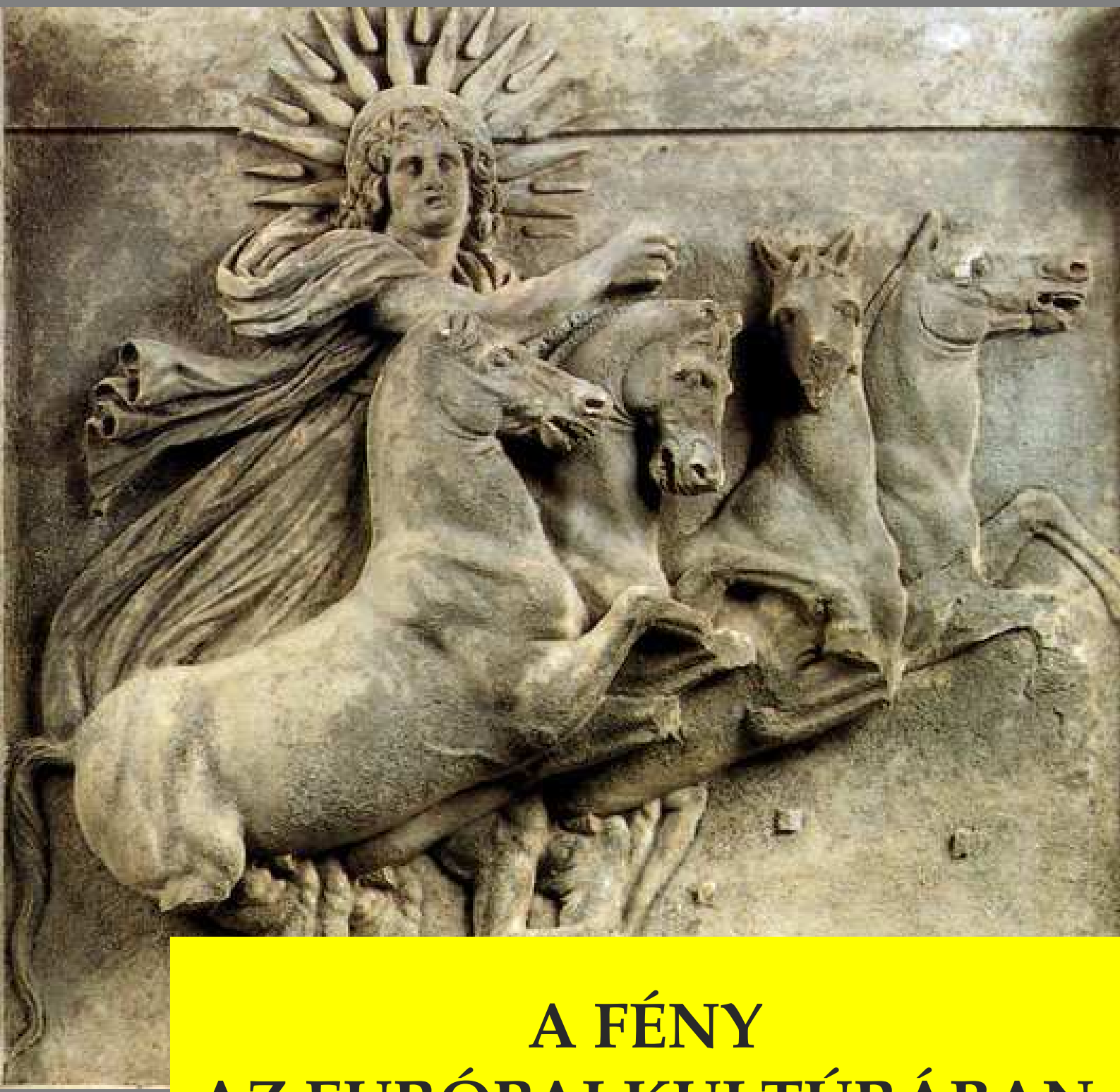
HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS III.



A FÉNY AZ EURÓPAI KULTÚRÁBAN ÉS TUDOMÁNYBAN

Debrecen
2016

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS III.

A FÉNY AZ EURÓPAI KULTÚRÁBAN ÉS TUDOMÁNYBAN

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS III.

ACTA OFFICINAE PROGRAMMATE „OTKA” SVSTENTATAE
IN AEDIBVS UNIVERSITATIS SCIENTIARVM DEBRECENIENSIS
REDACTA

SERIEM EDENDAM CURANT

LADISLAUS TAKÁCS ET URSULA TÓTH

Hoc volumen redigit
Ursula Tóth

Lectores
Thomas Gesztelyi, Aurora (Hajnalka) Óbis,
Catherina Csízy

Adiutrix redactoris
Beatrix Kálny

HEREDITAS
GRAECO-LATINITATIS III.

A FÉNY
AZ EURÓPAI KULTÚRÁBAN ÉS TUDOMÁNYBAN

DEBRECEN

2016

A DEBRECENI EGYETEM KLASSZIKA-FILOLÓGIAI ÉS ÓKORTÖRTÉNETI TANSZÉKÉNEK KIADVÁNYA

A kiadvány az OTKA 104789 K sz. pályázat támogatásával készült.

A borítón: Héliost ábrázoló dombormű a trójai Athéné szentélyből
(Pergamon Múzeum, Berlin)

ISSN 2064-9754
ISBN 978-963-473-933-3

Kiadja a DE Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanszéke
4032 Debrecen, Egyetem tér 1.
A kiadásért felelős: Dr. Forisek Péter, tanszékvezető egyetemi docens

Nyomta a Kapitális Kft., Debrecen
Felelős vezető: Kapusi József

TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ 7

TAKÁCS LÁSZLÓ: Színpadi fények Rómában 9

ADORJÁNI ZSOLT: Még egyszer a király fénylő tekintetéről Pindarostól Ciceróig 19

SZEKERES CSILLA: *Lumen naturae – naturae obscuritas*. A cicerói fény metafora filozófiai háttere 35

KONKOLY DÁNIEL: Figuráció és diszfiguráció. A fény kettős aspektusa Ovidius *Metamorphoses* című művében 50

SCHILLER VERA: A fény gyermekei 62

HAMVAS ENDRE ÁDÁM: Fény, látás és megistenülés a hermetikus irodalomban: metafora vagy vallási tapasztalat? 71

CSÍZY KATALIN: Iulianus: *Hélioshoz* [*Or*. XI (IV)] 89

VÁGÁSI TÜNDE: A szövetséges Nap. Mithras és Sol kapcsolatának ábrázolása Pannoniában 98

PATAKI ELVIRA: Nagy Szent Vazul a fény és az égitestek teremtéséről (*Hexaéméron* II., VI.) 123

MARÓTH MIKLÓS: A fény problémája Sophonias *De anima* kommentárjában 158

PROKOPP MÁRIA: A fény szerepe a gótika képzőművészetében, különös tekintettel Magyarországra 168

LÁZÁR ISTVÁN DÁVID: Idealizált vagy reális ábrázolás? Mátyás-portrék Antonio Bonfini műveiben 180

CZEROVSZKI MARIANN: A látás és a fény Pray György *De institutione ac venatu falconum* című tankölteményében 187

KECZÁN MARIANN: Modern Ulysses. A fény motívuma Márai Sándor prózájában 199

A KÖTET SZERZŐI 217

ELŐSZÓ

A 2015-ös évet az UNESCO az Európai Fizikai Társulat javaslatára *A Fény Nemzetközi Évé*-nek nyilvánította. A kezdeményezéshez, melynek fő célja az volt, hogy felhívja a figyelmet arra, milyen fontos szerepet játszik a fény és a fénnyel kapcsolatos technológia életünkben, hazánk is csatlakozott. A fény központi szerepe a földi élet kialakulásában és fenntartásában ma már mindannyiunk számára az alapvető ismeretek közé tartozik, a mesterséges fényforrások feltalálása és folyamatos fejlesztése pedig óriási változásokat generált az egyes társadalmakban az idők folyamán. Az ókori gondolkodók csillagok és bolygók mozgásának megértésére irányuló kísérleteitől hosszú út vezetett a fénysebesség kiszámításáig, egyes planéták felszínének feltérképezéséig, vagy épp a fotoszintézis jelentőségének felméréséig, s közben a fény természetének és tulajdonságainak megismerésére tett erőfeszítések eredményei a tudomány szinte valamennyi területét forradalmasították.

A modern tudománynak köszönhetően már tudjuk, hogy a fény elektromágneses sugárzás, de vajon mit gondoltak a régi korok emberei – a kvantumfizika eredményeinek ismerete előtt – a fény eredetéről és természetéről, milyen képzeteket kapcsoltak a minden élet forrásának tekintett Naphoz? Hogyan alkalmazták a rendelkezésükre álló mesterséges fényforrásokat, milyen kontextusokban kapott fontos szerepet a látás és a fény összekapcsolása, hogyan jelent meg a fény mint szimbólum az irodalomban és a képzőművészetekben? Ezek a kérdések álltak a tanácskozás középpontjában azon a konferencián, amely *Fény. Magyarázat és szimbólum az európai kultúrában és tudományban* címmel került megrendezésre

2015 őszén a Debreceni Egyetemen. A rendezvény előadói a bölcsészettudományok szemszögéből vizsgálták a fény klasszikus ókori kultúrákban és az európai középkorban, valamint a későbbi századokban játszott szerepét, jelentőségét, értelmezését. E tudományos konferencia anyagát adja közre a jelen kötet annak reményében, hogy a természettudományok eredményei mellett a fény kultúrtörténeti jelentősége is számot tarthat az érdeklődő olvasó figyelmére.

Takács László és Tóth Orsolya
sorozatszerkesztők

SZÍNPADI FÉNYEK RÓMÁBAN[1]

TAKÁCS LÁSZLÓ

Az ókori ember és a modern ember élete közti különbséget az új eszmék megjelenése mellett az elmúlt kétezer évben bekövetkezett technikai fejlődés is jelentősen megnövelte. A különböző fölfedezéseknek köszönhetően időről időre jelentőset lépett előre − főként a nyugati − ember életminősége. Bár egyenként is érdekes lenne számba venni a két világot elválasztó technológiai gyakorlatot, jelen esetben csupán egyetlen, az ókorban nem ismert és nem használt erőforrással, az *elektromosság*gal foglalkozom, ráadásul csupán egyetlen, a világítás szempontjából. Mivel az ókorban (de még sokáig később is) nem ismerték az elektromos áramot, a rájuk boruló sötétséget is csak viszonylag korlátozott fényt adó világítóeszközökkel: mécsessel, szurokfáklyával, gyertyával, tűzhelyről ragyogó lángokkal tudták enyhíteni. Ha leszállt az este, sűrű sötétség borult az ókori világra. A lakóépületek belsejében ezek az eszközök megfelelő fényt voltak képesek szolgáltatni, a szobák falain kívül azonban ezek a fényforrások már csak csekély mértékben voltak használhatók.[2] Mindez nagyon sokáig

[1] Jelen munka az OTKA 104789 K számú pályázat támogatásával készült. Itt köszönöm meg Fábián Borbálának a tanulmányom elkészítéséhez nyújtott segítségét.

[2] A világítás történetéről általában lásd W. T'Odea, *The Social History of Lighting*, New York, 1958. A színházi világításról részletesen a 155. oldaltól. Magyarul részletes összefoglaló olvasható Laky József *A lámpa históriája* (Budapest, 1988) című könyvében. Hiába volt azonban már az ókorban lehetőség éjszakai előadások tartására (fáklyák vagy bengáli tűz fényénél), később, a reneszánsz korában, a színpadi előadások nappali fénynél zajlottak: lásd: R. B. Graves, *Lighting the Shakespearean Stage, 1567–1642*, Southern Illinois University Press, 1999. Állítása szerint Serlio színházában az utcás díszletek ablakain gyertyák, ill. fáklyák fénye világított ki. Vö. 170. oldal. Reflektorként borbélytányért használtak, a villámlást robbanóporral idézték elő. A XVII. (és XVIII.) században jelentek meg az állandóan lobogó gyertyák, valamint az olajlámpák is. A rivaldavilágítást, a lábvilágítást az első időkben a gyertyák adták (ez igen tűzveszélyes volt, mert a színésznők szoknyája könnyen

így maradt. Ez a sötétség csak akkor kezdett oszlani, amikor az üvegtükrök föltalálása révén lehetővé vált nagyobb termek bevilágítása, majd következett a gázvilágítás bevezetése, a közvilágítás kialakítása, végül az elektromos izzó föltalálása, ami aztán lehetővé tette a mai állapotot, vagyis hogy a föld jelentős része éjszaka is nappali fényben ragyog.

Részben az itt felsorolt fölfedezések tették lehetővé, hogy nagy, zárt tereket is képessé váltunk egyre jobban bevilágítani. Az újkori Európában ennek megfelelően már olyan tereket építettek, amelyek nappali, természetesen fénynél is világosak voltak, de ha leszállt az este, akkor is ki lehetett világítani őket, ha a fényeket tükrök segítségével megsokszorozták. Erre a rómaiak nem voltak képesek, hiszen nyilvánvalóan ez volt az oka annak, hogy a senatusi üléseket alkonyatkor befejezték, mert nem tudták megoldani a világítás problémáját a Curia épületében. Ugyancsak a nagy terek bevilágíthatatlansága volt az oka annak is, hogy az ókori görögök szabadtéri színházakat és színpadokat építettek, amelyekben nappali fénynél lehetett élvezni az előadásokat.

Mindez persze nem jelenti azt, hogy kisebb termekben, szűkebb körben ne lehetett volna összegyűlni, ezeknek a tereknek a bevilágítására ugyanis a korabeli eszközök is alkalmasak voltak. Az ókori forrásokban gyakran olvasunk olyasmit, hogy a lakoma éjszakába nyúlik, mint Trimalchiónál, s Varrónak is volt egy olyan műve, amelynek az volt a címe: *Nescis, quid vesper serus vehat*.[3] Petronius éjszakai lakomáján a világosságot égő olajjal világító *candelabrum*ok biztosítják, amelyek közül az egyik a veszekedés hevében fölborul, és a forró olaj a vendégekre fröccsen.[4] Vagyis egyáltalán nem volt kötelező sötétedéskor ágyba bújni, vagy ülni a sötétben, hanem szűkebb körben lehetőség nyílt arra, hogy az emberek összejöjjenek és szórakozzanak, s ezt nem teljes sötétségben, hanem viszonylagosan meg-

---

lángra kaphatott), később ezeket olajlámpák váltották föl. Hasznos rövid összefoglalás olvasható a színpadi világításról a *Stagelighting* címszó alatt: S. Stanton – M. Banham, *Cambridge Paperback Guide to Theatre*, Cambridge, 1996, 349–350.

[3] Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 13, 11.

[4] Petronius, *Satyricon*, LXIV: *Nec intra rixam tumultus constitit, sed candelabrum etiam supra mensam eversum et vasa omnia crystallina comminuit, et oleo ferventi aliquot convivas respersit.*

világított terekben tegyék. Minucius Felix *Octavius*ában is olvashatjuk azt a vádat, hogy a keresztények, amikor éjszakánként összejönnek, ha eloltották a lámpást, amelyet egészen különös módon a hozzá kötözött, falatokért vetődő kutya dönt fel, akkor – a sötétbe borult teremben – mindegyikük habozás nélkül veti bele magát az orgiába.[5] Ha költött is az egész vád, az mégiscsak igaz magja, hogy kisebb termek világítását megoldották: így jöttek össze Aulus Gellius és barátai Athénben,[6] és így lakomáztak a macrobiusi *Saturnalia* vendégei is.

Ha az elmondottak két lényegi elemét egymás mellé tesszük, akkor az ókori színházi világítás problémakörével találkozunk. A modern színházi előadást (még ha szabadtéri előadásról van is szó) ugyanis nehezen tudjuk elképzelni máshogy, mint este, többnyire zárt térben. Ilyenkor, miközben a nézőtér sötétbe burkolózik, a színpad hol fényárban úszik, hol csak egy-egy részében sejlik föl valami apró fénysugár. Mindez ráadásul még radikálisabban változott meg azóta, hogy a reflektort is használni kezdte a színpadi technika a XIX. század végén.[7] A továbbiakban tehát az a kérdés áll vizsgálódásunk középpontjában, hogy milyen lehetett a római császárkori színjátszás, illetve színpadi technika, s vajon a művek szövegéből kikövetkeztethető-e, hogy milyen körülmények közt tervezték előadni a Senecának tulajdonított drámákat: nappali nagyszínházi előadásra szánták-e őket, vagy esti kamaradaraboknak, amelyeket nem természetesen, hanem mesterségesen bevilágított térben, afféle házi színpadon adtak elő. Ahhoz, hogy ezt a kérdést megválaszoljuk, előbb nézzünk meg egy részletet Seneca *Medea* című darabjából, amelyben a kar Medea külső alakját írja le:

---

[5] Minucius Felix, *Octavius* 9: *Illic post multas epulas, ubi convivium caluit et incestae libidinis ebriatis fervor exarsit, canis qui candelabro nexus est, iactu offulae ultra spatium lineae, qua vinctus est, ad impetum et saltum provocatur. Sic everso et extincto conscio lumine inpudentibus tenebris nexus infandae cupiditatis involvunt per incertum sortis, etsi non omnes opera, conscientia tamen pariter incesti, quoniam voto universorum adpetitur quicquid accidere potest in actu singulorum.*

[6] Aulus Gellius, *Noctes Atticae*

[7] Wolfgang Schivelbusch, *Disenchanted Night, The Industrialization of Light in the Nineteenth Century*, Berkeley – Los Angeles, 1995, 197–198.

Chorus *Quonam cruenta maenas*
praeceps amore saevo
rapitur? quod impotenti
facinus parat furore?
vultus citatus ira
riget et caput feroci
quatiens superba motu
regi minatur ultro.
quis credat exulem?
Flagrant genae rubentes,
pallor fugat ruborem.
nullum vagante forma
servat diu colorem.
huc fert pedes et illuc,
ut tigris orba natis
cursu furente lustrat
Gangeticum nemus.
Frenare nescit iras
Medea, non amores;
nunc ira amorque causam
iunxere: quid sequetur?
quando efferet Pelasgis
nefanda Colchis arvis
gressum metuque solvet
regnum simulque reges?
Nunc, Phoebe, mitte currus
nullo morante loro,
nox condat alma lucem,
mergat diem timendum
dux noctis Hesperus.

Hogyan kell elképzelni e részlet színpadi megjelenítését, jobban mondva, hogyan képzelhette el a szerző a részlet színpadra vitelét? Nyilvánvaló, hogy a kar Medea őrjöngő, zavaros viselkedését írja le. De vajon látja-e a közönség? A klasszikus görög tragédiákban és komédiákban számos alkalommal szerepel részletes környezetrajz, és a nem a színpadon történő eseményekről is részletes beszámolókból

értesülünk. Ez a „színpadtól távol” lehet más földrész, más város, vagy egyszerűen csak a ház belseje. Itt azonban nem olyan jelenetről van szó, amelyet ne lehetne színpadra vinni, vagy színészi eszközökkel megjeleníteni. Éppen ezért vetődött föl ennek és más hasonló jelenetek kapcsán annak lehetősége, hogy itt nem beszámolóról, hanem egy párhuzamos látvány egyidejű szavakba öntéséről, és ezzel együtt a látottaknak a közönség számára való értelmezéséről van szó: miközben Medea pantomimként eljátssza a megbomlott elméjű, őrjöngő asszonyt a színpad egyik részén, addig a kar a másikon mindezt elmondja.[8] De miért kell elmondania? Nem elégséges a színészi játék? Vagy a kettő így egészíti ki egymást?

Ugyanez a probléma jelenik meg a *Phaedrá*ban:

Nutrix *Spes nulla tantum posse leniri malum,*
finisque flammis nullus insanis erit.
torretur aestu tacito et inclusus quoque,
quamvis tegatur, proditur vultu furor;
erumpit oculis ignis et lassae genae
lucem recusant; nil idem dubiae placet,
artusque varie iactat incertus dolor:
nunc ut soluto labitur marcens gradu
et vix labante sustinet collo caput,
nunc se quieti reddit et, somni immemor,
noctem querelis ducit; attolli iubet
iterumque poni corpus et solvi comas
rursusque fingi: semper impatiens sui
mutatur habitus. nulla iam Cereris subit
cura aut salutis; vadit incerto pede,
iam viribus defecta: non idem vigor,
non ora tinguens nitida purpureus rubor;
[populatur artus cura, iam gressus tremunt,
tenerque nitidi corporis cecidit decor.]
et qui ferebant signa Phoebeae facis
oculi nihil gentile nec patrium micant.

[8] Alessandra Zanobi, *Seneca's Tragedies and the Aesthetics of Pantomime*, London–New Delhi–New York–Sydney, 2014, 97–98.

lacrimae cadunt per ora et assiduo genae
rore irrigantur, qualiter Tauri iugis
tepido madescunt imbre percussae nives.
Sed en, patescunt regiae fastigia:
reclinis ipsa sedis auratae toro 385
solitos amictus mente non sana abnuit.

Phaedra *Removete, famulae, purpura atque auro inlitas*
vestes, procul sit muricis Tyrii rubor,
quae fila ramis ultimi Seres legunt...

Itt is hasonló a helyzet, mint az előbb Medeánál: a dajka részletesen ismerteti, hogy mit csinál Phaedra. Van azonban egy lényeges különbség: míg az első példánál nyilvánvaló, hogy a kar szavaival párhuzamosan látjuk is a vergődő asszonyt, addig a második esetben a dajka szavainak végén jelenik meg Phaedra a palota felől. Jelen esetben az a kérdés, látták-e a nézők Phaedrát végig a dajka monológja alatt, vagy nem látták, hanem tényleg akkor jelent meg. Tulajdonképpen mindkét eset elképzelhető, és akkor az első esetében pantomimjáték egészíthette ki a dajka szavait,[9] a második esetben pedig csupán a klasszikus hagyomány követéséről van szó.

Erre a hosszúnak tűnő kitérőre azért volt szükség, hogy érzékeltessem: a szöveg utalásai alapján lehetséges bizonyos dramaturgiai elképzelések föltételezése, vagyis azzal is számolnunk kell, hogy a Seneca-drámákat nem hagyományos színpadi eszköztárral adták elő.[10]

Ugyanez a helyzet a színpadi megvilágítás kérdésével is. Így kezdődik a Senecának tulajdonított *Medea* című tragédia:

Medea *Di coniugales tuque genialis tori,*
Lucina, custos quaeque domituram freta
Tiphyn novam frenare docuisti ratem,

[9] Zanobi (2014) 112.

[10] Erre már P. J. Davis is utalt, amikor a Seneca *Thyestes*-e 5. felvonásának színpadi megjelenítésében mutatkozó ellentmondást igyekezett feloldani: P. J. Davis, *Seneca: Thyestes* (Duckworth Companions to Greek and Roman Tragedy), London, 2003, 33. Hasonlóra utal Boyle is: A. J. Boyle, *Tragic Seneca, An Essay in the Theatrical Tradition*, New York, 1997, 117.

et tu, profundi saeve dominator maris,
clarumque Titan dividens orbi diem,
tacitisque praebens conscium sacris iubar
Hecate triformis, quosque iuravit mihi
deos Iason, quosque Medeae magis
fas est precari: noctis aeternae chaos,
aversa superis regna manesque impios
dominumque regni tristis et dominam fide
meliore raptam, voce non fausta precor. (1–12)

Egymás után szólítja meg az isteneket Medea, de nem szólítja föl őket arra, hogy jelen is legyenek, vagyis föltehetően az ő alakjuk nem jelent meg a színen. Ezután azonban hirtelen megváltozik a fohász természete, a bosszúállás istennőit arra kéri, hogy teremjenek a színen:

nunc, nunc adeste sceleris ultrices deae,
crinem solutis squalidae serpentibus,
atram cruentis manibus amplexae facem,
adeste, thalamis horridae quondam meis
quales stetistis: coniugi letum novae
letumque socero et regiae stirpi date. (13–18)

Könnyen elképzelhető, hogy erre a fölszólításra meg is jelentek az Erynniseket játszó színészek, kezükben fáklyával. Ha közvetlenül a segítségül hívás után belép három fáklyás színész, akkor azonnal megváltozik a színpadi látvány: világos lesz, de e fényforrásoknak nemcsak konkrét színpadtechnikai jelentősége és következménye lesz, hanem a római életben játszott szimbolikus szerepük révén kitágítják a jelenet értelmezési lehetőségét. Jelenlétük ugyanis nyilvánvaló utalás a római nászszertartásra, ahogy arra maga Medea is fölhívja a figyelmet. Így a jelenet nagyon hasonló ahhoz, ahogy a villámok fényével helyettesítette Vergilius a nász fáklyáit az *Aeneis* negyedik énekében: *prima et Tellus et pronuba Iuno/ dant signum; fulsere ignes et conscius aether/ conubiis summoque ululārunt vertice Nymphae*... (166–168). Ha föltételezzük, hogy itt valóban fáklyás színészek jelentek meg, akkor a fáklya csak akkor tud valóban

hangsúlyos lenni, ha kettős funkciója van: fénybe borítja a színpadot, s emellett szimbolikus jelentést is hordoz.

De Medea további szavaiból is következtethetünk a szerzőnek a színrevitellel kapcsolatos elképzelésére:

> *Querelas verbaque in cassum sero?*
> *non ibo in hostes? manibus excutiam faces*
> *caeloque lucem++spectat hoc nostri sator*
> (vagy: *caeloque lucem despectat hanc nostri sator*)
> *Sol generis, et spectatur, et curru insidens*
> *per solita puri spatia decurrit poli?*
> *non redit in ortus et remetitur diem?* [...]
> *hoc restat unum, pronubam thalamo feram*
> *ut ipsa pinum postque sacrificas preces*
> *caedam dicatis victimas altaribus.* (26–31, 37–39)

Szavai szerint a nap tehát már lenyugodott, s Medea méltatlankodik, hogy nem kezdi újra a napot, majd kijelenti, hogy ő maga is visz a kezében szurokfáklyát. Mindennek csak akkor van értelme, ha valóban van fáklya a kezében, ami színpadilag csak akkor hatásos, ha egyébként tényleg sötét van a színpadon: ekkor a lobogó fáklya fénye hatványozottan érvényesül.

Itt azonban nem fejeződik be a könyörgés, de a továbbiakban nem Medea, hanem a kar hívja az isteneket egymás után, de a fáklya motívuma ugyanúgy föltűnik ebben a részletben is:

> *Et tu, qui facibus legitimis ades,*
> *noctem discutiens auspice dextera*
> *huc incede gradu marcidus ebrio,*
> *praecingens roseo tempora vinculo.* 70
> *Et tu, quae, gemini praevia temporis,*
> *tarde, stella, redis semper amantibus:*
> *te matres, avide te cupiunt nurus*
> *quamprimum radios spargere lucidos.*

Majd a darab végén Medea újra így beszél:

Quonam ista tendit turba Furiarum impotens?
quem quaerit aut quo flammeos ictus parat,
aut cui cruentas agmen infernum faces 960
intentat? ingens anguis excusso sonat
tortus flagello. quem trabe infesta petit
Megaera? cuius umbra dispersis venit
incerta membris? frater est, poenas petit:
dabimus, sed omnes. fige luminibus faces, 965
lania, perure, pectus en Furiis patet.

Úgy tűnik, ebben az esetben is csak akkor van értelme a királynő szavainak, ha fáklyás alakok jelennek meg a színen.

Túlságosan hosszú lenne az összes Seneca neve alatt fönnmaradt dráma minden egyes fáklyára való utalását számba venni, ezért csupán a biztosan nem senecai *Octavia* című *fabula praetexta* egyik részletét, méghozzá Agrippinának, Nero anyjának a színen való föltűnését idézem:

Agrippina *Tellure rupta Tartaro gressum extuli,*
Stygiam cruenta praeferens dextra facem
thalamis scelestis: nubat his flammis meo 595
Poppaea nato iuncta, quas vindex manus
dolorque matris vertet ad tristes rogos.
manet inter umbras impiae caedis mihi
semper memoria, manibus nostris gravis
adhuc inultis, reddita et meritis meis 600
funesta merces puppis et pretium imperi
nox illa qua naufragia deflevi mea...

Így idézi föl Agrippina meggyilkolásának körülményeit. Ami ebben a részletben is föltűnő, hogy Agrippina szintén azt mondja, amit Medea: fáklyát hoz kezében. Ha így van, akkor a Nero anyjának árnyát játszó színész kezében fáklyának kellett lennie, amikor a darabot előadták, máskülönben a nézők nem értették volna, miért hazudik a szereplő. Agrippina árnya tehát fáklyával a kezében érkezik

Nero és Poppaea nászára, ami igazi hatást csak sötét színpadi környezetben tudott elérni.

A bemutatott példák és jelenetek alapján talán egyértelmű, hogy komolyan meg kell fontolni annak a lehetőségét, hogy a senecai drámák nem nappali, hanem esti, sötét térben való előadásra készültek, amelyeken nemcsak rögzített fáklyákkal világítottak, hanem a jobb láthatóság végett a színészek is többnyire fáklyát tartottak a kezükben. Ez a színpadi környezet magyarázatot adhat arra is, hogy – például a plautusi komédiákkal ellentétben – miért szerepel olyan sok fáklyás metafora ezekben a tragédiákban. A nem nappali fényviszonyok föltételezése ugyanakkor újabb adalékkal szolgál ahhoz is, hogy miért volt szükség pantomimus jelenetekre: ilyenkor a színész úgy tudott gesztikulálni, hogy nem kellett tartania a fáklyát, vagyis szabadon mozoghatott.

MÉG EGYSZER A KIRÁLY FÉNYLŐ TEKINTETÉRŐL PINDAROSTÓL CICERÓIG[*]

ADORJÁNI ZSOLT

Doktori dolgozatom központi témája a szem és tekintet motívuma volt Pindaros költészetében, ahol a látás és fénykibocsátás, fénykibocsátás és látás hol konkrét, hol metaforikus kapcsolata fontos szerepet játszott.[1] Ebben a munkában külön fejezetet szenteltem a király fénylő tekintetének.[2] Azóta Kallimachos himnuszaival foglalkozván új szempontra lettem figyelmes, az isten és a király párhuzamára, mely meglepő – mind ez idáig talán kellőképpen nem méltatott – folyamatosságot mutat a görög irodalmi és filozófiai hagyományban. Ez az új téma késztetett arra, hogy az uralkodó fényes tekintetének motívumát is újraértékeljem. Jelen előadás eme összetett vizsgálat szűk keresztmetszete, melyben – a konferencia témájához és a fény évéhez kapcsolódva – kizárólag a fényes tekintet motívumára összpontosítok diakrón perspektívából.

Az előzményekhez egy homérosi és egy hésiodosi hely felelevenítése nélkülözhetetlen. Az *Odysseia* egyik epikus hasonlata (τ 109–114), melyet Odysseus Pénelopéhez intézett szavaiban használ, az istenfélő (θεουδής: 109) uralkodó igen archaikus képét őrizte meg,[3]

[*] Jelen dolgozat eredetileg 2015. november 26-án a Debreceni Egyetemen rendezett konferencián hangzott el (*Fény. Magyarázat és szimbólum az európai kultúrában és tudományban*). A tanulmány elkészítésekor a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai János Kutatói Ösztöndíja és a bonni Alexander-von-Humboldt-Stiftung posztdoktori támogatását élveztem.

[1] Adorjáni Zs., *Szem és tekintet Pindaros költészetében* (Apollo Könyvtár 36), Budapest, 2014, a továbbiakban: Adorjáni (2014a).

[2] Adorjáni (2014a) 109–124.

[3] A hasonlat ama képességéhez, hogy valami időközben feledésbe merült ősatavisztikusat stilizálva kifejezésre juttasson, vö. E. Norden, *P. Vergilius Maro: Aeneis Buch VI* (Sammlung wissenschaftlicher Commentare), Stuttgart – Leipzig, 1927[3], 162–165 (*Aen*. 6. 205–209: aranyág és fagyöngy-hasonlat).

aki istennek tetsző és igazságos uralmával (εὐδικίας: 111; ἐξ εὐηγεσίης: 114) a föld, a termés és az állatok termékenységét, gazdag halászzsákmányt és a nép kiválóságát (ἀρετῶσι: 114) biztosítja.[4] Az a gondolat, hogy a király tevékenysége és birodalma vegetatív valamint erkölcsi gazdagsága ok-okozati összefüggésben állnak, később – mint látni fogjuk – a fényes tekintet motívumával fog összekapcsolódni. Hésiodoshoz fordulva pedig mindjárt témánknál vagyunk. A *Theogonia* egyik nevezetes helyén arról van szó, hogyan tüntetik ki a Múzsák figyelmükkel a királyokat (81–93). A Múzsák ékesszólást sugalló hatása tekintetükben nyilvánul meg, melyet már születésekor a jövendőbeli királyra derítenek (γεινόμενόν τ' ἐσίδωσι: 82). A Múzsák tekintetének felel meg az uralkodó későbbi pályafutása alatt a nép csodálata, mely szintén tekintetükben nyilvánul meg (οἱ δέ τε λαοὶ / πάντες ἐς αὐτὸν ὁρῶσι: 84 sk.). Múzsai és emberi figyelem így tehát párhuzamban állnak és ezt a tekintet motívuma jeleníti meg. A király iránti csodálat *non plus ultra*-ja, hogy istenként (θεὸν ὣς: 91) hódolnak neki, mivel alakja szebbként és nagyobbként magasodik ki a tömegből – ez is a vizuális metaforika utózöngéje (μετὰ δὲ πρέπει: 92).[5] Hésiodosnál tehát a király tekintete ugyan nem jelenik meg, viszont az istenség támogató és az alattvalók hódoló tekintete annál inkább.

E két korai és befolyásos előzmény ismeretében most – némileg talán váratlanul – két újpythagoreus szerző, Ekphantos és Diótogenés szövegeihez fordulunk, ahol a király tekintete központi szerepet kap. E két szerző datálása rendkívül vitatott és tényleges adatok híján

[4] Vö. még Hes. *erg*. 225–237 (itt a többes számú βασιλῆες szerepeltetésével). Platón (*rep*. 363B–C) Homéros és Hésiodos helyét egyazon kontextusban idézi. A hitvány király és a csapásoktól sújtott nép ellenképéhez vö. Hes. *erg*. 238–247 (itt a többes számú megfogalmazásba egyes számú [240 sk.] ékelődik), Sophoklés *Oidipus király*-ának bevezető jelenetét, továbbá a Halászkirály legendáját mint recepciós példát. E párhuzamokhoz (kitekintéssel az egyiptomi kultúrára) vö. M. Erler, Das Recht (ΔΙΚΗ) als Segensbringerin für die Polis. Die Verwandlung eines Motivs von Hesiod zu Kallimachos, *SIFC* 80, 1987, 16–21.

[5] A homérosi párhuzam (ϑ 170–173) és viszonya Hésiodoshoz ebben az összefüggésben nem foglalkoztat bennünket, mivel Homérosnál a leírás nem a királyra vonatkozik. Az epikus formanyelv ismerhetett egyfajta többé-kevésbé bevett formát a ϑεῖος ἀνήρ jellemzésére, melyet Homéros általános jellemrajzként alkalmazott, míg Hésiodos a királyra szűkítette.

gyakorlatilag lehetetlen. Ezért volt, aki a hellenisztikus korra (Kr. e. 3. század közepe), s olyan is, aki a római császárkorra (Kr. u. 3. század első fele) helyezte őket.[6] Jóllehet magam hajlom a hellenisztikus kori datálásra, melyet a későbbiekben még tárgyalandó Cicero- és Kallimachos párhuzamok támogatnak, nem szeretnék egyértelműen állást foglalni e kérdésben, mivel az érvelés szempontjából nem is döntő, hogy szerzőink hellenisztikus vagy császárkoriak, hiszen feltételezhetünk olyan közös forrást, mely egyformán hatott a hellenisztikus korban és később a császárkori Ekphantosra és Diótogenésre is.

A két traktátus egyik hangsúlyos motívuma a fény és ezzel összefüggésben a fényes tekintet. Az isteni fény[7] és a király kapcsolata

[6] A korai datáláshoz vö. E. R. Goodenough, The Political Philosophy of Hellenistic Kingship, *YCS* 1, 1928, 55–102; a késeihez L. Delatte, *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 97), Paris, 1942, 285 és W. Burkert, Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica, in: K. von Fritz (ed.), *Pseudoepigrapha* I (Entretiens sur l'Antiquité Classique 18), Vandœuvres-Genève, 1972, 53–55 (a Severusok időszaka, Iulia Domna szellemi környezete). Delatte kritikája és visszatérés Goodenough nézetéhez: H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period* (Acta Academiae Aboensis 24, 3), Åbo, 1961, 65–71. A nézetkülönbségek összefoglalásához vö. G. F. Chesnut, The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic and Late Stoic Political Philosophy, *ANRW* II 16. 2, 1978, 1313–1315 (határozott állásfoglalás nélkül, de a korai datálást legalábbis nem elutasítva). A két szélsőséges nézet között igyekszik kompromisszumot találni A. Squilloni, *Il concetto di 'regno' nel pensiero dello Ps. Ecfanto. Le fonti e i trattati ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ* (Accademia Toscana di Scienze e Littere «La Colombaria», Studi 111), Firenze, 1991, 43–60, amikor a Kr. u. 1–2. század és középplatonikus szellemi környezet mellett érvel. Csatlakozik ehhez a nézethez M. Schofield, Social and Political Thought, in: K. Algra – J. Barnes – J. Mansfeld – M. Schofield (edd.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1999, 742. Squilloni megfigyelései azonban távolról sem egyértelműek. Egyfelől okkal-joggal hívja fel a figyelmet a platóni reminiszcenciákra, melyek tárgyalásomban némileg háttérbe szorultak, másfelől a platóni és pythagoreus eszmevilágot nem szabad kijátszani egymás ellen, mert valójában kiegészítik egymást. Squilloninak igaza lehet a datálással és a filozófiai háttér elemzésével kapcsolatban, ennek ellenére a pythagoreus háttér sem elhanyagolható. Míg tehát Squilloni platóni alapstruktúrát mutat fel pythagoreus mázzal, én inkább a pythagoreus alapszerkezetben hiszek, melyet felszíni platóni elemek színeznek.

[7] A motívum mélyszerkezetében a χvarənah indoiráni motívuma is felsejlik. Vö. Goodenough (1928) 78–83 és Delatte (1942) 201–204. További utóéleti példákkal a

szoros. Ekphantosnál azt olvassuk, hogy a király tetteiben utánozza az isteni fényt s így kedves lesz annak, akit utánoz és az alattvalóinak is: ἐκλάμπει γὰρ αὐτᾶς [sc. εὐκοσμίας] εὐθὺ τὸ καλόν· ἂν ὁ μιμασάμενος δι᾽ ἀρετὰν αὐτῷ τε φίλος ὃ μεμίμαι καὶ πολὺ πλέον τοῖς ὑπ᾽ αὐτὸν τεταγμένοις (VII 64 [274,13–16]). Diótogenes szerint az isteni fény a király tekintetében is megnyilvánul, ami jótékony hatással van közvetlen környezetére és mintegy mágikus középpontként vonja magára a figyelmet:[8] (…) τοιαύταν αὐτῷ ἐπιπρέπηαν καὶ προστασίαν ἀμφιβαλλόμενον καὶ καττὰν ὄψιν [megjelenés] καὶ καττὼς λογισμὼς καὶ καττὰ ἐνθυμήματα καὶ καττὸ ἦθος τᾶς ψυχᾶς καὶ καττὰς πράξιας καὶ καττὰν κίνασιν καὶ καττὰν θέσιν τῶ σώματος, ὥστε τὼς ποταυγασμένως [szemlélők] αὐτὸν κατακοσμηθῆμεν καταπεπλαγμέ-νως αἰδοῖ καὶ σωφροσύνᾳ διαθέσει τε τᾷ περὶ τὰν ἐπιπρέπηαν. οὐ γὰρ μᾶον αὐλῶ καὶ ἁρμονίας <ἀ> τῶ ἀγαθῶ βασιλέως ποταύγασις [tekintet/látvány] ὀφείλει τρέπεν τὰς ψυχὰς τῶν ποταυγασμένων (VII 62 [268,5–14]).[9] Megjegyzendő, hogy a ποταύγασις fogalma kétértelmű, jóllehet leginkább passzívan (‚látvány’) szokás értelmezni (mellette a βασιλέως-szal mint *gen.*

görög irodalomból: Adorjáni Zs., Perseus ragyogása. Megjegyzés Simónidés Danaé-töredékéhez (*fr.* 543. 11 PMG) *AntTan* 58, 2014, 93–99.

[8] A látás fénykibocsátással kapcsolatos elméletéhez, ami a tekintet rendkívüli hatékonyságát leginkább magyarázza, vö. Adorjáni (2014a) passim, különösképpen 13–15 további irodalommal. Vö. még a gazdag gyűjteményt W. Headlam kommentárjában: *Herodas. The Mimes and Fragments* (with notes by A. D. Knox), Cambridge, 1922, 207 *ad* 4.73.

[9] Ekphantos traktátusa is tartalmaz néhány hasonló megfogalmazást: ὡς ἐν φωτὶ τᾷ βασιλείᾳ βλεπόμενον (sc. βασιλεύς mint κατασκεύασμα), ahol a királyság és a fény gyakorlatilag szinonímákká minősülnek s a kívülállók ámuló tekintetével társulnak (VII 64 [273,1f.]). Figyelmet érdemel, hogy ezen a helyen (273,1–4) tulajdonképpen a látással történő megismerés hármas fokozatáról van szó: az istenség mint démiurgos megismeri a királyt (1), a király megismeri az istenséget mint a fény ősforrását (2), az alattvalók megismerik és csodálják az uralkodót mint a fény hordozóját (3). Igen beszédes ebben a vonatkozásban Aischylos egyik helye, mely az isten tekintetét, fényét és a királyi méltóságot kapcsolja össze: ἀλλ᾽ ἥδε θεῶν ἴσον ὀφθαλμοῖς / φάος ὁρμᾶται μήτηρ βασιλέως (*Pers.* 150 sk.: ‚miként az istenek szeméből [ragyog] a fény, úgy tűnik fel [a ὁρμᾶται állítmány ἀπὸ κονοῦ] itt a király anyja’). Vö. F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes* I, Stuttgart, 1957, 93 sk. (epikus előzményt sejtve) és Adorjáni (2014a) 110.

objectivus-szal).[10] Értelmezhető azonban aktívan is mint ‚tekintet' (mellette a βασιλέως-szal mint *gen. subjectivus*-szal), amit a ποτίβλεψις (VII 62 [267,8]) párhuzamos kifejezése is támogat, melynek jelentése egyértelműen ‚a király tekintete'.[11] Ez a kettősség nagy valószínűséggel szándékos fogás. A királyi tekintet és az alattvalói csodálat, vagyis aktív és passzív látás Hésiodos imént tárgyalt helyére emlékeztet, ahol a Múzsák tekintete (*theog*. 82) az emberekével (*theog*. 85) áll párhuzamban, az αἰδοῖ kifejezés pedig mint a király lényének kisugárzása alattvalóira Hésiodos αἰδοῖ μειλιχίῃ (*theog*. 92) megfogalmazására emlékeztet. Fennmarad még az a kérdés, hogy vajon ezen gondolatiság és képiség hellenisztikus, esetleg császárkori fejlemény pythagoreus köntösben, vagy valóban Kr. e. 6. századi előzményekre tekint vissza. Hogy ez utóbbi jár közelebb az igazsághoz,[12] azt Pindaros második olympiai ódájának eschatologikus része tanúsítja, mely számos hasonlóságot mutat az újpythagoreus traktátusok gondolati és képi világával, miközben inspirációját – a lélekvándorlás tana alapján – egyértelműen Pythagorastól veszi.

Az egyik kapcsolódási pont éppen a szóban forgó motívum. Therón tekintete (*O*. 2,6: ὅπι δίκαιον ξένων), melyet igazságos uralkodóként vendégbarátaira függeszt, s melyet a költő az óda címzettjének első megnevezése után πρόσωπον τηλαυγές módjára elsőként említ, minden további nélkül párhuzamba állítható Diótogenés ποτίβλεψις (VII 62 [267,8]) és ποταύγασις (VII 62 [268,13]) kifejezéseivel. Ugyanez a metafora jelenik meg néhány sorral később Thérón felmenőire kiterjesztve: Σικελίας … ἔσαν / ὀφθαλμός (9

[10] Goodenough (1928) 72*:* „to look upon the good king", Delatte (1942) 55: „la contemplation du bon roi", *LSJ* s. v.: „gazing at".

[11] Így Delatte (1942) 95 (utalva a két sorral korábbi, passzív értelmű ἰδεῖν [VII 62 (267,15)] és a ποτιβλέψιος ellentétére), jóllehet a ποταύγασις kifejezésnek ő is passzív jelentést tulajdonít (l. 10. jegyz.). A királyi tekintet abszolút receptivitásának téveszméje Squillonit (1991, 6 jegyz., 79) hamis következtetésekre vezeti.

[12] Bár ez nem több konjektúránál, a befolyásos nézet forrásaként leginkább valamely pythagorasi σύμβολον képzelhető el (<τὸν βασιλέα καλεῖ Διὸς ὀφθαλμόν>) az egyik testimoniumban (*fr*. 58 C2 D–K) előforduló kenning-sorozat (medvék mint Rheia keze, Pleiádok mint a Múzsák lantja, a bolygók mint Persephoné kutyái stb.) mintájára.

sk.).[13] Mindkét helyen jelen van a kép teljes asszociációs rendszere: az Emmenidák egész történelmük során óvó tekintetükkel biztosították országuk és népük boldogságát és jólétét. A képiség természetesen más módon is magyarázható, de a költemény tagadhatatlan pythagoreus kötődése és az újpythagoreus traktátusok hasonló kifejezései alapján nagy a kísértés, hogy a királyi tekintet motívumában is pythagoreus hatást sejtsünk. Később Pindaros mintha tudatosan utalna vissza a második olympiai óda jellegzetes metaforájára Kyréné ura, IV. Arkesilaos dicséretében: μεγαλᾶν πολίων / … συγγενής / ὀφθαλμός (P. 5,16–18).[14] A kép itt is folytatásra lel az 56 sk. sorban: ὄμμα … φαεννότατον / ξένοισι. Ebben az esetben a szemből sugárzó fényt a φαεννότατον jelző teszi kimondottá.

Következő állomásunk Kallimachos himnuszköltészete, melyben a hellenisztikus költő több utalást is elhelyez a ptolemaida királyokra és királynőkre, ami hasonló kérdésfeltevést tesz lehetővé mint Pindarosnál. A Zeushoz címzett első himnuszban a király (valószínűleg II. Ptolemaios Philadelphos) feladatköre Zeuséval áll párhuzamban,[15] amit a költő meg is magyaráz: Zeus maga akarta így, amikor a királyokat választotta ki mint hatalmához legközelebb állókat (70–80). Ezt a döntést a költő szintén indokolja, mégpedig Hésiodos híres *dictum*ával: ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες (79 = *theog*. 96). Míg azonban Hésiodosnál – ha a 94 sk. sort is figyelembe vesszük – a királyok és a dalnokok egyenjogúként állnak egymás mellett mint a Múzsák pártfogoltjai, Kallimachosnál a királyok elsőbbséget élveznek, miközben a költők, jóllehet Apollón pártfogása alatt állnak (Φοίβου δὲ λύρης εὖ εἰδότας οἴμους: 78), egyértelműen alsóbbrendű λάξις-t képviselnek. Hogy a király javára billenő mérleg a hellenisztikus

[13] Az ὄπις és ὀφθαλμός értelmezéséhez ezen a helyen vö. Adorjáni (2014a) 111 sk. Egy másik Pindaros-helyen (*P*. 8,67–72) az ὄπις az istenek tekintetét jelenti és – akárcsak Diótogenésnél (VII 62 [268,12 sk.]) – a ἁρμονία kifejezés közelében áll, mely itt Apollón jótékony tekintetére vonatkozik.

[14] E vitatott hely értelmezéséhez vö. Adorjáni (2014a) 115–124.

[15] Vö. Kall. *h*. 1,58–65 (rejtett utalás) és 86 (ἡμετέρῳ μεδέοντι), valamint az utóbbi helyhez tartozó scholionokat (Pfeiffer II 45 *ad loc*.: περὶ τοῦ Πτολεμαίου ταῦτα λέγει) és Σ 90ab, ahol az αὐτός névmást egyszer (a) Ptolemaiosra, egyszer (b) Zeusra értik. Ptolemaios Philadelphoshoz mint a himnusz rejtett címzettjéhez vö. J. J. Clauss, Lies and Allusions: The Addressee and Date of Callimachus' Hymn to Zeus, *ClAnt* 5, 1986, 155–170.

monarchia újszerű hatalmi viszonyaival áll összefüggésben, aligha lehet kétséges.[16] De talán egy lépéssel tovább is mehetünk és pontosabban meghatározhatjuk az itt megfogalmazódó királyi ideológia eredetét. A folytatás (ἐπεὶ Διὸς οὐδὲν ἀνάκτων / ϑειότερον: 79) ismét magyarázni látszik a hésiodosi idézet értelmét. Kallimachos mindeközben megőrzi az ἐκ prepozíció kettős jelentését: a Διὸς … ἀνάκτων fordulat egyszerre *gen. originis* és egyfajta érintkezést kifejező *genitivus* (‚Zeus hatalmával felruházott uralkodó'). A ϑειότερον állítmánykiegészítő immár túlmutat Hésiodoson és fontos mondanivalót hordoz. Kirichenko jó érzékkel mutat rá arra, hogy király és istenség szoros kapcsolata rokon a neopythagoreus traktátusokban kifejeződő szemléletmóddal.[17] Ez a pythagoreus hagyomány folyamatosságának fényében nem is volna meglepő. Az is találó megfigyelés, hogy az egész himnuszt áthatja egyfajta parainetikus-protreptikus jelleg, amely az uralkodót a királyság valódi természetére tanító „rejtett tantervből" fakad.[18] Egy okkal több, hogy a himnuszt a pindarosi

[16] Így például K. Ziegler, Zum Zeushymnus des Kallimachos, *RhM* 68, 1913, 337–339 és P. Bing, *The Well-Read Muse. Present and Past in Callimachus and the Hellenistic Poets* (Hypomnemata 90), Göttingen, 1988, 78–83 (főként 78: „… the Hesiodic vision of ideal similarity and a special bond between earthly and heavenly kingship was bound to strike an especially resonant chord. Call. could hardly have enlisted a bigger gun in the service of royal praise"). A. Cameron, *Callimachus and His Critics*, Princeton, 1995, 12 némileg hiányolja a Zeus-himnuszból a király isteni mivoltának egyértelmű kifejezését. Egyébiránt Cameron helyesen emeli ki az uralkodó és költő viszonyának játékos, szinte évődő jellegét (11–23). Az alexandriai költő jellegzetes szabadszájúságához (‚Narrenfreiheit') vö. G. Weber, *Dichtung und höfische Gesellschaft. Die Rezeption von Zeitgeschichte am Hof der ersten Ptolemäer* (Hermes-Einzelschriften 62), Stuttgart, 1993, 16 sk. Ám még ha a király istensége nem teljesen komoly költői póz is, a mögötte álló toposzszerű párhuzam isten és király között nem elhanyagolható.

[17] A. Kirichenko, Nothing to do with Zeus? The Old and New in Callimachus' First Hymn, in: M. A. Harder – R. F. Regtuit – G. C. Wakker (edd.), *Gods and Religion in Hellenistic Poetry* (Hellenistica Groningana 16), Leuven – Paris, 2012, 198. L. még J. D. Michalopoulos, Le dieu, le souverain et le poéte: Callimaque et la philosophie politique, in: C. Cusset – N. Le Meur-Weissman – F. Levin (edd.), *Mythe et pouvoir à l'époque hellenistique* (Hellenistica Groningana 18), Leuven – Paris, 2012, 378 sk. és 384, aki szintén a hellenisztikus filozófia király-képének hatását elemzi, tárgyalásunk számára nem túl sok tanulsággal.

[18] Kirichenko (2012, 17 jegyz.) 199. A Zeus-himnusz protreptikus törekvéseihez vö. még M. Cuypers, Prince and Principle: The Philosophy of Callimachus' Hymn to

uralkodói ódákkal, mindenekelőtt a második olympiaival állítsuk párhuzamba. Mindkettőben ugyanaz a nevelő szándék és a király isteni mivoltára/erényességére vonatkozó tanításnak köszönhetően ugyanaz az üzenet: ‚Légy méltó (Ptolemaios/Thérón) a királyság isteni adományára!' A következő passzus (δῶκας δὲ πτολίεθρα φυλασσέμεν, ἵζεο δ᾽ αὐτός / ἄκρῃσ᾽ ἐν πολίεσσιν, ἐπόψιος οἵ τε δίκῃσι / λαὸν ὑπὸ σκολιῇσ᾽ οἵ τ᾽ ἔμπαλιν ἰθύνουσιν·: 81–83) ismét egyértelmű Hésiodos-allúziót tartalmaz: a királyok védelmező (φυλασσέμεν) jelenléte és Zeus ἐπόψιος[19] figyelme az isten halhatatlan őreire (φύλακες: *erg*. 253) és Zeus szemére (*erg*. 267) emlékeztet Hésiodos tankölteményében.[20] Ám ha isten és király párhuzamban állnak, úgy Zeus tekintete egyszerre jelenti az uralkodóét is, ami pedig az újpythagoreus traktátusban és Pindarosnál kimutatott motívumnak felel meg.

A második, Apollónnak címzett himnusz szintén tartalmaz utalásokat a király személyére (26 sk.), így az a passzus is különös figyelmet érdemel, ahol Apollón jótékony tekintetéről van szó: ῥεῖά κε βουβόσιον τελέθοι πλέον, οὐδέ κεν αἶγες / δεύοιντο βρεφέων ἐπιμηλάδες, ᾗσιν Ἀπόλλων / βοσκομένῃσ᾽ ὀφθαλμὸν ἐπήγαγε· (50–52). Az a megfontolás, mely arra késztetett, hogy Zeus tekintetét az uralkodóéval kapcsoljuk össze, itt is érvényes, hiszen Apollón és Ptolemaios ebben a himnuszban is párt alkotnak. Ezúttal azonban Apollón tekintete nem etikai normákkal áll összefüggésben, mint az első himnuszban Zeusé és Diótogenés traktátusában a királyé, hanem a nyáj szaporaságával. Kallimachos tehát az uralkodó tekinteténekpythagoreus-pindarosi motívumát mintegy kontaminálja Homéros korábban ismertetett helyével (τ 109–114), mely a király termékeny-

---

Zeus, in: M. A. Harder – R. F. Regtuit – G. C. Wakker (edd.), *Callimachus* II (Hellenistica Groningana 7), Leuven – Paris, 2004, 106–114.

[19] Az ἐπόψιος epithetonhoz vö. Kall. *fr*. 85,14 sk. (a bűnös lokrisiakat sújtó csapásról), ahol a kultikus jelző Apollónra vagy Zeusra vonatkozik. Vö. H. Reinsch-Werner, *Callimachus Hesiodicus. Die Rezeption der hesiodeischen Dichtung durch Kallimachos von Kyrene*, Berlin, 1976, 277 sk.

[20] Vö. Reinsch-Werner (1976) 64–66, aki néhány más hésiodosi helyre is utal: *theog*. 84–88 (míg Hésiodosnál a nép, Kallimachosnál Zeus tekintetéről van szó), *erg*. 7–9 és 248–269. A Διὸς ὀφθαλμός (267) kifejezés mellett érdemes az ὅπις *vox difficillimá*ra is figyelni (251) (l. Adorjáni [2014a] 138–145).

séghozó funkcióját tárgyalja.[21] De talán nem is az irodalmi allúziók kontaminálása a megfelelő kifejezés, hanem inkább arról van szó, hogy Kallimachos felfedezi és felfedi a szem motívuma mögötti ős-eredeti hátteret, az uralkodó tekintetének mágikus erejét. A későbbiekben Apollón a Battiadákat oltalmazó hatalomként lép fel s ezt érdekes módon ismét a tekintet motívuma jeleníti meg (τοὺς μὲν ἄναξ ἴδεν αὐτός: 90),[22] ahol az ἄναξ kifejezés egyszerre utal isteni és királyi jelenlétre.

Végezetül még a harmadik, Artemis dicsőségét hirdető himnuszt kell szemügyre vennünk. Jóllehet ebben nem található explicit utalás az uralkodói házra, egy korábbi tanulmányomban[23] éppen azt igyekeztem bizonyítani, hogy a költemény az Apollón-himnusz párjaként íródott, s így ha az Philadelphos dicséretét tartalmazza, kézenfekvő, hogy Apollón húga, Artemis alakjában Philadelphos testvére és hitvese, II. Arsinoé portréja körvonalazódjék. Nem véletlen tehát, hogy Artemis tekintete ugyanazzal a megtermékenyítő hatással van felru-

[21] Vö. O. Weinreich, Antikes Gottmenschentum, in: G. Wille (ed.), *Ausgewählte Schriften* II, Amsterdam, 1973, 194 („die lebendige Religiosität des Hellenismus hat wieder Wirklichkeit werden lassen, was bei Homer selbst nur noch in einem Gleichnis verwertet ist"), R. Merkelbach, Das Königtum der Ptolemäer und die hellenistischen Dichter, in: N. Hinske (ed.), *Alexandrien. Kulturbegegnungen dreier Jahrtausende im Schmelztiegel einer mediterranen Großstadt* (Aegyptica Treverensia 1), Mainz, 1981, 31 és Erler (1987) 25–27 (Kallimachos az ősi szent királyság képzetére apellál). Ha F. Williams, *Callimachus: Hymn to Apollo. A Commentary*, Oxford, 1978, 52 sk. ad 51 sk. joggal sejti a Kallimachos-sorok hátterében Apollón és a napisten azonosítását, akkor a „napkirállyal" való kapcsolat még indokoltabb. Hélios és az ideális uralkodó szoros kapcsolatára világít rá (14 sk.) Szepessy Tibor (*Héliodóros és a görög szerelmi regény* [Apollo Könyvtár 16], Budapest, 1987) az *Aithiopika* vallásos-politikai irányzatossága kapcsán, melyet nézete szerint pythagoreus elemek is színeznek (113–126).

[22] A *verbum simplex*-szel kifejezett nyomatékos rátekintéshez vö. Pind. *I* 2,18: εἶδ᾽ Ἀπόλλων νιν [Xenokratés] πόρε τ᾽ ἀγλαΐαν (itt is Apollón tehát az, akinek tekintete ezúttal atlétikai győzelmet biztosít). Vö. még G. Giangrande, Das Dichten des Kallimachos im mittleren und hohen Alter, *Hermes* 96, 1968, 712–714 (az egyszerű tekintet a kontextustól függően fejez ki jót vagy rosszat).

[23] Artemis és Arsinoé. Mitikus és történelmi idő Kallimachos Artemis-himnuszában, in: Tóth O. (ed.), *Tempora mutantur. Tanulmányok az időről és a bűnről* (Hereditas Graeco-Latinitatis II), Debrecen, 2015, 69–89. Német nyelvű változata (Artemis und Arsinoe. Zeitlosigkeit und Zeitbezug im Artemis-Hymnos des Kallimachos) a *Hermes* folyóiratban fog napvilágot látni.

házva, mint Apollóné: οἷς δέ κεν εὐμειδὴς τε καὶ ἴλαος αὐγάσσηαι, / κείνοις εὖ μὲν ἄρουρα φέρει στάχυν, εὖ δὲ γενέθλη / τετραπόδων, εὖ δ᾽ οἶκος ἀέξεται· (129–131).[24] Ez a passzus hosszabb tartalmi egység bevezetőjeként szolgál, mely az igazságos és boldog város leírását tartalmazza (129–135), szemben az igazságtalannal (122–128), melyre az istennő nyilait küldi. Így jutunk el Artemis invokációjához mint a következő jelenethez átvezető szakaszhoz (136–141). A hésiodosi háttér ismét kézenfekvő. Az *Erga* egyik emlékezetes helyén (225–247) az igazságos és igazságtalan város sorsáról olvasunk (vagyis a kallimachosi változattal összehasonlítva fordított sorrendben).[25] Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a városokat látogató Artemis aligha választható el a ptolemaida uralkodónőtől, ami azt is jelenti, hogy az istennő tekintete és a királyi szempár egyívásúak. Talán nem jelentéktelen részlet, hogy a Ptolemaida uralkodók ikonológiai ábrázolását kötelezően hatalmas szemek jellemzik mintegy az emberfeletti kifejezéseképpen.[26] Ugyanakkor az is feltűnő, hogy a látást su-

[24] Vö. Artemis tekintetét, melyet az istennő Magnésia városára vet Anakreón egyik töredékében (*fr*. 348. 6: ἐσκαθορᾷς πόλιν), ám ez itt egyértelműen a Leukophryéné kultusznévvel függ össze. A metaforikus ποιμαίνεις (8) kifejezésben az a törekvés fejeződik ki, hogy az irodalmi hagyományból hiányzó *városoltalmazó* Artemis alakját összekapcsolja a hagyományos πότνια θηρῶν elképzeléssel. Vö. I. Petrovic, Transforming Artemis: From the Goddess of the Outdoors to City Goddess, in: J. N. Bremmer – A. Erskine (edd.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations* (Edinburgh Leventis Studies 5), Edinburgh, 2010, 220. Hasonló magyarázat Kallimachos Artemis-himnuszában (129–131) azért nem lehetséges, mert – mint láttuk – szakasztott ugyanezzel a motívummal találkoztunk Apollón himnuszában (*h*. 2,50–52). Nem valószínű, hogy Apollón ábrázolása analógia révén Artemiséhez idomult volna. Figyelembe véve Artemis rivalizálását Apollónnal előjogaik és képességeik terén, inkább fordított a helyzet. Olyan magyarázatot kell tehát találni Artemis városvédő és termékenységhozó funkcióira, mely Apollón természetével is összeegyeztethető. Az uralkodó vegetatív gyarapodást garantáló tekintete ideális *tertium comparationis*-nak bizonyul. Hasonló problematikához és megfontoláshoz vö. alant a 26. jegyzetet.

[25] Vö. Reinsch-Werner (1976) 81.

[26] Vö. L. Koenen, The Ptolemaic King as a Religious Figure, in: A. Bulloch – E. S. Gruen – A. A. Long – A. Steward (edd.), *Images and Ideologies. Self-Definition in the Hellenistic World* (Hellenistic Culture and Society 12), Berkeley – Los Angeles – London, 1993, 27 II. Bereniké ábrázolásáról: „She has large eyes as the Ptolemies usually do, thus expressing her superhuman nature." Erler (1987) 35 Artemis termékenységhozó képességét (a tekintet motívumával nem foglalkozik) Isis alakjának

galló ige (αὐγάσσηαι: 129) ugyanabból a tőből származik, mint Diótogenés megfelelő szóhasználata a király tekintetére (ποταύγασις: VII 62 [268,13]).[27] Ez azonban feltehetően pusztán véletlen egybeesés műve. Kallimachosnál az igealak máshol is kifejezi az isteni látást,[28] ahol az uralkodóval való összefüggés nem jön szóba.

Végezetül tanulságosnak fog bizonyulni egy római auktor bevonása a vizsgálat körébe, aki nagy valószínűséggel szintén sokat merített a pythagoreus tanításból. Cicero *De re publica* c. művének zárófejezetében, a *Somnium Scipionis*-ban az idős Scipio azzal lelkesíti unokáját Scipio Aemilianust, hogy a kimagasló államférfiakra a túlvilági létben a megistenülés boldogsága vár: *nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat acceptius, quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur; harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur* (6,13). Természetesen a régi monarchikus elképzelés nem volt maradéktalanul elfogadható a republikánus érzületű Cicero számára, de ez inkább csak formális módosításokat eredményezett: a *reges* helyett *rectores et conservatores* áll, a *civitates* jellemzője, hogy *iure sociati*,[29] és a *principes rei publicae* megistenülése a lélek halhatatlanságának általános platóni tanításával kapcsolódik össze.[30] Mindez nem változtat a lényegen, hogy klasszikus lélekvándorlással van dolgunk, amely szerint az államférfiak az isteni szférából érkez-

szinkretikus hatásával igyekszik magyarázni, akit az egyiptomi vallásban a királynővel azonosítottak és aki természete szerint a föld termékenységéért felelt (az *interpretatio Graeca* éppen ezért Démétérrel rokonította). Ám ezt a magyarázatot másodlagosnak kell tekintenünk, mivel ugyanez a motívum Apollónnal kapcsolatban is előfordul (*h*. 2,50–52), akinek viszont semmilyen kapcsolata sincs Isisszel.

[27] Mivel az *αὐγ- tő valami ragyogót fejez ki, a szó tövében a látás/szem és a fény szoros összefüggése szépen kifejezésre jut (vö. P. Chaintraine, *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque* I, Paris, 1968, 137 s. v. αὐγή és alant a szemantikailag azonos szerkezetű *lumen* előfordulását Cicerónál).

[28] *Fr*. 85,15 (aktívumban). L. fentebb a 19. jegyzetet.

[29] Vö. *rep*. 1,25,39 (*coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*).

[30] Vö. *rep*. 6,24–28 és K. Büchner, *Somnium Scipionis. Quellen Gestalt Sinn* (Hermes Einzelschriften 36), Wiesbaden, 1976, 76–81. Másként P. Boyancé, *Études sur le songe de Scipion. Essais d'histoire et de psychologie religieuse*, Limoges, 1936, 146, aki egy másik Cicero-helyre (*leg*. 2,11,27 sk.) utal, ahol az *animos immortales* valamint *divinos* között különbség tétetik.

nek és oda térnek vissza. Cicero ezen elképzelése példa nélkül áll az életműben s forrásai hosszú ideig heves vita tárgyát képezték. Az a korábban igencsak elterjedt, Norden által is támogatott elmélet, hogy Cicero fő előképe Poseidónios,[31] mára már nem népszerű, helyette Platón[32] és Aristotelés[33] hatására szokás rámutatni. Boyancé érdeme viszont, hogy felhívta a figyelmet Pythagoras tanításainak jelenlétére a *Somnium*ban. Ennek legfőbb lenyomata a nap vezető szerepe a bolygók körében (6,17),[34] a szférák harmóniája (6,18 sk.),[35] s nem utolsó sorban a *res publica* jótevőinek isteni mivolta.[36] Sőt, mi több, a francia kutató nevesíti is a két újpythagoreust (egy harmadik, Sthenidas mellett),[37] másfelől pedig ezen traktátusok máig mérvadó kiadásában és kommentárjában Delatte hivatkozik a párhuzamos Cicero-helyre (6,13).[38]

Két kiegészítő megjegyzés kívánkozik még ide, melyek Cicero pythagoreus hátterét néhány újabb árnyalattal gazdagíthatják. Amikor Ekphantos a naphasonlat segítségével arról a próbatételről beszél, melyet a valódi királynak az isteni fény jelenlétében ki kell tudni állnia, azt is hozzáfűzi, hogy az alkalmatlanság jele, ha valaki

[31] E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig – Berlin, 1913, 24–27, 99, 105–107 valamint uő. (1927) 24. A nézet kritikája már Boyancénál (1936) 173 megfogalmazódik.

[32] R. Harder, *Über Ciceros* Somnium Scipionis (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 6, 3), Halle, 1929, 5 sk. (= 119 sk.) és 8 sk. (122 sk.).

[33] Büchner (1976) 52–58.

[34] Boyancé (1936) 102–104.

[35] Boyancé (1936) 105–107. Vö. még Büchner (1976, 30. jegyz.) 69 sk. Figyelemreméltó, hogy a szférák zenéje kapcsán a (pythagoreus) zenészek és más bölcsek (σοφοί mint a θεῖοι ἄνδρες átfogó alosztálya) égi körökbe történő visszatéréséről (*reditus*) is szó esik: *quod docti homines nervis imitati atque cantibus aperuerunt sibi reditum in hunc locum, sicut alii, qui praestantibus ingeniis in vita humana divina studia coluerunt* (18).

[36] Boyancé (1936) 144 (a hellenisztikus εὐεργέτης-kultuszban is görög filozófiai hagyományt sejtve). A *Somnium* pythagoreus elemeihez vö. még A. J. Festugière, Les thèmes du Songe de Scipion, *Eranos* 44, 1946, 371 (a Tejút mint a lelkek tartózkodási helye) és A. Ronconi, *Cicerone: Somnium Scipionis. Introduzione e commento* (Testi Greci e Latini con Commento Filologico 2), Firenze, 1966^2, 26, 78 valamint 104.

[37] Boyancé (1936) 143 sk. valamint 144, 6. jegyz.

[38] Delatte (1942) 143 (Empedoklés és Pindaros mellett).

nem képes a Napba nézni: μαρμαρυγαὶ τε γὰρ πολλαὶ καὶ σκοτοδινιάσεις ὡς ἐφ᾽ ὕψος ὀθνεῖον ἐπιβάντας τὼς νόθως ἀπήλεγξαν (VII 64 [273,6–8]). A nyilvánvaló platóni hatás mellett ez a pythagoreus megfogalmazás is hathatott Ciceróra, amikor a következő optikai metaforával világítja meg a halandó fül érzéketlenségét a szférák zenéje iránt: *(…) sicut intueri solem adversum nequitis, eiusque radiis acies vestra sensusque vincitur* (6,19). Továbbá figyelmet érdemel még az a hely, ahol az idősebb Scipio az unokája előtt álló megpróbáltatásokról jósolva a következő buzdítást intézi hozzá: *hic tu Africane ostendas oportebit patriae lumen animi ingeniique tui consiliique. (…) in te unum atque in tuum nomen se tota convertet civitas, te senatus, te omnes boni, te socii, te Latini intuebuntur, tu eris unus in quo nitatur civitatis salus (…)* (6,12). Ebben a megfogalmazásban a fénylő tekintet központi szerepet játszik, éspedig úgy, hogy egyfelől Scipio mint tehetséges államférfi rendelkezik azzal a belső ragyogással, mely a szeméből sugárzik és hazájának javára válik (a *lumen* egyszerre jelenti a fényt és a szemet is), másfelől a környezete is úgy tekint rá mint megmentőjére. Jóllehet a *lumen* kifejezés máshol is előfordul Cicerónál mint a lelki kiválóság[39] és a kitűnő államférfi metaforája,[40] ez a szoros kapcsolat a *princeps* fényes tekintete és a *cives* ámuló csodálata között – túl a híres hésiodosi párhuzamon (οἱ δέ τε λαοὶ / πάντες ἐς αὐτὸν ὁρῶσι: *theog.* 84 sk.) – Diótogenés ποταύγασις (VII 62 [268,13]) kifejezésének kettős jelentésére emlékeztet: a király fényes tekintetére és a bámuló tömegre.[41]

E szűk, ám mégis reprezentatívnak nevezhető válogatás végén a következőt mondhatjuk: az uralkodó fényes tekintete olyan motívum, mely különböző korokon és műfajokon átívelő állandóságot mutat, ha a központi hatalom birtokosának szerepköréről van szó, legyen az

[39] *Amic.* 27,100 (itt is az *ostendere* társaságában).
[40] Vö. *Phil.* 2,37,54; 5,39 (az utolsó két hely Pompeiusra vonatkozik).
[41] Ugyanezt a kettős vizuális metaforát alkalmazza Cicero *Man.* 14,41: *Itaque omnes nunc in eis locis Cn. Pompeium sicut aliquem non ex hac urbe missum, sed de caelo delapsum intuentur. (…) Nunc imperi vestri splendor illis gentibus lucem adferre coepit.* Itt a *splendor* és a *lux* Pompeius isteni eredetével (*de caelo delapsum*) áll kapcsolatban, mintha csak valamilyen égből alászálló üstökös volna. A nép csodálatának kifejezésére ugyanaz az ige szolgál (*intuentur*).

király vagy államférfi. Ezzel kapcsolatban mind a görög, mind a latin hagyományban olyan nyomokra leltünk, melyek a pythagoreus tanítások felé mutattak. A pythagoreus rendszer ismeretében persze rengeteg a fehér folt, így biztosat állítani nagyon nehéz volna. Mindenesetre a királyságról szóló tanításnak az a változata, amelyet Ekphantos és Diótogenés megőriztek, s amely – felfogásom szerint – tartalmaz valamit az eredeti pythagoreus doktrinából, felmutat olyan elemeket, melyeket nyomokban egészen a Kr. e. 5. századig, Pindarosig sikerült visszakövetnünk. Ez a pythagoreus tanítás másfelől olyan az uralkodó képességeiről vallott ősi-prehisztorikus hiten alapulhat, amelyről Homéros és Hésiodos is csak véletlenszerűen, megkövesült-formuláris alakban vallanak. Ezen a ponton a hipotézisekből a válaszadás lehetősége nélküli sejtések maradnak, így tanácsosabb megállni és beismerni megismerőképességünk korlátait.

FÜGGELÉK

Néhány további római párhuzam a motívumrendszer (isteni természet, hatékony tekintet és vegetatív termékenység, alattvalók csodáló tekintete) továbbélésére kommentár nélkül is beszédes (*sapienti sat*). Meglátásom szerint a római költészetben a toposz él tovább, így a forrás-kérdés elemzése értelmét veszíti:

Vergilius *georg*. 1,25–28:

> *(…) incertum est, urbisne invisere, Caesar*
> *terrarumque velis curam, et te maximus orbis*
> *auctorem frugum tempestatumque potentem*
> *accipiat cingens materna tempora myrto.*

Horatius *carm*. 1,2,41–49:

> *sive mutata iuvenem figura*
> *ales in terris imitaris, almae*
> *filius Maiae patiens vocari*
> *Caesaris ultor,*
>
> *serus in caelum redeas diuque*
> *laetus*[42] *intersis populo Quirini,*
> *neve te nostris vitiis iniquum*
> *ocior aura*
>
> *tollat...*

3,1,5 sk.:

> *Regum timendorum in proprios greges,*
> *reges in ipsos imperium est Iovis (…)*

[42] A *laetus* kifejezés eredeti, termékenységet kifejező jelentéséhez vö. Borzsák I., *Horatius. Ódák és epódusok* (Auctores Latini 18), Budapest, 1975, 37 sk. *ad loc*.

3,5,1–3:

Caelo tonantem credidimus Iovem
regnare: praesens divus habebitur
Augustus (…).

4,5,1–8:

Divis orte bonis, optume Romulae
custos gentis, abes iam nimium diu;
maturum reditum pollicitus patrum
sancto consilio redi.

Lucem redde tuae, dux bone, patriae;
instar veris enim voltus ubi tuus
adfulsit populo, gratior it dies
et soles melius nitent.

4,14,41–44:

Te Cantaber non ante domabilis
Medusque et Indus, te profugus Scythes
miratur, o tutela praesens
Italiae dominaeque Romae.

4,15,4 sk.:

...Tua, Caesar, aetas

fruges et agris rettulit uberes...

Ovidius *met*. 15,840–842:

hanc animam interea caeso de corpore raptam
fac iubar, ut semper Capitolia nostra forumque
divus ab excelsa prospectet Iulius aede!

LUMEN NATURAE – NATURAE OBSCURITAS
A CICERÓI FÉNY METAFORA FILOZÓFIAI HÁTTERE

SZEKERES CSILLA

A címben jelzett szókapcsolat – *naturae lumen* – csupán egyetlen egy, de annál talányosabb helyen fordul elő a teljes cicerói életműben: a *Tusculanae disputationes* harmadik könyvének prológusában (3,2). A könyv témája: hogyan lehet enyhíteni a lelki fájdalmat,[1] a prológusban pedig arról elmélkedik a szerző, mi lehet az oka annak, hogy bár az ember testből és lélekből áll, és a test ápolására és megóvására egy tudományt (*ars*) is feltaláltak, addig a lélek orvoslásával nem sokat törődünk. „Ha a természet olyannak teremtett volna bennünket, hogy képesek volnánk őt szemlélni és tisztán átlátni, életünket vele, mint legjobb vezetővel élni, akkor egyáltalán semmi szükség nem volna a filozófiai útmutatásra. Márpedig a természet adott nekünk aprócska szikrákat, ám azokat a rossz szokások és vélekedések miatt gyorsan eltorzulva úgy kioltjuk, hogy sehol sem tűnik fel a természet fénye. Mert benne vannak a lelkünkben az erény velünk született magvai – ha ezek felnőhetnének, maga a természet vezetne el bennünket a boldog élethez."[2] A sztoikusnak tűnő gondolat arra kísérel meg magyarázatot adni, hogy az emberek többsége miért nem tud eljutni a boldogsághoz, jóllehet a természet mindenkit részesít a *vita beata* elérésének *lehetőségében* az erény – és ami ezzel a sztoi-

[1] Vö. Cic. *div*. 2,2: *Totidem subsecuti libri Tusculanarum disputationum res ad beate vivendum maxime necessarias aperuerunt. (...) de aegritudine lenienda tertius (...)*.

[2] Cic. *Tusc*. 3,2: *Quodsi tales nos natura genuisset, ut eam ipsam intueri et perspicere eademque optima duce cursum vitae conficere possemus, haud erat sane, quod quisquam rationem ac doctrinam requireret. Nunc parvulos nobis dedit igniculos, quos celeriter malis moribus opinionibusque depravati sic restinguimus, ut nusquam naturae lumen adpareat. Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adulescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret.*

kus filozófiában egyet jelent, az értelem, a *ratio* – magvainak a lélekbe helyezésével.

Ez a szöveg számos, sok vitára adó problémát vet fel. Mindenekelőtt úgy látszik, hogy szöges ellentmondásban van a Sztoa empirizmusával, amely újkori örökösének, John Locke *tabula rasa*-elméletének kiindulópontjául szolgált, és amelynek lényege: minden ismeretünk a tapasztalásból, végső soron az érzékelésből származik. Az első kérdés tehát, amire megkísérelünk választ adni: vajon ténylegesen létező ellentmondásról van-e szó, vagy a gondolat összeegyeztethető a sztoikus ismeretelmélettel? A másik, ezzel szorosan összefüggő kérdés a szövegben szereplő „mag", illetve „fény" metafora filozófiai forrásvidéke. A két probléma összekapcsolása reményeim szerint egy új elemmel bővíti a szakirodalom kiterjedt vizsgálódásait a sztoikus „empirizmus-innátizmus" vitájában, és talán némiképp hozzásegít a tisztánlátáshoz.

Hogyan kell tehát értelmeznünk azt, hogy „a lélekben benne vannak az erény veleszületett magvai"? Vajon valamilyen *a priori* tudásról van szó, amelyet a természet – összhangban gondviselés mivoltával – helyezett belénk? Bár a *naturae lumen* fordulatra nincs több példa Cicero filozófiai műveiben, annak a gondolatnak, amelybe illeszkedik, találunk párhuzamait. A „szikrák" (*igniculi*) legkorábbi előfordulása metaforikus értelemben a *De legibus*-ban olvasható: az erény valamiféle kezdetleges formáit jelöli, amelyeket a rossz szokások kioltanak, lehetővé téve ezzel a *vitia* keletkezését és megerősödését.[3] Másutt a „mag" és a „szikra" metafora ismét együttesen jelölik az erényeknek azokat a mintegy kezdeményeit (*prima*), amelyeket a sztoikusok az „elsődleges természet szerinti dolgok"-hoz hasonlónak tartottak.[4] Úgy tűnik, hogy a metaforák tartalmukban meg-

[3] Cic. *leg*. 1,33: *tantam autem esse corruptelam malae consuetudinis, ut ab ea tamquam igniculi extinguantur a natura dati, exorienturque et conformantur vitia contraria*. Vö. Dyck 2004, 157.

[4] Cic. *fin*. 5,18 (vö. LS 64 G2): *ab iis alii, quae prima secundum naturam nominant, proficiscuntur, in quibus numerant incolumitatem conservationemque omnium partium, valitudinem, sensus integros, doloris vacuitatem, viris, pulchritudinem, cetera generis eiusdem, quorum similia sunt prima in animis quasi virtutum igniculi et semina*. (A szövegösszefüggés a végcélok osztályozása a *divisio Carneadea* alapján, a sztoikus álláspont ismertetése.) Vö. Sen. *ep*. 94,29: *omnium honestarum rerum*

felelnek a *notio* és az *intellegentia* terminusoknak, amelyekkel Cicero a görög ἔννοια illetve πρόληψις szakkifejezéseket adja vissza.[5] Az *intellegentiae* a dolgoknak olyan homályos és még nem teljesen kialakult képzetei, amelyekkel – mintegy a tudás alapjaival – a természet ruházza fel az embert, és amely homályos, árnyékszerű képzetek világossá válása után az ember a bölcsesség vezetésével boldog lesz.[6] Azt, hogy csupán valamiféle „tudáskezdeményekről", a gondolkodás alapjairól van szó, az *inchoatus* jelzővel teszi egyértelművé.[7] Eredetüket illetően annyit árulnak el a Cicero-szövegek (a *De legibus* első könyvének megfelelő helyei), hogy a természettől származnak és a lélek fogadja be őket kezdetben (*principio*) – nem teljesen világos, mit kell ezen értenünk, mindenesetre az ember a természet által ily módon „felékesítve" születik.[8] Valószínűnek tűnik, hogy a születéskor kerülnek a lélekbe, legalábbis erre következtethetünk abból, hogy belenyomódnak abba (*imprimuntur*), méghozzá minden egyes ember lelkébe hasonlóképpen.[9] A sztoikus ismeretel-

---

semina animi gerunt, quae admonitione excitantur non aliter quam scintilla flatu levi adiuta ignem suum explicat.

[5] Cic. *fin*. 3,21: *prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. simul autem cepit intellegentiam vel notionem potius, quam appellant ἔννοιαν illi (...)*; *top*. 31: *Notionem appello quod Graeci tum ἔννοιαν tum πρόληψιν*.; *top*. 27: *est tamen quaedam conformatio <et in animo> insignita et impressa intellegentia, quam notionem voco.*

[6] Cic. *leg*. 1,26: *(natura) rerum plurimarum obscuras nec satis <expressas> intellegentias enodavit, quasi fundamenta quaedam scientiae*; *leg*. 1,59: *(sc. qui se ipse norit) intelleget quem ad modum a natura subornatus in vitam venerit, quantaque instrumenta habeat ad obtinendam adipiscendamque sapientiam, quoniam principio rerum omnium quasi adumbratas intellegentias animo ac mente conceperit, quibus illustratis sapientia duce bonum virum et, ob eam ipsam causam, cernat se beatum fore*.

[7] Cic. *leg*. 1,27; 1,30; 1,44.; vö. *fin*. 5,43.

[8] Cic. *leg*. 1,59.

[9] Cic. *leg*. 1,30: *Etenim ratio, qua una praestamus beluis, per quam coniectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, cun<ctis hominib>us certe est communis, doctrina differens, discendi quidem facultate par. Nam et sensibus eadem omni<um> conprehenduntur, et ea quae movent sensus, itidem movent omnium, quaeque in animis imprimuntur, de quibus ante dixi, inchoatae intellegentiae, similiter in omnibus imprimuntur, interpresque mentis oratio verbis discrepat, sententiis congruens. Nec est quisquam gentis ullius, qui ducem naturam nactus ad virtutem pervenire non possit*.; vö. *Ac*. 1,42.

mélet szerint a benyomások (φαντασίαι) is ekképpen kerülnek a lélekbe (belenyomódnak), ám nem jelentéktelen különbség, hogy azok az érzékelésből származnak.

A szakirodalomban érthetően megoszlanak a vélemények abban a tekintetben, hogy mindez összeegyeztethető-e még a sztoikus felfogással, vagy a szigorú szenzualizmus feladását jelenti, egyszersmind a sztoicizmus kontaminálódását a platóni ideatannal, vagy legalábbis az ahhoz való közeledést.[10] Mindkét álláspont mellett hozhatók fel érvek. Az utóbbi mellett szól, hogy eme előzetes felfogások minden ember lelkébe *hasonlóképpen* (*similiter*) nyomódnak bele, az előbbi álláspontot viszont az látszik alátámasztani, hogy egyrészt a szóbanforgó *De legibus*-helyekből nem olvasható ki egyértelműen, hogy az *intellegentiae*, ezek a „tudáskezdemények" a születés *előtt* kerülnének a lélekbe, másrészt az az állítás, hogy ezekkel a természet ruház fel bennünket, értelmezhető oly módon is, hogy *természetes módon* keletkeznek.[11] Márpedig éppen ez az egyik legfőbb jellemzője a sztoikus *prolépsis*nek, az előzetes felfogásnak, mely definíciója szerint „természetes módon szerzett generikus benyomás", vagy másként: „az univerzálékról alkotott természetes elgondolás".[12] Bár Cicero és a görög forrásaink egy része is szinonimákként kezeli az ἔννοια (*notitia*, elgondolás), valamint a πρόληψις (*intellegentia*, előzetes felfogás) terminusokat,[13] egy Aetios-testimonium (4,11,1–4= *SVF* 2,83) határozottan megkülönbözteti a kettőt. A szöveg szerint (mely egyébiránt a sztoikus ismeretelmélet empirizmusát megvilágító legfontosabb forrásunk): „Bizonyos elgondolásaink természetes úton (φυσικῶς) és szándékolatlanul (ἀνεπιτεχνήτως) jönnek létre (...), mások azonban a mi tanu-

[10] Brittain 2005, 208. szerint a *leg*. 1,30–4 összhangban van más sztoikus forrásokkal, Pohlenz 2010, 244–5 bár sztoikus forrást feltételez, úgy látja, az közeledést mutat a platóni ideatan felé.

[11] Ugyanakkor Scott 1995, 109 szerint „physikós indicates innateness".

[12] DL 7,54 = LS (Bene) 40 A 3 (Böröczki Tamás ford.)

[13] Vö. Cic. *Luc*. 30: *Mens enim ipsa, quae sensuum fons est atque etiam ipsa sensus est naturalem vim habet, quam intendit ad ea quibus movetur. itaque alia visa sic arripit ut iis statim utatur, alia quasi recondit, e quibus memoria oritur; cetera autem similitudinibus construit, ex quibus efficiuntur notitiae rerum, quas Graeci tum ἐννοίας tum προλήψεις vocant*.; *top*. 31: *Notionem appello quod Graeci tum ἔννοιαν tum πρόληψιν. Ea est insita et ante percepta cuiusque cognitio enodationis indigens.*

lásunk és igyekezetünk révén: az utóbbiakat csupán elgondolásoknak nevezzük, míg az előbbieket az egyes dolgok előzetes felfogásának. Az értelem, amire tekintettel értelmeseknek mondjuk magunkat, szerintük az egyes dolgok ezen előzetes felfogásából nyeri el teljességét az első hét életév során."[14] Úgy tűnik tehát, hogy az ἔννοια *genus*a alá két *species* tartozik: az ἔννοια és a πρόληψις. Az utóbbi természetes módon és nem racionális művelet eredményeként jön létre, a lélekben szunnyad addig, amíg a valóság nem aktiválja, hogy aztán az értelem fejlessze ki.[15]

Van azonban a forrásoknak egy olyan csoportja (mindössze néhány szövegről van szó, tekintettel a forrásaink rendkívüli szűkösségére), amely úgy tűnik, határozottan ellentmond a sztoikus szenzualizmust alátámasztó Aetios-testimoniumnak, és azt igazolja, hogy a sztoikusok a velünk született tudás mellett tettek hitet. Ezek a szövegek, amelyek Plutarchostól és Senecától származnak[16] – a korai sztoikus Chrysipposra hivatkozva – a jóra és a rosszra vonatkozó tudást a „dolgok velünk született előzetes felfogásához" (ἐμφύτων... προλήψεων) kapcsolják,[17] és élesen megkülönböztetik őket a meleg, a hideg, a fehér, a fekete stb. kívülről (ἔξωθεν), érzékelésből származó benyomásaitól.[18] Ugyancsak velünk született az istenek létére vonatkozó tudás is.[19]

---

[14] LS (Bene) 39 E3–4 (Böröczki Tamás ford.) Vö. Brittain 2005, 168; Scott 1995, 106sk.; Orlando 2014, 43–44.

[15] Vö. Jackson McCabe 2004, 346.

[16] Plut. *comm. not*. 1070c–d; Plut. *Stoic. rep*. 1041e (=LS 60B); DL 7,53 (=LS 39 D, 60 c); Sen. *ep*. 120, 3–5, 8–11. (LS 60 E); Sen. *ep*. 94,29; Vö. Scott 1995, 107; 137; Inwood 2207,324. Vö. Cic. *top*. 31 – ehhez l. Reinhardt 2003, 269.

[17] Plut. *Stoic. rep*. 1041e = LS 60 B. Vö. Scott 1995, 108; Orlando 2014, 44–45; Brittain 2005, 169; LS (Bene) 484.

[18] Plut. *comm. not*. 1070c–d

[19] Cic. *nat. deor*. 2,12: *omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos*; Sen. *ep*. 117,6: *Multum dare solemus* praesumptioni *omnium hominum et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri; tamquam deos esse inter alia hoc colligimus*, quod omnibus insita de dis opinio est *nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta ut non aliquos deos credat. Cum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos aut colentium. Utor hac publica persuasione: neminem invenies qui non putet et sapientiam bonum et sapere.* Vö. Orlando 2014, 46–48.; Plut. *Stoic. rep*. 1051 F (*SVF* 3. *Ant.* 38), vö. Brittain 205, 180.

Az ekképpen felfogott *emphytoi prolépseis*/velünk született előzetes felfogások elmélete (amely előzetes felfogások azonosnak tűnnek a közös elgondolásokkal/*koinai ennoiai*/*communes notitiae*) feltűnő hasonlóságot mutat az ἀφορμαί/„kiindulópontok", „hajlamok" meglehetősen homályos tanával. Stobaios egy helyen Kleanthést idézve azt írja, hogy minden ember természettől fogva (ἐκ φύσεως) rendelkezik az erényre irányuló hajlamokkal, kiindulópontokkal, tendenciákkal (ἀφορμαί).[20] Egy más forrásunk szerint az emberi természetben benne vannak az értelem kiindulópontjai (*aphormai*), melyeket követve látjuk, mi a jó, mi a rossz.[21] Az *aphormai* tehát ugyanúgy az erkölcsi fogalmakra vonatkoznak, mint a velünk született előzetes felfogások (*emphytoi prolépseis*) – bár a köztük lévő kapcsolat nem világos – és hozzájuk hasonlóan minden emberi lény rendelkezik velük *természettől fogva*. Ám az, hogy ezen mit kell értenünk, nem derül ki a szövegekből egyértelműen. A szakirodalom is igen eltérő következtetésekre jut: némelyek úgy gondolják, mindössze arról van szó, hogy arra vagyunk motiválva, hogy a természettel egyetértésben éljünk,[22] mások az erény felé mutató veleszületett hajlamokként értelmezik.[23]

A sztoikus empirizmus valamint a veleszületett (morális tartalmú) előzetes felfogások vitájában Pohlenz nevéhez fűződik az a javaslat, amely az *oikeiósis*[24] elméletével igyekezett összeegyeztetni az ellentétes irányba mutató szövegeinket.[25] Gondolatmenete szerint az *oikeiósis* elmélete alapján az élőlény születésétől fogva önmagát is érzékeli, ami alapvető feltétele annak, hogy saját lényének megóvására törekedvén a számára hasznosat keresse, mindazt, ami káros, kerülje. Vagyis a külvilág dolgait születésétől fogva kapcsolatba hozza a saját lényével és azokat ennek megfelelően értékeli. Az értékelés

[20] Stobaios 2.65,8 = LS 61 L (*SVF* 1,566, részlet); LS 63 J, DL 7,89=*SVF* 3,228; *SVF* 2,988 (10-11). Vö. Scott 1995, 112–116, Brittain 2005, 179, 59.j.; Dyck 2004, 144.

[21] *SVF* 2, 988 (10-11) ἐν τῇ φύσει τοῦ λόγου εἰσὶν ἀφορμαὶ τοῦ θεωρῆσαι τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν.

[22] LS (Bene) 516.

[23] Scott 1995, 112–116.

[24] Az elméletről l. Szekeres 2010.

[25] Pohlenz 2010, 57–9. Vö. Jackson-McCabe 2004, főként 340 sk.

tendenciája tehát éppúgy veleszületett, mint a külső dolgok érzékelésének a képessége. Az *emphytoi prolépseis* eszerint nem veleszületett előzetes felfogások, de nem is azonosak a *logos* kifejlődéséig spontán módon keletkező *prolépsis*ekkel, hanem egy önálló csoportot alkotnak, amennyiben nem a külső tapasztalásból származnak, hanem a saját énünk megéléséből.[26] Pohlenz elgondolkodtató elmélete ellen ugyanakkor súlyos érvek szólnak,[27] így megnyugtató megoldást nem hozott a vitában.

Meglehetősen általános vélekedés, hogy míg a korai Sztoa ismeretelmélete tisztán empirikus, addig a Sztoa későbbi története során (Poseidónios, Panaitios) kontaminálódhatott Platón filozófiájával. Ugyanakkor Cicero műveiben a sztoikus és a platóni filozófia kombinációja mögött leginkább a sztoicizáló platonista filozófus, az askaloni Antiochos állhat – az ő szinkretista filozófiájára vonatkozó legfőbb forrásunk egyébiránt éppen Cicero. Akár Poseidónios vagy Antiochos a forrás, akár maga Cicero, a platóni *anamnésis*-elmélet összekapcsolása a sztoicizmussal néhány helyen minden kétséget kizáróan tetten érhető, így a *Tusculanae disputationes* első könyvében, ahol a platóni ideák (formák) megjelölésére sztoikus terminust használ (*ennoia*),[28] vagy a *Topica* már idézett helyén.[29]

Visszatérve vizsgálódásaink kiindulópontjához: talán a Cicero által használt metaforák eredetének kutatása hozzásegít a probléma jobb megvilágításához.

---

[26] 58–9: „Sie (*sc. emphytoi prolépseis*) bilden unter diesen eine eigene Gruppe, die sich von den übrigen dadurch unterscheidet, daß sie nicht aus der äußeren Erfahrung stammt, sondern aus dem Erleben unseres Ich. So können diese Begriffe 'die in unserer Natur mitgegebenen' heißen."

[27] Vö. Scott 1995, 111; Dyson 2009, XXIX.; Orlando 2014, 45–45; 50; 60.

[28] Cic. *Tusc*. 1,57: *nec vero fieri ullo modo posse, ut a pueris tot rerum atque tantarum* insitas *et quasi consignatas in animis notiones, quas ἐννοίας vocant, haberemus, nisi animus, ante quam in corpus intravisset, in rerum cognitione viguisset*. Dyson 2009, XXXIII ugyanakkor éppen ellenkezőleg úgy véli, az eredeti, chrysipposi innátista elmélet platóni újraértelmezéséről van szó ezen a helyen. Ő úgy látja, hogy a sztoikus *prolépsis*-elmélet a platóni *anamnésis*-elmélet alternatívája.

[29] *top*. 31: *Notionem appello quod Graeci tum ἔννοιαν tum πρόληψιν. Ea est insita et ante percepta cuiusque cognitio enodationis indigens*. Vö. Sandbach 1971, 30.

A fény metafora a sztoikus ismeretelméletnek is része lehetett, legalábbis a *phantasia* etimológiája alapján. Aetios azzal magyarázza a benyomás (φαντασία) összefüggését a fény (φῶς) szóval, hogy amiként „a fény megmutatja önmagát és az összes többi dolgot, amit csak körülvesz, a benyomás is megmutatja önmagát és létrehozóját".[30] Egyetérthetünk a Long – Sedley magyarázatával, miszerint a szövegekből, így ebből sem következtethetünk arra, hogy a benyomások valamiféle képecskék lennének, a fényhasonlat pusztán annak magyarázatára szolgál, hogy miként lesz a befogadó tudatában a benyomásoknak.[31] Az *igniculi, scintillae* metafora sem idegen attól a filozófiai iskolától, mely az istent eszes, mester módjára alkotó tűzként definiálta,[32] ugyanakkor elgondolkodtató, hogy e metaforák tudomásom szerint a ránk maradt szövegekben csak Cicerónál és Senecánál fordulnak elő, görög nyelvű sztoikus forrásokban nincsenek párhuzamai. De más nehézségek is adódnak, amelyek kétségessé teszik, hogy a fény metafora filozófiai forrása a sztoicizmus volna. Mint láttuk, az előzetes felfogást jelölő görög terminust (*prolépsis*) Cicero a *notio*, illetve *intellegentia* szavakkal adja vissza, ez utóbbit pedig a *De legibus* első könyvében (1,59) az *adumbratus* jelzővel látva el amolyan homályos, árnyékszerű képzetnek nevezi, amely csak később válik világossá. Ez nyilván nem egyeztethető össze azzal, hogy az *igniculi, scintillae* az erény, az értelem parányi és gyenge kezdeményei ugyan, de homályosaknak aligha nevezhetők.

Bár sztoikus összefüggésben Cicero nemegyszer ír az erény ragyogásáról,[33] mely olyan vakító, mint a nap sugarai,[34] az értelemről, mint

[30] *SVF* 2,54 (LS 39 B3); Sext. Emp. *adv. math*. 7,442. (Az idézet Böröczki Tamás fordítása.)
[31] LS (Bene) 306.
[32] LS (Bene) 46 A1 (Aetios 1,7,33 = *SVF* 2,1027 részlet) „A sztoikusok istenről kijelentik, hogy értelmes, mester módjára alkotó tűz, mely módszeresen halad a világ teremtése felé, tartalmaz minden magként teremtő értelmes elvet, melyek szerint minden létrejön a végzetnek megfelelően...." (Bene László ford.)
[33] Cic. *fin*. 3,45: *ut enim obscuratur et offunditur luce solis lumen lucernae, et (...) sic, cum sit is bonorum finis, quem Stoici dicunt, omnis ista rerum corporearum aestimatio splendore virtutis et magnitudine obscuretur et obruatur atque intereat necesse est*; *fin*. 4,37: *Vos autem, Cato (....) aciem animorum nostrorum virtutis splendore praestringitis.*

fényről,[35] feltűnő, hogy a fény metafora a cicerói *opera philosophica*-ban a leggyakrabban a *De finibus* 5. könyvében fordul elő, amelyben Cicero a *telos*-elméletet Piso *persona*ján keresztül Antiochosra hivatkozva fejti ki. Az 5,43-ban[36] a mag metafora kombinálódik a fény illetve tűz metaforával: úgy tűnik, hogy az ember természettől fogva minden erény befogadására alkalmas, mivel benne vannak az erény magvai, amelyekből csírák fejlődnek. Látható ez a gyermekek példáján, akikben észrevehetjük az erény szikráit: ezekből kell lángra lobbannia a filozófus-elmének (*philosophi ratio*). Másutt az erény *lumen* és *splendor,*[37] ami minden mást homályba borít. Bár Antiochos filozófiai álláspontja – szövegek híján – felettébb problematikus,[38] annyi bizonyosnak látszik, hogy szinkretizmusának eredményeképpen az Akadémia és a Peripatos filozófiáját lényegében azonosnak, a Sztoát pedig az Akadémia örökösének tekintette. A *De finibus* ötödik könyvében Piso előadásában és a negyedik könyv bizonyos részeiben tehát e három filozófiai iskola nézetei kombinálódnak, így a mag és a fény metafora eredetét nem feltétlenül kell a sztoicizmusban keresnünk. Úgy gondolom, az előbbit illetően nem alaptalanul a Peri-

---

[34] Cic. *fin*. 5,90: *sin autem nec expetenda ego magis quam tu eligenda, nec illa pluris aestimanda ego, qui bona, quam tu, producta qui appellas, omnia ista necesse est obscurari nec apparere et in virtutis tamquam in solis radios incurrere*.

[35] Cic. *Luc*. 8,26: *Quid quod, si ista vera sunt, ratio omnis tollitur quasi quaedam lux lumenque vitae*; vö. *off*. 2,32.

[36] Cic. *fin*. 5,43: *Est enim natura sic generata vis hominis, ut ad omnem virtutem percipiendam facta videatur, ob eamque causam parvi virtutum simulacris, quarum in se habent semina, sine doctrina moventur; sunt enim prima elementa naturae, quibus auctis virtutis quasi germen efficitur. Nam cum ita nati factique simus, ut et agendi aliquid et diligendi aliquos et liberalitatis et referendae gratiae principia in nobis contineremus atque ad scientiam, prudentiam, fortitudinem aptos animos haberemus a contrariisque rebus alienos, non sine causa eas, quas dixi, in pueris virtutum quasi scintillas videmus, e quibus accendi philosophi ratio debet, ut eam quasi deum ducem subsequens ad naturae perveniat extremum. Nam, ut saepe iam dixi, in infirma aetate inbecillaque mente vis naturae quasi per caliginem cernitur; cum autem progrediens confirmatur animus, agnoscit ille quidem naturae vim, sed ita, ut progredi possit longius, per se sit tantum inchoata.*

[37] Cic. *fin*. 5,58: *virtutis enim beataeque vitae, quae duo maxime expetenda sunt, serius lumen apparet*; *fin*. 5,71: *ita enim parvae et exiguae sunt istae accessiones bonorum, ut quem ad modum stellae in radiis solis, sic istae in virtutum splendore ne cernantur quidem.*

[38] L. Barnes 1989.

patost, az utóbbit illetően pedig az Akadémiát jelölhetjük meg mint lehetséges forrást. Cicero a negyedik könyv elején (4,4) az Akadémiának és a Peripatosnak tulajdonítja azt a gondolatot, miszerint a tudásvágy belénk van ültetve (*insitam*) vagy inkább velünk született (*innatam*);[39] Xenokratésre és Aristotelésre hivatkozva ír arról, hogy a lélekben benne vannak (*inesse*) az igazság magvai;[40] a természet által adott magvakból fejlődik ki teljesen a *temperantia*, a *modestia*, a *iustitia*, egészében véve az erkölcsi jó.[41] A mag metafora határozottan biológiai jellege – mag, amelyben csírájában minden későbbi benne van – peripatetikus eredetre utal, amiként azt például Gigon feltételezi, [42] aki szerint – bár már Aristotelésnél is láthatunk erre utaló jeleket – a biológiai szemléletmód Theophrastos antropológiájának lesz lényegi eleme.

A fény jelentősége Platón filozófiájában rendkívüli: csupán utalok jól ismert, híres Nap-hasonlatára (*Pol*. 508a–509b), a Jó ideájára, amely ugyanazt a szerepet tölti be az intelligibilis világban, mint a látható világban a Nap (vö. *Pol*. 7,518d). A tudás – fény, tudatlanság – sötétség megfelelés igen hangsúlyosan van jelen az *Állam*ban. Míg az igazság és a létező (az ideák) ragyognak, a keletkező és elmúló dolgok sötétséggel keverednek (*Pol*. 6,508d3–9, vö. 5,479c7–d1); a tudás világosság, a tudatlanság homályosság (*Pol*. 5,478c5–9); a tudatlan, vagyis a létező ismeretétől megfosztott emberek vakok, ahogyan a tudás nélküli vélemények is (*Pol*. 6,484c, 506c6). A barlanghasonlatban (*Pol*. 7,514a1–517a8), vagy az osztott vonal hasonlatában (*Rep*. 6, 509d6–510b8) – amelyben a vonal felosztása a világosság (σαφηνεία) és a homályosság (ἀσαφεία) fokainak arányában történik – a fény – homályosság ellentéte a kétvilág-elmélet megvi-

[39] Cic. *fin*. 4,4: *(sc. Speusippus, Aristoteles, Xenocrates etc.) viderent nos (...) habere etiam insitam quandam vel potius innatam cupiditatem scientiae*. Vö. *fin*. 4,18: *erat insitus menti cognitionis amor*.

[40] Cic. *fin*. 4,17: *de animi bonis accuratius exquirebant in primisque reperiebant inesse in iis iustitiae semina.*

[41] Cic. *fin*. 4,18: *seminibus a natura datis temperantia, modestia, iustitia et omnis honestas perfecta absoluta est*. Vö. Woolf kommentárjával (2001, 97.), aki Antiochos nézeteként, az aristotelési és a sztoikus eszmék ötvözeteként értelmezi e helyet.

[42] Gigon 1988, 516.

lágítására szolgáló fontos eszköz (vö. *Pol*. 7,518c1–d2). De utalhatnék a *Phaidros*ra is, amelyben (250b–d) a lélek a születés előtt tiszta fényben (ἐν αὐγῇ καθαρᾷ) szemléli a ragyogó látványt nyújtó ősképeket (εἰκόνας). A szikrából lángra lobbanó tűz, a ragyogó fény képe pedig a 7. levél ismeretelméleti fejtegetéseinek központi eleme (341c5–d2)[43]: (ti. a végső belátást) „nem lehet szavakkal kifejezni, miként az oktatás szokásos tárgyait: az érte szakadatlanul végzett közös munka és az igazi életközösség eredményeként egyszerre csak felvillan a lélekben – akárcsak egy kipattanó szikra által keltett világosság – s azután már önmagától fejlődik tovább." (Faragó László ford.) Ugyanebben a levélben másutt (344b7) az áll, hogy a megfelelőképpen végzett kutatás eredményeként egyszerre csak felragyog (ἐξέλαμψε) az értelem (φρόνησις) és az ész (νοῦς); ismét másutt a filozófiát tűzhöz hasonlítja, amelytől Dionysios lelke lángra gyúlt (340 b2 – ἐξημμένος ὑπὸ φιλοσοφίας ὥσπερ πυρός).[44]

Cicero filozófiai műveiben a tudást jelentő fény metafora a homályosság, a sötétség nemtudást jelölő képével egészül ki, melyet végső soron ugyancsak Platón filozófiájára vezethetünk vissza. Az *obscuritas naturae*, a *rerum obscuritas*, az *obscura quaestio* a szkepticizmussal összefüggő fordulatok, amelyekre leggyakrabban az *Academici libri*-ben bukkanhatunk. A Sókratés előtti, Démokritosig visszavezetett szkeptikus filozófiai hagyományban mindent sötétség burkol be, Sókratést a dolgok homályossága tudatlanságának megvallására kényszerítette;[45] az Új Akadémia követői számára a természetfilozófia tárgyait sűrű sötétség rejti el.[46] Az akadémiai szkepticizmus ismeretelméleti álláspontjának sztoikus kritikája szerint az Akadémia

[43] „...ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει."

[44] Platón 7. levelét jól ismerte Cicero, amint ezt az *Att*. 9,13,4 – jóllehet nem szó szerinti – idézete is bizonyítja. A kérdést kimerítően tárgyalja McConnell 2014, 62–114 („Cicero and Plato's Seventh Epistle").

[45] Cic. *Ac. post*. 1,44–45.

[46] Cic. *Luc*. 39,122: *latent ista omnia Luculle crassis occultata et circumfusa tenebris, ut nulla acies humani ingenii tanta sit, quae penetrare in caelum, terram intrare possint*; vö. *Luc*. 41,127; 48,147, valamint *fin*. 5,9–10; 5,41; 5,51; 5,58.; *off*. 1,18.; *div*. 1,35.

követői a lehető legvilágosabb dolgokat sötétségbe burkolják.[47] Valóban, az Új Akadémia philóni irányzatának követője számára legfeljebb a valószínűség, a *probabile* ragyoghat elő a minden nézettel szemben folytatott vitából.[48]

Összességében véve úgy gondolom tehát, hogy a vizsgált szövegekben a fény metafora erőteljes platóni hátteréből arra következtethetünk, hogy az az alapvetően sztoikus filozófiai elmélet, amelynek megvilágítására szolgál, nagy valószínűséggel ugyancsak kombinálódik Platón filozófiájával, pontosabban a platóni formák elméletével.[49]

[47] Cic. *Luc*. 6,16; vö. 10,32.

[48] Cic. *off*. 2,8: *Contra autem omnia disputatur a nostris, quod hoc ipsum probabile elucere non posset, nisi ex utraque parte causarum esset facta contentio*. (Cicero ezen a helyen sajátos módon kombinálja a szkeptikus és a peripatetikus érvelési módszert – vö. Dyck 1996, 370.); vö. *nat. deor*. 1,12., Blumenberg 2001, 146.

[49] Erre való utalás már Sandbach közismert tanulmányában is olvasható (1971, 30): „The effect of Platonism on the mind of Cicero, or on that of the authors of his sources, is seen in the metaphors which he uses in speaking of conceptions, even where he purport to be reproducing Stoic ideas."

BIBLIOGRÁFIA

J. Barnes, Antiochus of Ascalon, in: M. Griffin – J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, 1989.

H. Blumenberg, Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, in: Idem, *Ästethische und metaphorologische Schriften. Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp*, Frankfurt am Main 2001, 139–171, (1957[1]).

D. Bremer, Licht als universales Darstellungsmedium. Materialen und Bibliographie, *Archiv für Begriffsgeschichte* 18, 1974, 185–206.

Ch. Brittain, Common Sense: Concepts, Definition and Meaning in and out of the Stoa, in: D. Frede – B. Inwood (eds.), *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age. Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum*, Cambridge, 2005, 164–209.

— (Translated, with Introduction and Notes by Ch. B.): *Cicero On Academic Scepticism*, Cambridge, 2006.

J. Brunschwig, The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology, in: J. Brunschwig, *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1994, 92–157.

Th. B. Degraff, Plato in Cicero, *Classical Philology* 35, 1940, 143–153.

A. R. Dyck, *A Commmentary on Cicero,* De Officiis, Ann Arbor, 1996.

— *A Commmentary on Cicero,* De legibus, Ann Arbor, 2004.

H. Dyson, *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, Berlin, New York, 2009.

G. Frank, Stoa und frühneuzeitliche Rationalität: Philipp Melanchtons Konzept der Geistphilosophie, in: B. Neymeyr – J. Schmidt – B. Zimmermann (hrsgg.), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, Bd. 1, Berlin – New York, 2008, 549–574.

O. Gigon, – L. Straume-Zimmermann, *Marcus Tullius Cicero Über die Ziele des menschlichen Handelns* / De finibus bonorum et malorum (Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von O. G. und L. S-Z.), Zürich, 1988.

M. R. Graver, *Cicero on the Emotions. Tusculan Disputations 3 and 4*, (translated and with commentary by Margaret Graver), Chicago – London, 2002.
— Cicero and the Perverse. The origins of Error in *De Legibus* 1 and Tusculan Disputations 3, in: W. Nicgorsky, (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, Indiana, 2012, 113–132.
I. Hadot, Getting to Goodness: Reflections on Chapter 10 of Brad Inwood, *Reading Seneca*, in: J. Wildberger – M. L. Colish (eds.), *Seneca philosophus*, Berlin – Boston, 2014, 9–41.
M. C. Horowitz, *Seeds of Virtue and Knowledge*, Princeton, 1998.
B. Inwood, *Seneca Selected Philosophical Letters*, (translated with an introduction and commentary by B. I.), Oxford, 2007.
M. Jackson McCabe, The Stoic Theory of Implanted Preconceptions, *Phronesis* 49, 2004, 323–347.
LS = A. A. Long, – D. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, Vol. I-II, Cambridge, 1987.
— *A hellenisztikus filozófusok* (A magyar kiadást szerkesztette Bene László), Budapest, 2014.
S. McConnell, *Philosophical Life in Cicero's Letters*, Cambridge, 2014.
A. Orlando, Seneca on *Prolēpsis*: Greek Sources and Cicero's Influence, in: J. Wildberger – M. L. Colish (eds.), *Seneca philosophus*, Berlin – Boston, 2014, 43–63.
M. Pohlenz, *Ciceronis Tusculanarum disputationum libri V* (mit Benutzung von Otto Heines Ausgabe erklärt von Max Pohlenz) Erstes Heft: libri I et II, Berlin, 1912.
— *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 2010 (az 1959-es kiadás alapján készült 8. kiadás).
T. Reinhardt, Cicero's *Topica*, (edited with an introduction, translation, and commentary by Tobias Reinhardt), Oxford, 2003.
F. H. Sandbach, Ennoia and Prolēpsis in the Stoic Theory of Knowledge, in: A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London, 1971, 22–37.
D. Scott, Innatism and the Stoa, in: T. Irwin (ed.), *Hellenistic philosophy*, New York – London, 1995, 93–123.

Szekeres Cs., Az *oikeiósis* elmélete Rómában: Cicero, in: Szekeres Cs. (szerk.), *Tempora et mores. Etikai normák és beszédmódok változása Rómában a Kr.e. I. sz. és a Kr. u. I. sz. között*, Debrecen, 2010, 93–140.

W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930.

R. Woolf (transl.), *Cicero On Moral Ends* (ed. by Julia Annas), Cambridge, 2001.

J. E. G. Zetzel, *Cicero: On the Commonwealth and On the Laws*, Cambridge, 1999.

FIGURÁCIÓ ÉS DISZFIGURÁCIÓ A FÉNY KETTŐS ASPEKTUSA OVIDIUS *METAMORPHOSES* CÍMŰ MŰVÉBEN

KONKOLY DÁNIEL

A fény kettős aspektusa – vagyis az, hogy a fény miként lehet egyrészt a láthatóság közege, másrészt éppen a látás képességének ellehetetlenítője – mindenki számára, akár a hétköznapokból is ismert jelenség lehet. A tanulmány első részében Platóntól Paul de Manig látleleteket veszek a filozófiatörténetből, olyan szerzőktől, akik a dolgozat második részében elemzett ovidiusi *Átváltozások*, elsősorban azonban a Phaethon-történet szempontjából fontos szerepet játszanak. Továbbá egyéb történetek (Actaeon, Cephalus és Procris, Pyramus és Thisbe) vázlatos elemzését is megkísérlem, melyek a látás ovidiusi működésmódjáról tanúskodnak. Az elemzéseket megelőző elméleti bevezetőben olyan gondolkodókra fókuszálok, akiknél a fenséges esztétikai minősége kapcsolatban áll a fénnyel, ugyanis a fenséges tapasztalata során is egy paradox helyzet áll elő, mivel a szóban forgó esztétikai minőség azáltal válik megjeleníthetővé, hogy nem jeleníthető meg. Ennek az ellentmondásosságnak Paul de Man ad újra hangsúlyt a hetvenes évek végén íródott, az *Esztétikai ideológia* című könyvében közreadott tanulmányokban, azonban korántsem ő a gondolat forrása, hiszen – mint azt látni is fogjuk – Platóntól kezdve Edmund Burke-ön keresztül Hegelig más filozófusoknál is megtalálhatjuk a gondolatot. Tehát jelen értelmezéssel azon elemzők táborát fogom gyarapítani, akik Ovidius *Metamorphoses* című művének egyes történeteit modern elméletek felől igyekeznek szóra bírni.

Elsőként Platónt kell megemlítenem, aki *Állam* című munkájának legismertebb, a hetedik könyv elején található helyén, a barlangha-

sonlat tárgyalása közben utal a fény kettős aspektusára.[1] Nem sokkal korábban, a Nap-hasonlatként ismert szöveghelyen a fény mint a megismerés feltétele kerül szóba,[2] azonban a barlanghasonlatban a láncaitól megszabadult ember, akit először vezetnek a fényre, egészen addig semmit sem lát a valóságból (így nem is ismerheti meg azt), amíg szeme nem szokja meg a számára vakítónak talált világosságot.[3] Vagyis a fény itt a *Phaidros*ból jól ismert *pharmakon*hoz hasonlóan – amely gyógyíthat, de meg is ölhet – egymással ellentétes hatásokat válthat ki.[4] A továbbiakban valamivel több mint kétezer évet előreugorva az időben Edmund Burke *Filozófiai vizsgálódás* című művéről kell szót ejtenünk, ahol arról olvashatunk, hogy „[a] sötétség inkább kelt bennünk fenséges ideákat, mint a fény”,[5] azonban nem sokkal később Burke hozzáfűzi, hogy „a túlságos fény a látás szerveinek legyőzése által minden tárgyat kitöröl, miáltal hatásában éppen olyan, mint a sötétség”.[6]

A Burke-kel számtalan ponton szembehelyezkedő Kantnál már megjelenik a fenséges ábrázolhatatlansága, akinél a következőket olvashatjuk *Az ítélőerő kritikájá*-nak 23. paragrafusában: „semmilyen érzéki forma nem tartalmazhatja a tulajdonképpeni fenségest”,[7] tehát a „fenséges érzése olyan öröm, amely csak közvetve keletkezik”[8] így az „nem a természeti dolgokban, hanem kizárólag saját eszméinkben keresendő”.[9] Érdemes megfigyelni, hogy Kant és Burke mely konkrét ponton nem ért egyet: míg a fenséges Kantnál csupán közvetítés során állhat elő,[10] addig helyenként úgy tűnik,

[1] Platón, *Állam* (ford. Steiger K. – Szabó M.), Budapest, 2014, 514 a–518 b, különösképpen 515 e.
[2] *Uo*, 508 c.
[3] *Uo*, 516 a.
[4] J. Derrida, Platón patikája, in: Uő, *Disszemináció* (ford. Boros J. – Csordás G. – Orbán J.), Pécs, 1998, 69.
[5] E. Burke, *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről való ideáink eredetét illetően* (ford. Fogarasi Gy.), Budapest, 2008, 96.
[6] *Uo*, 97.
[7] I. Kant, *Az ítélőerő kritikája* (ford. Papp Z.), Szeged, 1997, 163.
[8] *Uo*.
[9] *Uo*, 168–169.
[10] *Uo*, 163, 182–183, 190.

hogy az ír filozófus a fenséges közvetlenségét hirdeti.[11] Ez pedig fontos lesz a hamarosan elemzendő Phaethon-történet szempontjából. Hegel kivételesen egyetért Kanttal a fenséges ábrázolhatatlansága kapcsán, aki az *Esztétikai előadások* első kötetében a következőket mondja: „A fenséges általában kísérlet a végtelen kifejezésére anélkül, hogy a jelenségek birodalmában oly tárgyat találna, amely illőnek bizonyulna ehhez az ábrázoláshoz".[12] Ha a szemiotika nyelvén akarnánk ugyanezt megfogalmazni, azt mondhatnánk, hogy a fenséges Hegelnél egy olyan jelölt, amelynek nincs jelölője, mégis képes megjelenni. Ez természetesen a szubsztancialitás művészete[13] miatt fontos Hegel számára, hiszen ha így gondoljuk el a fenségest, akkor abban a tiszta szellem megnyilvánulását érhetjük tetten.

Paul de Man a huszadik század második felének egyik legnagyobb hatású irodalmára a fényt az alakadás (figuráció) és az alak megvonása (diszfiguráció) mentén gondolja el. Szerinte minden retorikai alakzat úgy működik, mint egy „halálos Apollón",[14] vagyis de Man legértőbb hazai kommentátora szerint minden trópus „el is törli vagy torzítja azt, amit reprezentál",[15] vagy másképpen: amit a retorikai alakzat mint „halálos Apollón" elpusztít, az nem más, mint „az empirikus vagy tapasztalati világ és annak nyelvi megjelenítése közötti egyezés lehetősége".[16] Vagyis a fény Paul de Man episztemológiájának mintapéldájává válik.

Az elméleti bevezetés után rátérek Ovidius Phaethon-történetének elemzésére, amely a *Metamorphoses* első könyvének végét és a második könyv első felét teszi ki (I 747–779; II 1–400). A kérdés tehát az, hogy miként van jelen a történetben a fény kettős aspektusa és ez milyen összefüggésben áll a fenséges esztétikai minőségével. Phaethon

[11] Burke (2008) 67, habár az I. rész hetedik fejezetének eleje (44) ennek némileg ellentmond.
[12] G. W. F. Hegel, *Esztétikai előadások* I. (ford. Zoltai D.), Budapest, 1980, 370.
[13] Ez a szimbolikus művészet ellentéte, amelyben a műalkotás különös érzéki alakja elhomályosítja a jelentést. Hegel (1980) 329.
[14] P. de Man, Az eltorzított Shelley (ford. Kulcsár-Szabó Z.), in: Hansági Á. – Hermann Z. (szerk.), *Újragondolni a romantikát – Koncepciók és viták a XX. században*, Budapest, 2003, 179.
[15] Kulcsár-Szabó Z., *Tetten érhetetlen szavak*, Budapest, 2007, 131.
[16] *Uo*.

vakmerő útja jól ismert: a fiatal fiú egy napra kölcsönkéri édesapjának, a Sol napistennel azonosított Phoebusnak a szekerét, azonban halandóként képtelen kordában tartani a kocsit húzó tüzes paripákat, így hol túl magasan, hol pedig túl alacsonyan száll, hatalmas pusztítást végezve ezzel mind az égben, mind a földön, sőt még az alvilágban is. Itt az *ekpyrósis*ra, azaz a világégésre, a sztoikus filozófia egyik központi fogalmára ismerhetünk rá, melynek lényege, hogy a világot bizonyos időközönként pusztító tűz emészti fel, de a tűzből újjászülető világra is ez a sors vár.[17] Tehát a sztoikus filozófiában a katasztrófa hasonlóan kétarcú jelenségként áll elő, mint a már említett *pharmakon*. A katasztrófa kétarcúsága tehát abban áll, hogy felfogható értelmetlen pusztításként, de úgy is elgondolható, mint egy lehetőség, amely akár fejlettebb szintre is lendítheti az azt elszenvedő kultúrát.[18] Vegyük például az *ekpyrósis* inverzeként előálló, ám ahhoz ezer szállal kötődő özönvíz (I 253–415) ovidiusi elbeszélésének utolsó sorait, ahol arról olvashatunk, hogy az elaljasodott ember a kataklizma után hogyan válik építeni kész lénnyé.

Most pedig nézzünk meg olyan konkrét szöveghelyeket Phaethon történetéből, amelyek a fény kettős aspektusára és ezzel együtt a fenséges működésére utalnak, melynek vizsgálatát a tárgyalt ovidiusi szöveggel kapcsolatban a második könyv nyitósora indokolja: *Regia Solis erat* sublimibus *alta columnis* („Égbenyúló oszlopokon állt a Nap magas palotája"). A fény romboló aspektusa a következő szöveghelyeken figyelhető meg: először Phaethon Phoebushoz való megérkezésekor (II 21–23): *protinus ad patrios vertit vestigia vultus / consistitque procul, neque enim propiora ferebat / lumina* („nyomban édesapja színe elé indult, s távol állt meg, ugyanis közelebbről nem bírta elviselni a fényt"). Vagyis jelen esetben a Napisten fenségességének, és ezzel együtt elérhetetlenségének (térbeli és a reprezentációra vonatkozó értelemben is) záloga lesz az a tény, hogy nem lehet rátekinteni. A fény itt a látás lehetőségét rombolja le és ezzel egyidőben a fenséges lehetőségét teremti meg. Ovidius imént idézett

[17] M. Lapidge, Stoic Cosmology, in: J. M. Rist, *The Stoics*, Cambridge, 1978, 180–184.

[18] Vö. Konkoly D., *Katasztrófa, fenséges és reprezentáció Ovidius Phaethon-történetében*, Ókor, 2015/3, 23–29.

sorai a Hegel által is a fenséges példájaként idézett 104. zsoltárral állíthatók párhuzamba, melyben a következőket olvashatjuk: „Uram én Istenem, nagy vagy te igen, ékességet és fenséget öltöztél magadra! Aki körülvette magát világossággal, mint egy öltözettel, és kiterjesztette az egeket, mint egy kárpitot”.[19] Isten fenségességét, mint Ovidiusnál Phoebusét, éppen az teremti meg, hogy alakjuk vizuálisan hozzáférhetetlen marad. Egyedül a költészet képes arra, hogy úgy tegye hozzáférhetővé a fenségest, hogy egyúttal meg is tagadja annak látványát.[20]

A következő ovidiusi példában Phaethon már megkezdte utazását, a magasban száguldó kocsiról tekint le az alatta elterülő világra, azonban az erős fény miatt semmit sem érzékel a látvány fenségességéből (II 181): *suntque oculis tenebrae per tantum lumen obortae* („oly erős volt a fény, hogy árnyak borították el a szemét”). Itt Edmund Burke nemrég idézett sorai juthatnak eszünkbe, melynek értelmében a túl erős fény hasonlóan ellehetetleníti a látást, mint a teljes sötétség.[21] Felmerülhet bennünk a kérdés: miként lehetséges az, hogy mégsem részesül Phaethon a fenségesben? Mint azt már említettük Kant álláspontja szerint, a fenséges tapasztalatára csak közvetítés révén tehetünk szert. Tehát Phaethon a közvetlen viszony miatt nem részesülhet a szóban forgó esztétikai minőségben. Ennek egyik oka a félelem, amelyet Burke a fenséges egyik lehetséges forrásaként nevez meg, Kant azonban éppen az ellenkezőjét állítja róla. Ki részesül tehát a fenségesben? Nem más, mint mi, olvasók. Érdemes azonban elidőznünk az iménti idézet *lumen* szavánál, amely jelentheti a látás közegéül szolgáló fényt, de költői szövegekben a szemet is. Ekkor azonban mintha a szubjektum és az objektum viszonya bizonytalanodna el, amely Kant fenségesről való megállapításaiban is felbukkan, hiszen nála a fenséges sosem a természetben, hanem saját magunkban keresendő.[22] Eszünkbe juthat még a fenséges egyik legkorábbi teoretikusa, Pseudo-Longinos is, aki Sapphó 31. töredékét,[23] amely Devecseri Gábor fordításában *Úgy tűnik né-*

[19] Vö. Hegel (1980) 382.
[20] Vö. Hegel (1980) 380.
[21] Burke (2008) 95–97.
[22] Kant (1997) 185.
[23] Pseudo-Longinos, *A fenségről* (ford. Nagy F.), Budapest, 1965, X 2,38–39.

kem... címmel olvasható, a fenséges példájaként említi. Értelmezése szerint a költeményben a megszólaló én úgy beszél saját, a szerelem kiváltotta testi reakcióiról, mintha kívülről szemlélné önmagát.

A fény kettős hatása tehát abban áll, hogy egyszerre lehet a látás és a nem-látás feltétele is, amely kettősség szintén meghatározó a Phaethon-történet fenséges-felfogása tekintetében. Meglátás és vakság kettősségével, vagy az érzékelhetetlen érzékelhetővé válásával találkozhatunk a második könyvet nyitó *ekphrasis* során is (II 1–18), amelyet több okból is nevezhetünk önreflexívnek, öntükrözőnek, amely jelenség szintén kapcsolatban áll a dolgozat témájával, hiszen ennek is kettős irányultságot tulajdoníthatunk, mivel az önreflexív szöveghelyek egyrészt utalnak valami magukon túlira, de elsősorban önmagukra. Miben áll tehát a *Metamorphoses* második könyvét nyitó *ekphrasis* önreflexivitása? Egyrészt abban, hogy a második könyv egy kapu leírásával kezdődik, vagyis az olvasó – a könyv „kapujában" – úgy pásztázza a történet első sorait, ahogy az elbeszélő tekintete halad végig a kapura vésett ábrázolásokon. Másrészt pedig abban a tekintetben is önmagára utal a szöveg, hogy az adott képleírás a *Metamorphoses* első könyvére mutat vissza. A szóban forgó *ekphrasis* a Phoebus palotájának kapujára vésett ábrákat írja le, amelyek az univerzum egészét hivatottak bemutatni. Elsőként és a legnagyobb terjedelemben a víz szférájáról olvashatunk, ennek leírását pedig a szárazföld és az ég elnagyolt bemutatása követi. William Anderson kommentárja hívja fel arra a figyelmet – de magunktól sem nehéz rájönnünk –, hogy az univerzum egésze bizony nem férhet rá még Phoebus palotájának kapujára sem, ezáltal pedig nyilvánvalóvá válik ábrázolhatatlansága.[24] Azonban a szöveg annak ellenére is hozzáférést biztosít a vésetekhez, hogy képtelen ábrázolni azokat. Így tehát a kapun található ábrák, sőt Ovidius szövege is a fenséges képzetkörébe kerül, hiszen jelen *ekphrasis* magát a *Metamorphoses* szövegét is tükrözi.

Az olvasói szerepeknek a *Metamorphoses* szövegébe történő beíródását – amely oly vonzóvá teszi Ovidius szövegét a „posztmodern"-nek titulált olvasatok számára – ugyancsak az önreflexió jelen-

[24] W. S. Anderson, *Ovid's* Metamorphoses. *Book* 1–5, Oklahoma, 1997, *ad* 9–10.

ségéhez sorolhatjuk.[25] Pygmalion, Narcissus és Phaethon története is sok mindent elárul a *Metamorphoses* olvasásának kihívásáról. A Phaethon és az olvasó között kirajzolódó párhuzam például abban érhető tetten, hogy közvetve, vagy közvetlenül, de mindketten átélik a katasztrófát. Phaethon katasztrófája nyilvánvaló, de miféle katasztrófa sújtja az olvasót? Számunkra ez a reprezentációról való eddigi gondolkodásunk felforgatásában áll, hiszen kénytelenek vagyunk revideálni az erről való tudásunkat, ha a történet során folyton abba a paradoxonba ütközünk, hogy bizonyos dolgok a megjeleníthetetlenségük miatt válnak megjeleníthetővé. Phaethon – akinek neve *világító*t jelent –, az olvasó szövegbe íródott figurája, arra világít rá, hogy milyen hatást is kell kiváltania a róla szóló történetnek.

Vegyünk szemügyre egyéb példákat is a szövegből, amelyek a valóság és a fikció közötti határt hágják át, vagy másképpen szólva: mely szöveghelyek kérdeznek rá arra, hogy az elbeszélés diegézisének szintjén történő események hogyan tükröződnek a nyelvi megalkotottság mikéntjében! Phaethon történetében a Nap fénye olyan helyekre is eljut, ahová máskor képtelen (alvilág, a tenger mélye). Miután ugyanis a fiú elveszti uralmát apja kocsija felett és megtörténik a katasztrófa – melyet feljebb a világégéssel (*ekpyrósis*) rokonítottunk –, „a föld kérge felhasadt és a repedéseken keresztül behatolt a fény a Tartarosba" (*dissilit omne solum, penetratque in tartara rimis / lumen* II 260–261). Sőt, ha figyelmesen olvassuk a latin nyelvű szöveget, arra is felfigyelhetünk, hogy nem csak az alvilágba, vagy a tenger mélyére (II 265–271) tört be a Nap, hanem a történet kulcsfontosságú szavaiba is. Például a Sol napistennel azonosított Phoebus nem is kaphat más jelzőt, mint az aggódót (*sol*licitus II 125), vagy azon sem lepődünk meg, hogy a kocsi elé fogott lovak jármát chrys*ol*ith (II 109) díszíti.[26] De a történetben többször előforduló *sol*um (talaj, föld II 52, 260) és annak meghasadása sem független a Naptól, sem referenciális, sem a nyelv öntükröző értelmét tekintetbe

[25] Vö. Ph. Hardie, Kiegyezés a birodalommal: a késő Augustus-kor és a Tiberius-kor költészete (ford. Kozák D.), *Ókor*, 2015/2, 58.
[26] Az *OLD* szerint a *chrysolith* a topázként ismert ásvány, azonban ezt nem minden kommentár támasztja alá.

véve.[27] A II 162. sor a következőképpen hangzik: „*Sol*is equi, *sol*itaque iugum gravitate carebat", vagyis a Nap lovai által megszokott súly nyilvánvalóan Phoebus tömege, melyet a közlés miléntje is sugall. De további kapcsolatok rajzolódhatnak ki, ha elgondolkodunk a következő szavak Phoebushoz fűződő viszonyán: *sol*et (II 69, 278, 307, 383), *sol*idis (II 147), re*sol*vo (II 282). Ovidius nyelvi játékosságára, a soraiban található belső rímekre, alliterációkra Szilágyi János György is felhívja a figyelmet.[28] Számos példát találhatunk az *Átváltozások*ban, amelyek valamilyen, a fénnyel kapcsolatos kifejezést hoznak anagrammatikus viszonyba más szavakkal. A szöveg és Ovidius tudatosságát ismerve nem merülhet fel bennünk, hogy az így kirajzolódó kapcsolatok kizárólag önkényesek lehetnek. Így a második könyv 383–384. soraiban egymással kapcsolatba kerülő gyász (*luc*tus) és fény (lux, *luc*is) együttszerepeltetését a római rítusoknak, pontosabban a fáklyának köszönhetően érthetjük meg, ez az eszköz ugyanis a temetéseknek és a menyegzőknek is nélkülözhetetlen kelléke volt.

Ovidius költészetét az értelmezői hagyomány joggal nevezi vizuálisnak.[29] Azonban a látás, vagy a látvány előtérbe kerülése nem redukálható pusztán az érzékletes leírásokra, ugyanis Ovidius szövegei, vagy tágabb értelemben a nyelv, a költészet képes olyat is megjeleníteni, amit a festészet nem. Ilyen például a fenséges a Phaethon-történetben. Hinds mellett Philip Hardie is kiemeli a látás és a vizualitás szerepét a *Metamorphoses*ben. Szerinte a szöveg az *enargeia* erejénél fogva arra törekszik, hogy elhitesse a befogadóval, hogy a látvány, melyet olvas, nem közvetve, hanem közvetlenül megtapasz-

[27] Anderson kommentárja szerint Augustus korára már megszűnik a görögül Héliosnak nevezett titán és Apollón közti megkülönböztetés (*ad loc*. 23–24), tehát Phoebus bátran azonosítható Apollóval is, akinek születése után első dolga leszámolni a khtonikus (földből született) Pythonnal. A jelölők szintjén az ezt elbeszélő ovidiusi történet (I 416–451) is összejátssza a Napot (*sol*is I 418) és a talajt (*sol*o I 420).

[28] Szilágyi János György, Az „Átváltozások" költője, in: Uő, *Paradigmák*, Budapest, 1982, 50.

[29] S. Hinds, Landscape with Figures: Aesthetic of Place in the *Metamorphoses* and its Tradition, in: Ph. Hardie (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge, 2006, 136.

talt.[30] Ez a tapasztalat természetesen csupán illuzórikus lehet. Ha ezt belátjuk, akkor lelepleződik, hogy a látás és a vakság, vagy a figuráció (alakadás, láthatóvá válás) és a diszfiguráció (az alak és a láthatóság megvonása) valójában nem is különülnek el egymástól olyan élesen az esztétikai tapasztalat során. Találhatunk olyan történeteket is, melyekben a látás aktusának legalább olyan fontos szerep jut, mint magának a látványnak. Az Actaeon által véletlenül megpillantott jelenet – Diana fürdőzése – például azért csak nyelvileg megjeleníthető, mert annak megpillantása hasonló büntetést vonna magával, mint amivel az istennő az ifjú vadászt is sújtotta. Ez az oka, hogy az Actaeont ábrázoló vázaképek, mind a fiú halálára fókuszálnak, nem annyira az ennek okául szolgáló fürdőzés-jelenetre. Különös azonban, hogy az esemény éppen egy olyan helyen történik, Diana szent ligetében (*luc*us III 176), amely latin szóalakot annak ellenére, hogy a *lux, lucis* főnévvel áll kapcsolatban, az etimológia mégis a sötétséggel hozza összefüggésbe.[31]

Több történetben is párhuzamba állítható egymással a félreértelmezés és a fényviszonyok kedvezőtlen volta. Abban az esetben, ha igaznak fogadjuk el Stephen Hinds állítását, melynek értelmében a szereplők mögött kirajzolódó háttér mindig egybefonódik a történésekkel,[32] akkor nem annyira a fény hiányának következtében áll elő a tévedés, hanem éppen emiatt – a mitológia által determinált végkimenetel értelmében – kell olyan fényviszonyok között játszódnia a történetnek, amelyben az érzékek megcsalhatják az érzékelőt. Az *Ars Amatoria*-ban, de a *Metamorphoses*ben is szereplő Cephalus és Procris-történet lehet példa erre. Procris azt gyanítván, hogy férje megcsalja, egyik hajnalban meglesi a férfit, miközben az pihenőt tart vadászat után. Cephalus hallván a neszt, a zaj forrása felé hajítja fegyverét. Csupán akkor jön rá, hogy félreértelmezte a jeleket és nem egy vadat, hanem saját feleségét sebesítette meg, mikor már nincs mit tenni. Nem ez az egyetlen tévedés a történetben: miután a féltékeny Aurora megváltoztatja Cephalus alakját (*inmutatque meam* ...

[30] Ph. Hardie, Pygmalion. Art and Illusion, in: Uő, *Ovid's Poetics of Illusion*, Cambridge, 2002, 173.
[31] Quintilianus, *Inst. or.* 1,6,34, vö. még R. Maltby, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds, 1991, *lucus* a.
[32] Hinds (2006) 132.

figuram VII 722), az ekképpen kísérti meg Procrist, aki mindvégig nem ismeri fel férjét (VII 723–746). De az imént említetten kívül még egy, az elbeszélő (Cephalus) számára érzékelhetetlen átváltozással is számolnunk kell, ugyanis Procris szemében a férje által megszólított *aura* (szellő) *Aurá*vá (a Szellő nevű nimfa) változik át,[33] talán éppen abban a pillanatban, mikor Cephalus a szerelmi elégiákból jól ismert *optima* (VII 839) jelzővel illeti a szellőt.[34] Ennek következtében pedig a bizalmatlan feleség úgy látja (nem pusztán hallja), gyanúja beigazolódott. Miért nem szerepel, sőt, miért nem szerepelhet ez az átváltozás a történetben? A válasz egyszerű, ha figyelembe vesszük a történetben végig statikus fokalizációját,[35] ugyanis mindvégig az elbeszélő, azaz Cephalus szemével látjuk a történéseket, aki viszont nem láthatja felesége nézőpontjából az eseményeket, mint ahogy az a mű más pontjain a mindentudó narrátor esetében történik.

A következő történet, amely a látás, az érzékelés és a megértés viszonyáról tanúskodik, Pyramus és Thisbe története. Hasonlóan, mint Cephalus és Procris esetében, a jelek félreértelmezése itt is végzetes következményekkel jár. Noha a történet szerint a szerelmesek érzékelése kifinomultabb – *quid non sentit amor?* („mit nem vesz észre a szerelem?" IV 68) – az észlelt jelenségek megértésében mégis hibázhatnak, sőt, úgy tűnhet, éppen a szerelemmel van összefüggésben a hibás értelmezés következtében beálló tragédia.[36] A történet végkimenetelével szoros kapcsolatban áll Thisbe fátyla (*amictus*), melynek segítségével először szándékosan saját háznépét csapja be, majd

[33] Vö. L. Enterline, *The Rhetoric of the Body from Ovid to Shakespeare*, Cambridge, 2004, 51.
[34] W. S. Anderson, *Ovid's* Metamorphoses. *Book* 6–10, Oklahoma, 1997, *ad* 839.
[35] G. Genette, *Narrative Discourse*, (ford. J. E. Lewin), New York, 1983, 189–194.
[36] Itt említhetjük meg a mindenki számára ismert, a fentiekkel némileg ellentmondásban álló latin proverbiumot: *Amor caecus est*, amely egyrészt utalhat arra, hogy Cupido vakon lövi ki nyilait, azaz véletlenszerű, hogy ki ki iránt gyúl szerelemre, de vonatkozhat arra is, hogy a szerelem egy olyan diszpozíció, amely megváltoztatja az észlelést. Különös módon jelen esetben a szerelmesek az iménti proverbiummal ellentétben kifinomultabb érzékeléssel rendelkeznek, ugyanis észreveszik a falon a repedéseket, amelyek emberöltőkön keresztül elkerülték a lakók figyelmét.

másodszorra akaratán kívül Pyramust.[37] Mikor a fiú meglátja a szétépett véres fátylat, értelmezi az így előállt jelet, elképzeli az előzményeket, vagy ha tetszik, hallucinálja. Ismét Hinds fordított logikáját követve azt mondhatjuk, hogy mi sem megkapóbb, minthogy egy ilyen jelenet egy holdfényes estén, egy sírhalom mellett történik. Természetesen Pyramus nem azért jut hibás következtetésre a rongyok láttán, mert nem megfelelőek a fényviszonyok, hanem mert túl élénk fantáziájáról (lelki szemeivel látja, ahogy az oroszlán széttépi szerelmét) végül bebizonyosodik, hogy nem annyira a látással, mint inkább a vaksággal áll kapcsolatban.

A vakság és a látás bonyolult viszonya kapcsán érdemes még megemlítenünk a jóslást. Az imént szóbahozott kettőssséghez egyrészt azért kapcsolódik a jövendőmondás, mert a legismertebb jós, Tiresias azért képes meglátni a jövőt, mivel vak.[38] Másodsorban pedig a jóslatok az eljövendő eseményeket világítják meg, azonban a jóslat szövegének homálya bizonyos esetekben csak akkor foszlik szerte, mikor a megjövendölt, legtöbbször szerencsétlen kimenetelű esemény már megmásíthatatlanul végbement.[39] Gondoljunk csak Oidipus király felismerésére, vagy a Narcissus anyja által kért jövendölésre (III 346–348), amelynek igazsága csupán a fiú halála után bizonyosodik be (III 349–350).

Jelen tanulmány tehát azt a hasonlóságot igyekezett megmutatni, amely a nyelv teljesítménye és a fény működésmódja között rajzolódik ki. Nyelv nélkül – amely Paul de Man megközelítésében mindig figurális, legyen szó tudományos diskurzusról, vagy köznapi nyelvhasználatról –,[40] vagy fény nélkül képtelenek lennénk a megismerés-

[37] Mivel a fátyol egymást kizáró hatásokat is képes elérni, működése párhuzamba állítható a nyelv működésével.

[38] A Narcissus-történetet közvetlenül megelőző elbeszélés tudatja, hogyan is nyert jóstehetséget Tiresias. A férfit Juppiter döntőbíróként hívja annak a vitatott kérdésnek a megválaszolására, hogy a férfiaknak vagy a nőknek jut-e nagyobb gyönyör az együttlét során. Mivel Tiresias egy szerencsétlen baleset során egy ideig nőként élte életét, hiteles választ tud adni és Juppiternek ad igazat. Juno ezen felháborodik és megvakítja Tiresiast, azonban kárpótlásul Jupiter jóstehetséggel áldja meg.

[39] Az anagnorízis sophoklési, illetve ovidiusi formációinak összevetéséhez l. Ingo Gildenhard – Andrew Zissos, Ovid's Narcissus (3.339–510). Echoes of Oedipus, *AJPh* 121, 2000, 129–147.

[40] Vö. P. de Man, *Az olvasás allegóriái* (ford. Fogarasi Gy.), Budapest, 2006, 20–21.

re. Azonban a nyelv figuralitása, vagy a vakító fényesség ennek ellentétébe is átcsaphat. Tovább bonyolítja a helyzetet, ha azt is észben tartjuk, hogy a fenséges – amely szoros kapcsolatban áll a fénnyel – megszünteti a látás és vakság közötti dichotóm viszonyt, mivel a szóban forgó esztétikai minőség hozzáférhetőségének feltétele éppen a vizualizálhatatlanság.

A FÉNY GYERMEKEI

SCHILLER VERA

Mint annak idején Várkonyi Nándor megállapította, az ókori kultúrák legősibb alapja a fénytisztelet, ezt szimbolizálja az égen a Nap, a földön a tűz.[1] Hellasban az örök szent tüzet, ha valamilyen módon mégis elaludt, bronztükrök segítségével csak a Nap tiszta tüzéből lehetett újra meggyújtani.[2] Hasonló adat áll rendelkezésünkre az Inka Birodalomból is. A nyári napfordulón az Inti Raymi alkalmából gyújtották meg az új szent tüzet a chipana segítségével, amelyben egy jól csiszolt üveg szedte össze a Nap sugarait és a szent tűznek gyúlékony gyapot lett a forrása.[3]

A fény tiszteletének különleges esete a közvetlenül napsugártól fogant gyerekek mítoszeleme. A görög kultúrkörben ennek Danaé mítoszköre felel meg, aki gyermeket fogan a tetőn betűző napsugártól, az aranyesőtől. Danaé, az argosi királylány a legtöbb mítoszvariációban születésétől fogva földalatti ércszobában él, míg néhány változat szerint érctoronyban. Ennek oka az, hogy apja azt a jóslatot kapja, hogy tőle, Danaétól született unokája öli majd meg. A behatoló aranysugár Zeus egyik – bár egyedi – átváltozott alakja, de a napsugártól született gyermek, amennyire a mítosz elemei mutatják, nem kerül az istenek királyával kapcsolatba, csak Hermés, Athéné illetve talán Héphaistos segítik.

Az anyát és újszülött, vagy 2-4 éves koráig sikerrel rejtegetett gyermekét, esetleg a terhes királylányt egy ládában lökik ki a tengerre. A láda az általánosan ismert mítosz szerint Seriphos szigetén ér partot, a kevésbé ismert szerint Itáliában. Az aranyeső és Danaé fia,

[1] *Mauzóleum. Halálirodalom. „A halállal való foglalkozás”*. Bölcsész Index Centrál Könyvek, 1987, 236.
[2] Plutarchos, *Numa* IX, 7.
[3] Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas* VI, 22.

Perseus alapvető mítoszeleme a sárkányszerű, kígyóhajat viselő Medusa legyőzése, valamint kővé változtató hatalma (ami a Medusa általa hordott fejéhez kapcsolódik) illetve az, hogy jövendő uralmát semmi nem akadályozhatja meg. Amikor ugyanis visszatér feleségével és anyjával a nagyapja uralma alatt álló Argosba, senki nem áll útjába, és Larissában (a rövidebb variációban Seriphoson) egy roszszul elhajított diszkosszal akarata ellenére megöli nagyapját.[4] Napsugár-származásához, fény-gyermek létéhez az is hozzátartozik, hogy csillagképpé változik.[5]

A gyermek szoláris fogantatása egyértelműen nyomatékot kap a szakirodalmi munkák közül P. Saintyves, A. H. Krappe, M. P. Nilsson, Trencsényi–Waldapfel Imre és A. F. Mangieri munkáiban, az anya bezártsága pedig G. S. Kirk illetve A. F. Mangieri számára lesz fontos elem. M. Delcourt azt hangsúlyozza, hogy az isteni dön-

[4] *Scholia Graeca in Homeri Iliadem* XIV, 319; Hesiodos, *Theogonia*, 280–281; *Scutum Herculis*, 216–240; Aeschylos *Perseis* „fabula*”*, *Polydectes* „fabula”, in: *Aeschyli tragediae septem et perditarum fragmenta*, Paris, 1842; Sophocles, *Antigoné* 944–950; *Acrisius sive Danae* „fabula” et fr. 431, 432, in: *Sophoclis tragediae septem et perditarum fragmenta*, Paris, 1842; Euripides, *Danae* „fabula”et fr. 318a, *Dictys* „fabula”, in: *Euripidis perditarum fabularum fragmenta*, Paris, 1846; Pindaros, *Pythia* X, 70–75, XII. 19–31; *Scholia vetera in Pindari Pythionicas* X, 72 a, b; Apollodoros, *Bibliotheca* II, 4, 1–4; *Scholia in Apollonium Rhodium vetera* IV, 1091, 1515 a; Lycophron, *Alexandra* 838; *Scholia in Lycophr.* 349, 838; Strabon, *Geographica* X, 5, 10 (487); Pausanias, *Descriptio Graeciae* II, 16, 2–3, III, 17, 3, III, 18, 11, V, 18, 5, X, 5, 11; Lucianus, *Dialogi Marini* 12, 14/2–3; *Somnium seu Gallus* 13; Philostratos, *Epistolae* XXXV, XXXVIII, XLVI; Pherecydes, *Fragmenta* 26, in: *Fragmenta Historicorum Graecorum* I., Paris, 1841, 70–99; Libanios, *Progymnasmata Narrationes* 35, 36, 41; Pseudo-Eratosthenes, *Catasterismi* 22; (Mythographi Graeci vol. III, fasc I.); Hyginus, *Fabulae* 63, 64, 273/4; *Astronomiae* II, 8; Nonnos, *Dionysiaca* XXV, 113–116; XLVII, 470–471, 518-519, 543–547; Eudocia Augusta, *Violarium* XL, CCLVI, DCXLII, DCCLIX, DCCLXI, DCCCCLII; *Scholia in Dionys. Perieg.* 870; Ovidius, *Metamorphoses* IV, 610–611, 651–662, 781–786, V 224–235, 242–249; Fulgentius, *Mitologiarum libri tres* I, 19, 20; Statius, *Silvae* II, 1, 94–95; Servius, *In Vergilii Aeneidos librorum commentarii* VII, 372; Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* VI, 642; Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* II, 5; Plinius, *Naturalis historia* III, 5 (9) 57; Lucanus, *Pharsalia* IX, 624–699.

[5] Hyginus, *Fabulae* 224/2; Hyginus, *Astronomiae* II, 7 (IX, X, XI és XII fig.); Pseudo-Eratosthenes, *Catasterismi* 15, 16, 17, 22; Eudocia Augusta, *Violarium* DXXXVI.

tést, isteni származást és legitimációt az életben maradás bizonyítja, illetve az akaratlan gyilkosság mítoszát tartja kiemelendőnek.[6]

A görög kultúrkörnek ezzel a mítoszával párhuzamba állítható történetek nagyon sok nép mondakincsében kerülnek elő. A török-tatár mítoszkörben több variációja szerepel ugyanannak a történetnek. Egy kirgiz eredetmonda szerint Altyn Bel lányát – szépsége miatt – születése pillanatától egy földalatti vasházban/vasjurtában nevelték. Amikor egyszer kilépett a napvilágra, isten szeme ráesett, ő elájult és gyermeket fogant. A terhes lányt arany ládában bízza a hullámokra anyja az apa utasításának engedelmeskedve. A lány férjhez megy kiszabadítójához, Toktagul Mergänhoz (Toktagul Mergénhez), és szül még három fiút. Napsugártól született fia (Dzsingisz kán) végül király lesz, és egy vita folyamán a Nap saját fia mellé áll, amennyiben a négy fivér közül csak az ő íját tartja meg a Napsugár.[7] Egy 17. századi tatár szöveg szerint Alämalik Körkli, egy „világbíró szépségű" lány nő fel Észak fáklyával megvilágított kőpalotájában. Amikor felnő, nevelője, kívánságára kinyitja az ablakot. A lány elájul és gyermeket fogan a napfénytől. Szülei aranyládában bízzák a tenger hullámaira. Ő is megmenekül, mert Tomaul Märgän megmenti, akihez férjhez is megy. A napfénytől megszüli Duin Bäjant, szabadítójától pedig további két fiút.[8] Egy karacsáj (1830-ban lejegyzett) mítosz szerint a bizánci császár nevelteti lányát, Alemélie-t (Alamelik-et) titokban egy Fekete-tengeri szigeten egy öregasszony

[6] P. Decharme, *Mythologie de la Grèce Antique*, Paris, 1886, 637–642; P. Saintyves, *Les Vierges Mères et les naissances miraculeuses. Essay de Mythologie comparée*, Paris, 1908, 153; A. H. Krappe, *La genèse des mythes*, Paris, 1938, 91; J. Frazer, *The Golden Bough* vol. 10. (*Balder the Beautiful* vol 1.), London, 1922, 73–74; M. P. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, New York, 1963, 40–42; G. S. Kirk, *A mítosz*, Budapest, 1993, 198–199, 201–202, 217–218; E. Hamilton, *Görög és római mitológia*, Budapest, 1992, 173–181; Trencsényi-Waldapfel I., Danaé mítosza keleten és nyugaton, in: Uő, *Vallástörténeti Tanulmányok*, Budapest, 1981, 177–215: 179, 192–194; A. F. Mangieri, Legendary Women and Greek Womanhood. The Heroines Pyxis in the British Museum, *American Journal of Archaeology* 114, 3/2010, 429–445: 434–436, 442–443; M. Delcourt, *Oedipe ou la légende du conquérant*, Paris, 1981, 12–14.

[7] Frazer (1922) 74; Krappe (1938) 91; Trencsényi-Waldapfel (1981) 187–189; Dobrovits M., A toronyba zárt leány, in: Uő, *Vámbéryvel a harmadik évezredben*, Dunaszerdahely, 2010, 165–168.

[8] Dobrovits (2010) 165.

és 14 ifjú leány társaságában. A császár lánya a nyitott ablak mellett alszik, és áldott állapotba kerül a Napsugártól. A császár ezúttal egy arannyal és gyémánttal díszített hajóra teszi ki a lányát és kísérőit, amely viszont nem irányítható, és a szél a partnak sodorja. A lány itt is férjhez megy megmentőjéhez, Tummamarien kánhoz, és szül a Napsugár gyermeke után még két fiút.[9]

A mongol kultúrkörben még egy hasonló mítosz található: Alankoa/Alan-qu' vagy Alangoa illetve Alangu története, melynek három variációja létezik. Ez az asszony már akkor özvegy volt (férje Dabun-mergen halála után), amikor a jurta fényeresztő nyílásán át egy ragyogó aranyos férfi látogatta meg,[10] és a *Mongolok titkos története* szerint tőle született Bodoncsar és annak két fivére. Másik változat szerint a tetőnyíláson behatoló sugáron át leszálló fehér arcú és sötétkék szemű férfi révén lett újra anyává[11] (Dubun Bajam özvegyeként és két gyerek anyjaként a 17. századi Abul-Ghâzi szerint), illetve egy fénysugár formájában belépő és farkas formájában távozó kék szemű ifjú lett jövendő gyermekének apja[12] (a 17. és 18. század fordulóján élő Muhammad Yusuf Munsi által tadzsik nyelven írt történet szerint.) Az Alangu történet, amelyet a 17. századi tatár mű, a Dastany näsle Cingiz részletez, ehhez még azt teszi hozzá, hogy az özvegy elhunyt férje fentebb már említett Alämalik Körkli napsugártól született fia volt, aki őt három fiú születése után hagyta özvegyen, és aki halála után éjszaka és hajnal között napfény formájában érkezve és távoztában lósörényű kék farkassá változva látogatott el hozzá és érte el Dzsingisz kán születését.[13]

Egy 1687-ben lejegyzett kambodzsai mítosz szerint egykor egy szép leányra ráhullt a Napsugár, gyermek fogant belőle, aki ezek után a Királyok Királya, később pedig Napisten lett.[14] Egy koreai

[9] Ó-Gyallai Besse János, Negyedik tudósítása Kaukáz hegye vidékéről Hazafiaihoz, Pest, 1830. Reprint kiadás; Vásáry I., *Ó-Gyallai Besse János kaukázusi tudósításai*, Budapest, 1972, 4/10–12; Dobrovits (2010) 171–173.
[10] *A mongolok titkos története* (Manghol-un-niuca-tobca' an) I. 17–22, in: Obrusanszky B., *A mongol népek története*, Budapest, 2005, 67.
[11] Trencsényi-Waldapfel (1981) 204–205.
[12] Dobrovits (2010) 169.
[13] Dobrovits (2010) 165.
[14] Krappe (1938) 91.

mítosz szerint az egyik koreai király a Ho folyó lányát tartja bezárva a palotában, aki azután szül egy tojást, amelyet a király nem tud elpusztíttatni (a kutyák nem bántják, a lovak nem taposnak rá), visszakerül a fogolyhoz, és azután kilép belőle egy fiú, akiből ifjú válik, ő a Nap fia és a Ho folyó unokája, Tchu-mong, „aki nyilat képes célba juttatni", és aki alapítója lesz Kao-Kin-li királyságának.[15]

Ez a hagyomány az amerikai kontinensen is élt. A chibcha-muiska mitológia szerint Guacheta (Guachetá) kacikájának szűz leánya a hegytetőn a felkelő nap első sugarától foganva szült egy zölden fénylő rubin- vagy smaragdkövet, amely néhány nap múltán fiúvá változott, akinek Garanchacha (Goranchacha) lett a neve. Ez az ifjú 24 éves korában bejárta az általa ismert világot, mindenütt a Nap fiát tisztelték benne. Tunhiban vagy Tunjában uralkodott, a mai Columbia területén és templomot épített apjának, a Napnak, melynek legszentebb helyén évente három napot éves ünnepség keretében egyedül töltött. A spanyolok bejövetele előtt eltűnt, mint a Nap alkonyatkor.[16] Egy zuni történet szerint (ez a nép Észak-Amerikában, az USA délnyugati részén él) egy jövendőbeli nagy pap szent szolgálatra szánta lányát, ezért mindig otthon tartotta őt, távol minden férfi és gyermek pillantásától. A szűz szobájába azonban besütött a nap, így gyermeke született. A csecsemőt titokban elvitték a háztól és szarvasok között nőtt fel.[17]

A Napsugártól fogant gyermek motívuma él az európai folklórban is. J. Frazer idéz egy szicíliai mesét, amelyben egy sötét toronyba zárt lány (miután egy éles csonttal nyílást üt a falba) 14 éves korában gyereket fogan a napsugártól.[18] Létezik egy görög mese, amelyik kicsit másképp szól. E szerint egy gyermektelen nőnek hegytetőn tartózkodása során a Napsugár gyermeket ígér, de kijelenti, hogy 12

[15] Krappe (1938) 91; Saintyves (1908) 155–156.
[16] A Nap smaragdgyermeke, in: *Eldorádó. Perui ősmondák*, Boglár Lajos válogatása és fordítása, Budapest, Európa, 1967, 20–24; Csibcsa-muiszka mitológia, in: Sz. A. Tokarev, *Mitológiai enciklopédia*, Budapest, 1988. I. köt., 316; Frazer (1922) 74; Gregorio Hernandez de Alba, Descubrimientos Arqueologicos en Tierras de Los Chibchas, *American Antiquity* vol. 11, no. 2 (Oct. 1945), 80–83; Jesus Arango Cano, *Mitologia en America precolombina*, Bogotá, 2005, 71–73.
[17] V. Propp, *A varázsmese történeti gyökerei*, Budapest, 2005, 41.
[18] Frazer (1922) 73.

éves korában majd az övé lesz. Kilenc hónappal később lánya születik. Visszaemlékezve az akkor mondottakra, az anya kislányát 12 éves kora előtt elzárja, de a kulcslyukról elfeledkezik, ott behatol a napsugár, és a születésnapján a kulcslyukon keresztül a Nap elragadja tőle a gyereket.[19]

Az Aarne-Thomson-népmesekatalógus, és az ezt kiegészítő Hans-Jörg Uther egy alfejezetben tárgyalja azt a típusú mesét, amely szerint egy prófécia megakadályozása céljából egy királylányt születése óta egy sötét toronyban nevelnek, megakadályozandó gyermeke születését, ő mégis gyermeket fogan a Napsugártól, és a prófécia beteljesedik. (Ez utóbbi kimondja, hogy ennek a népmesetípusnak mitológiai párhuzama Danaé története.)[20] Az általa felsoroltak közül egy portugál mese illik bele ebbe a kategóriába. E szerint egy király lányát újszülött korától egy toronyban nevelteti, aki csak egy dajkával van kapcsolatban, és napfény soha nem hatolhat a toronyba, csak egy földalatti nyíláson át adják be neki az élelmet. A lány 14 éves korában az ételből kiszedett, elrejtett csontokkal nyílást vés a falba, és a besütő Napsugár révén a próféciát beteljesítve gyermeket fogan. A gyerek viszont lány lesz, akit az életét féltő dajka segítségével a torony kapitánya észrevétlenül kicsempész a toronyból. A kislány végül – mint napleány és királyunoka – egy királyfi felesége lesz és sok gyermeke születik.[21]

Vagyis szerte a világon számos kultúrkörben szerepelnek a napsugártól közvetlenül teherbe eső szüzek, kivételesen özvegyek. Ezek a lányok (általában születésük óta) elzártan élnek ércből készült földalatti szobában, érctoronyban, illetve toronyba, egy külön szigetre, palotába vagy otthonukba zárva. Nemcsak a férfiaktól, de éppenséggel a Naptól is távol tartják őket, az azonban mégis eltalál hozzájuk valamilyen figyelmetlenség miatt. Oka lehet ennek tetőnyílás, ablak,

[19] Uo.

[20] The Daughter of the Sun I; Virgin in the Sun I; Virgin in the Tower (p. 308–309.), in: Antti Aarne-Stith Thomson, *The Types of the Folktale*, Helsinki, 1964, 898; Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktale*s, Helsinki, 2004, 898. (Összefoglaló rövidítése: ATU 898), vol. II. p. 521–522.

[21] *A Filha do Sol*, in: A. Oliveira, *Contos tradicionais do Algarve* 1-2, Tavira 1900 – Porto 1905, vol. 1, No. 3. 7–13.

rés a falon, vagy az, hogy egy percre elhagyják börtönként szolgáló lakásukat.

A szülők ezután sorsukra hagyják a lányt, és/vagy az éppen megszületett, vagy születés előtt álló napgyermeket. Különös, hogy a török-mongol mítoszkör történeteiben a láda, illetve a hajó aranyszínű, a szülők tehát tisztában vannak az apa kilétével, és úgy gondolják, hogy a sors majd megmutatja a gyerek tevékenységének területét. Danaé története is hasonló motívumokkal teljes. Akrisios, a királylány apja megpróbál kitérni a sors útjából, amikor lányát és unokáját ládában bízza a hullámokra. Amikor azonban lánya és unokája hazatér, nem áll ellen, inkább menekül. Sorsa azonban az, hogy aranyesőtől született unokája kezétől pusztuljon el egy eltévedt diszkosz révén.

A történetek egy másik, kisebb számú részében nem egy napfénytől elzárt épületben, hanem a hegytetőn ér el a királylányhoz az őt anyává tevő napsugár, illetve özvegyként fogadja a jurta tetőnyílásán hozzá behatoló fénysugárból előbukkanó férfit, aki esetleg azonos elhunyt férjével.

Ezek a Napsugár-gyerekek a mítosz szerint hőstetteket hajtanak végre, királyok lesznek, és amennyire nyomon lehet követni, végül az égbe is követik apjukat. Perseusból csillagkép lesz, a kambodzsai Királyok királya pedig maga is Napisten lesz. Mindenesetre a Napsugár gyermekei mindnyájan nagy szerepet töltenek be népük életében, félresodorva a hagyományos uralkodókat.

Vannak olyan mítoszok is, amelyek csak félig tartoznak ehhez a variánshoz. Rontószemű Balor üvegtoronyba záratja és 12 asszonynyal nevelteti születésétől világszép lányát, Ethlinnt, hogy ne szülessen unokája, akiről tudja, hogyha megszületik, megöli őt, mint Perseus Akrisiost. A lány itt is gyereket szül, akit Rontószemű Balor ledobat a toronyból, és aki ennek ellenére életben marad. A gyerek neve Lugh, a hosszúkarú, arca ragyog, mint a lenyugvó napé. A jóslat szavait valóra váltva megöli Balort (anyai nagyapját), Írország királya lesz, anyja pedig férjhez megy az előző király fiához, és szül két leányt, akik két hősnek lesznek majd anyái. Maga Lugh uralma végén meghal, vagy elmegy oda, ahol az első tűz fellobbant, és ahol minden tüzet meggyújtottak, de évszázadokkal később felbukkan Conn király előtt Teamhairben, és megjósolja neki egy ködből elő-

bukkanó gyönyörű erődben saját dicső csatáit és a tőle származó uralkodókat. Lugh apja azonban a ránk maradt mítosz szerint nem a Napsugár, hanem egy szélroham hátán érkező ifjú, akit azután a szélroham hamarosan továbbröpít.[22] Ennek a történetnek párhuzama szélfia Iván. Egy cárkisasszony, akit szintén toronyba zárva tartanak, mindentől elzártak, a besüvítő széltől szüli meg fiát.[23]

Az eddigiekhez szorosan kapcsolódik továbbá Merlin története. Anyja Demetia királyának templomi szolgálatot teljesítő lánya, apja pedig egy láthatatlan lény.[24] Ez a láthatatlan lény Robert de Boron kereszténységesített variációjában, éppen ellentétesen az eredeti történettel, csak teljes sötétségben és zárt ablakon át tudott behatolni Merlin anyjának szobájába.[25] A torony is megjelenik a történetben, ahová az anyát két őt kiszolgáló asszony társaságában zárják be, aminek minden ajtaját, ablakát elfalazzák, egy nyílás kivételével, amin keresztül ennivalót adnak, csak éppen ez már a gyereket váró és gyereket szoptató anyával történik.[26] Merlin prófétai tehetségével többszörösen menti meg anyját és ismerteti meg magát az egyetlen igaz prófétaként.

Létezik egy Aelianostól idézett mezopotámiai mítosz is. E szerint Sévéchoras, Babylon királya zárta el szigorúan a lányát, mert egy a chaldeaiaktól kapott jóslat szerint tőle származó unokája fosztja majd meg hatalmától. A lány azonban egy láthatatlan apától fogant titokzatosan gyereket. Az őrök a csecsemőt – a királytól félve – ledobták a fellegvárból, illetve az ablakból (Saintyves olvasata szerint a toronyból), ahol a lány lakhelye volt. Egy sas azonban hátára vette, letette egy kertben, ahol megtalálta egy kertész, és felnevelte. A gye-

[22] A. Gregory, *Istenek és harcosok*, Budapest, 1994, I. rész, 2. könyv, 1. fejezet, 47–52; III. fejezet, 81–84; IV. fejezet 84–86; M. Williams, Ancient Mythology and Revolutionary Ideology in Ireland 1878-1916, *The Historical Journal*, vol. 26. no. 2. (June/1983), 307–328, 308, 313; D. B. Spaan, The Place of Manannan Mac Lir in Irish Mythology, *Folklore*, vol. 76. no. 3. 1965, 176–195, 182.
[23] Propp (2005) 39.
[24] Geoffrey de Monmouth, *Gesta regum Britanniae* V, 106–111; Wace, *Roman de Brut*, 5040–5215.
[25] Robert de Boron, *Merlin*, 12.
[26] Uo. 20–26.

rek Gilgames néven lesz – a jóslatot megvalósítva – Babylon királya.[27]

A napfénytől fogant gyerek születési mítosza egyike a bűntelen gyermek-születéseknek. Másik két fajtája a szűzi kötelezettségű papnő, aki misztikusan fogan isteni lénytől gyermeket (Sarrukin vagy Sargon anyja, Terebinthus anyja, Caeculus anyja, Ocrisia) illetve a lenyelt gyümölcstől, vagy magtól fogant (Marjatta a *Kalevalá*ban, Kauijaka, Lao-ce anyja), jégcsap (Tonsihuaj anyja) illetve smaragd lenyelése (Topiltzin anyja) következtében gyermeket szülő szűz. A történetek néhol kombinálódnak.

A napsugártól fogant gyereket szülő anyák mítoszeleméhez általában születésüktől vagy nagyon korán elzárt királyi származású lányok tartoznak. Amennyiben lehet tudni, ezek a lányok különlegesen szépek. A hely egy lezárt ércből való földalatti helyiség, érctorony, üvegtorony, elzárt lakás, palota. A hegytető is lehet a torony szinonimája. A királylány csak egy dajkával, öregasszonnyal, illetve néhány (2, 12, 14) nővel kerül kapcsolatba. Ebben a szituációban hull rá a napsugár, akitől gyermeket fogan. A gyereknek mindenképpen bizonyítani kell isteni származását. Ezen a módon mindig isteni gyermek születik, aki mint minden bűntelen fogantatású gyermek, király, dinasztiaalapító, próféta (illetve királyfi felesége) lesz. A témakör érdekessége, hogy ehhez tartozó mítoszok az egész világon előfordulnak. A fény-foganta gyermekek mindig keresztültörik a normál öröklési láncot, isteni származásuk révén érik el ezt a hatalmat.

[27] Aelianus Claudius, *De natura animalium*, Lipsae, 1864, XII, 21; Delcourt (1981) 4–5; Trencsényi-Waldapfel (1981) 181, 185–186; Saintyves (1908) 154.

FÉNY, LÁTÁS ÉS MEGISTENÜLÉS A HERMETIKUS IRODALOMBAN: METAFORA VAGY VALLÁSI TAPASZTALAT?[1]

HAMVAS ENDRE ÁDÁM

A következő tanulmányban azt kívánom bemutatni, hogy a hermetikus irodalomban miként jelzi a fény az isteni jelenlétet. Célszerűnek tűnik tehát, hogy már elöljáróban rögzítsem azt, mit értek ez alatt az első pillantásra egyszerűnek tűnő definíción. Az alapvetésem, amelyet a következőkben példákkal illusztrálok és támasztok alá, röviden a következő: az isteni jelenlétre utaló kifejezések – amelyet nyelvileg a fényhez köthető kifejezések jelölnek, illetve írnak körül – nem pusztán egy kognitív élmény szimbolikus leírásaként értelmezendők, hanem egy isteni entitás valódi, konkrét megjelenésének érzékeltetései, amelyek a szerzők vallásos élményét mutatják be. Másrészről mindenképpen figyelemre méltó, hogy ez az élmény valóban együtt jár egy kognitív jelenséggel is; ugyanis az a személy, aki ebben az isteni jelenlétben részesül, azaz közvetlenül megtapasztalja az istenit, egy magasabb rendű megismeréshez jut, ami másrészről maga is szükséges ahhoz, hogy misztikus tapasztalata, vagy istenélménye ki is teljesülhessen, és maga is a megistenülés útjára lépjen. Ez a körkörösnek tűnő folyamat valójában a hermetikus tudomány és beavatás alapvetése, ám ennek a tézisnek alaposabb alátámasztására e helyen nincs lehetőségünk.[2] Annyi mindenesetre az idézendő szövegekből is világos lesz, hogy a megismerésnek létezik egy speciális foka, amit éppen az ember számára fényként megjelenő isteni természet, illetve annak megtapasztalása tesz lehetővé. Bár az ember ere-

[1] A tanulmány az OTKA K 101503 számú pályázat keretében készült.

[2] A téma kimerítőbb tárgyalása kapcsán saját monográfiámra hívom fel az olvasó figyelmét: Hamvas E., *A lélek megváltásának hermészi útja*, Budapest, 2016.

deti természete miatt egyébként is önmagában hordozza e megismerésre való képességét, egyfajta isteni segítség, vagy kegyelem nélkül nincs arra lehetősége, hogy ezt önmagától ki is teljesítse. Reményeim szerint az alább citálandó textusok alá fogják támasztani előzetes megjegyzéseimet.

A következők jobb megértéséhez érdemes hangsúlyoznunk még egy igen fontos dolgot. Első pillantásra úgy tűnhet, hogy az idézendő szövegek nyelvezete metaforikus, éppen ezért a fénnyel kapcsolatos leírások is inkább metaforák, szimbólumok,[3] esetleg olyan irodalmi toposzok, amelyeket számos párhuzamos irodalmi hellyel világíthatunk meg.[4] Elméletben igaz lehet ez az ellenvetés, hiszen könnyű belátni, hogy nem egyszerű eldönteni, hol bukkanunk valós vallási élmény nyomaira egy ilyen dialógusban, vagy hol találkozunk inkább csak irodalmi toposzokkal. Az olvasót nyilvánvalóan nem fogja meggyőzni pusztán az a tény, hogy e tanulmány írójának ez a meggyőződése – nagy tekintélyek vonták már kétségbe ezt a feltételezést –, éppen ezért továbbra is az idézendő szövegeket, és néhány vallástörténeti párhuzamot fogok felmutatni annak érdekében, hogy feltevésemet bizonyítsam. Tisztában vagyok azonban azzal, hogy egy ilyen bizonyítás nem lehet tökéletes, bizonyos vallási élmények valódiságának mérése nem a filológia, hanem a valláspszichológia dolga lenne.

A hermetikus tradícióhoz kapcsolódó egyik érdekes és fontos szövegnek, a kozmosz és az ember megteremtését egy mitikus narratíva keretében elmesélő, *Koré kosmu*[5] című dialógusnak köz-

[3] Vö. G. Van Moorsel, Die Symbolsprache in der hermetischen Gnosis, *Symbolon* 1, 1960, 128–137.

[4] Ehhez bővebben l. F.-N. Klein, *Die Licht-terminologie bei Philon von Alexandrien und in den Hermetischen Schriften*, Leiden, 1962, 1–10.

[5] Vö. J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistus*, Münster, 1928, 133–155; A.-J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Aubier-Montaigne, 1967; P. A. Carozzi, Gnose et sotériologie dans la *'Korè Kosmou'* Hermétique, in: J. Ries (ed.), *Gnosticisme et monde hellénistique* (Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 11-14 mars 1980), Louvain, 1982, 61–78; H. M. Jackson, *Koré kosmou.* Isis, pupil of the eye of the world, in: *Chronique d'Égypte*, 1986/61, 111–135. Magyarul a szöveg szerkezetére vonatkozó bevezetéssel együtt l. Hamvas E., *Κόρη κόσμου* – A világ leánya, *Orpheus Noster*, 2013/4, 93–112. L. még Hamvas E., Kozmikus szomorúság: a lélek eredete a hermetikában, *Orpheus Noster*, 2012, IV/4, 48–64. A szöveg-

ponti tárgyát képezi a testbe zárt lelkek – más szóval az ember – anyagi világban elfoglalt helye és sorsa. Ebben a meglehetősen nagy terjedelműnek tekinthető kozmológiai mítoszban a teremtő istenség, a Démiurgos által megteremtett lelkek elbizakodottságuk okán büntetésben részesülnek, a szöveg tehát megvilágítja és elmagyarázza, így érthetővé teszi az emberi lélek bukásának kozmikus drámáját. A lelkek eredetileg az istenség alkotásai, akiknek egyébként különleges státuszuk van, hiszen létrehozásukkor a Démiurgos saját pneumáját veszi alapul, amit azután egy titkos – talán alkímiai? – módszer segítségével a lélek, vagy az élet alapjává alakít:

Mivel pedig Isten többé már nem akarta, hogy a fönti kozmosz tétlen legyen, hanem úgy látta jónak, hogy lelkekkel töltse meg azért, hogy egyetlen részében se legyen mozdulatlan és tétlen, ezért hát hozzáfogott művéhez, alkotásának kezdetéhez pedig szent szubsztanciákat használt. Önnön pneumájából annyit vett, amennyi elég volt, és tűz segítségével egy intelligibilis keveréket alkotott,[6] *majd más, ismeretlen anyagokat vegyített hozzá. Miután ezeket titkos szavak kíséretében egyesítette egymással, ezt az egész keveréket nagy erővel mozgásba hozta, míg a keverék felszínén fel nem pezsgett egy olyan anyag, ami finomabb, tisztább és ragyogóbb volt, mint az, amiből megszületett. Olyan áttetsző volt, hogy csak az Alkotó látta. Bár a tűz égette, nem olvadt meg, amikor pedig a pneuma hatására elérte tökéletes állapotát, nem dermedt meg, hanem e keveréknek sajátos, csak rá jellemző állaga volt, amelynek jellege egyedülálló volt, és ami semmi máshoz nem volt hasonlatos. Ezt a keveréket Isten hozzá illő névvel Meglelkesülésnek (Psychósis) nevezte el, mivel ez megfelel hatásának; ennek habjából jó néhány ezer lelket hozott létre. Azt, ami e keverék felszínén keletkezett, rend és mérték szerint megfor-*

---

ről újabban l. J. P. Sørensen, *The Eye of the World: An interpretation of the* Kore kosmou *on its Egyptian Background*, a tanulmány megtalálható az interneten: http://www.princeton.edu/~hellenic/Hermeneutica/PodemannPaper.pdf

[6] αὐτὸς δ' οὐκέτι βουλόμενος ἀργὸν τὸν ὑπεράνω κόσμον εἶναι, ἀλλὰ πνευμάτων πληρῶσαι δοκιμάσας τοῦτον ὡς μὴ τὰ κατὰ μέρος ἀκίνητα καὶ ἀργὰ μένῃ, οὕτως εἰς ταῦτα ἤρξατο τεχνιτείας, οὐσίαις πρὸς τὴν τοῦ ἰδίου ἔργου γένεσιν χρησάμενος ἱεραῖς. πνεῦμα γὰρ ὅσον ἀρκετὸν ἀπὸ τοῦ ἰδίου λαβὼν καὶ νοερῶς [?] τοῦτο πυρὶ μίξας ἀγνώστοις τισὶν ἑτέραις ὕλαις ἐκέρασε.

málta akaratának megfelelően, tudása szerint, miközben kimondta a megfelelő szót, hogy a lelkek csak annyira különbözzenek egymástól, [amennyire] szükséges volt.[7]

Jelen tanulmány keretében nincs arra módunk, és nem is ez a témánk, hogy számba vegyük a lelkek további sorsát egészen a bukásukig, legyen itt elég annyi, hogy amikor a megfelelő mértéken túl részt kérnek a teremtés művéből, megszegik a teremtő parancsát, aki ezért, megátalkodottságuk és *hybris*ük „jutalmaként" méltó büntetést kíván kiszabni rájuk. Mi más lehetne ez, mint hogy elveszítsék azt, ami a legfontosabb lehet számukra? Továbbá, hogy büntetésük még súlyosabb legyen, saját maguknak kell rádöbbenniük arra, hogy mit is szenvednek el. E ponton adjuk át a szót ismételten az ismeretlen szerzőnek, aki a kellő plasztikussággal és művészi erővel fogalmazza meg a testbe zárt lelkek panaszát, egyszersmind lerántja a leplet arról a titokról is, hogy miben áll a lelkek büntetésének valódi lényege:

Ég, létünk forrása, aithér és aér, és az Uralkodó Isten kezei és szent pneumája, és ti, istenek szemei, ragyogó csillagok, és a Napnak és Holdnak fáradhatatlan fénye, akik a kezdetektől fogva testvéreink vagytok, ti mindannyian, akiktől el lettünk szakítva kegyetlenül, mily bajokat szenvedünk el?! És azután, hogy elszakadtunk mindattól, ami nagyszerű és ragyogó, e szent égi szférától és ettől a boldog élettől, amiben az istenekkel együtt volt részünk, még nagyobb lesz nyomorúságunk, mert be leszünk zárva e becstelen és alávaló földi hajlékba! Ó, mi nyomorultak! Milyen nagy bűnt követtünk el? Mi lehet méltó erre a büntetésre? Milyen vétkek várnak még ránk, szerencsétlenekre? Mi mindent fogunk megtenni gonosz reményeink miatt, hogy gondoskodjunk vizenyős és gyorsan felbomló testünk szükségleteiről? Szemünk alig hagy majd helyet lelkünknek, amely már nem tartozik Istenhez, és mivel a benne lévő vizes és kerek természettel oly keveset látunk majd atyánkból, az égből, örökké csak panaszkodunk, mert nem látjuk már őt.[8]

[7] *Stobaei Hermetica* (a továbbiakban *SH*) XIII. 14–16.
[8] *SH* XIII. 34–36.

Látható, hogy a hermetikus szerző bizony jobban volt képes kifejezni önmagát kései interpretátoránál: ugyanis megkapóan írja le, hogy milyen állapotba kerülnek a lelkek, amikor rádöbbennek, hogy a büntetésük tényleg a legsúlyosabb: el kell szakadniuk attól, ami – bár talán nem is tudták – a legfontosabb volt számukra: az isteni jelenléttől, vagyis, ahogyan az idézett szövegrész arra egyértelműen utal, az isteni fénytől. A görög szöveg értelmezésekor nem kis problémát okoz a következő rész megfelelő interpretációja: ὀφθαλμοὶ τὰς οὐκέτι τοῦ θεοῦ ψυχὰς χωρήσουσιν ὀλίγοι, καὶ παντελῶς μικρὸν τῷ ἐν τούτοις ὑγρῷ καὶ κυκλίῳ τὸν ἑαυτῶν πρόγονον οὐρανὸν ὁρῶσαι στενάξομεν ἀεί, ἔστι δ' ὅτε καὶ οὐ βλέψομεν. E helyen arra kérek mindenkit, hogy tekintsen el a fordító gyarlóságától, és próbáljunk meg a szövegre koncentrálni: vajon mit jelenthet ez a rejtélyes kifejezés: ὀφθαλμοὶ τὰς οὐκέτι τοῦ θεοῦ ψυχὰς χωρήσουσιν ὀλίγοι? Azt hiszem a kulcsot a más hermetikus szövegekben olvasható párhuzamos kifejezés, a „lélek szeme" fordulat helyes értelmezése nyújtja: ugyanis a hermetikus szerzők világos különbséget tesznek kétféle, fizikai, vagy testi látás, illetve valódi, intelligibilis, vagyis értelemmel való látás között. A *Koré kosmu* idézett helyén a lelkek arra jönnek rá, hogy az anyagi testben elvesztették ez utóbbi képességüket: a lélekkel való tökéletes látás helyett (amelynek segítségével mint istenből származó, intelligibilis létezők a hasonlóhoz hasonlóként láthatták volna közvetlenül teremtő istenüket) ezentúl a látásnak sokkal alacsonyabb rendű képességében lesz részük; a szöveg arra utal, hogy a fény csak egy kis résen – a szemen – keresztül juthat el hozzájuk (ahelyett, hogy teljes, intelligibilis, azaz non-materiális valójukban érzékelnék Istent), így meg lesznek fosztva attól, hogy eredendő, tiszta, anyagiságtól minél inkább mentes otthonukban részesüljenek, és következésképp az Istent közvetlenül szemlélő ontológiai állapotban legyenek. Ebből tehát levonhatjuk azt a következtetést is, hogy az anyagi testben már csak részleges és közvetett (a vizes természet, vagyis a testi szem) által közvetített istenismeretben lehet részük. A szöveg ezen pontján ezt egyértelműen ki is mondják:

Ó, mi nyomorultak! Elítéltek minket, és már nem részesülünk a látás adományában, mert fény nélkül nem adatik meg nekünk, hogy lássunk. Hiszen ezek csak a szemek helyei, és már nem a szemeink!

Milyen nyomorultak leszünk, mert majd halljuk az égben fúvó, velünk rokon természetű szeleket, és nem lélegzünk együtt velük. Ez égi világ helyett a szív szűkös kötege vár ránk otthonunkként.[9]

Egyrészt megragadom az alkalmat, hogy felhívjam a figyelmet a szerző által kiaknázott irodalmi lehetőségekre (így a mitikus narratíva és metaforikus nyelvhasználat tudatos, művészi alkalmazására),[10] másrészt arra, hogy a lelkek beszédükben milyen szépen fejtik ki a párhuzamot: maguk már nem lesznek birtokában a valódi látás adományának, másrészt viszont kénytelenek lesznek tudni, hogy vannak velük rokon, pneumatikus természetű lelkek, akik mindig emlékeztetik őket elveszített isteni mivoltukra. A kérdés most már csak az, hogy van-e valamiféle megoldás: részesülhetnek-e egyáltalán még egyszer az értelemmel való tökéletes látás képességében?

A lelkek panaszos félelmére atyjuk, a Démiurgos a következőképpen válaszol:

Lelkek, a Szerelem és a Végzet uralkodik majd felettetek, mert velem együtt ők uralnak és irányítanak mindent. Ti pedig, lelkek, akik engedelmeskedtek el nem múló hatalmamnak, tudjátok meg, hogy amíg bűn nélkül éltek, az ég tereit lakjátok majd. De ha egyikőtök okot ad haragomra, akkor egy másik hely lesz kijelölve nektek, halandó testben, hogy abban lakjatok. Ám ha az ellenetek felhozott vádak jelentéktelenek, elhagyván a hús halandó börtönét, könnyek nélkül üdvözlitek újra hazátokat, az eget. De ha nagyobb bűnöket követtek el, nem végzitek be azt, amiért a testbe kerültetek, többé nem laktok majd az égben, sőt még emberi testben sem, hanem folyton-

[9] *SH* XIII. 36: ἄθλιαι γὰρ κατεκρίθημεν καὶ τὸ βλέπειν ἡμῖν οὐκ ἄντικρυς ἐχαρίσθη, ὅτι χωρὶς τοῦ φωτὸς ἡμῖν τὸ ὁρᾶν οὐκ ἐδόθη· τόποι τοίνυν καὶ οὐκέτ' εἰσὶν ὀφθαλμοί. ὡς δὲ καὶ τῶν συγγενῶν φυσώντων ἐν ἀέρι πνευμάτων ἀκοῦσαι τλημόνως οἴσομεν, ὅτι μὴ συμπνέομεν αὐτοῖς. οἶκος ἡμᾶς ἀντὶ τοῦ μεταρσίου κόσμου τούτου ὁ βραχὺς περιμένει καρδίας ὄγκος.

[10] A *Koré kosmu* stilisztikai elemzéséhez l. E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig – Berlin, 1923[4], illetve A.-J. Festugière, Le style de la »Korè Kosmou«, in: *Vivre et penser*,1942/2, 15–57.

folyvást vándoroltok majd az egyik oktalan állat testéből a másikéba.[11]

Úgy tűnik, a Démiurgos arra utal, hogy a lelkeknek mégiscsak lesz lehetőségük arra, hogy visszatérjenek eredeti honukba, az égbe. (Ne feledjük, panaszos kérésük elején a bukott lelkek nem is a teremtő Istent szólítják meg – mintha már nem is ismernék, hanem az eget, illetve az égi szférát: „Ég, létünk forrása, aithér és aér!") Mindenestre világosnak tűnik, hogy a lelkek erkölcsi természetű bűne (a *hybris*) súlyos büntetést von maga után, amely erkölcsi jellegű kötelességet is ró rájuk; másrészt látható, hogy büntetésük lényege abban áll, hogy nélkülözniük kell az isteni jelenlétet. E ponton arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a lelkek bukása a következőkben áll:

1. A megfosztottság az isteni jelenléttől. Ez maga az ég (vö. *SH* XXIII. 4):

Amikor pedig eldöntötte (ti a legfőbb Isten)*, hogy felfedi önnön valóját, vággyal töltötte el az isteneket, és bőségesen ajándékozott értelmüknek abból a fényből, amit bensőjében hordott, hogy először keresni akarják, majd vágyakozzanak arra, hogy megtalálják, majd pedig, hogy képesek is legyenek erre.*[12]

2. A valódi látás képességének elvesztése.

3. A bűntelen élet ugyanakkor enyhíteni látszik e büntetés súlyát, és lehetővé teszi, hogy a bukott lelkek végül valóban látni képes par excellence lelkekké váljanak: ez alatt azt értem, hogy semmi (azaz semmiféle anyagi, és vizes természet sem) akadályozza meg őket, hogy anyagi test nélkül ismerjék meg azt, ami hozzájuk hasonlóan feltehetően anyagtalan, más szóval intelligibilis, amennyiben egyrészt ontológiai státusza immateriális, másrészt ennek megfelelően csak értelemmel (*nus*) ragadható meg.

A *Corpus Hermeticum*-ban olvasható hetedik traktátus ugyancsak ismeretlen prófétája emelkedett stílusban feddi meg a tökéletlen (*ateleioi* vagyis beavatatlan) tömeget tudatlanága miatt. E helyen az

[11] *SH* XXIII. 38–39.

[12] ὅτε δὲ ἔκρινεν αὐτὸν ὅστις ἐστὶ δηλῶσαι, ἔρωτας ἐνεθουσίασε θεοῖς καὶ αὐγὴνῆν εἶχεν ἐν στέρνοις πλείονα ταῖς τούτων ἐχαρίσατο διανοίαις, ἵνα πρῶτον μὲν ζητεῖν θελήσωσιν, εἶτα ἐπιθυμήσωσιν εὑρεῖν, εἶτα καὶ κατορθῶσαι δυνηθῶσι.

egyébként nem anonim, szolid irodalmi képességekkel megáldott interpretátor (akit időnként ugyancsak megkörnyékez a *hybris*, amennyiben szeretné, hogy neve legalább egy röpke időre említést nyerjen) ismét Hermés névtelen követőjének adja át a szót, hogy az olvasót némi irodalmi élménnyel is megörvendeztesse:

Hová rohantok, emberek, részegen, a tudatlanság keveretlen borától, amit nem bírtok, elviselni, hanem már ki fogtok hányni! Álljatok meg és józanodjatok ki! Figyeljetek szívetek szemével![13] *Ha nem is mindannyian, de legalább azok, akik képesek rá! Mert a tudatlanság bűne elárasztja az egész földet, és megrontja a testbe zárt lelket, mert nem engedi, hogy befusson a megmenekülés kikötőjébe*.[14]

Bár a szerző e helyen nem a lélek, hanem a szív szeméről beszél, a párhuzam egyértelmű. De hogy a párhuzamot a filológusi erudícióhoz illően még jobban kiaknázhassuk, és azon olvasókat is megnyugtassuk, akik most már – jogosan! – azt követelik, hogy a fényről is essék szó, olvassuk kissé tovább a szöveget, és máris látni fogjuk, hogy mindennek bizony igen is sok köze van a fényhez; ti. azok, akik megértik a próféta szavát, ezzel Hermész útjára lépnek, és eljutnak oda, ahol a valódi ragyogó fény, Isten van:

Ne engedjétek, hogy az ár magával ragadjon benneteket! Ha megvárjátok, hogy az apály eljöjjön, eléritek a megmenekülés kikötőjét. Ha pedig ott lehorgonyoztatok, keressetek egy vezetőt, aki megmutatja nektek a tudás kapujához vezető utat. Oda, ahol ragyogó fény van, ahol kitisztul a homály, ahol senki sem részeg, hanem mindenki józan és látja szívével azt, aki maga akarja, hogy lássák. De Ő nem hallható, nem kimondható. Szemmel nem, csak értelemmel és szívvel látható.

Látható tehát, hogy a párhuzam meggyőzően támasztja alá tézisünket: a hermetikus gnózis, amely a lelkek bűne miatt kialakult tudatlanság egyetlen lehetséges gyógyszere, azt jelenti, hogy a töké-

[13] Vö. *Corpus Hermeticum* (a továbbiakban *CH*) IV. 11; V. 2.
[14] *CH* VII. 1.

letessé vált ember szert tesz az értelemmel való látás képességére, ami ráadásul olyan, mint egy misztikus élmény. Ebben a kontextusban a fény nem puszta metafora, nem az isteni természet körülírása, hanem az isteni jelenlét realitása, amelyet az, aki méltó rá, megtapasztal. Ha az éppen előbb idézett szöveget összekapcsoljuk a *Koré kosmu* kozmológiai mítoszával, világos lesz, hogy bár a szerzők képes beszédet használnak, az általuk leírt események nagyon is valósak: a lelkek *hybris*ük miatt kényszerülnek az anyagi test fogságába, de egy nagyon is valós út végén juthatnak el az isteni fény valós megtapasztalásához.

A talán legismertebb hermetikus szövegben, a *Poimandrés* című dialógusban az ugyancsak ismeretlen, később prófétává váló narrátornak revelációban lesz része.[15] Ennek során feltárja magát előtte Poimandrés, az isteni hatalom értelme, aki egy kozmológiai látomást mutat meg neki. Ez a következőképpen kezdődik:

Miután ezt mondta, alakja megváltozott, és egyszerre minden megnyílt előttem. Egy határtalan látomást láttam. Minden tiszta és barátságos fénnyé változott, és látványától öröm töltött el. Nem sokkal később a fénytől elkülönülve félelmetes és utálatos sötétség szállt alá, amely tekergődzve mozgott, <kígyóhoz>[16] *tűnt hasonlatosnak számomra*.[17]

Úgy gondolom, világos, hogy miről van szó: a látomás elején megjelenik a mindent megelőző fény, az isteni világ – melyet isteni jelenlétnek nevezek – ami szemlélőjét örömmel tölti el, és amit ellenpontoz a hirtelen feltűnő sötétség, amely minden szempontból

[15] A *Poimadrés*hez l. R. A. Segal, *Poimandres as a Myth*, Berlin, 1986; J. Büchli, *Der Poimandres: Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum 1. Traktat des Corpus Hermeticum*, Tübingen, 1987. A következőkhöz l. Bollók J., Poimandres and the Acta Andreae, in: *The Apocryphal Acts of Andrew* (Studies on Early Christian Apocrypha 5), Leuven, 2000, 104–109.

[16] A szövegkritikai problémához l. *Corpus Hermeticum I-IV*. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugiere (a továbbiakban: *NF*), Paris, 1946, 12, 9. jegyzet.

[17] *CH* I. 4.

ellentéte az isteni szférának: sötét, és félelemmel tölt el.[18] Erre a problémára alább még egyszer, bővebben visszatérek.

Az isteni jelenlétet tehát a fény jeleníti meg, ami azonban szerepet játszik a beavatandók megvilágosodásában is; amennyiben az értelemben konkrétan megjelenő isteni fény vezet el a tudáshoz. Erre utal a XII. dialógus is, ahol azt olvassuk, hogy *az értelem beragyogja fényével azt a lelket, amelyet irányít, mert ellenáll a lélek vélekedéseinek*. Az isteni fény tehát minden tekintetben elsődleges, mind ontológiai – nem véletlenül előzi meg a sötétséget –, mind ismeretelméleti szempontból. A már idézett *Poimandrés* ezt a kapcsolatot egy szép vallási élmény keretében mutatja be. A beavatott próféta hálát mond Istennek, majd így szól:

Fogadd e szent értelmi áldozatokat, amelyek szívemből és lelkemből szólnak, amelyek Hozzád emelkednek, aki kimondhatatlan és ismeretlen vagy, akit csak önmagunkban szólítunk meg. Hallgass meg engem, aki azért könyörgök, hogy ne felejtsem el e tudást, amely a lényünkből fakad. Tégy erőssé engem, és én ezzel az adománnyal megvilágosítom azokat, akik tudatlanok, mert testvéreim ők és a te gyermekeid. Ezért hiszek és teszek tanúságot, az életbe és fénybe távozom.[19]

Ez utóbbi kijelentés a dialógus egy másik szöveghelye alapján válik érthetővé: a 12. paragrafusban ugyanis arról olvashatunk, hogy az első ember (Anthrópos) teremtője, az Értelem (*nus*) élet és fény (*zóé*, *phós*): azaz, ha a próféta az életbe és a fénybe távozik, az annyit jelent, hogy eggyé válik a teremtő istennel. E ponton kezd világossá válni, hogyan kapcsolódik össze az emberi megismerés, és az isteni jelenlét, és hogyan képes befogadni az értelem az isteni fényt. Azt gondolom, a *Corpus* idézett szöveghelyei mellett, erre a kérdésre a *Koré kosmu* lényegében már megadta a választ: röviden azt mondhatjuk, hogy *maga az istenség* van jelen értelmünkben. A *Koré kosmu*-ban láthattuk, hogy a teremtő isten önmaga pneumájából és szubsztanciájából teremtette a lelkeket, akik tehát valamiféle lényegi

[18] Vö. *PGM* XIII. 167 skk.
[19] *CH* I. 31–32.

rokonságban állnak vele; következésképpen az istenismeret során az ember nem valami mást, valami tőle idegent ragad meg értelmével, sokkal inkább eggyé lesz azzal, amivel eredendően is összetartozott; az isteni megismerése tehát – már ha igaz megismerésről beszélünk – azt jelenti, hogy önmagunkba fogadjuk az istenit. Éppen ezért lehetséges, hogy a *Corpus* tizenharmadik darabjában egy szép, emelkedett ima, illetve himnusz során Hermés magát a teremtőt nevezi az értelem szemének: *Dicsérjük ezért őt mindannyian, aki az ég magasságában minden természetnek alkotója. Ő az értelem szeme. Fogadja el tőlem a dicsőítést, amely az erőimtől származik!*[20] Ez talán nem is véletlen: az idézett szövegrész a dialógus végén hangzik el, köszönetképpen, mert Hermés részese lehetett az átalakulásnak, amely során levetette régi, földi énjét, hogy elnyerhesse isteni mivoltát. Azaz, a szöveg végére kiderül, hogy maga is megistenült, tehát eggyé lett istennel. Hermés ezen a ponton már azonos istennel, már képes látni az értelem szemével, azzal a tökéletes tudással, amelyet a *Koré kosmu* szerint az emberek bukásuk következtében egyszer elveszítettek. Végigjárva azonban a beavatás isteni útját, az ember visszanyerheti isteni természetét, hogy végül felragyogjon benne az isteni fény; amely tehát nemcsak egy megismerési képesség metaforikus leírására utal, hanem az emberben újra fellobbanó isteni jelenlétre.

A *Poimandrés*ben a próféta megistenülésével párhuzamba állítható motívum – ami ugyancsak a fény isteni jelenlétét fejezi ki, továbbá megmutatja az isteni fény kozmológiai, az anyagi világba rendezettséget hozó, strukturáló erejét – még a szöveg elején, a kozmogóniát tárgyaló, nem annyira bőséges, ám annál jelentősebb 4–5. fejezetben olvasható. A szöveg egyébként kulcsfontosságú helyeken romlott, ami nyilvánvalóan fontos filológiai problémákat vet fel, mindazonáltal úgy vélem, hogy a lényegi mondanivaló több-kevesebb biztonsággal rekonstruálható. Én a Nock-Festugière-féle szövegkiadáshoz tartom magam, az olvasó pedig a kötet kritikai apparátusában és jegyzeteiben talál bővebb útmutatást.[21] A *Poimandrés* látomása meglehetősen különösen kezdődik: a próféta határtalan látomást lát, ami-

[20] *CH* XIII. 17.
[21] L. 16. jegyzet.

ben először minden fénnyé lesz, majd csak ez után kezdődik meg a sötét természet megjelenésének, és az anyagi világ kialakulásához vezető kozmológiai folyamatnak a leírása. Azaz, szokatlan módon, először a fény jelenik meg, majd a sötétség, ezután pedig e sötétségbe ismét a fény fog rendet és értelmet vinni.[22] Ahogyan később, a látomás magyarázata során maga Poimandrés feltárja, a fény ő maga, Isten, vagyis az Értelem (*Nus*), aki minden szempontból elsődleges a sötétséghez, és a materiális világhoz képest, azaz az utóbbit mind ontológiai, mind ismeretelméleti szempontból megelőzi.[23] Ez a koncepció jól illik a szöveg mondanivalójához. A leírás szerint a sötétség valamilyen vizes természetté változott, amely talán kígyóhoz (?)[24] volt hasonló; mindenesetre szinte élőlényként jelenik meg, amit jelez az is, hogy furcsa, tagolatlan kiáltást hallat. E ténynek azért van jelentősége, mert a fényből éppen az isteni *Logos* száll alá, hogy mintegy válaszul e tagolatlan kiáltásra rendet adjon a sötét természetnek, és elkezdjen kialakulni a kozmosz strukturált világa. Ez a folyamat tehát választ ad arra, hogy a látomás elején miért is előzi meg a fény a sötétséget: ahogyan arra utaltam, a fény ontológiai elsőbbségénél fogva az az isteni szféra, amelynek közvetítője a sötétséget elrendező *Logos*, az Értelemnek, azaz Istennek fia.[25] Látható, hogy a hermetikus dialógusban a fény nem pusztán szimbólum, hiszen maga Isten tárja fel, hogy ő a sötétséget megelőző fény, akinek fia, a *Logos* révén része van a világ elrendezésében is. A fénynek ilyen értelmezése teszi egyértelművé a szöveg legvégén[26] megjelenő, már idézett párhuzamot, amikor a próféta a fénybe és az életbe távozik, azaz maga is az isteni szféra részese lesz, tehát megistenül. A fény és a sötétség ilyen szembeállítása több mint puszta ellentét; ahogyan az isteni fény az ember megistenülésének kulcsa, úgy a test, ami a nedves természetből, azaz a sötétségből származik, a halál oka

[22] Vö. Segal (1986) 24 skk.
[23] *CH* I. 6: Τὸ φῶς ἐκεῖνο, ἔφη, ἐγὼ Νοῦς ὁ σὸς θεός, ὁ πρὸ φύσεως ὑγρᾶς τῆς ἐκ σκότους φανείσης ὁ δὲ ἐκ Νοὸς φωτεινὸς Λόγος υἱὸς θεοῦ.
[24] Itt sajnos szövegromlás van, *NF*. meggyőző konjektúrája.
[25] *CH* I. 6. L. az előző jegyzetet.
[26] *CH* I. 32.

és forrása.[27] A *Poimandrés* elején olvasható kozmológiai mítosz így nyeri el végső értelmét a szöveg végének szótériológiai fejtegetésében. A hermetikus fény-tan megértéséhez számtalan párhuzamot sorolhatnánk, ezek egy részéről itt lemondunk. Álljon azonban itt még két idézet, amelyek kellően érzékeltetik, hogyan jelzi a fény az isteni jelenlétet, és hogyan utal arra, hogy az ember mindezzel meg is tudja ragadni az istenség valódi természetét; azaz, hogy az emberi megismerés legmagasabb fokán, ami csak a hermészi út végén tárul fel a beavatandó számára, éppen e revelatív megismerés révén szinte eltűnik a legfőbb istenség és az anyagi világban lévő ember közötti ontológiai differencia. A *Corpus* tizedik darabjának szerzője így írja le az isteni fény természetét, illetve annak megjelenését az azt befogadni képes ember számára: *A Jó látványa nem hasonlatos a nap sugarához, amely tüzes és fényével elvakítja szemünket, így arra késztet, hogy behunyjuk azt. Oly mértékben világosít meg, amennyire valaki képes az értelmi fényesség kiáradásának befogadására... Erősebben világít, mint a nap fénye, hogy elérjen hozzánk, de nem ártalmas, és halhatatlansággal teli*.[28] A leírás részben a jól ismert, lényegében közhelynek tekinthető nap-hasonlatot bontja ki, másrészt megmutatja azt, hogy képesnek kell lenni e fény befogadására – vagyis nem mindenki részesülhet benne – továbbá világosan leírja, miként ragyog fel az ember számára: nem úgy mint a nap, amely minél erősebb, annál inkább arra késztet, hogy behunyjuk szemünket,[29] hanem éppen ellenkezőleg: minél erősebb a Jó fénye, annál inkább arra késztet, hogy értelmünk még jobban megnyíljon számára. A szöveg folytatása még konkrétabban írja le az isteni fény befogadásának folyamatát: *Azok, akik e látványból többet tudnak felfogni, gyakran elalszanak, és testükből felemelkednek e gyönyörű látványhoz, ahogyan az Uránosznak és Kronosznak, a mi őseinknek is sikerült… De most még gyöngék vagyunk, és nem vagyunk elég erősek*

[27] *CH* I. 20. Vö. Bollók (2000) 108: a víz azért lesz a halál forrása az ember számára, mert a *Poimandrés* kozmológiai mítoszában a *Logos* és a víz nem érintkezik egymással.
[28] *CH* X. 4–5.
[29] Ez a leírás egyértelműen platonikus reminiszcenciákat hordoz. Vö. Plat. *Állam* VI. 508 b–e; VII. 517 a–c; Plot. *Enn*. V. 1. 6; 28–30; 3, 12, 40;1, 15, 5. A továbbiakhoz l. *NF*. I. 107 skk vonatkozó jegyzeteit.

ahhoz, hogy kinyissuk értelmünk szemeit, és szemléljük a Jó romolhatatlan és utolérhetetlen szépségét. Akkor látod majd meg, ha nem tudsz róla mit mondani. Mert a róla való tudás nem más, mint az isteni csönd és az érzékek tompasága.[30] Látható, hogy a dialógus e ponton világosan fejti ki az előbb felvillantott párhuzamot, egyben az ellentétet: ahogyan a Jó látványa és annak befogadása növekszik a számunkra, annál inkább tompulnak el az érzékeink. Egyébként ez történik a *Poimandrés* prófétájával is, aki a szöveg legelején éppen egy félálomhoz hasonlatos állapotban, érzékei teljes eltompulása közepette részesül a revelációban. A szöveg tehát világosan utal arra a folyamatra, ahogyan az isteni fény megtapasztalása során az anyagi világ érzékelésére szolgáló érzékszervek elveszítik erejüket, hogy ezzel párhuzamosan az isteni befogadásának eszköze, az értelem minél nyitottabb legyen.

A hermetikus *Poimandrés* kapcsán F.-N. Klein meggyőző párhuzamok segítségével mutatta be, hogy a szöveg fényszimbolikájában iráni előképeket is kell keresnünk,[31] amellett, hogy a fentebb bemutatott *Logos*-tan minden bizonnyal a hellenizált judaizmus hatásának meggyőző bizonyítéka.[32] Mindezek mellett a *Poimandrés* mítoszának és a szöveg egészének értelmezése szempontjából nem mellékesek azok az egyiptomi elemek sem, amelyek ugyancsak jelentősek a szöveg keletkezésének megértése szempontjából; mivel azonban az általunk tárgyalt problémát kevéssé érintik, itt csak jelzem ezeket.[33]

---

[30] *CH* X. 5.

[31] Klein (1962) 85 skk.

[32] Úgy tűnik, hogy a hermetikus szöveg elég jól érthető és interpretálható a *Genezis* parafrázisaként is, amelyben egy, a jánosihoz hasonló *Logos*-tan is központi szerepet játszik. A hatástörténet megértése szempontjából nagyon fontos lehet az, hogy a *Poimandrés* keletkezésének idejére a görögök milyen formában ismerték ezt az iráni (illetve a szöveg alaposabb elemzése alapján manicheus) forrást. Azaz természetesen a perzsa-iráni hatást nem lehet kizárni; kérdés azonban, hogy az milyen formában, illetve milyen közvetítőn keresztül juthatott el a hermetikus szöveg írójához. Vö. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London, 1935. L. még: B. A. Pearson, Jewish Elements in Corpus Hermeticum I (Poimandres), in: R. van den Broek – M. J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden, 1981, 336–348.

[33] Poimandrés alakjának megértéséhez l. H. M. Jackson, *New Proposal for the Origin of the Hermetic God Poimandres*, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bd. 128, 1999, 95–106.

Számunkra e párhuzamok nemcsak azért fontosak, mert esetleges irodalomtörténeti, vallástörténeti adalékokat nyújtanak, hanem azért is, mert e szövegek a fényt ugyancsak mint a valós isteni jelenlét megjelenését írják le. Fentebb a célom az volt, hogy érzékeltessem: a hermetikus irodalomban kimutatható egy egységes fénykoncepció; e ponton azonban tehetünk néhány kiegészítő megjegyzést anélkül, hogy gondolatmenetünket megtörnénk, miközben jó néhány példával tudjuk alátámasztani az eddigieket. A Klein által bemutatott párhuzamok nemcsak azért meggyőzőek, mert egyes szövegek és a *Poimandrés* között strukturális hasonlóságokat mutatnak, hanem azért is, mert Zoroastrés, vagy Máni esetében a fényként megjelenő istenség példájával is találkozunk, ahogyan azt az életből és fényből álló Anthrópos kapcsán már láttuk. Azt a kérdést, hogy az iráni elemek milyen módon hathattak a hermetikus szövegre, a probléma bonyolult mivolta miatt e helyen nem tudjuk tisztázni, és valójában külön tanulmányt is érdemelne.[34] Annyit talán a *Poimandrés* kapcsán érdemes lehet kiemelnünk, hogy a görögök számára is ismert eljárás volt az istenséget a fénnyel összekapcsolni: például Pseudo-Kelemen[35] a Zoroastrés névalakot görög formának tekinti és a jelentését is megadja. E szerint a perzsa mágus neve annyit tesz, mint *a csillag élő fénye/áramlása* (*zósa rhoé asteros*), ami egyértelműen Zoroastrés fény természetére utal. E ponton a perzsa mágus alakjának értelmezése ugyanabba az irányba mutat, mint a hermetikus Anthrópos, illetve az újjászületett ember. A fény tehát az isteni földi életben való megjelenésére utal, ami másrészt a megistenülés kulcsa is egyben. Pseudo-Kelemen is arra utal, hogy Zoroastrést hívei élő csillagnak tekintették, azaz úgy vélték, hogy valójában nem halt meg.

[34] Klein (1962) hivatkozott művén kívül a lehetséges iráni hatásokat illetően l. R. Reitzenstein – H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland,* Wiesbaden, 1926, 8 skk. Érdemes megjegyezni, hogy az újabb kutatásokban nem annyira az iráni, hanem a lehetséges egyiptomi hatások jelentőségének kérdése került ismét előtérbe.

[35] *Homil*. IX. 3–5. Vö. J. Bidez – F. Cumont, *Les Mages hellénisés : Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d'après la tradition grecque*. T. I. Introduction; T. II. Les textes, Paris, 1938, B 45. L. még: A. F. De Jong, *Traditions of The Magi: Zoroastrianism in Greek And Latin Literature*, Leiden, 1997.

A *Poimandrés* prófétája hasonló módon, még halandó emberként jelenti be átalakulását (megistenülését) azzal, hogy az életbe és a fénybe távozik. Azonban bármilyen elemek (iráni, zsidó, görög) keverednek is a *Poimandrés* kozmológiai és antropológiai mítoszában, a próféta üzenete már sajátos és érthető: ahogyan a világban a nedves, sötét elem ellentéteként megjelent az isteni fény, hogy rendezettséget adjon a világnak, úgy szabadítja ki az embert is az anyagi világ börtönéből. Ez utóbbi megállapítás is mutatja, hogy nem az esetleges keleti hatásokat szerettem volna túlzottan hangsúlyozni, pusztán azt kívántam megmutatni, hogy mit jelent az emberben lévő fény és élet koncepciója, és hogy ezt milyen párhuzamok támasztják alá. Talán nem járunk messze az igazságtól, ha a fény és élet kettősségéből való hermetikus Anthrópos párját véljük felfedezni a manicheus első emberben is. A manicheus kozmológiai-szótériológiai mítosz szerint a sötétség ellen harcoló Fény istenség – mivel önmaga akarta legyőzni a sötétséget –, létre hozta az Első Embert, aki öt elemmel vértezte fel magát. Ezek a következők: friss lég, szél, fény, víz és tűz.[36] Ezután a sötétség elemeinek fogságába esett Első Embert többek között az Élet Szelleme kelti fel, és menti meg.[37] Látható, hogy az Első Ember fény (illetve életadó) természetét hasonló terminológiai eszköztárral fejezi ki a manicheus mítosz, és az emberi megváltást ugyancsak a sötétség birodalmába, illetve az anyagi világba került emberi princípiumnak a fény segítségével történő konkrét, illetve szellemi megvilágosítása révén véli elérhetőnek.

Utolsó megjegyzésként két párhuzamot mutatok be, amelyek alkalmasnak mutatkoznak arra, hogy segítségükkel a probléma továbbgondolására ösztökéljek. Első *Apológiá*jában Justinos felfedi a keresztény keresztelési misztérium némely aspektusát. A keresztségről (pontosabban a lemosdatásról; ez is külön megjegyzést érdemelne!) azt állítja, hogy *phótismos*nak is nevezik,[38] azt pedig, aki felké-

[36] Magyarul l. Simon R. – Simonné Pesthy M., *Máni és a fény vallása. A manicheizmus forrásai*, Budapest, 2011, 318 (Simon Róbert fordítása).

[37] A mítosz összefoglalását l. K. Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, Transl. R. McLachlan Wilson, Edinburgh, 1983, 336 skk.

[38] εἰ δέ τις τολμήσειεν εἶναι λέγειν, μέμηνε τὴν ἄσωτον μανίαν. καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων. καὶ ἐπ' ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ ἐπ'

szül erre az aktusra (vagyis a *katekhumen*t) *phótizomenos*nak. Reitzenstein[39] azt javasolja, hogy a *phótizó* kifejezést ne úgy fordítsuk, hogy ‚megvilágosít', hanem úgy, hogy ‚fénnyé változtat', azaz ‚átformál', ‚megistenít'; ha most a *Poimandrés* prófétájára gondolunk, nem tűnik alaptalan feltevésnek, hogy Reitzensteinnek igaza van. Emlékszünk: a szöveg végén a hermetikus szerző ugyancsak az életbe és a fénybe távozik, és talán nem járunk messze az igazságtól, ha feltételezzük, hogy a keresztség szentsége eredetileg ugyancsak őrizte ezt a koncepciót, ami egyébként komoly dogmatikai és rituális következményeket von maga után. Ezekre a kérdésekre azonban egy másik helyen kell kitérnünk.

Azt az állítást, hogy a fény megjelenését ne csak metaforaként értelmezzük, hanem a konkrét isteni jelenlét leírásaként, mint látható, keresztény szerzők is alátámasztják. Sőt, a keresztény hagyományban ugyancsak megtalálható az isteni fény megjelenése és az emberi megismerés kiteljesedése közötti egyértelmű kapcsolat. A keresztény megtérés folyamatának leírásakor Cyprianus egyik megkapó, rövid dialógusában (ami valójában egy monológ), a Donatushoz írott szövegben egészen hasonló módon számol be az ember átalakulásáról, mint a *Poimandrés*, vagy a *Corpus Hermeticum* XIII. névtelen írója. Nem hangsúlyozható eléggé a párhuzam és a hasonlóságok jelentősége. Ugyanis Cyprianus lényegében ugyanarról számol be, mint a hermetikus szerzők: az ember a keresztségben isteni adományban (ti. a lélek adományában) részesül, azaz természete átalakulásának bizonyos mértékig passzív elszenvedője.[40] (Ugyanakkor nem szabad elfelejtenünk, hogy a Lélekben való megmaradáshoz szerinte már jócselekedetekre van szükség.[41]) A szöveg ötödik fejezetében Cyprianus kiemeli, hogy azt, amivé elkezdtünk válni, a lélek ereje teszi mind nagyobbá (*ita quod esse iam coepimus, acceptus spiritus licentia sua potior*), ugyanakkor annak, hogy a testünk még őrzi előző életünk nyomát, nagy jelentősége van, hiszen a testi látást még evilági felhők homályosítják el: *quod necdum corpus ac membra*

ὀνόματος πνεύματος ἁγίου, ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα, ὁ φωτιζόμενος λούεται.

[39] R. Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen*, Leipzig, 1927, 192, 265.

[40] *Ad Donatum* 4.

[41] Uo, a paragrafus végén.

mutavimus, adhuc carnalis aspectus saeculi nube caecatur. Cyprianus tehát lényegében ugyanarra utal, amire a *Corpus Hermeticum* XIII-ban Tat, aki addig nem képes megérteni atyja, Hermés átváltozásának lényegét, amíg pusztán testi érzékeléssel akarja megragadni annak értelmét és lényegét, azaz amíg pusztán a hétköznapi értelemben és nem spirituálisan nézi atyját.[42] Cyprianus a folyamat leírását a következő fejezet elején bontja ki teljesen, megszólítván Donatust, s egyszersmind a megismerés fényét ígérvén neki azért, hogy az isteni ajándék – azaz a Szentlélek által közvetített isteni kegyelem – révén feltárult igazság az ember számára még tündöklőbb lehessen: *Atque ut inlustrius veritate patefacta divini muneris indicia clarescant, lucem tibi ad cognitionem dabo*.[43]

A fentebbi elemzést összefoglalva az alábbi következtetésekre juthatunk. Bár vizsgálódásunk középpontjában a hermetikus szövegekben fellelhető – első pillantásra allegorikusnak vagy szimbolikusnak tűnő – fényteológia értelmezése állt, néhány meggyőző párhuzammal kiegészítve próbáltam meg bemutatni és feltárni e fényteológia struktúráját és mondanivalóját. Ahogyan láthattuk, a mitikus elbeszélések mögött a narráció kettős struktúrája húzódik meg: a fény az emberi lelket egyrészt konkrétan is az isteni világhoz kapcsolja (hiszen az ember egy része ezzel áll kapcsolatban), másrészt az isteni fény anyagi világban való megjelenése jelenti azt a prófétai üzenetet, amely által a lélek megérti eredetét és valódi természetét. A fény tehát nemcsak az isteni szimbóluma, nem pusztán a szimbolikus beszéd eszköze, hanem annak az isteni jelenlétnek a megnyilvánulása, amely adott ponton megjelenik a világban; ez a megjelenés pedig két dolgot von maga után: egyrészt a megértést, másrészt az újjászületést, vagy újjáalakulást. Aki képes arra, hogy megértse e fény üzenetét, az életté, fénnyé változik, azaz újból részesévé válik az isteni világnak. Ezt az értelmezést még a keresztény hagyomány egyes elemei is megerősítik, amelyekből nyilvánvalóvá válik, hogy az e fényben való részesedés az ember testi valójának transzformációját jelenti, ahogyan azt a hermetikus szövegek mellett Justinos és Cyprianus is tanúsítja.

[42] *CH* XIII. 5 skk.
[43] *Ad Donatum* 6.

IULIANUS: *HÉLIOSHOZ* [*Or.* XI (IV)][1]

CSÍZY KATALIN

Flavius Claudius Iulianus Apostata, a késő ókor vitatott megítélésű császára 361 vagy 362 telén fogalmazta meg Hélioshoz írott *panégyrikos*át, amelyet a Napistenhez szóló himnuszként is szokás emlegetni.[2] Az írásművet jelen előadás keretein belül a tükörirodalom vonatkozásában szeretnénk megvizsgálni, amennyiben a Római Birodalom császára számára Hélios, a Napisten az égi szféra, az istenvilág első princípiuma mint *par excellence* követendő ideál. A műfaj megnevezése, szimbolikája implikálja, hogy a Napból származó Fényre (*phós*), s az ebből keletkező ragyogásra, tükröződésre (*ellampsis*) úgy is tekintsünk, hogy az egyszersmind az uralkodó tükre, s ennek megfelelően a királyi méltóság forrása. Nehéz újat mondani a sokak által elemzett Hélios himnuszról, ezért csupán azt a megközelítési módot kívánjuk hangsúlyozni, amely Iulianus és Hélios párhuzamaira világít rá.

Célunk egyrészt, hogy a beszédet végigtekintve rámutassunk arra, hogy a császár szinkretikus írása milyen konnotációban jeleníti meg a második Flavius dinasztia számára kiemelkedő fontossággal bíró istenalakot (131B),[3] másrészt megvizsgáljuk, hogy mindez hogyan illeszkedett Iulianus politikai elképzeléseihez.

Az *oratio* címzettje a császár bizalmasa és jó barátja Sallustius (Saloustios), akinek *De deis* (*Peri theón kai kosmou*) című munkájában érdekes módon a Nap áldásos és kártékony hatásáról egyaránt

[1] Jelen munka az OTKA 104789 K számú pályázat támogatásával készült.

[2] Ch. Lacombrade (ed.), *L'empereur Julien. Oeuvres complètes*, Tom. II., 2. partie, Paris, 1964. A keletkezésről: Buzási G., Iulianus császár Naphimnusza és a karácsony eredete, *Ókor* X/2, 2011, 32–42, 32.

[3] P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*, Oxford, 1981, 173, 179.

olvashatunk (9).[4] Iulianus írása a téli napforduló, a Saturnalia ünnepe idején (december 17–23), karácsony táján keletkezett. A császár három éjszaka alatt írta meg e himnuszt, Héliosnak három – a hiperkozmikus, a prokozmikus és a kozmikus, azaz a földi – területen megmutatkozó tevékenységét mutatva be.[5]

A Nap a pogányság és a kereszténység számára egyaránt jelentős, nem csupán Jézus Krisztus és Sol azonosítása révén, hanem az igazságosság (*Mal*. 3,20) erényének szimbólumaként is.[6] Hélios mint a Jó ideája (vö. Plat. *Pol*. VI, 507–509) az illumináció, ill. az *ellampsis* révén fejti ki hatását.[7] Ez a napteológia, avagy szoláris monoteizmus a negyedik század szinkretista tanításainak több szempontból megfelelt, amennyiben a platóni barlanghasonlattal ötvözte a sztoa őstűzből keletkező *logos spermatikos*-ának tanítását, valamint a Mithras-kultusz híveinek fény-teóriáját.[8] A klasszikus panteon mítoszai összekapcsolódnak a keleti tanítások hasonló elemeivel, s mint látni fogjuk Iulianusnál – éppen az egyesítés jegyében –, új harmóniára találnak.

A beszéd műfajára vonatkozóan Menandros rétor munkája ad támpontot: egyrészt *physikos hymnos*, a napnak mint égitestnek himnikus magasztalása révén,[9] másrészt Iulianus a *basilikos logos* elvárásai szerint Héliost mint *basileus*t dicsőíti. Számunkra ez utóbbi determináns, amennyiben a mű egyszersmind egyfajta istenhez szóló, ugyanakkor az uralkodói erényeket felsorakoztató *panégyrikos*.

[4] Lacombrade (1964) 76; Buzási (2011) 33. G. Dagnino, *Gli occhi dell' Anima - τὰ ὄμματα τῆς ψυχῆς*, Genova, 1996. Sallustius műve magyar fordításban: Lautner P. (szerk.), *Pogány teológia I.*, ford. Lautner P., Kultusz és Logosz. Vallástörténeti és vallásfilozófiai szövegek 2., Kairosz Kiadó, 2004, 35–63.

[5] A három területről: Lacombrade (1964) 82; a hármas osztatról: R. Smith, *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, London – New York, 1995, 144. A pythagoreus számmisztika hármasához kapcsolódóan: Iulian. *Hél*. 148 C (4-12-36).

[6] Krisztus-Sol: Vanyó L., *Az ókeresztény művészet szimbólumai*, Budapest, 2010, 90 sk.; Lacombrade (1964) 96 sk.: "Sol invincible", "la lumière du monde".

[7] R. T. Wallis, *Az újplatonizmus*, ford. Buzási G., Budapest, 279, eredeti kiadása: R. T. Wallis, *Neoplatonism*, London, 1972.

[8] Intelligens tűz: Lacombrade (1964) 190 sk., mithraizmus és platonizmus: Smith (1995) 139 skk.

[9] Smith (1995) 144.

Mint *physikos hymnos* hármas osztat jellemzi az írást, erre a felépítésre a szerző maga is utal, ígérve, hogy a Nap lényegéről (*usia*), képességeiről (*dynameis*) és műveiről (*energeiai*) fog beszélni (Iulian. *Hél*. 132B). Más, a fentiekben már említett, a tevékenységi területeknek megfeleltethető megközelítésből ugyancsak e hármasság figyelhető meg: először kerül bemutatásra a Nap *usiá*ja (132C–142B), másodszor a transzcendens, továbbá az égi és a Hold alatti szférában betöltött szerepe és ezek egymáshoz való viszonya (142B–152A), harmadszor pedig Héliosnak a rómaiak, azaz a 4. századi *oikumené* alattvalói irányában megmutatkozó jótetteményei (152A–156C).[10]

A *basilikos logos* sajátosságait tükrözi, hogy a szerző a következő négyes felosztást követi: elsőként beszél az eredetről, majd *Hélios basileus* természetéről, azután erényeiről, s végül az uralkodásából származó jótetteményeiről.[11] A születést, eredetet tekintve Hélios a legfőbb Jó, mint transzcendens, láthatatlan létező öröktől való, nem keletkezett (*ex aidiou gegonen agennétós, aidios*) (132C–133A). Ezek után a Napisten természetének bemutatása következik (*hothen proélthe*) (133A–141B), amelyben az intellektuális istenek (*theoi noeroi*) feletti hatalom (133A–138C) és a centrális helyzet (*mesotés*), valamint az ebből következő mediátor szerep (*mesités* 138C skk.) (138C–141B) meghatározó.[12] Az erényekhez rendelhető képességek és cselekedetek (*peri tón dynameón kai energeión*) a transzcendens (141B–145D), valamint a látható égi (145D–150D) és Hold alatti szférában (152A–153D) kerülnek bemutatásra. Végül a negyedik pontban a jótetteményekről szólva (*peri tón agathón*) (153A–157B) Iulianus az emberiség (152A–153D) és a rómaiak jótevőjeként (153D–157B) ábrázolja Héliost.[13]

[10] Buzási (2011) 34; Smith (1995) 144.
[11] Smith (1995)144 sk.
[12] Szó szerint nem szerepel a szövegben a *mesités* megjelölés, a tartalmi párhuzam azonban adekvát. Athanassiadi (1981) 150.
[13] R. Asmus, *Kaiser Julians Philosophische Werke*. Philosophische Bibliothek Bd. 116, Leipzig, 1908, 134.

Vitatott kérdés, hogy a beszéd mennyiben viseli magán a mithraizmus elemeit, avagy inkább platonikusnak tekinthető.[14] Újabban a kutatók többsége amellett érvel, hogy jóllehet Mithras és Hélios azonosítása a perzsa istenalak preferenciáját sugallja, mégis az írás tartalmi elemzése a pythagoreus-újplatonikus elemek dominanciáját tükrözi. Ugyanakkor nem hanyagolható el, sőt meglehetősen determinatív szerepet játszik egy másik forráscsoport, mégpedig a chaldeus orákulumok, amelyek a 3–4. századi újplatonista gondolkodóknál centrális helyzetbe kerültek, így már Plótinos tanítványa, Porphyrios, majd az őt követő szír származású Iamblichos istenekről szóló írásaiban (különösen: *De myst.*) kitüntetett helyet kapnak e jóslatok, amennyiben ezeket mintegy isteni kinyilatkoztatásként kezelték.[15]

A szerző egyik fő forrása Platón *Állam*a, amely mind a Nap-, mind a osztott vonal-hasonlat (509D–511E) vonatkozásában konkrétan is megjelenik a beszédben. Platón *Parmenidés*e és második levele is forrásként jöhet szóba a himnuszt illetően.[16] Az újplatonista hagyományt követi Iulianus, amikor Hélios három *hypostasis*át, a noétikus-intelligibilis, a noerikus-intellektuális és a látható-érzékelhető (*horatos*) világban betöltött megjelenése és funkciója mentén haladva vizsgálja.[17]

A mű szempontjából egy másik fontos írás Aristotelés *De anima*-ja (II, 7), amelyben Iulianus az éterrel azonos ötödik test alapján

[14] A vitáról és a korábbi mithraikus szakirodalomról: Smith (1995) 146, 151, 158–159.

[15] J. F. Finamore, Iamblichus on Light and the Transparent, in: H. J. Blumenthal – E. G. Clark, *Philosopher and Man of Gods*, Bristol, 1993, 55–64; A. Smith, Iamblichus' View on the Relationship of Philosophy to Religion in *De Mysteriis*, in: Blumenthal – Clark (1993) 74–86; G. Schaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania, 1995; F. W. Cremer, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, Beiträge zur klassischen Philologie 26, Meisenheim am Glan, 1969; B. Nasemann, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs* De mysteriis, Beiträge zur Altertumskunde 11, Stuttgart, 1991; C. Addey, Monotheism, Henotheism and Polytheism in Porphyry's Philosophy from Oracles, in: S. Mitchell – P. Van Nuffelen, *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 12, Leuven, 2010, 149–165.

[16] Lacombrade (1964) 77; Smith (1995) 146.

[17] Smith (1995) 145.

magyarázza a Fényforrás és a Fény viszonyát, amennyiben a Nap éteri, átlátszó (*diaphanes*) természetű.[18]

A Nap az a transzcendens isteni Értelem, amely nemcsak a peripatetikus filozófiában, hanem a föníciai hagyományban is megjelenik.[19] A szerző az írás számos helyén kapcsolódik a chaldeus jóslatokhoz.[20] Sajnálatos, hogy Iamblichosnak éppen e jóslatokhoz írott kommentárja elveszett, ami feltehetően akkoriban még Iulianus rendelkezésére állhatott.[21]

Most térjünk át arra a kérdésre, hogy a császár miként látta viszonyát e kozmoszon túli s inneni Naphoz. Míg a keresztények körében éppen a 4. századi trinitárius vitáknak köszönhetően letisztul és dogmává lesz az egy Isten a háromban niceai-konstantinápolyi *credo*, addig Iulianus számára a három az egyben: a *hypostasis*ok létszintjeinek megfelelően rajzolódik ki az az egység, amelynek köszönhetően a hold alatti szféra, s így az emberiség részesedik a Jó ideájában.

Az uralkodó *par excellence* hivatott arra, hogy az égi noerikus Hélios mediátor szerepéhez hasonlóan közvetítsen és koordináljon az isteni és az emberi létszintek között,[22] így a császár a földön azt a szerepet tölti be, mint az égen a *mesités*-mediátor Hélios, aki a noétikus és a szenzibilis, az érzékelés által elérhető szférák között helyet foglaló, a noerikus istenek fölött uralkodó Hélios, aki az ember számára csupán gondolati síkon ragadható meg.[23]

Ezen a ponton továbblépnénk a Buzási Gábor által vázolt két viszonyrendszeren, amelynek alapján a Jó és az intelligibilis (*noétos*) kozmosz úgy viszonyul egymáshoz, mint az intellektuális (*noeros*) kozmosz Héliosa a látható (*kosmos horatos*) szférához.[24] E két relá-

[18] Buzási (2011) 35.
[19] Ibid.
[20] Iulian. *Hél*. 132C8-Kroll OC 16 sk.; 133B1, 135C8, 146C3 és 148A5-Kroll OC 32; 134A6- Kroll OC 39, 20, 42; 142CD - Kroll OC 22, in: W. Kroll, *De oraculis Chaldaicis. Mit einem Nachtrag*, Hildesheim – Zürich – New York, 1986; Smith (1995) 151–152, 154, 162; C. Van Liefferinge, *La Théurgie des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Kernos Suppl. 9, Liège, 1999.
[21] Athanassiadi (1981) 153.
[22] Hélios közvetítő és koordináló: Lacombrade (1964) 85 sk.
[23] Smith (1995) 148–149.
[24] Buzási (2011) 35.

ciót kimondatlanul követi egy harmadik, a Nap és az uralkodó párhuzama, amely a *kosmos horatos* Héliosa és a császár között vonható, ami által az uralkodó a földi Hélios képviselőjeként, mint közvetítő, mediátor az isteni és az emberi szféra *mesitése*.[25] Iulianus két szöveghelye utal Iamblichosnak az isteni és az emberi világot láncként összekapcsoló négy hierarchikus szintjére, ezek a következők: angyalok, daimónok, hérósok és rész-lelkek (*psychai meristai*) (145C és 151C).[26] A láthatatlan és a látható égi szinten megjelenő Napkirály mérce az *oikumené*, az antik világ fölött uralkodó római császár számára, aki egyszerre kívánt filozófus, politikus és uralkodó lenni.[27] Amikor Ammianus Marcellinus (XX, 5,10) arról ír, hogy mielőtt Iulianus trónra lépett volna, megjelent előtte Róma *Genius Publicus*-a, akkor ez az aktus egyrészt az uralkodó kiválasztását jelentette, másrészt azt a kapcsolatot, amely a daimónként tisztelt *Genius Publicus* és a császár között állt fenn, aki Iulianust földi helytartójának választotta, ezáltal bizonyítva, hogy ő a *daimón*okkal rokon.[28]

Középső a középen levők között, ennek megfelelően a beszédben Héliosra vonatkozóan elhangzó jellemzők több ízben a császár számára kijelölt paradigmaként, elérendő célként szolgálnak. Mindenekelőtt atyai funkciója, hiszen a jó császár atyaként (Hélios atya: 131C és 151D — vö. Arist. *Phys*. II, 2,149b 13) gondoskodik alattvalóiról.[29] Egyetértő (*mesotés* helyzete szerint: *homophrón*), hajlandó (*philé*), egyesíti a különállókat (*ta diestóta synagusa*) (138D; 141D–142A), összhangot (*synarmozón* és *symphónia* — 138C) te-

[25] Athanassiadi (1981) 150; újabban A. Mastrocinque is hangoztatja ezt a nézetet Iulianus művéhez nemrégiben írott kommentárjában, in: A. Mastrocinque, *Discorso su Helios Re. Testo, traduzione e commento*, Studia Classica et Mediaevalia, Nordhausen, 2011, 18-23.

[26] Iamblichus a chaldeus tanításokból meríti e hierarchikus rendszerét. R. Majercik, *The Chaldean Oracles*, Studies in Greek and Roman Religion 5, Leiden – New York – København – Köln, 1989, 14.

[27] Athanassiadi (1981) 161.

[28] Athanassiadi (1981) 177. A daimónok szerepéről: jó - rossz, kereszténység számára rossz, amint Nazianzi Gergely (*Or*. IV, 55–56) is így mutatja be Iulianus beavatását, amelynek során egy daimón jelent meg előtte.

[29] Havas L. – Kiss S., *Uralkodó és polgár antik tükörben I-II.*, Debrecen, 2007, 149, etc. Aristotelés szöveghelyére vonatkozóan: J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, 1992, 202.

remt. Ez utóbbiban egy latinul sokat emlegetett birodalmi jelszót, a *concordiá*t ismerhetjük fel, amely a császárság jól összehangolt irányítását szimbolizálta.[30] Szabályozó, koordináló szerepe szintén uralkodói funkciót mutat (Iulian. 131C, 137D, 140B),[31] ő az, aki harmóniát teremt, amikor összegyűjti az elsőket és az utolsókat (142A). A császár, csak úgy, mint Hélios, atya (*Patér*), mindenek felett uralkodó (*hapantón ón kyrios*), igazságot szolgáltat, a vétkeseket megbünteti (136D). Ugyanakkor jellemzője a tisztaság, ami az uralkodó számára elsősorban a *pathos*októl való mentességet jelenti (140D: *achranton, amolynton, apathes*). Az uralkodói minőség vonatkozásában kitüntetett figyelmet érdemel a végső soron Héliostól származó istenségek felsorakoztatása és kapcsolatuk Héliosszal.[32] Athéné Pronoia, aki a bölcsesség és a mesterségek adományozójaként a politikai közösség kormányzásának tudományát nyújtja az emberek számára (150A). Aphrodité elsősorban a harmónia és az egység (*henósis*) megteremtőjeként (150B), Apollón pedig az isteni bölcsesség kinyilatkoztatójaként szent és sérthetetlen polgári intézményekkel, törvényekkel (*thesmos*) ajándékozza meg a közösségeket (152D).[33] Az isteni törvény Iulianus szemében megváltoztathatatlan (*Ep*. 89a, 453B), így nem kívánt Themistios *nomos empsychos*-ának megfelelően maga lenni az élő törvény, hanem csupán a törvények magyarázója.[34] Asklépios mint gyógyító istenség a császár számára elsősorban philanthrópiája miatt kitüntetett. Az orvosisten nem csupán a test, hanem a lélek gyógyítója is, ami által szótériológiai vonásokat is mutat.[35]

Figyelemre méltó, hogy Iulianus mintegy tizenöt helyen szól Héliosról úgy, mint királyról, *basileus*ról (132C: *pantón basilea peri hón panta estin*; 133C: *basileuein autón — noerón theón*; 135B;

[30] Havas L., Róma mint emlékezethely a világtörténelem fordulóján, in: *Hereditas Litteraria Totius Graeco-Latinitatis*, Agatha XXV, Debrecen, 2013, 9–55, 22; Havas L., Az uralkodói és polgártükörnek mint irodalmi műfajnak gyökereihez, *AntTan*., 56, 2012, 1.3, 65-89.
[31] Lacombrade (1964) 92.
[32] Smith (1995) 155, 158.
[33] Vö. H. W. Parke – D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Vol. I-II., Oxford, 1956.
[34] Athanassiadi (1981) 175.
[35] Athassiadi (1981) 167 sk.

135C: *tois noerois auton enidrysthai basilea*; 138C: *basilei tón holón Hélió*; 138C; 139A; 139D; 140A; 140B; 140CD; 143D: az istenek egyesítője; 145C: a mindenség királya; 145D: belőle származik a *kosmos* körüli fény; 158B).

Aphrodité-Venus Aeneas szülőanyjaként a rómaiak isteni leszármazását, valamint az uralkodó és az ősanya ugyan távoli, de mégis lényegi kapcsolatát hivatott bizonyítani, amikor Iulianus a rómaiakat *Aineadai*nak nevezi (154A). Hasonlóan a *Rómylidai* névalakhoz, amely Romulus leszármazottait Arés-Mars rokonsága révén szintén az égi szférához kapcsolja (150A; 154A). Romulus kiváló példája egyszersmind annak az újplatonista tanításnak, hogy a halál után a lélek felfelé vezető útja során, isteni részében visszatérhet ahhoz a kiindulási ponthoz, ahonnan vétetett: Quirinust maga Hélios vezeti vissza - mondja Iulianus, amikor a villámmal oltja ki belőle az emberit (154CD).

E fenti politikai elképzeléseket és párhuzamokat bizonyítják a császár feliratai, ezek közül nevezetes a következő: *Heis theos, eis Iulianos o Augustos - heis theos Iulianos basileus*.[36]

Iulianus politikai elképzelése az volt, hogy az uralkodókultusznak megfelelően a birodalom valamennyi népe számára elfogadható szoláris vallást teremtsen, amelyet mintegy teokratikus küldetésének tekintett.[37] Az uralkodó vallásos filozófiájának kifejeződése az a *héliolatreia* (napimádat),[38] amelyet összhangba kívánt hozni konkrét politikai lépéseivel pogány egyházat, klérust teremtve.[39]

[36] Athanassiadi (1981) 191, *CIL* 14176, 14175[1]; 14172; 14172[2]; E. Peterson, *Εἷς Θεός: Epigraphische formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, 1926, 271 sk.; vö. *Aeternus, Dominus noster, providentissimus, pater patriae, Theos, Invictus, Magister philosophiae, Pius Felix, Venerandus et piissimus imperator*, in: S. Conti, *Die Inschriften Kaiser Julians*, Stuttgart, 2004, 40 skk.

[37] Lacombrade (1964) 95; Athanassiadi (1981) 176; a késő császárkori monoteista törekvésekről: N. Siniossoglou, From Philosophic Monotheism to Imperial Henotheism: Esoteric and Popular Religion in Late Antique Platonism, in: Mitchell – Van Nuffelen (2010) 127–148, 127 skk.

[38] Lacombrade (1964) 80.

[39] Athanassiadi (1981) 181–188; D. J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 2003, 120 skk.

Iulianus császár egyszerre kívánt filozófus és pap lenni: *pontifex maximus*-ként ünnepelte Héliost, a himnuszban szereplő három ima a szoláris monoteizmus követői részére megfogalmazott hitvallás (141D–142B; 153D–156C; 156C–157A), különösen a harmadik tekinthető a pogányság *credó*jának.[40]

Iulianus beszédének célja nem csupán Hélios magasztalása, hanem egyszersmind a lélek halhatatlanságának, halál utáni állapotának leírása. Az újplatonista császár több ízben utal arra, hogy az *anódos* és *anagógia* segítségével a lelkek visszatérnek eredeti helyükre.[41] A lélek eme égi útjában a mediátor szerepe kitüntetett, amennyiben Hélios az igazságosakat és a szelídeket felviszi a *kosmos noétos* szférájába (136A).[42] Érdeme szerint ezt az égbejutást kéri a maga számára Iulianus, ha nem is örökre, de legalább több ezredévnyi korszakon át (158BC).

Végezetül a császár személyes beavatásának mítosza hűen példázza azt a párhuzamot, amelyet a fentiekben igyekeztünk bizonyítani. Iulianus Hérakleios elleni invektívájában (*Or*. VII.) gyermekkori élményét meséli el, amikor Nagy Konstantin fiai megpróbálnak leszámolni családjával, s ő csodás menekvését csupán Héliosnak, a Napistennek köszönheti, aki látja benne a belőle származó szikrát (227C–234C). Ebben az elbeszélésben Hélios szótériológiai vonásainál fogva a császár személyes megmentője lesz.[43] Ezen eseményekhez kapcsolódik a Hélios-himnusz bevezetőjében található leírás, amelyben a szerző arról számol be, hogy már egészen kisgyermek korától fogva az istenség rajongója (130C–131B): Iulianus a Napisten gyermekeként, majd a Római Birodalom császáraként tudatosan igyekezett a *kosmos horatos* keretein belül az *eusebeia* jegyében megvalósítani célkitűzéseit: Hélios kultuszával viszonozni az istenség jótéteményeit.

[40] Lacombrade (1964) 83; Asmus (1908) 171. Az ima megfelelő személy általi megfogalmazásáról és elmondásáról: Athanassiadi (1981) 187, Iambl. *Myst*. V, 26.
[41] Szótériológia és *anagógé* a chaldeus oraculumokban: Majercik (1989) 21 skk.
[42] Smith (1995) 154.
[43] Csízy K., Hélios szerepe és azonosítása Iulianus Hérakleios ellen írott beszédében (*Or*. VII.), *AntTan*. 44, 2000, 1-2., 223–228.

A SZÖVETSÉGES NAP MITHRAS ÉS SOL KAPCSOLATÁNAK ÁBRÁZOLÁSA PANNONIÁBAN

VÁGÁSI TÜNDE

Mithras kultusza Pannoniában

Silvanus után Mithras kultusza gyakorolta a legnagyobb hatást Pannonia lakosságára, Pannoniából ismert legtöbb felirata, ahogyan innen ismert legtöbb szentélye is. Nemcsak az emlékek száma, hanem vallástörténeti értéke miatt is kiemelkedő, megelőzve a többi tartományt. Egyes vallástörténészek véleménye szerint a Duna-vidéke volt a kultusz kialakulási helye,[1] emellett a pannoniai Poetovio fontos szerepet töltött be a kultusz elterjesztésében[2] és az itt működő *publicum portorium Illyrici libertus*ai aktív résztvevői voltak a dogmatikus rendszerének kialakításában. A Kr. u. 2. század folyamán már szervezett hívőközösségeket találunk Aquincumban, Carnuntumban és Poetovióban: ez a három település központi jelentőséggel bír a kultusz pannoniai elterjesztésében. Pannoniában a Mithras-kultusz a markomann-quad-szarmata-háborúk (Kr. u. 166/67–180) idejéig csupán néhány helyen volt jelen, ezt követően azonban széles körben elterjedt és népszerű lett a lakosság minden rétegében. Mithras tiszteletének vége nem datálható pontosan. A Kr. u. 4. század elején még olyan jelentőségű restaurálásra kerül sor, mint a carnuntumi III. Mithraeum esetében, ahol maguk a Római Birodalom uralkodói gon-

[1] A kultusz alapítási körülményei vitatottak, az egyes nézetekhez l. Gordon (1972), Merkelbach (1984), Ulansey (1989), Beck (1998) 115.
[2] Tóth (2003) 13 és 19.

doskodnak a felújításról.[3] A 4. századra már egyértelmű hanyatlás mutatkozik a kultusz életében, csupán néhány helyen mutatható ki kultuszközösség – elsősorban a szentélyekben talált éremleletek alapján –, a század vége felé azonban a kereszténység lassan, de biztosan kiszorítja azt.

Pannoniából számos Mithras-szentély ismert a nagyobb központokban: Poetovióban öt,[4] Aquincumban szintén öt (de a leletek száma alapján további négy feltételezhető),[5] Carnuntumban három Mithraeum is állott.[6] A Kr. u. 2. és 3. század között azonban számos helyen megtalálhatóak Mithras-szentélyei, szinte minden nagyobb településen volt egy-egy Mithraeum, így Camponában, Budaörsön, Sárkeszin és Stix-Neusiedl területén. A fertőrákosi és a rožaneci szentély[7] a településektől távolabb, dombos területen helyezkedett el, a hátsó homlokzatot mindkét esetben sziklafal alkotta és abba volt belevésve a fő kultuszkép is. Csupán leletek alapján feltételezhetjük,[8] hogy voltak szentélyek Vindobonában, Intercisában, Ulcisia Castrában, Sisciában is, pontos helyük azonban nem ismert. Brigetióban a katonai tábor közelében volt szentélye, ahol attól pár méterre volt a Dolichenum épülete, s hasonló szentélykörzet található Savariában is.[9] A Római Birodalom területén lévő Mithras-szentélyek közül az egyik legkorábbi Poetovio területéről ismert (I. Mithraeum) a Kr. u. 140-es évekből.

---

[3] *CIL* III, 4413: *D(eo) S(oli) I(nvicto) M(ithrae) / fautori imperii sui / Iovii et Herculii / religiosissimi / Augusti et Caesares / sacrarium / restituerunt*
[4] Vö. Tušek (2001).
[5] Tóth (1988) 38.
[6] *CIMRM* 1664, 1681, 1682.
[7] Breščak et al. (1999).
[8] A felsorolás csupán azokat a helyeket tartalmazza, ahol számos lelet mellett a vallástörténeti körülmények is erre utalnak. Szórványosan számos helyről kerültek elő a Mithras-kultuszhoz tartozó leletek Pannonia területéről, ám ezek korántsem jelentik azt, hogy szentély is állhatott az adott helyen, hiszen (akár modern kori) elhurcolásból is előkerülhettek.
[9] Kiss (2011).

Sol Invictus Mithras és a *Mithras-Vita* kérdése

A feliratos emlékek nagy része nevezi Mithrast a legyőzhetetlen Napistennek,[10] azonban Mithras és Sol eredetileg két különálló személyiség volt és csak a későbbiekben azonosult Mithras Sol Invictus-szal. Ez a szinkretizmus teszi lehetővé a Mithraeumokban található számos Sol-dedikáció értelmezését, illetve azt a formát, amely egy carnuntumi feliraton is megjelenik *genitor luminis*-ként, vagyis a fény teremtőjeként nevezve meg Mithrast.[11]

Másrészről Sol és Mithras kapcsolata összetett és a Mithras történetét bemutató ábrázolások alapján változó alá-fölérendeltségi viszonyban álltak. Mithras Solnak, Sol pedig Mithrasnak a szövetségese; nehéz ugyanakkor pontosan meghatározni, hogy mit is jelentett ez a szövetségesi kapcsolat, ugyanis számos dunai relief jelenetein szerepel együtt Mithras és Sol, ám ezek jelentését – források híján – csak feltételezhetjük.

A fő kultuszképen kívül Mithras életéből vett jeleneteket látunk (ún. *Mithras-Vita*), ezek ábrázolása meglehetősen gyakori. Az ábrázolási sorrend változó és nem szükségszerűen ábrázolnak minden egyes jelenetet, úgy tűnik, ez területenként változó, és attól függően emelték ki az egyes jeleneteket, hogy mit tartottak fontosnak Mithras történetéből.[12] Mithras és Sol lakomája ilyen szempontból kiemelkedő, ugyanis nem ritkán a bikaölést ábrázoló központi kultuszkép hátsó oldalán helyezték el – a szentély központi részén, forgatható állványon – kiemelve a többi jelenetből.[13] Ha az ábrázolás nincs kiemelve a *Mithras-Vita*-ból, akkor az közvetlenül a főhajtás

[10] Mithras és Sol nem az egyedüli istenek a római világban, akik az *invictus* jelzőt viselték: Jupiter, Mars és Hercules ugyanúgy lehetett *invictus*.

[11] *CIL* III, 4414: *D(eo) I(nvicto) M(ithrae) / Adiec(tus) / ser(vus) T(iti) C() V() / Gen(itori?) Lum(inis?) / v(otum) s(olvit) l(ibens) l(aetus) m(erito)*

[12] Részletes ismertetését és elemzését l. Vermaseren (1963) passim.

[13] Ez a két kompozíció legközelebbről egy töredékes aquincumi példányon mutatható ki. Ehhez l. Németh (1993), illetve a Fiano Romano-i reliefen: *CIMRM* 641, a rückingeni (Germania Superior): *CIMRM* 1137, a konjici (Dalmatia): *CIMRM* 1896.

jelenetét követi. A lakoma során Mithras és Sol egyenrangú partnerekként fogyasztják el a bikát.[14] A jelenetnél mellékalakokként gyakran megjelennek a beavatás különböző fokán álló személyek.

A sárkeszi korongon[15] a jelenetek jobb oldalon kezdődnek és az óra járásával ellentétes irányban haladva mesélik el Mithras történetét. Úgy tűnik, ez a sorrend az elbeszélésmódban a dunai provinciákra jellemző vonás, az itáliai emlékeken a történet a tábla bal felső oldalán kezdődik és onnan halad az óra járásával ellentétes irányba. Ezzel ellentétesen a Rajna-menti táblákon, a baloldal alján kezdődik a történet és az óramutató járásával megegyező irányba halad előre.

Ezen jelenetek közül most csupán a Mithras és Sol kapcsolatára vonatkozóakat érintjük, amelyek gyakran a jelenetsorból külön kiemelve kerülnek ábrázolásra:

Sol és Mithras	
invesztitúra-jelenet	Mithras előtt térdel Sol, Mithras a bika lapockáját vagy a fríg sapkát Sol feje fölé emeli
dexiosis-jelenet	kézfogás, szövetséget kötnek egy égő oltár felett
lakoma	együtt lakomáznak, itallal áldoznak a leölt bika teteme felett
Mithras égbemenetele	Mithras felszáll Sol égi szekerére

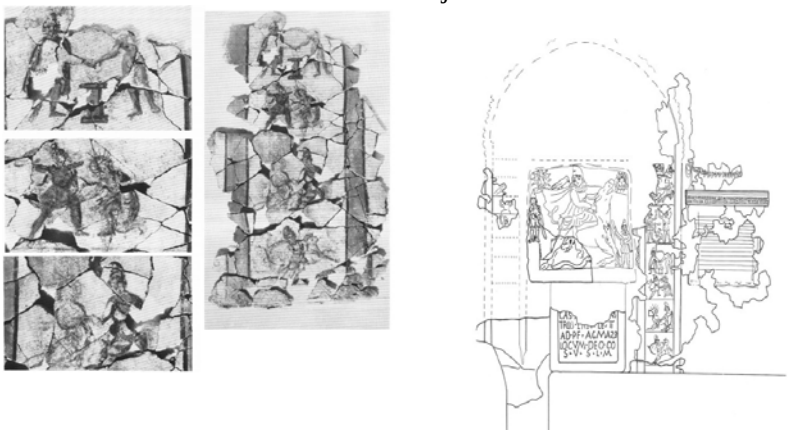
[14] Hedderheim (Germania Superior): *CIMRM* 1083, Caetobriga (Hispania): *CIMRM* 798, Augusta Enerita (Hispania): *CIMRM* 782.
[15] A sárkeszi Mithraeum emlékanyagát feldolgozta és a márványkorong értelmezését elemezte: Nagy (1950).

1. ábra
Az eisenstadti relief töredékének alsó regisztere **(***CIMRM* 1648)

Ez a kiemelt jelenetsor látható az eisenstadti relieftöredék[16] alsó regiszterében is: Sol hódolatát fejezi ki Mithras előtt – ez az ún. invesztitúra-jelenet, amelyben Mithras frígiai sapkát vagy a bika lapockáját emeli a térdelő Sol feje fölé. A Mithras kezében tartott dologtól függ a jelenet értelmezése, amennyiben ugyanis a bika lapockáját tartja,[17] a jelenetnek a bikaölést követően kellett következnie. Úgy látszik, hogy a kézfogás-jelenet közvetlenül követte az invesztitúrát, legalábbis a dunai provinciákban. Mithras és Sol kézfogása,[18] vagyis a *dexiosis*-jelenet látható például egy poetoviói oltáron, amely a III. Mithraeumban volt felállítva. Mithras és Sol egy oltár felett ráz kezet – ahogyan az aquincumi freskón[19] is látjuk –,

[16] Kubitschek (1926) 100, és Pl. II, 1.
[17] Chalupa – Glomb (2013).
[18] *CIMRM* 1585.
[19] Madarassy (1991). A *tribunus laticlavius*ok házában található Mithras-szentély-freskó díszítése a pannoniai provinciális művészet eddig egyedüli alkotása, ehhez hasonló lehetett a polgárváros területén található Victorinus magánszentély falán is.

ezzel is hangsúlyozva az aktus ünnepélyességét, és égő áldozatot mutatnak be együtt. Ugyanakkor a fegyverek átadása is megtörténik: Mithras a bal kezében tartott tőrt átadja Solnak.



2. ábra
Mithras és Sol jeleneteinek ábrázolása az aquincumi *tribunus laticlavius*ok házában található Mithraeumban. (Kocsis 1991, 165–166)

A következő képkocka általában Mithras és Sol lakomáját ábrázolja a leölt bika teteme fölött, s végül a Mithras égbeemelkedését ábrázoló jelenet, ez utóbbi zárja le általában a barlangon kívüli jelenetsort. Mint ahogy a többi esetben is, a jelenet kidolgozottsága és az ábrázolás különböző részleteinek megjelenítése a művésztől, a helyi sajátosságoktól, egyéni vallási igényektől függött. A pannoniai reliefekre általában a stilizált formavilág jellemző. Egy poetoviói töredéken[20] részletgazdagabb képet láthatunk, itt az utolsó képkocka ábrázolása igen kidolgozott: Sol *quadrigá*járól segítő kezet nyújt Mithrasnak, aki kezében a tőrrel felszáll Sol szekerére.

[20] *CIMRM* 1579. Abramic (1925) 176, nr. 239, 240, fig. 124.

Mithras és Sol jeleneteinek sorrendje				
	invesztitúra	*dexiosis*	lakoma	égbemenetel
Eisenstadt (*CIMRM* 1648)	1.		2.	3.
Alcsút (*CIMRM* 1740)	1.		2.	3.
Siscia (*CIMRM* 1475)	1.		4.	5.
Aquincum (Kocsis 1991, 166)	1. és 2.	3.		
Poetovio (*CIMRM* 1510)		1.		
Poetovio (*CIMRM* 1579)	2.	1.		3.
Poetovio (*CIMRM* 1584)		1.		
Vindobona (*CIMRM* 1650)	1.		2.	3.
Sárkeszi (*CIMRM* 1815)	13.		14.	15.

Sol Socius

A Kr. u. 3. század Duna-vidéki mithraikus emlékanyagának egyik időben jól körülhatárolható dedikációs formáját jelentik a *Soli Socio*, vagyis a szövetséges, egyesült Nap tiszteletére utaló feliratok. Erre a dedikációs formára csupán néhány, összesen nyolc példánk van a Római Birodalomból, ebből négy pannoniai, közelebbről is Pannonia

Inferior területéről való. Ezek közül egy Intercisából, kettő Aquincumból, egy pedig Aquincum territóriumáról (Budaörsről) származik. A Pannonián kívüli feliratok között található a stockstadti felirat.[21] Olvasata vitatott, ugyanis az S feloldása akár *sacrum* is lehetne. Amennyiben a feloldására a *socius*t fogadjuk el, akkor a dedikációk száma további lehetséges oltárokkal gyarapodik.

Sol Socius		
Pannonia Inferior	Budaörs (Aquincum territóriuma)	*CIL* III, 3384
Pannonia Inferior	Intercisa	*CIL* III, 10311
Pannonia Inferior	Aquincum	*TitAq*-1, 355
Pannonia Inferior	Aquincum	*TitAq*-1, 356
Britannia	Bremenium	*CIL* VII, 1039
Venetia et Histria	Sublavio	*CIL* V, 5082
Germania Superior	Stockstadt am Main	*CIL* XIII, 11786
Apulia et Calabria / Regio II	Beneventum	*CIL* IX, 1550
Aquitania	Aquae Neri	*CIL* XIII, 1375
Germania Inferior	Colonia Claudia Ara Agrippinensium	*AE* 1969/70, 00442
Germania Superior	Stockstadt am Main	*CIL* XIII, 11786

[21] A felirat olvasatának kérdését lásd alább a *Pannonián kívüli oltárok* fejezetben.

Ha az időbeli eloszlást vizsgáljuk, ezek a dedikációs formák egy szűk intervallumra tehetők: a Severus-dinasztia idejére, azon belül is kiemelkedő Elagabalus uralkodásának rövid ideje (218–222). Valószínűleg ez esetben egy olyan rövid időszakról beszélhetünk, amikor külön dedikációs formaként jelenik meg Sol (egyéni aspektusában) mint Mithras szövetségese.

Datálás		
Pannonia Inferior	Aquincum (*TitAq*-1, 355)	201–235
Pannonia Inferior	Aquincum (*TitAq*-1, 356)	218–222
Pannonia Inferior	Budaörs (*CIL* III, 3384)	213 vagy 222
Pannonia Inferior	Intercisa (*CIL* III, 10311)	201–235 (218–222)
Britannia	Bremenium (*CIL* VII, 1039)	219–222
Regio X / Venetia et Histria	Sublavio (*CIL* V, 5082)	201–235
Germania Superior	Stockstadt am Main (*CIL* XIII, 11786)	101–250

A közös dedikációknak eltérő okai lehettek, amelyek részben az adott istenség kultuszhátteréből, részben az oltárt állíttató egyéni óhajától függtek.

„A Solnak a dedikációban szereplő ‚társ, szövetséges', vagy talán ‚egyesült' jelentésű, jellegzetesen mithraikus mellékneve valószínűleg Mithrasnak és Solnak a szentélyek mellékjelenetein ábrázolt kéz-

fogására, pontosabban az ezzel szimbolizált ‚szövetségkötésére' vagy inkább ‚társul választására' utal."[22] A budaörsi szentély vizsgálatát végző régészek véleményével ellentétben, a dedikációs forma időben jól körülhatárolható volta miatt (az oltárokat nem csak leletkörülményeik, hanem az uralkodó megnevezése, vagy a consul datálás alapján) kizárható, hogy ez esetben csupán a *Mithras-Vita*-ban szereplő Solról, mint Mithras társáról van szó. A dedikációs forma lehetséges kiindulópontjának vizsgálatához vegyük sorra elsőként a pannoniai feliratokat és azok leletkörülményeit.

Sol kultusza Intercisában

Intercisa különleges helyzetben volt, mivel az Aquincumtól délre eső limes szakaszon 70 km-es körzetben nem volt nagyobb város. A markomann-szarmata háború idejétől – Kr. u.176-tól – itt állomásozó szíriai csapategység,[23] a *cohors I (milliaria) Hemesenorum* mellett igen nagyszámú keleti népesség telepedett le itt.[24] Intercisában a keleti elemek pannoniai viszonylatban is legerősebb jelenléte figyelhető meg: feliratok, régészeti leletek és jellegzetességek sora tanúsítja a keleti vallási közösség létét. E keletiek legnagyobb része az Aurelius nevet viseli, két-, vagy háromnevű római polgárok, és már csak elvétve találunk közöttük olyan eredeti keleti neveket, mint pl. a Mocur.[25] Ez a nagyszámú keleti népesség eltérő vallási fejlődést eredményezett Interisa történetében, ezért sokkal árnyaltabb képet kapunk mind Mithras, mind Sol Invictus kultuszával kapcsolatban.

---

[22] Ottományi – Mester – Mráv (2005) 87.
[23] Lőrincz (2001) 35 és 42. Elsőként az 168–190 között kiadott adonyi diplomatöredéken jelenik meg a csapattest (*CIL* XVI, 132).
[24] Ugyanúgy, ahogy Ulcisia Castrában, illetve Brigetióban is. Ulcisia Castrához l. Tettamanti (1980, ahol szintén egy szír eredetű csapategység odahelyezésével növekszik meg a keleti eredetű népesség. A *cohors I (milliaria) Aurelia Antonina Surorum*-ot az intercisai egységgel egy időben, 176-ban helyezték ide.
[25] Barkóczi et al. (1954) 209.

Intercisában háromféle Napkultuszt különíthetünk el egymástól: Deus Sol Elagabal, Sol Invictus és Mithras tiszteletét.[26]

Elagabal tisztelete a szíriai *cohors*szal együtt érkezett Intercisába, ő a hemesai csapat *Deus Patrius*-a, ahogyan az egyik felirat nevezi.[27] Hivatalos tisztelete a táborszentélyben[28] volt, erre legkésőbb 202-ben[29] kaptak jogot, amikor a császári család Intercisába is ellátogatott. Deus Sol Elagabal tiszteletének két emléke is van az Elagabalus uralkodását megelőző időszakból, bizonyítva ezzel azt, hogy Elagabal tisztelete már a császár trónra lépése előtt is ismeretes volt Pannoniában, közelebbről is Intercisában. Az egyiket Septimius Severus, Caracalla és Geta *salus*áért[30] állítják, a másikat pedig Caracalla üdvéért[31] 214-ben. Valószínűleg az uralkodó rövid uralmának végén, miután hivatalosan is *damnatio memoriae*-vel sújtották a császárt (aki a hemesai Napisten-Elagabal főpapja volt), a hemesai származású cohors továbbra is megőrizte hazai istene tiszteletét, csupán az Elagabal név elhagyásával, mivel az a továbbiakban nem kívánatos és rosszemlékezetű jelző volt. Ez a Sol jelenik meg Iulius Donatus *strator consularis* oltárkövén, amelyen *Soli Invicto Deo* dedikálja az oltárt.

---

[26] Az intercisai Napkultusz sajátos kérdésével korábban részletesen foglalkozott Tóth – Visy (1985); Fitz (1958) 170; Fitz (1970) 169.

[27] *RIU* 5, 1139:*...deo Patrio Soli Ela/gabalo mil(ites) coh(ortis) |(milliariae) Hem(esenorum) Anton(inianae)...*

[28] Talán ennek a szentélynek a felállításáról tanúskodik az alábbi felirat: *RIU* 5, 1104: *Deo / [So]li {A}Elagabalo … [te]mp<l>um a solo extru(x)it.*

[29] Ezt támasztja alá a fent említett felirat, amelynek datálása 199–202 közé teszi a szentély felállítását. Septimius Severus 202-es látogatásához Pannoniában l. Fitz (1958). A látogatás alkalmával számos kiváltságot és jogot adományozott Pannonia városainak és a katonáknak egyaránt. Több olyan Mithras tiszteletére állított oltárt ismerünk, amelyeket a császárlátogatás alkalmával emeltek: *CIL* III, 4539; 4540; 15184/4; illetve az aquincumi legio táborterületén, a *tribunus laticlavius*ok házában található Mithraeum építését is ekkorra tehetjük.

[30] *RIU* 5, 1104

[31] *RIU* 5, 1139. A felirat pontos datálása 214. aug. 23.

Mithras tisztelete elsősorban a polgári lakosság körében terjedt el Intercisában a 2. század második felétől. Intercisa Mithras-szentélyét a régészeti kutatások alapján a *canabae* területén, az Öreghegyen kell feltételeznünk, ahol a feltárások idején Nyuli Márton szőlője volt. A szentély lokalizálásának nehézségét elsősorban az okozza, hogy a *canabae* épületei vályogból készültek, mert a nehezen ideszállított köveket a tábor építkezéseihez használták fel, illetve, hogy az ismert Mithras-emlékek nem ásatásból, hanem szőlőművelés során kerültek elő.[32] A feltételezett Mithraeumok gazdag díszítésére utalnak az előkerült figurális leletek. A Mithras-kultusz nyomát a figurális emlékek között egy Cautopates szobor, két oroszlán szobor és egy kultuszképhez tartozó kutya figurája képviseli. A Cautopates szobor fején frígiai sapkával, mellén peltával, kezében lefelé fordított fáklyával, a szokásos, Aquincumban is több példányban ismeretes típus jellegzetes képviselője. Vele együtt találtak egy nyers kivitelű, kis álló oroszlánszobrot. Mindkét szobor Nyuli Márton szőlőjéből való. Valószínű, hogy itt azonos területről van szó Nyuli József szőlőjével, ahol két *Deus Sol Invictus*-nak dedikált oltárt és egy *Deus Sol Invictus Mithras*-nak ajánlott fogadalmi feliratot találtak. Ugyanakkor feltűnő a feliratos anyag csekély volta.[33]

Sol Invictus tisztelete általában Mithrashoz köthető, ezt bizonyítja a számos, Mithraeumokból előkerült *Soli Invicto* dedikáció. A Mithras-kultusz a Kr. u. 3. században egyre inkább összefonódott a monoteisztikus Sol-kultusszal, ily módon beépült a Birodalom államvallásába is. A Mithras-vallásban fontos szerepet játszott a Napisten, amely ugyan különálló személy, ám a 3. században a Mithras-vallásban szerepet játszó Sol alakja egyre jobban önállósult és a szinkretizmus a két isten, Mithras és Sol összeolvadásához vezetett. Egyre inkább Sol töltötte be ‚a mindenség ura' szerepét, egészen addig, míg Elagabalus

[32] Az intercisai Mithras emlékekről és azok előkerülési körülményeiről részletesen beszámol: Barkóczi et al. (1954).

[33] Összesen három Mithrasnak dedikált felirat ismert Intercisából: *RIU* 5, 1090; *RIU* 5, 1091; *RIU* 5, 1092. Ehhez a számhoz még hozzávehetjük a mithraikus dedikációkat: *RIU* 5, 1054 és *RIU* 5, 1055 - Cautesnek és Cautopatesnek állított oltárok.

hivatalosan is megpróbálta ezt a szinkretizált napistent a hemesai Ba'al-lal azonosítani. Ennek a Sol istennek az emlékét Intercisában számos felirat őrzi. Intercisa e tekintetben eltér a birodalmi tendenciáktól, ugyanis ez a dedikációs forma Elagabalhoz és nem Mithrashoz köthető,[34] ami sajátos, helyi fejlődés eredménye.

Az intercisai Sol Invictus feliratokat a hemesai Napisten tiszteletére állították az Elagabal melléknév nélkül – erre a feliratállítók orientális nevei[35] szolgáltatják a legjobb bizonyítékot. Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy az oltárok és votív feliratok lelőhelye ugyanaz, mint a Mithras-emlékeké, illetve a dedikálók között található olyan személy, aki mind Mithras, mind Sol tiszteletére állított oltárt, és aki a felirat tanúsága szerint a Mithras-szentélyt saját birtokán állította fel.[36] Ezek alapján elmondható, hogy a Solnak szentelt oltárok minden valószínűség szerint a Mithraeum(ok)ban[37] álltak. Így a Mithrasnak dedikált feliratok csekély számát kompenzálja a számos Sol-dedikáció.

A *Deo Soli Socio*-nak dedikált,[38] pusztán a dedikációból álló felirat betűi egyenetlenek és formátlanok, valószínűleg nem hivatásos kőfaragó készítette, aki a tagolatlan törzset bizonytalanul bekarcolt hullámvonallal választja ketté.

Elagabal, illetve Sol Invictus kultuszának szinkretizmusa[39] mintegy három évtized alatt jöhetett létre, mivel Intercisában igen erős

---

[34] Tóth – Visy (1985) 50–51.

[35] *Aurelius Arbas*: *RIU* 5, 1098; *Aurelius Barsamsus*: *RIU* 5, 1099 stb. Ezek a személyek valószínűleg szintén hemesai származásúak lehettek. Ehhez l. Fitz (1972).

[36] *RIU* 5 1091: *D(eo) S(oli) invicto M(ithrae) / Ant(onius) Veranus pater / pientissimus suo in loco fel(iciter) pos(uit)* és *RIU* 5, 1097: *D(eo) S(oli) I(nvicto) / Ant(onius) Ver/anus p(ater) / v(otum) s(olvit) l(ibens) l(aetus) m(erito)*

[37] Intercisában a polgárváros területén valószínűleg három Mithraeum is állhatott, ám ezeknek a szentélyeknek a helyét a régészeti feltárások eddig nem tudták azonosítani.

[38] *CIL* III, 10311.

[39] Halsberghe (1974) 52. Elegabalus halála és a *damnatio memoriae* után az Elagabal melléknév elhagyásával, csak Sol Invictus-nak állítanak oltárt.

volt a szíriai lakosság befolyása. Ennek a szinkretizmusnak az eredménye a *Sol Socius* dedikációs forma.

A szentélyekben található feliratokból is láthatjuk, hogy másodlagos volt a hemesai Sol kultusza, mely beépült az ekkor már széles körben elterjedt és népszerű Mithras-kultuszba.

Intercisa és környezete, Aquincum

A keleti lakosság száma a Kr. u. 3. századra oly mértékben megnövekedett Pannoniában, hogy „Brigetióban külön keleti városrészük volt, külön temetővel és bizonyos, hogy ennek Aquincumban is így kellett lennie. Természetes, hogy mivel az intercisai cohors teljes egészében hemesaiakból állt, a cohors táborok közül itt lüktetett legelevenebben az élet és Intercisa szoros kapcsolatokat tartott fenn mindazokkal a környező helyekkel, ahol szíriaiak állomásoztak. Több olyan esetet ismerünk, amikor az Intercisában lakó hemesaiak a *legio I*, illetve a *legio II Adiutrix*-ban szolgáltak és viszont. Egy 1949-ben előkerült feliratos bázis[40] szerint a szentendrei szír cohors szintén kapcsolatot tartott fenn az intercisai hemesaiakkal."[41] Ezen a kapcsolati rendszeren juthatott el Sol Socius tisztelete Aquincumba és territóriumára.

Aquincum területén több Mithras-szentély működött egy időben, ezek közül a legelsőt még a Kr. u. 160-as évek elején építették. Ez az első szentély a polgárváros északi részén lévő iparos negyed területén épült fel, a markomann-szarmata háborúk alatt elpusztult és újjáépítésére már nem került sor. A katonavároshoz tartozó *canabae* területén valószínűleg több szentély létével számolhatunk, ugyanis a *canabae* területétől DK-i irányban több felirat is napvilágra került. Továbbá a Hajógyári-sziget déli részén, a Helytartói Palota területén előkerült feliratról feltételezhetjük, hogy egy eddig meg nem talált, a

[40] *RIU* 5, 1192.
[41] Barkóczi et al. (1954) 38.

szigeten álló szentélyből származik.[42] A Severus-dinasztia alatt a polgárváros területén három szentélyt is felépítettek és ekkorra tehető a katonavárosi Mithraeum[43]létrehozása is. „Aquincum vallási életében a Mithras-emlékeknek már a kutatás kezdetén jelentős szerepet tulajdonítottak, ami a vallással kapcsolatos feliratos illetve figurális emlékek korai és gyakori előkerülésének volt köszönhető."[44]

Még a territóriumra jellemző külön részlet is megjelenik a *tauroctonos*-jelenet ábrázolásán: a *dadophor*ok kezében tartott pelta pajzs.[45] Mind a pannoniai, mind az aquincumi szentélyek között különleges helyet foglal el az V. Mithraeum, melynek jelentősége abban rejlik, hogy a katonai táboron belül, a *tribunus laticlavius*ok házában helyezkedik el. Erre mindeddig nem ismerünk párhuzamot Pannonia területéről. Az a tény, hogy egy „misztériumvallás" szentélyét a katonai táboron belül építhették meg hívői, bizonyítja a kultusz fontosságát. Szentély létrehozása a táboron belül Septimius Severus trónra kerülése előtt lehetetlen volt, így valószínűleg ő ajándékozta ezt a kiváltságot a katonaságnak. Aquincumból kiindulva terjedt el Mithras tisztelete a környező településeken:[46] Budaörs, Campona, vicus Vindonianus, Ulcisia Castra és Zsámbék területéről kerültek elő emlékei és szentélyei.

Aquincumból eddig összesen két Sol Socius-nak állított oltár került elő, amelyek valamelyik Mithraeumban állhattak. Nem kizárt, hogy az Aquincumban feliratot állító személyek maguk is keletiek voltak, ahogyan ezt az alábbi feliraton szereplő személy neve is sugallja:

[42] Németh (1993) 216, 11. jegyzet.
[43] Nagy (1942) 434.
[44] Zsidi (2011) 20.
[45] Nagy (1950).
[46] Uo. 433.

TitAq-1, 355	TitAq-1, 356
Soli *Soc{c}io* *Marc(ius?) Sura Pr* *ocli*	*[Soli] Socio [sac(rum?)]* *pro sal(ute) Imp(eratoris)* *Caes(aris) [[M(arci) Aur(eli)]]* *[[[Antonini*

Az első, a *canabae* területén (Bogdáni út) előkerült feliraton szereplő *Sura*, ahogyan nevéből is látszik, keleti származású, *Proclus* fia vagy *libertus*a volt, ám a felirat töredékessége miatt ez nem derül ki.[47] A másik, igen töredékes felirat 3. sorában a császár neve ki lett törölve. A korábban említett vallástörténeti körülmények arra utalnak, hogy itt *Imperator Caesar Marcus Aurelius Antoninus Augustus*, vagyis Elagabalus neve állhatott, akit meggyilkolása után *damnatio memoriae*-vel sújtottak. Így a feliratot uralkodása idejére (218–222) datálhatjuk.

A budaörsi Mithraeum

Budaörsön az egykori Szőlőhegyen végzett feltárások során került elő két, feliratos oltár és a szentély fő kultuszképe.[48] A leletkörülmények arra mutatnak, hogy a közelben egy Mithras-szentély állhatott,[49] ahol egymás közelében voltak elhelyezve a két, szoros kapcsolatban levő istenségnek, a legyőzhetetlen Mithrasnak és társának, Solnak állított feliratok.

[47] Tóth (1988) nr. 57.
[48] A kultuszképen az Aquincum környékére jellemző amazonpajzsos Cautes és Cautopates látható.
[49] A feliratok másodlagos felhasználásból kerültek elő.

3. ábra
A budaörsi Mithraeum fő kultuszképe és a két oltár
a Magyar Nemzeti Múzeumban. (Ottományi – Mester – Mráv 2005)

Az aquincumi *legio II Adiutrix* két katonája Mithras-szentélyt épített Budaörsön, valószínűleg a saját birtokukon és itt állítottak fel két oltárt,[50] amelyekhez valószínűleg két szobor is tartozott. A feliratokat Kr. u. 213-ban (vagy 222-ben) állították, ahogyan azt a második feliraton megjelölik. A két, ma már elveszett szobor a dedikációban említett két istent ábrázolhatta. A két testvér a földön szobrokat ajánlott fel a testvéreknek a mennyben:

[50] *CIL* III, 3383 és 3384.

D(eo) Inv(icto) M(ithrae)
M(arcus) Aur(elius) Fr
onˆtinian
us M(arcus) Aur(elius)
Fronˆto mil(ites)
leg(ionis) II Ad(iutricis) pro s(alute)
suˆa eˆt suorum
tˆemp(lum) constitu(erunt)

Sol(i) soc(io)
M(arcus) Aˆur(elius) Fron
tinianus
eˆt M(arcus) Aur(elius) Fr[o]
nto mil(ites) leg(ionis)
II Aˆd(iutricis) fratres
tˆempl(um) const(ituerunt)
Anˆtonino / IIII co(n)s(ule)

Egy akkora költségvállalás, mint amely egy szentély létrehozásával járt, egyáltalán nem ritka az alacsonyabb rangú katonák részéről.[51] A *fratres* értelme kettős: a dedikálók, ahogyan neveikből is kitűnik, édestestvérek voltak, a Frontinianus *cognomen* a Fronto név derivátuma; egyúttal a *fratres* kifejezés azt is jelölhette, hogy egyazon vallásos közösség tagjai voltak.[52]

Ehhez a közösséghez tartozhatott Marcus Antonius Victorinus, aki Aquincum *duumvir*je volt és itt, Aquincumban épített egy Mithras-szentélyt (III. Mithraeum), emellett Budaörs területén is voltak birtokai. Budaörsön Terra Mater-nek[53] és Herculesnek[54] ajánlott fel oltárt, valamint egy töredékessége miatt ismeretlen istennek[55] szánt felirata is előkerült.

A Pannonián kívüli oltárok

A *Sol Socius*-dedikáció jellemző vonása figyelhető meg Pannonián kívüli feliratain. Itt már nem egyedül csak Sol Socius-nak állítanak külön oltárt, hanem Mithrasnak és Solnak együttesen. Ennek

[51] L. sárkeszi és fertőrákosi szentély.
[52] Ahogyan a *CIL* III, 3959 és az *AE* 1974, 496 feliratok esetében is inkább a vallási testvériségre kell gondolnunk.
[53] *RIU* 6, 1335.
[54] Lupa nr. 6001.
[55] *RIU* 6, 1336.

hátterében valószínűleg az állhatott, hogy ez a dedikációs forma már magyarázatot igényelt az itteni hívők számára.

A Hadrianus-fal melletti, Bremenium területén előkerült feliraton[56] eredetileg a *Deo invicto et Soli socio sacrum* felirat szerepelt [a legyőzhetetlen istennek (Mithras) és a szövetséges Solnak], de a felirat felállítása előtt az ‚*et*'-et törölték, így a felirat értelmezése is más [a legyőzhetetlen Napistennek, (a mi) szövetségesünknek]. A feliraton megnevezett császár szintén Marcus Aurelius Antoninus, így a felirat datálása 219–222 közé tehető.

Ennél azonban sokkal egyértelműbb a sublaviói (Eisack-völgye) felirat,[57] ahol Mithras és Sol mint egyenrangú társak szerepelnek. A feliratot állító személy a szentély *pater* beavatási fokozatán álló Secundionus emlékének állította a feliratot. Ez a gesztus igen ritka a Római Birodalomban, kevés a halott emlékét megörökítő felirat, mely talán kapcsolatba hozható a számos Mithraeumban megtalálható *Transitus dei*, vagyis az „isten(né való) átlépés" gondolatával.[58] Ehhez hasonló dedikációt találunk Poetovióban is, ahol a szentélyalapító Hyacinthus tiszteletére állították fel az I. Mithraeum bejáratánál Cautes és Cautopates szoborbázisait.[59]

A stockstadti I. Mithraeumból előkerült trébelt tesserán[60] található felirat szintén együttesen említi Mithrast és Sol Socius-t, ennek felol-

[56] *CIL* VII, 1039 = *RIB* 1272: *Deo Invicto Soli soc(io) / sacrum pro salute et / incolumitate Imp(eratoris) Caes(aris) / M(arci) Aureli Antonini Pii Felic(is) / Aug(usti) L(ucius) Caecilius Optatus / trib(unus) coh(ortis) I Vardul(lorum) cum con[se]/craneis votum deo […] / a solo ex(s)truct[um …]*

[57] *CIL* V, 5082: *D(eo) I(nvicto) M(ithrae) / et Soli Soci/ o sac(rum) Valen/tinus Se/cundion(i)s / ob <m=N>emor(iam) / patris sui / ex co<ll=II>eg(io) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*

[58] A mithraikus anyag eme külön sajátosságával legújabban Tóth (2015) 171-173 foglalkozott.

[59] *CIMRM* II, 1501 és *CIMRM* II, 1503. Ehhez l. Tóth (2000) 29–30.

[60] *CIL* XIII, 11786: *[D(eo)] I(nvicto) M(ithrae) et S(oli) S(ocio) Argata(?) / v(otum) s(olvit) l(ibens) l(aetus) m(erito)*

dása azonban vitatott. Domaszewski[61] véleménye szerint *socius suis*-ként kell feloldanunk.

Pannoniai sajátosságok

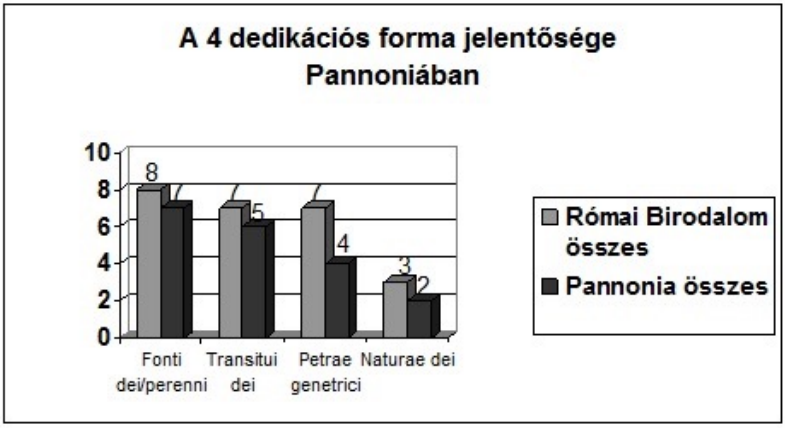
4. ábra
A poetoviói I. Mithraeum és a négy dedikációs forma szentélyen belüli elhelyezkedése. (http://pmpo.si/en/zbirkeinrazstave/mitreja-na-spodnji-hajdini-in-zgornjem-bregu/)

„A Kr. u. 2. századi Duna-vidéki mithraikus emlékanyag legfeltűnőbb sajátossága egy olyan, jól körülhatárolható, időben és térben egyaránt pontosan elkülöníthető sajátos dogmatikai rendszer, amely a Duna-vidéki Mithras-kultusznak egészen egyedi arculatot ad és amelyek együttes jelenléte Poetovio és közvetlen körzete vonatkozásában mutatható ki."[62] Kiindulási pontjául a poetoviói I. Mithraeumot kell megneveznünk. E dedikációk a következők: A Mithras születésére utaló *Natura dei, Petra genetrix,* a bizonytalan jelentésű *Fonti perenni/Fonti dei,* és az isten áthaladásának szentelt T*ransitu/Transitus*

[61] Domaszewski (1895) 22.
[62] Tóth (1977) 385. A témához l. részletesen uo.

dei. E perszonifikációk jelenléte bizonyíthatóan Poetovióból sugárzott szét elsőként Pannonia, majd a többi provincia területére. Pannonia területén kerültek elő a legnagyobb számban a felsorolt dedikációs formákkal felállított feliratok és szobrok. Feltűnő továbbá az a jelenség, hogy a négy dedikációs forma egyszerre egy helyen, csupán a poetovióri I. Mithraeumban fordul elő. Így tehát valószínűsíthetjük, hogy létrehozóinak a *publicum portorium Illyrici libertus*ait kell tekintenünk, mivel a pannoniai és Duna-vidéki Mithraeumoknál állapítható meg – a Birodalom többi részétől eltérően – szigorúan kötött rendszer a négy dedikáció-típus szentélyen belüli elrendezését illetően.

A poetovióri I. szentélybeli dedikációk elhelyezkedése a következő:
— a szentély közepén bal oldalt: *Transitus dei*
— a szentély végében bal oldalt: *Petra genetrix*
— a szentély végében középen: *Tauroktonia*
— a szentély közepén jobb oldalt: *Fons perennis*



Esetünkben is egy ilyen térben és időben jól tó dedikációs formával találkozunk, melynek kiindulópontja

Intercisa, majd innen sugárzott szét a Birodalom többi területére. Ez az inter-cisai sajátosság Elegabalus uralkodása alatt teljesedett ki, amikor hivatalos színezetet kapott kultusza. Innen kiindulva terjedt el először az Intercisához közeli helyekre a szíriai lakosság által, és valószínűleg szíriai kapcsolatok révén juthatott el ez a felirattípus a Birodalom további pontjaira is. Az Aquincumban és territóriumán található feliratai is ezt tükrözik. Elegabalus uralkodása rövid időre táptalajt biztosított ennek a szinkretisztikus formának, ám gyors hanyatlásának is ez volt az oka. Ez a szinkretisztikus forma gazdagítja a pannoniai vallásosság, azon belül is a Mithras-kultusz egyéni arculatát.

BIBLIOGRÁFIA

Rövidítések

CIL	Corpus Inscriptiorum Latinarum
CIMRM	M. J. Vermaseren: Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae I-II, Den Haag, 1956-59.
Lupa	www.ubi-erat-lupa.org
RIB	R. G. Collingwood − R. P. Wright: The Roman Inscriptions of Britain I., Inscriptions on Stone. Oxford, Clarendon Press. 1965.
RIU	A. Mócsy − T. Szentléleky (szerk.) Die römischen Inschriften Ungarns, Budapest, 1972.
TitAq	Kovács P. − Szabó Á. (szerk) Tituli Aquincenses I-III, Budapest, 2009-2011.

M. Abramic, *Führer durch Poetovio*, Wien, 1925.

Barkóczi L. – Erdélyi G. – Ferenczy E. – Fülep F. – Nemeskéri L. – R. Alföldi M. – Sági K., Intercisa I, Budapest, 1954.

R. Beck, The Mysteries of Mithras. A New Account of Their Genesis, *JRS* 88, 1998, 115–128.

— Four Men, Two Sticks, and a Whip: Image and Doctrine in a Mithraic Ritual, in: H. Whitehouse – L. H. Martin (eds.), *Theorizing Religions Past: Archeology, History and Cognition*, Walnut Creek, California, Alta Mira Press, 2004, 87–103.

D. Breščak – M. Dražumerič – A. Hudoklin – A. Fortuna – M. Kapus, The Rožanec Mithraeum: Heritage Trails through Dolenjska and Bela Krajina, Co-ordinating Committee of the "On the Trail of the Heritage of Dolenjska and Bela Krajina", 1999.

A. Chalupa – T. Glomb, The Third Symbol of the Miles Grade on the Floor Mosaic of the Felicissimus Mithraeum in Ostia: A New Interpretation, *Religion* XXI / 1, 2013, 9–32.

A. von Domaszewski, Die Religion des römischen Heeres, Trier, 1895.

Fitz J., Septimius Severus pannóniai látogatása i. u. 202-ben, *ArchÉrt*. 85, 1958, 156–173.

— A római kor Fejér megyében, in: *Fejér megye története I. 4*, Székesfehérvár, 1970.
— *Les Syriens à Intercisa* (Collection Latomus 122), Brussels, 1972.
— Grenzberichtigung im Jahre 214 zwischen Pannonia Superior und Inferior, *Alba Regia* 16, 1978, 71–86.
R. Gordon, Mithraism and Roman Society, *Religion* 2, 1972, 92–121.
G. H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, Leiden, 1972.
P. Kiss, "Mithras-Altäre aus Savaria", in: I. Lazar (ed.), *Religion in Public and Private Sphere* (Acta of the 4th International Colloquium. The Autonomous Towns of Noricum and Pannonia), Koper, 2011, 185–194.
Kocsis L., A tribunus laticlaviusok háza az aquincumi 2-3. sz-i legiotáborban, *BudRég*. 28, 1991, 117–178.
W. Kubitschek, *Römerfunde von Eisenstadt*, Wien, 1926.
Lőrincz B., *Die römischen Hilfstruppen in Pannonien während der Prinzipatszeit*, Wien, 2001.
Madarassy O., A tribunus laticlaviusok háza az aquincumi 2-3. sz-i legiotáborban. A mithraeum falfestménye, *BudRég*. 28, 1991, 123–126.
R. Merkelbach, *Mithras*, Königstein, 1984.
Nagy T., *Budapest története I*, Budapest, 1942.
— A sárkeszi mithraeum és az aquincumi Mithra-emlékek, *BudRég*. 15, 1950, 47–103.
Németh M., Egy Mithras-Sol relief Aquincumból, *BudRég*. 30, 1993, 215–225.
Ottományi K. – Mester E. – Mráv Zs., *Antik gyökereink. Budaörs múltja a régészeti leletek fényében*, Budaörs, 2005.
Tettamanti S., Mithras-kultusz emléke Szentendrén, *Studia Comitensia* 9, 1980, 179–184.
Tóth I., Das lokale System der mithraischen Personifikationen im Gebiet von Poetovio, *Arheološki Vestnik* XXVIII, 1977, 385–392.
— Addenda Mithriaca Pannonica, *Specimina Nova* 4, 1988, 17–74.
— A mithraikus megszemélyesítések helyi rendszere, in: *Mithras Pannonicus*, Pécs, 2000.
— *Mithras Pannonicus* (Specimina Nova 17), Budapest – Pécs, 2003.

— Pannoniai vallástörténet, Pécs – Budapest, 2015.
Tóth I. – Visy Zs., *Das grosse Kultbild des Mithraeums und die Probleme des Mithraskultes in Intercisa* (Specimina Nova I. 1985. Pars prima), Pécs, 1985.
I. Tušek, V. Mitrej na Ptuju (V. Mithraeum in Ptuj), in: M. Vomer Gojkovič – N. Kolar (eds.), *Ptuj v rimskem cesarstvu. Mitraizem in njegova doba* (Ptuj in the Roman Empire. Mithraism and its Era), Arhaeologia Poetovionensis 2, 2001, 191-211.
D. Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World*, New York – Oxford, 1989.
M. J. Vermaseren, *Mithras, the Secret God*, New York, 1963.
Zsidi P., Nagy Tibor és az aquincumi Mithras kutatás, *BudRég*. 44, 2011, 20–31.

NAGY SZENT VAZUL
A FÉNY ÉS AZ ÉGITESTEK TEREMTÉSÉRŐL
(HEXAÉMERON II., VI.*)*

PATAKI ELVIRA

I.

378 Nagyböjtjében[1] Kaisareia keresztényeit szokatlan esemény zökkenti ki a mindennapokból. Püspökük, az aszkézisben való kiválóságán túl gyakorlatias gondolkodásával, fáradhatatlan tettrekészségével[2] is kitűnő Basileios, a város kórházának, menhelyének s egyéb karitatív intézményeinek létrehozója[3] ez alkalommal nehéz sorsú hívei testi elesettségének megszüntetése helyett azok értelmére összpontosít. Öt egymást követő napon át szólítja iparosokból, földművesekből, halászokból, pásztorokból, szénégetőkből s a város nincstelenjeiből álló híveit családostul a templomba, hogy ott a reggeli munkába indulás, illetve a műhelyből, mezőről, kikötőből való hazatérés előtt hosszú prédikációkat hallgassanak a mindenség születéséről. A látható világ létrejöttét a bibliai teremtéselbeszélés értelmezésével felidéző szentbeszédek kimondatlan, de igen valószínű célja a keresztséget Húsvétkor felvenni készülők lelki, szellemi felkészítése.

A *Genezis*-fejezetekhez írott, kilenc autentikus s egy vitatott szerzőségű beszédből álló, a későbbi görög és latin teremtéskommentá-

[1] A datálásról l. R. Van Dam, *Becoming Christian: The Conversion of Roman Cappadocia,* Philadelphia, 2003, 211[7].

[2] A *bios theoretikos* és *bios praktikos* ideájának együttes vazuli megvalósításáról l. A. Sterk, On Basil, Moses and the Model Bishop: The Cappadocian Legacy of Leadership, *Church History* 67, 1998, 227–253, itt: 232 skk.

[3] Az egyházszervező Vazul portréjához l. Y. Courtonne, *Un témoin du IV^e siècle orientale. Saint Basile et son temps d'après sa correspondance,* Paris, 1973, 360–424; S. Métivier, *La Cappadocie (IV^e-VI^e siècle). Une histoire provinciale de l'Empire romain d'Orient*, Paris, 2005, 51–59.

rokra erőteljesen ható homíliasorozat kommentárként vonult be a köztudatba. A zsidó írásértelmezés *lectio continua* eljárását a görög retorika szerkezetre, érvelésre, stílusnemekre vonatkozó szabályrendszerén belül megvalósító alkotás[4] több okból is sajátos helyet foglal el az életműben. Egyrészt, a fiatalon az órigenési, allegorikus interpretáció mellett hitet tevő szerző e kései művében több alkalommal hangoztatja az evangéliumi egyszerűséget követő, szó szerinti (*ad litteram*) értelmezés kizárólagos létjogosultságát. A Szentírás köznapi, szó szerinti értelmét elferdítőkkel szemben Vazul az evangéliumi egyszerűségét nem restellő Szt. Pál példáját (*Rom* 1,16) követve minden dolgot abban az értelemben fog fel, ahogy az eredetileg kimondatott (*Hex.* IX 1: πάντα ὡς εἴρηται οὕτως ἐκδέχομαι), azaz *ha fűről hall, fűre gondol* (χόρτον ἀκούσας, χόρτον νοῶ), s nem keres valamiféle elvont, szimbolikus jelentést a szavak mögött. Mindez nem jelenti a világi ékesszólás teljes eszköztárával felfegyverzett, a legjobb iskolákban képzett hitszónok feltétlen s gyökeres szakítását az órigenési elvekkel. Sokkal inkább arról van szó, hogy a püspök e művében mondanivalója megfogalmazásakor különös megértéssel viseltetik a hallgatósága zömét alkotó, kevéssé felkészült hívek iránt. A korábban műveletlen közönsége alantas, a szónok intellektuális szárnyalását akadályozó lelkülete miatt panaszkodó[5] szerző a *Hexaémeron*ban pedagógiai célzattal alakítja át nézőpontját és stílusát, pontosan az órigenési eredetű *littera – moralia – allegoria* interpretációs hierarchiája jegyében. Vazul a hit magasabb tanaiba be nem avatott, gyermeki, tanulatlan gyülekezetet a neki megfelelő egyszerű írásmagyarázatban részesíti, gondosan kerülve a metaforikus értelmezésből a hallgatóság elégtelen felkészültsége miatt esetleg

[4] Ehhez l. A.-O. Oliphant, *The Reading and Preaching of the Scripture in the Worship of the Christian Church.* Vol. 2.: *The Patristic Age*, Grand Rapids MI, 1998, 52–59. A klasszikus retorika jelenlétéről a patrisztikus irodalomban általában l. W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge MA, 1961, 73-78; Vazul műveltségéről l. J. M. Campbell, *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basile the Great,* Washington, 1922; Y. Courtonne, *Saint Basile et l'hellénisme: étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaéméron de Basile le Grand,* Paris 1934.

[5] A hívei szellemi partnerségét hiányoló püspökről l. Y. Courtonne (1973) 52–53; Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea* (The Transformation of the Classical Heritage 20), Berkeley, 1994, 327, 348.

adódó veszélyeket. A közérthetőség, az egyszeri hallásra történő befogadhatóság érdekében igyekszik távol maradni mindenfajta, csupán a tanult kevesek számára követhető tudományos okfejtéstől is, legyen szó akár fizikai, biológiai, akár teológiai kérdésekről. A világosság, áttekinthetőség elve a sorozat előrehaladtával egyre inkább érvényesül. Az állatokkal foglalkozó VII., VIII., és IX. homília alkotta egység részint tarka, az összevisszaság érzetét keltő[6] tematikai változatossága; részint a teremtéstörténettel magával csupán távolról érintkező, a jelenlévő hallgatóságot viszont közvetlenül megszólító etikai példái révén jelentősen eltér az azt megelőző elméletibb fejtegetésektől – ez utóbbiak tipikus példája az alábbiakban elemzendő, témáját (s feltételezésünk szerint tárgyalásmódját, formáját tekintve is) szorosan összekapcsolódó II. és VI. beszéd.

A mű keletkezése idején már nagybeteg kappadokiai atya monumentális teológiai összegzésének, egyben kései személyes hitvallásának tekinthető sorozat fogadtatása vegyes képet mutat. A kortárs egyház nemtetszéssel reagált, veszélyesnek ítélve a világi tudomány közvetítését a laikus hívek felé – olyannyira, hogy a negatív visszhangok hatására néhány évvel később Vazul fivére, Nyssai Szt. Gergely terjedelmes, az előadás körülményeiről is részletesen beszámoló apológiával kelt a mű s az addigra elhunyt alkotó védelmére.[7] A *Hexaémeron* kortárs befogadásával kapcsolatos nehézségek jelentős mértékben a közönség igen változatos összetételéből adódnak. A hallgatóság soraiban a szellemiek terén igényesebbek kisszámú csoportján túl főként egyszerű hívek ültek;[8] amint arról Nyssai is be-

[6] L. Campbell (1922) 133 skk. Az összefüggéstelen adatok kimerítő listázásától a költői szépségű helyekig terjedő változatosságról l. S. Giet (az alábbiakban is idézett kiadását), *Homélies sur l'Hexaéméron de Saint Basile* (Sources Chrétiennes 26), Paris, 1968, 19 és R. M. Grant, *Early Christians and Animals*, London-New York, 1999, 73.

[7] Greg. Nyss. *Apologia in Hexaemeron.* PG 44, 61–124, a korabeli negatív kritikákat l. 65.

[8] Vö. R. Lim, The Politics of Interpretation in Basil's Hexaemeron, *Vigiliae Christianae* 44, 1990, 351–370; Rousseau (1994) 319 és 327, Van Dam (2003) 105. A művelt, fejlett morállal rendelkező értelmiségiek és az erkölcstelen tömeg szembeállítását l. Lim (1990) 361–363 és B. Gain, *L'église de Cappadocie au IV^e siècle d'après la correspondence de Basile de Césarée*. (Orientalia Christiana Analecta) Roma, 1985, 231. A kaisareiaiak bűnkatalógusát l. ugyanitt, 217–229.

számol, aki szerint a prédikációk hallgatói között éppúgy jelen voltak a magasabb eszmeiségű mondanivaló befogadására alkalmas egyének (οἱ τῶν ὑψηλοτέρων ἐπαϊόντες λόγων), mint hétköznapi, munkájukra összpontosító férfiak (ἄνδρες ἰδιῶται... βάναυσοι ταῖς ἐπιδιφρίοις ἐργασίαις προσασχολούμενοι), efféle tanulmányokban járatlan nők, gyerekek és idősek.

A szociokulturális összefüggésben pejoratív felhangú, az erkölcs és az ízlés közönségességének gondolatát is magában foglaló βάναυσος[9] jelzővel minősített tömeg egy része nyilvánvalóan terhesnek, alig számottevő ráérő ideje (σχολή) önkényes elvételének érezhette e sajátos, a püspök által elrendelt kötelező templomi tanórákat, amelyek akadályozták őt a szűkös megélhetését biztosító kétkezi munkában (a nem mindig példamutató szabadidős tevékenységekről nem is beszélve). Talán nem túlzás azt állítani, hogy a *Hexaémeron* szerzője a görög filozófiai hagyományban a szabad születésűek által szabadon birtokolt idő, az értelmet lealacsonyító kétkezi munkától, a gyakorlatiasságtól és a haszonelvűségtől egyképp mentes, célját önmagában fellelő, ideális esetben nemes elfoglaltságra, tanulásra, művelődésre fordított σχολή fogalmának átértelmezésére is vállalkozik, valamiféle új, a keresztény életvitelhez alkalmazkodó, közösségi keretek között zajló σχολή megteremtésével. Az istenfélelmet nélkülöző szabadidő ugyanis – állítja Vazul egy helyütt – a hitványság tanítómestere, amelynek bűntől távol tartó alternatívájaként (a kapzsisághoz, istenkáromláshoz, erőszakhoz vezető kockajáték s egyéb léha szórakozások helyett) a püspök a vétektől megóvó homíliák hallgatását javasolja.[10]

Ami a mű modern kritikusait illeti, ők egyrészt a beszédek természettudományos hiányosságait kérik számon, másrészt a sorozat második felében olvasható, etológiai kiindulású etikai fejtegetések gyermekdednek tekintett naivitását kifogásolják.[11] A püspök a vízi és a szárazföldi élőlényekkel kapcsolatos beszédekben az értelem nél-

[9] PG 44, 65. Az aristotelési előzményekhez l. *Ethic. Nic.* 1123a19. Vazul másutt is a βάναυσος szóval utal a kétkezi munkából élőkre (*Hex.* III 1: πολλοὶ τεχνῖται τῶν βαναύσων τεχνῶν).

[10] Cf. *Hex.* VIII 8: Σχολὴ γὰρ, ἄνευ φόβου Θεοῦ, πονηρίας διδάσκαλος τοῖς ἀκαιρουμένοις ἐστί... τό γε μὴ ἁμαρτάνειν ἐκ τῆς ἐνταῦθα ὑμῖν ἀσχολίας περίεστιν.

[11] Bővebben l. Giet (1968) 70–73, ill. 539.

küli, azonban valamiféle ösztönös erény, a természet íratlan törvényei (νόμοι ἄγραφοι φύσεως) alapján helyesen cselekvő állatot követendő példaként állítja az Isten által értelemmel kitüntetett, de bűnre hajlamos ember elé.[12] Egyes fajok altruizmusa, fejlett közösségalkotása, állítja a püspök, még égbekiáltóbbá teszi az önzésbe, erőszakba, erkölcstelenségbe süllyedt emberiség vétkeit. Vazul példatára a hellenisztikus paradoxonirodalom színes és szórakoztató, többnyire minden valós alapot nélkülöző feljegyzéseit a *Genezis*-helyek tömör, szigorú fenségével, a Tízparancsolat *imperativus*ával vegyíti, s valóban tücsköt-bogarat (valamint gólyát, viperát, tevét, jégmadarat s még tucatnyi fajt) összehordva, tematikailag és stilisztikailag heterogén szöveget hoz létre, amely nemigen felel meg a kommentárműfajjal szemben hagyományosan támasztott szakszerűség, szikárabb elmélyültség követelményeinek.

Más a helyzet, ha a szövegeket eredeti műfajuknak megfelelően értelmezzük. A szószékre fellépő Vazul előadásmódja, mint elhangzott, a klasszikus retorika szabályait követve idomul az adott beszédhelyzethez. Többségében iskolázatlan, feltehetően írástudatlan közönséghez fordulva az egyházszónok legfőbb célja a világosság, valamint a nyelvi rafinériákra kevéssé fogékony tömeg (pusmogó nők, köhécselő öregek, izgő-mozgó gyerekek) lankadó figyelmének folyamatos lekötése a történetmondás változatossága révén. A klasszikus *paideia* legnemesebb hagyományain felnőtt, a másutt a pogány irodalom propedeutikus jellegéről, hasznos és megkerülhetetlen mivoltáról elmélkedő Vazul a szakirodalmi konszenzus szerint ez esetben gyermeki hallgatósága érdekében lemond a kidolgozás virtuozitásáról, az idézetek, utalások hálójáról, a művelt befogadó aktív közreműködését igénylő összetett alkotás létrehozásáról.

A jelen vizsgálat, félretéve számos, egyébiránt alapvető szempontot (így a kozmogóniai, asztrológiai, meteorológiai kijelentések for-

[12] Ehhez l. Pataki E., Nomoi agraphoi physeós. Etika és etológia Basileios Hexaémeron-homíliáiban, in: Heidl Gy. – D. Tóth J. (szerk.), *Irodalom, teológia, művészet. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII–XI. konferenciáin elhangzott előadások szerkesztett változataiból* (Studia Patrum 5), Budapest, 2014, 131–185.

ráshasználatát,[13] a teológiai tételek megalapozottságát és történeti jelentőségét), a fény és az égitestek teremtéséről szóló II. és VI. homília kapcsán kizárólag irodalmi, esztétikai kérdésekre kíván összpontosítani. Miképp beszél, miképp beszélhet e rendkívül erős szakrális konnotációval és gazdag kulturális háttérrel rendelkező, emellett felettébb költői témáról a püspök olvasatlan nyájának oly módon, hogy az azzal kapcsolatos minimális tárgyi tudás közvetítésén túl ráébressze őket a Teremtés csodájára? Fellelhetők-e a két napnyi eltéréssel, élőszóban elhangzott, tematikailag párt alkotó szentbeszédekben az egységes kompozíció jegyei? Törekszik-e Vazul a végtelenül leegyszerűsített kozmogóniai alapismereteken és (a főként a sorozat második felében domináló) erkölcsi tanításon túl egyéb eszmék közvetítésére is? A mondanivaló nyíltan vállalt kiindulópontjának tekinthető ószövetségi helyeken túl találni-e további nyílt vagy rejtett utalásokat más szövegekre? Kimutatható-e a két prédikáció szövegből valamiféle kettős érvelés szándéka, amelynek segítségével Vazul a templomba összeterelt, a szónokot kötelességből, mérsékelt figyelemmel hallgató tömegen túl esetleg az elhangzottakkal szemben irodalmi, filozófiai igényeket is támasztó művelt keveseket is megszólíthatja?[14] Beszélhetünk-e a szellemi elit, s Vazul személyes kulturális elvárásainak megfelelő retorikai, nyelvi kidolgozottságról, amelynek érdemleges értékelésére minden bizonnyal csupán az írott változat befogadásakor, a homíliák olvasásakor kerülhet sor? Utóbbi kérdés jogosságát erősíti, hogy bár Vazul szónoki képességeinek és kora gyakorlatának ismeretében nem zárható ki az improvizálás, az *ex tempore* szövegalkotás lehetősége,[15] a kutatás a ma olvasható *Hexaémeron*-beszédeket hajlamos az élőszóbeli előadást követő későbbi átdolgozás eredményének tekinteni. A jelen

[13] A leginkább aristoteliánus, de biztonsággal nem azonosítható közvetlen forrásokról l. Giet (1968) 344, 349.

[14] Ennek ismert példája az Empedoklés-töredéket (fr. B 117) parafrazeáló hely (*Hex.* VIII 2).

[15] Míg Giet (1968, 18) elveti az improvizáció lehetőségét, mások nem zárják ki azt, l. F. Gori, L'oratoria Christiana antica: dall'improvissazione alla ripetizione. Il ruolo della memoria, in: I. Galandri – F. Conca – R. Passarella (edd.) *Nuovo e antico nella cultura greca-latina di IV–V. secolo*, Milano, 2005, 351–370.

vizsgálatban ez utóbbi felfogás mellett kívánunk érvelni a fénnyel és az égitestekkel kapcsolatos, az egykori előadás idejében s a leírt szöveg terében egymástól eltávolított két beszéd motívumegyezéseinek, érvelési dinamikájának, belső utalásainak vizsgálatával.

A biblikus elbeszélés ritmusát követve reggel s este elhangzó kilenc beszéd mindegyike a *Genezis* egy-egy kijelentésére épül. Az első tételmondata az ég és a föld teremtéséről szól (*Gen*. I 1), ezt követi a részletesen tárgyalandó II. beszéd, amely a mózesi elbeszélés négy passzusát (I 2–5) magyarázza, a szöveghelyek teljes idézése nélkül.[16] Vazul előbb a föld hagyományos magyar fordításban *kietlen és puszta* (a görögben *láthatatlan és tökéletlen*) mivoltára utaló állítást vizsgálja, majd a világosság létrejöttét. A III. beszédben a szónok az égbolt létrehozására, a IV. homíliában a vizek szétválasztására koncentrál (*Gen.* I 7–10), erre következik az V. beszédben a növények teremtése (*Gen.* I 11–13). A VI. homília, követve a *Genezis* felosztását, ismét a fény, pontosabban az azt közvetítő égitestek témáját tárgyalja (*Gen.* I 14–19).[17] A mű első fele szemlátomást itt ér véget: az etikai alapvetése révén elkülönülő VII–IX. beszéd az állatvilág különféle fajainak (csúszómászók / halak, madarak / szárazföldi élőlények) megjelenését és rendeltetését elemzi – ez után ér fel a sorozat a X., Nyssai Gergelynek tulajdonított, az emberről szóló homíliával a Teremtés hierarchiájának csúcsára.

A fény-tematika kétszeri szerepeltetése és részletes vazuli kidol-

[16] *Gen.* I 2–5: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. καὶ εἶπεν ὁ θεός Γενηθήτω φῶς. καὶ ἐγένετο φῶς. καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν. καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους. καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ἡμέραν καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσεν νύκτα. καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, ἡμέρα μία.

[17] *Gen.* I 14–19: Καὶ εἶπεν ὁ θεός Γενηθήτωσαν φωστῆρες ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ εἰς φαῦσιν τῆς γῆς τοῦ διαχωρίζειν ἀνὰ μέσον τῆς ἡμέρας καὶ ἀνὰ μέσον τῆς νυκτὸς καὶ ἔστωσαν εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἐνιαυτοὺς καὶ ἔστωσαν εἰς φαῦσιν ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ ὥστε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ ἐγένετο οὕτως. καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τοὺς δύο φωστῆρας τοὺς μεγάλους, τὸν φωστῆρα τὸν μέγαν εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας καὶ τὸν φωστῆρα τὸν ἐλάσσω εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός, καὶ τοὺς ἀστέρας. καὶ ἔθετο αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ ὥστε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἄρχειν τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς καὶ διαχωρίζειν ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους. καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν. καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, ἡμέρα τετάρτη.

gozása a mózesi elbeszélés szoros követésén túl más okra is visszavezethető. A *Hexaémeron* világértelmezésének platonikus eredetű alapgondolata a teremtményekből a Teremtőre való következtetés, illetve a láthatóság mulandó szférájából a láthatatlan és örök felé való visszatérés lehetősége.[18] Az intelligibilis megismerése előfeltételének tekintett érzékszervi tapasztalás módozatai kapcsán Vazul utal ugyan akusztikai jelenségre (Isten teremtő szavára) is, a megismerés metaforái között azonban dominálnak a vizualitáshoz kapcsolódók. A fény létrejötte és terjedése, mindenüttvalósága a megismerés elengedhetetlen feltétele: a látás révén érzékelt jelenségekből szerzett emberi tudás (végessége és korlátozottsága ellenére) a lelket az isteni, végtelen és láthatatlan abszolútum felé fordíthatja.[19]

A fény és az égitestek vazuli bemutatásának további fontos jellemzője a pogány szakrális konnotációtól való elszakadás szükségessége. Ugyanezen tendencia világosan megfigyelhető az állatokat tárgyaló beszédekben is, ahol a görög hagyomány múzsai, illetve profetikus képességgel rendelkező állatai (hattyú, csalogány) esetében az egyházatya gondosan kerüli a hozzájuk kapcsolódó hellén mítoszokat. A mitológia történeteinek mellőzése egyes esetekben az allegorikus írásértelmezéssel való szakítással társul: Vazul, közvetetten bár, de egyértelműen elutasítja az állatok keresztény szimbólumkénti szerepeltetését is, ennek jegyében (a főként a későbbi ikonográfiai hagyományban) a Szentlélekkel megfeleltetett galamb, az evangelisták attribútumaként ismert ökör, sas, oroszlán (csakúgy, mint az apollóni varjú, a zeuszi sas) mindenfajta vallási konnotációtól mentesen, a hétköznapokból ismert fajokat jelöli.[20]

---

[18] Az analógia szerepel a vazuli megismerésfolyamatban l. J. F. Callahan, *Greek Philosophy and Cappadocian Cosmology,* Dumbarton Oaks Papers 12, 1958, 29–57, itt: 51; D. Ciarlo, Sulle ragioni teologiche e morali della trattazione scientifica nelle "Omelie sull 'Esamerone" di Basilio de Cesare, in: *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I–V sec.)*, (XXXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 4–6 maggio 2006), Roma, 2007, 141–152; Rousseau (1994) 324, 377–378. A platóni fénymetaforáról s annak továbbéléséről l. ugyane kötetben Szekeres Csilla tanulmányát (35−49).

[19] A fényről mint a vazuli istenképzet alapmetaforájáról l. A. Karahan, Beauty in the Eyes of God. Byzantine Aesthetics and Basil of Caesarea, *Byzantion* 82, 2015, 165–212, itt 196.

[20] Pataki (2014) 171–174, 168–169.

Az égitestek esetén mindez bonyolultabbnak tűnik. A Nap és a Hold egykori isteni jellegüket letéve, alárendelt szerepben, a fény puszta hordozóiként jelennek meg: e tény a Iulianos Apostata-féle, a Hélios-kultusz restaurációjára tett kísérletek után alig két évtizeddel különösen érdekes. A csillagok keletkezését Vazul hasonlóképp függetleníti a hellén hagyomány *katasterismos*-mítoszaitól; viszont, mint látni fogjuk, a kései antikvitás idején az egyéni élettörténetekben továbbra is meghatározó szereppel bíró csillagjóslás, csillaghit teljes figyelmen kívül hagyására nincs módja, s kénytelen állást foglalni az égitestek emberi sorsokra gyakorolt hatása kapcsán.

II.

Az első estén elhangzó II. homília nyitánya a Teremtésről aznap reggel hallottak emberi ésszel alig felfogható mélységét (τὸ βάθος τῆς διανοίας) és a megismerés nehézségeit gyűrűs szerkezetű építészeti (egyben optikai) hasonlattal érzékelteti, követve a teremtett világot műalkotásként tekintő, a nyitóbeszédben (I 7) bevezetett értelmezési gyakorlatot.[21] Ha ilyen hatalmas a *szentség előcsarnoka* (τὰ προαύλια τῶν ἁγίων), azaz a Teremtés kezdete, állítja az atya, micsoda ragyogás várhat bennünket *az elménk szemeit minden mást meghaladó, kivételes szépségével elvakító* (τῇ ὑπερβολῇ τοῦ κάλλους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς διανοίας ἡμῶν περιαστράπτοντα, II 1) szentélyben magában? *Ki az, aki megpillanthatja majd a kimondhatatlant* (τίς ἐπόψεται τὰ ἀπόρρητα)*,* azt, aminek látása amúgy is tiltott számunkra, *s amely értelmi tapasztalás magyarázatára nem alkalmas a nyelv* (δυσερμήνευτος... τῶν νοηθέντων ὁ λόγος, *ibid.*)? Ezen, a megismerés és a közlés nehézségeivel kapcsolatos retorikai kérdés az általános ismeretelméleti problematikán túl metapoetikus kijelentésként is értelmezhető, amelynek segítségével az aktuális közléshelyzet szónoka hallgatósága megértő támogatásáért folyamodhat. Az akadályok ellenére nem szabad csüggednünk az Írás magyarázata során, folytatja Vazul, hiszen *a Szentlélek segítségével, a kegyelem hathatós együttműködésével* (τῇ βοηθείᾳ τοῦ Πνεύματος... τῇ συνεργίᾳ τῆς χάριτος) e módon is *Isten valamiféle házát építjük* (οἰκοδομήν τινα

[21] Ehhez l. Rousseau (1994) 329, Karahan (2015) 172.

τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ παρεξόμεθα). A bevezető *caput* zárásának ezen újabb építészeti hasonlata kettős célt szolgál: a mennyei csarnok képével indított egység keretező lezárásán túl előkészíti a Teremtőre s a földi kézművesre jellemző alkotásfolyamat későbbi összevetésének gondolatát is. Ugyancsak a hamarosan felhangzó beszéd alkotásjellegére, irodalmiasságára célozhat a Szentlélek és a kegyelem segítségére utaló kijelentés is, amely – nyilván a hallgatóság műveltebbjei számára – a Múzsákhoz szóló epikus invokáció keresztény megfelelőjének tekinthető.

A Vazul által a folytatásban elemzendő *Genezis*-szakasz a frissen létrejött föld még nem tökéletes állapotát, befejezetlenségét az apofatikus teológia jegyében tagadással, illetve hiánymegállapításokkal érzékelteti: a föld még nem látható (ἀόρατος) s nem kellőképp ellátott, nem birtokolja még rá jellemző felszereltségét (ἀκατασκεύαστος). Az atya a minősítések eredeti sorrendjét megcserélve utóbbi értelmezésével kezd, mondván, a föld tökéletes felszereltségét (τελεία κατασκευὴ) még nem létező bősége (εὐθηνία) jelentené, azaz *a különféle növények hajtása, a gyümölcsöt termő s az egyéb fák magasba emelkedése, a virágok szép színe és jó illata, s mindaz, ami kevéssel ezután Isten parancsára a földből kiemelkedve annak díszévé lesz*.[22] A mondat a hallottak révén az érzékszervi tapasztalás egyéb módozatait (látás, szaglás, ízlelés) idézi fel a közönségben, majd az így vázolt szinesztetikus természeti képpel a szónok az elliptikusan fogalmazó, az ég tartozékainak hiányára nem utaló ószövetségi elbeszélés kiegészítésére vállalkozik. Ugyanez állítható az égről is, mondja ugyanis Vazul, amely szintén ἀκατασκεύαστος, hiszen még nem nyerte el *sajátlagos ékességét* (τὸν οἰκεῖον κόσμον), *még nem ragyog rajta a Nap és a Hold, s nem fonja körbe koszorúként a csillagok kara*.[23] A hétköznapi tapasztalatból közvetlenül ismert, a beszéd hallatán mentálisan felidézhető *földi*, s a távoli, az intelligibilis teljességgel egynemű *égi* szépség analógiájának megal-

[22] *Hex.* II 1: Ἔστι μὲν οὖν τελεία κατασκευὴ γῆς ἡ ἀπ' αὐτῆς εὐθηνία· φυτῶν παντοδαπῶν βλαστήσεις· δένδρων ὑψηλοτάτων προβολαὶ καρπίμων τε καὶ ἀκάρπων· ἀνθῶν εὔχροιαι καὶ εὐωδίαι·καὶ ὅσα μικρὸν ὕστερον μέλλει τῷ προστάγματι τοῦ Θεοῦ ἐπανατείλαντα τῇ γῇ τὴν γεννησαμένην κατακοσμεῖν.

[23] *Hex.* II 1: οὐδὲ τὸν οἰκεῖον ἀπειλήφει κόσμον, ἅτε μήπω σελήνῃ μήτε ἡλίῳ περιλαμπόμενος, μηδὲ τοῖς χοροῖς τῶν ἄστρων κατεστεμμένος.

kotásában a szó- és motívumhasználat egyaránt szerepet játszik. A növények földből való kiemelkedésére utaló ἐπανατείλαντα határozói igenév a csillagok égi feltűnését is jelentő ἐπανατέλλω származéka. A csillagkoszorú motívuma az *imitatio – aemulatio* klasszikus esztétikai szabályának megfelelően nem csupán megismétli, de rendezettségével, megkomponáltságával felül is múlja a földi természeti kép alkotóelemeinek sorában utoljára megjelenített földi virágok képét, amelyek, szemben az ég tündöklő virágaival, magasabb rendű egységet, harmóniát nem alkotnak. (Megjegyzendő, hogy a virágmotívum a VI. beszéd *prooimion*jában tér majd vissza.)

A másik bibliai jelző, a föld láthatatlan (ἀόρατος) mivoltának értelmezése során Vazul előbb szorosan egymás után két lehetséges okot említ: a föld nem látható, részint mert nem jött még létre az őt szemlélő ember (II 1: ὁ θεατὴς ἄνθρωπος), részint mert felületét víz borítja (ὑποβρύχιος οὖσα). Később, az előbbiektől némiképp függetlenítve, egy harmadik érv is elhangzik: a föld láthatatlan, mivel még nincs fény, ami az érzékelést lehetővé tenné (μήπω τοῦ φωτὸς γενηθέντος). A két utóbbi, az észlelés akadályozottságára utaló tényleges fizikai okkal szemben az első indok esztétikai jellegű: a teremtés tökéletességét, befejező aktusát az ember általi megszemléltség jelenti, a mindenség tehát gondosan megtervezett és kivitelezett, élményt jelentő művészi alkotásnak is tekinthető. A mindenség tökélyének a vizualitással való összekapcsolása bizonyos mértékben elkülönül a görög filozófiai hagyománytól, ahol (főként a pythagoreus és a platóni felfogásban) a kozmosz létrejöttének záróeseménye többnyire más jellegű esztétikai történés, a Múzsák és a teljesség rendjét leképező, magasztaló zene születése – a *Hexaémeron*ban hasonló gondolattal, a mindenségből magából származó, illetve az annak létrejöttét ünneplő zenével nem találkozni.

A kommentár ezután a 2. *caput*ban az Írás értelmének elferdítői (τὴν διάνοιαν τῶν Γραφῶν διαστρέφοντες), az igazság meghamisítói (οἱ παραχαράκται τῆς ἀληθείας) ellen fordul. Az eredetileg pénzhamisításra, az érme veretének félrenyomására utaló παραχαράκται alak a Vazul által előszeretettel alkalmazott[24] képzőművészeti meta-

[24] A teológiai képzetek művészeti kontextusban történő konceptualizálásának gyakorlatáról l. Karahan (2015) 172.

forák egyikének tekinthető, amely analógia révén ismét a Teremtés alkotásszerűségét jelzi. Az Írás félremagyarázói a világ anyagi eredetéből kiindulva a láthatatlanság és az ellátatlanság minőségét az anyag tulajdonságaként értik, magát az anyagot valamiféle, a Teremtés előtt s attól függetlenül már létező, Istennel egyenértékű tiszteletet érdemlő (ὁμότιμος τῷ Θεῷ) entitásnak tekintve. Ezen, a szónok által blaszfémiának minősített kijelentés cáfolatakor az atya a kozmikus, isteni alkotásfolyamat s a földi kézműves munkamódszerének összevetésével, azok eltéréseinek tudatosításával érvel. Állítása szerint Isten, szemben a halandó iparosokkal – akiknek képviselői ott ülnek a hallgatóság soraiban – nem tekinthető a tőle független külső valóságként létező passzív anyagnak (II 2: τὸ ὑποκείμενον / ἡ ὕλη ἔξωθεν παραλαμβανομένη, cf. II 3: ἡ παθητικὴ φύσις τῆς ὕλης) mesterségbeli tudása révén formát adó (II 2: τὸ δὲ εἶδος παρὰ τῆς τέχνης ἐφαρμοζόμενον) kézművesnek. A Teremtés folyamata, hangzik az érvelés, eleve különbözik a már létező anyag felhasználására később létrejött mesterségek eljárásmódjától. A gyapjú önálló entitásként, a szövés technikájának megjelenésétől függetlenül létezik, csakúgy mint a fa létezik az ácsmesterség feltalálása előtt. (Megjegyzendő, hogy a két τέχνη említésekor azok eredetmondáira, égi védnökeire természetesen nincs utalás; miképp nem beszél Vazul a korábbi filozófiai hagyományban az emberi mesterségek természetes előképeinek tekintett, az állati értelemmel / ösztönnel kapcsolatos vitákban rendre szerepeltetett állatokról sem.[25]) A halandó kézműves, hangzik az érvelés, *a felmerülő szükségleteknek megfelelően* (πρὸς τὴν ἐπιζητουμένην χρείαν) *formálja át az anyagot* (διαμορφοῦσα τὴν ὕλην), a tengerész számára evezőt, a földművesnek lapátot, a katonának dárdát készítve az adott anyagból, *nyilvánvalóvá téve számunkra a fa hasznosságát* (τὴν εὐχρηστίαν ἡμῖν τῶν ξύλων ὑπέδειξε). Isten ezzel szemben a látható dolgok létezése előtt *tervbe veszi a nemlévők létrehozását* (εἰς νοῦν βαλόμενος καὶ ὁρμήσας ἀγαγεῖν εἰς γένεσιν τὰ μὴ ὄντα), *ezzel egyidőben kigondolva, milyennek kell lennie a rende-*

[25] A pók, méh, fecske, hangya *techné*jével kapcsolatos hagyományhoz l. S. O. Dickermann, Some Stock-Illustrations of Animal Psyche, *TAPhA* 42, 1911, 123–130. Vazul másutt (*Hex.* VIII 5) dicséri a fecske házépítő képességét, a hangya metaforájáról l. a későbbiekben.

zettségen alapuló világnak (ὁμοῦ τε ἐνόησεν ὁποῖόν τινα χρὴ τὸν κόσμον εἶναι), az *annak formájához illő anyagot hozva létre* (καὶ τῷ εἴδει αὐτοῦ τὴν ἁρμόζουσαν ὕλην συναπεγέννησε): az éghez az ég természetének megfelelőt, a földhöz a földének megfelelőt, s így tovább. Az isteni mű kivitelezése azonban más szempontból hasonló a földi alkotásokéhoz: a Teremtő *a kozmosz eltérő elemeit a szeretet bonthatatlan kötésével kapcsolva össze, egységen és harmónián alapuló közösséget* hoz létre (τὸν κόσμον ἀνομοιομερῆ τυγχάνοντα ἀρρήκτῳ τινὶ φιλίας θεσμῷ εἰς μίαν κοινωνίαν καὶ ἁρμονίαν συνέδησεν). A keretes szerkezetű, kézműves-analógián alapuló fejezet az emberi értelemmel fel nem fogható, földi szóval ki nem fejezhető isteni hatalmat saját gondolkodásuk gyengesége alapján hibásan megítélők mesés fantazmagóriáinak (μυθικῶν πλασμάτων) elutasításával zárul, a verbális fikció későbbiekben is visszatérő motívumát indítva el ezáltal.

A 3. fejezet ismét az isteni alkotásfolyamat sajátosságait hangsúlyozza. A Teremtő nem egyszerűen (az adott anyag természetében rejlő képességeket kiteljesítő) *forma felfedezője, hanem ő maga a létezők természetének létrehozója* (II 3: Οὐχὶ γὰρ σχημάτων ἐστὶν εὑρέτης, ἀλλ' αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν ὄντων δημιουργός), akinek a *forma ismeretét birtokló* (τῶν σχημάτων τὴν ἐπιστήμην ἔχων) *létrehozó, megvalósító képessége* (δραστικὴ τοῦ Θεοῦ δύναμις) a *formát nélkülöző passzív anyagra* (τὸ ὑποκείμενον χωρὶς μορφῆς) irányulva hozza létre a létezőket.

Ezen elméleti *digressio* után a püspök, utalva a kitérő tényére (II 3: Πρὸς δὲ τὸ ἐξ ἀρχῆς ἐπανίωμεν) visszakanyarodik eredeti témájához; a földet láthatatlanságba burkoló vízréteggel kapcsolatos fejtegetéseket mindazonáltal sajátos hermeneutikai, retorikai megjegyzés előzi meg. A szónok állítása szerint a biblikus elbeszélő (akinek kilétére az igei állítmány Sg. 3. személyragján túl más nem utal) sok mindent elhallgat (πολλὰ ἀπεσιώπησεν), így nem beszél a víz, a levegő, a tűz létrejöttéről s azok hatásáról. A kozmosz mindezen kiegészítői (ἃ πάντα … συμπληρωτικὰ τοῦ κόσμου) nyilvánvalóan az alkotó rendelkezésére álltak (συνυπέστη) a Teremtés aktusa során, a*z elbeszélés azonban nem szól róluk, azért, hogy így eddze elménket az odafigyelésre, hogy annak révén a kevés kezdőmozzanatból következtetni tudjunk az el nem hangzottakra* (παρέλιπε δὲ ἡ ἱστορία, τὸν

ἡμέτερον νοῦν γυμνάζουσα πρὸς ἐντρέχειαν, ἐξ ὀλίγων ἀφορμῶν παρεχομένη ἐπιλογίζεσθαι τὰ λειπόμενα). Az ószövetségi elbeszélő elliptikus beszédmódjára történő, az ἀποσιώπησις retorikai terminusát alkalmazó vazuli utalás külön figyelmet érdemel. A hallgatóság műveltebb rétegeiben közismert szónoki fogás tudatos ószövetségi használatának feltételezésével Vazul egyrészt a Teremtés alkotásfolyamatát leképező *Genezis*-szöveg szerkesztett alkotás-jellegét, azon belül is irodalmiasságát hangsúlyozza. Másrészt, az elhallgatás mint retorikai eszköz tudatosítása szorosabb kötődést is mutat a görög irodalom egy bizonyos korszakához: az elbeszélő által részletekben adagolt információegységekből a figyelmes olvasó aktív közreműködésével megvalósuló jelentésképző folyamat[26] a kappadokiai atyákra erősen ható hellénizmus jellegzetessége.

Ez után kerül sor csupán a földet borító, láthatatlanná tevő vízréteg kapcsán az ellátatlanság, felszereletlenség gondolatának újratárgyalására. A szónok a föld ἀόρατος mivoltának indoklásakor az előzetesen már jelzett, részletesen azonban nem tárgyalt esztétikai érvhez (II 1: a föld láthatatlan, mert nem létezik még az azt szemlélő ember) tér vissza, anélkül, hogy e visszacsatolásra közvetlenül felhívná a figyelmet. Eszerint a túlságos nedves közeg nemcsak a látást, hanem a földben képességként már ott rejlő, rá jellemző, sajátlagos és természetes dísz / szépség (II 3: οἰκεῖος αὐτῇ καὶ κατὰ φύσιν κόσμος) kibontakozását is gátolja. A gondolatot ismét természeti képek sorozata egészíti ki, amelynek alapja *a völgyekben hullámzó vetés, a zöldellő, ezernyi virággal tarkálló rét, a kies ligetek, az árnyas erdőkben megbúvó hegycsúcsok* mentális képének előhívása.[27] Mindezek, állítja Vazul, az Alkotó ereje révén (παρὰ τοῦ δημιουργοῦ δύναμιν) korábban már elhelyeztettek az ὠδίνουσα *participium* révén egyértelműen női entitásnak ábrázolt, *vajúdó* föld belsejében, aki a megfogantakat majd a kellő időben, az isteni felszólításra hozza a fényre (*ibid*.: ἀναμένουσα δὲ τοὺς καθήκοντας χρόνους, ἵνα τῷ θείῳ κελεύσματι προαγάγῃ ἑαυτῆς εἰς φανερὸν τὰ κυήματα). A biblikus

[26] A témához l. P. Bing, Ergänzungsspiel in the Epigrams of Callimachus, in: *Antike & Abendland* 41, 1995, 115–131.

[27] *Hex*. II 3: λήϊα μὲν ταῖς κοιλότησιν ἐγκυμαίνοντα, λειμῶνες χλοάζοντες καὶ ποικίλοις ἄνθεσι βρύοντες, νάπαι εὐθαλεῖς, καὶ ὀρῶν κορυφαὶ ταῖς ὕλαις κατάσκιοι.

elbeszéléstől merőben különböző megjelenítés a vegetáció újjászületését biztosító isteni nász (ἱερὸς γάμος) Homéros óta ismert, eredendően pogány képzetének sejtetésével akár kétszintű érvelésnek is tekinthető. A *Hexaémeron* szerzője mindazonáltal tudatosan szakít a szent nász képzetének bevett oksági viszonyaival: előbb láttatja a teljes pompájában díszelgő földet, s csupán utána szerepelteti a föld és az ég egyesülésére utaló erotikus mellékértelmű mondatokat; emellett a vazuli kép madártávlatból ábrázolt tájelemei (köztük az emberi munkára utaló vetés!) nyilvánvalóan nem azonosak az *Ilias* olymposi csábításjelenetében[28] olvasható virágkatalógus harmatos, puha füvével, lótuszával, jácintjával.

A beszéd eddigi belső ritmusának megfelelően a vizek feletti sötétség (II 4: σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου) motívumának tárgyalásakor a 4. *caput* ismét a hibás értelmezők ellen fordul; a visszatérést a 2. *caput*ot záró mese és fantazmagória motívumának ismétlése is biztosítja (II 2: μυθικῶν πλασμάτων, cf. II 4: μύθων ἀφορμαὶ, καὶ πλασμάτων δυσσεβεστέρων ἀρχαὶ). A cél e helyütt a világossággal azonosított Teremtővel (ὁ Θεὸς φῶς ἐστι) szemben álló sötétséget az eredendően létező Gonosszal (κακὸν αὐτογέννητον) megfeleltető olvasat cáfolata (amelyet Vazul a későbbiekben nevesít is, markionita, valentiniánus, illetve manicheus eretnekségként utalva rá). A sötétség valójában *a lelkek ellenfele, a halál alkotója, az erény ellensége* (πολέμιον ψυχῶν, θανάτου ποιητικὸν, ἀρετῆς ἐναντίωσις) – hangzik a továbbiakban.

Az eretnek eszmék cáfolatát bevezető részben új, a II. homíliában eleddig nem alkalmazott képtípus tűnik fel, a zoológiai hasonlat, amelynek segítségével Vazul az Írás félremagyarázóit az *Isten nyáját széttépő farkasok*hoz (λύκοι βαρεῖς διασπῶντες τὸ ποίμνιον τοῦ Θεοῦ) hasonlítja.[29] A természeti kép kritikai kontextusban való használatával (amelynek hagyománya a görög esztétikai gondolkodás korábbi századaiba nyúlik vissza, s amelynek legtöbb példáját a hellénizmus nyújtja) másutt is találkozni a sorozatban. A nyitóbeszéd a

[28] Cf. *Il.* XIV 347–349.

[29] Az Írás meghamisítóinak farkaskénti ábrázolása a VII. könyv 3. fejezetében tér majd vissza, ehhez l. B. Girardi, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lessico, principi ermeneutici, prassi.* Bari 1998, 43.

mindenség anyagi eredetét hirdető görög természetfilozófusok ellentmondásokkal teli rendszerét pókhálóként (I 2: ἱστὸν ἀράχνης) jeleníti meg; egy későbbi homília a ráérő idejüket hiábavaló tudományra fecsérlőket (VIII 7: οἱ περὶ τὴν ματαίαν σοφίαν ἐσχολακότες) hasonlítja a baglyokhoz (hiszen azok látása, csakúgy, mint a bagolyé, éjjel tökéletes, napvilágnál, az igazság fényében azonban eltompul); míg a sorozat zárása (IX 6) az igazságot meghamisító zsidókat láttatja ketrecük rácsait harapdáló, veszett dühüket kitölteni azonban így sem képes vadállatokként.

A vizek mélysége s a felettük honoló sötétség mibenlétének, azok viszonyának meghatározásával kapcsolatban Vazul egyedüli megoldásként az *ad litteram* értelmezéshez, azaz *az egyszerű s mindenki számára érthető* (II 4: Ἁπλοῦς ὁ λόγος, καὶ πᾶσιν εὔληπτος) bibliai fogalmazásmódhoz való visszatérést fogadja el. A Teremtés e fázisát a szónok a hallgatóság számára könnyen belátható, hétköznapi tapasztalatra épülő vizuális párhuzammal szemlélteti: a vízen keresztülhatoló napsugarak hatására a meder alján látszó kavicsok sötét éjjel nem láthatók, ez azonban nem jelenti, hogy nem lennének ott. A gondolatmenet folytatása a mélységben és a sötétségben az Istentől függetlenül létező negatív erők felhalmozódását (δυνάμεων πλῆθος ἀντικειμένων) látók alaptalan tételeit cáfolja – a téves képzetekre utaló ἐφαντάσθησαν igealak a korábban megkezdett, a helytelen értelmezések fikciójellegét hangsúlyozó sorba illeszkedik. A Rossz élő entitásként való létezését, a Jó és a Rossz antagonizmusát állító kijelentés elutasítását követően a püspök a világban kétségtelenül jelenlévő rossz eredetét taglalja, mondván, hogy az nem más, mint *a lélek erénnyel ellentétes, a hitványakban a jótól való elfordulás hatására kialakuló állapot*.[30]

Ezen elvont fejtegetések után az 5. fejezetben az egyéntől függetlenül létező Rossz elméletének újabb cáfolataként előbb az individuum által nem befolyásolható, pozitív vagy negatív hatású külső tényező fogalmát világítja meg a szónok néhány érzékletes példával. Míg az öregség vagy a betegség természetszerűleg (ἐκ φύσεως) kö-

[30] *Hex.* II 4: τὸ κακόν ἐστιν οὐχὶ οὐσία ζῶσα καὶ ἔμψυχος, ἀλλὰ διάθεσις ἐν ψυχῇ ἐναντίως ἔχουσα πρὸς ἀρετὴν, διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ καλοῦ ἀπόπτωσιν τοῖς ῥαθύμοις ἐγγινομένη.

vetkezik be; más események (akár szerencsések, akár balszerencsések), véletlenszerűen, az egymással ok-okozati összefüggésben nem álló körülmények egybeesése révén (ἀπὸ ταυτομάτου) valósulnak meg: utóbbiak közé sorolandó, ha valaki kutat ásva kincsre lel, vagy ha az agorára sietve veszett kutya keresztezi az útját. A tulajdonképpeni rossz (τὸ κυρίως κακὸν) valójában nem máshonnan ered, mint az egyén hatalmában lévő, általa befolyásolható helyzetekben hozott (ἐκ τῶν προαιρετικῶν ἀποπτωμάτων) helytelen döntésből. Hogy ezen, a sötétség mibenléte kapcsán felmerülő, a *Hexaémeron* VI–VIII. beszédeinek etikai alapvetése szempontjából igen fontos erkölcsi kitérők nem távolodnak el teljességgel a beszéd eredeti főtémájától, azaz a fény létrejöttétől, azt a szóhasználat biztosítja, így a szerencsés esemény kapcsán használt, eredendően a világosságra utaló φαιδροτέρων jelző, amely számos alkalommal tűnik még fel a továbbiakban (cf. II 7, II 8).

A metaforikus, allegorikus írásmagyarázat újabb elutasítását követően Vazul a sötétség és a fény időbeli viszonyának tárgyalásához tér vissza, fizikai okok helyett ezúttal teológiai érvekkel cáfolva a sötétség Teremtés előtti önálló létezésének tételét. Állítása szerint a jelenvaló, mulandó, érzékszervvel észlelhető mindenség létrejötte előtt az angyali erők, az égi seregek, s az Istent szolgáló egyéb lények természetüknek megfelelő közegben, azaz *fényben s intellektuális örömben* (ἐν φωτὶ καὶ πάσῃ εὐφροσύνῃ πνευματικῇ) léteztek. Ennek bizonyítékaként a püspök az Ó- és Újszövetség kettős argumentációs bázisából merít: az igazaknak járó fényről szóló salamoni idézetet (*Prov.* 13,9: Φῶς δικαίοις διὰ παντός) a szentek örökségét a fénnyel azonosító Szt. Pál-levél részlete egészíti ki (*Col*. 1,12: ἐν τῇ μερίδι τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί). A vétkesek sötétben való bűnhődésének, *a jutalomra érdemeset cselekvők mindenségen túli fényben való megpihenésének* (ἐν τῷ ὑπερκοσμίῳ φωτὶ τὴν ἀνάπαυσιν ἔχουσιν) ígérete után az előadó ismét a fény mint tisztán fizikai jelenség, illetve a fényen belül létező sötétség témájához kanyarodik vissza. Az aktuális retorikai technikájára ezúttal is reflektáló Vazul saját állítása szerint *szemléletes példával* (ἀπὸ παραδείγματος ἐναργοῦς) illusztrálja a világosság és a sötétség ilyesfajta viszonyát: a fényes délben sűrű szövésű sátorba vonuló ember számára megszűnik a (valójában változatlanul tovább létező) fény.

A víz felett lebegő isteni lélek motívumát tárgyaló, az eddigieknél lényegesen rövidebb 6. *caput* egyrészt a *Genezis* elbeszélőjének alkotókénti, írókénti (τὸν συγγραφέα) megjelenítése miatt említendő, másrészt a hallgatóság képzett, illetve műveletlen rétegeit külön megszólító érv okán. A püspök egy autoritásként szerepeltetett, *a világi tudománytól épp annyira mentes, mint a valós tudáshoz közeli* (σοφίας κοσμικῆς τοσοῦτον ἀφεστηκότος, ὅσον ἐγγὺς... τῆς τῶν ἀληθινῶν ἐπιστήμης), név nélkül szereplő szír értelmezőre hivatkozva teremt analógiát a víz felett lebegő sötétségre vonatkozó bibliai hely és a fészkén kotló madár képe között. A hallgatóság egésze számára egyértelmű biológiai párhuzam elfogadhatóságát Vazul eddig nem alkalmazott tudományos érvvel indokolja, amelynek viszont feltehetően csupán a közönség műveltebb része tulajdonít jelentőséget. Az ismeretlen értelmező állításának érvényességét a két nyelv, a szír és a héber Vazul által is elismert rokonsága biztosítja, amelynek értelmében a szír jobban megközelítheti az Írás valódi értelmét a görögnél.

A 7. *caput* a fényt létrehozó isteni parancs idézése után annak hatását szemlélteti kozmikus távlatokban: *Isten első hangja megalkotta a fény természetét, eloszlatta a sötétséget, megszüntette a csüggedést, örömteli módon megvilágította* (ἐφαίδρυνε) *a mindenséget, s mindenfelől körbevette szépséges és édes látvánnyal* (χαρίεσσαν ὄψιν καὶ ἡδεῖαν).[31] *Az eddig sötétség borította ég láthatóvá lett, csakúgy, mint szemeink által máig tanúsított szépsége, feltündökölt a levegő, helyesebben mondva magába fogadta a vele teljes egészében elvegyülő fényt, s szétküldte a távoli határok felé fényének éles sugarait, felemelkedve egészen az éteri szféráig s a mennyig, s széltében a kozmosz teljességét, északot és delet, keletet és nyugatot a pillanat töredéke alatt bevilágította.*[32] A továbbiakban a mindenség fénnyel való

[31] *Hex.* II 7: Πρώτη φωνὴ Θεοῦ φωτὸς φύσιν ἐδημιούργησε, τὸ σκότος ἠφάνισε, τὴν κατήφειαν διέλυσε, τὸν κόσμον ἐφαίδρυνε, πᾶσιν ἀθρόως χαρίεσσαν ὄψιν καὶ ἡδεῖαν ἐπήγαγεν.

[32] *Hex.* II 7: Πρώτη φωνὴ Θεοῦ φωτὸς φύσιν ἐδημιούργησε, τὸ σκότος ἠφάνισε, τὴν κατήφειαν διέλυσε, τὸν κόσμον ἐφαίδρυνε, πᾶσιν ἀθρόως χαρίεσσαν ὄψιν καὶ ἡδεῖαν ἐπήγαγεν. Οὐρανός τε γὰρ ἐξεφάνη κεκαλυμμένος τέως τῷ σκότῳ, καὶ τὸ ἀπ' αὐτοῦ κάλλος τοσοῦτον, ὅσον ἔτι καὶ νῦν ὀφθαλμοὶ μαρτυροῦσι. Περιελάμπετο δὲ ἀὴρ, μᾶλλον δὲ ἐγκεκραμένον ἑαυτῷ ὅλον διόλου εἶχε τὸ φῶς, ὀξείας τὰς διαδόσεις

telítődése folyamatának leírása következik: a levegő könnyűsége és áttetszősége révén a fény bármiféle késedelem nélkül, rendkívüli gyorsasággal mindenfelé terjed, a levegő édesebbé (ἡδίων) válik a fény által, a víz pedig fényesebbé (φανότερα), hiszen nem csupán befogadja a sugarat, hanem a visszatükröződés révén tovább is küldi azt. A fényt életre hívó isteni hang tehát *mindent a lehető legédesebbé és legtiszteletreméltóbbá tesz:* Πάντα ἡ θεία φωνὴ πρὸς τὸ ἥδιστον καὶ τιμιώτατον μετεσκεύασεν. A parancs (τὸ πρόσταγμα) és a megvalósulás (ἔργον) időbeli egybeesésének, a folyamat azonnali hatásának érzékeltetésére Vazul szokatlan, a templomban ülő halászok számára nyilván különösképp közel álló technikai hasonlatot alkalmaz: *miként a búvár a víz mélyén (szájából) olajat (fújva) láthatóvá teszi környezetét, úgy teremti meg a mindenek alkotója a fény szépségét a kozmoszban.*[33] A mondat fogalmazásmódja ugyancsak figyelmet érdemel, hiszen benne a teremtő szó képzete a búvárhasonlat indirekt fújásmotívuma révén a lelket lehelő isteni πνεῦμα képzetével keveredik. A belőle kiáramló levegővel az élettelenbe mintegy életet zengő, hangjával a szó eredeti értelmében *in-spiráló* (ἐμφθεγξάμενος) alkotó (ὁ ποιητὴς, a korábbi δημιουργός helyett) az, aki a fény szépségét (τὴν τοῦ φωτὸς χάριν) mintegy díszül, a tökéletességet beteljesítő ékességül helyezi (ἐνέθηκε) a világra. Az isteni szó erejéből a fénnyel olyan entitás jött létre, *aminél emberi fogalmak szerint gyönyörködtetőbbet s előnyösebbet elképzelni sem lehet* (ἧς οὐδὲ ἐπινοῆσαί τι τερπνότερον εἰς ἀπόλαυσιν δυνατόν ἐστι λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις).

A görög esztétika hagyományos szépségterminusaival telített szöveg folytatásában a *Hexaémeron* szerzője a Teremtővel együtt kritikussá lép elő, s ennek jegyében Vazul az alkotáson (azaz a teremtett világon) túl az alkotó (Isten) saját művéről alkotott véleményét is értelmezi. A fényről szólva *aligha akadna hozzá méltó dicséret* (τοῦ φωτὸς ἄξιον ἔπαινον), azonban ilyesmire valójában nincs is szükség, állítja a püspök, hiszen a Teremtés-mű Isten általi utólagos

---

τῆς αὐγῆς ἐπὶ τὰ ὅρια ἑαυτοῦ πανταχοῦ παραπέμπων. Ἄνω μὲν γὰρ μέχρι πρὸς αὐτὸν αἰθέρα καὶ οὐρανὸν ἔφθανεν· ἐν δὲ τῷ πλάτει πάντα τὰ μέρη τοῦ κόσμου, βόρειά τε καὶ νότια καὶ τὰ ἑῷα καὶ τὰ ἑσπέρια, ἐν ὀξείᾳ καιροῦ ῥοπῇ κατεφώτιζε.

[33] *Hex.* II 7: Ὥσπερ γὰρ οἱ ἐν τῷ βυθῷ ἐνιέντες τὸ ἔλαιον, καταφάνειαν ἐμποιοῦσι τῷ τόπῳ· οὕτως ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων ἐμφθεγξάμενος, τῷ κόσμῳ τὴν τοῦ φωτὸς χάριν ἀθρόως ἐνέθηκε.

jóváhagyása, annak a (platonikus hagyománynak megfelelően) jóságot is magába foglaló szépkénti minősítése (Καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν) lényegében feleslegessé tesz minden földi magasztalást. Másrészt, a szépséggel kapcsolatos állásfoglalásban az emberi szó (ὁ λόγος) a szemnek engedi át az ítéletet, hiszen semmit sem mondhatunk, ami túltehetne az érzékelés (ἡ αἴσθησις) tanúságtételén. Vazul ennek ellenére mégis nyilatkozni kíván a fény szépségének mibenlétéről. Mitől is szép valójában az egyszerű, egynemű fény? – hangozhatnék az ἀποσιώπησις jegyében valójában fel sem tett, mégis nyomban megválaszolt kérdés. A testek szépsége alkotóelemeinek szimmetriájából, felfénylő színeiből adódik, állítja a püspök.[34] A fénynél ellenben a szépség *nem a rá jellemző sajátlagos alkotóelemek szimmetriájának* (II 7: τὸ σύμμετρον οὐκ ἐν τοῖς ἰδίοις αὐτοῦ μέρεσιν) eredménye, hanem a látás során tapasztalható, fájdalmat nem okozó szelíd finomságé, miként az arany szépsége (καλὸς) is annak *kellemes színéből, a szem számára való tetszetősségéből és a látás során megtapasztalható gyönyörűségből* (*ibid.*: ἐκ τῆς εὐχροίας μόνης, τὸ ἐπαγωγὸν πρὸς τὴν ὄψιν καὶ τὸ τερπνὸν) ered. Emiatt legszebb az Esthajnalcsillag is – hoz újabb, a földit égivel párhuzamba állító példát a szónok –, azaz nem alkotórészeinek arányossága alapján, hanem a róla a *szembe érkező, a szemet nem bántó, édes sugarak kibocsátása révén* (τὸ ἄλυπόν τινα καὶ ἡδεῖαν τὴν ἀπ' αὐτοῦ αὐγὴν ἐμπίπτειν τοῖς ὄμμασιν). A fény s a fényben láthatóvá lett, magukból sugarakat kibocsátó létezők szépségének mibenlétére irányuló terjedelmes fejtegetés mind a beszédsorozat szerkezetére, mind pedig annak teológiai-etikai mondanivalójára nézvést fontos kijelentéssel zárul: Istennek a fény (s minden egyéb létező) szépségével kapcsolatos értékítélete (ἡ τοῦ Θεοῦ κρίσις περὶ τοῦ καλοῦ) nem csupán a látvány befogadása során a befogadóban keletkező gyönyörrel (πρὸς τὸ ἐν ὄψει τερπνὸν) függ össze, hanem az adott létező jövőbeli hasznosságával (πρὸς τὴν εἰς ὕστερον ἀπ' αὐτοῦ ὠφέλειαν) is.

A beszéd további részében, a 8. *caput*ban a nappal és az éjszaka kapcsán az esztétikai diskurzust részint gyakorlatiasabb, részint elméletibb kérdések váltják. *A Nap létrejötte után* – olvassuk – *az álta-*

[34] *Hex.* II 7: τὸ ἐν σώματι καλὸν ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα τῶν μερῶν συμμετρίας, καὶ τῆς ἐπιφαινομένης εὐχροίας.

la megvilágított föld feletti levegő lesz a nappal, míg a Nap rejtőzése miatti sötét árnyék az éjszaka.[35] A kijelentés szóhasználata figyelmet érdemel, hiszen a μετὰ τὴν ἡλίου γένεσιν kifejezés valójában anakronizmus, az égitestek teremtése még nem történt meg. A pontatlanság betudható a szónoklat végi sietségnek, de tekinthető akár a hallgatóság figyelme tudatos ellenőrzésének is (annál is inkább, mert néhány mondattal később már a megfelelő terminus szerepel ugyanezen összefüggésben), s előreutalhat a Teremtés, az azt leképező mózesi elbeszélés, illetve az utóbbiakat értelmező vazuli beszédsorozat folytatására, azok párhuzamos kronológiájára.

A nappalnak és az éjnek a beszélő jelenében és a jövőben is fennálló elkülönülése, szabályos váltakozása, az őket elhatároló reggel és este fogalma kapcsán a kozmológiai tanítás (a szír, a héber és a görög kifejezőerejére tett korábbi utaláshoz hasonlóan) ismét a közönség műveltebb felét megszólító nyelvészeti okfejtéssel bővül. Ennek értelmében a mindenségnek a fény születése előtti (immáron a helyes, πρὸ τῆς γενέσεως τοῦ φωτὸς kifejezéssel jelölt), meg nem világított állapota sötétségnek (σκότος), nem pedig éjszakának (νὺξ) nevezendő. Vazul felhívja a figyelmet az új név (νεωτέρας... τῆς προσηγορίας) bevezetésének szükségességére, s több ószövetségi hely idézésével ugyancsak utal a görögben azonos alakú (ἡμέρα) *nap* (mint időegység) és *nappal* elnevezések összefüggésére. Ezután a Teremtés legelső fázisát lezáró *Genezis*-mondat (Καὶ ἐγένετο ἑσπέρα, καὶ ἐγέ-νετο πρωΐ, ἡμέρα μία) számneve kapcsán a szónok a mózesi tőszámnév (ἡμέρα μία, *egy nap*) és az idő kezdetének (τὴν κεφαλὴν τοῦ χρόνου) összefüggésében elvileg ugyancsak alkalmazható, nyelvtanilag szintén helyes sorszámnév (πρώτη ἡμέρα, *első nap)* használatának különbségéről értekezik, azt állítván, a tőszámnév tudatos alkalmazásával Mózes az örökkévalóságra céloz, az *egy nap* kifejezéssel nem annyira a 24 órából álló időegységet, mint inkább a végtelen időt jelenítve meg, hogy hallgatósága figyelmét ezáltal is az eljövendő örök életre irányítsa.[36]

[35] *Hex.* II 8: Νῦν μὲν λοιπὸν μετὰ τὴν ἡλίου γένεσιν ἡμέρα ἐστὶν, ὁ ὑπὸ ἡλίου πεφωτισμένος ἀὴρ, ἐν τῷ ὑπὲρ γῆν ἡμισφαιρίῳ λάμποντος, καὶ νὺξ σκίασμα γῆς ἀποκρυπτομένου ἡλίου γινόμενον.

[36] *Hex.* II 8: τὴν κεφαλὴν τοῦ χρόνου οὐχὶ πρώτην ἡμέραν, ἀλλὰ μίαν ὠνόμασεν· ἵνα καὶ ἐκ τῆς προσηγορίας τὸ συγγενὲς ἔχῃ πρὸς τὸν αἰῶνα.

A tulajdonképpeni fénytematika a *peroratió*ban, a híveket elbocsátó áldásformulában tér vissza. A fényről szóló beszédét a majdani végső este eschatologikus gondolatával (περὶ τῆς ἑσπέρας ἐκείνης) folytató, mondanivalóját azonban a valós éj beálltával (παρούσης ἑσπέρας) zárni kénytelen püspök *az igaz világosság atyjához, a nappalt égi fénnyel díszítő* (κοσμήσας), a*z éjjelt a tűz sugaraival ragyogóvá tévő* (φαιδρύνας)*, az eljövendő örökkévalóságban való elcsendesedést az értelmi természetű és szüntelen fénnyel előkészítő* Teremtőhöz fordul, kérve, *világítsa meg hallgatói szívét az igazság megismerésére, hadd járjanak azok becsületesen nappal, s hadd tündökölhessenek, mint a Nap a szentek fényességében, hogy Krisztus napján az én dicsőségemmé lehessenek.* A Szt. Pál philippibeliekhez írott levelét[37] parafrazeáló zárómondatban pontos idézetként szerepeltetett, jogos büszkeségre utaló εἰς καύχημα ἐμοὶ szintagma, benne az apostolon túl az aktuális beszélőre, azaz Vazulra magára is érvényes ἐμοὶ részeshatározóval első pillantásra a szónok (némiképp zavarba ejtő) magabiztosságát sugallhatja. Másrészt, az alkotótevékenységből az alkotóra visszaszármazó dicsőség eszméje visszavezetheti a hallgatóságot a Teremtés esztétikai olvasatának kontextusába. Miként a Teremtő a világosság létrehozása után maga értékeli nagyra alkotását (εἶδεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν), a szentbeszéd végén a szónok, indirekt módon ugyan, de mégiscsak hasonló pozitív önreflexív gesztussal nyilatkozik aktuális alkotása, az e mondattal záruló II. homília kvalitásairól. Az elhangzott beszéd sikerességét, jól megformáltságát sugalló, áldásformulába foglalt önértékelés részint az isteni dolgok megismerésével, értelmezésével és továbbadhatóságával kapcsolatban korábban, a bevezetőben kifejezett kételyek ellenpontjaként érdemel figyelmet; részint az égitestek születését tárgyaló VI. homília hasonlóan ambiguus elbeszélői pozíciójának előkészítését is szolgálja.

[37] *Hex.* II 8: ἵνα ἐκλάμψητε, ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων, εἰς καύχημα ἐμοὶ, εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, cf. *Ad Phil.* II 16: φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ, λόγον ζωῆς ἐπέχοντες, εἰς καύχημα ἐμοὶ εἰς ἡμέραν Χριστοῦ.

III.

A Teremtés negyedik napját felidéző, az égitestek születését tárgyaló VI. homíliában egyetlen alkalommal sem hangzik el nyílt utalás a fény teremtését kommentáló II. beszédre, ennek ellenére a két szöveg között a tudatos kompozíció, az egységteremtés szándékának nyomai mutatkoznak – célunk a továbbiakban is ennek bemutatása. A fényről szóló korábbi beszéd bevezetőjének épületmetaforájához hasonlóan az égitest-beszéd (a *captatio benevolentiae* célját is hordozó) nyitóegysége ismét vizuális párhuzammal indít, ugyancsak a *spectaculum* témakörében. A versenyjátékok nézőinek (θεατὴς) a stadionban a sportolókhoz (ἀγωνιστὴς) hasonlóan fedetlen fejjel kell megjelenniük, hogy passzív nézői szerepükön túllépve, mintegy maguk is atlétává legyenek, s ezáltal értékelni s buzdításukkal segíteni tudják a küzdőket. Ugyanígy a *nagyszerű s rendkívüli látványosságok kutatójának* (τῶν μεγάλων καὶ ὑπερφυῶν θεαμάτων ἐξεταστὴν), a f*elsőbbrendű s kimondhatatlan bölcsesség hallgatójának* (τὸν τῆς ἄκρας ὄντως καὶ ἀπορρήτου σοφίας ἀκροατὴν) is rendelkeznie kell valamiféle *belső indíttatással a szemlélődő megismerésre* (οἴκοθεν ἔχειν... τινας ἀφορμὰς πρὸς τὴν θεωρίαν), *hogy annak révén megoszthassa a versenyzéshez szükséges energiáját a beszélővel* (azaz Vazullal)*, bíró helyett immáron harcostársként állva* a szónok mellett (κοινωνεῖν ἐμοὶ τῆς ἀγωνίας εἰς δύναμιν, οὐχὶ κριτὴν μᾶλλον ἢ συναγωνιστὴν παρεστῶτα). A szentbeszéd előadásának atlétikai versenyként való megjelenítése az újszövetségi szövegismerettel rendelkező hallgatóság körében felidézheti az *athleta Christi*-képzethez[38] kapcsolódó páli sorokat (*Tim* 2,4,7–8); a szószék és az amphiteátrum mint performatív helyszín párhuzama pedig a kései antikvitás koncertszónokainak (athéni diákévei révén Vazul által is jól ismert) fellépési gyakorlatára is visszavezethető.

Mindamellett az égitest-beszéd bevezetője egyéb szálakkal is kötődni látszik a fény-beszéd egyes motívumaihoz. A segítségkérés személyes hangvétele, a κοινωνεῖν ἐμοὶ szerkezet a II. homília végét, annak önnön mondanivalója hathatósságában s annak eredménye-

[38] Ennek esztétikai vonatkozásairól, az atléta és a szent alakjának elkülönüléséről l. Karahan (2015) 193.

képp majdani dicsőségében bízó, Szt. Pált parafrazeáló szónokát idézi (εἰς καύχημα ἐμοὶ). Ugyancsak a két beszéd összetartozására utal maga a sportverseny motívuma is. Mint láttuk, a II. beszéd szónoka a *Genezis*-elbeszélő elliptikus előadásmódját tudatos eszköznek tekinti, amelynek célja, hogy *a megismerő elmét eddze a figyelmes befogadásra.* (II 3: τὸν ἡμέτερον νοῦν γυμνάζουσα πρὸς ἐντρέχειαν). Az elme gyakorlatoztatásának ezen, a VI. beszéd legelején ismét megjelenő gondolata lexikális hasonlóságot mutatva néhány sorral később ismét felbukkan: *a kozmosz rendjének, a mindenség egészének szemlélésekor* (VI 1: εἰς τὴν τοῦ κόσμου σύστασιν ἐξέτασις καὶ θεωρία τοῦ παντὸς) s*zükségszerű, hogy e nagyszerű dolgok látványának kedvelői ne teljesen felkészületlen elmével vállalkozzanak a megismerésre* (ἀνάγκη... τοὺς τῶν μεγάλων φιλοθε-άμονας μὴ ἀγύμναστον ἔχειν τὸν νοῦν πρὸς τὴν τῶν προκειμένων ἡμῖν κατανόησιν), amelynek vezetője *a világi bölcsesség* (ἐκ τῆς τοῦ κόσμου σοφίας) és a *rébuszokban való fogalmazás* (δι' αἰνιγμάτων) helyett *az Isten által Mózesnek megtanított* (ἐξεπαίδευσεν) tudás kell legyen.

A közvetlen folytatásban a természet szemlélete teológiai előtanulmányként, *progymnasmata*ként jelenik meg. *Ha néha, derült éjjel a csillagok kimondhatatlan szépségére emeled tekinteted, fogalmat alkothatsz a mindenség mesteréről* (τοῦ τεχνίτου)*, aki e virágokkal tarkította az eget, s felismerhetsz a látottakban a gyönyörködtetőn túl valamiféle szükségszerűséget is. Hasonlóképp, ha világosban, józan gondolkodással számba veszed a nappal csodáit, s a látható dolgokból következtetsz a láthatatlanokra, megfelelően felkészült közönségnek bizonyulsz e szent és boldogságos színházban.*[39]

A hely a *theatrum mundi* keresztény kontextusban is évszázadok

[39] *Hex.* VI 1: Εἴ ποτε οὖν ἐν αἰθρίᾳ νυκτερινῇ πρὸς τὰ ἄρρητα κάλλη τῶν ἄστρων ἐνατενίσας, ἔννοιαν ἔλαβες τοῦ τεχνίτου τῶν ὅλων, τίς ὁ τοῖς ἄνθεσι τούτοις διαποικίλας τὸν οὐρανὸν, καὶ ὅπως ἐν τοῖς ὁρωμένοις πλέον τοῦ τερπνοῦ τὸ ἀναγκαῖόν ἐστι· πάλιν ἐν ἡμέρᾳ εἰ νήφοντι τῷ λογισμῷ κατέμαθες τὰ τῆς ἡμέρας θαύματα, καὶ διὰ τῶν ὁρωμένων ἀνελογίσω τὸν οὐχ ὁρώμενον ἐμπαράσκευος ἥκεις ἀκροατὴς καὶ πρέπων τῷ πληρώματι τοῦ σεμνοῦ τούτου καὶ μακαρίου θεάτρου. A teremtéstörténet mint *szent, boldog színjáték* képzete másutt is visszatér (VII 6: τοῦ σεμνοῦ τούτου καὶ μακαρίου θεάτρου).

óta használatos[40] képzetének alkalmazásán túl az éjszaka csillagainak motívuma miatt is lényeges, ugyanezen – a bizánci képzőművészetben is igen fontos[41] – képpel és érveléssel találkozni ugyanis Vazul több más művében is,[42] így a pásztorból mártírrá lett Mamas emlékére mondott prédikációban. A feltehetőleg a városon kívüli kegyhelyen, a vértanú ünnepén elhangzó[43] beszéd szerint az ég sátra alatt táborozó pásztor éjjelente szemeit a csillagokra emeli, s ez hívja életre benne az Alkotó (τοῦ ἐποιηκότος) csodálatát.[44] Feltéve, hogy a *Hexaémeron* hallgatóságának egy része korábban hallhatta a Mamas-beszédet, a két hely azonossága az aktuális előadás közönségében kettős hatást fejthet ki: a figyelmesebbek számára az idézet-jelleg az *imitatio* törekvésének felismerésén alapuló esztétikai élményt eredményez, a templomban ülő tényleges pásztorokat erkölcsi *aemulatió*ra, a szentség elnyerésének lehetőségére buzdítja.

A mindenség történéseit univerzális drámaként, a kozmoszt színházként láttató kép ezután újabb foglalkozást idéző, sztoikus eredetű[45] megismerés-, illetve beavatás-metaforával egészül ki. Vazul idegenvezetőként (περιηγητής), kézen fogva sétáltatná hallgatóságát a *fenséges égi város*, a bűnbeeséssel elvesztett *ősi otthon rejtett csodái* között (ἐπὶ τὰ κεκρυμμένα θαύματα... τῆς μεγάλης ταύτης πόλεως ξεναγήσω), mintegy e város látványosságaiként mutatva be vendégeinek az embert és annak kiemelt helyét a természetben, Isten jóságos, bőkezű gondoskodását, az égbe való visszaemelkedés lehetőségét. A bevezető fejezet a II. homília előcsarnok-motívumának végén olvasott égi és földi szépség párhuzamának ismét retorikai kérdés formájában megfogalmazott megfelelőjével zárul, szintén a teremtményekből a Teremtőre való következtetés gondolatának jegyében: *ha a látható világ maga ily szép, miféle szépséggel bírnak a*

[40] L. pl. Clemens Alexandrinus *Protreptikos*ának bevezetőjét.
[41] A bizánci uralkodó csillagok behintette *pallium*ának ábrázolási hagyományáról l. Karahan (2015) 196.
[42] A párhuzamos helyeket l. Giet (1968) 327[4].
[43] Vö. Métivier (2005) 317.
[44] Cf. PG 31, 593: ἐν νυκτὶ πρὸς οὐρανὸν ἀναβλέπων, καὶ διὰ τῶν ἀστέρων ἀναγινώσκων τὸ θαῦμα τοῦ ἐποιηκότος. Mamas kapcsán a vazuli természet-élményről l. Rousseau (1994) 163, 186, 323.
[45] Vö. Giet (1968) 329.

láthatatlanok? ... Ha a pusztulásra ítélt, anyagi természetű Nap ily gyönyörű, ily hatalmas, mozgása ily gyors, rendezett és szabályos, ily illő arányban áll az univerzum nagyságával, úgy, hogy nem lép túl az egészre jellemző mértéken és arányon, ha természetének szépsége révén maga a teremtés ragyogó szeme, ha az ember nem telhet be mindennek látványával, akkor vajon milyen lehet az Igazság napja?[46]

A 2. *caput*tal kezdődő, az elemzendő *Genezis*-hellyel[47] bevezetett tárgyalás vázolja a Teremtés addigi eseménytörténetét, utalva a fény eget és földet követő születésére, a nappal és az éj, a föld és az égbolt elkülönítésére, a vizek összegyűjtésére, majd *a növényi hajtásai végtelen gazdagságával viruló Földre* (VI 2: τά τε μυρία γένη τῶν βοτανῶν ἐκβλαστήσασα, καὶ παντοδαποῖς εἴδεσι φυτῶν εὐθηνουμένη). A növények teremtése Vazul szerint megelőzi a Napét és a Holdét – azért, hogy *az Istenről tudomást nem vevők* (οἱ τὸν Θεὸν ἀγνοήσαντες) *ne nevezhessék a Napot a fény felügyelőjének és apjának* (μήτε φωτὸς ἀρχηγὸν καὶ πατέρα τὸν ἥλιον ὀνομάσωσι), sem pedig a földiből kihajtó teremtmények megalkotójának (τῶν ἐκ τῆς γῆς φυομένων δημιουργὸν).[48] Noha közvetlen visszautalás itt sem hangzik el, a növények sokféleségével kapcsolatos, általános kategóriákban fogalmazó sorok a II. beszéd elején elhangzott, fákat, virágokat említő felsorolását idézhetik a két nappal korábbiakra emlékező hallgatókban (II 1). A Nap apakénti értelmezhetőségének elutasítása során a szónok viszont nem egyszerűen felidézi közönségében a fény-beszédben elliptikusan megjelenő, szintén növényi képekkel felvezetett ἱερὸς γάμος képzetét, hanem szemlátomást korrigálja is a szent nász utólag talán túlságosan pogánynak érzett (noha csupán a sejtetés szintjén jelenlévő) gondolatát.

[46] *Hex.* VI 1: Καὶ εἰ τὰ ὁρώμενα οὕτω καλὰ, ποταπὰ τὰ ἀόρατα; Εἰ ὁ τῇ φθορᾷ ὑποκείμενος ἥλιος οὕτω καλὸς, οὕτω μέγας, ὀξὺς μὲν κινηθῆναι, εὐτάκτους δὲ τὰς περιόδους ἀποδιδοὺς, σύμμετρον μὲν ἔχων τὸ μέγεθος τῷ παντὶ, ὥστε μὴ ἐκβαίνειν τὴν πρὸς τὸ ὅλον ἀναλογίαν· τῷ δὲ κάλλει τῆς φύσεως οἷόν τις ὀφθαλμὸς διαυγὴς ἐμπρέπων τῇ κτίσει· εἰ ἀκόρεστος τούτου ἡ θέα, ποταπὸς τῷ κάλλει ὁ τῆς δικαιοσύνης ἥλιος;

[47] *Hex.* VI 2 (= *Gen.* I 14): Καὶ εἶπεν ὁ Θεός· γενηθήτωσαν φωστῆρες ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ εἰς φαῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς, ὥστε διαχωρίζειν ἀνὰ μέσον τῆς ἡμέρας καὶ ἀνὰ μέσον τῆς νυκτός.

[48] A gondolat philóni eredetű, vö. Giet (1968) 329.

A fény (φῶς) és az égitestek (φωστῆρες) időbeli viszonyát elemző fejtegetések előtt Vazul előbb a szentírási beszédmód egyszerűségét (τῆς λέξεως τὸ ἰδιότροπον) kinevetőket utasítja el, majd többes szám első személyű igealakok (ἐπόμεθα) és személyes névmások (παρ' ἡμῖν) használatával saját előadásmódját az eredeti, mózesi mellé állítva e közös, az elemzendő s az elemző szövegre egyaránt jellemző stilizálatlan beszédmód védelmére kel, mondván, céljuk *nem a szavak válogatása s jó ritmusú egyberendezése* (VI 2: ἐκλογαῖς τῶν ῥημάτων, μηδὲ τὸ τῆς θέσεως αὐτῶν εὔρυθμον), *a kifejezés cizelláltsága* (τορευταὶ λέξεων) *és a hangzás harmóniája, hanem a jelentés helyessége* (τὸ εὔηχον τῶν φωνῶν, ἀλλὰ τὸ εὔσημον τῶν ὀνομάτων). Az eddig látott s az ez után következő szerkezeti, nyelvi megoldások, az egyes szövegeken belüli s a két homília közötti visszacsatolások fényében e stilisztika- és retorikaellenes kijelentés őszintesége Vazul esetében erősen megkérdőjelezhető. Konkrét példája ennek maga a cizelláltságot elutasító képben szereplő, domborművet készítő ötvösre utaló τορευταὶ foglalkozásnév, amely képzőművészeti konnotációja révén párhuzamot alkot a II. beszédben hallott, az Írás értelmét elferdítőket pénzhamisítóként (παραχαράκται) megjelenítő metaforával.

Az ezután következő fejezetek az Isten által korábban életre hívott *tiszta, egynemű és anyagtalan* (VI 2: καθαρωτάτῳ... εἰλικρινεῖ καὶ ἀΰλῳ) entitásnak tekintett fény mint szubsztancia (αὐτὴ τοῦ φωτὸς ἡ φύσις) és az annak hordozóiul szolgáló, később létrejött Nap és Hold (τὸ ἡλιακὸν τοῦτο σῶμα ὄχημα εἶναι τῷ πρωτογόνῳ ἐκείνῳ φωτὶ) viszonyát tárgyalják, amelyet a tűz s az azt magába foglaló mécses hétköznapi viszonya szemléltet. A két égitest egyúttal azonnal metaforikus kontextusban is megjelenik egy páli levél parafrázisa során (*Phil*. I 15: ὁ φωστῆρας ἐν κόσμῳ), amelyben a szónok a szenteket a világmindenség égitestjeihez hasonlítja, *akik megszabadítják az általuk tanított lelkeket a tudatlanság őket elpusztító sötétségétől.* Noha Vazul erre nem utal, az Írást ismerő közönség számára egyértelmű lehet: pontosan arról a páli helyről van szó, amely közvetlenül megelőzi a II. homília zárásában a beszéde erejében s jövendő dicsőségében bízó szónoktól elhangzott, rejtett Pál-utalást: φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ ... εἰς καύχημα ἐμοὶ εἰς ἡμέραν Χριστοῦ.

A 3. *caput*ban folytatódik a fény és hordozói mibenlétének tár-

gyalása, az időbeliség helyett a szubsztancia (δεκτικὴν οὐσίαν) és kvalitás (ἐπισυμβᾶσαν οὐσίαν) viszonyát állítva előtérbe. Az eddigieknél jóval bonyolultabb filozófiai fejtegetéseket Vazul különféle példákkal igyekszik érthetőbbé tenni. Közöttük platonikus eredetű érvek éppúgy szerepelnek, mint ószövetségi képek: a fehérség ideája (ἡ λευκότης) és az adott tárgy fehérsége (τὸ λελευκασμένον σῶμα) viszonyának taglalása, Mózes és a természetfeletti látványként (παραδόξῳ θεάματι) minősített égő csipkebokor története, a zsoltáridézetek, vagy a kettős természetű, az ítéletnapon a jóknak ragyogó, a gonoszokat megbüntető fény etikai szerepének kiemelése ugyanezt a célt szolgálja. Ezután következik a holdfázisokkal kapcsolatos, minden mitológiai utalást nélkülöző okfejtés, majd az éjszaka és nappal váltakozásának tárgyalása.

Folytatva a két homília közötti retorikai viszonyrendszer vizsgálatát, a továbbiakban a Teremtés egyidejű szépségére és hasznosságára vonatkozó, a fény-beszédben felvezetett gondolat égitest-beszédben olvasható párhuzamaira kívánunk összpontosítani. Az *utilitas* képzetének részletes kidolgozására az inkább teoretikus, intellektuális meghatározottságú II. beszédben nem került sor. A VI. beszéd gyakorlatiasabb jellegűnek tűnik, s ez mindenekelőtt a hasznosság-gondolat erőteljesebb jelenlétében mutatkozik meg.

A fény hordozóinak funkcióját megfogalmazó *szolgáljanak jelül* (ἔστωσαν εἰς σημεῖα) isteni parancs magyarázatakor a 4. *caput* az égitestekből származó, szigorúan bizonyos korlátok között (μή... πέρα τοῦ μέτρου) értelmezendő jeleket az emberi élet számára fontos, hasznos és szükséges tapasztalat (VI 4: Ἀναγκαῖαι... σημειώσεις... χρησίμους ... ἐμπειρίας) közvetítőiként mutatja be. Az égi jelenségek interpretációs lehetőségének jóváhagyását az evangéliumból kölcsönzött, a vörös égboltot a vihar előjelének tekintő mondat (*Mt* 16, 3) biztosítja, amelyre további, meteorológiai jelenségekre koncentráló példák következnek. (Utóbbiak felsorolásakor, ismét a σχολή fogalmát alkalmazva, Vazul utal az ilyesfajta kérdések tanulmányozására időt szentelőkre – οἱ τούτοις ἐσχολακότες – is.) *Ki ne tudná, mekkora haszon származik mindeme jelekből az emberi életre* (ὅσον τῷ βίῳ … τὸ ὠφέλιμον) – hangzik a szónoki kérdés. A Nap, a Hold, a csillagok tulajdonságai az időjárásról szolgáltatnak fontos információkat a hajós, a vándor, a földműves számára, akiknek alak-

ját egy-egy kép erejéig villantja fel a szónok gyors egymásutánban, anélkül, hogy a téma klasszikus görög feldolgozásaira, a hésiodosi naptárra, Aratos tankölteményére bármilyen módon utalna. A fejezet vége újabb evangéliumi idézettel zárul (*Mt* 24, 29, *Mk* 13, 24), a földi praktikumtól eltávolodó eschatológiai jelet idézve: a vérbe forduló Nap, a fényét elvesztő Hold a mindenség felbomlásának jelei.

Az 5. *caput* az égitestek szemantikájának eddigi, az evangélium által szentesített lehetőségeken túli helytelen értelmezési gyakorlata, a keresztény érában is nagy hatással bíró asztrológia (γενεθλιαλογία) ellen emeli fel szavát. (A vétkeseket itt is kép, mégpedig a bevezető stadionját idéző sportmetafora, a kijelölt határvonalon túllépő versenyző alakja jeleníti meg.) Az égi mozgásokból az emberi sorsokra következtető, káldeusként emlegetett csillagjósok számítási módszereit Vazul részletesen ismerteti, hogy a bennük tetten érhető ellentmondások segítségével leplezze le spekulációik álságos mivoltát. Igen tanulságos a születéskori csillagállásból való sorsjövendölés témája, illetve a földi élet kezdőpillanata pontos megállapításával kapcsolatos kételyek hangoztatása. Ennek során a szónok zsánerképszerűen eleveníti fel a világrajövetellel kapcsolatos eseményeket, az újszülött nemének megállapítását, a csecsemő felsírását, nem feledkezve meg a közelben tartózkodó, a bába által sietve hozott születési adatokra várakozó káldeusról sem.[49] A születés-tematika részletes kidolgozása mindenekelőtt az asztrológiai módszerek megbízhatatlanságának komikumtól sem mentes igazolására szolgál, ezen túl azonban a két beszéd közötti kohéziót erősítő szereppel is bír: a mindennapos esemény, a halandó születésének ábrázolása idézheti a rendkívüli, egyszeri történést, azaz a vajúdó, az első élőlényeket világra hozó Föld II. beszédbeli képét is.

Noha állatok még továbbra sem léteznek, a zodiákus kapcsán e szövegrészben is megjelennek zoológiai metaforák, mégpedig nem csupán a sorsjövendöléssel megállapított külső és belső tulajdonságok kapcsán (l. pl. a kos jegyében születettek gyapjas göndör haját és

[49] A káldeus áltudomány cáfolatára az élőlények természetes tudása kapcsán később is sor kerül (VII 5). A tengeri sün képes a vihar előjelzésére, s *erre nem valamiféle asztrológus, vagy a csillagok mozgását, az ég viharait jelekből felismerő káldeus tanította, hanem a szelek s a tenger Ura, aki hatalmas bölcsességének világos nyomát helyezte belé.*

költekezésre való hajlamát, a bikáéban világra jöttek munkabírását és szolgai természetét, VI 6), de a már korábban is látott filozófiai, kritikai összefüggésben is. Ennek jegyében az emberi sorsok csillagok általi determináltságát hirdető jósok szava valójában csak birkabégetés (βλήχημα); apró részletekig kidolgozott, alaposnak és logikusnak tűnő rendszerük pedig pókhálóhoz hasonló (ταῦτα... τὰ σοφὰ τοῖς ἀραχνείοις ὑφάσμασιν ἔοικεν), amely a tapasztalatlan legyeket, szúnyogokat ugyan rabul ejti, az erősebb, fejlettebb lények azonban gond nélkül szétszakítják azt. (Mint elhangzott, a kép a világ anyagi eredetét hirdető filozófusok tanainak megjelenítésére szolgált az I. homíliában.)

A nyíltan az asztrológia nevetségessé tételét szolgáló,[50] a közönségből akár mosolyt is előcsaló szövegrészt az erre következő 7. *caput*ban súlyos morális kérdések váltják. Amennyiben a bolygók valóban döntő befolyással vannak a halandók sorsára, az erény és a bűn fogalma s a közöttük való szabad választás lehetősége (ἡ προαίρεσις … τῶν ἐπιτηδευμάτων ἀρετῆς ἢ κακίας) értelmét veszti, állítja Vazul, hisz így a vétkes elkerülhetetlen szükségszerűségből cselekszik, csakúgy, mint a jó: tetteikre saját akaratuknak nincs befolyása. Ezáltal létjogosultságukat vesztik a törvények és a bírói ítéletek, hiábavalóvá válik az emberi munka (hiszen a jó csillagzat alatt született földműves egyetlen mag elvetése, sarlója megfenése nélkül is bőséges termésben részesül, a szerencsés kalmár akarata ellenére is óriási vagyont gyűjt), s szertefoszlanak a keresztények reményei.

A messzire vezető teológiai, etikai okfejtést Vazul időhiányra s az alkalom (καιρὸς) nem megfelelő mivoltára hivatkozva félbehagyja, s a következő egységben sürgősen az átlagember számára kézzelfoghatóbb területre tér vissza, az idő felosztásához, kezdve az évszakokkal. Közülük leginkább a tavaszra és a nyárra vonatkozó részlet érdemel említést (VI 8). A *növények rügyezését felügyelő, a fáknak életet adó, a szárazföldi s a vízi állatok fajait a nemzedékek egymásutánisága révén megőrző*[51] tavasz bemutatásakor a szónok a nemi-

[50] Cf. *Hex.* VI 6: Τούτων τί ἂν γένοιτο καταγελαστότερον;

[51] *Hex.* VI 8: Καὶ γίνεται ἔαρ, πᾶσι μὲν φυτοῖς τῆς βλαστήσεως ἀρχηγὸν, δένδρων δὲ τοῖς πλείστοις παρέχον τὴν ἀναβίωσιν, ζῴοις δὲ χερσαίοις καὶ ἐνύδροις ἅπασι τὸ γένος φυλάσσον ἐκ τῆς τῶν ἐπιγινομένων διαδοχῆς.

ségre való mindenfajta utalás nélkül lényegében a II. beszédnek a Föld megtermékenyülésére, majd az utódok világra jövetelére vonatkozó passzusával (II 3) létesít párhuzamot; ezzel egy időben a hely tekinthető a VI. beszéd elején a Nap és a Hold feladatköre kapcsán említett, az apa fogalmát tudatosan elhagyó önkorrekciós gesztus (VI 2) folytatásának is. A nyárból különleges fontosságú időpontként kiemelt nyári napforduló (θερινὰς τροπὰς), az azzal érkező rendkívül meleg, száraz időszak bemutatása amiatt különleges, mert a vazuli leírás gondosan kerüli ezen, a görög költészetben az archaikus kor óta[52] gyakorta ábrázolt, fontos időszak vizuális toposzait, nem csupán a nyárközép eredeti, igen erőteljes mitológiai, csillagászati hátterét (a Seirios felkelte) mellőzve, de megmásítva annak érzelmi-hangulati hatását is. Az időpont a *Hexaémeron*ban már nem kapcsolódik a Homéros óta emberre s növényre egyaránt veszélyesnek, pusztító forróságúnak ábrázolt csillag feltűntéhez; sőt, *a leghosszabb napokat elhozó, a fejünk feletti levegőt áttüzesítő, a talajt kiszárító* Nap a növényeket halálra aszaló hőség helyett *a termés kibontakozását, a fák gyümölcsének érését elősegítő*[53] meleggé szelídül a Teremtés nagyságát ünneplő sorozatban – kijátszva az irodalomban jártas hallgatósága esetleges elvárásait. A Nap éves útjának, az évszakok körforgásának áttekintésekor Vazul az árnyék változásai apropóján elejt néhány tudós, a művelt hívek által bizonyára nagyra értékelt geográfiai, etnográfiai megjegyzést a föld alakjáról, régióiról s az ott lakó különös népekről (így, a mesés Arábia toposzát idézve a fűszertermő vidékeken élőkről), a zsidók és a görögök ősi időszámításáról; majd a *Genezis*-elbeszélőre, illetve a 135. zsoltárra hivatkozva vezeti vissza hallgatóságát saját keresztény valóságába.

A prédikáció végéhez közeledve, a 9. *caput*ban a beszélő az égitestek méretének tárgyalására tér át. A Nap, a Hold relatív, illetve abszolút nagyságát, a távoli égitestek földi, halandó szemmel történő érzékelésének megtévesztő jellegét a püspök (lényegében a perspektíva jelenségét vázolva) ismét közérthető, mindazonáltal a költőiséget sem nélkülöző természeti képekkel érzékelteti. A fogalomhasználat

[52] Cf. *Il.* X 26–31, Hés. *Erg.* 581–588, Alk. 347a L-P.

[53] *Hex.* VI 8: τὴν γῆν πᾶσαν καταξηραίνει, τοῖς τε σπέρμασιν ἐκ τούτου συνεργῶν πρὸς τὴν ἅδρησιν, καὶ τοὺς τῶν δένδρων καρποὺς κατεπείγων ἐπὶ τὴν πέψιν·.

relativitását az állatvilágból vett képek szemléltetik: egy hangya lehet nagy fajtársai között, más azonban a helyzet, ha lóval vagy ökörrel mérjük össze. A mindenünnen állandó nagyságúnak mutatkozó, a Föld minden szegletét egyenlő fénnyel elárasztó Nap és Hold mérhetetlen nagysága ezzel szemben abszolút minőségnek tekintendő, állítja Vazul, s ez akkor is így van, ha az emberi szem korlátozott megismerőképessége, megbízhatatlansága[54] olykor kicsinynek láttatja őket. *Ha a hegytetőről tekintünk az alant elterülő mezőre, az ott szántó ökrökre s földművesekre, azok hangyányinak látszanak; a hatalmas tenger és szigetei, a fehér vitorláival a kékes vízen haladó hajó fehér kis galambnak mutatkozik a szirt magasáról*. Mindezt az emberi érzékelés sajátságaira vezeti vissza a szónok, aki szerint ugyanezen okból tűnhet öklömnyinek a végtelen Nap is földi szemmel.

Az égitest valós, mérhetetlen nagyságát hatása bizonyítja igazán. Az utolsó előtti, 10. *caput*ban Vazul grandiózus képet fest az egyedüliként feltündöklő, az éj sötét szomorúságát eloszlató, a csillagokat elhomályosító, a földet burkoló sűrű ködöt harmattá változtató, a mindenség összes pontját egyszerre magasztos fényárral elárasztó, kellően temperált sugaraival azonban – az égi szakember bölcsességének (σοφίαν τοῦ τεχνίτου) köszönhetően − semmit fel nem perzselő, semmit a terméketlen fagyban nem hagyó Nap felkeltéről. Hasonlóképp óriási távlatokban gondolkodik majd a befejező, 11. fejezet, amelyben az ár és az apály örökkön szabályos váltakozását mutatja be az atya. Ennek elhangzása előtt azonban újdonságként jelenik meg (az állatokról szóló másnapi beszédek alapvonulatát jelentő) etikai fejtegetésre kerül sor a Hold kapcsán. Az égitest csodás változékonysága (ἐκ τοῦ κατὰ τὴν σελήνην θεάματος) a sors forgandóságára, az emberélet törékenységére tanítja a halandót (παιδεύεσθαι ἡμᾶς τὰ ἡμέτερα), s az elbizakodottság, a bírvágy kerülésére, a test megvetésére, a lélek szilárd értékeivel való törődésre buzdít.

Az epilógusban, hasonlóan a II. homíliához, a szónok saját teljesítményére, lehetőségeire és beszédének hatására reflektál. Az *Isten ihlette szöveg szótagjai között nincs egyetlen haszontalan sem* (μηδὲ μέχρι συλλαβῆς ἀργόν τι εἶναι τῶν θεοπνεύστων ῥημάτων), hangzik

[54] A motívumról l. Karahan (2015) 168.

a beszédsorozat egészére érvényes, utólagos tételmondat. E vitathatatlan ténynek az interpretáció során történő érvényre juttatását azonban, sugallja Vazul, a szónok adottságai erősen befolyásolják. A püspök beismeri: záráshoz érkező beszéde *szinte semmit nem tudott megragadni a lényegből* (οὐδενὸς ἥψατο σχεδὸν τῶν καιρίων ὁ λόγος), s amiatt is *szükséges józanul bevallania gyengeségét, hogy hallgatósága ne a jelen beszéd alapján mérje fel a teremtett dolgok nagyságát, hanem a kevés elhangzott információból maga következtessen arra, mekkora s miféle mindaz, amiről itt és most nem esett szó.*[55]

A mondat nem csupán önreflexivitása miatt érdemel figyelmet, hanem a Teremtést leképező mózesi és az azt több helyütt irodalmi modellnek is tekintő, imitálva értelmező vazuli elbeszélés közös elliptikus jellegének, illetve a befogadó általi jelentésképzés ugyancsak mindkét szinten megvalósuló lehetőségének újbóli hangsúlyozása miatt is. Mint már elhangzott, a *Hexaémeron* szerzője szerint a *Genezis*-elbeszélő, hogy közönségét gondolkodásra serkentse, tudatosan él az elhallgatás retorikai eszközével. Ugyanezt teszi most, azonban egészen más okból, az istenit teljességgel megragadni nem képes, halandó értelmező is. A Nap és a Hold végtelen nagysága, önazonossága, megmásíthatatlan állandósága kapcsán Vazul ugyanitt ismét a hibás vélekedések fikciójellegére figyelmeztet, ez esetben a részeges, mágikus mesterkedésükkel a Holdat az égből a földre hozó öregaszszonyokkal kapcsolatos nevetséges, bolond történetekre (μῦθοί καταγέλαστοι... παραληρούμενοι) utalva. A Hold megigézésének, irányításának őrült gondolata esetleg metapoetikusan is érthető: az elbeszélő emberi elméjével éppúgy nem érhet fel az égitestek magasáig, éppúgy képtelen a magasztos isteni lényeg megragadására, miként a boszorkányok nem hozhatják le az égitestet az égből.

Mint elhangzott, a II. beszéd végének önnön verbális teljesítményére reflektáló szónoka a páli idézet hátterében saját majdani dicsőségét is kilátásba helyezi. A VI. homília zárásában ezzel szemben újra meg újra a megismerhetőség s a közvetítés lehetőségében való

[55] *Hex*. VI 11: Εὐγνωμόνως οὖν δεῖ κατηγορεῖν ἡμᾶς τῆς ἑαυτῶν ἀσθενείας, ἵνα μὴ τῷ ἡμετέρῳ λόγῳ μετρῆται τῶν δημιουργημάτων τὰ μέγιστα, ἀλλὰ ἐξ ὀλίγων τῶν εἰρημένων παρ' ἑαυτοῖς ἀναλογίζεσθαι, πόσα τινά ἐστι καὶ πηλίκα τὰ παρεθέντα.

elbizonytalanodás fogalmazódik meg, az utolsó alkalommal egy, már korábban felvezetett természeti kép, illetve a nagyság / kicsinység ellentétpárjának ismétlésével. A kérésként megfogalmazott mondat szerint az *isteni kegy biztosította számunkra a lehetőséget, hogy a teremtés legkisebbjeit szemlélve még hatalmasabb dolgokra következtethessünk.*[56] A kijelentés analogikus következtetéssel folytatódik, amely szerint az emberi tudás (s az azt közvetítő emberi szó) úgy viszonyul az isteni értelemhez, miként e tudás tárgya, azaz a Nap és a Hold Teremtőjükhöz: az Alkotóval összemérve ugyanis e fenséges égitestek is szúnyogok[57] és hangyák csupán (συγκρίσει τοῦ ποιητοῦ, ἥλιος καὶ σελήνη ἐμπίδος καὶ μύρμηκος ἐπέχουσι λόγον).

Az égitestek magasztosságát e hasonlat révén bizonyos mértékben visszavonó, váratlan és szkeptikusnak ható zárlat oldására két helyen is sor kerül. Egyrészt a VI. homíliát befejező, a hallgatóságot elbocsátó, a testet és elmét egyaránt tápláló Úrnak hálát adó, formulaszerű, kötelező imában. Másrészt, a nagyság relativitása, a perspektivikus látás jelensége kapcsán már korábban is említett hangya képe révén, az utolsó beszédben, ahol a fáradhatatlan, *küzdelmet szerető* rovar (μύρμηξ φιλόπονος) egy részletesen kidolgozott képben (IX 3) az előrelátás, a kitartó szorgalom és tűrés követendő példájaként szerepel majd.[58] A hangya e helyütt két alkalommal is alkalmazott φιλόπονος jelzője a *Hexaémeron* alkotója számára különösképp fontos minőség jelölésére szolgál, a melléknév ugyanis a hangya és a szorgos méh (VIII 4) képén túl kizárólag az ideális szemlélő és hallgató kontextusában fordul elő a sorozatban. A φιλόπονος a megismerésre hivatott és méltó halandó értelmének jelzőjeként szerepel a sorozat legelején (I 1); az érdemleges hallgatóság minősítéseként a III. homília záró soraiban (III 10); s ugyancsak az értelmes, a szónok minden szavára, így annak tudatos, a hívek éberségét kontrolláló habozására, ideiglenes elnémulására is (fel)figyelő közönségére utal a VIII. homília elején (VIII 2). Különösen fontos a φιλόπονος szere-

[56] *Hex.* VI 11: Ἡμῖν δὲ ὁ χαρισάμενος διάνοιαν ἐκ τῶν μικροτάτων τῆς κτίσεως τὴν μεγάλην τοῦ τεχνίτου σοφίαν καταμανθάνειν, παράσχοι καὶ ἐκ τῶν μεγάλων μείζονας λαμβάνειν τὰς ἐννοίας τοῦ κτίσαντος.

[57] A szúnyog a folytatásban, a VII. homília legelején a földből való spontán keletkezés apropóján szerepel.

[58] Bővebben Pataki (2014) 165–167.

peltetése a VIII. homília 7. *caput*jában, ahol a szó a teremtett világban látottak alapján az isteni bölcsességet megtapasztaló, a megismerteket önmagára vonatkoztató (κατὰ σεαυτὸν συλλογισάμενος), s a Teremtés csodáját és az Alkotót (ποιητής) magasztalni soha meg nem szűnő gondolkodóra vonatkozik. A Teremtőhöz viszonyítva hangyányinak láttatott Napról és Holdról értekező Vazulra, a mózesi előadás figyelmes hallgatójára és magyarázójára e minősítés minden bizonnyal ugyancsak kiterjeszthető – a hangya képének feltűnése tehát a VI. beszéd legvégén önreflexív metaforaként is értelmezhető, amely egyben a II. homíliát záró, apostoli idézetbe rejtett, talán túlzottan öntudatos szerzői megnyilatkozás (II 8: εἰς καύχημα ἐμοὶ) javított, józanabb megfelelőjének is tekinthető.

Mindennek részletes elemzése messzire vezetne. A jelen vizsgálat zárásaként az tűnik igen valószínűnek, hogy a fény szépségéről s az égitestek hasznosságáról írott, egymásnak felelő, egymást kiegészítő, visszatérő motívumokkal, belső utalásokkal összekapcsolt két homíliájában Nagy Szent Vazul teológián, természettudományon és etikán túl az esztétika és a retorika alapjaiba is igyekszik bevezetni hallgatóit – vagy legalábbis olvasóit.

A FÉNY PROBLÉMÁJA SOPHONIAS *DE ANIMA* KOMMENTÁRJÁBAN

MARÓTH MIKLÓS

Sophonias egy 13. században élt bizánci szerzetes volt, akinek az életéről szinte semmit sem tudunk. Ránk maradt azonban több kommentárja Aristotelés különböző műveihez. A minket most érdeklő *De anima* kommentáron kívül más aristotelési könyveket is magyarázott, így például az *Analytica deutera*-t, a *Sophistici Elenchi*-t és a *Parva naturalia*-t.

Aristotelés elmélete a fényről

Aristotelés a *De anima* című művének második könyvében az öt érzékszerv, köztük a látás működését ismerteti.[1] Ebben a részben megállapítja, hogy látásunk tárgya a szín, a szín pedig önmagánál fogva látható dolognak a felszíne. Ez azt jelenti, hogy a színben magában megtalálható a láthatóság oka. A szín és a látás között található egy közeg, amelyet Aristotelés „átlátszónak" (*diaphanés*) nevez, és azt állítja, hogy a szín mozgatja az átlátszó közeget.[2] A színek azonban csak a fényben láthatók, tehát a látás vizsgálatakor először a fény természetét kell az érdeklődő embernek megismernie.

Ha az „átlátszóról" nem mint közegről, hanem mint tulajdonságról beszélünk, akkor azt kell mondanunk, hogy különféle dolgokat – így a levegőt, a vizet és néhány szilárd testet is – jellemez, mert a víznek, a levegőnek és az „örökkévaló magasságbeli testnek" e tekin-

[1] Aristoteles, *De anima* 418 a 26–419 b 2.
[2] Aristoteles, *De anima* 418 b 1–2.

tetben azonos természeti sajátsága van. „A fény pedig ennek valósulása (ἐνέργεια), az átlátszónak, amennyiben átlátszó."[3]

E definíciónak beillő mondatot követi annak megállapítása, hogy amely közegben a fény megtalálható, abban megtalálható az ellentéte, a sötétség is. Az *átlátszó* a tűznek, vagy valami tűz neműnek a hatására lesz fényes, és a fény az átlátszó színe. A fény tehát nem tűz, nem test, sem annak kiáradása, hanem a tűznek vagy más ilyesvalaminek jelenléte az átlátszóban. (Már csak ezért sem lehet test: két test nem lehet egy helyen.)[4]

A szín befogadója a színtelen, mint ahogyan a hangé a hangtalan. Az átlátszó tehát színtelen, még pedig akkor, amikor lehetőség szerint (δυνάμει) átlátszó. E megállapítások után pár sorral arrébb ezt a meghatározást találjuk: A fény mintegy színe az átlátszónak, amikor valósággal átlátszó a tűznek vagy más ilyen neműnek a hatása alatt.[5]

Csakis a fényben láthatunk valamit, mert a szín az átlátszó közeg mozgatója, és ez utóbbi teljesültsége (ἐντελέχεια) a fény. Márpedig, ha fény nélkül nem látunk, akkor az átlátható közeg nélkül sem láthatunk. Ezért nem láthatjuk azt, amit pontosan a szemünkre helyeznek.[6]

Röviden így foglalhatjuk össze Aristotelésnek azt a tanítását a fényről, amelyhez Sophonias a fényről szóló rövid összefoglaló kommentárját fűzte. Ugyanakkor megállapíthatjuk azt is, hogy Aristotelés a fény ismertetése során erősen támaszkodik a szavai mögött rejtőző fizikai nézetein és fogalmain kívül hasonlatokra és metaforákra is. Szavai tehát tág teret nyitnak a későbbi kommentátorok értelmezési kísérletei számára.

Sophonias rövid összefoglalója a fényről

Sophonias a *De anima*-hoz írt magyarázataiban tulajdonképpen a korábbi újplatonikus kommentátorok hagyományát követő folyama-

[3] Aristoteles, *A lélekről*, ford. Förster Aurél, Budapest (Franklin társulat), 1915, p. 53, 418 b 9–10, 419 a 11.
[4] Aristoteles, *De anima* 418 b 10–27.
[5] Aristoteles, *De anima* 418 b 11–17: τὸ φῶς οἷον χρῶμά ἐστι τοῦ διαφανοῦς, ὅταν ᾖ ἐντελεχείᾳ διαφανὲς ὑπὸ πυρὸς ἢ τοιούτου οἷον τὸ ἄνω σῶμα.
[6] Aristoteles, *De anima* 419 a 10–22.

tos kommentárján belül egy rövidebb összefüggő értekezést szentelt a fény kérdésének, mint ahogyan Simplikios is ezt tette a *Fizikához* írt kommentárjában, amelybe beleillesztette *Corollarium de tempore* és *Corollarium de loco* címen két rövid értekezését is.[7]

1. A megválaszolandó kérdések

Sophonias rövid értekezését az a megjegyzés vezeti be, hogy a szerzőnek nem áll szándékában a fény kérdését kimerítően tárgyalni, azaz nem akar minden vitás kérdésre és minden lehetséges ellenvetésre kitérni. Célja pusztán vagy az értelem, vagy az érzékelés számára legnagyobb kihívást jelentő problémák megoldása. Ezeket azonnal föl is sorolja:

Test-e, avagy testetlen-e a fény? Hogyan jön létre a látás? Vajon a szemből kiinduló testi tulajdonságú sugár révén, ahogyan a matematikusok[8] állítják; vagy a látott testek milyenségének befogadása révén, ahogyan a fizikusok, azaz a természetbölcselők állítják? Vagy esetleg egy harmadik módon, amely a szemből kiinduló látó sugarak és a látott dologból kiinduló fénysugarak összetalálkozásából (συναύγεια) áll?[9]

2. Test-e a fény?

Amint a fölsorolásból láthatjuk, a szerző nem korlátozza vizsgálatát a filozófiai hagyományra, sőt, azt bizonyos értelemben el is hanyagolja, hanem a késő antikvitás korának szélesebb értelemben vett tudományos szakirodalmát veszi alapul. A megvizsgálandó jelentős kérdések egyike az, mint láthattuk, hogy test-e a fény. (Ez a gondolat

[7] Simplikios, *In Aristotelis Physicorum Commentaria*, ed. H. Diels, (Commentaria in Aristotelem Graeca X) Berolini, 1882, 773–800; E. Sonderegger, *Simplikios: Über die Zeit: Ein Kommentar zum Corollarium de tempore*, (Hypomnemata), Göttingen, 1982.

[8] Eukleidés, Arkhimédés, Hérón és Ptolemaios, lásd S. Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity*, New York, 1962, 113.

[9] Sophonias, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, ed. M. Hayduck, (Commentaria in Aristotelem Graeca XXIII), Berolini, 1883, 74–75; Synaugeia: *Placita philosophorum*, ed. H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879, 4, 13, 11.

természetesen bizonyos filozófiai iskolákban is fölmerült már, így például a sztoikusoknál, vagy az epikureusoknál is, de a szerző ezeket nem említi művében.) A kérdés vizsgálatát a szerző a *reductio ad impossibile* módszerét alkalmazva kezdi meg.

Ugyanis a fényt testi tulajdonságokkal rendelkező dolognak föltételezve azonnal súlyos kérdésekkel kell szembenéznünk: hogyan haladhat át a testnek számító fény a testnek számító levegőn, vagy hogyan lesz a testekre jellemző mozgása időtlen. Ha a fény test, akkor a világosságban a levegőnek vastagabbá kellene válnia, mint a sötétségben volt. Továbbá, magyarázatra szorul, hogy a fény test lévén miként, azaz milyen erő által tud mozogni, és mozgása milyen lesz. A fizika tanítása szerint kétfajta mozgás van: a körmozgás és az egyenes vonalú mozgás. Ez utóbbi a filozófiai tanítás szerint vagy fölfelé, vagy lefelé, esetleg előre vagy hátra irányul, de a fény, amint láthatjuk, egyszerre mozog minden irányban, nemcsak fölfelé vagy lefelé, ahogyan ezt magunk is megfigyelhetjük. Ha ugyanis lámpást gyújtunk, az egész ház egyszerre lesz világos. Azaz mozgása nem sorolható be az ismert mozgásfajták közé. Továbbá, ha test a fény, akkor világosban a levegőnek sűrűbbnek kellene lennie, mint sötétben, tekintettel a levegőn áthatoló másik testre, a fényre. Az abszurd következmények tehát, és a szerző ezt akarja tudatni velünk, arra látszanak utalni, hogy a fény nem testi természetű dolog.

Ezzel kapcsolatban a szerző arra is rámutat, hogy még ha a fény forrásai (Nap, Hold, tűz, stb.) anyagi természetűek is, a fény ezektől elválva lehet akár anyagtalan. Ezt a következtetést bizonyítja az átlátszó közeg másik állapota, a sötétség, ami testetlen tulajdonság, mivel nem más, mint a fény tulajdonságától való megfosztottság.

Ugyanis úgy látszik, hogy a fény és a sötétség egymás ellentétei. A sötétség, amint láthattuk, az *átlátszó*nak a megfosztottsága attól a tulajdonságtól (ἕξις), amit fénynek nevezünk. Továbbá Sophonias szerint téved Empedoklés és néhány más filozófus, amikor azt mondja, hogy nem vesszük észre a fényt az átfogó szféra (*firmamentum*) és a föld között. Ez a nézet ellent mond a józanésznek és a megfigyelésnek is. Rövidtávon ugyan lehetséges lenne, hogy ne vegyük észre, de túl nagy föltételezés azt mondani, hogy Kelettől Nyugatig sehol sem vesszük észre.

3. A fény definíciója és működésének leírása

Mindezen érvek fölsorolása után a szerző megkérdezi, hogy akkor mi is a fény, és hogyan világítja meg a dolgokat? A kérdésre azonnal definícióval válaszol: olyan anyagtalan *energeia*, amely a fényt adó test felől áramlik az *átlátszó*ban az ő befogadására alkalmas dolgok irányába.[10]

Eztán a fény működésének leírása következik. A szerző a tűz működésének a megfigyeléséből indul ki. A tűz esetében megfigyelhető, hogy az is melegíti a környezetét, de nem föltétlenül közvetlenül mindent, ami tőle közel vagy távol van. Előbb a közeli dolgokat melegíti, ezek pedig, kapcsolatban lévén a távolabbiakkal, átadják azoknak a meleget.[11] Hasonlóképp az *átlátszó testek* is kontinuusan követik egymást. A szférák érintkeznek egymással (ἅπτονται ἀλλήλων) egészen a legutolsóig, amely a minket körülvevő levegő, illetőleg az alatta levő víz. A Nap mindezeket a testeket az *energeiá*jával átlátszóvá teszi, mégpedig úgy, hogy előbb a hozzá közeli dolgokat teszi magához hasonlóvá, azok pedig a hozzájuk kapcsolódókat, és így tovább. Így érkezik el legalulra a levegőhöz és a vízhez a fénylő *energeia* (φωτιστικὴ ἐνέργεια). A Nap *energeiá*ja tehát nem közvetítő nélkül (ἀμέσως) jut el hozzánk a végekre, hanem a hatását és az *energeiá*ját befogadni képes közeli testeken keresztül, még ha testetlen is. Ez olyan, mintha egy hosszú kötél egyik végét meghúznánk, az pedig a kötél kontinuus volta miatt a mozgást tovább adja a másik végén található részeknek is. Ennek példájára kell elképzelnünk a fény *energeiá*ját is.[12] Épp a fény testetlen volta magyarázza azt, hogy miért juthat el a kontinuus térben idő múlása nélkül annak egyik végétől a másikig.

Sophonias eddig ismertetett okfejtését követi Aristotelés egy szóról szóra idézett mondatának kibővített változata, amelyben ezt olvashatjuk: A fény tehát nem tűz, nem test, sem annak kiáradása (ugyanis ebben az esetben maga is test lenne), hanem az *átlátszó*nak

[10] Sophonias, *In libros Aristotelis*, p. 75/5–31; a definíció a 29–31. sorokban.
[11] Sophonias, *In libros Aristotelis*, p. 75/31–36.
[12] Sophonias, *In libros Aristotelis*, p. 75/36–76/12.

az *energeiája*, amennyiben az átlátszó. Ez benne megtalálható, elsősorban a Naptól (az Istenség ezt tette meg a fény legfölső forrásának), de ide számítandók másodsorban azok a dolgok is, amelyek ebből a kiáradásból részesülve maguk is fénylővé (φωτιστικὰ) lettek. (Ilyenek a Hold, a csillagok és a tűz.)

4. A definícióban rejlő nehézségek

A definícióban megfogalmazott nézettel szemben két nehézség támasztható.

A) Az egyik a fény testetlen természetére vonatkozik. Ha ugyanis az testetlen, akkor nehéz megmagyarázni, miért verődik vissza a fény a tükörben, hogyan lehetséges az, hogy a sugarak melegítenek, továbbá hogyan lehet a segítségükkel gyújtani, illetve miért melegszik a hegyek csúcsán a fennsík, hacsak nem a sugarak megkettőzésével (διπλώσει τῶν ἀκτίνων) melegszik a levegő. Márpedig mindez testi tulajdonságokra mutat.[13]

B) Ha ehhez hozzátesszük azt a problémát is, hogy vajon a szemből kiinduló sugarak révén látunk-e, akkor ismét fölmerül az összes nehézség, amely a fény anyagi természetéből fakad, és amelyeket a korábbiakban már megismerhettünk, de ugyanakkor az is érthetetlen, hogy miként láthatjuk a látó pneumánkkal (τῷ ὀπτικῷ πνεύματι) ugyanolyan rövid, szinte semmi idő alatt meg a legrövidebb testet, és magát az eget is, mindkettőt a maga teljes terjedelmében. Valamint, ha a szemből kiinduló testi tulajdonságú látósugarak az ugyancsak testi tulajdonságú levegőn áthaladnak, akkor ismét fölmerülnek a már korábban említett problémák, de még az is, hogy ebben az esetben miért látjuk az eget és minden mást kontinuusnak, illetve egy ekkora test átfogására mennyi anyagot kellene a kis pupillának kibocsátania. Világos mindebből, hogy egyrészt a szemből kiinduló sugaraknak is testetlennek kell lenniük, másrészt a látás tekintetében a szem tevékenysége egymagában nem lehet elegendő.[14]

[13] Sophonias, *In libros Aristotelis*, p. 76/18–76/23.
[14] Sophonias, *In libros Aristotelis*, p. 76/26–77/2.

5. A látás

Bonyolódik a kérdés akkor, ha a fizikusok tanításából kiindulva a látást a színek *energeiá*jának a szemben az *átlátszó* közeg közvetítése révén történő befogadásaként értékeljük. Ebben az esetben meg kell válaszolnunk azt a kérdést is, hogy akkor miként érzékelhetjük a befogadott dolgok színén kívül a tömegét, a nagyságát, távolságát és egyéb hasonló tulajdonságait. Ha azért, mert a levegő tele van ilyen *képecskékkel* (az epikureusok terminusa: εἴδωλα), akkor miért nem látunk minden irányban, amiként minden irányból hallunk és érezzük a szagokat? Miért nem keverednek a hallottakhoz és a szagokhoz hasonlóan a látottak is? És így tovább.[15]

Ha viszont a szemből indulna is ki valamilyen sugár, a láthoz annak is szüksége lenne kívülről a fényre, hogy az mintegy kézen fogva vezesse. Így jönne létre a *sugarak találkozása* (*synaugeia*) révén a látás. Ez az elmélet több *aporiá*t is megold, és egyszersmind a jelenségekkel is összhangban áll.[16] Így például felel arra a kérdésre is, hogy miként láthatja magát a szem a tükörben, ha nem küld ki valamilyen sugarat.[17]

A látó idegektől a szemen keresztül a többi érzékszervtől eltérő valami indul ki. Ezek olyanok, mint a csövek vagy járatok, de el vannak tömve. A sötétben ezért nem látunk. A látás szervei és a kívülről jövő fény között azonban van valamiféle hasonlóság és hasonulás (οἰκείωσις), így ezek keresik egymást, mert egyesülni akarnak. A nagyobbik magával rántja a vele egyesülni vágyó kisebbiket. Ez a kiegészülésre irányuló vágy magyarázza meg, miért látjuk meg olyan gyorsan éjjel a fényt, vagy nappal a távoli tárgyakat is. A *synaugeia* az *energeia* forrása a szem számára. A *synaugeia* révén látunk.[18]A *synaugeia* elméletével Sophonias tulajdonképpen Platónnak a *Tima-*

[15] Sophonias, *In libros Aristotelis*, p. 77/2–12.
[16] Sophonias, *In libros Aristotelis*, p. 77/12–18.
[17] Sophonias, *In libros Aristotelis*, p. 77/12.
[18] Sophonias, *In libros Aristotelis*, p. 77/10–22: καὶ οὕτω κατὰ συναύγειαν τὴν ὄψιν ὁρᾶν. ... κατὰ συναύγειαν τοῖς ὄμμασιν ἡ ἐνέργεια.

*io*sban kifejtett elméletéhez ért vissza, bár azt a fény természetéről és egyéb részkérdésekről szólva, amint láthatjuk, alaposan kiegészítette.[19]

Miután a szerző így tisztázta, hogy a látás a kívülről jövő fénysugár és a látó *pneuma* szemből kiáradó, hasonló természetű sugarának az összetalálkozása révén jön létre (*synaugeia*), ismét visszatér a fény kérdéséhez. Aristotelés föntebb idézett helye nyomán megállapítja, hogy a színtelen tudja befogadni a színt, mint ahogyan a hangtalan a hangot, a szagtalan a szagot. Színtelen közeg pedig elsősorban a levegő, másodsorban a víz. Ha lenne bennük valamiféle szín, akkor nem tudnának befogadni más színt, ahogyan ez a színtelen és a színes üveg esetében megfigyelhető. A látás leginkább a legjobban elütő, és a legközelebb található színeket ragadja meg, a többi háttérbe szorul, minden mást halványabban és elmosódottabban látunk. Ezzel magyarázhatjuk a hallástól eltérő működését. A levegőt ugyanis nem tudják az ellentétes színek egyidejűleg színessé tenni, azaz energiájukat átadni neki. A szemet tehát a látottak ilyen és ilyen állapotúvá teszik, de a látott dolog és a szem közötti *átlátszó* közeg nem fogadja be a hatást. Ezért láthatatlan, vagy alig látható (ti. a sötétség esetén) a közvetítő közeg. Ilyen tehát a potenciálisan (δυνάμει) átlátszó, nem pedig a valóságosan (ἐντελεχείᾳ) átlátszó közeg. A látott dolgoknak ezért nem az egésze, hanem csak a színe látható.[20]

Az elmondottakból végül is megérthetjük a látás másik előfeltételének, a fénynek a működését. A fény tűz természetű, és az *átlátszó* közeget az *energeiá*ja átadásával valóságosan átlátszóvá teszi. Ez az *átlátszó* közeg befogadja a színek *energeiá*ját, de az nem hat rá, azaz nem szenved el hatást a színek *energeiá*jától, hanem azt tovább engedi, mígnem az össze nem találkozik a hasonló, de a szemből kiinduló sugárral.

[19] Platón, *Timaios* 45 C, 46 B. Sok fejtörésre adott alkalmat Aristotelés, *Meteorologia* 372 a 32 skk. helye, ahol a föntiektől eltérően ő is a szemből kiinduló sugarakról beszél.
[20] Sophonias, *In libros Aristotelis*, p. 77/22–78/1.

6. Az *energeia* terminus jelentése

Mindebből látható, hogy az *energeia* szó jelentése tisztázandó, ha meg akarjuk érteni a szöveget. A szó Aristotelés filozófiájából két főbb jelentésben ismert. Az egyik a lehetőséggel (*dynamis*) szemben a megvalósulás. A mozgás kezdetekor a mozgó test potenciálisan (*dynamei*) a célnál van, majd amikor oda jut és megáll, akkor valóságosan (*energeia*) is ott van.

A szó a másik jelentésében is a *dynamis*szal áll szemben: egy dolog valamilyen tevékenységre képes, avagy alkalmas. A kés formájánál fogva alkalmas a vágásra, de amikor valóban vág, amikor a formájának megfelelő cselekvést hajtja végre (*energei*), akkor ezt a cselekvést is *energeiá*nak nevezzük. Azaz a szó valamilyen megvalósulást vagy tevékenységet jelent, ez esetben az *ergon*t: a kés „munkáját", azaz a vágást értjük rajta.[21]

A mi szövegünkben azonban nem ilyen értelemben találhatjuk meg a szót. Itt az *energeia* valami olyasmire utal, ami a naptól, a fény forrásától azonnal, azaz a fizikai idő múlásától függetlenül elér bárhová. Ha figyelembe vesszük a kor fizikai nézeteit a mozgásról, akkor választ kaphatunk a problémánkra.

Aristotelés szerint a hajító erő az elhajított tárgyhoz fűződő közvetlen kapcsolat megszűnte után a mozgó tárgyat átfogó közeget is megmozgatja, például a levegőt, majd a röpülő tárgyat a levegő mozgása hajtja előre mindaddig, amíg a hajító erő teljesen el nem enyészik.[22] Simplikios azonban már úgy látja, hogy az elhajított tárgynak magának is van mozgási energiája, nincs ráutalva külső mozgató erőre ahhoz, hogy mozgását folytassa. Ezt az elméletet nevezik a mai fizikában *impetus* elméletnek.[23] Ebben az esetben azonban az elhajított tárgynak már a szó mai értelmében van *energeiá*ja, azaz mozgási energiája.

---

[21] F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms; A Historical Lexicon*, New York–London, 1967, 55–56; Aristoteles, *De anima* 412 b 10–413 a 10.

[22] Aristoteles, *Physica* 265 b 27–267 a 22.

[23] *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, ed. H. Diels, Brolini, 1895, p. 1351, 10−12: ὥστε ἀδύνατον ἄλλως τὰ ἀπορηθέντα περὶ τοῦ ῥιπτομένου λύειν, εἰ μὴ τὸ κινούμενον καὶ κινητικὴν δύναμιν λαμβάνειν παρὰ τοῦ κινοῦντος ὑποθώμεθα; Sambursky (1962) 72–73.

Sophonias fénytanában a Nap a testetlen sugarak révén tehát valamilyen hasonló energiát ad át a közvetítő közegeken keresztül az átlátszó közegnek, amely ettől a testetlen energiától lesz átlátszó. Azaz egyrészt Sophonias, másrészt Platón és Aristotelés látszatra ugyanazt mondják, mégis nézeteik között a fény természetét illetően hatalmas nézetkülönbség rejlik, köszönhetően az időközben megszületett elméletnek, amely szerint a mozgó dolgoknak maguknak is van energiájuk. Ez a nézetkülönbség már az újplatonikus kommentátorok, mindenek előtt Philoponos munkájában is megjelenik.[24] Sophonias tehát a tizenharmadik században még mindig a nála nagyjából hatszáz évvel korábban élt Philoponos nyomait követi, aki viszont ebben a lényeges pontban meghaladta az aristotelési fizika tanítását.

[24] Sambursky (1962) 112–117.

A FÉNY SZEREPE A GÓTIKA KÉPZŐMŰVÉSZETÉBEN, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL MAGYARORSZÁGRA

PROKOPP MÁRIA

A fény minden korban az istenség velejárója. Jól ismerjük Pheidias fénylő aranyból készült Zeus szobrának leírását. A Bibliában a Mindenség ura és teremtője a fénylően égő csipkebokorban jelenik meg Mózesnek, s mondja: „Én vagyok, aki van." Az egyetlen constans létező. A Sínai-hegyen sem tud, és nem is mer beletekinteni Mózes az Úr vakítóan fénylő arcába. Az *Újszövetség*ben, a *Jelenések könyvé*nek elején Szt. János apostol a neki megjelenő Úr Jézusról azt írja: „...arca olyan volt, mint a teljes fényében ragyogó nap" (*Jel*. 1,16). Az Új Jeruzsálem városának a leírásánál pedig ezt olvassuk: „A városnak nincs szüksége sem napvilágra, sem holdsugárra: Isten dicsősége világítja meg, fénye pedig a Bárány. Világosságában járnak a nemzetek..." (*Jel*. 21,23–24), s Szt. János hallja Jézus szavát: „Én vagyok... a tündöklő hajnalcsillag." (*Jel*. 22,16). Az *Apostolok Cselekedetei*-ben (9,3–8; 22,6–8) olvassuk, hogy Sault Damaszkusz közelében *mennyei fényesség* ragyogta körül, leesett a lováról és megvakult. S Jézus alakja a Tábor-hegyi színeváltozásakor „ragyogott mint a nap, ruhája pedig tündökölt mint a fény" (*Mt*. 17,2). János apostol azzal kezdi evangéliumát, hogy „az igazi világosság... a világba jött... a világ ő általa lett.... Benne élet volt, és az élet volt az emberek világossága. ... Azért jött, hogy tanúságot tegyen a világosságról." (*Jn*. 1,3–10).

A *Jelenések könyvé*nek Krisztusa körül ott vannak a szentek vakítóan hófehér ruhában, akik „megmosták ruhájukat a Bárány vérében". A keresztények Istene tehát vakító fény, aki a világba jött és ott él az emberek szívében. Ezt a tényt az egyes korok a saját nyelvükön újra és újra – érthetően – fogalmazzák meg.

Bizánc és a kora romanika művészete, főképpen a ravennai, szicíliai, római és velencei bazilikák szentélyének fénylő arany mozaikfala jól sugározza Isten fényességét (1. kép).

A gótika ezután, – főképpen Szent Ferenc (1181–1226) nyomán, kinek szívéből előtört a Naphimnusz, – az Isten által teremtett napfényt beengedi Isten házába, és dicsőíti a „fények fényét, a forrást, melyből napfény fakad", s kéri Istent, az Igaz Napot: „kelj egünkre már, ragyogj reánk, örök sugár, és tündököld szívünkbe szét a Szentlélek sugártüzét!" E fohász lelkesíti az építészeket, akik pontos statikai számításokkal feltalálják a templom oldalfalainak egyre nagyobb ablakokkal való áttörésének lehetőségét. Megszerkesztik a bordás keresztboltozatot, amely mentesíti az oldalfalakat a boltozat terhétől, s a hatalmas ablakokon keresztül a napfény körberagyogja az épületet, a szentély keleti ablakain beragyogó hajnali fénytől a napnyugtáig. A gótikus katedrális nyugati homlokzatán nyíló hatalmas kerek rózsaablakon a déli óráktól kezdve beáramló napfény életre kelti a templom-belső képeit, szobrait. Érzékelteti a Mindenható Isten valóságos jelenlétét a templomban. S mivel a napfény az üvegen át megtörik, ezért az üvegművészek ólom keretekbe foglalt színes üvegrészecskékkel, ragyogó pirosakkal, kékekkel, sárgákkal megjelenítik a keresztény hit legfőbb igazságait. Ezek a sokszínűen ragyogó üvegképek mélyen megérintik az emberek szívét, s a templomból viszik a lelkük fényét azokhoz, akik még halálos homályban élnek (vö. *Lk*. 1,79).

A gótikus templom ezt a küldetését úgy tudja csak teljesíteni, ha alapjaitól újjáépíti a korábbi templomot. Erről a munkáról a leghitelesebben a Párizs közeli Saint-Denis bencés kolostor elöljárójától, a tudós teológustól és építésztől Suger (1081–1151) apáttól értesülünk. Ő 1122-ben lett a jeles bencés kolostor apátja, jelmondata a következő volt: *Novum contra usum*. Ennek jegyében teljesen átépíttette a 250 körül vértanúságot szenvedett Szt. Dénes, Párizs védőszentjének sírja fölé emelt 5. századi bazilikát. Teológiája középpontjában a fény misztikája állt, és ennek megfelelően kezdte meg a Saint-Denis-apátság templomának átépítését, hogy minél több fény áradjon be, mindenek előtt a szentélybe (2. kép). Életében csak a templom szentélye készült el 1137–44 között: felmagasította a boltozatot, új, bordás keresztboltozattal, s az oldalfalakon nagy ablakokat nyitott, ame-

lyeken beáramolhatott Isten fénye. Mivel Suger apát írásai fennmaradtak, s áll az általa létrehozott bazilika is, amely a jeles francia királyok temetkezési helye, ezért a művészettörténelem ezt a templomszentélyt tekinti a gótika kezdetének.

A kortárs Clairvaux-i Szt. Bernát (1090–1153), a ciszterci rend tulajdonképpeni megalapítója 1115-ben Clairvaux-ban, ugyancsak Isten fényének a sugárzását, a tüzes Isten-szeretetet tartotta szerzetesei legfőbb feladatának. „Lángolj és világíts" volt a jelmondata. A kora gótika európai elterjedésében a ciszterci rend döntő szerepet töltött be.

Jól ismert, hogy hazánkban a ciszterci rend, még Szent Bernát életében, 1142-ben megjelent Cikádoron, II. Géza király alapításaként, és ezt követően a fia, III. Béla király az 1170–80-as években a ciszterci kolostorok egész sorát hozta létre: Egres (1179), Zirc (1182), Pilis és Szentgotthárd (1184), Pásztó ((1191). Ezek ismeretében kétségtelen, hogy az ország központi hatalmát kezében tartó magyar király esztergomi székhelyén is ekkor, vagy kissé hamarabb jelent meg a gótikus építészet. III. Béla király – Suger apáthoz hasonlóan – teljesen átépítteti a korábbi királyi palotát és a székesegyházat az esztergomi Várhegyen kora gótikus stílusban. Ennek ékesszóló emléke a székesegyház nyugati díszkapuja, a Porta Speciosa – amelyet egy 18. századi festményről, valamint pompás részletekből (3. kép) ma is jól ismerünk – és az 1172–73-ban épült királyi palota a várkápolnával[1] (4. kép). Ez remekművű kora gótikus épület, amelynek eredeti szentélyablakait nem ismerjük, de a nyugati hatalmas rózsaablak az eredeti méretben helyreállítható volt. Ez a kápolna és a vár nagy része a 16. század végén, az 1595. évi törökökkel vívott kemény küzdelem során beomlott és 340 éven át az emeleti termek omladékával volt betemetve, egészen az 1934–37 közötti feltárások idejéig. Így, ha töredékesen is, de hitelesen megőrizte a 12. század végi belső festészeti és szobrászati díszítését (5. kép). Ezeknek az emlékeknek európai jelentőséget ad, hogy nem estek áldozatul a 19.

[1] Prokopp M., The Castle Chapel in Esztergom – The Royal Seat of Béla III (1172–1196), *Hungarian Review* VI, 2015, no. 5, 13–19. Magyarul: Prokopp M., III. Béla király várkápolnájának falfestészeti emlékei, in: Prokopp M. – Vukov K. – Wierdl Zs., *A feltárástól az újjászületésig. Az esztergomi Várkápolna története*, Esztergom, 2014, 7–30.

századi neogótikus átfestésnek, mint a francia gótikus épületek nem kis része.

A Magyar Királyságban a királyi udvar művészeti stílusa iránymutató volt az egész ország számára. A párizsi egyetemen tanult Lukács érsek (1158–81) majd Jób érsek (1185–1204) éppen úgy segítette a magyar király központi hatalmát, mint Suger apát VI. és VII. Lajos királyok politikáját. Ezt jelzi a hazai bencés apátság – a Géza fejedelem által 996-ban alapított Pannonhalma – Oros apát általi teljes átépítése a gótika szellemében. 1224-ben szentelték fel az új templomot (6–8. képek). A kalocsai székesegyház gótikus átépítése szentélykörüljáróval, s az abból nyíló sugárkápolna-koszorúval feltehetően még az 1150-es években,[2] de legkésőbb a Győr nembeli Saul érsek (1192–1201) alatt készült[3] (9. kép). Erdélyben Gyulafehérvár püspöki székesegyházának gótikus szentélyét (10. kép) – feltehetően – a tatárjárás után alakították ki. S sorolhatnánk a nemzetségi monostorok, a szerzetesi templomok, főképpen a ferences templomok és a városi plébániatemplomok hosszú sorát, amelyek ma is hirdetik a gótika 13. század-eleji virágzását a Magyar Királyságban. Gondoljunk csak Pest város plébániatemplomának szentélyére vagy Kassa, Lőcse, Pozsony stb. plébániatemplomaira, a soproni ferences, majd bencés templomra (11–12. képek)! Ezeket a templomainkat éppen úgy beragyogták a színes üvegablakok, mint Chartres, Párizs, Reims, Amiens katedrálisait (13–14. képek).

A fentiek egyértelművé teszik, hogy Magyarországon a gótika művészete, a ma is ismert töredékes emlékek tanúsága szerint is, közel ugyanabban az időben jelent meg, mint Franciaországban. Ezt a megállapításunkat megerősíti Villard de Honnecourt reimsi építész vázlatkönyve (15. kép) – a párizsi Bibliothèque Nationale-ban, Ms. fr. 19093 – aki a tatárjárás előtt, feltehetően az 1230-as években járt Magyarországon. Mindenesetre nagyon figyelemre méltó a *folio 10 v* oldalon látható kora gótikus mérműves ablak rajza és mellette a gótikus kurzív írás*: J'estoie mandesen terre de Hongrie, quant io le portrais por co l'amai io miex*. „Amikor ezt rajzoltam, mert ez tet-

[2] Foerk Ernő, *A kalocsai székesegyház*, Budapest, 1915.
[3] Rostás Tibor,*"Magyarország földjére küldtek"*, Budapest, 2014, 3.

szett nekem a legjobban, Magyarország földjére küldtek."[4] Fontos felfigyelnünk a „küldtek" kifejezésre. Ha küldték a francia királyokat koronázó nagyhírű katedrális építőműhelyéből ezt a férfiút, akkor ez azt jelenti, hogy a magyarországi építészetnek Reimsben is nagy elismertsége volt. Tehát szakítanunk kell azzal a felfogással, hogy a gótika építészete a Magyar Királyságban csak francia hatásra jelenik meg! A fent említett hazai emlékek és a jeles hazai teológusaink Suger apáttal párhuzamosan, esetleg vele együtt is megfogalmazhatták a fény új, 12. századi teológiáját a zsoltárok és az egyházatyák írásainak felhasználásával.

Villard de Honnecourt vázlatkönyvében más oldalon is találkozunk olyan padlótéglák és építészeti részletek rajzával, amelyeket ma is ismerünk a hazai emlékanyagban, és mellettük a felirat: *j'ai vu en Hongrie*. Ezek tehát olyan emlékek, amelyekre a reimsi építész felfigyelt, érdemesnek tartotta lerajzolni.

S nem utolsó sorban III. Béla királyunk 1186. évi házassága Capet Margittal, VII. Lajos francia király lányával és II. Fülöp Ágost nővérével, az ezt kísérő pontos kimutatás III. Béla király anyagi helyzetéről, királyi jövedelmeiről,[5] ékes bizonysága a Magyar Királyság kiemelt európai rangjának. A kor jeles magyar főpapjai, mint a Párizsban tanult, s nagy megbecsülésnek örvendő Lukács és Jób érsekek, királyi kancellárok jelentősen öregbítették a Magyar Királyság európai hírnevét. E 12. századi magas színvonalú európai kapcsolatainknak logikus következménye volt III. Béla király fiainak európai tekintélye, Imre király házassága Aragóniai Konstanciával 1198-ban, majd II. András második házassága 1215-ben a francia Jolánta Courtenay-vel, a későbbi II. Pierre Courtenay konstantinápolyi latin császár leányával. E dinasztikus kapcsolatokat széleskörű gazdasági-kulturális kapcsolatok kísérték a főurak és az egyháziak részéről. 1207-től már az előkelő francia származású Róbert fehérvári prépost II. András király kancellárja, aki 1226–39 között esztergomi érsek, Magyarország prímása volt. S akkor még nem szóltunk a

[4] Hans R. Hahnloser, *Villard de Honnecourt. Kritische Gesamtausgabe des Bauhüttenbuches ms. fr 19093 der Pariser Nationalbibliothek*, Graz, 1972, 56–58; Carl, F. Jr. Barnes, *The Portfolio of Villard de Honnecourt. A New Critical Edition and Color Facsimile*, Farnham – Bulington, 2009; Rostás (2014) 1.

[5] Párizs, Bibliothèque Nationale

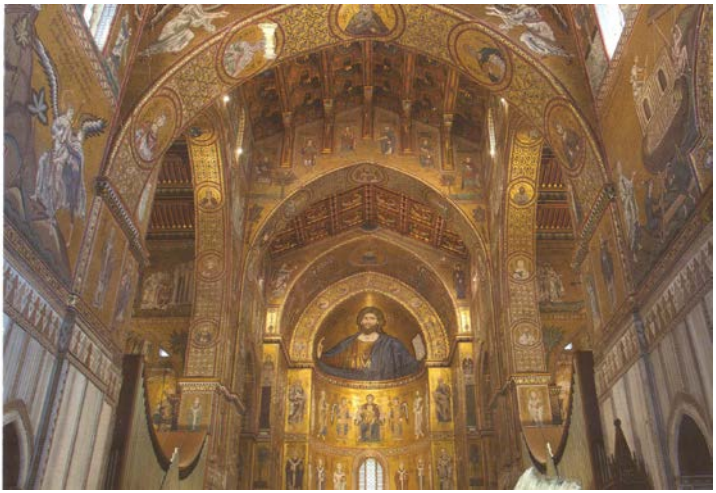
francia szerzetesrendek, a premontreiek és a ciszterciek közvetlen és széleskörű francia-magyar kulturális-művészeti kapcsolatairól.

A 12. század utolsó negyedében újjáépített esztergomi székesegyház és a vár királyi kápolnájának egykorú szobrászi és falfestészeti emlékei (16–17. képek) jól jelzik a fény nagy szerepét az említett építészeti jellemvonások – rózsaablak, bordás keresztboltozat, vörös márvány padlózat – mellett. A vörös és fehér márvány fénykontrasztra épített Porta Speciosa élénk érzelmeket sugárzó, fehéren fénylő, expresszív próféta-ábrázolásai a vörös márvány kapuoroszlánokkal, valamint a várpalota oszlopfőivel, márványintarziás trónkarfájával együtt a kora gótikus szobrászat európai főművei.

A kor festészetének éppen így kiemelkedő emléke a várkápolna korongos keretbe foglalt, fénylő vörös alapon megjelenő diadalmas, zöldessárga oroszlán-ábrázolása az aranysárga életfa előtt. Az egész kompozíciót a gótika lendülete, dinamikus dekorativitása hatja át. A várkápolna boltozati bordáit és az egykori figurális ábrázolásokat keretelő díszítő festés – a geometrikus és a növényi motívumok egyaránt – az élénk kék - sárga - zöld - fehér színezéssel – az épületbe a nyugati hatalmas rózsaablakon beáramló napsugarak fényét fokozzák a gótika művészetének szellemében.

A gótika művészete a 15. századig uralja Európa képzőművészetének nagy részét. Ennek egyik csúcsán a sienai Trecento festészet áll, Simone Martini és tanítványai művészetével, akik az avignoni pápai udvarban való működésük révén nagy hatással voltak Európa művészetének egészére, így Közép-Európára és Magyarországra is. Simone Martini egyik legnagyobb mecénása a nápolyi királyi udvar volt, s ott is éppen Magyarországi Mária királyné, aki 1270 és 1323 között 53 évet élt Nápolyban és a királysághoz tartozó Provence-ban mint II. Anjou Károly felesége. Ő magával vitte Nápolyba a magyar királyság művészi igényességét, mecenatúrájának legbeszédesebb emléke az általa építtetett és pompás falfestészettel ékesített – Pietro Cavallini és műhelye által – Santa Maria Donnaregina templom Nápolyban, valamint Assisiben a Szent Ferenc-bazilika Szent Erzsébet és Szent Márton tiszteletére emelt kápolnáiban Simone Martini freskóciklusai, valamint a másodszülött fia Lajos, ferences szerzetes és toulouse-i püspök 1317. évi szentté avatására Simone Martinivel készíttetett oltárkép (18. kép).

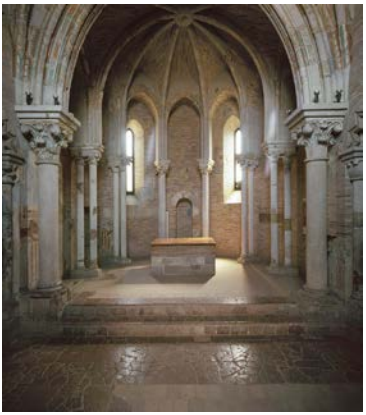
Franciaországban és Magyarországon még a 15. század művészetének is fő jellemvonása a gótika. Az építészet továbbfejleszti a napfény misztikus beáramoltatását, és a képzőművészet is a fény szerepét hangsúlyozza, amely a fénylő színekkel és a formák dinamizmusával kiemeli az érzelmek gazdagságát. Az európai gótikus szobrászat 14. századi repertoárját ma is fénylően gazdagítja a Kolozsvári testvérek 1373. évi Szent György szobra, majd az internacionális gótika főművei közé tartozik a Budai Vár szoborlelete és a bárkai Katalin és Dorottya-szobrok, míg a festészetben az esztergomi várkápolna 1340-es években készült falkép-ciklusa és azt követően a Képes Krónika miniatúrái Nagy Lajos király korának európai színvonalú emlékei. Ezt követte a 15. században a szárnyas-oltárok fényes sora, Kolozsvári Tamás garamszentbenedeki oltárától a kassai dóm Szent Erzsébet-oltárán át M.S. mester 1506. évi selmecbányai oltáráig (19. kép). Ez utóbbi egyben az európai reneszánsz művészetnek is főműve. Jelzi, hogy a gótika művészete a reneszánsz művészetet is mélyen áthatotta, gazdagította.



1. kép. Monreale katedrálisának belső tere, Szicília

2. kép. Saint-Denis-székesegyház

3. kép. Esztergom, Porta Speciosa

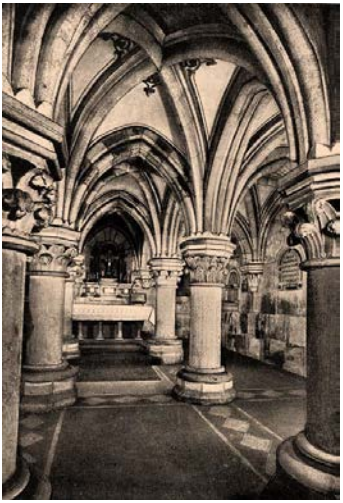


4. kép. Esztergom, Várkápolna

5. kép. Az esztergomi várkápolna boltozata 2013-ban

6. kép. A pannonhalmi apátság belső tere a 2007. évi átalakítás előtt és után

7. kép. Porta Speciosa, Pannonhalma



8. kép. A pannonhalmi apátság kriptája

9. kép. Kalocsa, Királyfej

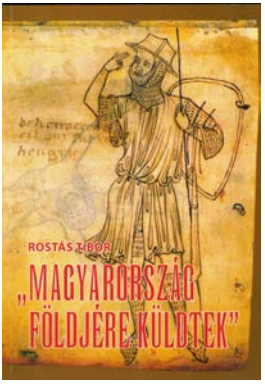
10. kép. A gyulafehérvári székesegyház szentélye

11. kép. Szent Erzsébet-főszékesegyház, Kassa

12. kép. Szent Jakab-templom, Lőcse

13. kép. A Saint-Denis-székesegyház rózsaablaka

14. kép. A Saint-Denis-székesegyház üvegablakai



15. kép. Villard de Honnecourt vázlatkönyve

16. kép. Dániel próféta, Esztergom

17. kép. Oroszlán-freskó, Esztergom

18. kép. Simone Martini: Szent Lajos

19. kép. M.S. Mester: Visitatio

IDEALIZÁLT VAGY REÁLIS ÁBRÁZOLÁS? MÁTYÁS-PORTRÉK ANTONIO BONFINI MŰVEIBEN[1]

LÁZÁR ISTVÁN DÁVID

Előadásomban két, Bonfini által megrajzolt Mátyás-portrét vizsgálok; az egyiket A. Avrulino (Filarete) olaszul írott építészeti traktátusának latin fordításához készült, Mátyás királynak szóló ajánlás tartalmazza, a másik nagyszabású történeti művében, a *Rerum Ungaricarum decades*-ben található, Mátyás halálának és temetésének elbeszélését követően. Első pillantásra úgy tűnhet, hogy egymástól jól elkülöníthető és eltérő Mátyás portréról lesz szó, holott a valóság ennél jóval összetettebb, árnyaltabb. Nem arról van szó ugyanis, hogy a Bonfini által az egyik műben megrajzolt Mátyás-kép ellentmondásban lenne a másik leírással, inkább a műfajból (ajánlás, illetve történetírás) következő retorikai pozíciók különbözősége miatt, illetve a két mű megírása között eltelt idő eseményei, tapasztalatai következtében kerül máshová a hangsúly.

Mielőtt a két szöveg vizsgálatához fognánk, érdemes áttekintenünk, milyen előzmények nyomán, milyen körülmények között került Mátyás udvarába Bonfini, s ott milyen karriert futott be. Antonio Bonfini 1527-ben vagy 1534-ben született Ascoli Picenóban patrícius családból, s kiváló, korszerű nevelésben részesült. Ifjúkorában arisztokrata családoknál vállalt nevelői állást, majd házasságkötését (1465) követően 1473-ben Recanati iskolájába hívták professzornak. Itt latint, görögöt, grammatikát, poétikát és retorikát tanított. Szoros kapcsolatba került a nápolyi uralkodóházzal. Tudjuk, hogy jelen volt azon a fogadáson 1473-ban, amelyet a pápa, IV. Sixtus adott a Román átutazó Leonóra, Beatrix nővére tiszteletére. Amikor pedig Beatrix 1476-ban Magyarországra tartva keresztülutazott Loretón,

[1] Jelen munka az OTKA 104789 K számú pályázat támogatásával készült.

bemutatták neki Bonfinit. Feltehetőleg találkozott Francesco d'Aragonával is, amikor magyarországi látogatásáról hazatérőben volt. Elképzelhető, hogy a vele, vagy valamelyik udvari emberével folytatott beszélgetése nyújtott alapot a *Symposion de virginitate et pudicitia coniugali* című művének megírásához. 1486 szeptemberében indult útnak Recanatiból, miután a várostól három hónapnyi szabadságot és útiköltséget kért.

1486 októberében érkezett Mátyás király udvarába, amely akkortájt Retzben időzött. Nem üres kézzel érkezett. Az uralkodói család minden tagjának hozott ajándékot: Beatrixnek a *Historia Asculana*-t és a *Symposion*t, Mátyásnak a *Libellus de Corvinianae domus origine*-t, Corvin Jánosnak pedig epigrammáinak gyűjteményét. Szíves fogadtatásban részesül, amit jelez az a tény is, hogy az új év alkalmából ő köszöntötte a királyt az udvarnép nevében, s állást is kap: a királyné felolvasója lesz.[2] Minden bizonnyal jóindulatába fogadta őt a király, hiszen a következő évben két megbízást is kapott: először Philostratos művét kellett görögről latinra, majd Filarete (Averulino) építészeti traktátusát olaszról latinra fordítania. Mindkét feladatát el is végezte. 1487 végén azonban visszatér Recanatiba és munkába áll ismét az iskolában.

Rejtélyes és megnyugtatóan talán nem is tisztázható, hogy Bonfini miért tért vissza szülőföldjére váratlanul, miután minden jel arra utalt, hogy be tud illeszkedni az udvari életbe. Számos ellentmondás tűnik fel már érkezése kapcsán is, melyek közül néhányat kiemelek. Magyarországra érkezésekor már kibékíthetetlen ellentét alakult ki az uralkodói pár között a trónutódlás kérdésében. Noha Beatrix és az aragóniaiak még reménykedtek, hogy a királyné utódot szül Mátyásnak, a király egyre inkább előtérbe helyezte természetes gyermekét, Corvin Jánost. Ez megmutatkozott többek között abban is, hogy hivatalos eseményeken egyre gyakrabban szerepeltette, sőt időnként őt magát is képviselte. Mindezek után Bonfini – az aragóniaiak támogatásával! – úgy érkezik az udvarba, hogy az ajándékba hozott művek – esetleg szándéka ellenére is – Mátyás elképzeléseit támogatják. Csu-

[2] Antonius de Bonfinis, *Rerum Ungaricarum decades* (A továbbiakban *RUD*), ed. I. Fógel et B. Iványi et L. Juhász, Tomi I–IV, 1, Lipsiae–Budapest, 1936–1941 (Bibliotheca scriptorum medii recentisque aevorum), IV, 143.

pán egy-két példa: A *Libellus de Corvinianae domus origine* Mátyás családjának a rómaiakig történő visszavezetésével legitimálja dinasztikus törekvéseit. A *Symposion* esetében már összetettebb a probléma. A szerző vitájukban a győzelmet a királynénak juttatja, aki szerint a szüzesség előbbre való a házasélet tisztaságánál – ez utóbbi véleményt a műben Mátyás képviseli. Jelen esetben azonban kétes értékű ez a győzelem, hiszen a szüzesség diadala éppenséggel azt is jelenti, hogy Beatrixtól nem várható trónörökös világra hozatala. Az aragóniaiak támogatásával a királyi udvarba érkező Bonfini tehát rögtön az érkezésekor a másik tábor érdekeit képviselte az ajándékba hozott írásokkal.

Bármi volt is az oka,[3] Bonfini 1487 végén visszatért Itáliába. Itt éri Mátyás felkérése, hogy írja meg a magyarok történetét. Bonfini örömmel indul ismét Magyarországra, s ezután már csupán néhány alkalommal tér vissza szülőföldjére. Mátyástól udvari történetírói címet és fizetést kapott. 1489-ben látott hozzá nagyszabású történeti műve, a *Rerum Ungaricarum decades IV et dimidia* megírásához.

A fent említett furcsaság, miszerint az aragóniak támogatásával Magyarországra érkező humanista rövid idő alatt Mátyás oldalára áll, s tőle kap megbízásokat, miközben szembefordul a királynéval, semmiképpen nem magyarázható Bonfini tájékozatlanságával az udvari viszonyokat illetően. A magával hozott, az uralkodói családnak ajándékul szánt (és fennmaradt) művek ajánlásai egyértelműen igazolják, hogy jól ismerte az udvari élet mindennapjait, a belső feszültségek forrásait, Mátyás és Beatrix nézeteit, továbbá a király életútját, küzdelmeit, hadjáratait, uralkodói módszereit, mindennapi szokásait, esetleg távlati terveit is.

Erről tanúskodik a Magyarországra érkezését követő néhány hónapon belül elkészült Averulino fordítás Mátyáshoz szóló ajánlása is. Mivel a *dedicatio* a dicsőítő beszédmódhoz tartozik, a tudós humanista nem fukarkodik a magasztaló jelzőkkel, s mindjárt a megszólításban *invictissimus*nak, *divus*nak nevezi Mátyást. Gondolatmene-

[3] Adatok és források híján az okokat nem ismerjük, csupán a tényt regisztrálhatjuk, hogy Bonfini már röviddel érkezése után a két pártra szakadt udvarban Mátyás oldalára áll, s a király megbecsülését, bizalmát élvezi. Vö. Kulcsár Péter, *Antonio Bonfini és műve,* in: Kulcsár Péter, *Humanista történetírás Magyarországon (Tanulmányok)*, Budapest, 2008, 94–107.

ténak kiindulópontja szerint a hadművészet és a bölcsesség teszi lehetővé a dicső római elődökével felérő tettek véghezvitelét, valamint az eljutást az örök dicsőségre. Mivel Mátyás már mindkettőt teljesítette, tulajdonképpen nem is kellene többre törekednie. Általánosságban beszél a király hadi sikereiről, jámborságáról, az ország bölcs kormányzásáról, igazságosságáról, továbbá jóindulatáról és nagylelkűségéről. Kiemeli, hogy cselekedeteiben nem csupán a hírhedt rómaiak (pl. Sulla) viselkedésétől tért el, hanem messze felülmúlta a dicső elődök tetteit is:

„…fortitudinem Valerii Corvini congentilis tui, Metelli pietatem, probitatem Antonini, Marci sapientiam clementiamque Caesaris te non solum quottidie aemulari, verum etiam superare conspicamur."[4]

Ezt követően elbeszéli Mátyás trónra lépésének előzményeit, körülményeit. A gondviselés rendezte úgy (amit egyedül egy szent, Kapisztrán János ismert fel), hogy Mátyás, aki szinte gyermekként, fogságból került az uralkodói méltóságra az ország fenyegetett helyzetében, rögtön határozottan és sikeresen fogott feladatai teljesítéséhez, ami végső soron az egész keresztény világ megvédését eredményezi.

„…Maiestatis Tuae solium Deus ipse constituit … ut …sub tuaque dextera Christiana res Publica conquiescat."[5]

Ennek kapcsán alkalma nyílik Bonfininek, hogy részletesen szóljon a Mátyás által sikeresen megvívott háborúkról, az általa vezetett hadjáratokról. Valótlanságot ugyan nem állít, és a tényeket sem ferdíti el, azonban hatásos retorikával ecseteli a sikerek nagyságát: mind a négy égtájon diadalmaskodott Mátyás, és előfordult, hogy egy év leforgása alatt két császárt is legyőzött. Mátyás katonai-politikai sikereinek felsorolását egy szónoki kérdéssel zárja *(Quorsum igitur haec?)*, amelynek megválaszolásával visszatér a kiindulópontjához,

[4] Antonio Bonfini, *La latinizzazione del trattato d'architettura di Filarete (1488–1489)*, a cura di Maria Beltramini, Pisa, 2000, 3 (a továbbiakban: Beltramini).
[5] Beltramini, 3–4.

és megismétli az ott elhangzottakat. Ezzel készíti elő ajánlásának második nagy egységét, amelyben már szorosabban kapcsolódik a fordítás tárgyához, az építészethez.

Az előzőekben már bemutatta, hogy hadművészetben és bölcsességben Mátyás felülmúlta a római elődöket, most az építkezések, a művészetek kerülnek sorra, s ebben is a királynak jut az elsőbbség az antikokkal szemben. A háborúkat követően, a rövid békeidőben sem tétlenkedik Mátyás, hanem a többi uralkodótól eltérően, akik ilyen időszakokban hiábavaló szórakozással töltik idejüket, minden energiáját az építkezéseknek szenteli. Különféle mestereket, művészeket hív a világ minden tájáról, s országszerte számos építkezést indít.

Itt nyílik alkalma Bonfininek, hogy a már megvalósult építkezéseket bemutassa. Részletes leírást ad a visegrádi királyi palotáról (amelynek pontosságát a régészeti feltárások igazolták), továbbá Mátyás nagyszabású budai és bécsi építkezéseiről. Előadásmódja lelkes, az épületegyüttesek nagyszerűségéről rajongva, felsőfokban beszél olyannyira, hogy a retorika eszköztárából a *praeteritio*t alkalmazza állításai alátámasztására:

„quae [sc. aedificia] *si prosequerer, viderer fortasse potius Maiestati Vestrae blandiri et detrahere vetustati, quam vera scribere”*[6]

E nagyszabású építkezések megvalósulása után akár feleslegesnek is tűnhetne a traktátus lefordíttatása, azonban Mátyásnak a korábbiaknál még inkább nagyratörő tervei vannak, amelyek kivitelezését elősegítheti, hogy a többség által érthető nyelven – latinul – is olvashatóvá válik a szöveg. Averulino műve ugyanis nemcsak egyes, különböző típusú épületek, hanem az ideális város megalkotásának módját is leírja, s a műnek ez az aspektusa tarthat számot leginkább az uralkodó érdeklődésére.

Az Averulino fordítás ajánlásában megrajzolt Mátyás-portré az ideális uralkodót mutatja be, aki kiemelkedő képességeinek köszönhetően sorra aratja a katonai, politikai sikereket, eközben pedig az ország gyarapodására, épülésére is van gondja. Mátyás személyisé-

[6] Beltramini, 6.

géről ugyanakkor nem tudunk meg sok részletet, általánosságban értesülünk bölcsességéről, jámborságáról, jóindulatáról, fáradhatatlan serénységéről. Mindez természetesen a műfaji meghatározottság miatt van így, az ajánlásnak szükségképpen mindenekelőtt a megbízó dicsőségéről kell szólnia.

Bonfini történeti művében, a *Rerum Ungaricarum decades*-ben Mátyás halálának és temetésének elbeszélését követően ad jellemzést az elhunyt uralkodóról. Itt természetesen nem a király tetteiről, háborúiról, politikájáról, intézkedéseiről szól, hanem Mátyást, az embert jellemzi. Mivel történeti műben találjuk ezt a jellemzést, a *sine ira et studio* követelménye miatt eleve feltételezhető, hogy reális, a valóságnak megfelelő Mátyás-portré áll előttünk.

A jellemzés retorikai szabályainak megfelelően Bonfini az uralkodó külső megjelenésének részletes leírásával kezdi mondandóját. Ezt követően tér rá belső tulajdonságainak számbavételére. Részletesen számol be Mátyás jámborságáról, szokásairól, az emberi kapcsolatokban meghatározó jellemvonásairól, pl. barátaival szemben tanúsított magatartásáról, közvetlenségéről. Bátorságát és szerencsés voltát egy-egy anekdotával mutatja be. Kiemeli, hogy uralkodóként is megmaradt egyszerű, könnyen megközelíthető embernek, nem vette körül magát udvaroncokkal, a mindennapokban elutasította a fényűzést, s a legtöbb ügyet igyekezett személyesen intézni. Bonfini kiemeli, hogy Mátyás hadvezérként gyors, ám körültekintő döntéseket hozott, az ellenséget gyakran meglepte váratlan taktikájával, s szinte hihetetlen munkabírásról tett tanúbizonyságot. Mindezek mellett felvirágoztatta az országot, tudósokat, művészeket hívott be, támogatta a tudományokat. A számos dicsérő szó mellett azonban néhány kritikai megjegyzés is megjelenik, például:

„Nec humanis quidem passus est sibi facile interdici voluptatibus, muliercularum quandoque obnoxius fuit amoribus, sed matronis abstinuit”[7]

„…mimos aretalogosque plus equo promereri.”[8]

[7] *RUD* IV. 166.
[8] *RUD* IV. 168.

Egy hús-vér ember képe áll előttünk Bonfini leírása nyomán, aki számos magánemberi és uralkodói erénnyel rendelkezik, azonban néhány hibától nem mentes ő sem. A jellemzésből érezhető a szerző elismerése, talán nem túlzás: rajongása és szeretete az uralkodó iránt.

Ha az előzőekben vázlatosan ismertetett két Mátyás-portrét összevetjük, könnyen arra a következtetésre juthatunk, hogy az Averulino fordítás ajánlása egy ideális (vagy idealizált) uralkodó képét tárja elénk, akit személyesen még nem ismer közelről a szerző, a történeti mű pedig egy valós, hibáktól sem mentes ember jellemzését tartalmazza, akinek életét, tevékenységét, szokásait több éven keresztül közvetlen közelről szemlélte Bonfini. A következtetés megállja ugyan így is a helyét, azonban nem teljesen pontos. Egyfelől az ajánlás, jóllehet él az *amplificatio* eszközével, nem tartalmaz valótlan adatokat, meg nem történt eseményeket, másfelől a történeti műben található jellemzés olyan embert mutat be, aki magánemberként és uralkodóként is hivatása magaslatán áll. Ha ehhez még hozzákapcsoljuk azt a tényt is, hogy a történeti műben található jellemzés szövegének csaknem fele megtalálható már (részben tartalmi, részben szó szerinti egyezésként) Bonfini Hermogenész fordításának ajánlásában, amelyet még az udvarba történt érkezése előtt írt, biztosra vehetjük, hogy a szerző már jóval korábban, a lehető legalaposabban tájékozódott, hiszen már ekkor szinte jó ismerősként ír Mátyásról. Ismeretei pedig az udvarban töltött évei alatt csak elmélyültek.

Véleményem szerint tehát mindkét szövegről elmondhatjuk, hogy reális Mátyás-portrét tartalmaz, amely egy ideális uralkodót és csodált embert fest le.

A LÁTÁS ÉS A FÉNY
PRAY GYÖRGY *DE INSTITUTIONE AC VENATU FALCONUM* CÍMŰ TANKÖLTEMÉNYÉBEN

CZEROVSZKI MARIANN

Pray György *De institutione ac venatu falconum* című két könyvből álló tanköltemény Nagyszombatban jelent meg nyomtatásban, a jezsuita akadémia kiadásában.[1] Az iskolai szokásoknak megfelelően a végzős hallgatók jutalomkönyvet kaptak diplomaszerzésük (*promotió*juk) emlékére, és az 1749-es évben az átmenetileg éppen itt oktató, poétika és retorika tanári feladatokat ellátó Praynak jutott a feladat, hogy megírja a végzős *baccalaureus*ok számára az ún. *liber promotionis*nak szánt könyvecskét.[2]

Már a kortársaknak tudomása volt arról, hogy később a kétkönyves tankölteményt Pray kibővítette,[3] és elkészített egy négy könyvből álló változatot, ám az új mű a források szerint még Pray életében

[1] Szörényi László hívta fel a figyelmet először Pray költői munkáira, köztük a kétkönyves tankölteményre *Pray György költészete* c. tanulmányában. In: Uő., *Hunok és Jezsuiták. Fejezetek a magyarországi latin hősepika történetéből*, Budapest, 1993, 135–139.

[2] A solymászati tematika feldolgozása az európai tanköltemény-irodalom egyedi teljesítményei közé tartozik. Prayén kívül egyetlen nyomtatásban megjelent solymászati tankölteményről van tudomásunk, Jacques Auguste de Thou *Hieracosophion* c. három kötetes művéről. Modern kiadását l. Ingrid A. R. de Smet, *La fauconnerie à la Renaissance. Le Hieracosophion (1582–1584) de Jacques Auguste de Thou*. Edition critique, traduction et commentaire précédés d'une étude historique de la chasse au vol en France au XVIe siècle, Geneva, 2013.

[3] Már a nagyszombati kiadásban megemlíti Pray, hogy lenne még mondanivalója a témáról (1,536–539): *Forsitan et quae sint morborum signa medendi / Quae cura et studium, febri quaeque aptior herba / Pellendae canerem, spatio ni exclusus iniquo / Plura mihi restare super memoranda viderem.*

elkallódott.[4] A több mint kétszáz éven át lappangó kéziratot végül Tarnai Andor találta meg Bécsben 1982-ben.[5]

A tanköltemény négykönyves változata 2260 sorból áll, a sorok száma az egyes énekek között egyenletesen oszlik el.[6] Ehhez járulnak még a szerző által készített, prózában írt lábjegyzetek, amelyek szerves részét képezik a tankölteménynek.[7]

A solymászattal kapcsolatos teendők a műben átgondolt rendben kerülnek tárgyalásra. Az első könyv bemutatja a különböző sólyomfajtákat, részletesen leírja, hogy melyiknek milyen a külseje, majd az idomításra alkalmas sólyom kiválasztásának különböző szempontjait veszi sorra. Ezután következik a sólyom elhelyezése, etetése, végül hogy hogyan kell őket hozzászoktatni a vadászkutyák társaságához. A második könyv az idomítás különböző fogásait mutatja be, tanácsokat ad, hogyan lehet megtalálni az elveszett sólyommadarat, valamint hogy mik a teendői a solymásznak vedlés idején. A nevelés és idomítás befejeztével elérkezik a vadászat ideje. Ez a solymászat legmagasabb célja, szemet gyönyörködtető értelme, így érthető, hogy Pray az egész harmadik könyvet ennek a témának szenteli, sorra véve, hogy milyen madárra hogyan, milyen fogások alkalmazásával szokás vadászni. A negyedik könyv az előbbiekhez tematikailag valamivel lazábban kapcsolódva a sólymok betegségeinek a tüneteit és a lehetséges gyógymódokat tárgyalja, sajátos szempontból csoportosítva a szóba jöhető bajokat. Először a testet belülről támadó betegségek kerülnek sorra: a gyomorproblémák, a bélférgesség, a láz, a nátha, a golyva, a szélütés, az asztma, végül a máj és a vese betegségei; ezután pedig a 404. sortól a szemmel is jól látható problémák következnek, Pray szavaival: *quae lumine cerni, / Tractarive queant* (405–406). Ezek sorrendben: a fekély, a rüh, a tetvesség, a tollazat

[4] A tanköltemény új változatának megírásáról és elkallódásáról Zsák J. Adolf közölt bizonyító erejű forrást: Pray György egy ismeretlen művéről, *Itk* 12, 1902, 377.

[5] A kéziratos mű fordulatokban bővelkedő történetének legrészletesebb összefoglalását l. Czerovszki Mariann – Kasza Péter, Hierakologoi, in: Jankovics József – Császtvay Tünde – Csörsz Rumen István – Szabó G Zoltán, *„Nem sűlyed az emberiség!”. Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*, Budapest, 2007, 333–340. http://www.iti.mta.hu/Szorenyi60/Szorenyi60_teljes.pdf

[6] Az 1. könyv 536, a 2. könyv 527, a 3. könyv 595, a 4. könyv 602 sorból áll.

[7] Az 1. könyv 29, a 2. könyv 26, a 3. könyv 8, a 4. könyv 31 lábjegyzetet tartalmaz.

sérülései, a sebek, a ficam, a csonttörés, a köszvény és végül ehhez kapcsolódik egy keresett fordulattal a szem leírása, a szerző szerint ugyanis a köszvény helytelen kezelése előidézheti a látás romlását, aminek mindenképpen elejét kell venni (520–536):

Quamquam alii voluere pedes perfundere naphta
Si prius incaleat sevo, atque cruore palumbi
Jungatur. Tamen haud isthuc discriminis ausim
Persuadere aliis: ut enim subtraxerit humor
Introsum se se, capitis grassatur in arcem
Sensim, oculosque dein hostili indagine cingit
Usque adeo infestus, penitus dum lumen ademtum est
Falconi, aut turpi velet glaucomate (p) *vultum.*
Hoc si forte olim misero inpendere periclum
Videris, ex ovi stillans albumine succus
Proderit, illum oculos si ter sufflaris in ipsos.
Parce tamen crudos inprudens, parce liquores
Instillare oculis, haec quippe tenerrima pars est
Falconum, et natura illam discrimina contra
Non frustra solers valido munimine sepsit.
Ergo ut venturo discas multo ante cavere
Damno, age, mirandos oculi scrutere recessus.[8]

[8] „Bár némelyek azt tanácsolják, hogy kőolajjal kell lemosni a lábát, amit előbb faggyúval összemelegítenek és elkevernek galambvérrel, én azonban mégsem mernék rábeszélni senkit erre a kockázatos módszerre, ettől ugyanis a nedvek elkezdenek befelé húzódni, lassanként eljutnak a fejtetőig, majd ellenségesen bekerítik a szemeket, s mindaddig fenyegetik, míg végül teljesen megfosztják a sólymot a szeme világától, vagy rút hályoggal homályosítják el tekintetét. Ha tehát azt látnád, hogy ez a veszély fenyegeti szegényt, hasznára lesz, ha tojásfehérje csöppeket fújsz háromszor a szemébe. De mindenképp óvakodj attól, hogy meggondolatlanul csípős folyadékot cseppents bele, mert ez a sólymok legérzékenyebb szerve, a bölcs természet nem véletlenül vette körül erős védelemmel a veszélyek ellen. Nosza, vizsgáld át gondosan a szem különös zugait, hogy képes legyél még idejekorán elejét venni a közelgő bajoknak."
A tankölteményből közölt részleteket minden esetben Kasza Péter kollégámmal közösen készített, metrum nélküli fordításunkban közlöm. A szöveg teljes fordítása szakmai jegyzetekkel és kísérő tanulmányunkkal kiegészítve várhatóan még 2016-ban megjelenik.

A fenti sorokkal veszi tehát kezdetét a szem részletes leírása a 4. könyv végén. Pray ötvenhat sorban mutatja be a szem anatómiai felépítését, kívülről befelé haladva, a szaruhártyától a látóideg felé, ahogyan egymás után következnek a szemet alkotó különböző hártyák és folyadékok (537–592):[9]

Multiplici inprimis illum vestivit amictu
Terrarum, caelique sator, tunicisque revinxit.
Cornea (q) *prae reliquis se prima tuentibus offert*
Sphaerae instar, referensque fere pellucida cornu.
Hac primi radiis aditus, hac limina rebus
Prima patent, hac venti omnes, et frigora brumae,
Pulvisque, et densi arcentur caligine fumi.
Illi autem vicina suo (r) *sclerotica nexu est,*
Introrsumque magis vergens latus undique stipat
Humorum. Qua vero antrorsum prominet, albam
Induitur membranam, illamque induta superbit
Usque adeo, summa vix ut queat arte revelli,
Propterea adnatam (s) *vulgato nomine signant*
Paeonii. Inde magis versum interiora recedens
Vestibulum ante ipsum, nomen quae sumsit ab uva (t)
Conspicies tunicam. Mediis humoribus illa
Innat aquae, lentisque instar pertusa foramen
Orbe gerit medio, pupillam dicere vulgus
Maluit: hic se se radii denso ordine stipant
Prae foribus, postquam per cornea limina primum
Facta via est, aliique aliis subeuntibus urgent,
Admittive petunt, aut vi luctantur aperta,
Irrumpuntque, quoad litem natura diremit,
Et primos facile hospitio penetrale sub ipsum
Immisit, reliquos autem aversata removit.
Qualis, ubi regum laeto strepit aula tumultu,
Acciti formaque loci, studioque novarum

[9] A szöveget eredeti helyesírással, a hozzá fűzött lábjegyzetekkel együtt közlöm, az ábécé betűivel jelölve, ahogy a kéziratban láthatjuk. A kézirat hozzáférhető: cod. 10070, Österr. Nationalbibliothek, Wien.

Rerum turba ingens hominum noctemque diemque
Confluit: at, postquam primi penetralia in ipsa
Admissi, reliquum prohibetur limine vulgus.
Tum vero quartam tunicata (u) *choroida sedem*
Occupat, ac uvae (x) *ciliaribus addita vinclis*
Ipsum adeo subnigro oculum velamine opacat.
Postremum longo haud spacio juncta inde priori
Retina conspicitur (y) *teneris intexta fibrillis,*
Quas visor circum nervus complexibus ambit.
Atque isthic omnem, visu mirabile, formam
Corporibus quaecunque redit, coramque tueri
Possumus, et curas animi oblectare videndo.
Saepe ego dum liquidas grus forte tetendit ad auras,
Plaudentemque alis, variosque per aera gyros
Formantem, et pedibus librantia saxa ferentem,
Et pugnas adeo, certaminaque ipsa legebam
Falconis depicta oculo, stupuique quietis
Perlaesum valido potuisse insurgere rostro.
His tres exiguo se inter discrimine vulsos
Miscuit humores natura, probeque locavit.
Primus aquae similis, qua lumen parte cavatum
Visitur anterius (z)*, circum omnia flumine replet.*
At qui consequitur crystalli (a) *nomen adeptus*
Et formam est, tenuique hunc cingit aranea (b) *veste.*
Postrema vitreus (c) *tenui quoque pelle revinctus*
Adversum tutus discrimina sede moratur.
Inde aciem quocunque obvertas, undique fibrarum
Objicitur labor indeprensus, et invius error,
Resque aliae, quae vix comprendi carmine possint.[10]

[10] „Először is a mennynek és földnek teremtője többszörösen beburkolta, és hártyákkal vette körül a szemet. Elsőként a gömb alakú szaruhártya (q) tárul a szemlélő elé, ez, minthogy szinte átlátszó, a szarura emlékeztet. Itt nyernek először bebocsátást a napsugarak, itt tárul föl az első ajtó a dolgok előtt, és ez tartja távol a szeleket, a tél hidegét, a port és a sűrűn gomolygó füstöt is. Ehhez közvetlenül kapcsolódik az ínhártya (r), mely befelé fordul, s így minden oldalról körülfogja a nedveket. Ahol pedig előrenyúlik, fehér réteget ölt magára, ami olyan szilárdan hozzátapad, hogy a legnagyobb ügyességgel is csak alig lehet leválasztani róla, ezért Paian fiai

(q) *Tunica externa anterior ultra reliquam oculi globositatem antrorsum protuberans, et oculum cum sclerotica consolidans.*[11]

(r) *Tunica externa posterior opaca, et valde firma. Humores ab ea stipari Hierony. Fabricius auctor est in Tract. Anatom. de oculo.*[12]

---

közkeletűen csak hozzánőtt hártyának (s) hívják. Innen fokozatosan befelé haladva közvetlenül a csarnok előtt láthatod azt a hártyát, amely a szőlőről (t) kapta a nevét. Ez vízszerű folyadékban úszik, és lyukas közepén egy lencse alakú nyílás található, amit közönségesen többnyire pupillának hívnak. Itt, e a kapuk előtt tolon-ganak a fénysugarak sűrű sorokban, ha már áthaladtak a szaruhártya küszöbön, és miközben egymást taszigálva tolakodnak, bebocsátást kérnek, vagy nyíltan egy-másnak esve előre rontanak, míg a természet véget nem vet a marakodásnak, és az elsőket szívélyes vendégszeretettel bebocsátja, a többit viszont elutasítóan távol tartja, mint amikor vidám forgatagtól zajos a királyi udvar, ahol éjjel-nappal roppant embertömeg hömpölyög, amit odavonzott a hely szépsége és a kíváncsiság, ám miután az elöl állók bebocsátást nyertek a belső termekbe, a többiek az ajtón kívül rekednek. A negyedik helyet az érhártya (u) foglalja el, amely ciliáris kötelékek révén kapcsolódik a szivárványhártyához (x), azonfelül a szemet sötét lepellel árnyékolja be. Végezetül az előbbihez szorosan kapcsolódva a retina (y) látható, amelyet finom szálak hálóznak be, ezeket pedig a látóideg öleli körül. Ez az a hely, mily csodás dolog, ahol érzékelni tudjuk az összes formát, ami a tárgyakról visszaverődik, és lelkünk gondjait látványukkal enyhíthetjük. Saját szemeimmel olvastam én is számtalanszor, hogy a sólyom sziklákat vitt lábaival a levegőben, és szárnyát suhogtatva köröket formázott az égen, miközben a daru épp a híg levegőbe emelkedett, sőt olvastam a sólyom csatáiról és küzdelmeiről is, és elámultam, mikor halálra sebezve is képes volt megtámadni erős csőrében bízó ellenfelét. A hártyák közé a természet háromféle, egymástól csekély távolságra lévő folyadékot vegyített a megfelelő módon helyezve el azokat. Az első a vízhez hasonlít (z), az elülső szemüreget, amerről a fény behatol, teljes mértékben ez a folyadék tölti ki. Az utána következőnek az alakja kristályra (a) emlékeztet és innen kapta a nevét is, ezt az aranea (b) fonja be finom szövedékével. Leghátul pedig üvegszerű (c) folyadék helyezkedik el, amit szintén vékony burok vesz körül, hogy védve legyen a veszélyek ellen. Bárhová is fordítsd innen tekintetedet, mindenütt az idegek kifürkészhetetlen ténykedése és átláthatatlan útvesztője tárul eléd, és egyéb dolgok, amiket alig lehet versbe foglalni."

[11] „Az elülső külső hártya a szemgolyó előredomborodó része, mely az ínhártyával együtt összetartja a szemet."

[12] „A hátulsó külső hártya nem áttetsző és igen erős. Ez fogja körül a nedveket, ahogy azt Hieronymus Fabricius állítja *A szem anatómiája* című traktátusában."

(s) *Membrana alba, quae anteriore sui parte sclerotica tunica vestitur, tum ad decorem, tum ad volubilitalem oculo conciliandam.*[13]

(t) *Tunica uvea interna anterior in medio perforata. Ea pars, quae per Corneam transparet Iris dicitur, foramen autem pupilla.*[14]

(u) *Choroides tunica interna posterior. Willugbejus eam in brutis animantibus non perinde nigram esse, ac in hominibus affirmat, unde pupilla etiam magis livida, quam nigra est. Falcones tamen saepe aterrimas pupillas habent, ex quibus non nulli virtutem quoque aestimare solent.*[15]

(x) *Uvea tunica choroidi connectitur ope ligamenti membranacei, quod ciliare vocant. Unde tenuissima filamenta ad humorem crystallinum procedunt, quae processum ciliarem dicunt.*[16]

(y) *Tunica intima choroidi contigua cum fibrillis nervi optici undique connexa.*[17]

(z) *Humor aqueus eam oculi cavitatem replet, quae inter corneam et processus ciliares sita est.*[18]

(a) *Humor crystallinus instar figurae lenticularis.*[19]

---

[13] „Fehér réteg, melyet elülső részén az ínhártya fed, egyrészt ékesíti a szemet, másrészt biztosítja mozgékonyságát."

[14] „A szivárványhártya a belső hártya elülső része, mely középen lyukas. A szaruhártyán áttetsző részét írisznek, a lyukat pedig pupillának hívják."

[15] „Az érhártya a belső hártya hátulsó része. Willugbejus azt állítja, hogy ez az állatoknál nem olyan sötét, mint az emberek esetében, emiatt a pupilla is inkább szürke, mint fekete. A sólymoknak azonban gyakran igen sötét a pupillájuk, némelyek ebből szoktak a madár erényeire következtetni."

[16] „A szivárványhártya az érhártyához membránszerű kötelék segítségével kapcsolódik, amelynek sugártest a neve. Innen a kristályos folyadékhoz rendkívül vékony fonalak vezetnek, melyeket ciliáris nyúlványoknak neveznek."

[17] „Ez a legbelső hártya, mely az érhártyával szomszédos, és minden oldalról a látóideg szálai hálózzák be."

[18] „A vízszerű folyadék azt a szemüreget tölti ki, mely a szaruhártya és a ciliáris nyúlványok közt helyezkedik el."

[19] „A kristályos folyadék lencse alakú."

(b) *Tenuis pellicula, qua humor crystallinus involvitur. Anatomiae peritis Aranea, vel Arachnois dicitur.*[20]

(c) *Humor vitreus dictus, quasi fuso vitro similis sit. Posteriorem oculi cavitatem explet, vestitusque tenui pellicula Hyaloide dicta.*[21]

A részletes leírás orvosilag pontos és szakszerű, olyan szakkifejezéseket használ, melyek napjainkban is az orvosi latin szakszókincs részét képezik: *cornea, sclerotica, choroida, uvea* stb. A verses forma nem ad lehetőséget, hogy minden szakmai megnevezés elhangozzon, ezért ahol a szerző úgy érzi, hogy pontosításra szorul a leírás, lábjegyzetekkel is kiegészíti a főszöveget.

A szem szakmai kifejezésektől zsúfolt, pontos leírása kissé megbontja a 4. könyv tematikus egységét, Pray ugyanis minden korábbi szervnél kimondottan a betegségek tüneteire és a gyógymódokra koncentrál, mellőzve az anatómiai leírást. A látásról szólva viszont éppen a betegségekről nem ejt szót, helyette részletesen bemutatja a szem felépítését. Ezt az eltérést magyarázhatnánk egyszerű következetlenséggel vagy figyelmetlenséggel, azonban részletesebben megvizsgálva azt tapasztaljuk, hogy az orvoslásról szóló 4. könyv mint tágabb kontextus különleges jelentőséggel ruházza fel ezt a részletet.

A 4. könyv nemcsak tartalmilag kapcsolódik lazábban az előző könyvekhez, ahogy azt korábban már láttuk, de poétikai szempontból is új fejezetet nyit a tankölteményben. Pray maga hívja fel erre a figyelmünket azzal, hogy rövid témamegjelölés után új *invocatió*val kezdi a 4. könyvet, noha szokásos helyén, az első könyv elején[22] már Apolló és a Múzsák segítségét kérte (4,3–7):

> *Si te olim Phoebe, tuosque*
> *Non frustra Aonia colui sub rupe recessus,*

[20] „Vékony burok, mely a kristályos folyadékot veszi körül. Az anatómiában jártasak araneának vagy arachnoisnak nevezik."

[21] „Üvegszerű folyadéknak nevezik, mivel állítólag hasonlít a megolvadt üveghez. A szem hátulsó üregét tölti ki, a hyaloides nevű vékony burok veszi körül."

[22] Az 1. könyv elején elhangzó *invocatio* (1,8–10): *Si quos ut erunt haec ocia forsan / Delectent, prae Phoebo, et Musis este vocati / Atque novo faciles, precor, aspirate labori.*

Sique repertorem non falso nomine vates
Te medicae perhibent opis, herbarumque potentem,
Huc ades, atque istam pariter memor aspice partem.[23]

A szerző itt egyedül Apolló segítségét kéri, mégpedig hangsúlyozottan orvosisten minőségében (*repertorem medicae opis, herbarumque potentem*), a Múzsák megszólítása és invokálása elmarad. Csak később említi meg őket, a negyedik könyv fő témájának, az orvoslásnak a néhány soros bevezetése után, azonban itt sem segítőként jelennek meg, hanem mint a nehézségek okozói a téma megverselésében (4,19–22):

Quamquam autem Latiis durum est haec omnia verbis
Vincere, nec me animus fallit, quam sint ea Musis
Forsan inexpertis, aut non ventura benignis,
Cuncta tamen, quo se se res dabit, ordine pandam.[24]

A Múzsák nemcsak hogy nem segítik az alkotói munkát, de egyenesen járatlanok (*inexpertis*) ebben a témában, vagy talán nem is fogadják jóindulatúan (*non benignis*), a költőnek az ebből adódó nehézségekkel megküzdve (*verbis vincete, tamen pandam*) kell elvégeznie a feladatát.

Ez a gondolat megismétlődik a 4. könyv végén is, ahol a szem leírásának a lezárása egyúttal a könyv lezárásául is szolgál (4,590–596):

Inde aciem quocunque obvertas, undique fibrarum
Objicitur labor indeprensus, et invius error,
Resque aliae, quae vix comprendi carmine possint.
Sive adeo facit hoc Latii sermonis egestas,
Aut oculis potius me spectat Phoebus iniquis,

[23] „Ha egykor nem hiába áldoztam neked és tiéidnek, Phoebus, félrevonulva az aoni bérchez, és ha joggal tartanak téged a költők az orvoslás feltalálójának és a gyógyfüvek urának, légy jelen, és tekints figyelemmel munkámnak erre a részére."

[24] „Meglehet nehéz mindezt latin nyelven kifejezni, és tisztában vagyok vele, hogy ebben a Múzsák talán járatlanok vagy nem fogadják jóindulatúan, mégis, ahogy a tárgy kívánja, rendre előadok mindent."

Sive etiam nemo quod adhuc vestigia signans
Ante viam praeiit, primusque obstacula rupit.[25]

A mű végén az orvosisten szerepéből immár kilépő Phoebus az, aki ellenséges szemmel (*oculis iniquis*) tekint a téma megverselésének nehézségeivel küzdő költőre, csakúgy, mint a 21. sorban nem jóindulatúnak (*non benignis*) minősített Múzsák.

Úgy tűnik, Pray minden eszközt megragad, hogy felhívja a figyelmünket különleges témaválasztására: olyan tartalommal töltötte meg ezt a könyvet, ami távol áll a költészettől, így a hagyományos segítők most alkalmatlanok, hogy ellássák feladatukat. Tapasztalatlanok, hiszen olyan témáról van szó, ami nem jellemző az irodalmi alkotásokra, és nem is jóindulatúak a költőhöz, hisz nem fogadják örömmel a költészettől távol eső témát. Ennek az egyedit tudatosan kereső témaválasztásnak az eredményeképpen született meg a sólymok gyógyításáról szóló negyedik könyv, amelynek nyilvánvaló finálója a szem leírása. E leírás, mint láttuk, megbontja ugyan kissé a 4. könyv tematikus egységét, beiktatása mégis nélkülözhetetlen, hiszen ideális terepet kínál a költőnek, aki a költészettől távol eső téma megverselésével szeretne babért szerezni magának.

A téma feldolgozása közben Pray nem csupán orvosi ismereteket közöl, hanem időnként egy-egy költői részlettel is gyönyörködteti olvasóit. Ezek a részek nemcsak a 4. könyvben, hanem már a mű legelejétől az ókori költői hagyományhoz való ragaszkodás jegyében kerülnek a tankölteménybe. Az első ének első soraiban kap helyet a téma megjelölése és az *invocatio*, majd a sólyomfajták számbavételével egy sajátos seregszemle veszi kezdetét. A téma kifejtését pedig számos narratív *excursus* és epikus hasonlat színesíti.

Ezekben a kitérőkben és hasonlatokban a földrajzi neveknek következetesen az ókori változatát használja (Maeotis, Scythia, Rhenus, Latium), a történetek szereplői ókori istenek és mitológiai alakok (Ceres, Neptunus, Nereus, dryasok, naiasok), vagy olyan kitalált

[25] „Bárhová is fordítsd innen tekintetedet, mindenütt az idegek kifürkészhetetlen ténykedése és átláthatatlan útvesztője tárul eléd, és egyéb dolgok, amit alig lehet versbe foglalni. Vagy a latin nyelv szűkössége az oka ennek, vagy inkább az, hogy ellenséges szemmel tekint rám Phoebus, vagy hogy senki nem járt még előttem erre, lépteivel kijelölve az utat, és elsőként leküzdve az akadályokat."

figurák, akiknek a nevét és karakterét az ókori irodalmi hagyományból meríti (Euantes, Celadon, Myrtillus, Damoetas). A szöveg poetizáltságának fontos összetevője az allúziós technika alkalmazása: Egy-egy jellegzetes szófordulat, verssor vagy közismert motívum erejéig az ókori irodalom számtalan szerzőjére találunk rejtett utalást a szövegben.[26]

Ez a következetesen antikizáló stílus szerencsésen találkozik a solymászati témával, hiszen a vadászat és az állatvilág különböző területei (*kynegetica*, *ornithologia*, *halieutica* stb.) az ókortól kezdve a tanköltemények kedvelt témái közé tartoznak.

A 4. könyv a maga tünetleírásaival és gyógyszereivel talán valamivel kevesebb teret enged az antikizálásnak, de azért a műnek ebben a részében is találunk rá néhány szép példát. A 4. könyv első nagy tartalmi egységét, a testet belülről támadó betegségek bemutatását egy hosszabb, himnikus hangvételű rész zárja le a gyógynövények csodálatos tulajdonságairól, összefűzve egy kies cseppkőbarlang leírásával, ahol a természet titkaihoz férkőzhet közelebb a látogató (4,375–403).

Az első tematikus egység kiemelkedő eleme a golyva keletkezéséről szóló narratív kitérő. Pray itt egy ovidiusi ihletésű átváltozás-történetet ad elő egy sólyommadárról, aki a hosszú vadászattól megszomjazva leereszkedik egy berekbe, és belekortyol az ott csordogáló tiszta vizű forrás vizébe. A hely természetesen Diana fürdőhelye, aki zokon veszi, hogy a madár a csőrével bemocskolta szent területét, és megpróbálja elzavarni a sólymot. A madár azonban rá sem hederít az istennőre, hanem a tilalom ellenére beleveti magát a vízbe, és nagy szárnycsapkodás közepette megfürdik benne. Az isteni méltóságában megsértett Diana bosszút áll a sólymon: a madárnak egyszeriben torkán akad a víz, és golyvához hasonló, gömbölyű csomóvá változik (4,197–227).

A második tematikus egységnek, a szemmel is jól látható betegségekről szóló résznek a legemlékezetesebb eleme egy antik mintákhoz igazodó epikus hasonlat, amelyet a pupillához érve, a szem ana-

[26] Az idézett helyek és felhasznált források pontos feltérképezésén még dolgozunk, a munka befejeztével lesz érdemes erről többet is mondani.

tómiai leírásának a felénél (az 555. sortól) iktat be a szerző, lehetőséget teremtve, hogy kissé megpihenjen az olvasó figyelme. A hasonlat nemcsak gyönyörködtet, de tanít is, azt magyarázza el az olvasónak, hogy mi a funkciója a pupillának, hogyan szabályozza a szembe jutó fény mennyiségét. Az ókori gyakorlatot követve egy mindennapi életből merített, ill. az olvasó előtt jól ismert helyzet segítségével magyaráz meg egy bonyolultabb jelenséget, részletesen kifejtve annak több aspektusát, jelen esetben a királyi palotába bejutni vágyó néptömeg tolongásához hasonlítja a fénynek a szembe történő behatolását.

A 4. könyv tehát a betegségek gyógyításának szaknyelvi fordulatokkal átitatott tárgyalása közben felhasználja az epikus költészet antikvitásból átörökített hagyományos elemeit. A tünetek és gyógymódok sorát a szem anatómiai leírása és a benne elhelyezett fényhasonlat zárja, melyek együtt a 4. könyv szándékolt csúcspontját alkotják, sajátos választ adva arra a tanköltemény-irodalomtól egyáltalán nem idegen, sőt gyakran szándékosan keresett poétikai kihívásra, amit Pray is tudatosan felvállal, hogyan lehet egy költészettől idegen témát a költészet eszközeivel bemutatni.

MODERN ULYSSES
A FÉNY MOTÍVUMA MÁRAI SÁNDOR PRÓZÁJÁBAN

KECZÁN MARIANN

„...meggyújtom a lámpást, leülök fényében…
Arról akartam írni, hogy olyanok vagyunk,
már mind Európában, mint az öreg Goethe,
aki az élet és egy alkotó kultúra végén felsóhajt:
»Több világosságot!«..."[1]

Szikravető találkozás

A *Pesti Hírlap* publicistájaként Márai Sándor különös erővel idézi meg a nagy elődet, Goethe szellemét. Utolsó mondatába kapaszkodik, amely fényt követel az embernek. Nem szükséges bizonyítani, hogy a világosság kelti életre a színeket, mutatja meg a részletekből összeálló egészet, a látottak alapján formálódnak a gondolatok, s születik az emberi alkotás. Annak is az a válfaja, amely igényt ébreszt és műveltséget terjeszt. A polgári kultúrában mindez zavartalanul fejlődhetett – gondolhatnánk még akkor is, ha csak Goethe *Költészet és valóság*-át, vagy Márainak az *Egy polgár vallomásai*-t fellapozzuk. Apáik könyvtárszobái rakva voltak az irodalmi hagyomány és a tudományos élet értékeivel, olvasandó darabjaival, a fiúk vándorlásai természetesek és tanulságosak voltak.

Márai éppen Goethe közelében ébred rá saját talentumának jelentőségére: arra, hogy „írónak lenni rang", s az írástudó felelősséggel tartozik a kimondott szóért. A három Goethe-városban, amit a „vándorévek pihenőhelyéül"[2] választott, az írói felelősség három, nyel-

[1] Márai Sándor, Lámpa, in: Uő., *Vasárnapi krónika*, Budapest, 1994, 148.
[2] Márai Sándor, *Egy polgár vallomásai*, Budapest, 2013, 315.

vi/kifejezésbeli (Leipzig), szellemi/erkölcsi (Weimar), és anyagi/ alkotói (Frankfurt) aspektusával szembesül. Az írói öntudatra ébredés állomásai számára ezek a városok. Leipzigben, ahol – *A kassai polgárok* János mesterét idézve – a világ felé hajol,[3] még csak érdeklődése irányát fürkészi. Alig húszévesen szinte habzsolja a világról szóló híradásokat, s az összevisszaságban akar rendet teremteni. Nem meglepő, alkati kényszerének[4] enged, amikor az újságírást választja. Arra vállalkozik, hogy hírt adjon a világról, s olvasóinak valamilyen szenzációs riportban felfedje az „élet titkát".[5] A temperáló reflexiókból átsüt a későbbi tapasztalat: a téma és a nyelv meg-választása sohasem mellékes. „De akkor még nem tudhattam, hogy az élet az író számára gyanús anyag, s csak módjával, preparált állapotban lehet felhasználni belőle valamit."[6] Ahogyan azt „[s]em tudtam, hogy az idegen nyelv csak mankó és segítség, de író nem tud föltétlenül élni vele. Író csak az anyanyelv [atmoszféráján] [*légkörén*] belül élhet és dolgozhat. S anyanyelvem magyar volt".[7] Leipzig az élet titkát, Weimar pedig már a személyiség titkát is felragyogtatja előtte. Utóbbit „arányos" és otthonos városnak érzi, amelyen átsugárzik a zseni emléke: „akadtak […] – írja Márai –, akik ideragadtak néhány hónapra, ebbe a hidegen villódzó északi fénybe, ebbe a különös szellemi fény- és sugártörésbe, Weimar [atmoszférájába] [*légkörébe*]".[8] A goethei szellem titkához az ifjú Márai detektív módjára közelít: megvizsgálja személyes tárgyait, könyvei közt tesz-vesz, kertjében szemlélődik, bizalmas otthonossággal mozog a rekonstruált[9] élettérben. Mintegy belép a megalkotott Goethe-képbe. Mit keres? A hátra-

[3] *Uo*., 295. „A világra voltam kíváncsi és önmagamra. A »részletek« nem nagyon érdekeltek..." Vö. Márai Sándor, *A kassai polgárok*, Budapest, 1990, 15: „Csak az ismeri önmagát, aki a világ fölé hajolt egyszer. Látott mélységet, magasságot és nem szédült el."
[4] *Uo*., 302–303. „Igen, az újságírás idegrendszerem alkati kényszere volt, feladat, melyről nem szabad lemondani, ismerni kell a »nyersanyagot«, a tényeket, azt a titokzatos anyagot, mely embert emberhez fűz, a jelenségek összefüggéseit. Állandóan »riport« után jártam."
[5] *Uo*., 303.
[6] *Uo*., 303.
[7] *Uo*., 298.
[8] *Uo*., 314.
[9] A Goethe Múzeumot Weimarban 1885-ben alapították.

hagyott, személyesen neki szóló üzenetet. Tudja, zsigereiben érzi, hogy a szellemi ősapa előtt áll, akivel közös végzet kapcsolja össze. Ez a végzet az írás.[10] Az egyéniség misztériuma – vallja a weimari látogató – időtől és műtől független, el nem illanó hatásában rejlik, ami sok zarándokot vonz. Vannak, akik spirituális lelkigyakorlatot végeznek, s talán csak néhányan, akiket mélyebben is megérint a szellemi jelenség. Az ifjú Márai utóbbiak közé tartozik. Goethe hitvallását viszi magával a kultuszhelyről.

> „Hittem és most hiszek csak igazán
> és hol csodálatosan, hol gyalázatosan ment sorsom
> és megmaradtam a hívők rendjében."[11]

Ez a mondat kegyelmi ajándék,[12] amely ott ragyog Márai többször megfogalmazott krédóiban. A három sor értelme a gazdag, aranytól fénylő Frankfurtban bomlik ki igazán az utazó számára. „A pénz vastagon [ragadt] [*fakadt*] Frankfurt[on] [*ban*] – írja –, mint az aranyfesték a Bockenheimer-Landstrasse palotái előtt a vaskerítések lándzsahegyén. A pénz, mely megtelepedett e városban, évszázadokon át meghiggadt már, kisugárzott a városra, mindent méltóságteljes arányokban rendezett el."[13] A *Frankfurter Zeitung* munkatársaként tanulja meg a kifejezésbeli pontosságot, s azt, hogy a remekmű[14] mindig a lényegit közvetíti. A meghatározó élmény „írói attitűdjére" van hatással, hiszen a kitartó és gyors munkája a jelenségek végső tartalma iránti érzékenységét, a „másik látomást", az igazibb valóság szemléletét fejlesztik ki benne. Goethe mondatának redukált változata – „Az írás végső értelemben […] erkölcsi magatartás"[15] – a

[10] Vö. az *Egy polgár vallomásai* vonatkozó sorait az írás rettenetéről.
[11] *Uo*., 316.
[12] *Uo*., 316. „...s csak később, évek múlva vettem észre, hogy [ti. Goethe sorai] megnyitottak bennem valamit, élnek bennem, különösebb hangzatosság nélkül, úgy, mintha lélegzeni tanított meg volna valaki..."
[13] *Uo*., 317.
[14] *Uo*., 325. „A lap remekmű volt, olyan érzékeny szervezet, mint egy kisebb állam diplomáciai apparátusa. […] A lap számon tartotta a jelenségeket, de ami ennél fontosabb és izgalmasabb, megszabta politikai jelentőségüket, szellem- vagy kultúrtörténeti helyre utalt minden korszerű tüneményt."
[15] *Uo*., 334.

frankfurti év summázatában már a felragyogó új író-egyéniség magvát jelzi. Érdekes, hogy a mesterség gyakorlása közben a város laboratóriumi – „kvarcfényes", „ultraviolett-sugaras" – környezetté alakul, s innen válik elő az öntudatos, fényt hordozó ember. „Emberi meleget kerestem, közelséget, valami valószerűt. Magányomtól szenvedtem, attól a mesterséges álkultúra-magánytól, melyet nevelésem s később, különösen a frankfurti időszak vontak körém, mint valamilyen különleges légkört egy, az *ősanyagtól elszakadt meteorka* köré. Jeges magány áradt el körülöttem. Több volt ez, mint az idegenség magánya; *belülről sugárzott, lényemből, emlékeimből, már a magatartás, az író reménytelen magánya volt*. Akikhez »közöm« volt egy kultúratenyészeten belül, mind saját pályán jártak vagy zuhantak, s csak fényjelekkel üzentünk egymásnak."[16] Elgondolkodtató, hogy vallomástévő önreflexiójában kicsinyítő képzős alakot használ. Vajon a Márainál oly gyakori irónia, netán álszerénység áll-e a jelenség mögött? Azt gondolom, hogy mindkettő. S ugyanakkor még valami egyébbel sem árt számot vetni ezen a ponton. Erőteljesebb fényű meteorok, esetleg állócsillagok kialakulásához sértetlen, vagy legalábbis kevésbé válságos korszakok szükségesek, olyanok, amelyekben a krízis nem rengette meg az európai értékeket, ahol az álkultúra még nem vert mélyen gyökeret. Ám már a húszas éveit taposó Márai szembesül a nyugati kultúra bomlási jelenségeivel. A biztosnak hitt földrész, a *terra firma* már ekkor megrendül körülötte. Korán – a párizsi esztendőkben – értesül az írástudók árulásáról, érzékeli a kiüresedő formák tiszteletét, ám azt, hogy a vállalt erkölcsi magatartás kötelező penzumai – a nemzetnevelés, a kulturális igényszint-emelés, az anyanyelvápolás – elől nem lehet kitérni, csak később érti meg igazán. Márai gondolkodásában a végső – erőteljesebb fényvetésű – metamorfózis akkor következik be, amikor újságíróból íróvá, egyéniségből személyiséggé válik.

Fényháló a sötét Európában

Az ősapa-nyitotta út nem harmonikus kertbe vezet. Már Goethe is látta, hogy némely, éppen kibomló tehetség - miként egy fa -, hogyan

[16] *Uo.*, 339.

hal el egyik napról a másikra légköri jelenség miatt. Az álkultúra – jegyzi meg a publicista Márai – már Goethe idejében is „gonosz köd"-del sorvasztotta a Szellemet. Ő még csak a „rosszfajta, […] negatív értelemben esztétizáló és kritizáló újságíróskodás" lehúzó erejét diagnosztizálta, ám „mit szólna Goethe – veti fel – ahhoz a pletykavilághoz, amely a kritika álarcában járkál a Szellem körül […]? Mit szólna Goethe e világhoz, melyet az író – maradjunk tárgyilagosak! – kissé a maga képére teremtett, amikor beleegyezett érdekeibe és szemléletébe?"[17] Bizonyos, hogy a nyilvánosság előtt szereplő publicista és a rang jogán ellenálló, hivatásának tudatában magányosan alkotó Márai, az író feszül egymásnak e sorokban. Patikamérlegre kerül a gyors sikerre vágyó egyéniség és az ércnél maradandóbb emlék- és remekművén munkálkodó személyiség. A tehetség fejlődésének két útja[18] nem zárja ki egymást, ám az utóbbi fajsúlyosabb volta kétségtelen.

Márai Sándor a tanult/örökölt szemlélet birtokában sajátos módon egyenesíti ki az írástudó hitelén esett csorbát, s egy terjedelmesebb műfajban honosítja meg „az irodalmi őrszolgálat ösztönét". Spengler, Ortega és Huizinga krizeológiai művei nyomán – egy ébredő nemzedék élén indul ismét Nyugatra. Cs. Szabó László *Műfaj és nemzedék* című írásának első változatában az esszé vonatkozásában Márainak adja a stafétát. „E műfaji áttörés sokat köszönhet Márainak" – jegyzi meg Cs. Szabó. „Ő írta a legizgalmasabb ‚monologue interieur'-öket, idegesen ösztökélő, váratlan monológokat. A kifúló olvasót nem hagyja vesztegelni, türelmetlenül érinti vállát s int, hogy menjenek már. Sohasem melegednek össze, az író nem örök útitárs, csak okos, udvarias, tartózkodó idegenvezető, nem is titkolja, hogy akármikor szívesen elszakad. Legújabb könyve, a *Napnyugati őrjárat* egy párizsi és londoni út fölött egyetlen lélegzetvétellel elmondott monológ."[19] Az írásmű megnyugtató üzenete, hogy Nyugatról

[17] Márai Sándor, Az író és világa, in: Uő., *Vasárnapi krónika* (1994) 35.
[18] *Uo.*, 34: „Az a zavartalan, ártatlan álomszerű alkotás, amely egyetlen lehetséges feltétele valamilyen nagy műremek megszületésének, el sem képzelhető már. Újkori tehetségeink valamennyien a nyilvánosság kirakatában állanak."
[19] Cs. Szabó László, Műfaj és nemzedék, in: *Nyugat*, 1936. XXIX. évfolyam, II. kötet. 20.

jön a fény („*Ex occidente lux*”[20]), s van remény Európa fennmaradására. Márai hittel indul útnak, ezért a baljóslatú, elbizonytalanító jelenségeket, ha nem is teljesen marginalizálva, ám emlékeivel átmelegítve értelmezi újra. Retusált Európa-képe egészében otthonos, s mélyen megélt. Az író felépítő és részekre bontó hajlama fényes példákkal igazolható. Jelképes az angliai partokról visszatekintő látomása: „A kontinens már elpárolgott, elemeire bomlott az emberi láthatár ködében. […] A világítótornyot látni még a kontinensből […]. A világítótorony még a kontinens, s mögötte a normandiai gyümölcsöskertek és kőtemplomok mögött Párizs, balra Berlin és jobbra Róma. És egészen messze valahol Buda. Rómában Mussolini tanácskozik tábornokaival. S köröskörül, jobbra és balra, apró, mérges államok, emberek nagyon régi városokban, közös emlékekkel és feloldhatatlan emlékekkel; s mindjéhez van valami személyes közöm […]; kemény és engesztelhetetlen fenségű emlék, Európa emléke.”[21] Azt, hogy ez az emlék elsősorban képekben rögzül – azokból szinte bármikor előhívható – Dürer *A festő apja* című portréjának a leírása is mutatja: „[…] ebből a képből, e szemek őszinte, gyanakvó és megvesztegethetetlen pillantásából csodálatos élességgel bontakozik ki egy élet látomása; […] szemeinek hideg lobbanásában egy kor szól hozzám, egy emberfajta; s ez az ember nekem különösen ismerős.”[22] Nemcsak az apa-fiú – az *Egy polgár vallomásai*-ban is jelzett – végzetszerű kapcsolata okán hangsúlyos Márai értelmezői viszonyulása, hanem azért is, mert a kép végső soron reményt ébreszt a szemlélőben, hiszen üzenete felülírja az emberi törvényeket: „az embernek lelke van, amely hinni és repülni tud, s ez a lélek farkasszemet néz a világgal, – így bámul, ezt mondja az ötszáz éves kép mélységeiből a festő apja”.[23] Ugyanez az elszánt apai tekintet tartja meg *A kassai polgárok* mitizált városát is. A kőfaragó János mester az idegenből hozza a városba az értelem fényét: „Emlékezem a fényre” – mondja. „Itthon csak a te fehér ruhád világított, Ágnes, a templom kapujában. S nyakadon ez a vékony aranykereszt, melyet

[20] *Uo*., 22.
[21] Márai Sándor, *Napnyugati őrjárat*, Budapest, 1936, 105–6.
[22] *Uo*., 165.
[23] *Uo*., 165.

elhoztam a kék ég alól, mint aki ellopja a távoli fény egyik sugarát. Akkor megértettem, hogy itthon kell maradnom, mert dolgom van itt. A fényből, melyet odakünn láttam, át kell adnom a mi életünk homályába egy sugárra valót."[24] A ragyogás az alkotó és értékőrző polgár magatartásában „etizálódik".

Ennek a nemzedékről nemzedékre hagyományozott műveltségőrző és keresztény kultúrának a létjogán kezdenek el világítani a visszacsatolt Felvidék és Erdély városai is Márai virtuális Európatérképén. A *Pesti Hírlap* tudósítójaként az elsők között lép a visszakapott vidékre. A szemtanú előtt a szülőváros valósággal világító településsé válik. „És Kassa, Kassa, mondják mások és mondom én is; s a térkép, a titkos és csodálatos térkép, melyet ez évtizedekben szívünk, álmunk, eszméletünk legtitkosabb rekeszeiben őriztünk, egyszerre élni kezd, a térkép valóság lesz, előválik az alvilágból, ahol gondterhesen és aggodalmasan figyeltük tájait húsz éven át, *a térkép egyszerre világítani kezd.*"[25] A virtuális, világító Európatér/kép motívumának eredete nem ismeretlen. Az író először a *Kassa* (1938) című írásában, majd négy évvel később a *Kassai őrjárat*-ban említi az elsötétedő földrészt behálózó, abban viszonyítási pontot nyújtó, sorsközösséget szimbolizáló „csonka templomtornyok" motívumát. A gondolat bevallottan Louis Gillet-től származik, aki az egykori Európát összefogó katedrálisok nagy családját sűrűbben-lazábban elhelyezkedő csillagpontok alkotta égi térképhez hasonlítja. „Ha felrajzolnánk ezt a térképet – írja Gillet *Az élő katedrális* című művében –, egy olyan képet kapnánk, amely egészen hasonló ahhoz, amiket az üstökösök vagy ködfoltok fényképei nyújtanak."[26] Márai a szakrális jelkép szellemi tartalmát hangsúlyozza, hiszen éppen a világítótoronnyá váló templom (emberi „felkiáltó jel") a megmaradó

[24] Márai, *A kassai polgárok* (1990) 51.
[25] Márai Sándor, Útközben, Kassa felé. (Északi határszél, novemberben), in: *Pesti Hírlap*, 1938. nov. 6., 7. Vö. Márai Sándor, *Hallgatni akartam*, Budapest, 2015, 89: „Valahogy nem volt örömünnep ez a viszontlátás […] a valóságban különös kedvetlenség érzett az embereken. […] Déltájban kimentem a temetőbe, megkerestem szüleim sírját […], leültem nagyanyám süppedt sírhantjára, ahonnan élesen lehetett látni a novemberi, szürke világosságban a völgykatlanon áthaladó kis hegyi folyó két partján a várost, cigarettáztam és elgondoltam, mi lehet a baj?..."
[26] Louis Gillet, *La vivante cathedrale*, Paris, 1936, 8. (ford. K. M.)

város és Európa legkifejezőbb szimbóluma. Virtuális térképén a négy magyar „szellemi végvár": Kassa mellett Kolozsvár, Várad és Szeged. „Varázslatos tartalmuk" szerinte abból fakad, hogy nemcsak külsőségek „tunya egyveleg"-éből, hanem az emberi „alkotás" nagyszerű jellemzőiből állnak össze: befelé egyfajta műveltséget őriznek, kifelé pedig következetes szellemiséggel sugároznak. *A torony* című írásában az átvett motívum még elevenebbé válik: „A másik, titkos Európa lelki tájképét – jegyzi meg –, azok az irány-vonalak kötik össze, melyek Lisszabontól Stockholmig katedrálisok tornyai között mutatják az európai lélek vándorútját. [...] A lélek körülnéz és támpontot keres. A romok felett egy gótikus tornyot lát, emlékezik, s megint alkotni és reménykedni kezd, mert a torony arra figyelmezteti, hogy minden nyomorúság fölött valami halhatatlan is van bennünk, emberekben valami, amit nem tudunk elpusztítani."[27]

Márai műveiben a fény-motívum etikai/morális tartalma tapintható. A *Kassai őrjárat* Dóm-részlete ebből a szempontból különösen beszédes. A város központjában áll „a Dóm, melynek tetőzete lezár és magába foglal egyfajta lelkiséget és világképet, a keresztény Európa világképét. A dómtornyok kötözik össze, légvonalban, a keresztény európai kultúra őrhelyeit – azt mondják, Amiens teljesen elpusztult az új háborúban, csak a székesegyház maradt sértetlen. Ezek a dómtornyok őriznek egyfajta útvonalat a pusztuló világ felett – Kassa és Tours, Uppsala és Reims, Köln és Firenze fölött kóválygog a lélek e hetekben, s pusztulás fölött a harci lángokban villogó templomkeresztek mutatják az elsötétedő világban a tévelygő léleknek az utat. Ez a Dóm, szülővárosom időtlen remeke, egyike az európai lélek világítótornyainak – most vihar dúlja a lélek tájait, s ezek a tornyok kétségbeesett erővel világítanak."[28] S ezen a ponton Márai vált: a Dóm látványából kibomló Európa-víziót etikai[29] síkon folytatja: „Most róluk van szó, a templomtornyokról és az írókról, az európaiakról, a jóakaratú emberekről, csak ők tudják megmenteni azt, ami pusztulni készül."[30] Ez a goethei hitvallásban jelzett „hívők rendje".

[27] Márai Sándor, A torony, in: *Pesti Hírlap*, 1940. jún. 20., 5.
[28] Márai Sándor, *Kassai őrjárat*, Budapest, 1999, 16.
[29] Az etika hérakleitosi fogalmának elevensége – „éthosz anthrópou daimón", azaz az „ember éthosza a végzete" - ezen a ponton tapintható ki.
[30] Márai, *Kassai őrjárat* (1999) 16.

Márai érzékenyen bánik az átvett motívummal. Figyelemre méltó az a gondolati metamorfózis, amelynek során a keresztény hit megtartó erejének szimbóluma, a katedrális[31], egyfelől az európai szellem megmaradásának reményét ébreszti (fénylő katedrálisháló), másfelől kötelességet ró a hívőkre (vö. goethei „hívők rendjére"). A Gillet-től vett és Kanttal egyeztetett, tehát az individuumra vonatkoztatott („A csillagos ég fölöttem, erkölcsi világrend bennem"[32]) csillagmetafora születésének lehetünk itt szemtanúi. Bizonyos, hogy – a goethei és a sztoikus hagyományon kívül – az írástudók felelősségét firtató bendai krízisirat elnyúló hatásának is szerepe volt abban, hogy Márai kontemplatív módon közelített az európai műveltséghez: megfigyelte alkotásait, majd a pozitív és a negatív példákat az írott és a hangzó publicisztika révén a nemzetnevelés szolgálatába állította. Emigráció előtti és utáni tevékenységének folytonosságát biztosítja a fénymetafora. Ennek révén a város mitizálódhat, illetve kibonthatja magvát, az egyéniséget. A város és a közösségi szolgálatra érett személyiség adhat életformát a nemzetnek, s a nemzetek feletti – térben is táguló – Európának. Márai felfogásában az égi rend (az univerzális szint) földi mása a katedrálisok fényhálójából (makrokozmikus szint) és a példamutató személyiségek (mikrokozmikus szint) csoportjából áll össze. Ebben a vonatkozásban emigrációbeli rádiós publicisztikája sem hoz lényegi változást. A hatékony nemzetnevelés érdekében a médiumok (a sajtó, rádió, könyvkiadók) pedagógiai lehetőségeire figyelmeztet, ezért sem meglepő, hogy ő maga sem riad vissza a mediális váltásoktól. Az *Új Idők* hasábjain elkezdett *Egy olvasó naplója* című rovatot az 1945-ben indított napló rövid szövegeivel, a *Pesti Hírlap Vasárnapi krónikā*-it 1951-től a Szabad Európa Rádió azonos cím alatt futó felolvasásaival folytatja. Legtöbbször példák segítsé-

[31] Kabdebó Lóránt a Márai-próza szimbolikus vonatkozásait emlegetve írja, hogy „[Márai és Szentkuthy] prózája alaprajzát azzal az emberi spirituális hagyománnyal köti össze, amely *katedrálisok* megalkotásában nyilvánult meg. Márai »polgárlétében« […] érez vissza erre az emberi alkotói módra, amely a katedrálisok megépítésével teremt arányt a létezés különböző szférái között". Kabdebó Lóránt, A próza önreflexiója és gyakorlata, in: Uő., *Vers és próza a modernség második hullámában*, Budapest, 1996, 166.

[32] Kant königsbergi sírfelirata.

gével emeli az átlagos emberi igény-szintet.[33] *A vándor* című publicisztikai írásában elkeseredetten, ám alkati felelőssége tudatában jegyzi meg, hogy amikor már értelmet nem, csak tudatlanságot és hiúságot lát maga körül, akkor az emberi lélekhez vezető utat keresi. „Ott kell keresni az embert, ahol van. Az ember csak a lelkében van. Ezért megyek vissza a könyvekhez."[34]

A Logosz lámpása

Márai Sándornak néhány irodalmi alkotáshoz sorsbeli, végzetes köze volt. Többször ír az Odysseiához való személyes kötődéséről, sőt szerzőjének nem mindennapi szellemi tehetségét is elismeri. Mérce felettinek tartja, hogy Homéros szabad beszédben[35] formálta meg és közvetítette művét. A *Nápolyi múzeum* című leleményes paródiája az ókori alak öntudatos megszólalása, fölényes karaktere, valamint az ezen átszűrődő írói vélemény miatt egyaránt figyelemre méltó.

„Homérosz: – Nézz szemembe. Vak vagyok. De a világ, amelyet ezzel a vak szememmel láttam, valóságosabb, mint a másik, amit ti eleven szemideggel és pápaszemmel érzékeltek. Ezzel a vak szememmel láttam, hogy az emberben valami isteni. És az istenekben van valami emberi. Láttam az ősz tengert, a madarakat és a sziréneket, a hősöket és a buja nőket. Láttam az embert. És énekeltem, mert költő voltam. Az igazi költők soha nem írtak. Írni már mesterség, parvenü foglalkozás. Az igazi költő csak énekel. Vigyázz, idegen! Látlak!"[36]

[33] Márai Sándor, *Röpirat a nemzetnevelés ügyében*, Pozsony, 1993, 130. „Egy műveltség igazi tartalmát nem csúcsteljesítményeken kell mérni, hanem az átlag középvonalának szintjén. Mindaz, amit a magyar szellem magasabb légkörben alkot, gondol és megvitat, halvány sugárzással ér le a mélybe."

[34] Márai Sándor, A vándor, in: *Pesti Hírlap*, 1942. április 5., 5.

[35] Márai Sándor, *A Teljes Napló 1950-1951*, Budapest, 2009, 411: „Homérosz nem írt. Énekelt. A rádió visszaadhatná ezt a lehetőséget, s néha, mikor a római stúdióban állok és bemondom a gépbe, az űrbe és a semmibe a szavakat, érzek valamit ebből a nagyon régi mámorból. De ez az öröm hamis, mert nem szabadon beszélek, nem beszélek, hanem előre megírott és kiszámított szöveget darálok bele egy halotti következetességgel ketyegő gépbe."

[36] Márai Sándor, Nápolyi múzeum, in: Uő., *Beszéljünk másról?*, Budapest, 2013, 266.

Homéros alakja a mitikus világra nyit ablakot. Homály övezi életét, szülőhelyét és szerzőségét. Ami bizonyos – Márai számára legalábbis – az időtlen művén és portrészobrán keresztül sugárzik át. Paradox, hogy a költő vak szeme világos, mintegy őrző tekintetté válik az író emlékezetében. Erre utal a szobor utolsó három szava, amely szinte ugyanazt a terhet – a műveltségét – rakja az elmenő vállára, amit a soron következő beszédes képmás, a Barbaro is sorsszerűen visel. Az idézet sugallata szerint Homéros elbeszélt művészete előtt megállni csakis az erkölcsi magatartássá növesztett, nyelvileg kifejező, pontos írásgyakorlat[37] révén lehet.

Homéros Odysseiája az európai műveltség kezdetét jelölő határkő. Viszonyítási pont olyan korokban, amilyen a 20. század első fele is volt. A történelmi változások következtében a társadalmi együttélés szabályai megváltoztak, a kulturális keretek áttetszőbbé váltak: a *terra firma* napról napra halványodott. A házi könyvtárakban, a kávéházi asztalokon ott feküdt még néhány könyv, ami bizalmasan szólt a kétségbeesett és bizonytalan emberekhez. Márai az Anschlusst követő időben egyre szertartásosabban vonul dolgozószobájába, hogy napi harmincöt sorát megírja. Áhítatos magányban, rendezett polgári körülmények között dolgozik. „Bezárkóztam szobámba; csendes, budai utca egyik bérházában laktam, az első emeleten, az ablakok előtt két sor gesztenyefa lombjai zöldelltek; a szobaleány kérés nélkül behozott a szobámba, a napirend egyik előírása szerint, egy pohár narancslevet, majd valamivel később egy csésze méreg-erős feketét. […] Leültem a négycolos tölgyfalapokból épített, régi felvidéki rendház refektóriumából vásárolt egykori papi ebédező-, most íróasztalomhoz, *meggyújtottam az erős fényű lámpát* – nappal is lámpafény mellett dolgoztam –, és olvastam egy fél óra hosszat valamilyen időszerű könyvet. […] A dolgozószobában, a falak mentén körös-körül, fel a mennyezetig, könyvespolcok sorakoztak, mintegy hatezer könyv […] állott szép rendben a polcokon. […]

[37] Márai Sándor naplóiban és publicisztikájában jellemzően a beszélt nyelv felé hajló megoldásokkal él. [pl. „A hanglejtés törvényeit" megtartja (Szegedy-Maszák Mihály), a gondolatritmust, az ismétlést gyakran használja.]

Nagy csend volt ebben a szobában. Írni kezdettem."[38] A fegyelmezett munka után napi sétára indult, s meg-megállt a Várban, felülről szemlélte a várost, az embereket. Az épületeket nézte, amelyek álltak még, őrizték a múltat. Ám egy-egy látomásos pillanatban az ajtók is feltárultak előtte: látta a budai polgárok „kicsinyes" és „aggályosan őrző" életét, a pesti kávéházakban vitatkozó költőket, előttük „a márványasztalon […] hevert […] az Odüsszeia".[39] A nyilvános szellemi fórumon, majd a lebombázott házi könyvtár pépes papírkupacán felbukkanó kötet szimbólummá válik. Nemcsak előjele annak a tömeges vándorlásnak, ami később a hazátlanokat közös sorsra, idegenben nyelvi magányra ítéli, hanem az író személyes élet-vonatkozásait is megvilágítja. Úgy tűnik fel, hogy a szabadság szellemi légköre fontosabb számára, mint a nyelvi otthonosság, ezért viszi magával 1948-ban az önkéntesen vállalt számkivetésbe a könyv megmaradt példányát.

„Az író, ha elhagyja az anyanyelv légkörét, az idegenben nyomorék marad. Protézisek, néha kitűnő mankók, sikerült fordítások segítségével vándorol a világban, de az a sajátos dallam, az a nemes cinkosság, ami az anyanyelven belül éppen úgy tartalma az írói műnek, mint az értelmi tartalom, elsikkad a fordításokban. Az író, aki az anyanyelv rejtettségéből kilép a világba, néma énekes marad. De még mindig méltóbb a szellemi emberhez vállalni ezt a sorsot, tehát a hallgatást, mint parancsszóra hirdetni azt, amiben nem hisz"[40] – írja az emigrációban. Keserű vallomásán átsüt a kényszerűség, ami idegenbe hajtja, ami a magányos fényjeleket küldő hazátlan írókhoz – köztük Homéroshoz – köti. A folytatásban pedig megvillan az üzenet: a nehézség – a visszhangtalanság, a nyelvi magány – ellenére is vállalnia kell a szellemi szikravetés feladatát. „Az írónak, aki a vasfüggöny mögül […] kilépett a szabad világba, […] meg kell mentenie a diaszpóra magányában hazája irodalmának szellemét. Ez magányosan nehéz feladat. Egy nemzet szellemi öntudata az oxigén, amelynek serkentő hatására a szellem szikrát vet. Konszenzus nélkül

[38] Márai Sándor, *Hallgatni akartam*, Budapest, 2015, 19.
[39] *Uo*., 68.
[40] Márai Sándor, A néma énekes. Egy számkivetett magyar író vallomása, in: *Forrás*, 2000/4, 22–23.

nincsen irodalom. Mégis, meg kell kísérelni ennek a katakomba-irodalomnak megvalósítását."[41] Homéros vak volt és látott, Márai némaságra ítéltetett és szellemileg szabadon beszélni akart. Közös hazájuk a nyelv volt. A homérosi örökség[42] reménye és lehetősége csillan meg a sorok mögött.

Márai első olaszországi emigrációjában a homérosi hagyomány elevenségét tapasztalja. 49-es első naplóbejegyzése a mitikus honfoglalást nyugtázza: Nápoly „[…] az ulyssesi küszöb a világban […,] valóságosan így érzem […]. Itt kezdődött Európa."[43] Később azt is érzékeli, hogy „ezen a tájon a »homéroszi jelző« különös, húsos valósággá változik: a hajnal itt valóságosan »rózsásujjú«, a tenger »ősz«, Kirké »széphajú«, és nem lehetetlen, hogy az istenek ember alakban erre kóborolnak"[44]. Diáriumát tovább lapozva különös metamorfózisnak lehetünk tanúi. Az egytónusú fény elemeiben, változatos színeiben pompázik. A vándor a mediterrán vidéken, az Odysseia helyszínein „áradó, remegő, kéklő és aranyló" napsütésben bolyong. A fény az őszi Rómában „hideg" és „ünnepélyes", Caprin „mély" és „súlyos", Taorminában „pállott" és „forró", Cumae-ban – a mitikus Alvilág kapujában – „nem szűnő erejű". A déli táj az „aszaló napsütésben is dús, sötétzöld. Mindenfelé vadleánder fehér és rózsaszín bokrai szegélyezik az utakat […]. Az olajfák terebélyesebbek, mint Campania kertjeiben; a vadkaktusz burjánzik mindenfelé, a sziklákon magasan virít a ciklámen".[45] A Vezúv közelében ez a fényáradat, ez a színes bőség különösen álomszerű. A nápolyi „fotográfiák" elemtáris élményt rögzítenek: az emberi és az isteni csoda látomását. „Ördögi vidék ez – írja –, plutonikus, vulkánikus, titokzatos, végzetes és megáldott. Minden árad itt, a végzet is, a gyümölcs, a hal, a bor, az állatok, a vegetáció eszeveszett sarjadzása, az emberek külö-

[41] *Uo*., 23.
[42] Márai Sándor, *Napló 1945-57*, Budapest, 1990, 115. „A régi költőknek nem volt hazájuk; személyiségük sem volt a szó közjogi értelmében: még írni sem tudtak… csak jártak a szélben, a tenger partján, lanttal a hónuk alatt és énekeltek. Ez is egy lehetőség. De erre ötven éven át nem gondoltam."
[43] *Uo*., 97.
[44] *Uo*., 111.
[45] *Uo*., 133.

nös, érzelemmentes magatartása, minden egyedül-való itt."[46] Márai a titokzatos települést lakóinak bemutatásával humanizálja. Az emberek nagy szenvedélye cselekvés helyett a szemlélődés. „Lakóinak szeme ég a fényben, s a világosság felkoncolja a tüneményeket"[47]. Másutt, Nápoly húsvéti fényben mutatja meg igazi, ragyogó arcát. A város titka a kétféle – szent és profán – csodatapasztalatból fakad. Az író akvárium-sétája jó alkalom arra, hogy ezt megtapasztalja.

„Goethe fantáziája az ősnövényről a lényegesre pillantott, de az akvárium mindig újra meggyőz arról, hogy minden, ami eleven, közös képlet szerint lesz »eleven« − a »forma«, mint látomás és sugalmazás, visszahat az anyagra. Kezdetben volt az Ige, a Látomás… amely lebeg a Természetben és visszaható, modelláló erejével megalkotja a metamorfózist."[48]

Az antik *entelecheia* fogalomban gyökerező organikus világszemlélet Márai prózáját, naplóit, írott és hangzó publicisztikáját, valamint antik témájú regényeit közös mederben tartja. Nem véletlen, hogy az író a Szabad Európa Rádióban (1951–1967) az Ulysses – aztán egy időre a Candidus – fedőnevet választja. Rádiós előadásai[49] egyfajta szellemi utazást örökítenek meg, amelynek célja, hogy „a tisztába, az igazba, a változatlanba emelje át a világot". Ez ad művének, gyújt személyiségének „messzire világító, tiszta fényt".

Márai Sándor Ulysses[50]-képe az Odysseiát folytató *Béke Ithakában* című mitologikus regény lapjain plasztikusan körvonalazódik. A mű megírására személyes sorsának alakulása és írói/olvasói kételye egyaránt ösztönözte. „Az emberiség öntudata soha nem fogadta el az Odysseia idillikus befejezését. A XXIV. ének, a békekötés nagy himnusza nem fejezhette be ezt a szenvedélyes mesét. Az olvasó – minden korban – érezte, hogy Ulysses nem találhatott végleges ott-

[46] Márai Sándor, *Ami a Naplóból kimaradt 1949*, Toronto, 1999, 228.
[47] *Uo.*, 219.
[48] Márai, *Napló 1945-57* (1990) 88.
[49] SZER-es előadásairól bővebben Keczán Mariann, *„Mind kántál, aki sorsot örökölt"*, Debrecen, 2008.
[50] Regényében Márai mitológiai szereplőit görögös névformával szerepelteti, kivéve Odysseust, kinek nevét következetesen latinos formájában használja.

hont a hazatérés idilljében. A Költő – vagy a költők – szándéka érzékelhető: Ulyssesnek még új utakat jósol az eposz."[51] Márai felveszi az elejtett fonalat, maga is átvilágítja a hős alakját. Jól értesült, tudja, hogy a kyrénéi Eugammón – a hellenisztikus korban – már újragondolta egyszer az apa történetét. Műve, a *Telegoneia* elveszett, csak az irodalmi hagyomány őrzi emlékét. Márai felkészült az Odysseiából: a művet újraolvasta, a homérosi tájat bebarangolta, szaktudományos művekből – többek között a Pauly–Wissowa köteteiből – gyűjtött további anyagot. Ezért sem meglepő az, hogy a szerző nem a hős nevének hagyományos etimológiája felé hajlik, s nem a „sokattűrt" epithetonját aggatja rá, hanem újat talál, s „fényt hozó"-ként aposztrofálja. Választásának lehetséges okát az író egy helyütt beszédesen körvonalazza. „De ezek a homérosi hősök, istenek, félistenek és halandók […] istenek és emberek voltak, egyszerre amphibikus lények […]. Az Olympus lakói úgy röhögnek Hephaistoson és a tőrbeesett szeretőkön, hogy a véknyuk is belefájdul. Ez az igazi, a homéroszi derű."[52] A kétlényűségben tehát az emberi és az isteni sors, a szenvedés és az öröm egyszerre van jelen. A fény motívuma Ulysses alakját az isteni felé tolja, jóllehet vele kapcsolatban a Márai-könyv az örömnek nem erre a felhőtlenebb, gúnyolódó fajtájára, hanem a végzetesebb, féktelenebb, erőhöz kötött változatára fókuszál. Lénye Prométheusszal, Hermésszel és Próteusszal egyaránt rokonítható. A testében lévő „titánhamu" izgatja, s mivel egyfolytában úton van, kisiklik mindazoknak a kezéből, akik állandóságot kívánnak tőle. Nem véletlen, hogy azok értik meg leginkább olykor pusztító, máskor fényes csecsebecséket gyűjtögető mámoros hajlamát, féktelen kalandvágyát, akikkel testi vagy vérségi kapcsolatban volt. A nők, akikkel együtt ült asztalhoz, vagy feküdt kerevetre, és a fiai, akik nyomaiban lépkednek. Pénelopé megértette, hogy a fényes emlékű férje igazi hazája a Változás[53] volt; útjairól jó kalmár módjára ajándékot is hozott, az Igényt;[54] becsületét pedig könyörtelenül megvéd-

[51] Márai Sándor, *Béke Ithakában*, Budapest, 1991, 267.
[52] Márai Sándor, Egy olvasó naplója, in: *Új Idők*, 1947. 53. évf. 25. sz. 577–578.
[53] Márai, *Béke Ithakában* (1991) 10.
[54] *Uo*., 31. Pénelopé felismerése arról, hogy Ulysses figyelme az ajándékok, a szerzett, a birtokolható tárgyak vonatkozásában is az isteni világ felé mutat, egybecseng a Kalypso-jelenet üzenetével, amely szerint a haragot és az indulatot csakis

te. Nem egyszerűen csak hősies akart lenni, hanem a végső győzelemre is vágyott. „Agyafúrtnak, előrelátónak és mesterien kérlelhetetlennek kell lenni, ha az ember a végén igazán győzni akar. Mindenekfelett túl kell élni az ellenfeleket, az idegenben és odahaza… Ez az egyetlen, igazi győzelem."[55]

Kalypso, a szerető ismerete mélyebb, hidegen fénylőbb. Ő a lázadó, veszélyes embert látta Ulyssesben, aki képes volt arra, hogy a fennálló – emberek és istenek közötti – világrendet felrobbantsa. „Ő volt az első ember, aki minden következménnyel az emberek világa felé fordult, mert tudta, hogy az embernek van egy hatalmas fegyvere, amellyel a fellegtorlaszoló Zeusz cselekedeteivel is szembe tud fordulni: az Értelem… Az istenek hatalmasok – mondta suttogva – de az ember Értelmes"[56]; ezért volt „kedves szava a Logos".[57] Kalypso a sebzett szívű nimfa az ulyssesi titkot egyetlen levegővétellel mond-ja el az ifjú Télemachosnak: „Az ember […] nem volt veszélyes az istenek számára addig, amíg hitt a Mítoszban és beérte a világmese mákonyos bűvöletével. De most, mikor olyasféle emberek, mint atyád is, a Logos lámpásával járnak a világban…"[58] A mondat végét elharapja, ám a gondolatot ki lehet egészíteni: …az ember veszélyessé vált az istenek számára. Kalypso „görbe pillantással" néz a fiúra, befejezetlen mondatát (a három pontot) a Homéroszszobor utolsó gondolatára (három szavára) is kicserélhetjük: „Vigyázz, idegen! Látlak!". A nő izgatottsága és a szobor fenyegető mondata, más-más szinten, ám mégis ugyanazt a dilemmát vetik fel: Mihez kezd az ember a megszerzett tudással? Vajon sorstársai boldogulására, vagy pusztulására fordítja azt? Kirké, a sértett halálistennő szigetén a hatalom eltorzult viszonyai között új lehetőség villan fel. Maguk az istenek kezdeményezik a világrend megváltozását. Az új paktum hírét Hermés hozza. „Ennek értelmében az istenek szüle-

---

Erós képes csillapítani, vagyis a legfőbb ajándék: a kiengesztelődés és a béke. A teljesség felé törekvés lépcsőfokai: a fényes, isteni világot idéző tárgyak megszerzése, az asztal és a kerevet öröme, a hallásból származó igazság tudata és az eszerint való cselekvés. (Vö. *Uo.* 152., 215.)

[55] *Uo.*, 61.

[56] *Uo.*, 144.

[57] *Uo.*, 144.

[58] *Uo.*, 148.

tés és halál törvényei felett továbbra is uralkodnak […]. De a születés és a halál két sarkcsillaga között az ember, ez a fellázadt teremtmény, a jövőben szabadon rendelkezik a sorsával."[59] Nem segíthet rajta senki. Az új törvény a Mítosz időtlenségéből a Logos idejébe emeli át az embert, egyszersmind az istenek tevékenységét is megszabja. „Nincs bosszú […], csak igazság van. Az indulatok által felkavart világrend végül is anarchiába fulladna. […] A nagy kaland, a világ teremtésének kalandja véget ért."[60] Kirké az első, aki az új szerződés szellemében cselekszik: Ulysses halálát – az eredeti jóslatnak megfelelően – közös gyermekük, Télegonos kezébe helyezi[61]. Ezzel a gesztussal áttolja őt az emberi világba. A fiú tudása az apáról, s egyúttal önmagáról is elementáris erővel bomlik ki. Nevének hallatán még „csak érzi", hogy ő is – miként apja – személyiség. „Gyanítja," hogy „személyiségnek lenni a legtöbb, amire ember képes",[62] hallja, hogy az embernek, amíg él, van lehetősége és ereje túllépni[63] saját határain, ám előbb meg kell ismernie önmagát, s ez igen nehéz feladat. „Megtanulja", hogy „az emberi szájjal nemcsak enni, beszélni és csókolni lehet, hanem hallgatni is. Ez nagy tudomány."[64]

A *Béke Ithakában* fontos kérdése az, hogy megfejthető-e igazán a személyiség titka? A három epikus énekben – a feleség (Pénelopé), a fiú (Télemachos), és a sorsbeteljesítő Télegonos nézőpontjából – előadott történet tanúsága szerint a személyiség látomása teremthető csak meg a töredékes emlékképekből. Márai Sándor Ulyssesének mint emberi jelenségnek a magva az etikához vezeti az olvasót: kinek-kinek jelleme a sorsa, ezért érdemes úgy élni, hogy a Logos lámpásának fénye ne aludjon ki soha.

[59] *Uo*., 215.
[60] *Uo*., 215–216.
[61] *Uo*., 222. „Ezt hagyta itt atyád – mondta különös hangon anyám, és – magasba emelte a lándzsát, amelynek aranyhegye megvillant a fényben. – Ez az örökséged."
[62] *Uo*., 187.
[63] *Uo*., 196.
[64] *Uo*., 258.

A KÖTET SZERZŐI

ADORJÁNI ZSOLT	egyetemi adjunktus Pázmány Péter Katolikus Egyetem
CZEROVSZKI MARIANN	egyetemi adjunktus Szegedi Tudományegyetem
CSÍZY KATALIN	egyetemi adjunktus Károli Gáspár Református Egyetem
HAMVAS ENDRE ÁDÁM	egyetemi adjunktus Gál Ferenc Főiskola
KECZÁN MARIANN	irodalomtörténész, muzeológus Debreceni Református Kollégium Múzeuma
KONKOLY DÁNIEL	PhD hallgató Eötvös Lóránd Tudományegyetem
LÁZÁR ISTVÁN DÁVID	egyetemi docens Szegedi Tudományegyetem
MARÓTH MIKLÓS	akadémikus, igazgató Avicenna Intézet
PATAKI ELVIRA	egyetemi docens Pázmány Péter Katolikus Egyetem
PROKOPP MÁRIA	professor emerita Eötvös Loránd Tudományegyetem
SCHILLER VERA	ny. nyelvtanár Semmelweis Egyetem

SZEKERES CSILLA — egyetemi docens
Debreceni Egyetem

TAKÁCS LÁSZLÓ — egyetemi docens
Pázmány Péter Katolikus Egyetem

VÁGÁSI TÜNDE — PhD hallgató
Eötvös Lóránd Tudományegyetem