situ orbis tres, adiectis Joachimi Vadiani Helvetii in eosdem Scholiis. Addita quoque in Geographiam Catechesi, et Epistola Vadiani ad Agricolum digna lectu*. Viennae Pannoniae.
- Winderl, S. 1515. *Oratio ad Matthaum... Romanae ecclesiae cardinalem... in congratulatione adventus, nomine Universitatis Viennae Pannoniae habita*. Viennae.

Szakirodalom

- Abeele, B. 1999. „Une version moralisée du *De animalibus* D'Aristote (XIVe siècle)”: Steel–Gulden tops–Beullens 1999, 159–188.
- Anzulewicz, H. 1999. „Die aristotelische Biologie in den Frühwerken des Albertus Magnus”: Steel–Gulden tops–Beullens 1999, 338–351.

- Beullens, P. 1999. „A 13th-Century Florilegium from Aristotle's Books *On Animals*: *Auctoritates extractae de libro Aristotelis de naturis animalium*”: Steel–Gulden tops–Beullens 1999, 69–95.
- De Asúa, M. 1999. „Medicine and Philosophy in Peter of Spain's Commentary on *De animalibus*”: Steel–Gulden tops–Beullens 1999, 189–211.
- Draelants, I. 1999. „La transmission du *De animalibus* d'Aristote dans le *De floribus rerum naturalium* d'Arnoldus Saxo”: Steel–Gulden tops–Beullens 1999, 126–158.
- Enenkel, K. A. E. – Smith, P. J. (szerk.) 2007. *Early Modern Zoology. The Construction of Animals in Science, Literature and the Visual Arts*. Leiden–Boston.
- Foucault, M. 2000. *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája* Budapest.
- Grafton, A. 1995. *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*. Harvard University Press.
- Hünemörder, C. 1999. „Der text des Michael Scotus um die Mitte des 13. Jahrhunderts und Thomas Cantimpratis III.”: Steel–Gulden tops–Beullens 1999, 238–248.
- Köhler, T. W. 1999. „Die wissenschaftstheoretische und inhaltliche Bedeutung der Rezeption von *De animalibus* für den philosophisch-antropologischen Diskurs im 13. Jahrhundert”: Steel–Gulden tops–Beullens 1999, 249–274.
- Steel, C. 1999. „Animaux de la Bible et animaux d'Aristotle”: Steel–Gulden tops–Beullens 1999, 11–30.
- Steel, C. – Gulden tops, G. – Beullens, P. (szerk.) 1999. *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*. Leuven University Press.
- Strauch, E. H. 2001. *Beyond Literary Theory: Literature as a Search for the Meaning of Human Destiny*. Boston.

Martin C. Putna (1968) cseh irodalomtörténész, publicista, esszéista, a prágai Károly Egyetem oktatója. Fő kutatási területei: a cseh katolicizmus mint kulturális jelenség, az európai kultúra késő antik gyökei, orosz irodalom. *János nevében. Kereszténység és homoszexualitás: integrációs kísérletek* című könyve már magyarul is olvasható (Kalligram, 2015).

Oroszország Oroszország előtt Ókori kultúrák a Fekete-tenger partvidékén

Martin C. Putna

Év: Kr. e. 422.

Helyszín: A Krím-félsziget.

Esemény: Khersonészosz Tauriké görög település megalapítása.

Mű: Hérodotosz: *A görög-perzsa háború* (Kr. e. 425); Euripidész, Goethe, Gluck: *Iphigenia Tauriszbán* (Kr. e. 412, 1779, 1787); Alexandr Puskin: *Ki látta már a messzi-messzi tájat* (1821); Ivan Smeljov: *Holtak napja* (1926); Vaszilij Akszjonov: *Krím szigete* (1981).

Oroszország történetét a Kijevi Nagyfejedelemséggel szokás kezdeni. De ahhoz, hogy megértsük azt a módot, mely révén a mai oroszok, ukránok (és közvetve a fehéroroszek) megkonstruálják a maguk identitását, megfogalmazzák az európai civilizáció kontextusához való történelmi és térbeli viszonyukat (vagy az attól való eltávolodást), sokkal mélyebbre kell ásunk a történelemben. Figyelembe kell venni „Oroszország előtörténetét” is, mert az ókori kultúrák otthagyták lenyomatukat azon a területen, mely mind az orosz, mind az ukrán önértelmezés számára kulcsfontosságú – nevezetesen a Fekete-tenger északi partvidékén, főként a Krím-félszigeten.

A görögök ugyanis a hatalmas gyarmatosítás idején, mely a közeli tengerpartokra irányult – azokra, melyekben volt némi mediterrán jelleg, s így a görögöket saját hazájukra emlékeztette –, elhajóztak a Fekete-tenger partvidékéig is. Már a Krisztus előtti 7. és 6. században települések egész láncolata alakult ki a Fekete-tenger északi pereménél: a mai Odessza melletti Olbiától egészen a mai Rosztov na Donu melletti Tanaiszig. Jóformán az utolsóként, a nagy kolonizációs hullám lecsengése után Kr. e. 422-ben alapították meg azt a várost melynek a jövőben kulcsszerephez kellett jutnia az orosz és ukrán kultúrában: ez Khersonészosz Tauriké a Krím-félsziget rombuszának déli csücskénél.¹

Ahogy máshol sem, a görögök itt sem szándékozták legyőzni a belső területeken élő „barbár” nemzeteket. Megelégedtek azzal, hogy intellektuális kíváncsiságuk bővületébe vonták őket – hogy mentális láthatárukra kerültek. Ezt a hódítást és hadi vállalkozást Hérodotosz tárja elénk *A görög-perzsa háború* (Kr. e. 425 előtt) negyedik könyvében. Részletesen festi le a Fekete-tengertől északra fekvő területeket és azok lakosságát – a szkítákat, azok őseit, a mai Ukrajna területén élt kimmereket, a krími tauroszokat, a sauromatákat vagy szarmatákat a Don mellett.

Hérodotosz olykor történetíróból átvedlik földrajztudóssá, hiszen ő a legelső szerző, aki leírja Európa északkeleti tájait, a majdani Oroszország és Ukrajna vidékét a maga tipikus jellegzetességeivel, mint a nyílt sztyeppe, a halban gazdag folyók (melyek közül a legfigyelemreméltóbb a tokhal) és a hó borította telek. Hérodotosz össze-zavarodva a másodkézből vett információktól, a havat tollnak mondja, mivel lévén az áldott Mediterráneum lakója, havat el sem tud képzelni: „Azt mesélik, hogy az északra lakó szomszédjaikon túli területeken kavargó tollpíhek miatt nem lehet sem látni, sem keresztülhaladni, mert a föld és a levegő annyira tele van pelyhekkkel, hogy lehetetlenné teszik a látást” (IV. 7).²

Hérodotosz másutt kulturális antropológussá válik, amikor a fent kijelölt terület lakosságának szokásait jellemzi. Görög szemszögből nézve természetesen barbár szokásokról van szó. A szkíták és mások is megvakítják a szolgálkat, leszelik az ellenségeik koponyáját és ivókupákat készítenek belőlük, törőrongyuk és köpenyük lenyúzott emberbőrből van, embervérrel kevert kancatejet isznak. A műveltséget nem ismerik. Másrészt hasonló isteneket tisztelnek, mint maguk a görögök. Hérodotosz tárgyalásmódja minden kegyetlenül bizarr részlet tárgyalásakor tárgyyszerű, ítélkezéstől és megbotránkozástól mentes. És ami a legfőbb – ezeket az északi népeket betagozza a görög mitológia rendszerébe. A szkíták népe akkor jött létre, amikor Héraklész egy (eléggé valószínűtlen) kitérőnek köszönhetően erre hajtott a Hispániából Görögország felé Gérüonész gulyáit, és egy helyi kígyószűzzel nemzette Szküthész nevű fiát. A szauromaták viszont a helyi férfiak és az amazonok nászából fogantak.

További antik szerzők tanúságtétele szerint más görög mitológiai történetek is a Fekete-tenger partvidékén játszódtak le. Prométheuszt a Kaukázus sziklabércéhez láncolták. Kolkhiszba, vagyis Grúziába hajóztak az argonauták az aranygyapjúért. Thetisz Leuké szigetére, azaz a Duna-delta közelében található, ma ukrán fennhatóságú Kígyó-szigetre vitte fia, Akhilleusz hamvait, és e térségben alapozta meg Akhilleusz erőteljes kultuszát. A Krim-félszigeten avagy a tauroszok földjén játszódik Euripidész *Iphigeneia Tauriszban* című tragédiája (Kr. e. 412), mely a lehető legszorosabb módon köti össze Görögországot a Fekete-tengerrel: Iphigeneiát fel kellett volna áldozni Artemisz istennőnek, hogy sikerrel járhasson a trójai küldetés, ám Artemisz elragadta őt és a tauroszok országába vitte. Itt talált rá testvére, Oresztész, aki visszavitte őt és vele együtt Artemisz szent szobrát Görögországba. Megálltak Attikában, Braurónban, ahol Iphigeneia a „krími” Artemisz kultuszának papnője lett (itt máig figyelemreméltó régészeti leletek őrzik Artemisz kultuszának nyomait, akit a szülés pártfogójaként tiszteltek, il-

letve a korabeli lányok beavatási szertartásainak dokumentumait). Athén és a Krim tehát ugyanazt a kultuszt tiszteli, vagy, ahogy azt megint csak Hérodotosz tartja, „a tauroszok állítása szerint az istennő, akinek áldoznak, Agamemnón leánya, Iphigeneia” (IV. 103).³

Euripidész drámája tehát egy lokális dimenziójú kultusz alapműve, mely művészi formában ad hírt az egyik legfontosabb athéni kultusz eredetéről. Egzisztenciális dimenziója is van, hiszen a gonosz végzet által üldözött, az emberi lét értelmén töprengő, világba vesztett testvérek sorsát tárja elénk, s épp ezért válhatott kedvelt alapanyagává a későbbi feldolgozásoknak is, Christoph Willibald Gluck *Iphigeneia Tauriszban* (1779) című operájától kezdve Johann Wolfgang Goethe azonos című drámájáig (1779–1787). És még ott a kultúraközi konfrontáció dimenziója is görög–barbár viszonylatban, melyet a tauroszok királya, Thoasz reprezentál. Ez a konfrontáció – sem Euripidészénél, sem Gluck vagy Goethe esetében – nem örvendeztetné meg Edward Said⁴ tézisének híveit, aki szerint a „nyugatiak” „keletszemléletére” jellemző az „orientalizmus”, a felsőbbrendűség érzése, sőt a „keletiek” karikírozása, „barbár”, kegyetlen és férfiatlan, gyáva beállítása. Thoasz ellenfél ugyan – de becsületes ellenfél, aki végül hagyja békésen távozni Iphigeneiát a bátyjával és a szent szoborral. Euripidészénél és Glucknál azért tesz így, mert alázatosan meghódol a konfliktus tetőpontján megjelenő Artemisz akarata előtt. Sőt Goethénél saját nemeslelkűségétől indítatva tesz így.

A Fekete-tenger partvidékén található városok életszemlélete nem csak az ősi „alapozó mítoszokhoz” való viszonyból merített. A Krim-félszigeten és a közeli szárazföldön jön létre a görög nyelvű Boszporoszi Királyság, mely először Athén, majd különféle hellén birodalmak, végül Róma fennhatósága alá kerül. A negyedik században a Boszporoszi Királyság megszűnik, és a Fekete-tenger partvidékén különféle „barbár” népek (gótok, hunok, kazárok) birodalmai váltják egymást. A Krim-félsziget déli partján ennek ellenére Khersonészosz városa körül megmarad



Khersonészoszi romok (forrás: wikimedia.org)

egy sávnyi föld, mely a népvándorlás korának minden megrázó kódtatása ellenére megmarad a „második Róma”, azaz Bizánc, a „keresztény Görögország” fennhatósága alatt.

A kereszténység ebbe a régióba már a római korban beszivárog – így bontakoznak ki az újabb „alapmítoszok” is. A Krím olyan hely, melyhez a kora kereszténység három hőst rendel. Az első egyháztörténész, Euszebiosz szerint András apostol, „ahogy a hagyomány tartja, a szkíták közt tevékenykedett” (III. 1).⁵ A negyedik római püspököt (vagy későbbi rangja szerint: római pápát), Kelemen a hagyomány szerint a pogány Traianus császár a Krím-félszigetre száműzte, és végül a Fekete-tengerbe fojtották. Egyik utódát, I. Mártont a hetedik században szintén ugyanide száműzték, de a változatosság kedvéért ezúttal a keresztény II. Konstantin bizánci császárnak köszönhetően.

Az egyetemes keresztény kezdetek e hőseihez kötődik a keleti szlávok keresztény eszmélésekor fellépő hősök sorsa is: amikor Szent Cirill (Konstantin) és Szent Metód 860-ban politikai és egyben vallási térítő úton jártak a Kazár Birodalomban, az egykori Szküthia akkor már széteső területén, ténylegesen a Krím-félszigeten felkutatták Kelemen földi maradványait, és ezt „szellemi fegyverként” használták későbbi nagymoráviai és római (a városban vannak eltemetve a Colosseum közelében található San Clemente templomban, mely elsősorban csodálatos 12. századi mozaikjairól és Cirill sírjáról híres) útjaik során. I. Vlagyimir kijevi nagyfejedelem 988-ban a krími Kherzonészoszban, mely még akkor is a Bizánci Birodalom része volt, vette fel a keresztiséget. Amikor a Nyesztor-krónika a 12. század elején összegzi a régi évkönyvek adatait, a kijevi kereszténység őскеzdetének időpontját attól az áldástól számítja, melyet ennek a tájéknak András apostol adott.

Ez hát az a „Görögország”, melyhez a Kijevi és a Moszkvai Nagyfejedelemség mint kezdetéhez kötődik. Nem az amazonok és nem Iphigeneia Görögországa, sokkal inkább András apostol és a krími mártír, Kelemen Görögországa, Cirill és Metód misszióinak és az „apostolokkal egyenlő” Vlagyimir nagyfejedelemnek a Görögországa. Ez a Görögország, bárha csak jelentéktelen, és tulajdonképpen periférikus földdarabka a Krím-félszigeten és a Dnyeper torkolatánál, sorsszerűen érintkezik a Kijevi Nagyfejedelemség perifériáival.

Amikor a Kijevi Nagyfejedelemséget a 13. században elsöpörte egy újabb „barbár” hullám, a mongolok betörése, a Krím és a Fekete-tenger északi része hosszú századokig Krími Tatar Kánsággá alakult át, az iszlám világ végvárává. Mindössze a 18. század fordulóján sikerült II. Katalinnak és kegyencének, Grigorij Patyomkinnek legyőzni a kánságot, és hozzácsatolni az akkori Orosz Birodalomhoz. Ez kétségtelenül a birodalom kiépülésének egyik kulcsfontosságú mozzanata volt mind katonai, mind diplomáciai értelemben. Az első háború után Katalin csak „semlegesítette” a krími államot, hivatalosan elutasítva az 1770. április 2-án kelt leiratot, mely szerint Oroszországba akarná betagozni azt: „Egyáltalán nem áll szándékunkban, hogy ezt a félszigetet és a tatár hordákat, melyek hozzá tartoznak, uralmunk alá vonjuk. Azt kérjük mindössze, hogy szabaduljanak meg a török fennhatóságtól, és maradjanak mindörökké függetlenek.”⁶ 1783-ban Katalin a krími államot, hivatalosan azért, hogy irt találgon elviselhetetlen belső viszonyaira, egy újabb hadjárat után Oroszországhoz csatolta...

Ehhez az odacsatoláshoz különös eszmei magyarázat társult. Katalin és Potyemkin ugyanis újra Oroszországgá tett egy

olyan területet, melyhez kiemelt történelmi kapcsolat fűzte: az „oros” Görögország területét. De vigyázat! Katalin és Potyemkin felfogásában nem a keresztény vagy bizánci értelemben vett Görögországról volt szó, hanem a klasszikusról, az amazonok és Iphigeneia Görögországaról! Akkor egész Európa filhellén lázban égett, a városokat a neoklasszicizmus szellemében építették át, felélénkült a görög emlékek archeológiai feltárása, az irodalom pedig visszatért a klasszikus görög témákhoz.⁷ Katalin és Potyemkin korszaka mégiscsak Gluck és Goethe Iphigeneia-darabjainak korszaka!

Az elcsatolt területeket antik módra Taurisznak nevezik, és maga Potyemkin is megkapja a „tauriszi” melléknevet. Épp ezért viseli Potyemkin egykori pétervári palotája, az orosz neoklasszicista építészet egyik remeke a „tauriszi palota” elnevezést. Katalin viszont egyes ünnepségek alkalmával udvarhölgyeivel együtt amazonkirálynővé stilizálja magát. A Fekete-tenger partján újonnan alapított és a régi tatár helyeket görög névvel illetik – vagy az antik tradíció alapján, vagy újlág megalkotott görög elnevezéseket beiktatva. A Krím és a közeli vidékek térképén olyan helynevek jelennek meg, mint Szevasztopol („a fenséges uralkodó városa”), Szimferopol („a város, ahol az osztagok gyülekeznek”), Melitopol („a méhek városa”), Eupatoria („a jó atya városa”), a hellén uralkodó, Mithridatesz Eupatör neve nyomán), Odessza (a mai Bulgária területén található antik Odesszosz téves azonosítása miatt).⁸

A Krím e formális hellenizálása – melyben semmi szerepet nem játszott a Fekete-tenger környéki görögség, mely a számos kisebbségi közösség egyike volt⁹ – szorosan összefügg egy másik, kevésbé nemes haszontalansággal is, mint az európai elit filhellén divathóbortja. Katalin következő lépésként meg szeretne volna szerezni a törököktől Bizáncot, vagyis az ősi Konstantinápolyt, és feltámasztani a Bizánci Birodalmat, természetesen orosz fennhatóság alatt. Krím orosz bekebelezése, mely úgy nézett ki, mint az *Iphigeneia Tauriszbán* egy látványos előadása, mégiscsak a „bizánci” Kijev–Kherzonészosz–Konstantinápoly-tengely kialakításának lehetett volna potenciális eszköze.

A Krím és a Fekete-tenger melléki partvidék bekebelezése még két fogalommal függ össze, melyek kulcsfontosságúak a modern orosz történelem szemszögéből. Az egyik az „Új Oroszország” koncepciója. Ez a fogalom a Fekete-tenger meghódított vidékét jelöli, mely szélesebb területet foglal magába, mint magát „Tauriszt” – a mai Ukrajna teljes déli részét, és más keleti területeket a Kaszpi-tenger és a Kaukázus irányába. A „Taurisz” megnevezéssel szemben ez teljességgel gyarmati fogalom: „Új Oroszország” valami hasonló, mint „Új Anglia” (mely Amerikában található), „Új Brunswick” (Kanadában) vagy „Új Zéland” (a mai Új Zélandon). Ellentétben a többi „Újjal”, „Új Oroszországot” a „Régitől” nem választja el tenger. Épp ezért a többivel ellentétben a posztkoloniális korban a „Régi” urai nem is ismerik el egykori gyarmati örökségként, melyre a „Régi” nem formálhat jogot, mivel a „Régi” integráns részének tekintik. És ez nemcsak a Fekete-tenger partján fekvő Új Oroszországot érinti, hanem az orosz gyarmatbirodalom többi részét is.¹⁰

A másik fogalom a „Patyomkin-falvak” fogalma. 1787-ben zajlott le Katalin diadalmenete az újlág megszerzett területen, s ebből az alkalomból Patyomkin még pompásabb „Patyomkin-falvakat” alakított ki, az orosz új telepesek boldogságos

életének díszletszerű képeit. A történészek egy része a „Patyomkin-falvak” létét csupán mítosznak tekinti (csak az ünnepi dekoráció fokozott jelenlétét ismeri el), vagy mesterségesen kiagyaltnak tartja.¹¹ Legyen a „Patyomkin-falvak” valódi formája bármilyen, létük tagadhatatlan, ráadásul az orosz birodalmi kultúra egyik újra meg újra visszatérő elvéről van szó. Elég csak a Dzsugavili–Sztálin-féle Oroszország „Patyomkin-falvaira” gondolni, melyeket nyugati értelmiségieknek mutogattak, hogy leplezzék a terrorizált ország valós állapotát...¹²

A Krím és a teljes „Taurisz” „Kis Görögország a nagy Oroszországban” típusú prezentálása nem maradt meg csupán hatalmi-ideológiai koncepciónak. Így gyökerezett meg az orosz és a nyugati utazók tudatában is, akik lelkesen érkeztek ebbe az újjólág felfedezett, földközi-tengeri éghajlatú, antik emlékeit egyre inkább feltáró, az örökké, közmondásosan zord és embertelen Oroszországgal szöges ellentétben álló „Árkádiába”. Alekszandr Puskin 1821-es krími látogatásáról lelkesen számol be:¹³

*Ki látta már a messzi-messzi tájat,
Hol tölgyek árnyékától hűs a rét,
Hol a folyók csillámlóak, vidámak
S csókolgatják a part lágy fűvenyét?
Hol dús babértól ívelők az ágak,
S nem lepte hó soha a fák tövét?*

Grigássy Éva fordítása

Az európai művelt olvasó azonnal felismerte, hogy (hasonlóan a cseh himnusz esetéhez!) Goethe *Mignon* című, az Itália-vágyat, a délkultuszt, az antikvitást és az idillt emblémaszerűen megjelenítő versének variánsáról van szó.¹⁴

*Ismered-e a citromok honát?
Narancs tüzel sötétlő lombon át,
A kék eget halk fuvallata kél,
Nem rezdül meg a mirtusz, a babér.
Csak dél felé!
Te ismered!
Szerelmesem, odamennék veled.*

Vas István fordítása

Puskin maga is visszanyúlt az *Iphigeneia Tauriszban* mítoszához, amikor Pjotr Csadajevvel való barátságát Oresztész és Püladész barátságához hasonlította, mely épp a tauroszok földjén szilárdult meg:¹⁵

*Miért e konok kétkedések?
Itt egykor roppant templom állt.
Fölszállt az áldozati láng
S a szomjas isten habos vért vett.
Itt csillapult le, e romon
Dühe az Eumenidának,
Itt, hol Tauris papnője támadt
Saját bátyjára egykoron:
Itt ünnepelték a barátság
Szent ünnepét is, eleven
Malasztja lobog szüntelen
És művét messze korok áldják.*

Szily Ernő fordítása

Pjotr Csadajev, a filozófus azok közé az orosz filozófusok közé tartozott, akik egymásra vetítették országuk és az európai civilizáció történetét, s akik közt nem egy akadt, aki eszmefuttatásai során visszatért az „Oroszország előtti” Fekete-tenger motívumához. Ugyanakkor gyakran adtak hangot mélységes kételyeiknek: vajon az „egy kis Görögország a nagy Oroszországban” öslakói tulajdonképpen melyik néphez is tartoznak? A görögökhöz – vagy az itteni „barbárokhoz”, a kimmerekhez, szkítákhoz vagy tauroszokhoz? Iphigeneiához vagy Thoasz királyhoz? Ebben a bizonytalanságban fogalmazódik meg a modern orosz identitás egyik központi kérdése is: vajon Oroszország „európai” vagy inkább „ázsiai” (szeretne lenni)?

A szimbolista költő, Alekszandr Blok (1880–1921) 1918 januárjában, a bolsevik puccs kellős közepén írja *Szkíták* című poemáját, mely az Európa és Ázsia között álló barbárok sorával kapcsolatos elviselhetetlen és végzetes analógia érzetét fejezi ki: ők azok, akik a kultúra törékeny virágainak megsemmisítésére vannak predesztinálva mindaddig, míg a „régí világ” le nem győzi őket.¹⁶

*Nyitunk mi nektek örömet utat
ős rengetegeinken által.
Rád nézünk, kedves Európa, vad,
barbár ázsiai pofánkkal.*

[...]

*Nem mozdulunk, mikor csóvát hajít
a vad hun, hullákat zsebel ki.*

[...]

*Utolszor hív – vén világ, ne feledd! –
a barbár lant a munka s béke
terített asztalához, önfeledt,
sugaras testvér-ünnepére!*

Lator László fordítása

Egy másik szimbolista költő és festő, Makszimilian Volosin (1877–1932), aki egész életében a krími partvidéken, Koktyebelben élte le, ellenben szívesen azonosult a legősibb, legkevésbé ismert öslakosokkal, a kimmerekkel. Olyan költői műveket írt, mint például a *Kimmer alkonyok* vagy a *Kimmer nyár*, de művelődéstörténeti-ezoterikus esszéket is publikált a Krím kultúrtörténetéről (antropozófiai ismereteit Dornachban, magánál Rudolf Steinernél szerezte). Az ő felfogásában viszont „görög” és „barbár” nem alkot ellentétet. A Krím (Kimmeria) orosz örökösének épp az a feladata, hogy a megbékélés jegyében a „görögség” révén megtermékenyítse és fejlessze a „barbárságot”. Volosin ezt megpróbálta saját művészte által elősegíteni, de extravagáns önstilizációjával is – az ő szeretett Krím-félszigetén kvázi antik öltözékben járt...¹⁷

Csak hogy időközben a Krím antik hagyományai és a Fekete-tenger egésze iránt is érdeklődni kezdenek az ukránok. Ők saját történeti tudatuk (re)konstruálása során autochton és ezáltal a helyi ókor jogosabb örökösiként tüntetik fel magukat, mint az „északi” oroszok. Nem véletlen, hogy a modern ukrán irodalom alapműve Kotljarevszkij *Aeneise* lesz (1798), egy antik hősről szóló, tréfásan „elukránosított” eposz, s hogy a számkivetett ukrán költő, Jevgen Malanyjuk (1897–1968) hazáját „sztyeppés Hellászként” szólítja meg.¹⁸ Az ő felfogásukból hiányzik az a mély belső bizonytalanság, mint az oroszoké. Az ukránok magukat a görögökhöz legközelebb állókként

szerették volna beállítani, miközben a barbár északtól (azaz az oroszoktól) a lehető legtávolabbra akartak kerülni.

A Krím a 19. és 20. században új mítoszokat is szül – ezek már egyértelműen politikai karakterűek. Az egyik oldalon ott az orosz kettős védelem mítosza Szevasztopol ostromakor, melyre először a krími háború idején (1854–1855) került sor a nyugati betörésekkel szemben, majd még egyszer, immár a második világháború idején (1941–1942). Ezek hősi emlékezete Oroszország örökös tulajdonává teszi a Krím-félszigetet. A másik oldalon ott a „fehér Krím” mítosza. Ugyanis amikor a bolsevik puccs után, a „vörösök” és a „fehérek” harcában egyre inkább megfogyatkozott „fehér Oroszország” területe – épp a Krím maradt a fehérek utolsó bástyája. 1920 őszén lejártszó-dott a „fehérek drámájának” utolsó felvonása, Wrangel tábornok seregének és az egész Oroszország területéről származó menekültek tízezreinek tömeges evakuálása, akiket a Krímbre szorítottak ki, majd Isztambulba, és Európa távolabbi részeibe, ahol egy száműzöttekből álló „Oroszországon túli Oroszország” formálódott.¹⁹ A Krím-félszigeten pedig bevezették a vörös terrort.

A „fehér Krím” sorsát számos műalkotás is megörökítette. Először is Ivan Smeljov, a *Holtak napja* (1926) című önéletrajzi novellája, mely a maga idején európai hírnévre tett szert és Thomas Mann, illetve más irodalmárok csodálatát is elnyerte. Smeljov a Krím eleste után is ott maradt, és megérte Kun Béla rémuralmát, mely során egyetlen fiát is lelőtték. Teljesen letörve és halálosan kimerülve 1922-ben Smeljov Párizsba mehetett. Első gondja volt, hogy szemtanúként számoljon be a történeletről – a Krím feldúlásáról, a napi szintű egyenlőtlen harcról az éhséggel, a fokozatosan elhalálozó barátairól, és a „halott napról”, mely megperzselt az egykor fénylő krími táj antik életének maradványait, s így tökéletes ellenpólust alkot az épp aktuális rettenettel. A riport azonban a romlásban vétkesek elleni szenvedélyes vádirattá válik, a vétkesek pedig a szerző szerint részint a kegyetlen és ostoba bolsevikok, akik fejét összezavarta pár frázis, részint a könnyelmű Európa, mely hagyta, hogy a Krím elvesszen.

A másik mű Vaszilij Akszjonov (1932–2009) regénye, a *Krím szigete* (1981). A regény ötlete egy „kontrafaktuális” elképzelésből fakad, hogy mi lett volna, ha a Krím sziget lett volna, és nem került volna a bolsevikok kezébe, hanem megmaradt volna szabad enklávénak az orosz szárazföld közelében – mint például Tajvan a kínai partvidék mellett. Akszjonov, aki maga is menekült volt, ironikusan festi le az „európai” orosz társadalmat az utópisztikus Krímben, mely szabad, demokratikus, virágzó és végső soron elégedett is lehetne – ám nem értékeli a saját szabadságát. Hagyja magát belülről kikezdeni a fizetett és önkéntes bolsevik agitátorok által – és amikor már a szabad oroszok tudatát is sikerült megmértelyezni, a bolsevikok tengeri támadást indítanak, és a sziget elesik.

Miluše Zadražilová a *Krím szigete* című regényről 1994-ben ezt írta: „Manapság talán még pikánsabb felütni ezt a regényt – ki tudhatja ugyanis, hogy Akszjonov mesélgetős játszadozása nem merül-e majd föl egyszer lehetséges megoldásként a mai krími problémára.”²⁰ Pontosan húsz évre rá be is igazolódtak a szavai: a Krímet, mely 1954-től Ukrajna részét képezte, és három nemzetiség lakta (oroszok, ukránok és tatárok), megszállta az orosz hadsereg, és Oroszországhoz csatolták – a hivatalos magyarázat szerint azért, mert a helybéli lakosság így kívánta, és ez a föld amúgy is időtlen idők óta kizárólag az oroszokat illeti meg...

A Krím elfoglalását és annak ideológiai magyarázatát hosszú előkészületek előzték meg. Az 1990-es évek elejétől, amikor Ukrajna független állammá vált, az orosz propagandagépezet publikációk sokaságát kezdte ontani a Krímről, „Taurisz” teljes földjéről, sőt az egész „Új Oroszországról” – ezek a történelmi, régészeti, néprajzi, sőt ezoterikus közlemények mind azt bizonygatták, hogy ez a terület, Ukrajna egész déli része történelmi jogon Oroszországot illeti meg.²¹ E „történelmi jog” logikája alapján a Krím-félsziget a Fekete-tenger északi partvidékével egyetemben Görögországot illetné. Vagy inkább a szkitákat és a kimmereket?

Csehy Zoltán fordítása

Jegyzetek

A szöveg a szerző *Pillanatfelvételek az orosz vallásosság történetéből* című esszéfüzérének első fejezete. A kötet magyarul még idén megjelenik a Kalligramnál, az előzőhöz hasonlóan Csehy Zoltán fordításában. A görög nevek írásmódja a könyvben használtat követi. Az eredeti megjelenés adatai: Martin C. Putna: *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity*. Vyšehrad, Praha, 2015. Copyright © Martin C. Putna, 2015.

1 Vö. Bouzek–Hošek 1978.

2 Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*. Ford. Muraközy Gyula. Bratislava, 1989, 267.

3 Uo. 304.

4 Vö. Said 2000.

5 Eusebiosz Pamphili: *Cirkevní dějiny*. Praha, 1988, 41. Magyarul: Eusebiosz *egyház története*. Ford. Baán István. Budapest, 1983. (Ókeresztény írók 3.)

6 Idézi: Lupanova 2006, 75. A munka, melyből Katalin leirata származik, egyértelműen az orosz trónon ülő zseniális diplomata magasztalása.

7 Vö. Spencer 1986. Vö. még Putna 2006.

8 Vö. Sasse 2007.

9 Vö. Prjachin 2008.

10 Etkind 2012.

11 Lásd Lupanova 2006 bibliográfiáját. Azokat a nyugati történészeket, akik a „Patyomkin-falvak” létét valóságnak vélik, oroszgyűlölőknek (oroszgyűlölőknek) nevezi (26).

12 Vö. Devid-Foksz 2015.

13 Puskin *válogatott művei. Költemények és egyéb verses munkák*. Budapest, é. n., 70.

14 Goethe *versei*. Bratislava, 1972, 73.

15 Puskin *válogatott művei*, 101–102.

16 Alekszandr Blok *versei*. Budapest 1977, 186–187.

17 Vö. Makszimilian Volosin: *Isztorija mojej dusi*. Moszkva, 1999.

18 Jevhen Malanyjuk: *Varjazsszka balada*. Morávková 2001, 38.

19 Vö. Putna–Zadražilová 1993/94.

20 Uo. Vö. II. 230.

21 Fagyjeva 2000, Makarov–Makarova 2006, Csupin 2010.

Bibliográfia

- Bouzek, J. – Hošek, R. 1978. *Antické Černomoří*. Praha.
- Csupin, G. T. 2010. *Predisztorija i isztorija Kijevszkoj Ruszi, Ukrajini i Kríma*. Kharkov.
- Devid-Foksz, M. 2015. *Vitrini velikogo ekszperimenta. Kulturnaja diplomatija Szovjetszkoj sozjüza i jego západnyje gosztyi, 1921–1941 godi*. Moszkva.
- Etkind, A. 2012. *Internal Colonisation. Russia's Imperial Experience*. Cambridge, UK – Malden, MA.
- Fagyejeva, T. M. 2000. *Krím v szakralnom prosztrasztve. Isztorija, szimvoli, legendi*. Szimferopol.
- Lupanova, M. Je. 2006. *Krymskaja problema v politike Jekatyerini II*. Rjazany.
- Makarov, A. G. – Makarova, E. (szerk.) 2006. *Malorosszija, Novo-rosszija, Krím. Isztoricseszki i etnograficseszki ocserk*. Moszkva – Szankt Petyerburg.
- Morávková, A. (szerk.) 2001. *Děti stepní Hellady. Pražská škola ukrajinských emigrantských básníků*. Česká koordináční rada Společnosti přátel národů východu. Praha.
- Prjachin, J. D. 2008. *Greki v Isztoriji Rossziji XVIII–XIX vekov. Isztoricseszki ocserki*. Sankt Petyerburg.
- Putna, M. C. 2006. *Řecké nebe nad námi a antický košík: Studie ke druhému životu antiky v evropské kultuře*. Praha.
- Putna, M. C. – Zadražilová, M. 1993/94: *Rusko mimo Rusko I–II. Dějiny a kultura ruské emigrace 1917–1991*. Brno.
- Said, E. W. 2000. *Orientalismus*. Budapest.
- Sasse, G. 2007. *The Crimea Question. Identity, Transition and Conflict*. Cambridge, MA.
- Spencer, T. 1986. *Fair Greece, Sad Relic. Literary Philhellenism from Shakespeare to Byron*. Athens.

Bélyácz Katalin (1974) a PTE Klasszika Filológia Tanszékének munkatársa. A <http://antik.szepmuveszeti.hu> és a <http://classics.mfab.hu/talismans> szerkesztője.

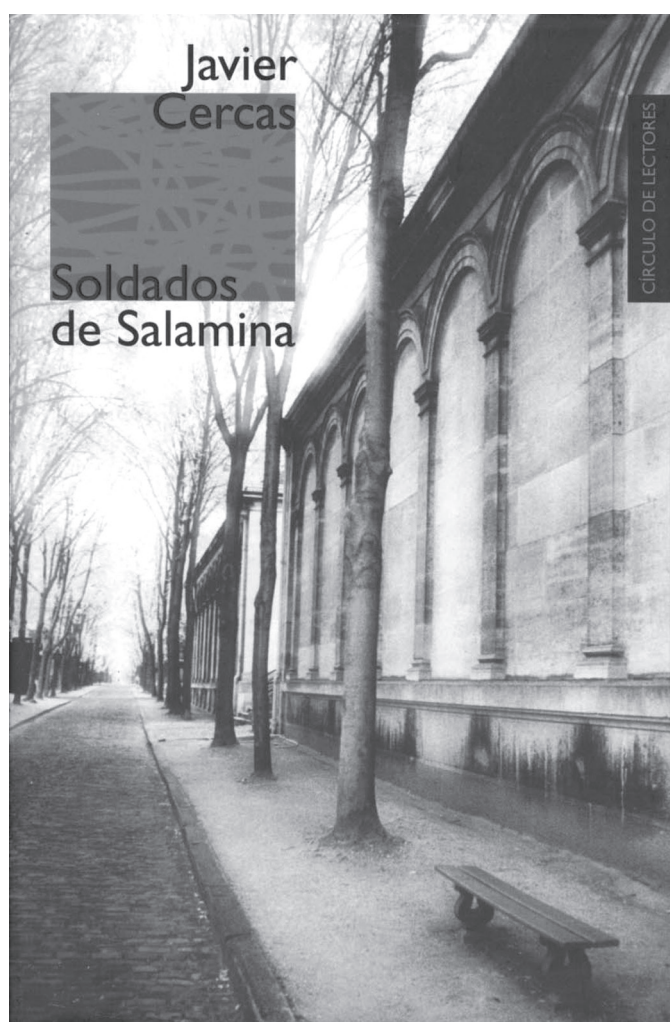
Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Lepanto és Salamis* (2014/2).

Salamis katonái

Javier Cercas *Soldados de Salamina* című regénye és az európai Salamis-mítosz

Bélyácz Katalin

Javier Cercas regénye, a *Soldados de Salamina* 2001-ben jelent meg Barcelonában. Magyar fordítását az Európa Könyvkiadó 2013-ban jelentette meg *Szalamiszi katonák* címmel. A továbbiakban az eredeti nyomán inkább a *Salamis katonái* címen nevezem meg a regényt, hiszen a metaforikus értelmű cím nem a Salamisról származó, hanem a Salamisnál harcoló katonákra: nem Salamis sziget, hanem a salamis csata katonáira utal. Az oldalszámok és az idézetek az alábbiakban minden egyéb tekintetben a 2013-as magyar fordítást követik.¹ Tanulmányom része a salamis csata emlékeztetőtörténetéről szóló kutatásaimnak.² A következőkben a regény bemutatása és elemzése után arra a kérdésre keresem a választ, hogy mit jelent Salamis mítosza a regény számára, és viszont: mi a helye és jelentősége a *Salamis katonáinak* a salamis csata emlékeztetőben és az európai Salamis-mítosz történetében.



1. kép. A *Soldados de Salamina* 2013-as kiadása a Círculo de Lectores sorozatban (forrás: es.globedia.com)

A regényről

A regény a nyílt önreflexió írói módszerével arról szól, ahogy maga a regény íródik. Ezt az eszközt metafikcionális paródiának is nevezik.³ A fikció szerint a regényírásba belefáradt, az íróval azonos nevű főszereplő újságíróként tengődik, és egy interjú kapcsán olyan titokra lel, amely nem hagyja nyugodni, s elkezd kutatni utána. Kutatásaiból egy idő után aztán dokumentumregényt készül írni *Salamis katonái* címmel. E dokumentumregény kutatómunkáját követhetjük nyomon a regényben. A titok, amit kutat, a spanyol polgárháború egy epizódjához kapcsolódik. A háború végén, 1939 januárjának utolsó napjaiban az El Collell-i kolostorban fogva tartott magas rangú falangista, Rafael Sánchez Mazas megszökik és megmenekül a kivégzéstől, mert az erdőben rátaláló republikánus katona „Itt nincs senki!” kiáltással futni hagyja. A regény három részből áll. Az első részben a főszereplő újságíró Sánchez Mazas megmenekülése utáni napjait kutatja, s olyanok után keres, akik vele töltötték az erdei bujdosás napjait („Az erdei barátok”, 13–73). Az első rész végén a barátnőjének egy görög étteremben ünnepélyesen bejelenti (66–67), hogy dokumentumregényt fog írni minderről „Salamis katonái” címmel. A második rész címe azonos a tervezett írásnak a címével („Salamis katonái”, 77–145), ami elsőre azt sugallja, mintha itt kezdődne valójában a regény. Ez a rész tehát exkurzus az elbeszélésben, Sánchez Mazas biográfiája. Ebben olvasható összeszedetten és új részletekkel gazdagítva Sánchez Mazas meg-



2. kép. Javier Cercas (forrás: eldiario.es)

menekülésének története, élettörténetének keretében. E rész középpontjában Sánchez Mazas, az író és politikus személye áll, mintha a titok veleje az ő személye lenne, azé, akivel ez a csodás megmenekülés történt. Már az első két rész is mindvégig sejteti, hogy a legtitokzatosabb, igazán érdekes momentum az ismeretlen republikánus katona személye lehet, a harmadik rész elején azonban éles cezúrával veti fel a regény újra ezt a kérdést. A metafikcionális paródia szerint a regény elkészült, ezt erősíti már az is, hogy a második rész címe megegyezik egyben magának a regénynek a címével: írója mégis elégedetlen, hiányérzete van, mondván, hogy nem lehet teljes a kép a republikánus katona titokzatos alakja nélkül (150). A harmadik részben („Stocktoni találkozó”, 149–222) a regénybeli író ezt az alakot akarja felkutatni, így talál rá Franciaországban, egy dijon-i idősök otthonában a harmadik rész főszereplőjére, Mirallesre. Az öreg katalán kommunistaival, polgárháborús és francia idegenlégiós világháborús veteránnal való találkozás élménye egyszerre érdektelenné teszi a titkot, amelyet addig kutatót. Már nem érdekes, ki mentette meg Sánchez Mazast, mert maga Sánchez Mazas sem érdekes, hiszen látható, hogy a második részben közölt biográfia elkészülte után nem maradt már titka, amelyet érdemes lenne kutatni, mindent, ami érdekes, már kimondott róla. A főszereplő azzal szembesül, hogy Miralles a kimeríthetetlen titok, akit végig keresett. A Dijonból hazafelé vezető vonatúton, ahogy a vonatablak tükrében látja magát, egyszerre a fejében van a könyv az első sortól kezdve, attól a sortól kezdve, amely egyben tehát annak a regénynek az első sora is, amelyet mi olvasunk: „Több mint hat éve, 1994 nyarán hallottam először Rafael Sánchez Mazas kivégzéséről” (221, vö. 13).

A regény újdonsága

A regénynek elképesztő sikere volt, 2004-re már túl volt a 33. kiadáson, több mint 400 ezer példányban adták el, és egyik díjat nyerte a másik után.⁴ Mario Vargas Llosa méltatása után („hosszú évek óta nem olvastam ilyen jót”)⁵, amelyet maga Cercas perdöntőnek tart,⁶ sok százezer olvasó lett záloga ennek a sikertörténetnek. A magas példányszám önmagában még nem bizonyít semmit, főleg a kiterjedt spanyol emlékezet-irodalom nagy médiatámogatást élvező könyvprojektjeinek esetében.⁷ Ám ez a regény egy kis kiadónál jelent meg, eleinte mindenféle médiatámogatás nélkül, szerzője egy addig szinte

teljesen ismeretlen író, egy vidéki egyetem irodalomtanszékéről.⁸ A regény tehát, úgy tűnik, önerőből, irodalmi újdonságával hódította meg olvasóközönségét, azzal, hogy olyat adott, amit egy elődje sem.⁹ Általános elismerés szerint Spanyolországban ez volt első olyan könyv, amely képes volt arra, hogy a máig reménytelenül jobb- és baloldalra tagolt spanyol társadalomban egyszerre szólítsa meg mindkét oldalt, és megbeszélhetővé tegye a mai generáció számára már régmúlt spanyol polgárháborút. A kiinduló helyzetet is ismerni érdemes ahhoz, hogy látni lehessen, miben áll Cercas regényének újdonsága.¹⁰ A spanyol polgárháború a harmadik évezred elején is nemzeti trauma. A szembenézés nehézségei jól megvilágíthatók a második világháború utáni német társadalmi párbeszéddel való összehasonlításban, nem elhanyagolható szempont azonban az a különbség, hogy egy társadalomnak polgárháború után rendezni közös dolgait egész más munka:¹¹ a társadalom két „emlékezetközösségre” szakad, nincs köztük átjárás. A Franco-diktatúra idején kollektív megemlékezésben csak a polgárháborús jobboldal részesülhetett, emlékhelyek, emlékünnepek sora tanúsította ezt: szinte minden spanyol templomban van számukra egy emléktábla. A demokratikus Spanyolországban folytatódott az a tradíció, hogy a két oldal külön emlékezik, a republikánus áldozatok kollektív emléke a hivatalos megemlékezésekről továbbra is száműzve volt. A polgárháborús emlékezet-irodalom (ami Spanyolországban külön műfaj lett) szintén ugyanezeket a frontvonalakat mutatja. A jobboldali irodalomnak, falangista és katolikus változatában egyaránt, jellemzője, hogy csak a saját táboron belül érvényes.¹² A republikánus emlékezet-irodalomnak létezik már a polgárháború kora óta egy olyan vonulata is, amelynek feltűnő törekvése, hogy nem akarja démonizálni az ellenfelet. Max Aub *El cojo* című 1938-as novellájának¹³ ezt a példáját több mai regény is követi,¹⁴ annyiban azonban ezek is csak a saját táboron belül érvényesek, hogy a másik oldalt megszólítani nem tudták. Cercas itt tárgyalt regénye metafikcionális kerete révén kifinomult szimbolikával tükrözi ezt a helyzetet és váratlan fordulataival a maga módján új választ próbál adni rá. A regény mintegy kétharmadát egy nagyhatalmú falangista politikus és író alakja uralja, Sánchez Mazasé, és a regény végére a teljes elfeledettségéből kell felkutatni Miralles, a republikánus katonát, aki a regény voltaképpeni főhőse lesz. Ez a regény, amely a két emlékezetközösségre szakadt társadalom mindkét felét meg akarja szólítani, azt a megoldást választja, hogy metafikcionális paródiával tükröt tart a társadalomnak. A regény egyrészt a republikánus emlékezetirodalom ma jellemző formáját, a detektív vagy az oknyomozó újságíró kutatómunkáját bemutató írást¹⁵ választja keretül, ám az a történet, amelynek utánajár, nem egy méltatlanul elfeledett, a hivatalos megemlékezésekből évtizedek óta száműzött republikánus emlékenyom, hanem egy magas rangú falangista politikus köré szőtt titok. Ez a választás ebben a „republikánus regény-formában” ugyan váratlan fordulat, a lélektani helyzetet azonban a társadalom nagyon is jól ismeri. Másfelől egy olyan falangista politikus alakját választja, aki író is, és az irodalomtörténet ítélete mégis más, mint a hivatalos propagandáé: Sánchez Mazasnak „jó időre az elfeledettséggel kellett fizetnie azért a szörnyű felelősségért, melyet a brutális vérengzésben vállalt” (145). A republikánus érzelmű olvasó számára Cercas ezzel tabutör.¹⁶

Sánchez Mazas

Szabad-e egy fasiszta író-politikus alakjának ilyen nagy teret adni?¹⁷ Erre a problémára maga a regény is reflektál, mintegy elejét véve a kérdésnek. Amikor ugyanis a regénybeli Cercas az első rész végén elmondja barátjának a *Salamis katonái* című regény tervét, a lány így reagál: „Komolyan hangzik – mondta minden ironia nélkül, miközben undor ült ki az arcára. – De ki látott már ilyet, egy fasisztáról írni, mikor annyi jó komcsi író szaladgált a világban?” (67.) Ezután következik hát, megkettőzött hangszúllyal, „csakazértis” a teljesen Sánchez Mazasnak szentelt második rész, Sánchez Mazasnak, a politikusnak és az írónak – a dokumentumregénynek készülő írás, amelyet aztán a harmadik rész elején az író félredob, mert nem érzi igazán jónak. A kérdés tehát kettős: milyen az a portré, amelyet a biográfiában a politikusról és az íróról kapunk? És mi a szerepe ennek a portrénak a regény „dramaturgiájában”?

Sánchez Mazas politikusi szerepének megítélésében a regénybeli író elhárítja azokat a mentegetéseket, amelyek szerint lélekből, a háború, majd a Franco-kormányból való távozása után már nem is volt igazi falangista. „A feltételezés hízog, de téves: mindenesetre titokzatos és gögös viselkedésén kívül, amellyel a rezsimit szemlélte, egyetlen önéletrajzi adat sem igazolja ezt a feltételezést” (140). Legjellemzőbb summája azonban a regénybeli biográfia politikusának talán az alábbi mondat: „Régi értékeket magasztalt – a hűséget és a bátorságot –, de ő maga gyáva volt és áruló, és kevesen járultak hozzá oly mértékben ezen értékeknek a Falange-retorika általi elbutításához, mint ő. Régi intézményeket méltatott – a monarchiát, a családot, a vallást és a hazát –, de a kisujját sem mozdította, hogy egy királyt Spanyolországba hozzon, tudomást sem vett a családjáról, melytől gyakran külön élt, és az egész katolicizmust lecsérélte volna az *Isteni színjáték* egyetlen énekére; ami pedig a hazát illeti, nos, ki tudja, hogy az micsoda... talán ürügy a lustaságra és a semmittevésre” (142). Nagy teret kap a biográfiában azonban az író Sánchez Mazas is. Részben mintegy annak a falangista tételnek a felülvizsgálatára, amely szerint a falangisták „a háborút ugyan megnyerték, de az irodalomtörténetet elveszítették” (18). A vita társadalmi háttere abban áll, hogy spanyol írók között divat lett a falangista írók védelmezése: „[...] néhány kiváló és befolyásos kiadó publikálta jó pár elfeledett falangista szerző kötetét, de mire én elkezdtem érdeklődni Sánchez Mazas iránt, bizonyos elszánt irodalmi körökben nemcsak a jó írókat védelmezték, hanem mindenkit, köztük a rosszakat is” (18). Ortodox baloldali válasz szerint „egy falangista író védelmezése a falangizmus védelmezését jelenti” (uo.). Ebben a közegben értelmezendő a regénybeli író ítélete a harcos falangista politikusnak, a falangista írók legjobbjának apolitikus, esztétizáló írói munkásságáról: „Egy szó mint száz, Sánchez Mazas sem úszta meg ezt a kollektív exhumálást” (18). „Kíváncsisággal és élvezettel forgattam őket [Sánchez Mazas írásait], de valahogy mégsem voltam túlságosan lelkes: nem kellett sok idő, hogy rájöjje, Sánchez Mazas jó író volt, de messze nem kiváló” (19). Olyan író-politikus képe rajzolódik ki ennek alapján, akiről a legjobb, ami *casus potentialis*ban elmondható, hogy „mivel megnyerte a háborút, íróként talán elveszítette saját magát” (145). Vagy ironikus változtatban idézhető inkább így a fejezet summája: „Azelőtt író és



3. kép. Közös síremlék Oviedóban 1316 elesett katona nevével (2008) (forrás: elgomeru.wordpress.com)

politikus voltál, Rafael. Most azonban nem vagy más, csak egy milliomos – mondogatta neki akkoriban Augustín de Foxá író, politikus és milliomos, egyike azon kevés barátoknak, akiket Sánchez Mazas nem veszített el idővel” (137).

A regénybeli biográfia értelmezésem szerint azt a célt szolgálja, hogy olyannyira körbejárja ezt az alakot, hogy már semmi titokzatos ne maradjon benne. Az elbeszélő minden esélyt megad neki, hogy érdekes legyen, titkot is szó köréje, de amikor biográfiáját írva beléje lát, a titok érdektelenné foszlik, s a személyével is úgy jár, mint a műveivel: hamar be kell látnia, hogy őt, az elbeszélőt végül nem érdekli eléggé. A regény dramaturgiájának fő kérdése azonban: tényleg újrakezdődik a regény a kétharmadánál? A regény Sánchez Mazasról akart szólni, csak ez így nem elég, ezért szükség van még a Miralles-részre, mintegy toldalékképpen? Ez igaz a metafikcionális paródiában, és nem igaz Javier Cercas regényében – ahogy én olvasom. Jellegzetes módszertani sajátossága a regénynek, hogy a filmművészetből kölcsönöz művészi eszközöket. A legfontosabb ilyen eszköz, amely explicit a filmből vett elbeszélői szerszám, az a titokként, vagyis felkutatandó, megismerni, meglátni való célként színre lépő elem (tárgy, terv, tudás, személy), amely lázba hozza a film szereplőit, és ezáltal a nézőit. Amely körül aztán az egész cselekmény forog, az elbeszélő számára azonban nem jelent semmit, ezért nem is derül ki róla a film során végül semmi, titokból ürüggyé foszlik. Önmagában nem érdekes, csak előcsalogatója a cselekménynek. Hitchcock nyomán, egy skót viccből vett szójátékkal macguffin-nak nevezik ezt az eszközt a filmművészetben.¹⁸ A macguffin azonban nem pusztán katalizátor, ha tetszik, inkább csalóka, késleltető elem, hiszen olyasmire vonja a figyelmet, olyasmire, amit csigázza föl az érdeklődést, ami aztán a cselekmény kibontakozásával párhuzamosan mintegy elfelejtődik, köddé válik, miközben a fókusz végül az érdemi mondanivalóra kerül. Szintén a filmművészetre jellemző sajátosság az a módszer, hogy a forgatókönyvet a végéről kezdik el megírni.¹⁹ Ilyen a *Salamis katonái* is: Javier Cercas regénye a fikció szerint a végével kezdődik, amikor az író ül a vonaton Dijonból hazafelé és a sok kutatómunka után hirtelen egy csapásra megfogalmazódik benne annak a regénynek az egésze, amelyet aztán mi olvassunk. Innen nézve az egész regényt Miralles alakjából lehet megérteni.²⁰

De hogy végül a regény nem fedi föl első titkát – ki mentette meg Sánchez Mazast, milyen az a republikánus katona, aki ezt tette, mi járhatott a fejében? –, erre a fenti dramaturgiai magyarázat aligha lehet teljes. A jelenetben ugyanis a falangista az, aki menekül és a republikánus az, aki kegyelmet gyakorol. Ez a lélektani helyzet semmiképpen sem a polgárháború utolsó napjainak a tükré, hanem sokkal inkább most aktuális: a megbocsátásról szól. Azzal, hogy nem tudjuk meg, ki mentette meg Sánchez Mazast, azzal hogy Miralles végül kereken megmondja, hogy nem ő volt, névtelenségben marad az a republikánus katona, akihez a megbocsátásnak ez a szimbolikus gesztusa kötődik. Mintha azt látnánk ebben a névtelenségben, hogy ennek a tettnek, a megbocsátásnak még eztán kell megtörténnie.

Miralles

A Miralles beszélő név, a katalán szó jelentése „tükrök”.²¹ Miralles a háború előtt esztorgályosnak tanult, a politika nem érdekelte, azért csatlakozott a kommunistákhoz, mert rajtuk látta azt, hogy meg akarják nyerni a háborút. Miralles legendássá szőtt alak, aki végigharcolja a spanyol polgárháborút, majd amikor a háború végén Franciaországban menekülteként táborba zárják, egyetlen lehetséges kiútként csatlakozik a francia idegenlégióhoz, s először Észak-Afrikában harcol Leclerc, majd Montgomery vezetésével, később, a partraszállás után néhány héttel a szövetségesek oldalán Normandiában, majd Leclerc osztagában az elsők között vesz részt Párizs felszabadításában, míg végül a háború utolsó napjaiban Ausztriában aknára lép és súlyosan megsebesül (163–168). Miralles szinte mindenben az ellenpontja Sánchez Mazasnak. A két alak ennyiben is társadalomtükör. Sánchez Mazasnak Bilbaóban egy utca viseli a nevét (145) – Mirallesről nem tud senki (206). Sánchez Mazas magas rangú politikus, akinek óriási felelőssége van abban, hogy vérbe borult a spanyol társadalom, noha ő maga sohasem ölt (154) – Miralles nyolc évet harcolt végig két háborúban (163–168). Sánchez Mazas úgy érezte, az a feladata, hogy megmentse a civilizációt (140) – Miralles „megszakadt volna a röhögéstől” (206), ha valaki azt mondta volna neki, hogy ez valójában ő volt. A civilizáció Sánchez Mazasnak a biztonságot, a privilégiumokat és sajátjai hierarchiáját jelentette (140), Mirallesnek azt a vasárnap reggelt, amikor „a gyereke három-vagy négyévesen bebújik az ágyba, a felesége és öközé” (211). Sánchez Mazas egy Elveszett Paradicsomot keres (94), Miralles úti célja Stockton: a *Bunyósok* című film után hívja így azt a helyet, ahová tart: ahol az álmok városa (Fat City) úgy lepleződik le, mint az illúziók nélküli város (186–189). Sánchez Mazas hősnek gondolta magát, aki hamvaiból feltámadva tér vissza a háború után (39), Miralles fél felére rokkantan él egy dijoni idősek otthonában és őszintén visszautasítja, hogy hősnek mondják. „Élő hősök nem léteznek, fiatalember” (210). Mintha ebben a büntudaton, és nem szégyenen alapuló nyugati/európai kultúrában²² a hős alapvető ismérve az kellene, hogy legyen, hogy ezt ne tudja magáról, ne akarjon az lenni.²³ Javier Cercas szavaival: „A legtisztább hős, akit valaha alkottam.”²⁴ Miralles alakja tükör: a teste olyan, mint Spanyolország: baloldala rokkant (161), s csak a jobbja cselekvőképes.²⁵ Élete pedig metaforikusan „Salamis katonájaként”, a Salamis-motívum révén lesz paradigmaticus példája a spanyol társadalmat ma érintő fontos kérdéseknek.²⁶

A rejtélyes cím: a Salamis-motívum a regényben

Legkésőbb ezen a ponton adódik a kérdés, hogy mi köze a címszereplő Salamis katonáinak ehhez a történethez, és főként talán hogy mi köze Javier Cercas regényének Salamis emlékeztörténetéhez. A salamisai csata motívuma végig megbúvó szálként bravúrosan van beleszőve a regénybe. Elsőként a regény nyitányát jelentő interjú kapcsán merül föl, amikor az újságíró Sánchez Mazas fiával, Rafael Ferlosióval beszélget, aki nem bizonyul túl jó beszélgetőpartnernek, mert ahelyett, hogy a kérdéseire válaszolna, folyton csak a salamisai csatáról mesél, ami az egyik mániája (15). Sánchez Mazas kivégzésének a története azonban, amely szintén szóba kerül, annyira felcsigázza az újságírót, hogy elkezdi érdeklődni a spanyol polgárháború iránt. „Utóbbiról egészen addig nem sokkal többet tudtam, mint a salamiszi csatáról” (17). A címadás egyik első magyarázatára fény derül tehát rögtön a regény elején: a spanyol polgárháború a mai generáció számára már olyan messze van, mintha csak az ókorról tanulnának, és körülbelül ugyanannyit tudnak mind a kettőről. A szál azonban tovább göngyölíthető, amint kiderül, hogy a salamisai csata Rafael Ferlosiónál valójában az apjától örökölt manír: a salamisai csata a regénybeli Sánchez Mazas kedvenc témája volt. A biográfia egy szakasztikus megjegyzése szerint Franco azért távolította el a kormányból, mert a kormányüléseken se nagyon tudott másról beszélni, s ez adta az utolsó lökést, hogy megváljon ettől az alkalmatlan irodalmártól (136).

A salamisai csata témája azonban összekapcsolódik a regény egyik hangsúlyos gondolatával, hogy az utolsó órában mindig egy maroknyi katona mentette meg a civilizációt. A mondatot, amely Oswald Spenglertől származik, a regény úgy idézi, mint amit José Antonio di Rivera, a Falange első vezére a sajátjaként emlegetett (87). Elsőként ennek a falangista gondolatnak lesz a szimbóluma a salamisai csata ebben a regényben: Salamis katonái, ők az a maroknyi katona, akik az utolsó órában megmentik a civilizációt, ahogy tették ezt a metafora szerint elsőként a görögök, Európa számára alapító érvénnyel a perzsa túlerővel szemben Kr. e. 480-ban Salamisnál.²⁷ A regénybeli biográfia szerint Sánchez Mazas háborús élményeiről ezen a címen készült könyvet írni: *Salamis katonái* (127). Szimbolikus azonban, ahogy Javier Cercas „elveszi” ezt a címet Sánchez Mazastól a saját könyve számára. Annak a könyvnek a számára, amelyben, amikor a könyv végére formát ölt a regény terve, elhatározza, hogy írni fog Sánchez Mazasról, ám úgy fog írni róla, mint akinek nincs helye Salamis katonái között: „Az étkezőkocsi puha, tökszínű fotelébe süppedve, miközben elringatott a vonat zakatolása, a fejében szünet nélkül szavak örvénylettek, [...] hirtelen magam előtt láttam a könyvemet, azt a könyvet, ami már évek óta a nyomomban volt, láttam teljes egészében, készen, az elejétől a végéig, az első sortól az utolsóig; [...] beszélek majd Mirallesről, meg mindannyiukról, [...] de mindenekelőtt Sánchez Mazasról és arról a maroknyi katonáról, akiknek az utolsó pillanatban mindig sikerült megmenteniük a civilizációt, és akik között nem volt helye Sánchez Mazasnak, de Mirallesnek igen” (220–221). Salamis katonája tehát Miralles, aki négy mór és egy fekete társaságában először tüzi ki a szabadság zászlaját Észak-Afrikában, a murzuki olasz oázis elleni harcban, amikor még egész Európát a náci uralják (165, 206).

A Salamis-motívum végső soron arra szolgál, hogy a spanyol polgárháború történetét a nemzeti traumába zárkózás helyett az európai demokráciáért vívott győztes harc kontextusába helyezze.²⁸ A túlerővel szemben az esélytelenek pozíciójából a szabadságért és a demokráciáért végül győztesen helytálló „Salamis-katonája”: ez az az európai mítosz, amely paradigmátikus mintája lesz a regényben az európai fasizmus ellen harcoló spanyol polgárháborús veteránnak. A spanyol történelemnek a *Salamis katonáiban* így hát az egyik fontos európai alapító mítosz siet a segítségére abban, hogy saját magát európaiként határozza meg. A regény további nagy újdonsága abban áll, hogy nem a spanyol polgárháborúban való európai részvétel, illetve az erre irányuló segélykiáltás révén teremti meg az európai kontextust, hanem a spanyol polgárháborús veteránok teljesen elfelejtett második világháborús részvételének állít emléket. A regény hatása ennek az emlékeknek a sorsában olyan felszabadító volt, hogy 2004-ben, a 60. évfordulón először mondtak köszönetet annak a 3500 spanyol katonának, aki részt vett Párizs felszabadításában.²⁹ Ezt adja az európai Salamis-mítosz a spanyol polgárháború emlékezet-irodalmának. Emlékezetek ölelkezése azonban mindig kölcsönhatás. Mit ad Cercas spanyol polgárháborús regénye az európai Salamis-mítosznak?

A Salamis katonái és az európai Salamis-mítosz

A második világháború idején Salamis aktualitása – Aischylos drámája révén – a háborús tematikában rejtett. A *Perzsákat* a világháború kezdetén, 1939-ben Angliában Gilbert Murray fordításában rádióadásban sugározták.³⁰ *De horribile dictu* színpadi előadására a náci Németországban is sor került, 1942-ben Göttingenben.³¹ Csak a háború pokla engedhette meg ezt a képtelen ellentmondást, hogy demokrácia és fasizmus egyaránt Aischylosszal küldi harcra katonáit. Ez a hagyomány a háború után teljességgel folytathatatlanak bizonyult. *Euphemiát* követelt, a szó görög értelmében: hallgatást.³² A perzsa háborús szimbolika és a hős katona eszméje („Heldengedanke”) súlyosan megterhelődött. A német okortudományban ezért a perzsa háborúk témája tabu lett a világháború után.³³ A demitologizálás igénye és a távolságtartás a perzsa háborús tematika korábbi pátoszáától a világháború és a holokauszt utáni Németországban aligha kíván egyéb magyarázatot. Heinrich Böll *Wanderer kommst du nach Spa...* című novellája³⁴ talán a leghíresebb példája annak a keserű vádnak, hogy a német humanista gimnázium üres, esztétizáló viszonya a klasszikus hagyományhoz mintegy kiszolgáltatotta az emberiséget ennek a háborúnak.³⁵

De a második világháború világégése egyetemesen sem volt elbeszélhető azok között a keretek között, amit a hellén kultúra a háborúról tudott. Az angolszász okortudomány pragmatizmusának volt köszönhető, hogy a mítosz megterhelődése után a kívánság tárgyilagossággal lehetett újra foglalkozni a perzsa háborúkkal.³⁶ Ez szükségképpen felelt meg a demitologizálás belső igényének. Az angolszász tudomány aztán a továbbiakban a globalizált világ kulturális sokféleségében kereste a perzsa háborúk emlékezetének, ezen belül a Salamis-mítosznak az új értelmezését, amely, legélesebb változatában az orientalizmus tézise révén, szintén a demitologizáláshoz vezetett. Ez



4. kép. Közös síremlék Oviedóban 1316 elesett katona nevével (2008) (forrás: foroporlamemoria.info)

az iskola a rasszizmusnak, az idegengyűlöletnek és a Nyugat felsőbbrendűség-tudatának szülőanyját látta és tagadta meg Salamis mítoszában.³⁷

A hős katona felmagasztalása ebben a poszthumanista-posztkolonialista kontextusban akármilyen előjellel elképzelhetetlen. Innen nézve érthető meg, hogy nemigen akad olyan elemzés, még a legelfogadóbbak között sem, amelyik ne kritizálná a Cercas-regényben a civilizációt megmentő maroknyi katona spengleri idézetének rehabilitálását, mondván, hogy ez a mondat semmilyen lobogóval nem lehet szalonképes.³⁸

Mi az a kontextus, amelyben a regény mégis komolyan meri gondolni ezt a mondatot?³⁹ 2000. október 28. a szimbolikus dátum, amikor az első névtelen republikánus tömegsírt kiásták Spanyolországban.⁴⁰ Emilio Silva újságíró civil kezdeményezésére az „Asociación para la Recuperación de la Memoria” 2003-ig 23 további tömegsír kihantolását végezte el és már akkor ismerték meg több száz további valószínűsíthető sír helyét, több tízezer névtelenül eltemetett katonát keresnek, a munka napjainkban is folyik.⁴¹ A spanyol republikánus tömegsírok kihantolása és a holttestek azonosítása olyan folyamat, amely a regény megjelenésével párhuzamosan kezdődött el. Ezáltal a polgárháború republikánus halottainak először adatott meg a kollektív tiszteletadás. A Franco-diktatúra idején ugyanis kollektív megemlékezésben republikánus halottak nem részesülhettek. A *transición*, a békés átmenet idején elsikkadt a traumatikus múlttal való szembenézés. Az immár demokratikus jobboldali kormány egészen 2004-ig nem támogatta a republikánus tömegsírok felkutatását, miközben nem sokkal korábban állami pénzezen szállították haza Oroszországból a Franco kedvére Hitler mellett harcoló spanyol katonák holttestét.⁴² A halottaknak járó *pietas* mellett Jan Assmann szavával⁴³ a *fama* az, amit a republikánus halottak nem kaphattak meg.⁴⁴ Ennél azonban többről is szó van. A háborúban elesettek kollektív tisztelete olyan tradíció, amely az európai kultúrában hellén gyökerű. Nincs meg egyik másik ókori kultúrában sem, Rómában például csak a győztesen hazatérők kollektív köszöntése volt ritualizálva a *triumphusban*, az elesetteké nem – és a hellén kultúrában is csak a klasszikus korban van jelen:

a perzsa háborúktól a hellénizmusig.⁴⁵ Az első ilyen sírok az elesettek neveivel perzsa háborús csatatereteken álltak.⁴⁶ A spanyol polgárháború republikánus halottai egészen mostanáig nem kaphatták meg a kollektív tiszteletet. Amikor napjainkban ez megtörténik, olyan erős a hatása, hogy képes megidézni Salamis mítoszáét. A polgárháború történetével való szembenézés Spanyolországban ma olyan kegyelmi pillanatot jelent, ami egy demitologizált Salamis-mítosznak tudja visszaadni a mítikus erejét, pontosabban újra képes feltárni azt. A regény Salamis-motívuma ezen kívül, azáltal, hogy minden ízében a bezárkózás ellen szól, még valamit ad: a kulturális sokféleség iránti hellén nyitottságában mutatja meg a Salamis-mítoszt. Salamis katonái a regény szimbolikájában négy mór, egy fekete és a katalán esztergályos (165, 206). És van még egy fontos szempont: a *Salamis katonái* nem militáns könyv, nem háborúra buzdít – a Salamis-mítosz előszólításának célja a társadalmi megbékélés. A veterán megöleli a nála Sánchez Mazasról kérdezősködő fiatal újságíró (216).

Salamis katonájának pátosza mindemellett is csak úgy működhet, hogy a regény állandó szomorú iróniával ellensúlyozza. Ettől a katonától idegen az a lelkesült szépségeszmény, amellyel a „Heldengedanke” jegyében olyan érzékletesen tudták ábrázolni a görög katonát, aki szép haját ünneplőbe öltözteti a thermopylai ütközet előtt és edzi atlétikus testét, mint ahogy Baedeker itt idézett, 1908-ban megjelent görög útikönyve még ilyen elfogulatlansággal tudott írni erről⁴⁷ – a regényíró

ezzel szemben Mirallest nézve azon gondolkodik, hogy vajon a salamis veteránoknak is ilyen „tönkrement, magányos, öreg kamionsofőr-külsejük volt[-e]” (194).

A *Salamis katonái*, Salamis európai emlékeztetőtörténetében a második világháború óta talán először, „elbírja” a Salamis-mítoszt anélkül, hogy blaszfémia lenne, amely végső esetben meghasonláshoz vezethet a saját, antik gyökerű hagyománnyal, vagy anélkül, hogy áporodott nevelési eszmény lenne, amely csak bezárkózást hoz a nemzeti hagyományba. Salamis paradigmikus, világtörténeti érvénye, mítikus ereje azzal együtt kap ilyen nagy hangsúlyt, hogy mint kulturális hagyomány közkincként napjainkban már alig megragadható.⁴⁸ Egyrészt azonban nemcsak arról van szó, hogy Salamis mítosza mint kulturális tudás kiszorul az általános műveltség kötelező elemei közül, hanem sokkal inkább arról, hogy az általános műveltség maga lesz egyre kevésbé társadalomformáló erő. Másfelől, a *Salamis katonái* számára, s ezt maga a regény világítja meg a legjobban, Salamis tudása nem is esztétizáló, klasszikus műveltségünk díszeként a fontos, hanem mint mítikus erejű, világtörténelmi jelentőségű paradigma. Világtörténelmi jelentősége az, ami továbbadja a harmadik évezrednek úgy is, mint közkultúrát, amennyiben a 2004-es év londoni „Independent Foreign Fiction Prize” díjas könyve állít neki emléket. Salamis úgy jelenik meg ebben a regényben, mint mélyen kódolt európai alapító mítosz. Ahogy a Cercas-regény mottója írja (7): „Elrejtették mélyen az istenek, ami éltet minket.”⁴⁹

Jegyzetek

Hálás vagyok a regényről és/vagy az itt közölt tanulmányról a beszélgetésekért Rozgonyi Évának, Tamás Ábelnek és Nagy Árpád Miklósnak.

- 1 Cercas 2013.
- 2 Egy most készülő kötet alapjául doktori dolgozatot szolgál, lásd Bélyácz 2007. A kötet egyik első tanulmányát lásd Bélyácz 2014.
- 3 A metafikcionális keretről lásd Wildner 2005, 548.
- 4 „Premi Llibreter 2001 de Narrativa”; Az év könyve Spanyolországban, 2002; az *El País* és az *El Mundo* díja, 2004; „Independent Foreign Fiction Prize”, London, 2004. Vö. Wildner 2005, 557 és Suntrup-Andresen 2008, 163.
- 5 Lásd Cercas 2013.
- 6 Cercas–Trueba 2003, 158 (idézi Wildner 2005, 557).
- 7 Buschmann 2005, 115.
- 8 Universitat de Girona, www.edg.edu.
- 9 Wildner 2005; Suntrup-Andresen 2008, 163–182; Buschmann 2005, 114–124.
- 10 Lásd főleg Buschmann 2005.
- 11 Lásd erről Buschmann 2005, 104.
- 12 *Uo.*
- 13 Aub 1997. A novella elemzését *Versöhnungsangebot zur falschen Zeit* címmel lásd Buschmann 2005, 108–114.
- 14 Lásd Buschmann 2005, 124.
- 15 Lásd Buschmann 2003; Suntrup-Andresen 2008.
- 16 Cercas nyilatkozata értelmében ennek semmi köze a revizionizmushoz, inkább egy olyan generáció szempontját tükrözi, amely egyet hátra lépve nem ítélkezn, hanem megérteni akar. Lásd erről Schüle 2003a.
- 17 Ezt fogalmazza meg Ana Luengo disszertációja (Luengo, A. 2004. *La encrucijada de la memoria. La memoria colectiva de la Guerra Civil Española en la novela contemporánea*. Berlin. (Nem lát-

tam; idézi Suntrup-Andresen 2008.) A szakirodalom áttekintését lásd még többek között Wildner 2005; Suntrup-Andresen 2008, 163–183.

- 18 Lásd erről Wildner 2005, 548. A macguffin kifejezést Cercas maga használja: Cercas–Trueba, 127 (idézi Wildner 2005).
- 19 Lásd erről: <http://www.filmiras.hu/2007/05/24/hogyan-irjunk-konzonegfilmet-v-resz/>.
- 20 Lásd erről Cercas nyilatkozatait: Cercas–Trueba 2003 és Hamvay 2013.
- 21 Buschmann 2005, 123. Miralles maga történeti személy, aki 1992-ben halt meg, csupán a vele való találkozás fiktív. Lásd erről Wildner 2005, 554.
- 22 Benedict 2009.
- 23 A salamis katonája tehát ennyiben is sokkal illőbb párhuzam, ahogy látni fogjuk, mint a homérosi. Arról, hogy a görög kultúra a klasszikus kor hajnalán válik szégyen alapú kultúrából büntudat alapú kultúrává, lásd Dodds 1970.
- 24 Javier Cercas Magyarországon adott interjújából (Hamvay 2013).
- 25 Wildner 2005, 549.
- 26 Buschmann 2005, 118 sk.
- 27 Lásd Bélyácz 2007.
- 28 Buschmann 2005, 118 sk.
- 29 Suntrup-Andresen 2008, 182 és 116. jegyzet.
- 30 Hall 1996, 2, 10. jegyzet; vö. F. West: *Gilbert Murray: A Life*. London–Canberra 1984, 216.
- 31 Hall 1996, 2, és 10. jegyzet; Grethlein 2007.
- 32 *LSJ*, s. v. „εὐφημία”.
- 33 Gauer 1994, 169; Goette–Weber 2004, 4.
- 34 Böll 1950. Vö. Albertz 2006, 331–332. A novella egy, a frontról emberi roncsként a saját gimnáziumában működő ideiglenes kórházba szállított katonája tragikus és észbontó szembesüléséről szól azzal a felismeréssel, hogy ebből a humanista gimnáziumból küld-

ték a háborúba. Nem hisz a szemének, míg nem meg kell látnia a rajzteremben a táblán a három hónappal azelőtről szépirás-gyakorlatként ott maradt feladatot a saját kézírásával, a spártaiak sírversének egy részletét, amely Schiller fordításában lett náci háborús vers Sztálingrád idején. Ekkorra kikötözik, s csak eztán látja meg teljesen széttroncsolódott testét.

- 35 Az üres, esztétizáló viszony az antik kultúrához azonban Böll novellájának csak az egyik szálama: a meg hasonlítás a klasszikus hagyománnyal és a humanista gimnáziummal az írásban ennél jóval élesebbnek bizonyul, és Böllnél egyértelműen keresztény nézőpontból szólal meg: a novella egyik fő hangsúlya szerint a kereszt az, amit el kellett távolítani a tanteremből, a klasszikus művek maradhattak. A kérdés így az európai kultúra belső törésvonalainak problémájáról szól – ez azonban már egy másik tanulmány.
- 36 Gauer 1994, 169; Goette–Weber 2004, 4.
- 37 Lásd erről Bélyácz 2014.
- 38 Lásd pl. Wildner 2005, 557: „Die deutschsprachige Kritik tut sich oft schwerer mit der unbefangenen Art mit der faschistischen Vergangenheit.” Vö. Suntrup-Andresen 2008, 181 és 116. jegyzet.
- 39 Vö. Albrecht Buschmann elemzését: „Dieses Finale ist höchst pathetisch und sehr effektiv – aber Spenglers angestaubte Idee von der viril-soldatisch begründeten Zivilisation wird nicht besser, nur weil sie im Namen der Freiheit marschiert. Nach einer langen Reihe von spanischen Romanen, die das Opfer als Protagonisten des

kollektiven Gedächtnisses etabliert hatten, rehabilitiert Javier Cercas den Typus des soldatischen Helden, der »tapfer und rein« für die gute Sache siegt. Ein Paradigmenwechsel in der spanischen Literatur? Der Bestsellererfolg seines Buches jedenfalls sagt viel über die geheimen Sehnsüchte der Leser dieser Tage.“ Buschmann 2003. Buschmann itt jól érzékelteti, hogy a kérdést a spanyol polgárháború társadalmi emlékezete nézőpontjából kell nézni: csak úgy értelmezhető.

- 40 Schüle 2003b; Buschmann 2005, 103–104.
- 41 <http://memoriahistorica.org.es/>.
- 42 Buschmann 104–106.
- 43 Assmann 1997², 61–63.
- 44 Suntrup-Andresen 2008, 173.
- 45 A tradíció értelmezése és különlegességének magyarázata egy most készülő heidelbergi doktori disszertáció témája: Cornelius Stöhr: *Das Gefallenengedenken im klassischen Griechenland, Ein Erklärungsversuch. Kurpfälzer Doktorandenkolloquium*, Mannheim, 27. Januar 2015; Heidelberg 16. Juni 2015.
- 46 A salamisí csata kollektív síremlékeiről lásd Bélyácz 2007, 87–94.
- 47 Baedeker 1908, 202.
- 48 Szemléletesebb példa aligha kell annál, mint hogy egy neves német napilap irodalmi tárcájának szerzője a Cercas-regény kritikájában Salamis szigetét és a csatát Afrika partjaihoz helyezi.
- 49 Hésiodos: *Munkák és napok* 42. parafrázisa.

Bibliográfia

- Albertz, A. 2006. *Exemplarisches Heldentum. Die Rezeptionsgeschichte der Schlacht an den Thermopylen von der Antike bis zur Gegenwart*. München.
- Assmann, J. 1997². *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München (1992¹; magyarul: *A kulturális emlékezet*. Budapest, 1999).
- Aub, M. 1997. „Der Klumpfuß”: Uő: *Der Mann aus Stroh. Erzählungen*. Frankfurt a. M. (spanyolul: 1938).
- Baedeker, K. 1908. *Griechenland. Handbuch für Reisende*. Leipzig.
- Benedict, R. 1946. *The chrysanthemum and the sword. Patterns of Japanese culture*. Boston, Mass. (magyarul: *Krizantém és kard. A japán kultúra újrakelfedezése*. Budapest, 2009).
- Bélyácz K. 2007. *A salamisí csata emlékezete*. ELTE doktori disszertáció, kézirat.
- Bélyácz K. 2014. „Lepanto és Salamis”: *Ókor* 13/2, 64–72.
- Böll, H. 1950. *Wanderer, kommst du nach Spa....* Opladen.
- Breidecker, V. 2002. „Tödlich ist mein Schmerz. Javier Cercas’ großer Roman vom Spanischen Bürgerkrieg”: *Süddeutsche Zeitung*, 11. 09. 2002.
- Buschmann, A. 2003. „Detektive der Erinnerung: Vier neue Romane aus Spanien”: *Neue Zürcher Zeitung*, 5. 04. 2003.
- Buschmann, A. 2005. „Held – Gedächtnis – Nation. Der Soldat als Symbolfigur der spanischen Literatur bei Max Aub und Javier Cercas”: von Treskow, I. – Buschmann, A. – Bandau, A. (szerk.): *Bürgerkrieg. Erfahrung und Repräsentation*. Berlin.
- Cercas, J. – Trueba D. 2003. *Diálogos de Salamina: un paseo por el cine y la literatura*. Barcelona–Madrid.
- Cercas, J. 2013. *Szalamiszi katonák*. Ford. Körösi Ivett. Budapest (spanyolul: 2001).
- Dodds, E. R. 1970. „Von der Schamkultur zur Schuldkultur”: Uő: *Die Griechen und das Irrationale*. Darmstadt, 17–37 (angolul: 1951; magyarul: *A görögség és az irracionalitás*. Budapest, 2002).
- Gauer, W. 1994. „Die Perserkriege und die Klassische Kunst der Griechen”: Pöhlmann, E. – Gauer, W. (szerk.): *Griechische Klassik. Vorträge bei der interdisziplinären Tagung des Deutschen Archäologenverbandes und der Mommsengesellschaft vom 24.–27. 10.1991 in Blaubeuren*. Nürnberg, 167–187.
- Goette, H. R. – Weber, Th. M. 2004. *Marathon. Siedlungskammer und Schlachtfeld – Sommerfrische und Olympische Wettkampfstätte*. Mainz.
- Grethlein, J., 2007. „Variationen »des nächsten Fremden«. Die Perser des Aischylos im 20. Jahrhundert”: *Antike und Abendland* 53, 1–20.
- Hall, E. (kiad.) 1996. Aeschylus. *Persians*. Warminster.
- Hamvay, P. 2013. „Ami lenyűgöz, de nem értem. Interjú Javier Cercas íróval”: *Magyar Narancs* 2013/41.
- Ingendaay, P. 2002. „Soldaten von Salamis. Javier Cercas und die Geschichtslektionen des neuen Romans”: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 09. 08. 2002.
- Schüle, Ch. 2003a. „Wahrheit, um jeden Preis. Ein Gespräch mit dem spanischen Schriftsteller Javier Cercas”: *Die Zeit*. 22. 05. 2003.
- Schüle, Ch. 2003b. „Die Toten kehren heim: Ein Tabu ist gebrochen: Spanien stellt sich seiner Geschichte”: *Die Zeit*, 22. 05. 2003, Dossier.
- Suntrup-Andresen, E. 2008. *Hacer memoria. Der Bürgerkrieg in der Literatur der Nachgeborenen*. München.
- Wildner, R. 2005. „Soldados de Salamina und Verfilmung von David Trueba”: B. Bannasch – Ch. Holm (szerk.): *Erinnern und Erzählen. Der Spanische Bürgerkrieg in der deutschen und spanischen Literatur und in den Bildmedien*. Tübingen, 547–574.

Karsai György (1953) egyetemi tanár. Kutatási területe: görög színház-történet, a homérosi eposzok.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *A klaszika-filológia helyzete a felsőoktatási intézményekben* (2013/2).

Sophoklés: *Oidipus király*

Az Oidipus–Teiresias-agón (I)

Karsai György fordításában és kommentárjával

(280–346. sor)

A fordítás és kommentár II. és III. részét az *Ókor* 2015/3., illetve 2015/4. számaiban közöljük majd. Az Oidipus–Teiresias-agón az *Oidipus király* (kétségtelenül az egyik legkiemelkedőbb fennmaradt görög tragédia, olyan mű, amely Aristotelész szerint messzemenően megfelel a tökéletes tragédia követelményeinek) központi jelentőségű epizódja. Ez talán kellőképp indokolja, hogy miért vállalkozunk egy nem egészen 200 soros drámaepizód (280–462. sor) részletekben való közlésére: az itt olvasható igen alapos kommentár (amely részlet Karsai György készülő, a teljes tragédiát tárgyaló könyvéből) bevezetést nyújt az egész tragédiához is. A sophoklési *Trachisi nők* ugyancsak Karsai György által készített és kommentált teljes próza fordítása az *Ókor* 2006/2. számában olvasható. A tanulmány az OTKA 83115 kutatási programjának keretében készült. (A szerk.)

1 Teiresias színrelépései a tragédiákban mindig fontos pillanatok. A fennmaradt drámák közül Sophoklésnél két alkalommal találkozunk vele: a Kr. e. 442-ben bemutatott *Antigonéban* (988–1090) és a Kr. e. 430–425 körül született *Oidipus királyban*.

Ezek a fellépések a színpadi megjelenítés szempontjából a *legteátrálisabbak* közé tartoznak, hiszen a vak jós fellépését olyan, toposzjellegű elemek kísérik, amelyek az adott szerepkörhöz kötöttek, foglalkozás- és jellemléírók, s így a szereplő verbális bemutatása nélkül is egyértelműen meghatározzák annak kilétét: a jóst egy kisgyermek kíséri, akinek vállán nyugtatja bal kezét, míg a másikkban botot tart, amellyel az utat keresi. Mindebből következik, hogy ha ettől eltérő elemek kísérik Teiresias megjelenését, az színházi (dramaturgiai) értelemben a világ rendjének megbomlását jelenti. Ezzel a megoldással él majd Euripidész a *Bakkhánsnőkben*, ahol sem kisgyermek nem kíséri, sem a kezében levő bot nem egyezik a vak jós állandó felszerelésével, hanem helyette egy *thyrsos* segítségével tapogatja útját, ami a Dionysosz-kultuszhoz tartozó szent tárgy.

Teiresias személyében Apollón papját, a hozzá hasonló tudással rendelkező, „mindezeket urával együtt látó” (*anakti... Phoibói tauth'horonta*) jósát, a város egyik alapintézményét tiszteli Thébai. Ez Oidipus második találkozása a drámában olyan személlyel, aki egy-egy, a város sorsát döntően befolyásoló területen több tudással rendelkezik nála: Kreón Thébaiban élt már azelőtt is, hogy Oidipus megérkezett volna, személyesen ismerte Laiost, sőt, ugyanolyan családi kapcsolatban állt vele, mint most Oidipusszal (mintha csak „a mindenkori király sógora” szerepkör lenne az övé). Teiresias az *isteni dolgokról* rendelkezik összehasonlíthatatlanul több tudással, mint a király. A királynak tehát két, *helyzeténél és múltjánál* fogva információelőnyben lévő személytől kell(ene) az adatokhoz, tényekhez hozzájutnia, amelyek segíthetnék a város megmentésében. Oidipus ismeretlen *senki* volt, amikor annak idején elhagyta Delphoit, tarsolyában a rettenetes jóslattal, amelynek beteljesülése elől menekülve jutott el Thébai földjére. Most, túl a Szphinx legyőzésén s annyi sok év sikeres uralkodás után újra itt áll a város – és saját maga (141. sor: *keinói paraskón un emauton ópheló!*) – megmentésének terhével vállán, ismét Delphoi üzenetével-jóslatával kell szembenéznie. Csakhogy míg a jósdá személyes felkeresésekor első kézből szerzett információkat kellett megítélnie, és senkitől sem befolyásolt döntéseket hoznia, addig most két, különböző típusú isteni hírvívó – az egyik hivatásánál fogva az, a másikat ő tette azzá! – közvetítésével megszerzett tudás birtokában kell cselekednie. Oidipus tragikus élethelyzetében éppen ez: az ő erőssége, az a terület, ahol senki meg sem közelíti kiválóságát, az a *saját maga által feltárt tények és összefüggések felismerésére, megértésére, az ezek alapján való döntésre és cselekvésre való képesség*. Most, a színpadi jelenben ettől a képességtől, világlátásától, minden eddigi életpillanatától a létezését meghatározó alapértékétől fosztja meg Kreón és Teiresias.

2 A görög kifejezés – *Kreontos eipontos* – értelmezése az egész dráma szempontjából meghatározó. Meggyőződésem, hogy nem szabad a későbbi, Kreón szerepére történő,

OIDIPUS

280 *Helyesen szóltál! De kényszeríteni az isteneket oly ügyekben, amelyekben ők nem akarják, semmiképp nem képes egy ember.*

KAR

Ezekről eltérő, jobb dolgokat mondanék másodikul, aszerint, ahogy nekem látszanak.

OIDIPUS

Akár egy harmadikat is! Semmiképp ne tedd, hogy nem mondom el!

KAR

Úgy tudom tapasztalatból, hogy az, aki urunkként mindezeket érti-látja

285 *leginkább, Phoibosz urunkkal együtt, az Teiresias, akitől valaki, utánanézzve mindezeknek, ó, uram, igen bölcs dolgokat tudhatna meg...¹*

OIDIPUS

...és nem voltam hanyag ezt sem megtenni már!

Érte küldtem ugyanis – Kreón beszéde hogy elhangzott² – két

Oidipus részéről elhangzó, dühödt kirohanások fényében értékelni e szavakat, sem pedig a később oly hangsúlyos összeesküvés-vád (378, 387, 555, 572) előképének tekinteni, mint ezt teszik oly sokan (Blaydes, Kamerbeek, Jebb). Dawe szellemes megfigyelése – hogy Kreónnak, legalábbis amióta visszatért Delphoiból, nem lehetett alkalmá Oidipusnak ilyen tanácsot adni (Dawe 2006, 13) – a helyes értelmezés irányába mutat: Kreón elmondta mindazt, amit Delphoiban megtudott (87–131), majd ezután – miközben mi az első *stasimont* hallgatjuk – küldhetett el Oidipus Teiresiasért. Szöveges bizonyíték nincs a cselekmény különböző mozzanatainak itt vázolt sorrendjére, így az is elképzelhető, hogy Oidipus már jóval korábban hívatta a jóst – ez utóbbi elképzelést erősíti, hogy *késlekedése* miatt már türelmetlen (lásd később), ám ez esetben Teiresiasnak Kreón *rabeszélésére* történt elhívása, illetve az erre utaló *eipontos Kreontos* kifejezés időbeli elhelyezése és tartalma igencsak problematikusává válik.

- 3 Drámánkban visszatérő motívum Oidipus kényszerű várakozása azokra a személyekre, akiknek pedig kötelességük lenne a lehető leghamarabb megjeleneni parancsára-kérésére. Így késésben volt Kreón (73–75), késik most Teiresias, s késni fog a Pásztor (ez utóbbiakért ráadásul többször is el kellett küldenie! (765–769, 1054–1057, 1069–1070; vö. Bollack 1990 vol. 2, 188–190; Segal 1993; Ahl 1991; Kirkwood 1958).

E késések dramaturgiai szerepe több oldalról is megközelíthető. 1. triviális színpadi jelenség, hogy egy új szereplő fellépésének előkészítése – színházi műfajtól és kortól függetlenül – feszültségteremtő tényező. A közönség figyelmének lekötése és fokozása a cselekmény közönségre gyakorolt hatásának kulcs tényezője, s ezzel Sophoklész az *Oidipus királyban* hangsúlyosan él is (Seale 1992, 125–125, 215–260; Taplin 1978, 48). Annak tudatosítása, hogy valakinek már meg kellett volna érkeznie és ez mégsem történt meg, óhatatlanul felvet kérdéseket: „mi történt vele?, „milyen (tragikus) események akadályozzák megérkezését?”. S az csak természetes, hogy amint végre megérkezik az illető, tisztázni kell(ene), milyen – nyilván a cselekmény szempontjából is fontos! – akadályozó tények állnak késése mögött (lásd Sophoklésznel a *Trachisi nők* első Hírnök-fellépését, egy hosszú kitérővel az érkezését kérdésekkel akadályozó tömegről). Tragédiánkban az egyik nagy meglepetés, hogy soha nem kerül sor a késve érkezés megindoklására, mintha Oidipus következetesen elfeledkezne a kérdés tisztázásáról, amint a várt személy (Kreón, Teiresias, Pásztor) végre megérkezik. A korábban oly hangsúlyosan kifogásolt késések tehát a továbbiakban szóba sem kerülnek: Oidipus valamiért senkin nem kéri számon, miért nem engedelmességet haladéktalanul a királyi parancsnak. 2. Az, hogy mindenki késve érkezik Oidipus elé, felveti a királyi autoritás, az uralkodói tekintély, illetve a hatalomnak való feltétlen engedelmisség kérdését Thébaiban. Mintha Oidipus, ez a *bevéndorló, idegen* – érdemeire való tekintettel, elsősorban is a Szphinx legyőzése miatt – feltétlen, már-már isteni tiszteletben részesül mint a város egykori megmentője és mint *jó uralkodó*, másrészt azonban hatalmának, tekintélyének megvannak a jól definiálható korlátai; a feltétlen engedelmisség kérdése, ezzel összefüggésben pedig az engedelmisség esetenkénti elmulasztásának következményénélküliségével a tragédia színpadán figyelmeztető erővel hívják fel a figyelmet Oidipus király *mivoltának* sajátos jegyeire. Itt és most mindössze enyhén zavaró, alig feltűnő tiszteletihánytnak tűnik néhány kulcsszereplő késése. Összefüggő, a királyi tekintély korlátaira utaló cselekményalakító tényezővé, dramaturgiai eszközzé válása azzal teljesedik ki, amikor tragédiánkban elkövetkezik Kreón uralkodásának pillanata. Itt értjük majd meg, hogy a királyi parancs, illetve a királyi tekintélyre alapozott elvárások szerinti engedelmisség hiánya nem valamiféle, Oidipushoz kötött „egyedi kiváltság”: Kreónnak is szembesülnie kell majd azzal, hogy bár elrendeli Oidipus azonnali eltávolítását „a fenséges Nap szeme elől” (1425–1426), e parancsának teljesítésére majd száz sort kell várnia (1523). Hogy a késve engedelmeskedés gyakorlata is meg fog most változni Thébaiban, hogy ez azért nem lesz mindig így, mert Kreón uralkodása ezen is „javítani” fog, az onnan sejthető, hogy önkéntelenül is felidéződik a mindenkor nézőben-olvasóban az *Antigoné* és az *Oidipus Kolónosban* parancsmegtagadásra oly érzékeny Kreónja... A *diplos pompus* kifejezés is többféleképpen értelmezhető: (1) „kettős követtséget” küldött Oidipus a jósert, tehát *kétszer* kellett Oidipusnak Teiresiasért küldenie, hogy végre eljőjön, illetve (2) „két követet” – tehát két embert küldött Teresiashoz a király. Ez utóbbi esetben ismét csak két értelmezés felé nyílik út: (1) vagy megkülönböztetett tisztelet tükröződik e gesztusban, (2) vagy a királyi kérés nyomatékosítását szolgálja a két követ megjelenése Teiresiasnál; a 296–297. sor *hoide... agusin* többes száma a fenti értelmezések mindegyikét megengedi.

- 4 *Kai mèn ta g'alla kópha kai palaia epé.* – A *kai mèn* fordulat a párbeszédekben a partner előző mondatára való, egyetértő reakció, egyúttal a beszélgetés folytatását előkészítő kötőszó (Campbell, Jebb, Kamerbeek 80–81). A Kar itt a közösség, a város nevében is szólva természetesen egyetért a jós megkérdezésével, s eddig minden rendben is van. Ugyanakkor az „ami pedig az egyéb dolgokat illeti...” (*...ta g'alla...*) folytatás igencsak különös, elsősorban is annak fényében, hogy éppen akkor kezd bele a Karvezető a „bizonytalan, süket és ősrégi mendemondák” (*kópha kai palaia epé*) felidézésébe, amikor pedig már mindenki biztos lehet abban, hogy néhány pillanat múlva színre lép a város megkérdőjelezhetetlen tekintélyű jósa, az isteni tudás birtokosa, tehát hamarosan mindenre fényt derítő, bizonyosan igaz információkhoz fogunk jutni. De hát akkor mi szükség van az Oidipus által nem is kért *mendemondák* felidézésére? Hiszen bizonyos, hogy nem ezen az úton fog Oidipus eljutni az igazsághoz! A mendemonda, szóbeszéd (*epé*: az *epos* többes számban; lehet, hogy tragikus ironia rejlik e szó mögött is!) jelzője ugyancsak árulkodó: „süket” (*kópha*). Mondja ezt a Kar akkor, amikor nemsoká egy *vak* ember lép majd színre, aki viszont minden látszat ellenére maga az *éleslátás*, a *mindentudás* megismerés, az igazság és valóság egyedüli letéteményese. Nem kevés ironia rejti tehát ennek az amúgy szép metaforának – ahogyan magyarul is mondjuk a tartalmatlan, *üres* beszédre: *süket duma* – itteni használatában: a látszat szerint „testi hibás” szavak, a mendemondák a történet előrehaladtával a főhős tragikus sorsát döntően meghatározó valóságnak fognak bizonyulni.
- 5 Ez már súlyos mondat. A *mendemondaként* beharangozott információ ugyanis nem pontosan egyezik azzal a *jóslattal*, amelyet Kreón Delphoiból hozott (116–119, 122, 125). Oidipus most mohón lecsap az esélyre, hogy újabb, bármilyen csekély információhoz juthat (291), amelyből végre megismerheti az igazságot, s így közelebb kerülhet céljához, a város megmentéséhez, aminek feltétele az Apollón által követelt Laios-gyilkosság leleplezése és a gyilkos megbüntetése. Csakhogy a Kar beszámolója egy nagyon fontos kérdésben eltér attól, amit eddig tudtunk a gyilkosság körülményeiről: a Laiosra támadók megnevezése eddig „gyilkos rablók” (*léistas*, Kreón szava – 122), illetve „gyilkos rabló” (*léistas*, Oidipus szava – 125) volt. Azt már az első Kreón-jelenet óta tudjuk, hogy a gyilkos(ok) száma, a későbbiekben

*követemet! Csodálnivaló, hogy már régóta nincsen itt.*³

KAR

- 290 *Mert hiszen minden egyéb csak süket és elavult szóbeszéd.*⁴

OIDIPUS

Mifélek ezek? Minden hírnek utánanéznek ugyanis!

KAR

*Az a hír járja, hogy valamilyen utazók ölték meg.*⁵

is többször előkerülő egyes szám-többször szám-kérdés nagyon is problematikus – s most, az első *epeisodion* során a következtetlen nyelvtani számhasználat még egy példával bővül! (Maiullari 120–121, Jebb, Kamerbeek, Dawe). De ami még ennél is különösebb, az a támadó(k) *státuszának* megváltozása: korábban Kreón – és nyomában Oidipus – *gyilkos rabló(k)ról* beszélt, míg most azt tudjuk meg, hogy a nép körében elterjedt (?) mendemondák – már ha hihetünk a Karvezető beszámolójának – *utazókról* szólnak. A *hodoiporon tinón* és a *léistés* közti különbséget viszonylag könnyen tisztázni lehetne: mindössze meg kellene kérdezni az egyetlen túlélő szemtanút (118–119), vajon tényleg *rablókat* látott-e a helyszínen, mielőtt elmenekült. Ám ez a kézenfekvő megoldás *most* nem jut eszébe Oidipusnak, a Karnak pedig mintha az egész fel sem tűnt volna – s ez annál is inkább elképzelhető, mivel nem hallotta Kreón beszámolóját.

- 6 A sor első és második fele közötti feszültség több tényezőtől tevődik össze: 1. Ismét a megismerés Oidipusnak oly kedves témájánál vagyunk: a *hallás*, szembeállítva a *látással*, hangsúlyosan kiemelve az utóbbi értékesebb mivoltát. Amit *látunk*, az a valóság, vallja korábbi életpasztalataira támaszkodva, teljesen logikusan, Oidipus (miközben egy *vakra* vár, akiben persze ott lakozik a cáfolhatatlan, isten sugallta igazság). A drámánkat mindvégig átszövő tragikus ironia rejlik e bukásra ítélt világlátás ismételt megfogalmazása mögött. 2. A *ton idonta* olvasat helyett egyes szövegkiadások (pl. Dawe, aki egy Burtonra visszamenő, anonim kézirati hagyományra hivatkozva teszi ezt) a *drónta* alakot fogadják el (így pl. Maiullari, 121–122); holott a *szójáték* – *idonta... horái* – messzire vezető értelmezéseknek nyit utat: a *szemtanút* („aki látta” a gyilkosságot) senki nem látta, vagyis olyan embert nem lehet Thébában találni, aki látta volna – nem a gyilkost, hanem a *szemtanút*. Márpedig ez a bizonyos szemtanú nem lehet más, mint az, a támadást túlélő pásztor, akiről viszont már Kreón részletesen elmondta, hogyan számolt be a Laios-gyilkosságról (118–125). De akkor hogyan kell értelmezni a „senki sem látta” fordulatot? Elképzelhető, hogy e kifejezés a *horaó* ige *vid* tövének jelentésárnyalatát hordozza itt, s így sokkal inkább az „ismer, tud” jelentésben használja Oidipus, tehát valahogy úgy kellene értenünk, hogy „senki sem ismeri” – mármint alaposan, közelebről – a gyilkosság egyetlen szemtanúját. Ez a mondat természetesen még ekkor sem fedné teljesen az igazságot – hiszen rajta kívül bizonyosan sokan ismerik ezt a thébai embert –, de pontosan illik Oidipus világgépébe, amely szerint az a legfontosabb, a közösség sorsát befolyásoló, amikor ő maga, személyesen *lát meg* és *ismer meg* valakit – miként ez történt a Szphinx esetében is. Így, mondhatni, elgondolkozva, nagyvonalúan általánosít itt Oidipus, amikor mindenkit a semmit-meg-nem-ismerő kategóriába sorol ezzel a félmondattal. 3. Az is lehetséges, hogy mindeddig soha senki nem beszélt Oidipusnak erről az emberről, így most találkozik először ezzel a gondolattal. E feltételezésnek csak látszólag mond ellent a sor első felében kiemelt *ékousa* („hallottam [rőla]”), hiszen a szöveg világosan utal arra, hogy egészen mostanáig – ma reggelig – valóban nem hallott e felől a Laios-gyilkosságot túlélő szemtanúról, tehát Kreóntól hall róla először.
- 7 Ki a mondat alanya? Jebb szerint (50) egyértelmű, hogy az ismeretlen gyilkos, s így értelmezi a mondatot Dawe is (123); Kamerbeek (81–82) nem foglal állást, Mailluari (122) pedig nyitva hagyja a kérdést. Hogy a Kar a gyilkosról beszél, elsősorban *logikai* és nem *nyelvi-nyelvtani* megközelítésben fogadható el: az előző két mondatból (292–293) következően az itteni állítmányhoz – *echei* – az Oidipus által említett szemtanú – *ton idonta* – egyes számú alanya illenék. Ezt erősíti az is, hogy a Kar Oidipus mondatára reagál azzal, hogy „még ha csak egy kicsit is van mitől félnie”. További érv ezen értelmezés mellett (s a kiadások döntő többségének álláspontja ellen), hogy amikor majd találkozni fogunk az egykori szemtanúval – a thébai pásztossal, Laios és Iokasté egykori, hűséges szolgájával, akinek nem melleleg el kellett volna pusztítania a csecsemő Oidipust (1119 skk.) –, mintegy megkapjuk a választ az itt felvetett kérdésre: ez a pásztor bizony *retteg* Oidipustól, s rettegett már akkor is, amikor még nem is kellett megjelenie előtte, mindössze megpillantotta őt Thébai trónján. Ez esetben természetesen további fontos adalékkal bővül a tragédiánkat mindenütt átszövő *tragikus ironia* jelenléte a szövegben: a Karvezető mostani megjegyzése – hogy Oidipus *átkaitól*, haragjától félve nem merne engedetlennek mutatkozni a szemtanú, ami teljesen természetes reakció lenne egy uralkodó parancsának elhangzásakor! – a *valóság* fényében egészen más jelentést kap: az Oidipustól való félelem éppen az ellenkező reakciót váltja ki az érintettből: örökre elbujdokolna inkább, mint hogy engedelmessédjék a királyi parancsnak. Kizárólag az erőszaknak enged, amikor végül megjelenik Oidipus előtt. E mondat ebben az értelmezésben Oidipus uralkodói tekintélyének már korábban is megismert korlátairól ad újabb információkat. Ha viszont a Karvezető mondata mögött a gyilkost látjuk, akkor komolyan gondolhatja-e, hogy a gyilkos Laios megölése után nyugodtan él a városban immár vagy tizenöt éve, s most hirtelen, Oidipus fenyegető szavainak hatására majd önként jelentkezni fog?! Ez utóbbi eshetőséget gyengíti Oidipus hasonlóan titokzatos, többféleképpen értelmezhető reakciója is.
- 8 Gnóma vagy közmondás jellegű mondat, amelynek alanya, *cselekvője* homályban marad, így továbbra is fennmarad a feszültség, vajon ugyanarról a személyről beszél-e a Kar és Oidipus: a szemtanú, vagy a gyilkos leleplezése lesz-e a legfontosabb cél az elkövetkezendőkben?
- 9 Váratlanul szakad félbe a Kar és Oidipus magasröptű, s mint láttuk, talányos információkban gazdag beszélgetése. Csupa nyitott kérdés maradt megválaszolatlanul, a feszültség tovább nőtt, miközben az egész beszélgetés – a 284. sor óta, amikor a Karvezető először szólt Teiresias megkérdezésének szükségességéről – elvileg nem volt – *nem lehetett!* – több, mint *időkitöltés*, a jóra való várakozás közben elhangzó, esetleges tartalmú párbeszéd. Fontos, új információk már csak azért sem hangozhatnak itt el, mivel a Karról már megjelenése pillanatától (*parodos*, 151 skk.) tudjuk, hogy éppen úgy segítségre szoruló, tanácstalan thébaiakból áll, mint a *prologos* Oidipushoz könyörgő, mindenféle korosztályból összeállított polgár-csapata. A homályos *félinformációk*, a Kreón által elmondottaktól egy egészen kicsit, de mégiscsak eltérő, elbizonytalanító adatok (egy gyilkos vagy több gyilkos? van tanú, vagy nincs tanú?) mind ugyanazt a célt szolgálják: az igazság letéteményesének tartott Teiresias fellépésének, a jósnak Oidipusszal való találkozása kap így különleges jelentőséget. Oidipus pozíciója rendkívül előnytelen: a Thébait sújtó járvány, s az ezzel ok-okozati viszonyban lévő Laios-gyilkosság ügyében meg van fosztva az eddig őt élete nehéz pillanataiban a valóság megismeréséhez hozzásegítő ismeretszerzési módszertől, az *önálló helyzetelemzéstől*. Oidipus mindig a jelenben cselekedett a jövőért, számára a múlt idő egyszerűen nem létezett. Éppen saját, megismerhetetlen múltja elől menekülve

OIDIPUS

*Magam is hallottam. De azt, aki látta, senki sem látta.*⁶

KAR

*De még ha csak egy kicsit is van mitől félnie [a bűnösnek],*⁷

295 *most már nem marad el, miután meghallotta ezeket az átkaidat.*

OIDIPUS

*Az, aki nem fél, miközben elköveti a tettet, a szótól sem retteg.*⁸

KAR

*Nos, aki a cáfolhatatlan bizonyítékokat majd elhossa ellene, íme, itt van!*⁹
Mert ezek itt az isteni jóst már ide vezetik így, akiben az igazság benne van, az emberek között egyedül.

jutott el Thébába, s oly sok év sikeres királyi hatalomgyakorlás és boldog családja körében eltöltött év után most egy olyan múltban kell kutakodnia, amelynek önálló megismerésére semmi esélye sincs. Amikor a Laios-gyilkosság történt, még nem is ismerte a várost, amelyet most – immár másodszor! – neki kellene megmentenie a pusztulástól. Oidipus tehát ki van zárva Thébai múltjából, idegen a múltnak ebben a szegmensében, s örökre az is marad. A megérkezése előtti idők eseményeivel kapcsolatban teljesen kiszolgáltatott helyzetben van bármely thébai lakossal szemben: *mindenki* behozhatatlan előnnyel rendelkezik vele szemben, csupán azért, mert ott élt, *jelen volt*, amikor a most leleplezendő gyilkosság történt. De hát semmi baj, mondhatnánk, pontosan erre a célra való az isteni jós, aki az idő mindhárom dimenziójára kiterjedő tudására támaszkodva (*Ilias* I. 72) az ilyen helyzetekben is minden bizonnyal teljesíti kötelességét, s kisegíti az uralkodót. Végre megjelenik Teiresias. A jelzőjével választott *participium futurum activi* – *exelenxón*, jelentése: „majd rá fogja bizonyítani”, „majd megcáfolja esetleges védekezését” (Ellendt 248; Maiullari 122–124, vö. 333) – kisebb meglepetés, hiszen kifejezetten jogi, s nem jós szakkifejezés. Tragikus mélységek nyílnak meg a szó pusztá kimondásától: az ismeretlen tettes feltételezhető, majdani védekezését fogja már *most* megcáfolni a megkérdőjelezhetetlen igazság erejével Teiresias!

Csak hogy kivel fog a jós egyáltalán szembekerülni a színen, kivel fog szót váltani? Természetesen kizárólag az őрте szolgálakat is elküldött, jövetelét sürgető királlyal, aki ezek szerint – s ez a Kar nagyon pontos, *jóserejű* szóhasználatából már most megérthető, logikusan kikövetkeztethető, csak pontosan oda kell figyelni a szavak jelentésére! – nem lehet más, mint a leleplezendő gyilkos.

- 10 Már-már túlradónak tűnő tisztelettel köszönti Oidipus a jóst. Ez annál is feltűnőbb, mert a továbbiakból igen különös kép alakul majd ki a város két „alapintézménye”, a király és az isteni jós közös múltjáról: mintha most találkoznának először Laios halála, illetve Oidipus trónra lépése óta! Az eposzi Kalchas-meghatározás parafrázisa (300–302, vö. *Ilias* I. 69 skk., különösen 70. sor) egy olyan kultúrkörhöz és mítikus múlthoz kapcsolja a jóst, amely egyszerre utal Apollónra és a kiválasztottságra. A *panta nómon* kifejezés különösen fontos: a *nómao* ige jelentései (Jebb 51; Maiullari 126–127; Kamerbeek 82) közül ebben a kontextusban az *in animo versare* (Jebb; *Odysssea* XVIII. 216, 220, 257), vagy *megfigyel* – abban az értelemben, hogy a jósjeleket értelmezi az arra hivatott jós (Hérodotos IV. 128), „tökéletesen tud, ért” a legpontosabb. Teiresias esetében azonban az a legfontosabb, hogy az *Oidipus királyon* kívül sehol másutt a görög tragédiában nem írják le istentől kapott jóstudását ezzel az igével. Azzal, hogy éppen Oidipus használja a *nómao* igét, azt a mindkettőjükre érvényes tudásszintet jelöli meg, amely arra lenne hivatott, hogy a várost a mindenre kiterjedő földi és égi tudás segítségével irányítsa, illetve mentse meg, ha éppen arra van szükség. Oidipus tehát mintegy szövetséget ajánl, méghozzá *egyenlő* értékű tudással rendelkezők közti szövetséget: róla a Szphinx legyőzése óta az egész város tudja – hiszen bebizonyította! –, hogy észére, intelligenciájára támaszkodva (*nómon*) képes gondoskodni a városról, míg Teiresias az istentől kapott jelek megértésének képességével rendelkezik (erre is vonatkozik a *nómon*!), így tökéletesen ki tudnák egymást egészíteni.

- 11 *didakta te/arréta t', urania te kai chthonostibé* – a két párkifejezés szerkesztése ismét csak túlmutat az „egyszerű” költői képzalkotáson: a *didakta* – *arréta* nemcsak a fordításunkban is elfogadott „kimondott – ki nem mondott” jelentésben értelmezhető (Jebb, Kamerbeek, Bollack), hanem a „megtanult és el nem mondható (= le nem írható dolgok)” fordítás is pontos. Az „égi dolgok” és „a földön nyomot hagyók” együtt a halhatatlanok világát és valamennyi halandó lényt (ember, állat, növény) magába foglalja. Pontosban kapcsolódik e lista Oidipusnak a megszólítás első mondatában elemzett ismeretelméleti megközelítéséhez is, ha értjük, hogy Teiresias mindentudásának kategóriáit gyűjti itt csokorba a király. Tiszteletteljes, a *tudás* teljességét leíró szavak – első pillantásra. Csak hogy ha közelebbről is szemügyre vesszük e kategóriákat, feltűnhet, hogy egy igencsak fontos ismeretszerzési terület hiányzik Oidipus leírásából: az emberi intelligenciával, az önálló ítélőképességgel és önálló gondolkodás segítségével megszerezhető, a saját tapasztalatokon alapuló tudás. S ez természetesen nem véletlen: Oidipus – nem is oly tapintatosan! – pontosan meghúzza a határokat Teiresias képességei és a saját kompetenciái között, s ezzel akarva-akaratlanul is összehasonlításra készteti a nézőt-hallgatót a kétféle ismeretszerzési képesség közösségi hasznát illetően. Mire ment Thébai Teiresiasnak az itt elősorolt, a világ minden aspektusának ismeretére kiterjedő tudásával? Meg tudta védeni a várost a Szphinx-től? A válasz egyértelmű: a közösségnek, Thébainak nem a Teiresias-féle, ezek szerint haszontalan „mindentudásra” van szüksége, hanem arra a józan észre, következetes logikára és intelligenciára, amelyet Oidipus testesít meg. Ha mindez igaz, akkor Oidipus természetesen most, a pestis elhárításának módzatairól gondolkodva sem számít túl sok hasznos, a város megmentését elősegítő információra a jóstól. Hiszen nemcsak a Szphinx – párbeszédük során majd még hangsúlyosan felidézésre is kerül – ügyében lehet(ett volna) felvetni Teiresias felelősségét: vajon megövt-e Laiost, Thébai uralkodóját, a város vezetőjét a reá leselkedő veszélytől? Oidipus itt és most nem azt mérlegeli, hogy egyáltalán fel lehet-e tenni ilyen típusú kérdéseket Apollón jósnak – e problémakör megválaszolása további, Oidipusra egyáltalán nem jellemző, elmélyült, filológus hozzáállást igényelne –, hanem mindössze beleszővi a jóst köszöntő, hangsúlyosan tiszteletteljes beszédébe a kétféle megismerési módozatról szóló gondolatait. A többi, a következtetések levonását közönségére-hallgatóságára bízta: *sapientia sat*.
- 12 Igaz megállapítás, csak éppen nyilvánvalóan fájdalmas és/vagy bántó Teiresias számára. Miért éppen így vezeti fel Oidipus a jós mindentudására és segítségére számító, tiszteletteljes kérését? Miért az ő szemében legfontosabbnak számon tartott ismeretszerzési forrás, a *látás* hiányának hangsúlyozása a kiindulópont? Hiszen mindenképpen az a felhangja ennek a fűlornyi megjegyzésnek, hogy „annak ellenére, hogy nem... (*ei kai mé...*), lám, mégis (*...d'homós*)”! Meggyőződésem, hogy e szavak mögött is a város két, legfőbb hatalommal rendelkező személyének korábban soha felszínre nem került ellentéte húzódik meg. Oidipus mintha csak azt mondaná: „lássuk, mire mész az eszeddel (*phroneis*), azzal a tudásoddal, amit állítólag magadban, eszedben-lelkedben birtokolsz – ha ugyan van ilyen, merthogy amióta csak ismerlek, ennek soha nem adtad tanújelét”. Oidipus ezzel mintegy szellemi párbajra hívja ki a jóst: lássuk, ki fejt meg a várost létében fenyegető, újabb rejtvényt?
- 13 *...hoiai nosói synestín* – Megint csak eltagadhatatlan az Oidipus hangjából kihallatszó *gúny*, vagy legyünk szelidebbek: *irónia*. „Jós vagy, tehát nyilván tudod, milyen halálos kórtól szenved városod!” És nem teszi hozzá – de akinek van füle hozzá, hallja –: „...és bár tudtad a bajt, a gyógymódot is nyilván ismered, mégsem segítettél eddig.”
- 14 *...se prostatén / sótéra t'* – Feltűnő redundancia, amely mögül immár élesen kihallatszik a *gúny*: a katonai szakszó (*prostatés*, vö. 205) ahhoz a hőshöz hasonlítja a vak jóst, aki *egyedül*, fegyveresen, a sereg élére állva, mintegy *pajzsul* szolgálva szembeszáll az ellenséggel

OIDIPUS

- 300 *Ó, mindent pontosan értő Teiresias,*¹⁰
a kimondott dolgokat, s a ki nem
mondottakat is, csakúgy, mint az égi
dolgokat és amik a földön hagyják
*lábnyomuk,*¹¹
a városunkat ugyan még ha nem is
*látod,*¹² *mégis eszeddel pontosan fel-*
fogod, [ismered],
*milyen kórral él együtt.*¹³ *Amelytől*
pedig megvédőnkül
és megmentőnkül, ó, uram, egyedül
*téged találtunk elő.*¹⁴

(Jebb 52), és így megmenti hazáját. A *sóter* tehát természetes módon beleértendő a kifejezésbe, különválasztása patetikus gesztus, a megszólítás egészére jellemző túlzás, s éppen ezért teret enged Oidipus jóst célzó iróniájának.

- 15 Kifejezetten bántó, *szemtelen* mondat! Miről is beszél itt Oidipus? Hogy Apollón papja, amint *hírnököktől* kell *meghallja*, milyen jóslatot küld az isten Thébaiba?! De hát akkor miért „alkalmazza” őt a város, ha nincs közvetlen, minden hírnöknél gyorsabb és pontosabb kapcsolata Delphoijal?! És még csak nem is *jóslatot kap* (*chrézei* lenne a szakmájához kötött szakszó), hanem mint bármely hétköznapi halandó, *meghall egy hírt: klyeis*). Apollón jósanak szakmai kompetenciáját vonja kétségbe Oidipus ezzel a fordulattal, ez pedig – ha más talán nem is, de Teiresias biztosan pontosan érti! – nyílt sértés. És ugyan miféle *hírnökökről* beszél? Vagy próbára akarja tenni Teiresias mindentudását, vajon kijavítja-e a többes számot egyes számra, hiszen pontosan tudja, hogy egyedül Kreónt küldte Delphoiba? Elképzelhető persze az a jóindulatú megközelítés is, hogy Oidipus a Teiresiasért küldött hírnökökre céloz, bár ez esetben azt a görög tragédiákban egyedülálló jelenetet kellene elképzelnünk, hogy a hírnökök – a színen kívül, ellenőrizhetetlen módon! – nemcsak a rájuk bízott feladatot teljesítették (tehát átadták Oidipus üzenetét), hanem hatáskörüket túllépve beszélgetésbe elegyedtek vele, talán a világ dolgairól, a legújabb thébai hírekről és eseményekről.

- 16 Oidipus tehát így foglalta össze a Kreón által Delphoiból hozott jóslatot. Van e jelentősége annak, hogy nem egészen pontosan idézi fel a nem is oly régen hallottakat? Az talán pusztán a már-már megszokottnak tekinthető egyes szám-többes szám tisztázatlanság újabb jele, hogy többes számot használ a Delphoiba *küldött*ekkel kapcsolatban (*pempsasín hēmin*), amely többes szám mögött, tudjuk, csak Kreónt kell értenünk. De az már mégiscsak figyelemre méltó, hogy az Apollón-jóslat felidézésekor egy *enigmatikus*, többértelmű szókapcsolattal, félmondattal egészíti ki a Kreón által mondottakat:

...ei tus kthanontas Laion *mathontes eu* / *kteinaimen*, é gés *phygadas ekpempsaime*tha (308–309). Továbbá az sem elhanyagolható, hogy Oidipus eldönteni látszik a gyilkosság körülményeinek felidézésében korábban uralkodott bizonytalanságot (*léstas* – 122, illetve *léstés* – 124), egyértelműen és hangsúlyosan a „több gyilkos”-elmélet mellett téve le voksát. Ez akár Teiresiasnak szóló iránymutatás, szelíd presszió is lehet, hogy istentől kapott tudásával legyen szíves ezt a változatot igazolni. De mindennél jóval fontosabb a *mathontes eu* kifejezés. Első ránézésre logikusnak tűnik a fordításunkban közölt jelentésben érteni, hiszen ez mind nyelvtanilag, mind tartalmilag tökéletesen megállja a helyét: az aoristos participiummal jelzett előidejűség pontosan illik egy nyomozás leleplezés-, majd büntetéstörténet felépítéséhez. Csakhogy a kifejezés mondatban elfoglalt helye egy másik, ugyanennyire érvényes értelmezést is lehetővé tesz: „Laios gyilkosait – mivel pontosan tudjuk, kikről van szó – megöljük...”. A participium lehetséges jelentésmezijében ugyanis ott van az okhatározó és következményes jelentésárnyalat is, így semmi akadálya annak, hogy legalább eljuttassunk a gondolattal, mit jelent ez esetben Oidipus mondata: „Ketten vagyunk a városban, akik képesek vagyunk megfejtani e rejtélyt, ki-ki a saját megismerési módszereit alkalmazásával, tehát fogjunk össze a város megmentése érdekében!”. Ha igaz, amire a jelenet elején felfigyeltünk, hogy korábban soha nem volt dolguk egymással, s pontosan tudható okokból (a Szphinx-ügy!) inkább valamilyen hallgatólagos feszültség jellemzi viszonyukat, akkor most a város érdekeiért való együttműködés felajánlása, az idézett kifejezés akár békejobb-nyújtásként is felfogható. Oidipus nem kiszolgáltatott és tanácstalan uralkodó, aki képtelen egy, a várost sújtó krízishelyzetet megfelelően kezelni, s ezért kellene Apollón jóspapjának segítségét kérnie – tehát távolról sem emlékezett az *Antigoné* Kreónjára! –, ő egyenrangú partnerként szövetséget ajánl Teiresiasnak a város megmentése érdekében. És itt kap jelentőséget, hogy Oidipus előbb küldött el Delphoiba, s csak azután fordult Teiresiashoz – ezt sem magától, hanem Kreón tanácsára tette! Pedig nyilván időigényesebb a távoli szentélyhez jóslatért folyamodni, mint a „kéznel lévő” jós ugyanabból a tudásforrásból táplált tudására támaszkodni. Különösen izgalmas mindezek fényében feltenni a kérdést – a vonatkozó szöveghelyen részletekben is kitérünk majd rá –, hogy milyen körülmények között és mikor kerülhetett sor a jós elhívására? Hacsak nem feltételezzük, hogy az *első stasimon* alatt adta jó tanácsát Oidipusnak Kreón, akkor a legvalószínűbb eseménysorrend a következő lehetett: Oidipus kiadta a parancsot, hogy Kreón induljon Delphoiba, majd ez utóbbi azt tanácsolta neki, hogy kérje ki Teiresias tanácsát is. Ettől a ponttól kétféle folytatás képzelhető el (és egyik sem hízalgő Oidipusra nézve...): (1) megfogadva sógora tanácsát, azonnal elküldött Teiresiasért – ez esetben megmagyarázhatatlan udvariatságság, Oidipus hatalmának semmibevétele a parancs kiadása és a jós megjelenése közben eltelt, hosszú idő; (2) Oidipus nem azonnal fogadta meg Kreón tanácsát, s csak később – vajon mennyi idővel később? – küldött a jóst. Ez esetben a *miért?* válik igazán érdekes kérdéssé: mire várt Oidipus? Talán meg akarta várni Kreón Apollóntól hozott jóslatát? De ha ez történt, akkor egyáltalán mi szüksége lehetett, lehet bármikor is Oidipusnak az isteni jóslatot nyilván megerősítő, helybéli, Teiresiasból származó jós-információkra?

- 17 Ez Oidipus jóst köszöntő beszédének összefoglaló része. A *sy d'un* (A és egyéb kéziratok alapján, ugyanígy Dawe, Kamerbeek – Jebb, Storr, Denniston a *L ac* kézirat alapján a *sy nynt* fogadja el) egyszerre zárja le az eddig elmondottakat és jelöli ki Teiresias feladatait, amelyekkel hozzá *kell* járulnia a város megmentéséhez. Határozott *figyelmeztetés* és *felszólítás* Oidipus mondata. Hangneme, a tagadó *mé* kétszeri használata és a *phthonésas* participium aoristi összekapcsolása („nehogy irigységben megtagadd”, „nehogy elirigyeld”) tovább erősíti azt az érzést, hogy Oidipus minden látszat ellenére szokatlan, mondhatni sértő távolságtartással, a jós megszólításakor elvárható tisztelet nélkül beszél Teiresiaszal. És miért a tiltó szerkezetben a *phthoneó* ige? Ugyan mire céloz Oidipus, amikor a jós esetleges irigységéről beszél? Mintha újra és újra visszatérne a Szphinx-ügyre, amelynek megoldása sokkal inkább Teiresias dolga lett volna, mint egy idegené! Ahhoz sem kell különösebb érzékenység, hogy kihalljuk az ugyancsak sajátosan megfogalmazott jóstudás-leírás – *mén' ap' oionón phatin / mé't' ei tin' allén mantikés ekheis hodon* – mögöl az iróniát, hiszen a lekicsinylően odavetett „ha netán valamely egyéb útját/módját ismered a jóslásnak” formula mögött pontosan ott van Oidipus véleménye a jóstudásról, s annak társadalmi hasznáról. Az *Antigoné*-ban (1010–1015) pontos leírást olvashatunk Teiresias tűzáldozat-bemutatásáról, a madárhangokból és az állati belsőségekből jóslás módszereiről.

- 18 Az immár tagadás nélküli imperatívus háromszori (!) megismétléséből – *hrysai!* – uralkodói erő, ellentmondást nem tűrő határozottság és nem kevés agresszivitás sugárzik. Ha sorra vesszük a *hrysai* imperatívus tárgyait, a négy területet, ahol Teiresias mint *megmentő* kellene

- 305 *Mert Phoibos, ha ugyan még tényleg nem hallottad hírnökeimtől*,¹⁵ küldötteinkkel azt üzente vissza, hogy a megoldás,

– az egyedüli! –, hogy ebből a korból [vészből] kikerüljünk, ha Laios gyilkosait – miután alaposan felderítettük, kik ők –, megöljük, vagy földünkéről száműzött-teként messzire kergetjük.¹⁶

- 310 *Te pedig hát ne tagadd meg rosszindulatúan sem a madaraktól szerzett jóstudásodat, sem ha a jóslásnak más útja áll rendelkezésedre*,¹⁷ hogy [így] megmentsd önmagad és városod, és ments meg engem is a meggyilkolt miatt [minket] sújtó minden fertőzettől!¹⁸

hogy érvényesítse jóstudását, tovább árnyalhatjuk a képet, amelyet Oidipus Apollón jósaról kialakított és most mindenki előtt felvázol. (1) ...*seauton*: Oidipus jól emlékszik a delphoi Apollón szentély feliratára: *gnóthi seauton!* – s ő legjobb meggyőződése szerint eleget is tett e felszólításnak! Csakhogy Oidipus – hiszi meggyőződéssel! – éppen hogy a jósa *ellenében* találta meg önmagát, alakította ki mindmáig tökéletesen működő életvezetését. Most már talán érezzük, micsoda tragikus gúny süt itt és most az emblematikus, szent jelmondat *hibás* idézetéből. Nem az (*ön*)ismeretre ösztökéli Teiresiaszt, hiszen ez nyilván teljesen reménytelen is lenne, tekintettel arra, hogy ő talán az egyetlen halandó, akinek egyénisége, jellemvonásai teljesen érdekelnek annak fényében, hogy létének egyetlen legitimációja az Apollón szolgálatában, az őt eltartó és tisztelő közösség érdekében elvégzett feladat. Éppen ezért oly súlyos, fájó Oidipus felszólítása, hiszen e mondattal nyíltan gúnyolódik a jóson, azt sugallja, hogy ha már nem segített eddig jóstudása, most legalább azért csináljon valamit, mert az esetleges siker esetén legalább folytathatja nyugodt életét Thébaiban. *Haszonleső* vagy *és semmit-tudásoddal kérkedsz!* – pontosan ezek a vádak hallhatók ki Oidipus első felkiáltásai mögül. (2) ...*kai polin*: A város megmentése mint a jós feladata: ez *lenne* az igazán fontos, csak hogy éppen a sajátos sorrend-választás – önmagad, aztán a város – miatt óhatatlanul az utóbbi leértékelésének vagyunk tanúi. Teiresias számára fontosabb tehát önmaga, mint a város, vágja a jós – és a jelenetüket figyelemmel kísérő Kar – arcába Oidipus, s ha ezt összevetjük azzal az elszántsággal, amellyel ő maga a *prologos* óta hirdeti, hogy számára a város érdekei mindennél fontosabbak, világossá válik a király álláspontja: Teiresiasnak isten és ember szabta kötelessége segíteni. (3) ...*d'eme*, „és engem is ments meg!”: az előzmények ismeretében nehéz szó szerint érteni, pontosanban: komolyan venni Oidipus felszólítását: éppen ő, aki életének minden nehéz szituációját egyedül, önállóan oldott meg, éppen ő remélte megmentő segítséget attól a Teiresiasztól, aki *helyett* annak idején ő mentette meg a várost, s ezzel együtt értelemszerűen a jóst is? (4) ...*pan miasma tu tethnékotos*: a kommentárok jelentős része (Jebb, Dawe, Kamerbeek, Maiullari, Bollack) kiemeli – helyesen – a genitivus okhatározói értelmét (Jebbnél: ...*of the source from which the miasma springs...*, 53), ugyanakkor arra is ki szoktak térni, hogy ebben az utolsó, negyedik esetben a *hrysai* jelentése megváltozik, s az eddigi „mentsd meg” helyett valahogyan a *miasmához* mint az ige tárgyához kapcsolva „távolítsd el [a fertőzetest]” (Maiullari), „tisztíts ki minden fertőzetest” (Kamerbeek, Dawe, Bollack) jelentést kell a szónak tulajdonítani. Pedig nem feltétlenül szükséges szintaktikai problémaként kezelnünk a szerkezetet: ha megőrizzük elemzésünk fő vonalát, akkor Oidipus ige- és tárgyhasználatát teljességgel következetesnek, koherensnek fogadhatjuk el. Hiszen a *hrysai de pan miasma* kifejezés medialis igealakja és a *pan* első hallásra különös-meghökkenítő használata – hogyan lehet egy fertőzet *teljes, egész?*! – egységes kontextusba kerül: „A Laios meggyilkolása miatti *mindenfajta fertőzetest* egyszer és mindenkorra segíts eltávolítani!” De hát a gyilkos(ok)on kívül miféle egyéb *fertőzet* sújtja még Thébait? A feladatot is másképpen fogalmazta meg a Kreón által közvetített delphoi jóslat: a bűnös(ök) megtalálásán és megbüntetésén kívül semmi másról nem volt szó! Vajon mire gondol Oidipus, milyen további fertőzetre céloz? Nem tudjuk – *még nem tudjuk*, de talán nem járunk messze az igazságtól, ha a jelenet egészének figyelembe vételével azt feltételezzük, hogy Teiresias pontosan érti a király szavait.

19 *En soi gar esmen* – a kiadások általában a fordításunkban is követett „a te kezeden vagyunk” értelmezést fogadják el. Hogy van-e gúnyos felhangja e mondatnak, az Oidipus-beszéd egészének fényében dönthető csak el.

20 Ismét egy gnóma jellegű lezárás (mint volt a 296. sor), amely számos félreértésre nyújtott alkalmat a szakirodalomban. A legtöbb fordítás, értelmezés ott siklik félre, hogy a megszólító beszédet lezáró mondatot Teiresiasra vonatkoztatja: mintha Oidipus nyomást szeretne gyakorolni a jósra, példaként állítva elé azt az *embert (andra)*, aki „amiben csak tud és képes” (*aph'hón echoi te kai dynaito*), városát segíti, tudásával, minden képességével a közösség rendelkezésére áll, s ezt a „legdicsőbb fáradozasként” (*kallistos ponón*) éli meg – így E. Wolf: *Sentenz und Reflexion bei Sophokles*. Tübingen, 1910, 117–119; Kamerbeek, Jebb és Dawe külön a *dynaito* optativus használatáról). Holott amennyiben a mondatot Oidipusnak a beszéd során megfigyelt-elemzett kétértelmű fogalmazásainak kontextusában helyezzük el, s e szónoki beszéd megkoronázásának tekinthetjük, egészen más, de a beszéd egészével koherens értelmezést kapunk. Természetesen elfogadható gondolat az is, hogy Oidipus még egyszer, mintegy nyomatékosítva kifejezi mélységes tiszteletét a jós iránt, egyúttal pedig jó szívére és emelkedett gondolkodásmódjára apellálva könyörög is hozzá segítségért. De ha elfogadjuk, hogy Oidipus *mindvégig* egyenrangú félként kezelte Teiresiaszt, akinek *mesterségét, jóstudását* saját életpaszlatára támaszkodva megalapozott kétkedéssel, mi több, olykor határozott gúnyval kezelte, akkor ez az utolsó mondat is egészen más jelentést kap. Az *andra* ugyanis nem véletlenül kerül a mondat élére, s különös hangsúly van rajta: a „halandó ember” jelentést emeli ki (mint arra Bollack éles szeműen felhívja a figyelmet), s így már rögtön világossá válik, hogy az itt említett *cselekvő ember* nem lehet más, mint Oidipus maga. Tehát *önmagáról* beszél ebben a megszólítást lezáró, egyúttal az eljövendő összecsapást előkészítő mondatban a király, a saját, istenre nem támaszkodó felelősségéről, tenni vágyásáról és tenni tudásáról. Hiszen valóban ő a közösség javára minden szellemi és fizikai képességét mozgósítani kész *ember*, akit példaképként lehet állítani az eddig semmi hasonló tettel, gondolattal, tanáccsal sem őt, sem városát nem segítő isteni jós elé. És ezzel az értelmezéssel kerek egész lesz ez a beszéd: lám, Oidipus abban az értelemben is teljesíti a várossal szembeni kötelességét, hogy *egyetlen esélyt sem hagy figyelmen kívül*, ha Thébai megmentéséről van szó, lett légyen szó akár egy olyan lépésről is, amelynek hasznában ugyan ő maga egyáltalán nem hisz – pontosan ilyen a jós megkérdése! –, ám ha már Kreón s a nép is ezt akarja, ám legyen! De miközben elhívhatja a jóst, s az végre megjelent előtte, egyetlen pillanatra sem rejti véka alá – a múlt tapasztalatai alapján többszörösen is igazolt! – szkepszisét Teiresias várható információinak hasznát illetően.

21 A 316-tól a 344. sorig terjedő szakasz Oidipus és Teiresias vitájának (*agón*) első része, Teiresias első megszólalása, amely azonnal kikényszerít egy *sztikhomüthikus* összecsapást. A bevezető, kettős felkiáltás – *pheu, pheu* – egyszerre fejez ki felháborodást, elkeseredettséget és reményvesztettséget (vö. M. Biraud: *Les interjections au théâtre grec antique. Étude sémantique et pragmatique*. Louvain-la-Neuve, 2010, 53–61, 182). Teiresias fellépése kényszer eredménye, ez első mondatából kiderül. Hogy ez a kényszerítés milyen mértékű *verbális* megfogalmazásban öltött testet – erről talán az Oidipus által korábban említett *kettős követség (diplous pompus, 288–289)* tagjai tudnának hitelt érdemlően beszámolni –, soha nem fogjuk megtudni. Most mindenesetre itt van, s miután végighallgatta – s ő nyilván pontosan meg is értette! – a király köszöntő beszédét, ezzel a felkiáltással mutatkozik be, pontosan megalapozva a készlő összecsapás alaphangulatát. Kérdés, mennyire okoz ez meglepetést Oidipus számára. A felkiáltásokat követő mondatnál Teiresias ott folytatja, ahol Oidipus befejezte be-

*A te kezeden vagyunk!*¹⁹ Márpedig a férfi számára az a legszebb tett, ha hasznosnak bizonyul azokkal [az eszközökkel],

315 *amelyek rendelkezésére állnak, s amelyek felett hatalma van.*²⁰

TEIRESIAS

*Jaj, mennyire rettenetes pontosan tudni, ha [e tudás] mit sem használ a pontosan tudónak!*²¹ Mert mindezeket én, bár hiba nélkül

szédét. Nem tartalmában – és ez jóval fontosabb ebben az összecsapásban! –, hanem stílusában: egy több megfajtást felkináló gnómával nyit a jós: *phronein hós deinon entha mé telé / lyéi phronunti*. A *lyéi* coniunctivusi alak *an* nélküli használata az általános igazság kimondását hangsúlyozza (Kamerbeek, Bollack; vö. *Oidipus király* 395, *Aias* 1074), míg a kifejezés ebben a formában – *telé lyéi*, „hasznót hajt” – a *lysi-teléi* költői variációja (Dawe), egyúttal pedig *hapax* Szophoklésznál. Teiresias tehát *deinon*-nak nevezi a semmiféle hasznót nem hajtó tudást. A kommentárok többsége itt azt emeli ki, hogy Teiresias attól *borzad el* – s erre utal a *deinon* –, hogy milyen *szörnyűséges, rettenetes, félelmetes* az a tudás, amellyel ő rendelkezik, s amely semmi hasznót nem hajtthat az adott helyzetben sem számára, sem senki másnak. Amint azt például Jebb kifejti, csak most, a király szavait hallva döbben rá, mennyire *szörnyű* ezzel a jós-mindentudással rendelkezni. Kamerbeek inkább a gondolat általános érvényére hívja fel a figyelmet, arra, hogy valaminek a tudása önmagában nem jelenti a boldog, eredményes életet (vö. Hérodotos IX. 16. 5). Bollack megfajtása külön figyelmet érdemel: a *deinont* a *phronunti*-hoz, s nem a *mé teléi*-hez kapcsolja, így a mondat jelentése úgy alakul: „...a tudás önmaga ellen fordul, ha nem hajt hasznót”. Így Teiresias mintegy megelőlegezné az összecsapás egész tartalmát, kimondva, hogy a királlyal való összecsapás során a tudás kerül szembe e tudás haszontalanságával, érvényre juttathatóságának lehetetlenségével. Ebben az értelmezésben tehát a jós nem tesz mást – mert nem is tehet mást! –, mint hogy beletörődő előrelátással tájékoztatja Oidipust a rá váró tragikus fordulatokról.

Ezeknek a – nyelvileg és tartalmilag is korrekt – értelmezéseknek közös hibája, hogy ismételten figyelmen kívül hagyják a színpadi szituációt: itt egy igen magas színvonalú szellemi párba van kibontakozóban, ahol többértelmű gondolatra többértelmű gondolat, stílusrétegre stílusréteg, finoman kódolt sértésre ugyanilyen megfogalmazású sértés válaszol. Teiresias e helyen nem feltétlenül önmagáról beszél a haszontalan tudásról elmélkedve, de még csak nem is csak úgy, általánosságban, filozofikus magasságokba emelkedve fejt ki e kérdéssel véleményét, hanem *ad hominem* Oidipusnak címezi mondandóját: „*Té* vagy az, aki tökéletesen haszontalanul gondolkodsz, hiszen minden tudásod – a múltban éppúgy, mint a jelenben – kizárólag pusztulást eredményezett és fog is eredményezni!” – vádolja az eddig oly magabiztos királyt. Ezért *deinon* – „rettenetes” – Oidipus tudása, ő van a *phronunti* mögött Teiresias üzenete szerint! Még a melléknév semleges nemű alakja sem óvja meg őt attól, hogy a jós szavaiból már itt ki lehessen olvasni, hogy e mai nap végére ő maga lesz *deinosszá*; ezt fogja majd igazolni az *exodos*-ban immár királyként fellépő Kreón, aki a vak, nyomorult Oidipust éppen egy semleges nemű főnévvel – *agos*, 1426 – fogja megnevezni. Csakúgy, mint az *Antigoné* híres *első stasimonjának* első sorában (332), a *deinos* melléknév semlegese előbb általános érvénnyel hangzik el, hogy azután rögtön utána tragikus erővel töltődjek meg konkrét tartalommal: az igazán *deinos* maga az ember. Teiresias tehát nem mond mást, mint amit az *Antigoné* Kara mondott az emberről: íme, Oidipus, aki maga lesz a „rettenet”, nem is oly soká ő lesz a „félelmet és elborzadást” keltő ember. Nagyon magasan, magas hőfokon kezd tehát Teiresias, a legérzékenyebb pontján támadja meg Oidipust: a tudás, pontosabban az intelligenciával megszerezhető tudás, a saját erőből felépített élet a király legfőbb büszkesége, ezt vesz el tőle szavaival a jós. Ez a stílus és tartalom azonban nem Apollón papjának jósmegszólalása, hiába is szeretné a kommentárok döntő többsége e jelentést kihallani első mondataiból (Kamerbeek hosszú kommentárja itt kiemeli Teiresias kényes helyzetét, együttérzéssel utalva a múltban elmulasztott közbelépéseire, kezdve attól a pillanattól, hogy Iokasté feleségül ment Laioshoz, egészen a járvány kitöréséig).

- 22 A bizonyíték a fent elmondottakra az előző mondat most olvasható folytatása. Már a „mindezeket” kezdés is különösnek mondható, hiszen a jós egyetlen gondolatot közölt az előző mondatban, így sem grammatikailag, sem tartalmilag nem indokolt a többes szám használata. Tipikus kollokvialis fordulat, ami bárki más esetében talán szót sem érdemelne, ám egy jósnál, akinek minden szava valamely felsőbb szintű tudást közvetít, ez az apró pongyolaság is komoly jelentést hordoz. A döntő mozzanat azonban a *diólesa* állítvány: a kommentárok többsége többé-kevésbé pontosan fordítja a mondatot és benne az *elfelejtést* jelentő igét. A szövegmagyarázatokban azután a leginkább a következő indoklást találjuk ezzel az *elfelejtéssel* kapcsolatban: Teiresias csak most döbönt rá, mennyire lobbánékony, a durvaságig erőszakos ember Oidipus, s erről feledkezett meg, amikor mégiscsak engedelmeskedett a király hívásának (Kamerbeek, Dawe, Bollack). Holott a kérdés legfontosabb része maga az igehasználát: *lehet-e egy jós feledékeny?* Másképpen fogalmazva: elfelejthet-e bármit is a jós? Az *Oidipus király* idézett szöveghelyén kívül sehol a görög irodalomban nem találunk példát egy jós ilyenfajta esendőségére, s ez természetes is, hiszen ha van olyan foglalkozás, amely eleve összeférhetetlen ezzel a tipikusan hétköznapi-emberi esendőséggel, az a jósé. Arra tudunk példákat – akár az eposz-, akár a tragédia-irodalom területéről –, hogy egy jós valamiért hallgat, nem jósol (Kalchas az *Ilias* első énekében, Cassandra az *Agamemnónban*, Theonoé a *Helenében*, Teiresias a *Bakkhánsnőkben*), ám ennek mindig pontosan meghatározható, s a történetben mindig felszínre is kerül oka van. Ezen okok között soha nem találjuk ott a feledékenységet. Meggyőződésem, hogy Sophoklés tragikus ironiájának egyik legszebb példája ez a teiresias-i feledékenység: a nagyon sokat – mindent? – tudó *halandó ember* gúnyos megjegyzése ez, amelyet nem is annyira ellenfelének, mint inkább a környezetének, a Karnak, nekünk, majdhogynem önmagában morfondírozva mondhat el, annak biztos tudatában, hogy amit kifejt, az megfelelő visszavágás lesz az imént elszenvedett sértésekért. „Már-már elfeledkeztem róla, mennyire arrogáns, szemtelen, beképzelt alak vagy, de íme, most itt vagyok!” – üzeni e mondat Oidipusnak, aki – nyilvánvalóan egyedül a színen lévők közül! – pontosan érti is, hogy Teiresias ezzel felvette az arcába vágott kesztyűt, s készen áll a harcra. És elkezdődik az összecsapás, amely mindvégig két szinten lesz értelmezhető – ne feledjük, Oidipus állította fel a legfontosabb játékszabályt, amikor ennek a kettős beszédnek alkalmazásával köszöntötte a jóst.

- 23 Oidipus kérdése nem annyira meglepetést tükröz (Jebb, Dawe) – illetve ha azt, akkor a meglepetés sokkal inkább annak szól, hogy a király megértette: a jós elutasítja a burkolt, ám igen sértő formában felajánlott szövetséget, s harcba fog szállni vele –, mint inkább egy újabb, gúnyos, tiszteletlen-udvariatlan kérdés-kijelentés Apollón papja előtt. A kérdést követő újabb felkiáltás – *hós athymos eiselélythas!* – ismételten erősen ironikus-gúnyos ténymegállapítás, amely több szinten is sértő a vak jósra nézve: az *eiserchomai* („bejönni”, „fellépni”) igekötője olyasvalakire utal, aki határozott lépéssel *belép* valahová, márpedig Teiresias-t éppen hogy ennek az ellenkezője szokta jellemezni: botra támaszkodva botorkál s egy kisgyerek vezeti; ezt „összetéveszteni” egy biztos léptű ember színre lépésével csak szándékosan gúnyos megjegyzés lehet. Az *athymos* újabb talányokkal ajándékozta meg a szakirodalmat. Ellendt (1872) fordításából kiindulva (*metu plenus et animo abiecto*) a kommentárok általában a melléknév *látszólag* leginkább ideillő jelentésárnyalatát hangsúlyozzák: a jós nyilván elkeseredett, nagyon meg is van ijedve (Kamerbeek, Dawe), sőt, már „elhagyta a lélek”, miután meghallotta Oidipus iménti, brutális ordítását. De ha elemzésünket a fentebb vázolt kontextusban folytatjuk, elképzelhető, hogy Oidipus hangjában továbbra is a *gúny* uralkodik, s a szó szerint „lélektelen” jelentésű jelzőt a szó

*tudom már régóta, elfeledtem.*²² Mert különben biztosan nem jöttem volna el ide.

OIDIPUS

*Miket beszélsz? Hogyhogy ennyire lelketlenül jössz ide élelem?*²³

„gonosz”, „ártalmas” jelentésében használja a jósrá (vö. ilyen jelentésben Hérodotosz VII. 11), utalva arra, hogy számára Teiresias szavaiból az derült ki: a jós lelkében nincsen semmi, ami a város számára hasznos lehetne.

- 24 Már-már komikus magasságokba (mélységekbe?) jutottunk e mondattal: *aphes m'es oikos!*, „küldj el palotámba!” – kéri-biztatja Oidipust a jós, ami természetesen egyetlen pillanatra sem vehető komolyan! Ellenállhatatlanul komikus, hogy a nagy nehezen elhívott-színre kényszerített jós csak azért jött, hogy megmondja, rá ugyan ne számítsanak! – sarkon fordul, és már indulna is otthonába (amelyet gondosan pluralisban nevez meg, ezzel finoman visszautalva a király és közte fennálló egyenlőségre). Ez természetesen semmilyen szempontból nem megengedhető: dramaturgiaiilag csakis komédiában lenne elképzelhető, hogy egy ilyen hosszan előkészített, várakozással teli új szereplő-fellépés ilyen gyorsan be is fejeződjék. A királyról naivitás lenne feltételezni, hogy célját, a jós kikérdezését egyetlen szóra feladja, s hazaküldi, vagy haza engedi Teiresiaszt. Ez a gesztus hatalmának megcsúfolása, királyi tekintélyének semmibevétele lenne, nem utolsósorban pedig a színpadi történetmesélés szempontjából is lehetetlen a jelenetet ebben a pillanatban befejezni: a jós, ha egyszer már megjelenik a színen, bizonyosan sorsdöntő információkkal kell hogy előálljon. Mindezek fényében biztosak lehetünk benne: Teiresias sem gondolhatja komolyan, hogy összecsapásuk Oidipusszal ezen a ponton befejeződhet! Ha pedig ez így van, akkor nem lehet más célja e mondattal, mint provokálni Oidipust. Ezt az értelmezést látszik erősíteni a következő mondat is: *...hrasza gar to son te sy / kagó dioisó tumon, én emoi pithéi*. Titokzatos és fenyegető ez a pusztán semleges nemű birtokos névmással (*to son... tumon*) jelölt tárgy: nyilvánvalóan kinek-kinek a sorsáról van szó, de a ki nem tett főnév lehetőséget nyújt távolabbi asszociációkra is: az osztályrészt, a hátralévő élet is ide érthető. Bármilyen főnévvel is egészítsük azonban ki e helyen Teiresias mondatát, egy bizonyos: a jós így válaszol Oidipus korábban többször is hangsúlyozott felvetésére, hogy kettejük találkozása azonos rangú felek párbeszédét jelenti. Első szavaival pontos tartalommal tölti meg Oidipus hatalomgyakorlásra vonatkozó, korábban hangoztatott tételét: lehet, hogy egyenlők vagyunk, rád is, rám is isten kijelölte sors vár – s ez az isten ugyanaz, Apollón! –, csak hogy ebben számodra nem lesz köszönet, s még addig jó neked, amíg nem rendelkez az a tudással, amellyel én igen. Egyetlen tényt, információt sem mond, nem érvel, megelégszik a tragédiákban sehová nem vezető, egy király által soha meg nem fogadható tanáccsal: *...én emoi pithéi* („ha rám hallgatnál”, vö. pl. Euripidész: *Hippolytos* 892).
- 25 Fenyegetésre fenyegetés. Vészjósló figyelmeztetés Oidipus válasza Teiresias első megszólalására. Talán visszafogott, ideig-óráig kordában tartható, most még magába fojtott indulattal beszél, de az üzenet világos: Teiresias minden, reá vonatkozó szabályt, törvényt felrúg viselkedésével! „A *nomosszal*, vagyis a város törvényeivel ellentétes dolgokat mondasz, s nem igazán kedveseket városod számára.” Erős figyelmeztetés Oidipus következő érve (*...hé s' ethrepse*), ugyanakkor alig burkolt szemrehányás a jósnak a társadalomban elfoglalt pozíciójával és ebből következő kötelességeivel kapcsolatban. „Ha már egyszer eltart téged a város, mégpedig nem is akármilyen színvonalon, legalább legyen valami hasznunk is állítólagos tudásodból!” – mondja Oidipus, s ezt az Apollón papjának címzett durva sértést kizárólag akkor érthetjük meg, ha szem előtt tartjuk a tragédiánkban felvázolt helyzetet: Oidipus uralkodásának kezdete óta soha, semmilyen ügyben nem jósolt Teiresias – sőt, ezt a „haszontalan semmittevést” már a Szphinx-ügy idejére is ki lehet terjeszteni. Ugyanakkor ismerve Oidipusnak az apollóni jóstudáshoz való viszonyát, elítélő, de legalábbis erős szkepszissel jellemezhető jósertékelését, az *isteni jóüzenet visszatartása* (*apostrephón phatin*, vö. Aristotelész: *Rhetorika* II. 6. 3) egyszerre „hivatalos”, királyi szemrehányás és maró gúnnyal megfogalmazott sértés: „Csak úgy teszel, mintha lenne bármi mondanivalód, amit most visszatartasz.” Külön figyelmet érdemel, hogy Oidipus – mint az fenti reakciójából kitűnik – egyetlen pillanatra sem vette komolyan Teiresiasnak az azonnali távozási szándékára vonatkozó szavait. Szót sem veszteget erre a nyilvánvalóan képtelen felvetésre, és a lényegre, Teiresias magatartásának *tarthatatlanságára* helyezi a hangsúlyt.
- 26 Most fordulnak komolyra a dolgok: Teiresias továbbra is titokzatos szavai sokat sejtető, ám jól érezhetően baljós – *jóslatszerű* – tartalmat hordoznak. Ismét csak nem érveket sorol, nem is vitára ingerlő kijelentéseket tesz, ám *összhatásában* az egész mégis igen erős, érvényes válasz Oidipus előbbi, tényeket egymás mellé állító, ugyanakkor számon kérő-sértő szavaira. Hogy mennyire kívül vagyunk egy „jóspap találkozik a királlyal” típusú jelenet – amilyen az *Antigoné* Kreón–Teiresias-találkozása – kontextusán, bizonyítja Teiresias mondatának első szava: *horó*. Nem elégedhetünk meg azzal, hogy itt egyszerűen egy „kollokvialis, banális megfogalmazásról van szó” (Jebb, Bollack), s hogy persze az igealak jelentései között előkelő helyet foglal el a „tudom”, „értem”, hiszen most nem erről van szó: egy vérig sértett, szakmai becsületében megalázott, ám igencsak öntudatos, foglalkozására, eddigi munkájára joggal büszke ember indulatos kirohanásának első szava ez a „látom”. Nincs ebben semmi ironikus szándék (Bollack) – miért is ironizálna a *vak* Teiresias saját testi nyomorékságán ebben a pillanatban?! –, éppen hogy arról van szó, hogy kilépve hivatalos funkciójából, *magánemberként* nekitámad az őt sértésekkel elárasztó Oidipusnak. Igazán bántó, hogy nem *beszédnek* (mondjuk *hrésis*nek, vagy *mythos*nak, *logos*nak) nevezi Oidipus elhangzott szavait, hanem találomra egymás mellé rakott, akár jelentés nélkülinek is értelmezhető hangoknak, *phónémáknak*. Ezek természetesen nem állnak össze jelentéshordozó, értelmes szavakká, mert természetükénél fogva nem is állhatnak össze hasznot hozó (*ion pros kairon*) mondandóvá. Azonban ez az igazán sértő gúny még fokozható is: Teiresias – kissé talán patetikus hangsúllyal – még fel is sóhajt: „csak nehogy én is így járjak a végén...”. E nyilvánvalóan félbeszakított mondat olyannyira különös, hogy majd minden kommentár kitér rá, s ezekben a legkülönbözőbb értelmezéseket találjuk. Magam Bollack-kal értek egyet, aki szerint Teiresias itt arra céloz, hogy ő éppen az Oidipuséhoz hasonló, imént elhangzott, értelmetlen (= haszontalan) megszólalás *elkerülését* tűzi ki célul maga elé – hadd tegyem ismételten hozzá: igencsak ironikus, bántó megfogalmazásban!
- 27 Oidipus *újabb*, tiltó felkiáltása mintha csak arról tanúskodna, hogy a király nem tud másképp, csak ezen a hangon szólni a jóshoz – a cselekmény során majd megtanuljuk, hogy Oidipus mindenkiel ezen a hangon beszél, aki nem engedelmeskedik azonnal és teljes odaadással parancsainak (Kreónnal való második találkozása, a korinthusi Hírnök, a Pásztor).

TEIRESIAS

- 320 *Engedj engem haza! Mert könnyebben fogod te is a saját dolgodat, én is a sajátomat elviselni, ha hallgatsz rám.*²⁴

OIDIPUS

*Amit mondasz, sem nem törvény szerint való, sem nem baráti-kedves e város számára, amely téged táplált, mivelhogy viszsztatartod a jóslatod.*²⁵

TEIRESIAS

Mert látom, hogy a te beszéded éppen hogy nem hoz számodra

- 325 *hasznot! Bárcsak ne kellene hát nekem is ugyanezt elviselnem!...*²⁶

OIDIPUS

Nehogy – az istenekre! –, tudva [mindent] pontosan, elfordulj

- 328 *tőlünk, hiszen mindannyian eléd térdelve könyörgünk, ime, segítségért, mi, hozzád fohászkodók!*²⁷

A párbeszéd ezen részében a színpadon nyilván remekül hangsúlyozható-kijátszható többszörös *szójátékok* fontos szerepet játszanak: egyfelől az *apostrophés* (323, 326), ahol a hangsúly az *apo-* igekötőn van, vagyis az az állítás, hogy Teiresias mindenképpen *el-*, vagyis a város érdekeitől *el-térő* cselekedetet hajt végre, másfelől a már elemzett, háromszor megismételt *hrysai* (312 [kétszer], 313). Az igealak különböző jelentésárnyalataival való játékkal Oidipus intelligenciáját, virtuóz nyelvhasználatát, sőt, az általa folyamatosan sugallt, Teiresias feletti szellemi fölényét kívánja tovább árnyalni. Csakhogy Teiresias ezen a területen sem marad Oidipus adósa, itt is harcba száll vele. Első megszólalásától a 331. sorig – az *agón* végső elmérgesedéséig – a *phronein* ige különböző alakjaival játszik: *phronein* (316), *phronunti* (317), *phroneit'* (328), amire Oidipus egyszer válaszol is: *phronón* (327).

Ennek az *agón*-kezdetnek egy további aspektusára színész tanítványaim hívták fel figyelmemet, amikor e jelenetet kérésükre a görög szöveg megtanulásával kezdték el próbálni: Teiresias szövegében a folyamatos *ph*-használat – a 316–331. sor között: *phieu, phieu, phronunti, aphesz, phónéma, phroneite, ekphénó*) a szituációból következően szinte magától értetődővé teszi a *megvetés, undor, elkeseredettség, visszafojtott düh* érzelmskálán való játékot, ami tökéletesen simul a fent elemzett mondatok tartalmába. Ugyanezen idő alatt Oidipus, mintha csak *megfertőzte* volna Teiresias *ph*-használatát, maga is az erre a hangra épülő szavakkal válaszol: *proszphilé; phatin; phronón; apostrophés; phéis; phraseis; kataphiteirai* – ezzel idézve elő a jelenet feszültségének folyamatos emelkedését. Mind a ketten hét-hét alkalommal mondanak *ph*-t tartalmazó szót egyre kiélezettebbé váló veszekedésük során, s ez – akár tudatos alkotói szándék rejlik mögötte, akár nem – ismét csak erősíti azt a benyomást, hogy egyenlő felek összecsapásának vagyunk tanúi.

Oidipus a meglepett-haragos felkiáltás után egy a kommentárok szerint (Kamerbeek, Dawe, Bollack) reménytelenségről, kiszolgáltatottságról tanúskodó könyörgést intéz Teiresiashoz: *epei / pantes se proskynumen hoid'hiktérioi*. Óhatatlanul felidéződik az olvasóban-nézőben a tragédia nyitóképe a palota lépcsőjénél térdeplő, könyörgő tömeggel (e kép felidézésében segít a szóhasználat is: *hiktériois kladoisin*, 3; *hiktérioi*, 327). Akkor egy *örög* (*Zeus-/pap* (9, 18) könyörgött Oidipushoz, most ő könyörög egy *örög* (*Apollón-/paphoz*). Ráadásul a *proskynumen* kifejezetten túlzás: a legritkább eset, hogy halandót ily módon tiszteljenek (vö. Euripidész: *Orestés* 1507 – de ott kifejezetten a jelenet komikumát erősíti, hogy egy barbár könyörög az életéért Orestéshez és Pyládészhez). Olyannyira túlzás Teiresiaszt ezzel a tiszteletmegnyilvánulással illetni, hogy az már gyanús – különösen, ha Oidipus eddigi megszólalásainak kontextusában próbáljuk értelmezni az ígét. Talán nem járunk messze az igazságtól, ha feltételezzük, hogy akár *maró gúny* is érződhet itt Oidipus hangjában. Erősíti a benyomásunkat, ha a *prologosszal* vetjük egybe az igehasználatot: a tét mindkét esetben a város megmentése, s a könyörgéssel megszólított személyek – Oidipus, illetve Teiresias – reakcióinak összehasonlítása egyértelmű céllal történik: a város előtt most válik világossá, ki az, aki valóban cselekszik a közösségért, aki minden erejét, tudását mozgósítja, hogy megmentse Thébait a pusztulástól, s ki az, aki vészhelyzetben is csak mellébeszél, s kizárólag névleg, szakmája révén áll a város szolgálatában. Ott a könyörgő Zeus-pap és kísérete a lépcsőkön ültek, s úgy vártak Oidipusra. Most a *proskynumennel* azt is jelzi Oidipus, hogy Teiresias akár isteni elbánásban is részesülhetne, de ő, lám, mégsem segít városát megmenteni. E mondatával tehát éppen hogy újból, még határozottabban figyelmezteti a jóst, hogy milyen következményekkel jár, ha nem teljesíti a város iránti kötelességét: ha tud valamit a Laios-gyilkosságról, azt *itt és most* hozza napvilágra, máskülönben elveszíti jóstekintélyét s ki tudja, később talán jóskiváltságait is. Oidipus hozzáállásában a történet ezen pontján tökéletes összhangban van a *személyes érintettség-felháborodás és a város érdekeit képviselő király érintettsége-felháborodása* (vö. J. Ch. Hogan: *A Commentary on the Plays of Sophocles*. Carbondale–Edwardsville, IL, 1991, 37–38).

Egy rövid kitérő erejéig szakadjunk el a szöveg elemzésétől, s vizsgáljuk meg az adott színpadi szituációt mint cselekményépítő *topost* (Taplin 1978, 43–45; Seale 1982, 215–261). A jelenet egy banális, már-már gyerekesen komikus alaphelyzetre épül: két ember – pontosabban: kisgyerek! – veszekszik. Az egyiknek van egy titka, a másik pedig mindenáron ki akarja szedni belőle ezt a titkot. Ez utóbbi (itt: a király) először hízlel, körüludvarolja a sokat tudót, majd amikor látja, hogy ezzel semmire nem megy, addig-addig provokálja, sértegeti, amíg az (itt: a jós) a kérdező meggyőződése szerint valami teljesen lehetetlen, hajmeresztően irreális információval áll elő, csak azért, hogy bosszút álljon az elszenvedett sértésekért. Teiresias kiinduló pozíciója ebben a felállásban akár egy komédiászereplő helyzete is lehetne: „Csak azért jöttem, hogy rám ne számítsatok!” – így lehetne összefoglalni első mondatainak vissza-visszatérő mondanivalóját. „Beszélj!” – „Nem beszélek!” – „De beszélj!” – „De nem beszélek!” – „Nagyon megverlek, ha nem beszélsz!” – „Akkor sem beszélek!” – „Na jó, biztosan nem is tudsz semmit, ismerlek, úgyis mindig csak dicsekszel!” – „Igen? Na idefigyelj!...” – íme, így lehetne a lényegre koncentrálni leírni az Oidipus–Teiresias-jelenet komikumot és tragikumot kivételes módon kombináló felépítését.

- 28 Teiresias replikája – elsősorban szóhasználatával – mindenekelőtt egy rendkívül felgyorsult tempójú *sztkhomüthikus* párbeszéd ritmusához alkalmazkodik: *pantes gar u phroneit'*... – tehát megismétli Oidipus vád–szemrehányás–felkiáltásának kulcsszavait, mindössze annyira változtatja meg a kontextust, hogy abból világossá váljék: Oidipus félreértelmezi szavait, s ami *látszólag* józan, logikus gondolkodást jelent, az a valóságban éppen hogy nem az! A folytatás Teiresias összes megszólalása közül talán a legtalányosabb, leginkább többértelmű, a megfeythetlenségig átláthatatlan és éppen ezért nagyon baljós: *egó d'u mé pote / tam', hós an eipó mé ta z', ekphénó kaka*. Minden attól függ, milyen egységekre, hogyan bontjuk szét a mondatot: annyi bizonyosnak látszik, hogy az *egó d'u... ekphénó kaka* („én nem fogom... napfényre hozni a szerencsétlenségeket”) mindenképpen összetartozik, de a folytatás már távolról sem ilyen egyértelmű. (1) Értsd: „... az én szerencsétlenségeimet...” (...*tam'*...), tehát azokat a jóslatokat, amelyek Oidipus bűnösségét bizonyítják (Jebb); (2) értsd: „... a te szerencsétlenségeidet...” (*ta s'*...), tehát Teiresias, ismerte Oidipus lobbanékony természetét, egyszerűen fél (s ezek szerint mindig is félt, mióta tudta, hogy ő uralkodik Thébaiban!), hogy a király ki tudja, mit tesz vele, ha megnevezi bűneit. Ez esetben így hangzik a mondat: „... nehogy meg kelljen neveznem a te szerencsétlenségeidet, soha nem fogom napvilágra hozni az enyéimet”. Ha mondattanilag korrekt is az utóbbi értelmezés, tartalmilag mégis lehetetlen elfogadnunk, hiszen ugyan miféle bűnei lehetnek egy jósnak? Hacsak – hacsak nem az történetik itt is, hogy Sophoklész mindvégig jelenlévő *ironiájának*, a tragédiát át- meg átszövő tragikus-komikus kétértelműségnek az újabb példájára bukkantunk: Teiresias talán most „vallja be” – természetesen nagyon is homályos, *jóslatszerű* megfogalmazásban –, hogy bizony lenne mit mesélnie a múltból, azokról a *szerencsétlenségekről* – netán *bűnökről*? a *ta kaka* értelmezésébe akár ez is belefér! –, amelyek abban a múltban történtek meg, amelyről Oidipusnak nem lehet ismerete. S ezen a ponton mintha visszakanyarodnánk egy pillanatra, mindössze e kockázat nélküli, ironikus vallomás erejéig Kreón szavaihoz, amikor Oidipust „oktatta” Thébai történetéből (103 skk.). Mik lehetnek azok a *szerencsétlenségek, bajok* – mi több: talán *bűnök*! –, amelyeknek *napfényre hozása* (*ekphénó*) ellen minden erejével tiltakozik a jós? A leg-

TEIRESIAS

*Mert mind rosszul értitek a dolgokat,
én pedig soha nem
hozom napvilágra az engem ért csa-
pásokat, nehogy ki kelljen mondanom
a tiéidet!*²⁸

egyszerűbb megoldásként természetesen az kínálkozik, hogy Teiresias a saját életét félti, amikor nem akarja *Oidipus bűneit* kimondani, hiszen talán jól tudja, mennyire indulatos a király, mennyire nem ismer sem istent, sem embert, amikor elragadja a vak indulat. Csakhogy ennek – az általánosan elfogadott (pl. Bowra 1944, 165–166; Kamerbeek *ad loc.*, 88–89; Bollack 1990, *ad loc.*) értelmezésnek ellentmond, hogy nem sokkal később mégiscsak kimondja, újra és újra Oidipus fejére olvassa szörnyű bűneit, és ezután, rendkívül kiélezett hangnemű *agón*juk további részében mit sem lát-szik törődni a király valóban örjögésig menő indulatkitöréseivel. A másik megoldás, hogy Teiresiasnak *valóban* van titkolnivalója, tehát vannak olyan múltbéli események, történetek, amelyekről eddig valamiért nem tájékoztatta Oidipust, a város vezetőjét. Ez a tény – a jósfeladat korábbi nem teljesítése – magában is *kakon*, olyan *rossz*, *káros dolog*, amelynek mostani, tehát késve történő megvallása mindenképpen a jós szemére vethető kötelességszegésként. De mindezek figyelembevételével továbbra is talányos, vajon mit takar Teiresias kötelességteljesítést megtagadó mondata.

- 29 Két, hitetlenkedésről és felháborodásról tanúskodó kérdés. A participium-forma vá-lasztása visszaaut az előző mondat *phronón*jára (326), ott azonban a jóstudásra törté-nő utalás még kéréssel, könyörgéssel párosult (ezt erősítették a mondat más szavai is: *proskynumen*, *hiktérioi*). Oidipus pontosan érzékeli, hogy Teiresias nem jósként, ha-nem indulatos – egyelőre megmagyarázhatatlan okokból indulatos! – magánemberként szólalt meg: *ti phés?* – kérdezi, tehát nem a jósmegszólalásokra utaló igével írja le Tei-resias szavait, s hogy kétségünk se legyen afelől, hogy ettől a ponttól kezdve már nem mint a város tiszteletreméltó alapintézményével, Apollón papjával beszél, hanem egy, az uralkodó parancsát megtagadó *civil állampolgárral*, egy egyszerű *politésszel*. En-nek megfelelően azonnal, nyomatékkaal egy hasonlóan hétköznapi megszólalásra utaló igével ad hangot felháborodásának: *...u phraseis*, amelyet ráadásul immár futurumban használ, mintegy megpecsételve Teiresias további sorsát: ő mostantól kizárólag *hétköz-napi emberként* tekint rá, tehát nyilván ekként is fog vele bánni. És azonnal fejére is olvassa bűnét (330–331), amely leírható egyetlen szóval: *hazaárulás*, a város, a *polis* közössége ellen elkövethető legnagyobb bűn. A korabeli néző, a háború és pestis sújtotta város polgára számára különös súlya lehetett e vádnak, amelyet Oidipus ráadásul nagyon pontosan két különböző fázisra is oszt: *ennoeis produnai kai kataphtheirai polin!* A két infinitívus az árulást (*produnai*) és a város elveszejtését (*kataphtheirai polin*) szónoki kérdésként ható, vitára sem bocsátható tényként állítja, amely főbenjáró vétkeket időben nyilvánvalóan megelőz a bűnök eltervezésének folyamata (*ennoeis*). S mindezen közösségellenes bűnök mögött-előtt-fölött ott lebeg a legfőbb vádpont, a felismerés, amely Oidipus fejében most, a jóssal való találkozás első perceiben kristályosodik meggyőződésé: Teiresias rég-óta titokban tartott, *tapasztalatokon alapuló* információk birtokában támadt Thébaira (*xyneidós*; vö. a 704. sorral, ahol Iokaszté kérdez rá Oidipus Delphoiból kapott jóslatára, amely szerint meg fogja gyilkolni apját: *autos ksyneidós, é mathón allu tinos?*).
- 30 Teiresias válaszával nem Oidipus vádjaira reagál; mintha meg sem hallotta volna a nagyon is konkrét vádakat, továbbra is hajlíthatatlanul meg-marad saját, zárt világában, s mindössze újrafogalmazza az előző mondat-párban általa mondottakat: *nem beszélek*. Természetesen az újrafogal-mazás *részleteiben* most is el van azért rejtve néhány fontos, új információ, amelyeket hogyha Oidipus képes lenne az őt elöntő – nagyrészt jogos! – indulatot félretéve megérteni, sok minden másként alakulna a folytatásban... (1) Az *algynó* (332. sor) alapjelentése: „fájdalmat okozni”, mind fizikai, mind lelki értelemben. A kettős értelem megengedi, hogy ismételten bizonyos fokú *iróniát*, *gúnyt* érzékeljünk Teiresias szóválasztásában: „*Neked* lelki, *nekem* talán fizikai fájdalmat okozna, ha beszélnék!” A folytatás ismeretében majd visszacsenghet fülünkbe a jós mondata, s meg-érthetjük, hogy a tagadás érvénytelenné válásával igazi jóslatot mondott most Teiresias: Oidipus végtelen *lelki* fájdalmához majd a jós verbális – és ki tudja: talán fizikai! – bántalmazása mint megbocsáthatatlan bűn társul, s ezzel fogja legitimálni a színpadi jelenben az isteni és emberi bűn-tetés mértékét. (2) Az *elencheis* („kérdezzesz”, „kikérdezel”, 333) a jogi, bírósági nyelvből vett kifejezés, amelynek ez utóbbi jelentésáryalata ismételten elkerüli Oidipus figyelmét, holott életbevágóan fontos lenne megértenie, amire Teiresias itt figyelmezteti: a király *saját perében* vesz most részt, s jelenleg ugyan még *nyomozóként* kérdésekkel bombázza őt – természetesen feleslegesen, eredmény nélkül! –, nemsoká ugyanebben a *perben* bűnősként fog lelepleződni. (3) Az *an + optativus (an pythoio, 333)* is sokat mondhatna Oidipusnak, ha lenne lelkiereje, önuralma el-gondolkozni Teiresias szavain: „Tőlem ugyan *bizonyosan* nem tudsz meg semmit!” – veti oda királyának majd hogynem szemtelenül Teiresias, s ismételten csak arra kell utalnunk, hogy dehogyisnem: megtud majd tőle Oidipus *mindent!* Jelesül mindenféle szörnyűséget, s ezen szörnyűsé-geket éppen a mostani, teiresias ellenállás okozta indulatkitörése zúdíítja majd a fejére. De azért gondoljunk csak bele, mi történe, ha Oidipus képes lenne uralkodni magán, s meg tudna maradni a száraz helyzetértékelésnél: azt állítja, hogy a város jósa, Teiresias súlyos bűnöket követett el a múltban az őt jóstudásának köszönhetően tisztelettel övező várossal szemben – sőt, e bűnöket éppen most is elköveti! A várost pusztulással fe-nyevető vészhelyzetben nem segít Thébainak, a közösségnek, amelynek szolgálatára istene, Apollón rendelte, s amely szolgálat hibátlan ellátása hivatott biztosítani az iránta megnyilvánuló tiszteletet. Ha Oidipus képes lenne ezt a nyilvánvalóan helytálló – s Teiresias által egyetlen pillanatra nem tagadott! – vádat *szigorúan a tárgynál maradvá* képviselni, senki nem találhatna kifogást abban, hogy itt és most, tanúk előtt, a Kar jelen-létében, vagyis a közösség szeme láttára rátámad a várost eláruló, „csaló jósra”.
- 31 A férfi, aki nem hallgat az emberi kérésre-könyörgésre, éppen olyan megváltoztathatatlan, közönyös, befolyásolhatatlan, mint a tenger vagy a köszikla (*Ilias* XVI. 34–35. Patroklos mondja Achilleusnak; vö. Kitto 143–144).
- 32 *Ateleutétos* – szó szerint: „végig nem vitt” (pl. *Ilias* IV. 175), az adott kontextusban leginkább azt állítja a jelzővel Oidipus, hogy Teiresias *olyan valaki, akivel nem lehet eljutni egy kérdés teljes tisztázásáig, egy probléma lezárásáig*. A lehetséges jelentésáryalatokon túl azonban mégis az a legfontosabb, hogy a jelző megválasztásával Oidipus ismételten kiemeli: Teiresiashoz *nem mint Apollón papjához* beszél, hanem mint *hétköznapi emberhez*, a város egyik polgárához, akivel, íme, éles és feloldhatatlan konfliktusba keveredett – éppen a város érdekében! (Vö. Jebb, 56; sem Kamerbeek, sem Dawe magyarázata nem elfogadható! Részletesen lásd Bollack 1990, 214).
- 33 Mintha egy gát szakadt volna át, Oidipus úgy esik neki – talán nemcsak szavakban?!... – a jósnak: mintha csak egy utolsó bűnöző, a vá-ros ellensége, egy senkiházi állna előtte, nem pedig a város egyik *alapintézménye*. Az első sor iambikus trimeterének középcézúrájáig tartó

OIDIPUS

330 Mit mondasz? Jól tudva bár [*min-dent*], nem fogsz beszélni, hanem azt tervezed, hogy elárulsz minket és elpusztítod városunk?²⁹

TEIRESIAS

Én sem magamnak, sem neked nem fogok kárt okozni. Egyáltalán, miért faggatsz ezekről? Mert tőlem [ugyan] nem tudsz meg [semmit].³⁰

OIDIPUS

Hát soha, te gonoszok leggonoszab-bika – aki bizony még egy sziklát

335 is dühöngővé változtatnál³¹ –, azt mondod, hogy soha nem fogsz be-szélni, hanem ennyire meglágyíthatatlannak és kezelhetetlennek³² fogsz mutatkozni?³³

rész hangsúlyos alliterációja még egyszerűen csak olvasva is (*uk, ó kakón kakiszte, kai gar...*, 334) jól hallhatóan erősíti Oidipus dühkitörésének hatását: hangja mintha el-elcsuklana az indulattól, az artikulálatlan, kontrollálatlan szózuhatag minden szótagjával mintha ütések zuhannának a jóra, a szavak úgy csattannak Teiresiason. A folytatás többek szerint (Schneidewin, Kamerbeek, Dawe) az előző tagmondat mérhetetlen durvaságának enyhítésére szolgál; mintha Oidipus most kapna észbe, hogy túlságosan elragadta az indulat, s hogy ez a hang azért mégiscsak túlzás a város jósával szemben. Magam Bollack megjegyzésével (1990, 214) értek egyet, aki helyesen mutat rá arra, hogy a továbbiakban Oidipus éppen hogy a nyitószavaival egybecsengő hangon beszél-veszekszik-kiabál-örjög Teiresias előtt. Valószínűnek tűnik, hogy e helyen *stilisztikai fokozásról* is szó van: Oidipus a már korábban kifejtett gondolatot, vagyis Teiresias *leg...*-mivoltát fogalmazza költői képekbe: az *elképzelhetetlenig* és a *lehetetlenig* fokozott gonoszság metaforájaként használja Teiresias csodatévő képességét, amellyel akár a köszikla természetét is képes lenne megváltoztatni. A fő állítás azonban továbbra is a korábban már felháborodással rögzített tény újbóli kimondása: *uk... exereis pote*; s ez keretbe foglalja a két, egymást erősíteni hivatott, fentebb elemzett, indulatos kirohanást: Teiresias kötelességzegése előtt Oidipus előbb értetlenül, majd egyre növekvő felháborodással áll.

- 34 Félreértette vajon Teiresias Oidipus dühkitörését? Hiszen a király *nem* a jó *dühödt természetét* kifogásolta, hanem azt tette szóvá (háromszorosan is, vö. 330–331), hogy hallgatásával elárulja városát, nem teljesíti jóskötelességét. Ez a finom (?) csúsztatás azonban azt mindenesetre lehetővé teszi, hogy Teiresias – gúnyosan, már-már szó-játék jelleggel – visszaautaljon az Oidipus előző kirohanásában hallott *organeias*ra (335), ezzel is biztosítva szellemi fölényét az önmagát örjögésbe lovaló uralkodóval szemben: nyugodtan „lecsap” az Oidipus szóhasználatával felkínált poénra, s mintegy kiemelve az igei töből a lényegét, az *orgét*, a fékevesztett haragot, ellene fordítja azt. Az izgatottan, dühöngve elhadart igealak – *organeias* – mellett, illetve után a majdhogynem száraz, hűvös objektivitással kimondott *orgé* mintha csak azt jelentené Teiresias szóhasználatában: rendben, nézzük akkor most meg közelebbről ezt a *harag*-dolgot, ha már ennyire odavagy a viselkedesemtől, és e szóval minősítetted. A mondat folytatásában pontosan ezt fogja tenni, és ezt a jelentéselemzést fogja elvégezni.
- 35 A *tén sén d'homu / naiusan* kifejezés – szó szerint: „a közeledben (= benned) lakót”; vö. Jebb 56 – participium imperfectum activije (*naiusan*) az előző sor egyes szám második személyű állítmányától (*emempsó*) függ, illetve annak tárgyához, az *orgén*hez kapcsolódik (értelmező jelzője). „A haragot, *elvakult indulatot*, amely benned lakik, lám, nem ismerted fel!” – vágja oda Teiresias, s a két aoristosi állítmány (*emempsó*, *kateides*) hangsúlyosan, fenyegetően utal arra, hogy *ez még csak a kezdet*; itt nagyon fontos tehát, hogy az igeidő megválasztásával jelzett *kezdő pillanat megragadása* egy itt még ki nem fejtett, de már érzékelhetően *vészjósló* folytatás irányába tereli az indulatai rabjává vált Oidipust.
- 36 *Orgizoito* – ezzel ugyan nem jutott tovább Oidipus Teiresias meggyőzésében és/vagy szidalmazásában, mindössze megismétli az előző megszólalásában már hallott gondolatot: a jó magatartása mindenkiben éles, végtelenül erős indulatokat gerjesztene (335. sor: *organeias*; további kommentárt az igehasználatról lásd a 364. sornál). A felháborodás mértékét erősíti a *taiauta... klyón* is: Teiresias természetesen sohasem tetteivel, hanem szavaival kell hogy szolgálja a közösséget. Ha azonban szavait – mint ebben az esetben ez minden kétséget kizáróan történik – éppen hogy a közösség szolgálatának megtagadására használja, akkor mindennek vége, egy eddig koherensen működő társadalmi rendszer omlik össze, ahol a *rend* a hatalmi ágak közötti logikus megosztásra épült. Ha ezt az egyensúlyt most Teiresias hallgatásával felborítja, akkor jogos minden ez ellen tiltakozó indulat.
- 37 Az *atimazeis polin* kifejezés újrafogalmazza a hazaárulás vádját, megerősítve azt a gondolatot, hogy a jó a legsúlyosabb bűnök egyikét követi el hallgatásba burkolózásával: az archaikus kortól kezdve, a homérosi eposzokból tudjuk, hogy a *timé* a mitikus hősöknek éppen úgy sérthetetlen kiváltsága, mint a közösségnek, amelynek tagjai: a *tisztelet*, amellyel kölcsönösen tartoznak egymásnak, olyan egyensúlyt jelent, amely mind az adott hős, mind a közösség érdekeit szolgálja, és amely mindkét fél boldogulásának záloga.
- 38 A kommentárokból általában kevés figyelmet kap ez a mondat (kivétel: Bollack 1990, 216–217), holott mélyebben belegondolva egészen különleges, megdöbbentő állításról van szó: Teiresias nem kevesebbet állít, mint hogy a *jóstevékenységnek semmiféle gyakorlati haszna nincsen*! Ha egyszer úgyis bekövetkeznek a dolgok – *héxei gar auta* –, akkor ugyan mi értelme a világra vonatkozó *bármilyen* (földi, vagy akár isteni ihletésű) *tudásnak*? Valljuk meg, ezt a mondatot a legkevésbé egy jóstól várna az ember! De hát mit akarhat mondani Teiresias? Most tekintsünk el attól a lehetőségtől, hogy a jó szándékosan, programszerűen meghirdetve felszámolja foglalkozását, a megélhetését, a társadalomban elfoglalt pozícióját meghatározó isteni kiválasztottságot. Olvasatomban sokkal valószínűbbnek tűnik, hogy Teiresias, szigorúan megmaradva az Oidipusszal folytatott összecsapás során eddig általa követett taktikánál és stílusnál, gúnyos, egyúttal mélyen sértő mondatokat mond, amelyekkel pontosan rátalál a király gyenge pontjaira. Hiszen ki az egyetlen halandó, aki eddigi múltja, tettei, életének fordulatai alapján magának vallhatná ezt az amúgy felháborító, az istenekbe vetett bizalmat alapvetően megkérdőjelező mondatot? Természetesen Oidipus, aki maga az élő példa arra – s az adott pillanatban ezt teljes joggal hiszi! –, hogy a jóslatok feleslegesek, mi több, hazugak (s ebbéli vélekedésében, ítéletében fogja majd megerősíteni Iokasté is). Ugyanakkor van Teiresias mondatának egy másik lehetséges olvasata is: Oidipus életének, múltjában gyökerező kétségeinek lényegére, létezésének legproblematisabb pontjára tapintott rá Teiresias, amikor a sors befolyásolhatatlanságát egyetlen mondatban összefoglalta: ez elől a mondat elől menekült Oidipus azóta, hogy meghallotta a Pythia szavait Delphoiban. S hiába a sikerekben gazdag elmúlt tizenegynéhány év, azért csak ott van benne, lelke legmélyére rejtve – talán pontosan ebben a formában! – a most Teiresias által kimondott, gnómaszerű mondat, az apollóni ítélet valamennyi eddigi tette fölött. Minden erőfeszítésed, sikered, boldog házasságod, jó király mivoltod csak látszat! – sugallja Teiresias. A jó most felszínre hozza mindazt a rettenetet, ami ellen Oidipus eddig oly sikeresen harcolt. Akármelyik értelmezést is fogadjuk el, kellő magyarázatot kapunk Oidipus egyre fokozódó, tehetetlen dühére.

TEIRESIAS

Az én dühödt természetem kárhoz-tatod,³⁴ de ugyanakkor a sajátodat, amely benned lakik, nem ismerted fel,³⁵ hanem engem szidalmazol!

OIDIPUS

Ki ne gerjedne haragra³⁶ ilyenfajta beszédeket

340 *hallva, amilyenekkel te most tiszteletlenül sértegeted³⁷ városod?*

TEIRESIAS

Hiszen itt lesznek ezek a dolgok akkor is,³⁸ ha én hallgatásba burkolózom!

39 Kérdés, vagy állítás? Kamerbeek (90) és Jebb (56) véghajtottak olvasva az *ukunt*, kérdésként értelmezik (csakúgy, mint a fenti fordítás: „Tehát nem?...”), míg ha másodéles a szó (Kamerbeek; Longo 2007) akkor állítás, felkiáltás: „Pontosan (neked kellene...)”, „éppen (neked kellene...)”! Akármint is ékezzük a szót, ez esetben a kérdés is, az állítás is ugyanabba az irányba mutat: Oidipus felháborodásának legfontosabb okát fogalmazza újra itt is. A kötelességszegés, a város és uralkodója elárulása és az istentől kapott tudás megtagadása: íme, ezek a vádak sűrűsödnek ebbe az egyetlen sorba (amely természetesen a *stichomythia* szabályainak megfelelően válaszol Teiresias előbb elhangzott, ugyancsak egyetlen soros mondatára). Tehetetlenség és az újra meg újra felidézett kötelességszegési vád az egyik oldalon, az engedelmesség és jóskötelesség megtagadása a másikon, immár több mint húsz sor óta! Mintha egy tapodtat sem mozdultunk volna azóta, hogy Teiresias először tette világossá, hogy semmit sem fog mondani (321 skk.). Csakhogy a párbeszéd eddigi vizsgálata azt mutatta, hogy ha az információátadás, információszerzés kérdéskörében nem is történt változás, Oidipus *hangulata*, indulatának mértéke folyamatosan változik: egyre nő benne a harag, a tehetetlenségének tudatából és Teiresias provokatív szavaiból-stílusából táplálkozó düh és felháborodás, s mindezek következtében egyre súlyosabb sértéseket vág a jós fejéhez. Mintha Teiresias elhúzódozó jelenlétének éppen ez lenne a célja! Nehezen magyarázható ugyanis, miért marad még mindig a színen, amikor az egyetlen, igencsak röviden összefoglalható mondandóját (amint azt fentebb már aláhúztuk, akár ide sem kellett volna fáradnia!) – *nem mondok el semmit!* – már elmondta, méghozzá nem is egyszer?! Mire vár még Teiresias?

40 *Uk an pera phrasaimi* – a beszéd megtagadásának ismételt, nyomatékos hangsúlyozása e tagmondat (Jebb, Longo), ám ennek jelentősége túlmutat az eddig elhangzottakon: Teiresias, a jós nem véletlenül mulasztja el hozzátenni, hogy: *mármint ebben az ügyben!* A *pera* igealak (vö. *Elektra* 633, Kamerbeek) végleges – tegyük hozzá: megdöbbentő – időtlenséget jelez: mintha Thébai jósa eldöntötte volna, hogy a továbbiakban nem teljesíti isteni kiválasztottsága megszabta kötelességét. Csakhogy komolyan vehető-e egy ilyen „fogadalom”? Nyilvánvaló, hogy nem – pontosabban majd ezt a gondolatot fogja továbbvinni és beteljesíteni Euripidész a *Bakkhánsnők* Teiresias-alakjában –, de tragédiánkban indokolhatatlan, dramaturgiaiag előkészítetlen, hogy Teiresias mostantól nem fog többé jósolni. Tehát csakis kivételes, az adott ügy motiválta döntés mostani hallgatása, amely egyetlen személyhez, helyhez és időhöz (Oidipushoz és történetéhez) kötött vállalás. A legfeltűnőbb talán nem is a jós jóslás-megtagadó elhatározása, hanem az indoklás elmaradása. De hogy *örökre* elhallgatna a város jósa, arról nem lehet szó, hiszen ezt egyáltalán nem indokolja még e felforrósodott hangulatú párbeszéd sem.

OIDIPUS

342 *Tehát nem éppen azok a dolgok lesznek itt, amelyeket pont neked kellene elmondanod nekem?*³⁹

TEIRESIAS

343 *Többet semmiképp nem fogok mondani!*⁴⁰ *Mindezekért, ha akarsz, ám dühöngj a legvadabb haraggal!*

41 Az *orgés* itt Teiresias szóhasználatának átvétele (vö. 344), s ehhez Oidipusnak nem kell hozzátennie a jós által használt felsőfokot (*agriótaté*, 344), hiszen esetében természetes, hogy mindig és mindent a teljesség igényével – ha tetszik: a *legodaadób-ban*, a *legelszántabban* stb. – cselekedett. Oidipus *orgéja*, dühe elsősorban csalódottságából táplálkozik: élettapasztalata, a világról kialakított tudása arra indíthatta volna, hogy egyáltalán ne forduljon jóshoz-jósdához – hiszen minden rejtélyt-rejtvényt meg tud fejteni egyedül, saját eszére, képességeire támaszkodva. De ha már megtette, szigorúan jó királyként, a város érdekében cselekedett. Már a Kreón által Delphoiból hozott *hírek* zavarba ejtőek voltak, nem illettek abba a világmegismerési rendszerbe, amelyet Oidipus felépített: Apollón homályos módon összekapcsolta a várost sújtó dögvésszel egy olyan múltbéli bűnnel, amelynek felderítése természetesen azok feladata lett volna, akik annak idején Thébában a hatalmat birtokolták: Kreón – összefogva Teiresiaszal, ahogyan azt most tenni szeretné Oidipus – megtalálhatta volna Laios gyilkosát. De nem tette, *nem tették*...; hogy miért, arra Kreón meglehetősen különös, alig hihető érvet hozott fel (a Szphinx-szel kellett foglalkozni, nem jutott erő és lehetőség a királygyilkosság ügyében nyomozni: 130–131), s most itt az újabb csapás: Teiresias nem hajlandó segítségére lenni a város megmentésében.

Csak hogy Oidipus ezzel a mondattal-igérettel olyan útra lépett, amely egyenesen vezet majd a bukásához. Ő, aki mostanáig minden élethelyzetben képes volt megismerni, dönteni és cselekedni, most először szembesül azzal, hogy hatalmának, egészen pontosan *hatalomgyakorlásának* korlátai vannak: az információhiány megfosztja őt az itt vázolt cselekvéssor végrehajtásától. Oidipus életében először olyan erővel került szembe, amellyel szemben *tehetetlen*: a jós hallgatásának fala áttörhetetlen (nek látszik). Teiresias *hallgatása* annyira váratlan, irracionális, hogy az semmilyen hétköznapi, vagy akár hatalmi logikával nem megmagyarázható. A harag – az *uralkodó haragja* – mint reakció amennyire érthető, annyira bűnös is: az *Ilias* első énekében Kalchas (megint csak egy jós!) általánosságban – de persze Agamemnónra érve –, mintegy közmondásjellegűen mondja: „Mert hisz erős a király amíg gyengére neheztel” (*Ilias* I. 80, Devecseri Gábor fordítása). Tehát az uralkodó haragja, ellenséges indulata *általában* azért nem *fair* megnyilvánulás, mert hatalmi pozícióból nincs semmilyen kockázata, hiszen nem egyenlő felek közötti összecsapás esetleges velejárója, hanem a korlátlan uralkodói erő alkalmazásának egyik eszköze (vö. Sheppard 1920, 123–124). És ez még akkor is igaz, ha tragédiánkban Teiresias nem egyszerű alattvaló (mint majd hangsúlyozni is fogja a 410. sorban), fölötte nincs hatalma a királynak, tehát nem tehet vele haragjában bármit. Csak hogy ez azt is jelenti, hogy a helyzet még rosszabb, mint ha egy „sablonos” uralkodó-alattvaló-összecsapásnak lennénk tanúi, hiszen azzal, hogy Teiresias egyenrangú félnek tekinti magát, s így áll Oidipus előtt, az ő haragja, illetve harag vezérelte, indulattal kimondott szavai ugyanolyan súlyúak lesznek, mint a reá záporozó sértések. Ennyit változott a világ az eposz óta – mondja Sophoklész: Kalchas, aki ugyanúgy Apollón jóspapja, mint Teiresias, mindaddig nem meri elmondani az uralkodója, Agamemnón számára kedvezőtlen jósinformációkat, amíg Achilleus meg nem ígéri, hogy megvédelmezi a király esetleges haragjától. Az *Oidipus király* jósának már nincs szüksége senkire, sem istenre, sem emberre ahhoz, hogy megőrizze sérthetlenségét. Semmilyen döntéséért, még a város és uralkodója iránti kötelességének, a beszéd megtagadásáért sem kell elszámolnia senkinek. Elegendő, ha ő egyedül tudja, mit és miért tesz. Pedig, emlékezzünk, Oidipus az Apollón jóspapjának kijáró, legmélyebb tisztelettel fogadta Teiresiaszt, minden elképzelhető szépet és jót elmondott neki és róla: *prostatésnak*, *sótérnak* és *anaxnak* nevezte (303–304), s még azt is hozzátette, hogy *en soi gar esmen* (314). Mondhatjuk, olyan mértékű tisztelettel fogadta, amilyenre senki sem számított – a szövegből kikövetkeztethető előzmények tükrében (hogy ugyanis talán soha korábban nem találkoztak!) valószínűleg Teiresias a legkevésbé. Kreón információi tettekrezsésre sarkallták Oidipust: nyomozni akar, megmenteni a várost, megfelelni az új feladatnak, de *egyedül*, thébai lakosok segítsége nélkül ez lehetetlen. A múlt megismeréséhez feltétlenül szüksége van Teiresiasra és Kreónra, hiszen ők a legautentikusabb tudói mindannak, ami a város sorsát Oidipus odaérkezése előtt meghatározta. Azt láttuk, hogy Kreón mennyire homályos információkkal volt segítségére, de a Teiresiaszal folytatott dialógus során már az első pillanattól kezdve világos lesz, hogy tőle sem kaphatja meg azt a támogatást, amelyre szüksége lenne. A kettejük szócsatája azonban már egyáltalán *nem* az eredeti, Delphoiban Kreón által feltett kérdés körül fog forogni – *hogyan lehet megszabadulni a Thébait sújtó dögvéssztől?* –, hanem ezt a kérdés-fázist kihagyva, már kizárólag a Laios-gyilkosságról lesz szó. Mintha Teiresias eleve úgy érkezne, mint aki a Kreónnak adott, apollóni jóslat birtokában van, s csakis az egykori Laios-gyilkosság megfejtésének megakadályozása lenne a célja. Hogy miért nem leplezi le *azonnal* Oidipust, hogy miért vállalja a *királyért* (?) – hiszen hallgatásával lehetővé teszi, mintegy legitimálja Oidipus trónon maradását! – jóskötelességének megtagadását, az a tragédia egyik legfontosabb kérdése. Párbeszédük-összecsapásuk további elemzése talán segít a válasz megtalálásában.

OIDIPUS

345 *Az biztos, hogy semmit sem fogok ennyiben hagyni – oly dühös vagyok⁴¹ – mindabból, amit pontosan értek!*

Bibliográfia

Szövegkiadások és kommentárok

- Blaydes, F. H. M. 1859. *Sophocles, Oedipus Tyrannus*. I. Cambridge.
 Bollack, J. 1990. *L'Oedipe Roi de Sophocle*. 1–4. Lille.
 Brunck, Ph. 1808. *The Oedipus rex of Sophocles*. Cambridge.
 Campbell, L. 1871. *The King Oedipus and Philoctetes of Sophocles*. London.
 Dawe, R. D. 1982. *Sophocles. Oedipus Rex*. Cambridge.
 Jebb, R. C. 1893–1908. *Sophocles. The Plays and Fragments*. 1–7. Cambridge.
 Kamerbeek, J. C. 1953–1984. *The Plays of Sophocles*. 1–7. Leiden.
 Lloyd-Jones, H. – Wilson, N. G. 1990. *Sophoclis fabulae*. Oxford Classical Text. Oxford.
 Longo, O. 1972. *Sofole, Edipo Re*. Padova.
 Maiullari, F. 1999. *L'interpretazione anamorfica dell'Edipo Re*. Pisa–Roma.
 Masqueray, P. 1946. *Sophocle. Oedipe Roi*. Les Belles Lettres. Paris.
 Schadewaldt, W. 1978. *Sophokles, König Oedipus*. Frankfurt.
 Schneidewin, F. W. – Nauck, A. 1910. *Sophokles*. 1–7. *König Ödipus* (2. band). Besorgt von E. Bruhn. Berlin.
 Sheppard, J. T. 1920. *The Oedipus Tyrannus of Sophocles*. Cambridge.
 Wilamowitz-Moellendorf, U. von 1949. *Sophokles, Oedipus*. Frankfurt.

Szakirodalom

- Ahl, F. 1991. *Sophocles' Oedipus. Evidence and Self-Conviction*. Ithaca–London.
 Bowra, C. M. 1944. *Sophoclean Tragedy*. Oxford.
 Buxton, R. 1980. „Blindness and Limits: Sophocles and the Logic of Myth”. *Journal of Hellenic Studies* 100, 22–37.
 Calame, C. 1986. „Le nom d'Oedipe”: B. Gentili – R. Pretagostini (szerk.): *Edipo. Il teatro greco e la cultura europea*. Atti del Convegno Internazionale, Urbino 15–19. novembre 1982. Roma, 395–407.
 Flashar, H. 1977. „König Oedipus. Drama und Theorie”: *Gymnasium* 84, 120–136.
 Goldhill, S. 1984. „Exegesis: *Oedipus (R)ex*”: *Arethusa* 17, 177–200.
 Gregory, G. 1995. „The Encounter at the Crossroads in Sophocles' *Oedipus Tyrannus*”: *Journal of Hellenic Studies* 115, 141–146.
 Greiffenhagen G. 1966. „Der Prozess des Oedipus”: *Hermes* 94, 147–176.
 Kirkwood, G. 1958. *A Study of Sophoclean Drama*. Ithaca, NY.
 Kitto, H. D. F. 1961. *Greek Tragedy. A Literary Study*. London.
 Knox, B. M. W. 1955. „Sophocles' Oedipus”: C. Brooks (szerk.): *Tragic Themes in Western Literature*. New Haven, 7–29.
 Knox, B. M. W. 1964. *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy*. Sather Classical Lectures 35. Berkeley – Los Angeles.
 Knox, B. M. W. 1979. „Why is Oedipus Called Tyrannus?”: *Classical Journal* 50, 97–102 (= *Uö: Word and Action*. Baltimore, 1979, 87–95).
 Longo, O. 2007. *Sofole, Edipo Re, commento*. Venezia.
 Seale, D. 1992. *Vision and Stagecraft in Sophocles*. London.
 Segal, Ch. 1981. *Tragedy and Civilization: An Interpretation of of Sophocles*. Cambridge, MA.
 Segal, Ch. 1993. *Sophocles' Oedipus Tyrannus: Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York.
 Segal, Ch. 1999. *Sophocles' Tragic World. Divinity, Nature, Society*. Cambridge, MA.
 Taplin, O. 1978. *Greek Tragedy in Action*. Berkeley – Los Angeles.
 Taplin, O. 1983. „Sophocles in his Theatre”: J. de Romilly (szerk.): *Sophocle. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, vol. 29. Vandoeuves.

Polgár Anikó (1975) irodalomtörténész, műfordító, a pozsonyi Comenius Egyetem Magyar Nyelv és Irodalom Tanszékének docense. Kutatási területe a magyar műfordítás története és az antikvitás hatástörténete. Legfontosabb publikációi: *Catullus noster. Catullus-olvasatok a 20. századi magyar költészetben* (2003), *Ráfogások Ovidiusra. Fejezetek az antik költészet magyar fordítás- és hatástörténetéből* (2011).

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *A tanár iróniája. Költészet és didaktika Devecseri Gábor Horatiushoz írt levelében* (2013/4).

A szellem sarjadó rétje Ízelítő a bizánci költészetből

Polgár Anikó bevezetésével,
fordításában és jegyzeteivel

Egy pátriárka könyvgyűjteményét leíró, 7. századi görög vers olyan Isten sugallta vagy Isten írta könyvekről beszél, melyek révén kisarjad a szellem vagy lélek (*pneuma*) rétje. Georgiosz Piszidész versét azért helyeztük e versválogatás élére, mely egy készülő bizánci költészeti antológia néhány darabját mutatja be, hogy metaforikusan jelezzük: itt is egyrészt a szellem rétjén sarjadt, illatozó virágokról, másrészt tudós költők munkájának gyümölcseiről lesz szó. Természetesen (a vers költői képei szerint tovább haladva) ezekre a rózsaszálakra is került elengedhetetlenül egy-két tüske is: nem célszerű az antik költészetből kiinduló elvárásokkal közelíteni hozzájuk, ugyanakkor a klasszikus görög irodalom ismerője örömmel fedezhet fel ismerős elemeket, motívumokat.

Az egy évezredet átfogó, sokszínű és sokrétű bizánci költészet elsősorban formai tekintetben kötődik az antik hagyományhoz. A metrikai kapcsolat a nyelv jellegének megváltozása ellenére nyilvánvaló. A hosszú magánhangzók rövidülése, a kettőshangzók egy szótagos ejtése ellenére az antik időmértéket a bizánci korban a tudós költészet továbbra is imitálta, hexameterek, disztichonok, jambikus trimeterek születtek, melyeket az antik örökségre büszkén tekintő, művelt olvasók szeme értékelt elsősorban. Ez a fajta metrika ugyanis nem a fül, hanem a szem számára készült, s a versek egy része ebből kifolyólag kettős séma szerint is érzékelhető.

Az antik jambikus trimeter, melyben a hosszú szótagot két rövid is helyettesíthette (szótagszáma tehát változó lehetett), a bizánci költészetben a szóhangsúlyon alapuló, tizenkét szótagos verssorrá változott. Ezek a versek kétféle módon olvashatók: antik kiejtéssel, jambikusan, cezúrával az 5. vagy a 7. szótag után (az utolsó előtti szótag ilyenkor rövid), illetve újjörögösen, hangsúlyos versként (az utolsó előtti szótagra ilyenkor hangsúly esik). Ezzel a versformával leggyakrabban az archaizáló könyvnyelven író szerzők műveiben találkozhatunk, míg a beszélt nyelvhez közelebb álló művek formája általában a tizenöt szótagos, hangsúlyos vers, az ún. *politikosz* (cezúrával a 8. szótag után), melynek eredete nem teljesen tisztázott. Az itt közölt művek közül ebben a formában íródott Manganeiosz Prodromosz verse, a többi (néhány hexametert és disztichont leszámítva) tizenkét szótagú versben.

Ahogy a bizánci teológia a keresztény vallási kategóriák körülírásakor a görög filozófia terminusaival is dolgozott, úgy épültek be ismerős alakban, de megváltozott értelemben a vallási költészetbe is a görög klasszikus költészet formulái. Jó példa erre a Homérosz-rajongó Kométász hexameteres költeménye Lázár feltámasztásáról, melyet a homéroszi nyelv és metrika ígézetében írt. Az epikus dikció és a homéroszi szókincs újszövetségi nyelvi elemekkel keveredik, s a megidézett archaikus szavak és szófordulatok is szükségszerűen új jelentésekkel telítődnek. (A fordításban a homéroszi kötődést Devecseri Gábor Homérosz-fordításának elemei hivatottak kifejezni.)

A választott művek között akad vallásos tárgyú, gnómius és parodisztikus vers, s műfajilag is sokrétűek (epigramma, verses levél, monódia, illetve két könyvdráma részlete is). E sokféleség ellenére csak apró cseppekről van szó a bizánci költészet tengeréből, s a válogatás a fordító szubjektív döntésén és ízlésén alapszik.¹ Az átfogóbb képre vágó olvasónak érdemes fellapoznia *A bizánci irodalom kistüke* című

antológiát, mely a bizánci prózairodalomból is ízelítőt ad (tudomásom szerint kimondottan a bizánci költészettel foglalkozó kötet ez idáig nem jelent meg magyarul). A verseket időrendben adom közre, az első a 7. századból, az utolsó a 12. századból való. Tájékoztatóul néhány tudnivaló az itt közölt versek szerzőiről:

GEORGIOSZ PISZIDÉSZ Hérakleiosz császár (610–641) idején a Hagia Szophia diakónusa volt. Legismertebb költeményét, a *Hérakleiaszt* Hérakleiosz császárnak ajánlotta, akinek a perzsák elleni hadjáratán maga a költő is részt vett. Megverselte az avarok Konstantinápoly elleni 626-os támadását és vereségét is. Epigrammákat és teológia témájú műveket is írt, *Hexaëmeron* című költeménye a világ teremtéséről szól. Művei filológiai és metrikai szempontból is érdekesek, átmenetet képeznek a késő antik és a bizánci irodalom között.

IGNATIOSZ Konstantinápolyban volt diakónus. 770–780 körül született, 845 után Nikaiában metropolita. Megírta Tarasziosz (748–806) és Nikephorosz (806–815) pátriárkák életrajzát. Legismertebb műve a *Verssorok Ádámra* című, feltehetőleg nem előadásra szánt dramatizált költemény, melyben Ádám, Éva, a Kígyó és az Isten szerepelnek. Ennek a költeménynek egy részletét közöljük; a folytatás (Éva és Ádám párbeszéde, az Isten megjelenése) *A bizánci irodalom kistükre* című kötetben olvasható, Ritoók Zsigmond fordításában. Sírverse a *Görög Antológiában* maradt fenn (AP 15. könyv, 29). Elkészítette Babriosz meséinek adaptációját, melyekhez prózai tanulságokat, *epimüthionokat* írt.

KASSZIA bizánci költőnő, zeneszerző. Előkelő konstantinápolyi családból származott, 843-ban kolostort alapított Konstantinápolyban, melynek apátnője lett. Vallásos költeményeket, himnuszokat és verses szentenciákat, aforizmákat, gnómakat írt. Gnómáiban a profán, aiszóposzi hagyományt és a szerzetesi költészetet követi. Több vallásos költeménye bekerült az ortodox liturgiába. Az ortodox egyházban szentként tisztelik, ünnepe szeptember 7.

NIKÉTASZ DÁVID PAPHLAGÓN Paphlagóniában született, feltehetőleg Amasztrisz városában, valószínűleg 885 körül. Írt hagiográfiai, teológiai, etikai és filozófiai műveket. Ismertek homiliái, zsoltárparafrázisai, a szentekről írt *enkómionjai* és levelei. Legfontosabb műve az *Ignatiosz pátriárka élete*. Az itt közölt vers szerzője a kézirat alapján Nikétasz, a filozófus, akit Marc D. Lauxtermann Nikétasz David Paphlagónnal azonosít.

IOÁNNÉSZ GEORGIDÉSZ egy gnómagyűjtemény összeállítója. A gnómák szerzősége vitatott, vannak köztük olyanok, amelyeket a gyűjtemény Ioánnésznek, Gennadiosznak, Georgiosz Piszidésznek, Iósziposznak, Sextusnak, Menandrosznak és Babriosznak tulajdonít. A gnómagyűjtemény feltehetőleg Palesztinában vagy Szíriában keletkezett.

KOMÉTASZ művei az *Anthologia Palatinában* maradtak fenn. Hat epigrammáját ismerjük és egy hosszabb hexameteres

költeményét Lázár feltámasztásáról (AP XV. 40). Epigrammái közül három Kométasz Homérosz-kiadásáról szól.

BASZILIOSZ MEGALOMITOSZ életéről nem sokat tudunk, nevének jelentése: nagy orrú (az újjörög *mitosz*, 'orr' szóból). Itt közölt verse a *Görög Antológiában* maradt fenn (APA VII. 53).

THEODOROSZ PRODROMOSZ költő, prózaíró, feltehetőleg azonos az ún. Ptokhoprodromosszal (a szegény Prodromosszal). Konstantinápolyban született. Alapos grammatikai, retorikai és filozófiai képzést kapott, jól ismerte az antik klasszikusokat és a Bibliát. Leveleiben és verseiben leírja súlyos betegségét, mely valószínűleg fekete himlő volt, s 1140 körül támadta meg. Élete utolsó éveit egy idősök otthonában töltötte, s a halálos ágyán a korabeli szokásoknak megfelelően szerzetessé lett, a Nikolaosz szerzetesi nevet vette fel. Írói-költői életműve nagyon sokrétű, több bizonytalan szerzőségű művet is tulajdonítanak neki. Prózai művei közt beszédek, levelek, teológiai művek vannak, verseinek nagy hányada történeti-életrajzi, illetve alkalmi jellegű, de írt vallásos epigrammákat és egy *Macskaegérharc* című verses drámát is, mely az antik tragédiákat parodizálja, de valószínűleg az aktuális politikai helyzetre utaló szatirikus olvasata is van. Rodanthé és Doszikliész szerelméről szóló, 9 könyvből álló verses regénye az antik szerelmi regényeknek, elsősorban Héliodórosz *Aithiopikájának* hatását mutatja. A történet Prodromosznál is, akárcsak Héliodórosznál, *in medias res* kezdődik: a szerelmespár barbár kalózok fogságába kerül, s a főcselekmény előtörténete csak később tárul az olvasó elé. A második könyvben tudjuk meg megismerkedésük történetét: Rodanthét bezárva tartotta az apja, csak fürdeni vitték ki a toronyból, s egy alkalommal, mikor a fürdőhöz vezették, Doszikliész megpillantotta és beleszeretett.

MANGANEIOSZ PRODROMOSZ pontos életrajzi adatai nem ismertek, neve alapján a Manganesz kolostorhoz kötődik. Az itt közölt versben, mely 1153–1154 között született, Eiréné császárnőhöz könyörög, hogy engedje meg neki a visszatérést Konstantinápolyba.

NIKÉTASZ EUGENEIANOSZ a szerelmi tárgyú verses epika művelője, akárcsak Theodorosz Prodromosz, akinek halálát két verses és egy prózai művében siratta el. Az egyik siratóvers, melynek részletét közöljük, 278 jambikus sorból áll, a másik hexameteres (99 hexametersor). Theodorosz Prodromosz mintáját követi a Droszilla és Khariklész történetéről szóló szerelmi regénye, melyből magyarul Karsay Orsolya fordításában olvashatunk egy részletet (2. könyv, 326–346).² A verses regény 3640 soros, 9 könyvből áll. A történet az antik szerelmi regény sémáját követi: egy fiatal pár egymástól való elszakadását, kalandjait, végül egymásra találását követhetjük benne nyomon. Nikétasz erőssége a líra, epikus költeményébe is sok lírai betétet (panaszdalokat, verses leveleket, felelgető énekeket) illesztett be, gyakori a refrén is. Nikétasz alkalmi költeményeket is írt.

Bibliográfia

- Bernardinello, S. (kiad.) 1972. *Theodori Prodromi de Manganis*. Padova.
- Cantarella, R. 1992. *Poeti Bizantini, I–II*. Testo greco a fronte. Milano.
- Dostálová, R. 2003. *Byzantská vzdělanost*. Praha.
- Hadzisz, D. – Kapitánffy I. (szerk.) 1974. *A bizánci irodalom kistüke*. Budapest.
- Hörandner, W. 1974. *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte*. Wien.
- Hunger, H. 1968. *Der byzantinische Katz-Mäuse-Krieg. Theodoros Prodromos, Katomyomachia*. Einleitung, Text und Übersetzung. Graz–Wien–Köln.
- Kulhánková, M. 2011. *K čertu at' táhne studium. Výbor z byzantské žebrové poezie*. Praha.
- Lauxtermann, M. D. 2003. *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres: Text and Contexts*. Wien.
- Prodromi, Th. 1992. *De Rhodantes et Dosiclis amoribus libri IX*. Kiad. Miroslaus Marcovich. Stuttgart–Leipzig.
- Prodromos, Th. 1996. *Rhodante und Dosikles*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Karl Plepelits. Stuttgart.
- Soyter, G. 1938. *Byzantinische Dichtung*. Athen.
- Soyter, G. 1959. *Griechischer Humor von Homers Zeiten bis heute*. Berlin.

Georgiosz Piszidész

(7. század)

Szergiosz pátriárka könyvtárára

Szergiosz pátriárka gyűjteménye ez.
Isten sugallta mind e könyveket, melyek
révén a szellem réte sarjad és kihajt,
a föld a lélek illatával eltelik,
s ha terméketlen volt a szív, virulni kezd.
Az édenkertnek báját szívda magadba itt,
látván tudós munkáknak friss gyümölcseit,
s ne nyugtalankodj, hogyha egy-két tüske is
került a rózsaszárra, hisz csipkebokor
a titkos kéz gondozta kertben is terem.

Ignatiosz

(9. század)

Verssorok Ádámra

KÍGYÓ

Mit mondott nektek, asszony, a teremtetők?
„Csak egy fának gyümölcsét ne kóstoljátok...”
Irgy: attól félt, istenné lesztek ti is.

ÉVA

Mindegyik fáról, úgy mondta, kóstolhatunk:
ettől az egytől óvakodnunk kellene,
mert e gyümölcssel nem más, mint halált eszünk.

KÍGYÓ

Asszony, ne hidd, s ne vedd szívedre ezeket,
jól tudta ő: ha erről is kóstolnátok,
istenné válva mindent látnátok ti is.

ÉVA

Uramnak és férjemnek, Ádámnak szóltál?
Vagy hozzám, hiszékenyhez jöttél csak előbb?
Tudnod kell: én itt második vagyok csupán.

KÍGYÓ

Akarnod kell csak, és Ádám nem mond ellent,
beszélj csak rá, s követni fogja majd szavad,
asszony, tetőled elfogadja majd s eszik.

ÉVA

Hozzám jöttél, bár tudtad, hogy megrettenek
s kéred, hogy fondorlattal oldozzam fel őt:
megyek hozzá, s meglátom, elfogadja-e.

KÍGYÓ

Ne menj férjedhez, míg nem kóstoltad te meg,
előbb te tégy egy próbát és egyél előbb:
ne félj, asszony vagy, könnyű lesz meggyőznöd őt.

ÉVA

Tanácsadóm, meggyőztél, hogy én is egyek
s beszéljem rá a férjem is, kóstolja meg:
reményemben, remélem, nem csalatkozom.

KÍGYÓ

Amit ígértél, teljesítsd, ne késlekedj,
kezdj dolgozni és gyors legyél, akárcsak én,
nem jutsz sikerre, ha sokáig habozol.

Saját sírjára

Ignatiosz vagyok én, sok bűn terhelt, amíg éltem,
s elhagytam kedves nap ragyogó sugarát.
Most e sötét sírban lakom, ez rejt, zár be magába:
hosszú bűnhődés várja a lelkemet itt.
Ám te örök bírád, aki szólni tudod, ki halandó,
nézz kegyesen rám és jaj, könyörülj, könyörülj!

Kasszia

(810 körül – 9. század második fele)

Gnómák

A balga bölcsessége újabb balgaság.
A balgabölcsesség: disznó orrán csengő.

Inkább azt adja Krisztus, hogy szenvedjek én
azokkal együtt, kik bölcses s értelmesek,
mint azt, hogy örvendezzek sok bolond között.

Nehéz helyzetben lelsz igaz baráttra csak:
nem hagyja ő el akkor sem, akit szeret.

Kik úgy szeretnek, mint Krisztus tanította,
sosem egyenlők ők, inkább riválisok.

Nagy lesz az apró, hogyha hálás egy barát,
ám hálátlannak apró lesz csak mind a nagy.

Igaz gyöngyöknél és aranynál többet ér
igaz barátnak a baráti társaság.

Nikétasz Dávid Paphlagón (9. század vége – 10. század eleje)

A jobbat válaszd

Élelmet kér a test: a kutyák ugyanúgy.
Bőjtöt kíván a lélek, mint az angyalok.
A jobbat válaszd: angyaloknak társa légy.
Ha rosszabb úton jársz, kutyák közé kerülsz.

Ióannész Georgidész (10. század)

Gnómák

Ha jól fejedbe szállt a bor, s megtelt hasad,
az ártó vágyat úgy legyőzni nem tudod.

A rozsdá nap mint nap megrágja a vasat:
a rosszindulat még inkább a haragost.

Az értelmes embernek nem kell sok beszéd:
locsogni össze-vissza a paraszt szokott.

Kométasz (10. század)

*A Homérosz-kiadásra
(AP 15. könyv, 36.)*

Két aggott műved, mesemondó, látja Kométasz,
és a kopottnak ad ő újra örök ragyogást.

Lázár feltámasztása

Egykor a mindenen úr fia és fejedelmi vezérünk,
ő, ki uralkodik itt minden földin s nem enyészön,
szólt a halászokhoz, kik lelkes, hű követői:
„Lázár nem fordult el egészen a nap sugarától,³
bár négy napja a föld, a hatalmas rejti magába.”
Némán fekszik az ifjú, nem kél szó ajakára,
rothad a teste, a csontja, a szép bőr kezd zsugorodni,⁴
lelke kiröppenvén Hádész házába kerül már,⁵
elfojtott zokogást és gyászt kelte a barátban,
Mária, Márta, a két testvér gyászolja erősen,
mert szívből szeretik bátyjuk, ki a holttemek közt
érintetlen fekszik, a lélek szállt ki belőle.
Jajgatnak, sírnak keseregve, a végzet ijesztő:
nem távoznak a sírboltól, mellette tanyáznak.
Héliosz immár harmadszor hajnalt hoz a földre,
Lázár teste aszik csak, a lélek már odahagyta.
Ám amikor negyedik nap a rózsás hajnal előjött,
ily szókkal fordult a magasságos fia akkor
drága barátaihoz, kiket isten tett nemesekkel
(ők bölcsőbbek voltak, mint más földi halandó,
s mint Isten fiait, kedvelte is őket igencsak,
mert édes mézként folyt szét ajakukról a szó is,
oly fénylőn, tisztán hullt, mint csak a hópihe télen):
„Nagylelkű társak, bár mellettünk van az Isten,
s mind eltettetek Istennel, hallgassatok énrám:
felfedem én, szívem mire int, mit kell cselekednünk.
Béthaniába, ahol Lázárnak a lelke elillant,
rajta, siessünk, hírem örökké tenni ne késsünk,
feltámasztom s visszahozom majd őt Ereboszból.”
Erre a sok ragyogó elméjű adta a választ:
„Kértél: mindenben követünk, Isten fia, téged.”
Így szóltak, s indult, gyorsan ment Krisztus előttük,
ők a nagy úr nyomain mentek csak mindig előre.
Mint amikor nyüzsgő méhek sűrű raja szálldos,
sziklaüregből újra meg újra előre repülve,
lelkesen és nyüzsgőn a nagy Istent egyre követték.
Gyorsan elérték így a sokat siratottnak a sírját,
s akkor a nővérek s rokonok nyomban leborultak
Krisztus előtt, aki mindenen úr és így könyörögtek:
„Átkulcsoljuk a térded, urunk, aki égi lakos vagy,
kedveltél Lázárt, kit a Hádész bugyra benyelt most,
lettél volna csak itt, Hádésznek, a holtak urának
mersze sosem lett volna ehhez, mert oly nagy erő van,
s visszarahadhatnád még most is, hogyha akarnád.
Szólt a magasságos: „Hol nyugszik, hol van a sírja?”
Nem húzták az időt, indultak gyorsan a sírhoz.
Látva az Isten az oly szomorú sírt és a halottat,

„Mozdítsátok – szólt – most gyorsan a sír fedelét el!”
Majd miután tárult az enyészet sírhelye, akkor
harsány hangon az emberré lett Isten ekképp szólt:
„Lázár, halld a szavam, kelj fel s járj, jöjj ki a sírból!”
Meghallotta a hangot, az isteni szókat a sírból
s felbukkant a halott, ernyedten, megkötözötten,
lélegzett s búzlótt. Retteg láttára a sok nép,
és Istent, ki a mennyben van, leborulva imádják:
így a fiú jótette az Istennek hoz örök hírt.

Basziliosz Megalomitosz

(11. század)

Találós kérdés

Az ember testének a részét alkotom,
ezért engem a vas könnyen levág.
Két szótagból tevődöm össze, ám amint
megfosztasz egyik szótagomtól, csonkítász:
gyűrűszerű, szabályos lesz az alakom.

(Megfejtés: *köröm és kör*)

Theodorosz Prodromosz

(1100 körül – 1156/1158 körül)

Macskaegérharc
Részletek

(1–33)

HÚSRÁGÓ

Mi hősök mért, hogy annyi éve már e szűk
odúban tengődünk, és tán örökké tart ez?
Lakótársunk a rémület s a reszketés,
nyomorgó élet ez, mindig házon belül
maradni, mert odúnkból még az orrunkat
sem dughatjuk ki, félelemmel eltelünk.
Silány a lét, keserves szenvedés nekünk,
saját egérlyukunknak lettünk rabjai.
Az életút számunkra hosszú éjszaka,
halálnak sápadt árnyéka vetül reánk:
olyan homályban élünk, mint a kimmerek,
kik fél évig, úgy hírlík, nem látnak napot,
s oly rosszul látnak, mint a pontusi rokon.⁶

SAJTLOPÓ

Akár tetszik, akár nem, már itt maradunk:
alighogy bátor hősként, mint te gondolod,
kitörnénk, türtöztetni nem tudván magunk,
nyomban veszély meredne ránk ott hirtelen,
önnön halálunk állna ott szemben velünk.
A féktelenség nagy jutalmat érdemel:
megkapjuk Hádész legsötétebbik zugát.

HÚSRÁGÓ

Ilyen veszélybe, mondd, hogyan kerülhetünk,
s az életünk hogy érhet ily szörnyű véget?

SAJTLOPÓ

Tudd meg, Húsrágó, elkap majd a sokcselű
rabló és szétmarcangol rettegett szája.

HÚSRÁGÓ

Ne titkolózz előttem, mondd, kiről van szó?
Szavad homályát oly nehéz eloszlatni.

SAJTLOPÓ

Az emberi faj macskának nevezte el.
Mindig egérlyukaknál lesben állva vár,
utánunk szaglász és követ, mint a kopó,
ki bármi módon felleli a nyúl nyomát:
hasonló fortélyokkal állít ő csapdát
nekünk, s falánkul, nyálcsorgatva les le ránk.

HÚSRÁGÓ

Jellemzésed találó: én is ismerem.

(185–227)

KAR

Ó, jaj, miféle fájdalom kínoz, gyötör!
Vajon mit hoz majd ránk ez új napunk, Zeusz?
Urunk fejébe szörnyű gondolat ötlött:
a macskával nyílt harcot próbál kezdeni.
Elpusztul majd a hadsereg s ő is vele,
én úgy hiszem: a fénylámpást nem látja már!
Apollón, tiszta látnok, Phoibosz, Loxiasz,
mivé fajulhat ez? Végem van, jajgatok.
Gyötrelmem oly siralmas, oly iszonytató.
Ó, jaj, e tűrés megvisel majd, tönkretesz.

I. FÉLKAR

De győz talán a harcban majd erővel ő.

II. FÉLKAR

Azt nem hinném, hisz nem volt erre példa még.
Csak teljesedjen az, amit Zeusz akart!

SAJTLOPÓ

A résen át már látom, hogy felkelt a nap.

HÚSRÁGÓ

Eljött a perc: a naplámpást meglátom én.

SAJTLOPÓ

Keljünk az ágyból, már ne szőjünk álmokat,
az isteneknek áldozunk bárányt s üszőt!
A harcba akkor menjünk rettegés nélkül,
ha illendően az égiekhez szállt imánk!

HÚSRÁGÓ

Áldozunk neked s könyörgünk, Zeusz atyánk,
téged kérünk, Athéné, Hermész és te, Pán,

téged, Poszeidón és téged, szent Loxiász,
Hérát kérjük s hegyekben járó Artemiszt,
Plutót, Létót, Perszephonét és Hádészt is
s az összes többi istent – aztán uzsgyi ki!

KAR

Ti istenek, ti mind, kik fönt az égben is
s a föld alatt is birtokolhattok lakást,
szépséggel is ti láttok mindent el csupán:
most nagy erővel védelmezzétek urunk,
mert új, eddig nem látott harcot indított,
támadva mindent felfaló macskák nemét.

HÚSRÁGÓ HITVESE

A harcban bárcsak győzhetnének ők, Zeusz,
a hadvezérek: házastársam és fiam!

KAR

Csodás a győzelem, de félek mégis én.

HÚSRÁGÓ HITVESE

Aggódok én is, és erősen reszketek.

KAR

Szörnyű az ellenségnek harci ereje.

HÚSRÁGÓ HITVESE

Zeusz, királyunk, add, hogy nyerjünk itt csatát!

KAR

Az istenség ad mindig minden jót nekünk.

HÚSRÁGÓ HITVESE

Ha egérhadunk lesz olyannyira erős,
hogy győzedelmeskedjen ellenünk felett,
nyugodttá válik akkor majd az életünk,
lerázzuk félelmünket s messze üzzük el.

KAR

Ó, bárcsak így történne, isten, légy velünk!

Manganeiosz Prodromosz

(12. század)

Könyörgő vers a császárnőhöz⁷

Ki minden szolgálid között leghitványabb s szegényebb,
merészel hozzád járulni, te együttérző úrnő.
Úrnő, te Krisztust követő, te együttérző lélek,
ki lelkeddel felhevítet a halál dermedtségét,
szolgád könyörgő szavait ne vesd meg, kérlek, úrnőm,
hallgasd, kérlek, meg szívesen legsilányabb szolgálodat:
oly gyakran figyelmeztél már szónoki beszédemre.
Tizenkét éve szolgállok hűségesen már téged,
nyerni ennyi szolgálattal polgárjogot lehetne,
hiszen tíz év után már rég Athénban is beírták
a polgárok listájára, akik betelepültek
a városba,⁸ akkor is, ha idegenek voltak ők.

Szolgálatom nagy lelkesen és híven elvégeztem,
megszolgálván bizalmadat már megfutottam pályám,
de elszállt ifjúságom és a munka elgyöngített,
hajlott a hátam, láthatod, és biceg már a lábam,
nem érzem jól magam: beteg és sápadt már a testem,
fáj mindenem, s alig bír el a csípőm és a combom,
megroskadt, lám, a térdem, és a vesegörcs is kínoz,
a mellkasomban is szűrő fájdalmat érzek én már,
s mi minden ízében szilárd volt, teljesen erőtlén.
A testlámpás, mely messzire sugározta a fényét,
most nem ragyog, s egy látható szikrája sem maradt meg:
ám késik még az okirat, mely felszabadít engem,
hűségemért a jutalom és pályámnak a díja
nem jutott még el hozzám és a szolgálétem aggaszt.
Lazíts a jármon egy kissé, kemény a járomvánkös,
azok közé sorolj be, kik a városban szolgálnak,
polgárjogot adj nekem is, mint más alattvalódnak.
A város polgárainak a járma nem oly súlyos,
nem nyomja úgy a nyakat és könnyebb a terhet húzni.
Oszd be legyengült szolgálodat az otthoniak közé,
s a jó erőben lévőket nevezd ki távolabbra.
Sokszor folyt már aranyfolyó felém a kezeidből,
oly gyakran élvezhettem én már nagy bőkezűséged,
jótéteményeidnek és adakozókedvednek
felém folyó árából én merítettem merészen,
és szüntelen a nem szűnő jótékonyságod kaptam,
miközben szinte nap mint nap a fényűzés uszályát
húztam magammal: rakva volt sokféle adománnyal.
Jól ment sorom és áldom is azt a sok ajándékot,
termékeny keblet találtam (csak irigység ne ártson!),
bőkezű úrnőre leltem, kinek szíve aranyból,
szerencséjében tobzódtam (a féltékenység kerüljön!).
De mára, lám, félholt vagyok, elsorvad már a testem,
az élet énnékem teher, fél lábam már a sírban,
roggyant a lábam, már alig mozdíthatom a térdem,
a ház alapja tönkrement, a tető is veszélyben.
Az épület ledől: hamar meg kéne támogatni.
Az összeomlás oly közel, újítsd fel, kérlek, házam.
Csak annyi útravalót adj, mi elég egy öregnek,
nem kérek én fényűzést, csak az éhségemet üzd el,
tobzódjanak csak mások, kik tobzódásra születtek,
én csak azon imádkoztam: legyen mivel jóllaknom.
Amint elhagytam én anyám méhét, karodba vettél:
légy irgalmas, üres kézzel ne üzz el, kérlek, engem!
Mutasd ki most is, mennyire nagylelkű tudsz te lenni:
a város szűk utcáin majd magasztallak cserébe.
Dicsérem szent erődöt, mely nem törhető meg könnyen.
Egykor esélyem volt rá, hogy a legnagyobb jutalmat,
kitüntetést megkapjam a császárnak a kezéből,
minden erőm beleadtam, úgy fáradoztam érte,
írtam buzgón, nagy lelkesen, úgy készítettem művem,
de balszerencsém, mely üldöz a születésem óta,
és bűneim, melyek nagyok, lám, fölülkerekedtek
minden jóindulaton és minden buzgólkodáson.
Csak egyedül te maradtál, nem maradt más reményem,
a keresztényi szeretet, a szív irgalmassága:
hozzád könyörgöm most csak én, előtted rimáncodom,
add, hogy egyetlen reményem ne legyen most már csalfa,
hogy várakozásaimban ne csalódjak ezentúl.

Nikétasz Eugeneianosz

(12. század)

*Monódia*⁹ Theodorosz Prodromosz halálára
(Részlet, 200–246. sor)

Mi lesz velem, jaj, most, hogy Prodromosz halott?
Ledőlt a cédrus, s én, bokor, siránkozom,
féreg vagyok, s a bősz oroszlánt gyászolom,
etette itt a csontok közt a férgeket.
Én, rút főveny, dicsérlek téged, drágakő,
én ólomnyelvvel, téged, ó, aranyzájú!
Philipposz lesz előttem példakép, aki
így szólt, mikor egy gyorsfutár elészaladt:
Mivégre ennyi elbódító szóvirág?
Nem jött az alvilágból föl Homéroszunk.
Virágos kert, virág, te szónak illata!
Én, mint Ádám, csak messze tőled lakhatom.
Vagy tán nem izzadok, mint ő, midőn ekém
a földbe vájom, s hajtom dolgos ökreim?
Megpróbálnék a kertbe jutni újra és
élvezni most is úgy, mint rég, gyümölcsseit,
ám pallos lángja állja most az utamat,
és véghezvinni céloamat nem engedi:
fal van körös körül, mely át nem járható,
kerítik tüskés bokrok és szűrős csalán.

Jegyzetek

A fordítások készítésekor a fordító Babits Mihály Műfordítói Ösztöndíjban részesült. *A föld, a tenger és az ég. A bizánci költészet gyöngyszemei* című antológia megjelenés előtt áll a Kalligram Kiadónál. A görög nevek írásmódja a könyvben használtat követi.

- 1 A készülő antológiából korábban megjelentek más részletek (Ióannész Kuriotész-Geometréz, Ióannész Mauropusz Eukhaitész, Konsztantinosz Rhodiosz, Khrisztophorosz Mütilénaiosz, Pszellosz, Theodorosz Prodromosz versei) a *Kalligramban* (2006/9–10, 121–126), a *Vigiliában* (2006/8, 596, 613, 620) és az *Opusban* (2014/2, 20–24).
- 2 Hadzisz–Kapitánffy 1974, 391.
- 3 Homérosznál az Alvilágba szállt Odüsszeuszról mondják: „Jaj, te szegény, mért fordultál el a nap sugarától” (*Odüsszeia* XI. 93, Devecseri Gábor fordítása).

Kedves méhecském, ó, te kaptárkészítő,
lám, új, keserves kaptárod lett most a sír,
melyből midőn az édes méz mind elfogyott,
éles-gyötrő fullánkod szúrtad énbelém.
Szőlő nektárja, vágyott társalgásoké,
megízlelhettem egykor édességedet,
s most szám kiszáradt, nincs mi szomjam oltaná.
Úgy jöttél hozzánk, mint aranyból sarjadott:
fényed iszapnak poshadása nyelte el.
A testi kór, az átkozott, téged legyűrt:
már rég hozzád nőtt és beléd kapaszkodott,
s mi aranyból volt benned, azt szennyezte be.
Halálos kórnak nyaldostak meg lángjai,
elküldtek téged, ó, ki színarany vagy és
a nemtelen anyaggal el sosem vegyülsz.
Magányos pusztaságba értél, Prodromosz,
hol elsorvadt az összes húsod, elhagyott,
s egy fejsze vágott téged, ó, fa, ott ki most.
Meddőnek őt ne merje senki mondani,
ki éden fáinál is több gyümölcsöt ont!
Éden kertjénél nem vagy tán termékenyebb?
Nem rólad prófétálta tán a nyíltszívű
Salamon, hogy a berekesztett kert te vagy?¹⁰
Kert volt, kimondhatatlan sok gyönyört adó!
De nincs menekvés, sírba van bezárva ő,
ki oly csekély dicsőséget keresve élt
velünk, s akár az álom, úgy szállt el, tova.

- 4 A szirének körül „az emberi csontok / nagy sokasága hever, rothad, zsugorodnak a bőrök” (*Odüsszeia* XII. 45–46, Devecseri Gábor fordítása).
- 5 Vö. *Odüsszeia* II. 410: „Őt leigázta a vég, Hádész házába került már.” (Devecseri Gábor fordítása).
- 6 A „pontoszi egér” egy menyétfajta.
- 7 A költemény 1153–1154 körül íródott, s a költő mecénását, Eiréné császárnőt szólítja meg.
- 8 Az ókori Athénban valójában nem játszott szerepet a polgárjog odaítélésénél az ott tartózkodás időtartama.
- 9 Monódia: eredetileg az antik tragédia része, mely később önálló műfajjá nőtte ki magát. Panaszos hangvételű színpadi ének, melyet egyetlen színész ad elő.
- 10 Vö. *Énekek éneke* 4,12.

Idősebb Plinius: Természetrész VII–VIII. Az emberről és a szárazföld élőlényeiről. Fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Darab Ágnes. Kalligram, Budapest, 2014, 422 oldal, 3990 Ft.

A korábbi évtizedekben az idősebb Plinius műve,¹ a *Naturalis historia* (*Természetrész*), ez a 37 könyvre kiterjedő, monumentális természettudományi enciklopédia szinte teljesen rejtve maradt mind a tudomány, mind a közművelődés előtt. Úgy ítélték meg, hogy sem a benne foglalt tudományos tényanyag, sem a mű stílusa és nyelvezete nem üti meg a művelt, igényes olvasó által támasztott mértéket.² Ez az attitűd oda vezetett, hogy mindmáig nem készült belőle teljes magyar fordítás.

A mű sorsa hosszú időre megpecsételődött: a természettudományok iránt érdeklődő, potenciális olvasók nem tudnak latinul, hogy kézbe vehetnék az eredeti szöveget. Azok a filológusok pedig, akik egyébként szívesen mélyednek el ókori latin szövegek tanulmányozásában, leginkább humán beállítottságúak, ezért kevésbé lelkesednek az ásványokról, kagylókról, növényekről stb. szóló részletes leírásokért. Nem hinném, hogy találunk Magyarországon olyan élő embert, aki elejétől végéig bármilyen nyelven elolvasta volna a *Naturalis historiát*. Ha egy kutató mégis belelapoz valamely téma kedvéért, például hogy hivatkozhasson rá egy „már a régi rómaiak is...” típusú lábjegyzetben, természetesen akkor sem olvassa végig a 37 könyvre kiterjedő, szinte minden létező tudományos területet felölelő, roppant szövegkolosszust.³

Plinius művének tehát az lett a veszte, ami a korábbi századokban hihetetlen népszerűségét okozta. Azok közé az ókori szövegek közé tartozik ugyanis, amelyeket a reneszánszban nem kellett újra felfedezni,⁴ hanem több mint másfél évezreden keresztül folyamatosan gyakorolt hatást az európai kultúra fejlődésére: mind a tudományos (pl. csillagászat), mind a praktikus ismeretek (pl. gyógyászat) forrásaként egyaránt használták.⁵ Tekintélye a középkorban Aristotelés műveivel vetekedett. Azonban ha az olvasó mindig csak enciklopédiaként forgatja, azaz pusztán kiragadott részletekre kíváncsi – ami természetesen nem mond ellent annak, ahogyan a művet

kezdetől fogva használták –, nem tárul fel előtte a mű egészen átívelő, eszmei sajátossága.

Miután a természettudományok fejlődése a szöveg információtartalmát a 18–19. századra egyértelműen elavulttá tette, a filológusok a mű egyetlen értékét közvetítői szerepében vélték felfedezni. Plinius ugyanis fáradhatatlanul kivonatolta, összegezte az antik forrásokat, ezáltal sokat megőrzött számunkra rég elveszett művekből. Ennek köszönhetően tehát az elemzők pusztán erre a tudománytörténeti jelentőségére szorítkoztak – ám ezzel megint csak háttérbe szorult a mű önálló írói teljesítményként való értékelése, ami a nemzetközi klasszika-filológiában is csak a legutóbbi időkben vált bevett megközelítéssé.⁶ A hazai szcénában Darab Ágnes kutatásai és fordításai e témában mind hozzájárulnak, hogy az érdeklődők figyelme újra ráirányuljon a *Naturalis historiára*, illetve a Plinius által képviselt eszmevilágra. Nyilvánvalóan már nem a természetről alkotott ismereteink bővülését várjuk tőle, hanem egy mélyebb betekintést annak a korszaknak a szellemi miliójébe, amelyben a mű napvilágot látott, amint arról éppen Darab Ágnes monográfiája tanúskodik.⁷

Plinius enciklopédiája felöleli a korabeli tudás teljességét, ami a világról, az ember benne elfoglalt helyéről és az életéről tudható volt, a magasabb szintű tudományoktól a hétköznapi életig – minderről sehol máshol nem olvashatunk ilyen szerves egységbe foglalva. Bonyolult struktúrája jól visszatükrözi magának a tárgynak, vagyis a természetnek a komplexitását,⁸ melyben minden mindennel összefügg, és a milliányi apró részlet egy nagy összefüggő egészet alkot. Tetten érhető ebben az egyéni megközelítésben a korai principátus műveltebb rétegeire, elsősorban a lovagrendre – Plinius társadalmi osztályára – jellemző világlátás. Ezen belül főként a sztoikus filozófia. Hasonló, illetve ezzel össze is függő vezérmotívum a régi római értékek tisztelete és szembeállítás a „jóléti társadalomban” megjelenő bomlás jelenségeivel. Nem utolsósorban pedig a szöveget áthatja egyfajta birodalmi, császári politika, melyben Róma világuralmi törekvése, az egész földkerekség birtokba vételének igénye tükröződik.⁹ Miképpen a császárok hódításai nyomán a Birodalom határai az ismert világ pereméig

tolódtak ki, úgy vált hozzáférhetővé az egyetemes, mindenre kiterjedő tudás, s ennek összefoglalásának időszerűségét ismerte fel Plinius.

Ennek a hatalmas szövegtudományoknak vannak persze kiemelt pontjai. Ilyenek mindenekelőtt a gyógyászatról szóló részek (28–32. könyv), melyek gyakorlati jelentőségük folytán (és persze a korabeli másolási technológiák behatároltsága miatt) igen korán, már a 4. századtól kezdve ki is váltak az enciklopédia testéből, és külön életet kezdtek el élni, *Medicina Plinii* titulus alatt.¹⁰ Ilyenek továbbá az ásványokat, valamint ezek felhasználási területeit, például a művészeteket bemutató 33–37. könyvek is, melyek páratlan tudománytörténeti értékű forrásai az antik képzőművészeteknek. Ezek képezték Darab Ágnes és Gesztelyi Tamás korábbi, közös fordításkötetének anyagát.¹¹

A most megjelent kötetben bemutatásra kerülő 7–8. könyveknek pedig maga az ember, valamint a hozzá legszorosabban kapcsolódó szárazföldi állatvilág a témája. Ezek nemcsak olvasmányosságuk és érdekességük miatt ígérkeznek tartalmas olvasmánynak, hanem Plinius – többek között – sztoikus hatásokra kialakult hierarchikus természetszemléletében is kitüntetett jelentőséggel bírnak. Így tehát az egész mű jelentős súlypontját képviselik.

A *Naturalis historia* a bennünket körülvevő világot vertikális rendben, égi, földi és föld alatti jelenségek szerint osztályozza. Ezen belül, a földi világ csúcsára az embert helyezi. Plinius természetfelfogása tehát hangsúlyosan emberközpontú, amit az egész mű szerkezeti felépítése, valamint tartalmi és elbeszélés-technikai jellegzetességei egyaránt mutatnak. Nem túlzás kijelenteni, hogy a természet bemutatásának ürügyén voltaképpen az emberi világot igyekszik a maga sajátos perspektívájából szemünk elé tárni.¹² Az antikvitás iránt érdeklődő mai olvasó számára ezért is különleges jelentőségű a 7. könyv, melynek témája kifejezetten az embernek a világban elfoglalt helye, nem annyira biológiai, mint inkább „kulturális antropológiai” értelemben.

A hetedik könyv az embert nem általánosságban írja le, hanem különböző érdekességeket, szélsőségeket jelenít meg. Ezzel összefüggésben a könyv több mint fele római háttérű anekdotákból áll, hi-

szen az emberiség legjavát Plinius szerint a rómaiak adják: „Nem kétséges, hogy az erény tekintetében a római nép az egyetlen, amelyik az egész földkerekség valaha élt népei között messze az élen áll.” (7. 130). Ebből a preconcepcióból ered a görögökkel szembeni versengés, mely ugyancsak végigvonul az egész *Naturalis historián*.

Maga az ember nem szervesen illeszkedik a *Naturalis historia* szerkezetébe: vele többféle szempont alapján elválaszthatatlanul összefonódik a szárazföldi állatok témája.¹³ Emiatt indokolt, hogy a 7. és 8. könyvek egyazon kiadványban, önálló kötetként jelenhettek meg. „Ember és természet egymásra utaltságának és egymásról gondoskodásának az ideája fogja gondolati keretbe és egységbe ezt a két könyvet” – írja a szerző-fordító az *Utószóban*. Pliniusnál a különböző állatfajok ábrázolása kifejezetten áthumanizált. Nemcsak egyszerűen viselkedésükről beszél, ahogy azt a mai tudományos szakirodalomban tapasztalnánk, hanem egészen emberszerű jellemvonásokkal, mondhatni, etikával ruhazza fel őket. Ezáltal leírásai sok esetben inkább *exemplum*okként szolgálnak számunkra, mintha csak egy történeti vagy irodalmi művet olvasnánk, melyben szereplők vannak, sokszor drámai konfliktusok, morális tanulságok. A természeti jelenségekről és az élőlényekről szóló leírásoknak tehát nem kimondottan objektív, tudományos célja van, hanem fontos szerepet kap bennük az erkölcsi tanítás. Így amit kézhez kapunk, ezúttal nem a *historia humana*, hanem a *historia naturalis* tárgyából merít – azonban a célok e tekintetben hasonlóak.

Ember és állat közötti kapcsolódási pont lehet elsősorban az intellektus. Ez az egyik oka annak, hogy a 8. könyv éppen az elefánt igen terjedelmes bemutatásával kezdődik: az elefánt egyrészt fizikai méreteit tekintve a legnagyobb szárazföldi állat, másrészt Plinius szerint értelmi képességei alapján a legközelebb áll az emberhez (*Nat. hist.* 8, 1, 1). Ráadásul kulturális szempontból is rengeteg járulékos ismeret kapcsolódik hozzá, így tehát konkrétan és átvitt értelemben is a legkiemelkedőbbnek tekinthető, ami a pliniusi narráció belső logikája alapján indokoltta teszi, hogy a felsorolás első helyén szerepeljen.¹⁴ Hasonlóképpen kiemelt pozíciót foglal el a domesztikált fajok sorában a ló és a kutya, amelyek-

nek hűsége páratlan az állatvilágban; ráadásul a kutya esetében mindez az ember után a második legjobb memóriával egészül ki. Már ebből a néhány példából is világos, hogy a *Naturalis historia* szempontjai távol állnak a biológiai tudományosságtól – ahogy magát az embert sem pusztán biológiai mivoltában mutatja be.

A leírások rendszeresen kiegészülnek az adott állatfaj felhasználási körével, mint például a gyapjú- vagy a sajtkészítés. Azokról az élőlényekről, amelyek az ember számára valamilyen szempontból különleges jelentőséggel bírnak, Plinius többet ír, amelyeknek pedig nincs ilyen jelentősége, kevesebbet, vagy éppen semmit. Az emberi nézőpont – nemcsak az állatokról szóló könyvekben, hanem a *Naturalis historia* egészében, amint azt Darab Ágnes 2012-es monográfiája is részletesen tárgyalja – mindig a középpontban van, a természet egészét ennek a perspektívájából nézi. Ezért fordulhatott elő, hogy az ásványok és a művészetek témája egyszerre képezhette a korábbi fordításkötet anyagát. Pliniusnál nincs tehát objektív valóság, ami a szemlélőtől függetlenül létezik: ez egy olyan jellegzetesség, amiben az aristotelési világlátástól alapvetően különbözik.

Milyen nehézségekkel találja szembe magát, aki ennek az oly sok szempontból egyedi szövegnek a fordítására vállalkozik? Mindenekelőtt nyelvi kihívásokkal: ugyanis az egyik legnehezebb ókori latin szövegről van szó. Nyelvezete jelentősen eltér a klasszikustól, és magán viseli az ezüstkor stílusjegyeit: jellemző rá a leginkább Tacituséval összemérhető tömörség, valamint az ellipsziseknek és a participiumos szerkezeteknek a klasszikus korhoz képest gyakoribb és szabadabb használata.¹⁵ Összességében a szöveg a nem tökéletes kidolgozottság érzetét kelti. Mindez nyilván nem Plinius retorikai képzetlenségének tudható be,¹⁶ hanem erőltetett munkamódszerének, mellyel az enciklopédia létrehozásán fáradozott;¹⁷ illetve annak, hogy a tökéletesre csiszolás helyett a mielőbbi közzététel lehetett a célja.

Lehetünk elnézőek Pliniusszal szemben – a fordító feladatai ettől még embert próbálóak maradnak. Olyan nyelvezet ez, amelyet a magyarban nem is lehet teljesen leképezni. Ennek ellenére érzékelteni kell, mivel nem jelenhet meg az átültetett változatban egy, az eredetitől elütő, ékesszóló stílus. Ugyanakkor az

eredetivel stiláris ekvivalenciára törekvő, experimentális szöveggel sem állhat a fordító a magyar nyelvű közönség elé. Nem maradt más út ebben az esetben sem, mint világos, közérthető stílusra törekedni, mely mentes a fennköltiségtől és a díszítettségtől. Ezeknek az alapelveknek a fordító sikeresen eleget tett, így ennek köszönhetően egy érthető és élvezhető magyar változatot kapunk kézhez. Továbbá – a korábbi kötethez hasonlóan – felvállalta a bilingvis kiadás kockázatát, amely kifejezetten arra ösztönzi a latinul tudó olvasót, hogy bármely kifejezésnek vagy kijelentésnek az eredetijét is megkereshesse, összevethesse a latin és magyar változatot.

Leszűrhető, hogy a jelen fordítás sokkal merészebb, és ezáltal kiforrottabb a nehéz latin részek magyaros megfogalmazásában, a tagmondatok, mondatok struktúrájának kezelésében, mint a 2001-es, korábbi kötet.¹⁸ Az eredetileg túl hosszú mondatokat megfelelően felbontja több rövidebbre, pl. 7, 12, 56. Helyesen cseréli fel a tagmondatok sorrendjét, pl. 7, 20, 81 és 7, 26, 95. Elvértve ugyan, de sajnos akad félrefordítás is, pl. 7, 23, 87: *Patientia corporis, ut est crebra sors calamitatum, innumera documenta peperit* így hangzik a magyar változatban: „A test tűrőképességének, minthogy sorscsapások sűrűbben érnek bennünket, kevés példáját jegyezték fel.” Helyesen: „... minthogy sokszor fordulnak elő sorscsapások, számtalan példáját jegyezték fel.” Ehhez emiatt tartozik egy helytelen lábjegyzet is: 309.

A pliniusi szöveg nemcsak nyelvi-stilisztikai szempontból kuriózum, nem ez az egyetlen kihívás, amelyet saját értelmezésével szemben támaszt. Roppant mennyiségű tárgyi háttérismeretet is feltételez mind az adott korszakról, amelyben keletkezett, mind pedig a természettudományos témáról, amelyet bemutat. Ezek felderítése nélkül sem a fordító nem végezhetett volna érdemi munkát, sem a befogadó nem lenne képes kellő mélységben megérteni a kapott szöveget. Ezúttal a fordító az antropológiai és zoológiai ismeretekben mélyült el, amiről a minden tudományos kíváncsalmat kielégítő fordítás, illetve a bőséges és precíz lábjegyzetek ékesszólóan tanúskodnak.

Amint az előszóban maga Darab Ágnes utal rá, az előző kiadványnak egyik hibája éppen az volt, hogy túl sok könyvet

próbált meg bemutatni a *Naturalis historia* szövegéből, így viszont túl kevés magyarázat férhetett bele. Ezekből a tanulságokból adódott, hogy a most megjelent kötet csak két könyvet tartalmaz, ellenben jóval bőségebb magyarázatokkal ellátva. Nem ritkán ugyanannyi, vagy több lábjegyzet tartozik egy oldalhoz, mint maga a fordított szöveg; a 7. és 8. könyv összesen 950 + 690 lábjegyzetet tartalmaz; ugyanis rengeteg idegen kifejezés és nem közismert adat szorult magyarázatra. Épp olyan szerteágazó jegyzeteket kíván, mint amilyen maga a könyv.¹⁹

A jegyzetanyag mellett a szöveg ki egészül egy, a múltkorhoz képest jelentősen terjedelmesebb *Utószóval*, szintén a szerző-fordító tollából. Ebből a külön tanulmánynak is beillő áttekintésből az olvasó még átfogóbb betekintést kaphat a *Naturalis historia* világába. Ennek keretein belül Darab Ágnes lényegre törő tömörséggel, egyszersmind a legkorszerűbb tudományos ismeretanyagra támaszkodva ismerteti először magát a *Naturalis historiát*, majd a 7–8. könyvek szerepét az egész mű struktúrájában. Ezt követi a 7. és 8. könyv szerkezeté-

nek részletesebb elemzése, végül pedig a Plinius stílusában meghatározó jelentőségű példázatos és anekdotikus narrációról, illetve a csodás dolgok (*mirabilia*) rendszeres szerepeltetéséről szóló két alfejezet.

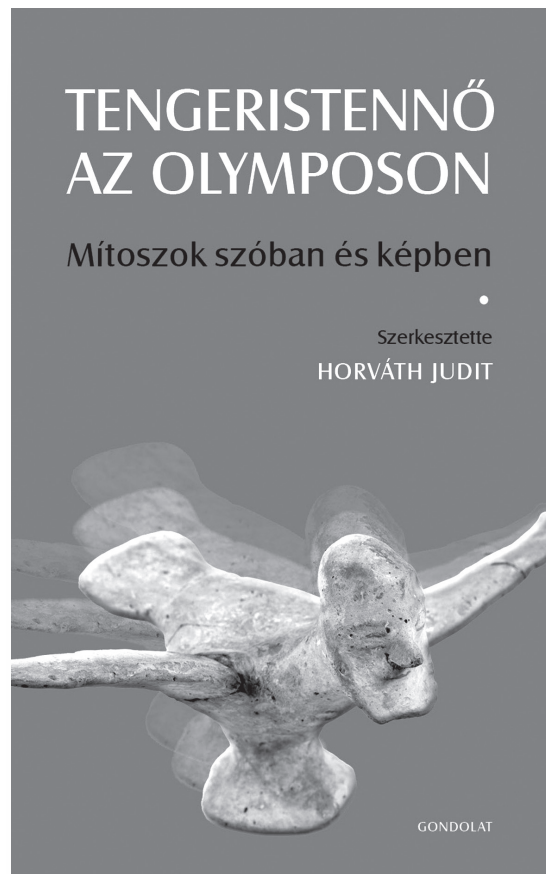
A művészi kiállítású, hatalmas tudományos apparátusát az érdeklődő olvasó kedvéért mozgó kötet sokak számára nyújt majd az újdonság élménye mellett emlékeztető olvasmányélményt és hasznos ismereteket is.

Sándor Pál László

Jegyzetek

- 1 Idősebb Plinius elveszett műveiről bővebben lásd az ifjabb Plinius levelezését: *Epist.* 3, 5, 3–6.
- 2 Nagyban hozzájárult ehhez többek között Eduard Norden elítélő véleménye: *Antike Kunstprosa*, Leipzig, 1923, 314; illetve Martin Schanz: *Geschichte der Römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Iustinian*. München, 1892, 456.
- 3 A továbbiakban olvasható fejtegetések erőteljesen támaszkodnak az itt recenziált könyv utószavára, valamint a szerző korábbi monográfiájára (Darab Ágnes: *Plinius Természetrája. Anekdotikus narráció és enciklopédikus gondolkodás*. Budapest, 2012).
- 4 Charles G. Nauert, Jr.: „Humanists, Scientists and Pliny: Changing Approaches to a Classical Author”: *The American Historical Review* 84/1, 72–85, 1979, 73–74.
- 5 Michael von Albrecht: *A római irodalom története I-II*. Budapest, 2004. 1018; Aude Doody: *Pliny's Encyclopedia. The Reception of the Natural History*, Cambridge, 2010, 14–15; 31–35.
- 6 Lásd pl. legutóbb: Roy K. Gibson – Ruth Morello (szerk.): *Pliny the Elder: Themes and Contexts*. Leiden–Boston, 2011.
- 7 Darab Ágnes: *Plinius Természetrája. Anekdotikus narráció és enciklopédikus gondolkodás*. Budapest, 2012. Ehhez lásd Pataki Elvira recenzióját: *Ókor* 2014/3, 100–103 (a korábban magyarul megjelent *NH*-részfordítások adataival).
- 8 Aude Doody: *Pliny's Encyclopedia. The Reception of the Natural History*. Cambridge, 2010, 25.
- 9 A témáról bővebben lásd Trevor Murphy: *Pliny the Elder's Natural History. The Empire in the Encyclopedia*. Oxford, 2004.
- 10 Doody: *Pliny's Encyclopedia*, 132–152.
- 11 Idősebb Plinius: *Természetrája. Az ásványokról és a művészetekről*. Budapest, 2011.
- 12 „His nature is not a scientific entity, but the theatre of human life.” Mary Beagon: *The Elder Pliny on the Human Animal: Natural History Book 7*. Oxford, 2005, 21.
- 13 Lásd Gesztelyi Tamás utószavát a fenti kötethez, többek közt a két könyv szerves összekapcsolódásáról: Plinius: *Az ásványokról*.
- 14 Az elefántoknak a 8. könyv elején betöltött szerepéről bővebben lásd Darab Ágnes legújabb cikkét az *Ókorban*: „Az állatvilág példázatos élete: idősebb Plinius Természetrájának zoológiájáról”: *Ókor* 2014/3, 52–57.
- 15 Albrecht: *A római irodalom története*, 1014.
- 16 Plinius elveszett művei között grammatikai és retorikai témájúak is voltak, ezek közül a *Studiosi libri III.* című, három kötetes művet Quintilianus pedánsnak nevezte az *Inst.* 11, 3, 143-ban.
- 17 Erről is az ifjabb Plinius említett levele ad érzékletes leírást: *Epist.* 3, 5, 7–16.
- 18 A korábbi kötetről (hangsúlyosan a fordításról is) lásd Ferenczi Attila recenzióját: *BUKSZ* 2004/1, 53–57.
- 19 Igen sok téma felbukkan a *Naturalis historia* más könyveiben is, ezért a jegyzetelés ezeknek az ismeretét is megkívánja. Sokszor a 7. és a 33–37. könyvek témája kimondottan összefügg: szerencsés egybeesés, hogy a korábbi fordításkötet ezeket dolgozta fel, így ebből a szempontból is jól kiegészítik egymást, lásd 7. könyv, 310., 311., 402., 418. lábjegyzetek stb. A megcélzott, széles olvasóközönség miatt a szerző igyekszik mindent megmagyarázni, ami igen nagy feladat. Ugyanakkor a jegyzetek időnként maguk is magyarázatra szorulnának: ha kifejtjük, mi a *consul*, *dictator*, *cothurnus*, kik a parthusok stb., akkor véleményem szerint szintén érdemes lenne magyarázni, mi az *interpolatio*, *emendatio*, *coniectura* stb. (7. könyv, 324., 325., 389., 390. lábjegyzetek).

Horváth Judit (szerk.)
Tengeristennő az Olymposon
MÍTOSZOK SZÓBAN ÉS KÉPBN



Mielőtt a görög sereg tengerre szállna, hogy háborúba induljon Trója ellen, a fővezérnek, Agamemnónnak fel kell áldoznia lányát, Iphigeneiát az aulisi kikötőben. Ám van olyan történet is, amelyben a lányt megszánya Artemis istennő, és egy szarvast küld helyette. A világszép Helenét hol Aphrodité istennő ajándékozta Parisnak, a trójai királyfinak hálából, amiért ő kapta a legszebb istennőnek járó aranyalmát, hol meg Paris rabolja el férjétől, a spártai Menelaos királytól. A szirének, akik varázslatos énekükkel halálba bűvölik a közelükbe tévedő hajósokat, hol fiatal lányok, hol meg különös szárnyas lények. Ugyanazt a mítoszt az egyik költő így meséli, a másik másképp, fantáziája és mesélőkedve szerint. A történetek többnyire számunkra láthatatlanul változnak, de olykor rajtakapjuk a költőt, amint éppen átalakítja a hagyományos mítoszt.

A mítoszmesélés nem korlátozódik az irodalomra: mítoszokat mesélnek a vázafestők vagy az épületek szobordíszjeinek alkotói is. A mítoszok képi megfogalmazásában is nagy szerepet játszik az alkotó fantázia, miközben érvényesülnek a kép saját törvényei is. Míg az Odyszeiában Homéros nem említi, hogy a sziréneknek van-e szárnyuk, vagy nincs, a vázafestő vagy a szobrász a képi ábrázolás lényegéből fakadóan ezt nem teheti meg, hiszen a kép nem tudja nem megmutatni a szirének alakját: egy képen a szirének vagy emberi alakot viselnek, vagy szárnyas lények.

A kötetben olvasható tanulmányok középpontjában a görög mítoszok irodalmi és képi ábrázolásainak párhuzamos elemzése áll. A szövegek szerzői egyéni nézőpontból, de közös kiindulópontból, a fentiekhez hasonló szempontok alapján vizsgálnak számos mitikus elbeszélést és mitikus tárgyú képet.