

ÓKOR

Folyóirat az antik kultúráról

Megjelenik negyedévente

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Ferenczi Attila

Gabler Dénes

Kalla Gábor

Kárpáti András

Kendeffy Gábor

Németh György

SZERKESZTŐSÉG

Böröczki Tamás

Tamás Ábel

Vámos Péter

Vér Ádám

OLVASÓSZERKESZTŐ

Götz Andrea

A SZERKESZTŐSÉG CÍME

1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.

Tel.: 486-1527

e-mail: okorcikk@gmail.com

okorportal.hu

MEGRENDELHETŐ A SZERKESZTŐSÉG CÍMÉN

VAGY AZ INTERNETEN:

okorportal.hu/folyoirat/megrendeles

Egy szám ára 1600 Ft,

az éves előfizetés ára

2012-ben 4000 Ft

Kiadja

a Gondolat Kiadó

1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.

Tel.: 486-1527

e-mail: info@gondolatkiado.hu

Tördelő Lipót Éva

Nyomtatás és kötészet

OOK-Press Kft.

Felelős vezető Szathmáry Attila

ISSN 1589-2700

A lap megjelenését
a Nemzeti Kulturális Alap
támogatta



Nemzeti
Kulturális
Alap

Tartalom

Tanulmányok

Vér Ádám	Távolsági kereskedelem az Újasszír Birodalomban	3
Székely Melinda	„Gyapjat termő fák” Textíliák a Róma és India közötti kereskedelemben	13
Harsányi Eszter	Igéző poharak A trieri fekete bevonatos kerámia és utánezatai Pannoniában	20
Bene László	Porphyrios az autonómiáról	28
Németh Attila	Cicero és az epikureus „halom”-érv	38
Acél Zsolt	<i>Contextus és corpus</i> A korpusz-metafora kialakulása és Cicero könyvgyűjteményei	43
Hamvas Endre	Athanasius Aegyptius Athanasius Kircher és hieroglifák hermeneutikája	51

Textus

Porphyrios	Önállóságunkról Bene László fordításában és jegyzeteivel	58
------------	-------------------------------------------------------------	----

Régészet

Hódi Attila	Apuleius Savariensis II.	63
Balázs Péter	A savariai Iseum kútja	69

Múzeum

Hans Rupprecht Goette	Nero Budapesten	76
-----------------------	-----------------	----

Könyvek

Puskely Mária (szerk.): <i>Patrisztikus kislexikon (I–VIII. század)</i> (Kendeffy Gábor)		79
---------------------------------------------------------------------------------------------	--	----

A címlapon:

Nero császárt ábrázoló márványbúaszt antik és modern elemekből összeállítva. Szépművészeti Múzeum (Mátyus László felvétele) – lásd a cikket a 76. oldalon

A címlap belső oldalán:

Palotadombormű részlete Dúr-Sarrukínból (a modern Khorszábad), II. Sarrukín (Kr. e. 721–705) palotájából. Párizs, Louvre (Niederreiter Zoltán felvétele)

A hátsó borító belső oldalán:

Szentendrei római kori villában feltárt boroskészlet, Kr. u. 3. század. Szentendre, Ferenczy Múzeum (Deim Péter felvétele) – lásd a cikket a 20. oldalon

A hátsó borítón:

A savariai Iseum homlokzati frízének részlete kutyán ülő Isis ábrázolásával, Kr. u. 2–3. század fordulója. Szombathely, Iseum Savariense (Ortolf Harl felvétele)

Közhasznúsági jelentés

BESZÁMOLÓ AZ ÓKOR KULTURÁLIS KÖZHASZNÚ ALAPÍTVÁNY 2011. ÉVI TEVÉKENYSÉGÉRŐL

1. Az alapítvány megalakulása, közhasznúvá válása és működése

Az ÓKOR KULTURÁLIS KÖZHASZNÚ ALAPÍTVÁNY (a továbbiakban ÓKKA) mint Ókor Kulturális Alapítvány 2004. november 18-án alakult azzal a céllal, hogy elsegítse az ókori kultúra magyarországi kutatását és megismertetését. Kiemelt céljai közé tartozik a 2002 óta megjelenő *Ókor* folyóirat folyamatos működésének és megjelentetésének biztosítása.

A szervezetet a Fővárosi Bíróság 2005. január 5-én vette nyilvántartásba, a döntés 2005. február 5-én emelkedett jogerőre. Az alapítvány 2008. április 15-én vált közhasznúvá. Az erről szóló határozat 2008. május 7-én emelkedett jogerőre.

Az alapítvány tényleges tevékenységet 2005 júliusa óta végez.

Az alapítvány kuratóriumának elnöke Dr. Ferenczi Attila, tagjai Dr. Kalla Gábor, Dr. Kárpáti András, Dr. Kendeffy Gábor és Dr. Németh György.

Az ÓKKA bankszámláját a Raiffeisen Bank Zrt. kezeli. Bármiféle pénzmozgás két aláíráshoz kötött; a két aláíró Dr. Ferenczi Attila, a kuratórium elnöke, és Macska Viktorné szül. Esztári Réka, két kuratóriumi tag írásbeli felhatalmazása alapján az alapítvány jelenlegi ügyvivője. Az ÓKKA könyvelését megbízási szerződés alapján az OPTI-TOP Bt. (1091 Budapest, Ifjúmunkás u. 10.) végzi.

2. A támogatások és azok felhasználása. Az alapítvány tevékenysége 2011-ben

Az ÓKKA bevételei 2011-ben

előfizetői díjak, lapértékesítés:	194 E Ft
az adó 1%-os felajánlásából:	244 E Ft
egyéb támogatásokból:	150 E Ft
Összes bevétel:	588 E Ft

Az alapítvány az előfizetői díjakból és az 1%-os felajánlásokból származó bevétel túlnyomó részét az *Ókor* folyóirat 2011-es megjelentetésére fordította (nyomdaköltség és szerkesztői honorárium formájában). Az alapítvány emellett az előfizetésekből fedezte a megrendelt lapszámok egy része postázásának költségét, valamint a könyvelés, illetve a honlap frissítésének díjait.

A kuratóriumi tagok nem részesültek anyagi juttatásban, de az *Ókor* szerkesztősége a kuratórium minden egyes tagjának eljuttat egy példányt valamennyi megjelent lapszámból.

A vagyon felhasználását a számviteli egyszerűsített éves beszámoló tartalmazza. Az ÓKKA cél szerinti juttatásban nem részesült.

Az ÓKKA fő tevékenysége 2011-ben is az *Ókor* folyóirat megjelentetésének elősegítésére irányult. Ennek keretében az alapítvány anyagi támogatásban részesítette a lap szerkesztőségét, illetve hozzájárult a lap kiadásának költségeihez. A lapot megjelentető Gondolat Kiadó az alapítvánnyal kötött szerződésnek megfelelően 2011-ben is az ÓKKA-ra bízta a lap előfizetőinek nyilvántartását és az előfizetési díjak kezelését. Az alapítvány kuratóriuma rendszeresen konzultált a szerkesztőséggel az *Ókor* népszerűsítésének, illetve az olvasókhöz való eljuttatásának lehetőségeiről.

Budapest, 2012. március 12.

A kuratórium tagjai: *Ferenczi Attila, Kalla Gábor, Kárpáti András, Kendeffy Gábor, Németh György*

Vér Ádám (1979) az ELTE BTK tudományos segédmunkatársa, folyóiratunk szerkesztője. Fő kutatási területe az Újasszír Birodalom története.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: „Sok mágnását karddal ölte le Asszíriában”. *Assur-ah-iddina utolsó éve* (2011/2).

Távolsági kereskedelem az Újasszír Birodalomban

Vér Ádám

A Mezopotámiában megtelepedett emberi közösségek jobbára a legalapvetőbb nyersanyagoknak is híján voltak, ezeket nagy távolságokból kellett beszerezniük. Ilyen feltételek mellett nem meglepő, hogy az ókori Mezopotámia civilizációiban a legkorábbi időszakról kezdve nagy volumenű távolsági csereügyleteket figyelhetünk meg.¹ Az Újasszír Birodalom (Kr. e. 9–7. század) idejéből ránk maradt régészeti adatok és szöveges források egyaránt arra utalnak, hogy ebben az időszakban hatalmas tömegű és rendkívül sokféle idegen nyersanyag, félkész és késztermék érkezett Mezopotámiába. Tanulmányomban azt a kérdést igyekszem körüljárni, miként működött e rendkívül központosított birodalomban a távolsági kereskedelem, milyen gazdasági és politikai érdekeit volt képes érvényesíteni ezen gazdasági folyamatokban az asszír állam.

A mezopotámiai gazdaságtörténetben Polányi Károly nyomán szubsztantivista álláspontot képviselő A. Leo Oppenheim a távolsági kereskedelemre vonatkozó újasszír források hiányát azzal magyarázta, hogy az újasszír kori távolsági kereskedelmet főníciai és arámi kereskedők tartották kézben, akik saját írásrendszerüket használva, az agyagtáblánál jóval sérülékenyebb anyagokra (papiruszra és pergamenre) rögzítették gazdasági tevékenységük dokumentumait, amelyek mára elpusztultak. Oppenheim elmélete szerint az Újasszír Birodalom – jó mezopotámiai birodalomként – nem rendelkezett kereskedelmi mentalitással, ezért szimbiotikus gazdasági kapcsolatot alakított ki a főníciai és az észak-szíriai városokkal, melyek viszont rendelkeztek: míg az asszírok hadserege folyamatosan kiterjesztette a birodalom határát, és egyben tartotta a hatalmas egységes piacot jelentő államot, addig a nyugati kereskedők aratták le mindenek a gazdasági előnyeiket, a hasznon természetesen megosztva az asszír elittel. Állításának alátámasztására megemlíti, hogy a babilóni II. Nabû-kudurri-uşur (Kr. e. 605–562) korából ismert egy *rab tamkâri* (kereskedők vezetője), aki nyugati sémi nevet viselt (az akkád szövegben Hanunu, eredetileg tehát valószínűleg Hannó).²

Az 1950-es és 60-as évek gazdaságtörténeti kutatásait meghatározó két konkurens gazdaságtörténeti felfogás, a szubsztantivista és a formalista megközelítés teljesen eltérő értékelését adta a mezopotámiai csereügyletekre vonatkozó forrásoknak. Míg a szubsztantivista kutatók az intézményi tulajdon, a redistribúció, a reciprocitás és a társadalmilag beágyazott (*embedded*) csere fogalmával operáltak – tulajdonképpen elutasítva a modern értelemben vett piaci viszonyok létezését az ókori Keleten –, addig a formalista keretrendszerben dolgozó gazdaságtörténészek a mezopotámiai történelem legkorábbi időszakában is igyekeztek kimutatni a magántulajdon hangsúlyos meglétét, s a csereügyleteket piaci folyamatok által szabályozott kereskedelemként értékelték.

A vita az 1970-es évek végére nagyjából eldőlt – bár utóvédharcok természetesen még folynak³ –, és az újabb és újabb forráscsoportok szisztematikus feldolgozásával a szubsztantivista álláspont jószerivel tarthatatlanná vált.⁴ Az anatóliai Kaniš (Kültepe) archívumaiban talált több ezer ékírásos dokumentum a Kr. e. 2. évezred eleji ún. óasszír kereskedelmi rendszer leginformatívabb forrása. Ezen szövegek alapján először Klaas R. Veenhof (1972), majd Mogens Trolle Larsen 1977-es alapvető je-



1. kép. III. Šulmānu-ašarēdu (Kr. e. 859–824) baktriai tevéket kap kihallgatási ajándékul. Jelenet a Fekete obeliszkről (Niederreiter Zoltán felvétele)

lentőségű cikkében felvázolta az óasszír kereskedelem rendszerét, amelyben főállású kereskedők és megbízott ügynökeik összetett pénzügyi tranzakciókat végeznek (befektetőket toboroznak, hozamvárokozásokat becsülnek meg, stb.), a szállított értékcsikket piaci alapon értékesítik, és elszámolásukat ezüstben (ritkábban aranyban) végzik. 1982-ben Larsen John Gledhillel írt közös tanulmányában tulajdonképpen leszámol a szubsztantivista álláspont lehetőségével a mezopotámiai gazdaságtörténet összefüggésében.

A kaniš-i táblák alapján megrajzolt kereskedelmi rendszer a mezopotámiai történelem több korszakában is megragadható, az obabilóni kori magánlevelezésben éppúgy, mint az újbabilóni és perzsa kori nagy magánarchívumok (Egibi, Murašu stb.) gazdasági szövegeiben.

A mezopotámiai történelem korábbi és későbbi korszakaihoz képest az újasszír korból viszonylag kevés olyan forrás került az 1990-es évekig a kutatás homlokterébe, amelyben a

magánszemélyek által végzett távolsági kereskedelemre vonatkozó adatokat találhatnánk. Bár az Újasszír Birodalom gazdasági rendszerét átfogóan először tárgyaló John N. Postgate 1979-ben publikált tanulmányában három fő részre osztva tárgyalta az asszír gazdaságot („Palota”, „Kormányzat” és „Magán” szektorok), azt ő is felismerte, hogy a magánszektorban zajló gazdasági tevékenységre vonatkozó forrásaink alulreprezentáltak, a források időbeli egyenetlen eloszlása és töredékessége miatt nem lehet kvantitatív vizsgálatokat végezni.⁵

Az Oppenheim és Postgate megállapításai óta eltelt évtizedekben óriási mennyiségű újasszír kori szöveges forrás került új, rendszerezett kiadásra (például a *State Archives of Assyria* és *Studien zu den Assur-Texten* sorozatoknak köszönhetően), amelyek elemzésével mára valamivel többet állíthatunk az újasszír kori távolsági kereskedelem résztvevőiről. És különösen az újasszír kori Nippur helytartói archívumának publikációja⁶ világított rá arra, hogy a távolsági kereskedelem ebben a korszakban is a mezopotámiai hagyományoknak megfelelően, magán alapon szerveződött és piaci viszonyok között működött, elszámolását pedig súlyra mért ezüsttel végezték.⁷ Oppenheim érveit, melyekkel az újasszír kori szárazföldi kereskedelem főniciai és arámi kézben összpontosulását alátámasztotta, teljes körűen cáfolta Moshe Elat 1991-ben.⁸

Mára az ókori Mezopotámia gazdaságtörténetével foglalkozó kutatók között nagyjából konszenzusos vélemény, hogy az újasszír korban piaci elven mű-

ködő, pénz alapú kereskedelemmel számolhatunk. Érdemes tehát számba venni a szállított árucikkek körét, a legfontosabb kereskedelmi útvonalakat és a kereskedelem szereplőit.

Árucikkek és kereskedelmi útvonalak

A monumentális királyfeliratok műfajukból adódóan elsősorban a katonai sikerekhez kapcsolódó zsákmány és sarc beszedéséről tesznek említést, ennek megfelelően leginkább ezen adó- és zsákmánylisták alapján lehetséges rekonstruálni, hogy az újasszír korban az ókori Kelet különböző részei milyen árucikkekkel rendelkeztek. A zsákmánylisták elemzésével megragadható egy nagyon éles váltás. Az újasszír kor hajnalán, a Kr. e. 9. század végén II. Adad-nīrāri (Kr. e. 911–891) hadjáratot vezetett az Euphratés középső folyásához (Hindānu, Laqē és Sūhu területekre), és végigvonult a Habūr folyó mentén.⁹

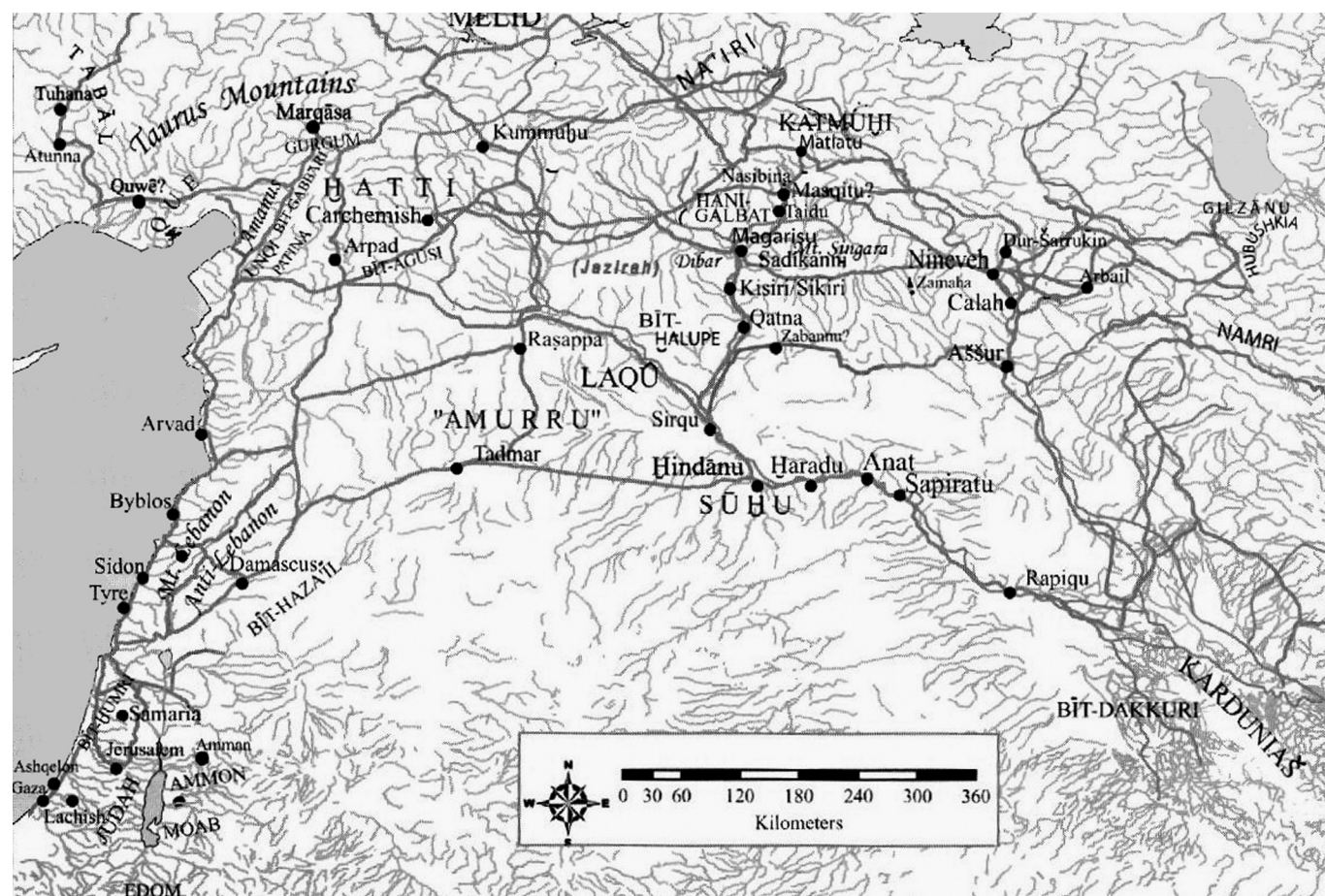
Zsákmányként harci kocsikat, lovakat, szállítószekereket, ökröket és málhás *adālu* szamarakat gyűjtött – s ez tökéletesen illeszkedik a korábbi királyfeliratokban megfigyelhető trendhez. A hagyományosan a folyam menti kereskedelemben részt vállaló vidéken elsősorban szállítóeszközöket és igásállatokat lehet zsákmányolni. Mindössze egy bő évtizeddel később II. Tukulti-Ninurta (Kr. e. 890–884) ugyanezen a vidéken vezetett hadjáratot.¹⁰ Az általa begyűjtött zsákmány azonban radikálisan különbözött az elődei által itt talált áruktól: aranyat, ezüstöt, mirhát, antimont, indiai rózsafát zsákmányolt, valamint elefántcsont tárgyakat, ónt, színes szőttes árut, valamint tevéket. És talán ez utóbbi jószág, mely itt szerepel először az asszír szövegekben, a változás kulcsa.

A kereskedelmi karavánok málhás állata a korábbi időszakban elsősorban a szamár volt. És ekkor, a Kr. e. 9. század legelején jelenik meg az asszír forrásokban a baktriai tevé (*udru*), valamint kicsit később a dromedár (*gammālu*), s a tevekaravánok alkalmazása nagyságrendekkel megnövelte a szárazföldi szállítás kapacitását és hatósugarát, jelentősen csökkentve ezáltal a szállítási költséget¹¹ (lásd az 1. képet).

Az új szállítóeszköz segítségével – az asszír zsákmánylisták tanúsága szerint – pár évtized leforgása alatt egzotikus áruval és nemesfémekkel teltek meg az Euphratés völgyében és a Fönícia és az Euphratés közötti területen található paloták kincseskamrái. Arábia felől érkezett a mirha, a tömjén, egyéb fűszerek, az afrikai áruk (elefántcsont, elefántagyar, elefántbőr, arany, ébenfa), valamint az indiai kereskedelem bizonyos termékei

(rózsafa). A kereskedelmi rendszer Asszíriához legközelebb eső része az Euphratés középső folyása volt (Sūhu, Hindānu és Laqē tartományok), a folyami forgalom itt futott össze az imáron fontos szárazföldi útvonalakkal. A Kr. e. 9. század első harmadában itt építettett új várost II. Aššur-nāšir-apli, Kār-Aššur-nāšir-apli néven. E településnévben az uralkodó neve előtt álló Kār- előtag az akkád *kāru* („rakpart, kereskedelmi telep”) szó *status constructusa*, a név jelentése tehát „Aššur-nāšir-apli rakpartja/kereskedelmi telepe”.¹² Ugyanezen kereskedelmi rendszer fontos állomásán, az Euphratés nagy kanyarjának híres átkelőjénél építettett át egy már létező várost, Til Barsipot III. Šulmānu-ašarēdu (Kr. e. 854-ben), s nevezte el Kār-Šulmānu-ašarēduknak. Szintén a Középső-Euphratés mentén épített várost a Kr. e. 9. század legvégén III. Adad-nīrārī, a település neve természetesen Kār-Adad-nīrārī lett. És néhány évtizeddel később Sūhu tartomány kormányzója, Ninurta-kudurri-ušur szintén saját magáról nevezte el az Euphratés partján létrehozott új városát, Kār-Ninurta-kudurri-ušurt. Ebből a korszakból sehol máshol nem hallunk a Kār-X paradigma alapján elnevezett település kialakításáról, ami arra enged következtetni, hogy a települések ilyen típusú elnevezésére ott került sor, ahol a legnagyobb forgalmú kereskedelmi útvonalak a birodalom határaitra értek (lásd a 2. képet).

Ninurta-kudurri-ušur, Sūhu és Mari helytartója (Kr. e. 8. század első fele) saját feliratában megemlíti, hogy egy Arábiából származó karaván megpróbált Sūhu kikerülésével Hindānuba jutni, így kerülve el az adófizetést. A kormányzó a ka-



2. kép. Karavánutak és kereskedelmi központok az ókori Keleten a Kr. e. 9–8. században (Holladay 2006, 315 nyomán)

raván után eredt seregével, és zsákmányul ejtette a Taimā' és Sābā' vidékéről érkezett, kétszáz tevéből és száz kísérből álló karavánt. A szállított áruk között megemlíti a kék bíbor festésű gyapjút, a vasat és a *papardillū* követ.¹³ A rakomány tételei egyértelművé teszik, hogy az arab karaván már a Levantéről visszafelé tartott, rakományát tipikusan föníciai termékek alkották.

Az asszír terjeszkedés következő hulláma III. Tukulti-apil-Ešarra uralkodásával kezdődött. Első uralkodási évében Babilón irányában indított hadjáratot, és a Tigris és a Dijála folyó összefolyásánál – mint látni fogjuk, ez a Nagy Khorászán út becsatlakozása – három *kārut* alakított ki. Két évre rá indult meg az a nyugati irányban indított hadjáratsorozat, amelynek eredményeként az asszír hadigépezet rendkívül gyorsan, mintegy tíz év leforgása alatt (Kr. e. 743–734) hajtotta uralma alá az Euphratés nagy kanyarja és Egyiptom között elterülő hatalmas területet. A hódítással párhuzamosan az asszírok 9 *kārut* alakítottak ki a Levantén, Gázától az Orontés folyó torkolatáig. A Levantén kialakított *kārukról* írja III. Tukulti-apil-Ešarra:

*11–13 Ellišu, a Libanon-hegység lábánál fekvő Šimerra, Rē-ši-Šuri, a Šapuna-hegy, Ahta városa, a tenger partján fekvő bīt-kāri, mely a királyság szükségleteit elégíti ki, a Puszpángfa-hegység [...]*¹⁴

III. Tukulti-apil-Ešarra ezeket a településeket Asszíríához csatolta, és elsődleges feladatuknak a királyság szükségleteinek kielégítését (*bīt šabūtāte šarrūti*) nevezi meg.

712-ben II. Šarrukīn Gázától délre, Egyiptom Patakjáig toltta ki az asszír határt, s erről királyfeliratában így ír:

*42–49 Egyiptom és Arábia népeit elborítottam Assurnak, uramnak ragyogásával. Nevem említésére szívük nagyot dobbant, leeresztették karjukat. Egyiptom lepecsételt kāruját megnyitván Asszíria és Egyiptom népét elvegyítettem, kereskedésre bírtam őket.*¹⁵

Ezen esetekben Asszíria nem alapított új városokat, a meglévő településeket sem nevezte át, mégis úgy tűnik, egyértelműen *kāru*ként tekintett e településekre.

A nyugati expanzióval párhuzamosan Asszíria kelet felé is terjeszkedett. A Mezopotámiát az Iráni fennsíkkal összekötő Nagy Khorászán út völgyrendszerében létrehozott négy tartományt, s a legkeletibb végeken kialakított hat *kāru* települést érdemes kiemelni. Ezekről a későbbiekben részletesen szólok.

A következő asszír uralkodók nagyjából ugyanezek a területeken alakítottak ki *kāru*kat, Šin-ahhē-erība a Zagroszban (Kr. e. 702), a Nagy Khorászán út mentén, Aššur-ah-iddina Föníciában (Kr. e. 676), Filisztiában és – Egyiptomi hadjárata nyomán – a Nílus-deltában (Kr. e. 671).

2005-ben Shigeo Yamada vetette fel először, hogy az Újasz-szír Birodalomban azon települések, amelyek nevében a mezopotámiai szövegekben már évezredes múltra visszatekintő *kāru* („rakpart”, „kikötő”, „kereskedelmi telep”) szó megtalálható, esetleg kereskedelmi célra létrehozott városok lehetnek, a bennük kialakított *bīt kāri* a kereskedés színhelyeként definiálható, a rendszert ellenőrző és működtető asszír hivatalnok pedig a *rab kāri* tisztséggel azonosítható.¹⁶ A *State Archives of Assyria* sorozat, amelynek 18 kötete az újasszír kori források

egyik legfontosabb újabb gyűjteménye, a *kāru* szót rendre a *port of trade* („kereskedelmi kapu”) kifejezéssel fordítja, Mitchell Allen pedig Asszíria legfontosabb eszközeiként írja le a *kāru*kat, amelyek révén képes volt a világkereskedelem manipulálására.¹⁷

Mielőtt rátérnék arra, milyen technikák segítségével volt képes az asszír állam befolyást gyakorolni, illetve hasznot húzni a távolsági kereskedelemről, előbb a kereskedelmi rendszerek üzemeltetőiről és résztvevőiről essék szó.

A kereskedelem szereplői

Az akkád nyelvben hagyományosan „kereskedő”-nek fordított *tamkāru* szó újasszír kori használatának, illetve ezen *tamkāru* tevékenységének szentelt egy-egy tanulmányt Karlheinz Deller (1987) és Karen Radner (1999a). Mindketten arra a konklúzióra jutnak, hogy az újasszír *tamkāru* tevékenysége tulajdonképpen közelebb áll az állami ügynök, mint a vállalkozó kereskedő fogalomköréhez. Az újasszír korban magánkereskedőként értelmezhető *bēl harrāni* kifejezéssel¹⁸ csak nagyon kevés szövegben találkozunk, s az általuk végrehajtott kereskedelmi tevékenység (*harrānu*) során megmozgatott termékek mennyisége és értéke kicsiny. E vizsgálatokkal kapcsolatban megjegyzendő azonban, hogy a *tamkāru* tevékenységét mindkét kutató főleg az asszír királyi levelezés forrásbázisán vizsgálta (tehát a Palota szemszögéből),¹⁹ míg a magánkereskedőként értékelt *bēl harrāni* kifejés jószerivel csupán az Aššurból előkerült magánarchívumok szövegeiben fordul elő. Ha végignézzük a távolsági kereskedelemben részt vevő vállalkozó kereskedőkre és az állami megbízásokat teljesítő kereskedelmi ügynökökre vonatkozó források felbukkanását a mezopotámiai archívumokban, azt láthatjuk, hogy a magánarchívumokból származó szövegekben a kereskedők vállalkozó aspektusa, a palotaarchívumokból származó szövegekben pedig inkább az állami ügynökként való működésük a meghatározó. Nem meglepő tehát, hogy a javarészt palotaarchívumokból előkerült újasszír szövegek is ezen utóbbi aspektusát domborítják ki a kereskedőknek. A nippuri asszír kormányzó (*šandabakku*) archívumából származó levelekből azonban egyértelmű, hogy ugyanazon kereskedő akár egyetlen levélen belül is feltűnhet először az állami építkezésekhez faanyagot beszerző ügynökként, másodsor egy magántársulás összeadott tőkéjét forgató vállalkozóként.²⁰

A nippuri helytartó már említett archívumában található levelek egy része kereskedelmi ügyletekről számol be, s ezek adataiból egy jól szervezett kereskedelmi rendszer képe körvonalazódik. Az észak-babilóniai Nippur városának polgárai a Kr. e. 8–7. században közvetlen kereskedelmi kapcsolatokat tartanak fenn az Euphratés középső folyásától²¹ a Zagrosz-hegységben fekvő Bīt-Sangibütiig.²² Kereskedőik eljutnak Elámba,²³ Babilónia nagyvárosaiba (Babilón, Borsippa, Uruk),²⁴ és üzleti kapcsolatban állnak arámi²⁵ és káld törzsekkel,²⁶ valamint az asszír fővárosokkal.²⁷

Babilónia nagyvárosaiból nem maradt fenn ebből a korszakból olyan szövegegyüttes, amely betekintést engedne a városok távolsági kereskedelmi kapcsolataiba, azonban két asszír forrás is arra utal, hogy ezen városok polgárai aktív kereskedők voltak az asszír uralom idején is, és nagyon távoli vidékre is eljutottak ügynökeik.²⁸ Aššur-ah-iddina Babilónia újjáépítésekor

királyfelirataiban beszámol a nagyvárosok privilégiumainak (*kidinnūtu*) helyreállításáról, köztük a távolsági kereskedelmi kapcsolatokra való jogosultságról:

*Mind a négy szél irányába megnyitottam az utat előttük, hogy az összes országgal szándékukban álljon (kereskedelmi) kapcsolatot teremteni.*²⁹

II. Šarrukīn híres levelében, melyet Que tartomány helytartójának, Aššur-šarru-ušurnak küldött a dél-mezopotámiai Babilón, Borsippa, Kiš, Nippur, Uruk és Dēr városok kereskedői kerülnek említésre a helytartó tartományában, a későbbi Kilikia területén.³⁰

III. Tukulti-apil-Ešarra nyugati expanzióját követően – melyet II. Šarrukīn újabb hódításokkal toldott meg – Asszírria jószerével teljes ellenőrzést gyakorolt az ókori Kelet kereskedelmi útvonalai felett: Irán és a Földközi-tenger, az Örmény-hegyvidék és az Arab-sivatag közötti teljes terület a fennhatósága alatt állt. E geopolitikai szituáció kétségtelenül páratlan gazdasági lehetőséget biztosított Asszírriának. Az így kialakított biztonságos és karbantartott vízi és szárazföldi utak hálózata minden bizonnyal hatalmas ösztönző erőt adott a kereskedelemnek, s a korábbi szakirodalom már mint „a történelem első világpiaacát” mutatta be a jelenséget.³¹ Asszírria ugyanakkor nem szorította ki a távolsági kereskedelemről a korábbi szereplőket, sőt a birodalmi központ standardjai (írásrendszer, mértékegységek, terminológia) sem váltak uralkodóvá ebben a szisztémában,³² jelezvén a korábbi hagyományok továbbélését.

A már korábban említett arab és föníciai kereskedők mellett tehát babilóniai kereskedők is részt vettek a távolsági kereskedelemben, sőt ez utóbbi csoport tagjai ősi kiváltságaiknak köszönhetően viszonylag szabadon mozoghattak az Asszír Birodalom területén.

A kereskedelem központi szabályozása

Ha Asszírria nem szorította ki hódításai nyomán a távolsági kereskedelem korábbi szereplőit az egyetlen államban egységesült piacról, mégis hogyan húzott hasznot e tevékenységből? A következőkben négy forrás alapján igyekszem megvilágítani az asszír hatalom azon igényét, hogy a birodalom külkereskedelmében bizonyos stratégiai árucikkek cseréjét korlátozza, vagy legalábbis szabályozza.

^{1-5a} [A királynak], uramnak [szolgád A]tanha-Šamaš. [Jó egészséget] a királynak, az én uramnak! A palota tartsa vissza [Atarh]amot, a kereskedőt, aki most [Hab]ruri tartományban van!

^{5b-14} Korábban – mielőtt én ide kerültem – Hargu városába járt fel, és ott gyűjtötte az ezüstjét. [...] tette, én letartóztatam, [mondván]: „Nem így szolt-e a trónörökös, a mi urunk: »Senki ne adjon el [rabszolgákat] a kārúban!«? Akkor te miért adsz el (ott) rabszolgákat fejenként egy mīna (ezüstért)?”
¹⁵⁻¹⁹ [Ta]valy, amikor a király, az én uram még nem ült a trónon, (ő) rabszolgákat [adott el] a kāruban, (mindezekért) a király, az én uram [vonja] őt felelősségre!

SAA 5 150 (CT 53 59; K 1897)

Ebben a levélben valószínűleg Sîn-ahhē-erībát tájékoztatja a királyi adminisztráció egyik tagja egy, a birodalom északkeleti peremvidékén található településen elkövetett visszaéléseiről.³³ A jelentést tevő egy rendeletre hivatkozik, melyet az uralkodó még trónörökösként hozott, s amelyben megtiltja, hogy a kārú területén bárki rabszolgát adjon el. Az Asszír Birodalom fennállásának teljes időszakából nagyszámú szerződés maradt fenn a fővárosok archívumaiban, amelyekben jelentős számú rabszolga kerül eladásra.³⁴ A trónörökös tiltása tehát, úgy tűnik, a fővárosok piacaira nem vonatkozott, csak a határ menti kārúkat – esetleg kizárólag Hargu városát – érintette. Fontos megjegyezni továbbá, hogy a forrásból egyértelmű, Hargu városa – bár a település neve nem az asszír Kār-X névadási sémát követi – kārú státusszal bír, ezért érvényes rá a trónörökös rendelete.

obv. 20b– Azzal kapcsolatban, amit a király, az én uram írt nekem: „Huzazát a kereskedők városává tetted! Az emberek ezüstért adnak el vasat az araboknak!” – kik azok a kereskedők, akik ott (vasat) adtak el? ’Atâ városából való három vén [...] ott azt a 20 vagy 30 imēru szőlőt (kb. 2000–3000 kg) adta el, amit a városba vittünk. Én vasat csak a deportáltaknak adok el, az araboknak csak rezet. A király, az én uram isteneire (esküszöm), én Šapat városában állomásozom, Huzazában csupán 30 imēru szőlőt adtam el!

SAA 1 179 (CT 53 10; K 889)

A forrás Bēl-liqbi, Šapat tartomány helytartójának II. Šarrukīn számára küldött levele, amelyet a király – a szövegben is idézett – számon kérő levelére válaszul írt. A király azzal vádolta meg helytartóját, hogy Huzaza városát a kereskedők városává tette, s ott vasat adtak el az araboknak. Az első vádpontra a helytartó nem válaszol, s elismeri, hogy a király által megnevezett településen három előkelő (a „vén” szó itt „a város vénei/vezetői” jelentésben áll) ’Atâ városából azt a szőlőt adta el, amit ő vitetett oda. Azonban kifejezetten tagadja, hogy az asszírok számára ellenőrizhetetlen és gyakran ellenséges araboknak a fegyvergyártásban stratégiai nyersanyagként szolgáló vasat adott volna el. A helytartó úgy fogalmaz, hogy csak a deportáltaknak, tehát asszír alattvalóknak ad el vasat, az araboknak csak rezet – amiből nem lehet az asszírok ellen is eredményesen használható fegyvert kovácsolni.³⁵

A királynak, az én uramnak szolgád, Aššur-rēšuwa. Jó egészséget a királynak, az én uramnak! Burē, Ezije, Gamalu és Ehije, összesen négyen, Ariazâ emberei, valamint Kumaju és Biraiaun, összesen ketten Arije emberei, tehát mindösszesen ez a hat kummui Bususu városába ment – s most is ott van –, mely város a Főpohárnok fennhatósága alatt áll. Bususu polgárai asszír luxuscikkeket vásárolnak Kallhuban és Ninivében, s ezeket adják el az említett kummuiaknak. Ezek a kummuiak Aira városában Kaqqadānu házába mennek (az áruval), amely Sanīje, a kalhui helytartó fennhatósága alatt álló várúr birtokában van. Innen ezeket az árukat továbbvisszik Urartuba. A király, az én uram parancsolja meg Sanījének, a várúrnak, hogy tartóztassa le a kummuiakat, s küldje őket a király, az én uram színe elé. A király kérdezze ki őket, hol vásárolták ezeket a javakat, s hol értékesítették azokat,

ki vette át tőlük, és ki engedte át őket (a határon)? Ezek a kummuiak szökevények, megszöktek Kummuból.

SAA 5 100 (TCL 9 67; N. III 3158)

A levelet a Šarrukīn kori levelezésből jól ismert, az Urartu és AsszírIA között fekvő kicsiny ütközőállamban, Kummuban állomásozó asszír megbízott (*qēpu*), Aššur-rēšuwa küldte II. Šarrukīnnak.³⁶ Jelentéséből a két kummui uralkodó (Ariazā és Arije) környezetéhez tartozó hat csempész működését ismerhetjük meg. A csempészek közvetítők segítségével az asszír fővárosokból szereztek be luxustermékeket,³⁷ amelyeket aztán az AsszírIA-val hadban álló Urartuba csempészték át. Már maga a tény, hogy határ menti csempészek tevékenysége és neve közvetlenül a királynak írt jelentésben előfordul, jelzi, hogy AsszírIA nagy energiát fordított a határain átívelő árucseré ellenőrzésére.

¹⁻² *A királynak, az én uramnak szolgál, Qurdi-Aššur-lāmur!*
³⁻⁹ *Ami Tyros királyát illeti – akivel kapcsolatban a király ekképpen utasított: „Beszélj vele kedvesen!” –, valamennyi káru az övé maradt, szolgálai szabadon léphetnek be és hagyhatják el a bīt-kārikat, (ott) adhatnak és vehetnek. A Libanon-hegység a rendelkezésükre áll, kedvük szerint mehetnek fel rá, jöhetnek le róla és termelhetnek ki belőle fát.*

^{10-14a} *Adót (miksi) vetettem ki azokra, akik fát hoznak le, a Libanon-hegység valamennyi kárujába adószedőket neveztem ki, akik őrséget állnak (a forgalom felett).*

^{14b-18a} *Adószedőt neveztem ki azokba a kárukba is, amelyek Sidónhoz tartoznak, de a sidóniak elkergették őt.*

^{18b-29} *Később itu'ákat küldtem a Libanon-hegységbe, akik megfélemlítették az embereket. Ezek után üzentek nekem (az ottaniak), és az adószedőt magukkal vitték Sidónba. Ekkor egyezséget kötöttem velük: lehozhatják a fát és véghezvitik a munkájukat, de Egyiptomnak és a filiszteusoknak nem adhatnak belőle, máskülönben nem engedem fel őket a hegyekbe.*

ND 2715 (NL 12; *Iraq* 17, 1955, 127–130, Pl. XXX.)³⁸

Qurdi-Aššur-lāmur, III. Tukulti-apil-Ešarra egyik Föniciában működő helytartója³⁹ királyi parancsra megtiltotta a sidóniaknak, hogy a Libanon-hegységben kivágott cédrust eladják az egyiptomiaknak és a filiszteusoknak, akik maguk is fontos szereplői voltak a kelet–nyugati kereskedelemnek. Ezzel a hajóépítéshez alapvető stratégiai nyersanyagtól fosztotta meg a Levante déli felének két fontos szereplőjét. A kereskedelem azonban nem szűnt meg a szomszédos, rivális államokkal, csak szigorú asszír ellenőrzés alá került.

A cédrus kereskedelmének asszír korlátozása mellett a kereskedelmi illeték megfizetésének mechanizmusát is ez a forrás mutatja be legrészletesebben. Az asszírok számos adófajtát használtak,⁴⁰ s a kereskedelmi termékek után fizetett vámként vagy illetékként lehet leírni az asszír *miksi* terminust,⁴¹ amely e levélben is szerepel. Ezek szerint a cédrusfák kitermelése után *miksut* kellett fizetniük a föníciaiaknak, valamint a *kāruk*-ban is *miksufizetési* kötelezettségük volt a kereskedőknek. Az adóbeszedő (*rab miksi*) munkáját asszír rendfenntartó csapatok, *itu'ák* segítették.

Az asszír hatalom tehát a távolsági kereskedelem helyét szabta meg. A kereskedelemre kijelölt területeken hatékonyan érvényesítette bizonyos stratégiai termékek kereskedelmére vonatkozó szabályait: gondolhatunk itt az ember, a vas, a lúxusjavak és a cédrus kereskedelmére. A kereskedelmi szabályozást egységes és központosított vámpolitika egészítette ki. Ennek beszédését megint csak megkönnyítette a távolsági kereskedelemre kijelölt helyek korlátozott száma.

A Levante, a Nílus-delta és az Euphratés középső folyása esetében közismerten a legnagyobb forgalmú távolsági kereskedelmi központokban alakítottak ki *kārukat* az asszírok. Mi a helyzet a Zagroszban?

Az Iráni-fennsík és Mezopotámia között az Eurázsiai- és az Arábiai-lemez gyűrődéséből létrejövő Zagrosz hegyláncai északnyugat–délkelet irányban futnak, közel ezeröttszáz kilométeren át az Urmia-tótól a Perzsa-öböl, nagyjából a mai Irak és Irán határára. E hegység csúcsai nemritkán a 3000–4000 méter körüli magasságot is elérik, falként választva el egymástól a Folyamköz és Irán térségét. A párhuzamosan futó völgyrendszerekre merőleges áthaladást biztosító útvonalak száma korlátozott. Mezopotámia és az Iráni-fennsík között húzódozó útvonalak közül a legfontosabb az arab geográfusok által Nagy Khorászán útnak nevezett⁴² útvonal volt. Az út Észak-Babilóniából indul, a Dijála folyó völgyében északkelet felé halad egészen Qaszr-i-Sirinig, itt délkelet felé fordul, és Sar-i Pul-i Zohábnál lép a Zagrosz hegyei közé. Innen a Kerend–Sabad-i Gharb vonalon délkelet felé halad tovább Deh Lorig, ott ismét északkeletnek fordul, és a Khahar Zibar-i-Olija hágóján (1800 m) átkelve jut el a Mahidast-síksáig (mai Kermansah tartomány). Az út keresztülhalad Kermansahon, Behisztunon, Sahnén, Kangavaron és Asszadabadon, majd az Alvand-hegységet észak felől kerülve jut el Hamadanba⁴³ (lásd a 3. képen az 1. útvonalat).

Ezt az útvonalat AsszírIA legkésőbb II. Šarrukīn uralkodása idején (Kr. e. 721–705) ellenőrzése alá vonta. Előbb III. Tukulti-apil-Ešarra 744-ben alakított ki két tartományt a Nagy Khorászán út völgyrendszerének közvetlen közelében (a térképen 1. és 2. számmal jelölt útvonalak találkozásánál: Parsua és Bīt-Hamban), majd II. Šarrukīn 716–715-ben alakított ki két tartományt keletebbre magában a Khorászán út völgyrendszerében (az 1. számmal jelzett út mentén Harhart és Kišessimet), a modern Kermansah környékén. Ezen a területen hat *kārut* hoztak létre az asszírok, melyekhez Sín-ahhē-erība Kr. e. 702-ben egy hetediket is építettett (Kār-Sín-ahhē-erība).⁴⁴

A magashegység övezetében az asszírok a helyi elittel kooperálva szervezték meg tartományaikat. A helyi várurak (*bēl ālik*) profitáltak az asszír jelenlétből. Erre utal a Godin Tepe lelőhelyén feltárt udvarház folyamatos bővülése. Az asszír jelenlét idején az udvarház újabb és újabb raktárhelyiségekkel, valamint közösségi helységgel egészült ki.⁴⁵

A térség egyszerre szolgált fontos nyersanyagforrásokkal (ló, faanyag, kövek) és azzal a stratégiai előnnyel, hogy Irán és Mezopotámia sok száz kilométernyi közös határára csupán egyetlen viszonylag szűk völgyrendszer vezetett át – ez tehát a távolsági kereskedelem legfontosabb útvonalának számított. E feltételezett nagy volumenű kereskedelemnek lehet jele, hogy néhány szűk völgybe az asszírok legalább hét *kāru* települést is beszáfoltak.

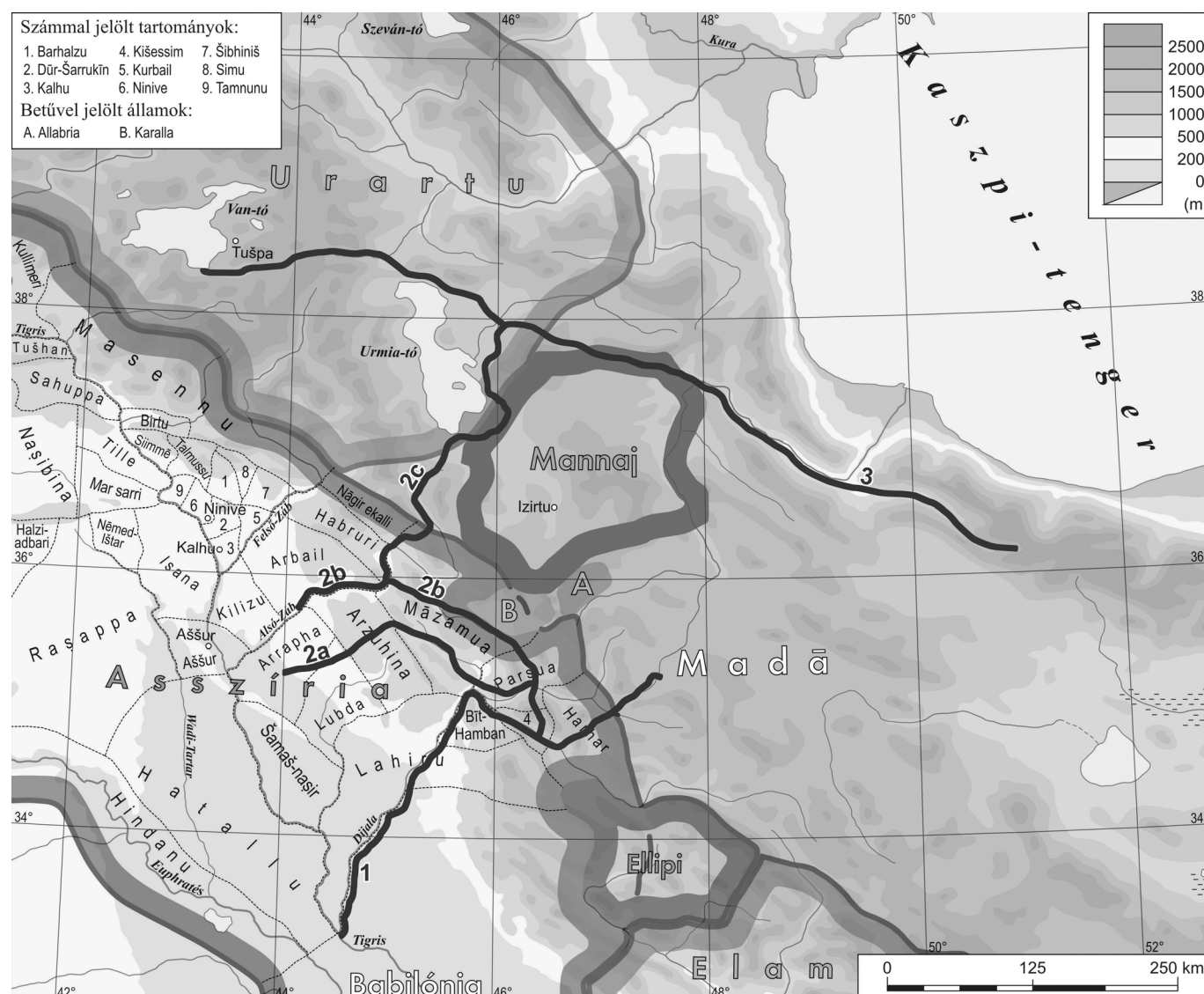
Ugyanakkor a térség rendkívül szerény régészeti anyagában alig utal bármi is ezen kereskedelmi tevékenységre. Talán az egyetlen olyan forráscsoport, amelyet gazdaságtörténeti szempontból értelmezni lehetséges, a helyi elit egy másik udvarházában, a Tepe Nús-i Dzsánban talált ezüstkincs lelet, amelyről legutóbb Vargyas Péter értekezett.⁴⁶ Az ő elemzését követve megállapíthatjuk, hogy az ezüstkincsben található tört ezüsttárgyak pénzként szolgáltak, s ezért a korban általános módon súlyra mérve használták fizetőeszközü. A kincsben található ezüst rudak – melyek a Mezopotámiából előkerült kincsleletekben a helyi súlymértékegységek szerint készültek – ez esetben eltérnek az Asszíriában vagy Babilóniában használt súlyrendszerektől, s Vargyas Péter felveti annak lehetőségét, hogy mindez talán egy iráni súlyrendszer használatára utal.⁴⁷ Bár a kincslelet eltemetésének kora vitatott – s így az is, melyik államalakulat gazdasági viszonyaira vonhatunk le következtetést a lelet alapján –, a Zagrosz-hegység közepén keresztülhaladó Nagy Khorászán út völgyében, meglehetősen távolra a nagyobb városias központoktól egy ilyen pénzként használt

kincslelet minden bizonnyal kapcsolatba hozható a távolsági kereskedelemmel, amelynek infrastruktúráját a térségben az Asszír Birodalom építette ki.

Végezetül egy, a Birodalom átellenes feléből írt levél közreadásával szeretném érzékelteni, alkalmanként miként írhatta felül a Birodalom gazdasági érdekeit egyes vezetőinek saját üzleti érdeke.

A Földközi-tenger partján fekvő Arwadból egy lelkiismeretes asszír hivatalnok, Itti-Samaš-balāšu írt levelet Aššur-ah-id-dinának. Mint kiderül, az ő feladata lenne e fontos kikötőben az asszír állam érdekeit képviselni. A helyi vazallus uralkodó, Ikkilû azonban egyértelműen az asszír hatalom gazdasági érdekei ellen dolgozik, ám a hivatalnok nem mer vele szemben fellépni, mert tart a király kíséretének azon befolyásos tagjaitól, akik Ikkilû üzletébe fektették a pénzüket.

obv. 13–23 A király, az én uram ismeri ennek a helynek a természetét, ahová engem kinevezett. Ikkilû nem engedi kijönni a hajókat a király, az én uram kikötőjéből, és a teljes kikötőt



3. kép. Az Újasszír Birodalom keleti tartományai és a legfontosabb zagroszi útvonalak a Kr. e. 7. században (köszönöm Agárdi Norbertnek a térkép megrajzolásában nyújtott segítségét)

kisajátítja. Mindenkit támogat, aki hozzá érkezik, de aki az asszír kikötőbe akar menni, azt megöli, hajóját eltünteti. (Azt állítja): „A palotából irtak nekem, mondván: »Tégy kedved szerint!«”

edge. 24–rev. 2 (Van egy férfi), a Šimírrából való Ilu-mādi, aki (rendszeresen) jár Asszíriába és vissza, ő minden hírről értesíti, amit útközben (hall).

rev. 3–14: Talán a király, az én uram azt kérdezi: „Miért nem tartóztattad még le őt (Ilu-mādit)?” (Ilu-mādi Ikillū) társaságában tartózkodik, félek, a király, az én uram (támo-

gatása) nélkül nem tartóztatom le. Tudja meg a király, az én uram, hogy sokan a király, az én uram kíséretéből ezüstöt fektettek be ezen a helyen (kaspi ana bīti annī id-dinūnu). Ők és a kereskedők mindenfelől megfélemlítenek engem. Én a királyba, az én uramba vetem minden bizodalمام. Egyetlen sékelt sem, de még csak fél sékelt sem adtam senkinek, csak a királynak, az én uramnak. Tudja meg ezt a király!

SAA 16 127 (ABL 992; K 1281)

Jegyzetek

Jelen tanulmány elkészítéséhez az OTKA K-100277 számú pályázata nyújtott segítséget. A tanulmány szövege előadás formájában elhangzott az Ókortudományi Társaság 2012. november 16-i felolvasóülésén.

- 1 A Kr. e. 4–3. évezredben Mezopotámia és a tőle keletre fekvő térségek távolsági kereskedelméhez lásd Potts 1994. Egyiptom és Mezopotámia közötti predinasztikus kori kereskedelemhez lásd Mark 1998. Az újasszír korszakot megelőző évszázadok asszír kereskedelmét feldolgozó monográfia: Faist 2001.
- 2 Oppenheim 1960, 146 és Oppenheim 1967, 253.
- 3 Mái alapvetően szubsztantivista álláspontot képvisel Johannes Renger – meglehetősen elszigeteltségben. A vitát érintő legfontosabb munkái: Renger 1984; Renger 2000.
- 4 Polányi Károly elméletének tarthatatlanságáról magyarul lásd Komoróczy 1995.
- 5 Ennek ellenére lásd John S. Holladay érdekes kísérletét, amelyben a Kr. e. 8. században az Euphratéstől nyugatra fekvő területek gazdasági össztermékét amerikai dollárra átszámolva igyekszik megadni (Holladay 2006, 326–328).
- 6 A szövegeket Steven W. Cole publikálta (1996a), s a forráscsoport történeti analízisét is elvégezte (1996b, a távolsági kereskedelemre vonatkozó részek: 56–68).
- 7 Radner 1999b, 128; Vargyas 2001, 9.
- 8 Elat 1991, 22–23.
- 9 II. Adad-nīrāri hadjárataról beszámoló királyfeliratot lásd RIMA 2 A.0.99.2: 105–119; a zsákmánylista a Habūr mentén: 110, Laqēben: 117–118. sorok.
- 10 II. Tukulti-Ninurta hadjárataról beszámoló királyfeliratot lásd RIMA 2 A.0.100.5: 68–127.
- 11 A keleti kereskedelemben megjelenő tevéhez lásd Jankowska 1969, 268–269. Hasonló, ugrásszerű növekedést idézett elő az Asszír Birodalomtól délre húzódó karavánutak forgalmában a dromedár (*gammālu*) megjelenése: Byrne 2003; Holladay 2006. A különböző fajta tevék tenyésztéséhez és használatukhoz lásd Potts 2004 – ugyanakkor az általa közölt adatokkal kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy bár a dromedár arabiai házasítására már a Kr. e. 4. évezred végéről vannak adataink, tevék karavánok megjelenésére egészen a Kr. e. 9. század elejéig kellett várni. Jelen sorok szerzője nem tud magyarázattal szolgálni e jelenségre, csupán azt jegyezni meg, hogy az első szövegek, amelyekben tevékaravánok kerülnek említésre, nem az arabiai tenyésztésű dromedárt, hanem az ázsiai baktriai tevét említik máshás állatként. Az első említéseket követően két évtizeddel már csak dromedárokról hallunk a Középső-Euphratés vidékén. Mindenesetre egy tevé (dromedár vagy baktriai tevé) közepes terhelés mellett 200 kg tömegű árut képes szállítani naponta kb. 80 km távolságot megtéve. Ezzel szemben egy szamar maximum 80 kg áruval terhelhető, és napi menet-távolsága nem sokban különbözik az emberétől (tehát kb. 30 km).

- A tevé további előnye, hogy kevesebb beiktatott pihenőnapra van szüksége, valamint akár többnapos járóföldet is képes megtenni itatás nélkül, ezáltal teljesen új útvonalak használatát téve lehetővé.
- 12 Az alávetett területeken az asszírok által kialakított települések elnevezéséhez lásd Pongratz-Leisten 1997.
- 13 Cavigneaux–Ismail 1990, 346, no. 2: iv 27–38; ugyanezt a forrást kiadja RIMB 2, S.0.1002.2: iv 26b’–38a’.
- 14 Irán-sztélé: Tadmor 1994, StIIB, 11’–13’. A cikkben szereplő forrásszövegek – ha másként nincsenek jelölve – a szerző fordításai.
- 15 Nimrud Prism Fragment D. Col. iv. II. 42–49. Kiadása: Gadd 1954, Pl. 45–46.
- 16 A *rab kārī* tisztség értelmezési lehetőségét később részletesen is elemzi: Yamada 2008.
- 17 Allen 2005, 83–84. „Dependent on these trading states for elite goods, the Assyrians manipulated trade relations through a mechanism used to interface between their tribute-based world-empire and the trade-based world-economy beyond it, the *karum*.” Allen történeti narratívájában Asszíria alapvetően olyan gazdasággal rendelkezett, amelynek nem eleme a kereskedelem. Az újasszír korban a birodalom hódításait három részre bontja, amelyek közül csupán a harmadik szakaszban (Levante meghódításával) próbál meg Asszíria kezdeni valamit a kereskedelem jelenségével, s ennek a két teljesen eltérő gazdasági berendezkedésnek – az adózató/zsákmányoló asszír és a kereskedő kelet-mediterráneumi – az összekötő állomásai lennének a *kārūk*. Jelen cikk szerzője nem osztja Allen radikális véleményét az asszír gazdaság kereskedelmi inkompetenciáját illetően.
- 18 A *bēl harrāni* kifejezés valamennyi előfordulását tárgyalja Radner 1999a, 109–119.
- 19 Radner a *tamkāru* szó újasszír előfordulásait vizsgálva 36 szöveget listáz, amelyek a ninivei palotákból kerültek elő, s csupán egyetlen magánlevelet, amely egy aššuri magánarchívumból származik (1999a, 101–102).
- 20 Cole 1996a, no. 94.
- 21 Hindānuval kereskednek nippuriak: Cole 1996a, no. 40; no. 41.
- 22 Cole 1996a, no. 94.
- 23 Cole 1996a, no. 38; no. 57.
- 24 Cole 1996a, no. 12; no. 18; no. 37; no. 38.
- 25 Cole 1996a, no. 7; no. 8; no. 13; no. 14; no. 27; no. 46.
- 26 Cole 1996a, no. 1; no. 16; no. 22; no. 49; no. 89.
- 27 Kalhuban vesznek vasat: Cole 1996a, no. 41; Asszíria magterületén kereskednek és megpróbálnak öszvért vagy lovat szerezni: no. 56.
- 28 Bár szöveges adat nem támasztja alá, M. Gibson feltételez egy Arabia északi részét érintő, egészen Palesztina déli részéig érő, Babilón által irányított kereskedelmi rendszert: Gibson 1991, 27–37.
- 29 Komoróczy Géza fordítása (*ÓKTCh*, 185). A szöveget legújabban kiadása RINAP 4, 104: v 29–38. Párhuzamos szöveghelyek: RI-

- NAP 4, 105: vii 33b–42a és RINAP 4, 107: viii 1–17 (ezekben már kitérés nélkül).
- 30 SAA I no. 1 (NL 39; ND 2759) rev. 66–70.
- 31 A föníciai gyarmatosítás mozgatórugójaként értékelte Asszírta hatalmát először Frankenstein 1979. Ekron régészeti anyagából kiindulva mutatja be e folyamatot Gitin 1997.
- 32 Allen 2005, 80–81.
- 33 A levelet elemzi Radner 1997, 228, aki a levélben szereplő Hargut Kelet-Anatóliába helyezi, s az SAA 5 kiadásában is a „Letters from Eastern Kurdistan” cím alatt szerepel.
- 34 Ezeket a szerződéseket elemzi Galil 2007. Az eladott emberek árlistáját közli Radner 1997, 230–247, a rabszolga-kereskedelemlről összefoglalóan uo. 227–229.
- 35 Az asszír királynak tett egyik feljelentésben azzal vádolnak meg asszír kovácsokat, hogy vasat adtak el kalhúi kereskedőknek (SAA 18 115; ABL 1317)! Mikor a nippuri helytartó egyik ügynöke vasat tud szerezni Kalhuban (20 *biltuval*, kb. 600 kg), nyomtatékkal utasítja emberét, hogy senkinek ne adjon el belőle, az egész szállítmányra szüksége van – igaz, a kereskedő már a levél kézhezvétele előtt eladta az egész tételt (Cole 1996a, no. 41).
- 36 A megbízott működését valamennyi levelét vizsgálva elemzi Dezső 2004.
- 37 Úgy tűnik, a birodalom fővárosaiban olyan termékeket is lehetett kapni, amelyekhez a birodalom többi részén nem, vagy csak korlátozottan lehetett hozzájutni. Vö. a 35. jegyzetben szereplő adatokkal, ahogy a nippuri megbízott vasat vásárol Kalhuban. Továbbá a Cole 1996a, no. 56. levélben egy nippuri helytartó ügynöke (Bēl-ušēšī) 8 mina ezüstért vásárolt Kalhuban egy fogat öszvért, de a helytartó ezzel elégedetlen, s most visszafordult az ügynök Kalhuba, hogy lovakat vagy öszvéreket vásároljon. Ezen levélen kívül egyáltalán nincs adatunk arról, hogy lovat lehetett volna vásárolni Asszírtaában.
- 38 Saggs 2001, 155–158, NL 12 (ND 2715). Simo Parpola újabb átírását közli Rollinger 2001, 237 és j. 20, valamint Parker 2000. A szöveghez újabban fontos kommentárt fűzött Yamada 2008, 303–305.
- 39 Kurdi-Aššur-lāmur tisztségével kapcsolatban nem áll rendelkezésünkre egyértelmű adat. A szakirodalomban felmerült, hogy esetleg Šimirra tartomány helytartója volt (Van Buylaere 2002, 1021). Legutóbb Shigeo Yamada mellett érvelt, hogy a *rab kāri* tisztséget töltötte be (Yamada 2008).
- 40 Ezek átfogó elemzéséhez lásd Postgate 1974.
- 41 A *miksu* adóformáról összefoglalóan Ellis 1974.
- 42 Strange 1905, 61–64.
- 43 Levine 1973, 5–14; Potts 1994, 39–40.
- 44 Az Asszír Birodalom zagroszi terjeszkedéséhez lásd Vér 2006.
- 45 Az asszír hatalom és a zagroszi elit szimbiotikus kapcsolatának elemzéséhez lásd Brown 1986.
- 46 Vargyas 2008 és Vargyas 2010.
- 47 Vargyas 2010, 269, 815. jegyzet.

Bibliográfia

- Allen, Mitchell 2005. „Power is in the Details: Administrative Technology and the Growth of Ancient Near Eastern Cores”: C. Chase-Dunn – E. N. Anderson (szerk.): *The Historical Evolution of World-Systems*. Basingstoke, 75–91.
- Brown, Stuart C. 1986. „Media and Secondary State Formation in the Neo-Assyrian Zagros: An Anthropological Approach to an Assyriological Problem”: *Journal of Cuneiform Studies* 38, 107–119.
- Byrne, Ryan 2003. „Early Assyrian Contacts with Arabs and the Impact on Levantine Vassal Tribute”: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 331, 11–25.
- Cavigneaux, Antoine – Ismail, Bahija Khalil 1990. „Die Statthalter von Suhu und Mari im 8 Jh. v. Chr.”: *Baghdader Mitteilungen* 21, 321–456.
- Cole, Steven W. 1996a. *Nippur IV: The Early Neo-Babylonian Governor's Archive from Nippur*. Oriental Institute Publications 114. Chicago.
- Cole, Steven W. 1996b. *Nippur in Late Assyrian Times c. 755–612 BC*. State Archives of Assyria Studies 4. Helsinki.
- Deller, Karlheinz 1987. „*Tamkāru*-Kredite in neuassyrischer Zeit”: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 30, 1–29.
- Dezső Tamás 2004. „Asszír katonai hirszerzés”: Horváth László – Lackó Krisztina – Mayer Gyula – Takács László (szerk.): *ΓΕΝΕΣΙΑ. Tanulmányok Bollók János emlékére*. Budapest, 321–350.
- Elat, Moshe 1991. „Phoenician Overland Trade within the Mesopotamian Empires”: M. Cogan – I. Eph'al (szerk.): *Ah, Assyria...: Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*. Jerusalem, 21–35.
- Ellis, Maria deJong 1974. „Taxation in Ancient Mesopotamia: The History of the Term *miksu*”: *Journal of Cuneiform Studies* 26, 211–250.
- Faist, Betina I. 2001. *Der Fernhandel des assyrischen Reiches zwischen dem 14. und 11. Jh. v. Chr.* AOAT 265. Münster.
- Frankenstein, Susan 1979. „The Phoenicians in the Far West: A Function of Neo-Assyrian Imperialism”: M. T. Larsen (szerk.): *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires*. Mesopotamia 7. Copenhagen, 263–294.
- Gadd, John Cyril 1954. „Inscribed Prisms of Sargon II from Nimrud”: *Iraq* 16, 173–201.
- Galil, Gershon 2007. *The Lower Stratum Families in the Neo-Assyrian Period*. Culture and History of the Ancient Near East 27. Leiden–Boston.
- Gibson, McGuire 1991. „Duplicate Systems of Trade: A Key Element in Mesopotamian History”: K. R. Haellquist (szerk.): *Asian Trade Routes*. Studies on Asian Topics 13. London, 27–37, 254–256.
- Gitin, Seymour 1997. „The Neo-Assyrian Empire and its Western Periphery: The Levant, with a Focus on Philistine Ekron”: S. Parpola – R. M. Whiting (szerk.): *Assyria 1995*. Helsinki, 77–103.
- Gledhill, John – Larsen, Mogens Trolle 1982. „The Polanyi Paradigm and a Dynamic Analysis of Archaic States”: C. M. Renfrew – M. J. Rowlands – B. A. Segraves (szerk.): *Theory and Explanation in Archaeology: The Southempton Conference*. New York, 197–229.
- Holladay, John S., Jr. 2006. „Hezekiah's Tribute, Long-Distance Trade, and the Wealth of Nations, ca. 1000–600 BC: A New Perspective (»Poor Little [Agrarian] Judah« at the End of the 8th Century BC: Dropping the First Shoe)”: S. Gitin – J. E. Wright – J. P. Dessel (szerk.): *Confronting the Past: Archaeological and Historical Essays on Ancient Israel in Honor of William G. Dever*. Winona Lake, 309–331.
- Jankowska, Ninel B. 1969. „Some Problems of the Economy of the Assyrian Empire”: I. M. Diakonoff (szerk.): *Ancient Mesopotamia: Socio-Economic History. A Collection of Studies by Soviet Scholars*. Moscow, 253–276.
- Komoróczy Géza 1995. „Polányi Károly történeti utópiája. Rövid vázlat”: Komoróczy Géza: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Budapest, 351–356 (első megjelenés: 1987).
- Larsen, Mogens Trolle 1977. „Partnerships in the Old Assyrian Trade”: *Iraq* 39, 119–145.
- Levine, Louis D. 1973. „Geographical Studies in the Neo-Assyrian Zagros I.”: *Iran* 11, 1–27.

- Mark, Samuel 1998. *From Egypt to Mesopotamia: A Study of Predynastic Trade Routes*. Studies in Nautical Archaeology 4. London.
- Oppenheim, A. Leo 1960. „The City of Assur in 714 B.C.”: *Journal of Near Eastern Studies* 19, 133–147.
- Oppenheim, A. Leo 1967. „Essay on Overland Trade in the First Millennium B.C.”: *Journal of Cuneiform Studies* 21 [Special Volume Honoring Professor Albrecht Goetze], 236–254.
- ÓKTCh: Harmatta János (szerk.) 1965. *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Budapest.
- Parker, Bradley J. 2000. „The Earliest Known References to the Ionians in the Cuneiform Sources”: *Ancient History Bulletin* 14, 68–77.
- Pongratz-Leisten, Beate 1997. „Toponyme als Ausdruck assyrischen Herrschaftsanspruchs”: B. Pongratz-Leisten – H. Kühne – P. Xella (szerk.): *Ana šadī Labnāni lū allik. Beiträge zu altorientalischen und mittelmeerischen Kulturen. Festschrift für Wolfgang Röllig*. AOAT 247. Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, 325–343.
- Postgate, John N. 1974. *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire*. Studia Pohl: Series Maior 3. Rome.
- Postgate, John N. 1979. „The Economic Structure of the Assyrian Empire”: M. T. Larsen (szerk.): *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires*. Mesopotamia 7. Copenhagen, 193–221.
- Potts, Timothy 1994. *Mesopotamia and the East: An Archaeological and Historical Study of Foreign Relations ca. 3400–2000 BC*. Oxford University Committee for Archaeology, Monograph 37. Oxford.
- Potts, Timothy 2004. „Camel Hybridization and the Role of *Camelus bactrianus* in the Ancient Near East”: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47, 143–165.
- Radner, Karen 1997. *Die neuassyrischen Privatrechtsurkunden als Quelle für Mensch und Umwelt*. State Archives of Assyria Studies 6. Helsinki.
- Radner, Karen 1999a. „Traders in Neo-Assyrian Period”: J. G. Dercksen (szerk.): *Trade and Finance in Ancient Mesopotamia*. MOS Studies 1. Leiden, 101–126.
- Radner, Karen 1999b. „Money in the Neo-Assyrian Empire”: J. G. Dercksen (szerk.): *Trade and Finance in Ancient Mesopotamia*. MOS Studies 1. Leiden, 127–157.
- Renger, Johannes 1984. „Patterns of Non-institutional Trade and Non-commercial Exchange in Ancient Mesopotamia at the Beginning of the Second Millennium B.C.”: A. Archi (szerk.): *Circulation of Goods in Non-Palatial Context in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Istituto per gli studi Micenei ed Egeo-Anatolici*. Roma, 31–123.
- Renger, Johannes 2000. „Trade and Market in the Ancient Near East. Theoretical and Factual Implications”: C. Zaccagnini (szerk.): *Mercanti e politica nel mondo antico*. Saggi di storia antica 21. Roma, 15–39.
- Rollinger, Robert 2001. „The Ancient Greeks and the Impact of the Ancient Near East: Textual Evidence and Historical Perspective (ca. 750–650 B.C.)”: R. M. Whiting (szerk.): *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences*. Melammu Symposia 2. Helsinki, 233–264.
- RIMA 2: Grayson, Albert Kirk 1991. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC: I (1114–859 BC)*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Assyrian Periods 2. Toronto–Buffalo–London.
- RIMB 2: Frame, Grant 1995. *Rulers of Babylonia: From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157–612 BC)*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Babylonian Periods 2. Toronto–Buffalo–London.
- RINAP 4: Leichty, Erle 2012. *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)*. Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 4. Winona Lake.
- SAA 1: Parpola, Simo 1987. *The Correspondence of Sargon II: Part I. Letters from Assyria and the West*. State Archives of Assyria 1. Helsinki.
- SAA 5: Lanfranchi, Giovanni B. – Parpola, Simo 1990. *The Correspondence of Sargon II: Letters from the Northern and Northeastern Provinces*. State Archives of Assyria 5. Helsinki.
- Saggs, H. W. F. 2001. *The Nimrud Letters, 1952*. Cuneiform Texts from Nimrud 5. London.
- Strange, Guy le 1905. *Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia and Central Asia, from the Moslem Conquest to the Time of Timur*. Cambridge.
- Tadmor, Hayim 1994. *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*. Jerusalem.
- Van Buylaere, Greta 2002. „Qurdi-Aššūr-lāmur”: H. D. Baker (szerk.): *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire III: Part I: P–Š*. Helsinki, 1020–1021.
- Vargyas, Péter 2001. *A History of Babylonian Prices in the First Millennium BC: 1. Prices of the Basic Commodities*. HSAO 10. Heidelberg.
- Vargyas, Péter 2008. „The Silver Hoard from Nush-I Jan Revisited”: *Iranica Antiqua* 43, 167–183.
- Vargyas Péter 2010. „A Tepe Nús-e Dzsán-i ezüstkinccs új megvilágításban”: Vargyas Péter: *A pénz története Babilóniában a pénzverés előtt és után*. Szerk. Csabai Zoltán. Ókor – Történet – Írás 1. Pécs–Budapest, 263–279.
- Veenhof, Klaas R. 1972. *Aspects of Old Assyrian Trade and its Terminology*. Leiden.
- Vér Ádám 2006. „Média és az Asszír Birodalom keleti expanziója”: *Ókor* 5/3–4, 78–83.
- Yamada, Shiego 2005. „Kārus on the Frontiers of the Neo-Assyrian Empire”: *Orient* 40, 56–90.
- Yamada, Shiego 2008. „Qurdi-Assur-lamur: His Letters and Career”: M. Cogan – D. Kahn (szerk.): *Treasures on Camels' Humps: Historical and Literary Studies from the Ancient Near East Presented to Israel Eph'al*. Jerusalem, 296–311.

Székely Melinda ókortörténész, az SZTE Ókortörténeti Tanszékének docense. Kutatási területe a Római Birodalom keleti kereskedelme, valamint Róma és a germán népek viszonya.

Legutóbbi írása az Ókorban:
„Sziklákon, tűzön-vízen át” Kereskedelmi út Rómából Indiába – Egyiptomon át (2011/3).

„Gyapjat termő fák” Textíliák a Róma és India közötti kereskedelemben

Székely Melinda

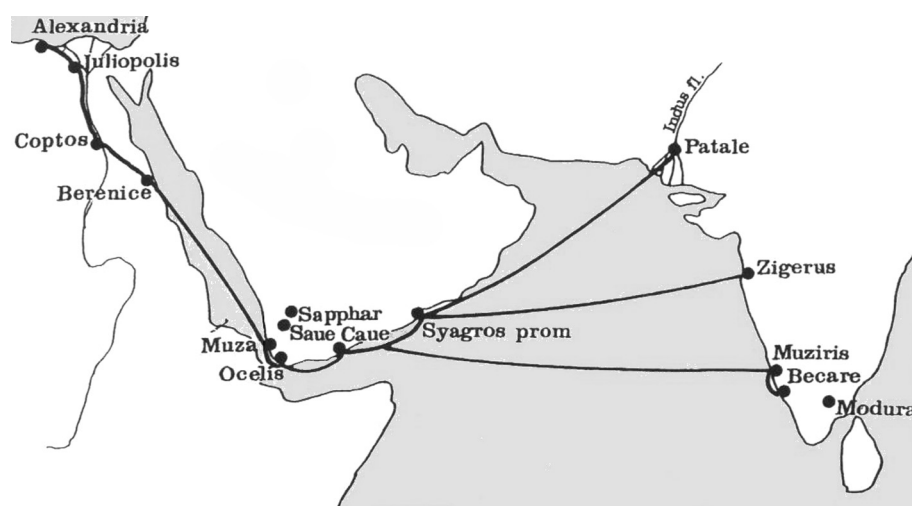
Az antik források tanúsága szerint a Római Birodalom és India közötti kereskedelemben jelentős szerepet tölthettek be a különböző textilanyagok. A Római Birodalomból, elsősorban Egyiptomból lenvásznat szállítottak keletre,¹ Indiából, az ezerszínű pamutszövet² hazájából pedig különböző minőségű pamutvásznat exportáltak Rómába. A Kr. u. 1. század végéig a kínai selyem is az indiai kikötőkön keresztül, tengeri úton érkezett Európába (1. kép).

A textilkereskedelemtől kevés adattal rendelkezünk, mivel a régészeti leletek között alig maradtak ránk szövetmaradványok.³ Falfestményeken, domborműveken ábrázolt ruhadarabokból, útleírásokból, szállítási listákból, illetve irodalmi alkotásokból következtethetünk arra, hogy milyen alapanyagokat használtak az ókori világban és

milyen textíliákkal kereskedtek. Segítségét nyújtanak a felírt források is, közülük az egyik legfontosabb az 1980-ban talált muziriszi papirusz, amelyen az Indiából érkező rakomány leírásánál a gangeszi nárdus és az elefántcsont mellett 790 font textíliát is felsorolnak.⁴ Az alábbiakban főként görög és római *auctorok* műveire támaszkodom, elsősorban Plinius *Naturalis historia* című művére,⁵ valamint a *Periplus Maris Erythraeire*.⁶ Az indiai források közül Kautilja *Arthasásztra* című művének és indiai barlangok falfestményeinek textíliákra és a textilfeldolgozásra vonatkozó részeit vizsgálom.⁷

Az ókori Mediterráneum számára a távoli Kelet egyik csodáját jelentették a „gyapjútermő fák”, vagyis a gyapot. Már az asszír királyi palotákban is em-

lítést tesznek róla a különlegességek között.⁸ Az ókori nyugati világban a gyapjú volt a legfontosabb textílialapanyag, az indiai gyapotnövényből készült pamutszövet ekkor még ritkaságnak számított. Azt, hogy milyen módon történt a gyapot feldolgozása és a pamuttermékek előállítása, az indiaiak igyekeztek titokban tartani, csakúgy, mint Kínában a selyem előállítását, vagy Egyiptomban a len szövését.



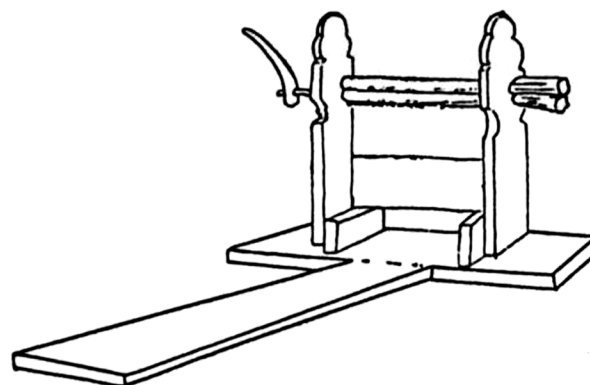
1. kép. A Rómától Indiáig vezető kereskedelmi útvonal Alexandriától Plinius leírása alapján

Textíliák és textilfeldolgozás Indiában

Az indiai Ajanta-barlangban található egy olyan falfestmény, amely a gyapot feldolgozására utal. A barlang festményei a Kr. e. 1. és a Kr. u. 5. század között készültek. Az ábrák alapján látjuk, hogy a textilfeldolgozás fáradságos munkáját elsősorban nők



2. kép. Gyapotmagtalanító szerkezet Indiában (Schlingloff 2000, 221 nyomán)



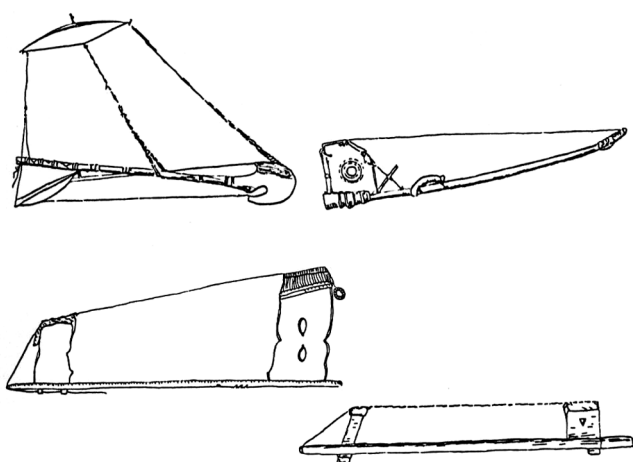
végezték.⁹ A pamutszövet előállítására három szakaszból állt: a gyapot előkészítéséből, az anyag fonásából és a szövésből. A fonás és szövés folyamata jól ismert az ókori források alapján, az előkészítés kevésbé. A gyapot előkészítésének menete négy szakaszból állt: a tisztításból, a gyapot magtalanításából, a fellazításból, majd a „ráfördítésből”.¹⁰ Első lépésként a fáról leszedték a gyapotot, tiszta kézzel kivették a héjából, majd a napon szárították. Ezt a munkát nők végezték. A gyapotot megtisztították: kiválogatták a szennyezett és éretlen magokat, valamint kivették a durva szemcséket és a növényi részeket a gyapottól. A második szakaszban eltávolították a magokat egy szerkezet segítségével, amely két hengerből és alátámasztott támpillérekből állt (2. kép). Indiában ezt a gépet *csarkhín* nevezték. A következő, harmadik fázisban a durva rostokat fellazították egy hegedűvonalhoz vagy fűrészhez hasonló íjfa húrjának pengetésével; a rezgések szétválasztották az elemi szálakat (3. kép). A fellazítás is igen fárasztó munka volt. A negyedik lépés során a tisztított és meglazított gyapothalmot kisebb hengerekre fordították rá, ezután kezdődhetett a fonás.¹¹

A Maurja-kori Indiában (Kr. e. 322–185) a nők számára csak kevés mesterség üzését tették lehetővé, ezen női mesterségek

egyike volt a textilfeldolgozás.¹² Kautilja *Arthasásztra* című művében (a ránk maradt szöveg a Kr. u. 1–2. századból való, maga Kautilja a Kr. e. 4. században élt) részletesen ír arról, hogy kik és milyen feltételekkel vehettek részt a munkában, milyen jutalomban és büntetésben részesítette őket a szövetek felügyelője.¹³ Döntő volt, hogy a munkafolyamat egyes részeit – a nyersanyag-feldolgozást és a fonást – otthon is el tudták végezni a nők, az ehhez szükséges eszközök az otthonaikban is megtalálhatóak voltak.¹⁴ Kautilja felsorolásából kitűnik, hogy nagy számban foglalkoztattak özvegyeket, elhagyott vagy fogyatékos nőket, királyi szolgálatból – például a háremből – kiöregedett nőket, templomi rabszolganőket, akiknek megszűnt a szolgálatuk, vagyis hátrányos helyzetű nőket, akik számára csaknem az egyetlen megélhetési lehetőséget jelentette a textilfeldolgozás.¹⁵

Az el nem végzett vagy nem megfelelő minőségű munka, lassúság, esetleg lopás igen szigorú büntetést vont maga után: botütés, vagy akár ujjlevágás járhatott érte – az utóbbi lehetlenné tette a további munkavégzést.¹⁶ A munkabért a szövetek felügyelője határozta meg az elvégzett munka alapján.¹⁷ Ünnepeken is dolgozniuk kellett, ezt kis ajándékokkal (illatszerekkel és virágkoszorúkkal) ellensúlyozták.¹⁸ Az ajándékozás célja az volt, hogy igényesebbé tegyék a nőket, remélve, hogy ez majd a munkájukban is megjelenik.

A szövés és a festés munkájában, a nyomott minták készítésében már férfiak is részt vettek. A gyapotfeldolgozás és a pamutfestés technikája, maguk a festékanyagok (indigó, cinóber, lykion, kurkuma, sáfrány) is Indiából származnak,¹⁹ Európa ezeket a technikákat csak évszázadokkal később ismerte meg. A tartós, ragyogó színekkel megfestett, díszes pamut anyagok Gujاراتból vagy a Coromandel partvidékről igen keresettek voltak Indiától keletre, a malajziai előkelők és a Fülöp-szigeteki vagyonos kereskedők körében vagy Kínában is.²⁰ Indiában a 17. századtól kezdve fennmaradt ruhadarabok példázák az ott készített textil különféle fajtáit: a különlegesen finom muszlint és az egyszerű, dísztelen pamutot, a nyomott mintás és festett pamutot, a batikolt és szőtt selymet és pamutot, a hímzett és rátétes pamutot és selymet, a szőtt és hímzett gyapjú.²¹



3. kép. Gyapotfellazításhoz használt íjfa típusai (Schlingloff 1974, 84 nyomán)

Gyapjútermő fák

A görög szerzők közül Hérodotos és Ktésias említi először a gyapotot (Hérodotos III. 106; VII. 65; III. 47; Ktésias XLV. 41).²² Hérodotos a gyapot őshazájaként Indiát nevezi meg: (Indiában) „a vadon termő fák sokkal szebb és tartósabb gyapjút adnak, mint a juhok, s az indek abból szövik maguknak a ruhát” (III. 106).²³ A nyugati *auctorok* a gyapotnövényről Nagy Sándor indiai hadjárata idején (Kr. e. 327–325) szereztek több ismeretet.²⁴ Aristotelés különböző növényeket gyűjtetett tanítványával, Nagy Sándorral a hadjárata során, és rendszerezte azokat.²⁵ Onésikritos és Nearchos, a hadjáratban résztvevő flottaparancsnokok is írtak feljegyzéseket indiai tapasztalataikról, így a faunáról, flóráról, éghajlatról, földrajzról, népekről is.

Onésikritos tévesen virágként írja le a fatermetű növény termését, valószínűleg nem látta virágjában a gyapotot (F 22 = Strabón XV. 1. 21: C 694).²⁶ Nearchos tudósítása szerint az indiaiak pamutszövetre is írtak, a magas páratartalmú éghajlat alatt azonban ezek nem maradtak fenn. Nearchostól tudjuk azt is, hogy az indiaiak „gyapjúból” finom gyolcsot szöttek, a makedónok pedig pehely gyanánt használták, és a nyergeket tömték ki vele (Str. 15, 1, 20: C 693). Az indiai pamutszálak ugyanis igen rövidek (18 mm-nél is rövidebbek), ezért igen körülményes megfonni őket. Az indiai pamutfonók megalkották a csapágyakban pergő forgattyús áttétellel percnként több ezer fordulatot végző fonókereket, amely a rövid szálak fonására is alkalmas.²⁷ Nyugaton eleinte nem ismerték ezt a fonási technikát, így tömítőanyagként használták a gyapotot: párnát, takarót, paplant, matracot töltöttek meg a rövid pamutszálakkal, valamint a hűvösebb éghajlatú területeken bélelt ruhákat készítettek belőle.²⁸

Theophrastos, Aristotelés tanítványa (Kr. e. 306-ban) a gyapotnövényt a vadrózsához hasonlítja, míg leveleit az eperfához hasonlónak tartja; véleménye szerint a síkságokon termesztik sorokban, ahogy a szőlőt szokás (HPI IV. 4. 8; IV. 7. 7). Theophrastos beszámolója a gyapotfáról pontosnak mondható.

Plinius *Naturalis historia* című művének több könyvében is megemlíti a gyapotot, leírásai azonban nagyon eltérőek, mivel az egyes részekhez más és más forrást használt. A XII. könyvben átveszi Theophrastos gyapotleírását, azzal a különbséggel, hogy csak a termés alakját, vagyis a gyapjas tokot hasonlítja a vadrózsához. „De amiből a lenruhákat készítik, annak a levelei az eperfához hasonlóak, termésének alakja a vadrózsához, a mezőkön ültetik, s látványa nem kellemesebb a szőlőnél” (XII. 13. 25).²⁹

A XIII. könyvben Aethiopiáról azt írja, hogy nincs említésre méltó fája, kivéve a gyapjút, amely az indiaival és arábiaival összehasonlítva gyapjasabb, és nagyobb a termése is, akkora, mint a gránátalmáé (XIII. 28. 90).³⁰ Az aethiopiai gyapotnövényt Vergilius is említi a *Georgicában* (2, 114): „mint fehérlenek a lágy gyapjútól az etiópok ligetei”.³¹

Plinius a XII. könyvben (21. 38 – 22. 39) ír a Perzsa-öbölben található Tyros (Tylos, ma Bahrain) szigetéről, ahol *lanigerae arbores* (gyapjútermő fák) találhatóak. Iubára hivatkozik, aki a növény pelyheit említi, amiből kiváló vásznakot készítenek az indiaiak:

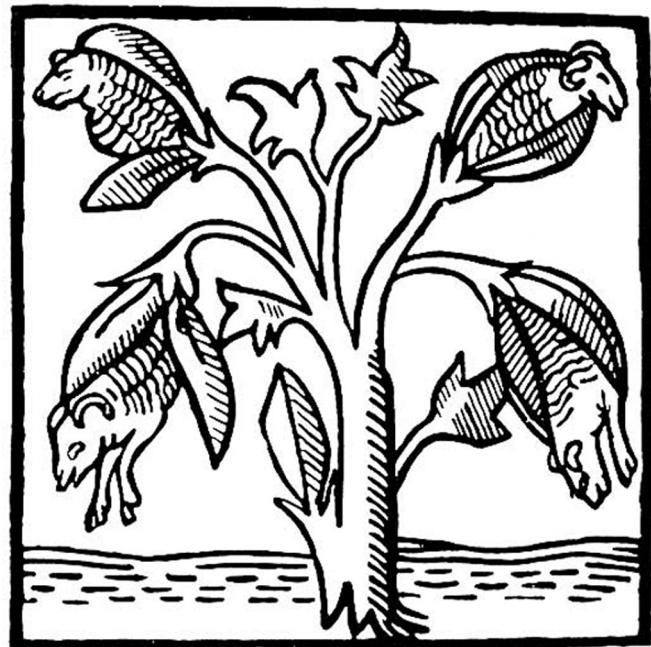
Ugyanebben az öbölben fekszik Tyros szigete. Keleti partját erdők borítják, amelyeket dagálykor szintén elönt a tenger. [...] A sziget egy kiemelkedő részén olyan fák vannak, amelyek gyapjút termelnek, de mást, mint a kínaiak selyme. Ezeknek levelein nincsenek kinövések, s ha nem lennének kisebbek, a szőlőlevelekkel téveszthetnék össze őket. Ezek a fák bírsalma nagyságú tokokat teremnek, amelyek megérve felrepednek, s így láthatóvá lesznek a gyapotfonalak, amelyekből drága ruhakelmét szőnek. Így az indiaiakat a fáik öltöztetik.

Gyapjútermő fából „báránytermő fa”

Plinius tehát a *lanigerae arbores* elnevezést használja a gyapotfára. A *laniger* szó előfordul melléknévként („gyapjú-, gyapjúból való, gyapjas”) és főnévként is: *laniger* „bárány”-t jelent.³² A 14. századi Angliában Sir John Mandeville az antik forrásokot (valószínűleg Plinius munkáját) félrefordítva, félreértelmezve indiai „bárányokat termő” fáról ír művében, amit a későbbi kiadásokban ábrázolnak is³³ (4. kép). Mandeville leírja, hogy amikor a bárányok éhesek, az ágak lehajlanak, és így zöld füvet legelhetnek. A középkori és újkori Angliában nagy fantáziával egész legenda szövődött a báránytermő fa köré. Megszületett „a keleti Tatárország növényi bárányának” (Vegetable Lamb) meséje, amely kiirathatatlannal élt tovább, és újult erővel jelentkezett még 18–19. századi munkákban is³⁴ (5. kép).

A *Periplus Maris Erythraei* (PME) a textíliákról

Plinius kortársa, egy alexandriai kereskedő, a *Periplus Maris Erythraei* szerzője részletesen ír a textíliákról Indiával kapcsolatban. A számos, név szerint említett ruhaféle egy ré-



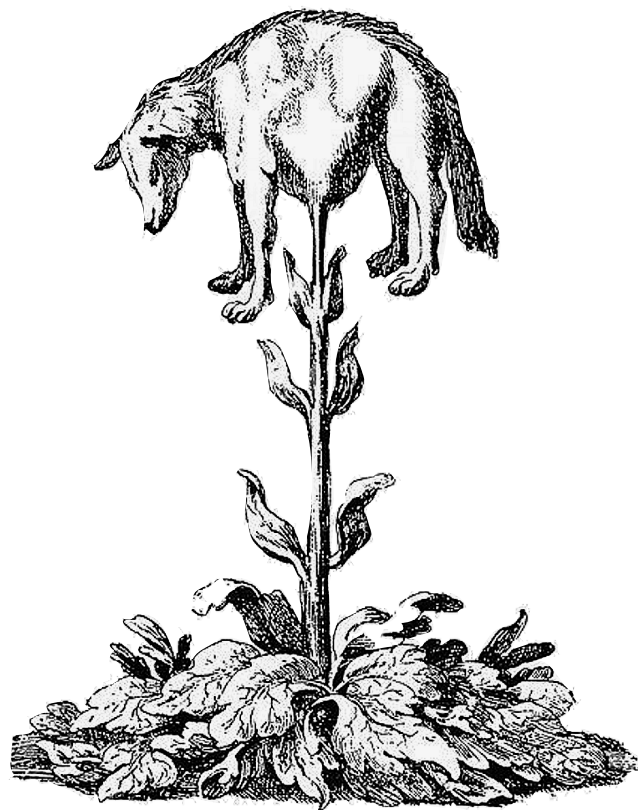
4. kép. „Báránytermő fa” (Mandeville 1899, 5. kép nyomán)

szét a mai napig nem tudjuk meghatározni. Az *othóné* szó tizenkétszer, a *himatismos* szó kilencszer szerepel az árucikkek között. Mindkettő valamilyen finom minőségű ruhaneműt jelenthet, a *himatismos* különösen drága termék lehetett.³⁵ Különféle jelzőkkel is megkülönböztették a ruhákat: egyszerű, hamisított, élénk mintás, közönséges, drága, mindenféle, tarka. A *sindónés* szó hétszer szerepel, mindig többes számban, ez finom pamutszövetet jelölhetett; a *Periplus* szerzője két fajtáját is megemlíti, a „gangeszit” és az „argaritidet” (*PME* 63). A gangeszi *sindónt* a legkiválóbb finom pamutszövetként írja le: a szálakat kézzel sodorták és szótták, szövése rendkívüli figyelmet és ügyességet igényelt. Ezt a finomra szótt muszlint csak a monszun idején lehetett szőni, mert akkor a levegő páratartalma megakadályozta a finom szálak kiszáradását és törését.³⁶ Az argaritid *sindón* a muszlinhoz hasonló vékony pamutszövet lehetett. Egyiptomban viszont a *sindon* kifejezést inkább lenruhára használták, mint pamutra.³⁷ A *Periplus*ban szerepel még a *molochinón* szó kétszer (*PME* 48; 51), a jelentése máig bizonytalan, valószínűleg egy finomabb fajta pamut ruhaneműt jelölhetett. Az árucikkek között többször szerepel a kínai selyemruha, a nyersselyem és a selyemfonál is (*PME* 39, 49, 58, 64). A *karpasos* szó egyszer fordul elő (*PME* 41), Ariaké³⁸ termékeként egyértelműen pamut anyagot jelöl. A görög *karpasos* (lat. *carbasus*) szó a szanszkrit karpasza szóból származik, amelynek a jelentése gyapot (*Gossypium herbaceum* Linn., vagy *Gossypium Indicum* Lam.).⁴⁰

Antik szerzők a kelmékről

A *karpasos* szó Strabónnál is előfordul (XV. 1. 71: C 719), ahol finom lent jelöl. Curtius Rufus azt írja, hogy (Indiában) „bőven megterem a len (*linum*), a legtöbb ruhát ebből szövik... Testüket tetőtől talpig vászon lepelbe (*carbaso*) burkolják. [...] Királyuk arany- és bíborszálakkal átszótt vászon öltözetet visel” (8, 9).⁴¹

Pomponius Mela (III. 7. 63) így ír: „India népei különböző egymástól külső megjelenésük és szokásaik alapján. Egyesek a már említett lenbe vagy gyapjába öltöznek (*Lino alii vestiuntur aut lanis*)...” Másutt azt írja, hogy „India földje helyenként olyan gazdag, hogy a méz a lombokról folyik, az erdők gyapjút termelnek (*lanas silvae ferant*)” (III. 7. 62).⁴²



5. kép. „Növényi bárány” (Lee 1887 nyomán)

Plutarchos a *De Iside et Osiride* 3. fejezetében az Isis-beavatottak vászonruháját említi. A 4. fejezet szerint a papok lenruhát hordanak. Mindkét helyen a *linon* szó szerepel. Arrianos *Indiké* című munkájában ezt írja: „Az indek Nearchos közlése szerint lenvászon ruhát viselnek, s ennek anyagát azokról a fákról nyerik, amelyekről már szóltam.”⁴³ A lenvászon ruha neve *linon*.⁴⁴

A szerzők gyakran megemlítik a *byssost* is, ami általában finom lenvásznat jelöl. Pausanias a Kr. u. 2. században viszont leírja, hogy Élis kendent, lent és *byssost* termel, ami más, mint a selyemfonál (V. 5. 2; VI. 26. 6).⁴⁵ Tehát minden bizonnyal gyapotról beszél.

Plinius a *Naturalis historia* XIX. könyvében (2. 15) így ír Egyiptomról: „felső részén (Arábiával átellenben) van egy növény, amit egyesek *gossypionnak* hívnak, többén⁴⁶ *xylomnak* és a fonalat innen *xylínának*. Ez egy kisméretű növény, amely egy szakállas dióhoz hasonló termést hoz. A termés belsejében lévő selyemszálból fonják/szövik a gyapjút.” A XII. könyvben ugyanígy keveredik a selyem és a gyapjú szavak használata: „már említettük a serek (selyemkészítők, kínaiak) gyapjútermő fát” (8, 17). A serekről és a selyemről ír a VI. könyvben (20, 54):

A terület legszélső részén élő első ismert lakosok a serek, akik erdeik gyapjáról híresek; a lombok fehér termését vízzel áztatva fésülik le, majd az asszonyaink kettős munkáját, a fonalak előkészítését és a szövést elvégzik. Ilyen bonyolult munkával és ilyen távoli vidéken készül ez a ruhaanyag, hogy egy matrona nyilvános helyen átlátszó ruhában megjelenhessen. A serek békések, de abban a vademberekhez hasonlítanak, hogy kerülnek más emberek, más népek társaságát, megvárják, hogy a kereskedők felkutassák őket.

A 3. századi Solinus Plinius művét vette alapul a serek bemutatásában és a selyem előállításának leírásához (50, 2–3). A 4. században Ammianus Marcellinus Pliniust és Solinust követte (XXIII. 6. 67, Szepesy Gyula fordítása):

...a sereknél... nagy számmal vannak féltápanyas erdők, ahol a fák valamilyen termését vízben való többszörös áztatással gyapjú módjára dolgozzák fel, a folyadékkal áztatott pehelyszerű anyagot igen finom szálakká fésülik, és a fonalakkal a sericum szövetet készítik. Ezt régebben csak előkelő emberek szerezhették meg, de mostanában az alsóbbrendűek is egyaránt használják.

Hasonlóan ír az 5. századi Martianus Capella is (6, 693). A fentiek alapján láthatjuk, hogy az antik *auctorok* műveiben teljes zűrzavar uralkodik a gyapot, gyapjú, len és selyem anyagokkal kapcsolatban. Az indiaiakról, a serekről, a kelmék eredetéről és készítéséről szóló leírásokat a római szerzők évszázadokon keresztül kritika nélkül átvették egymástól. Ezzel szemben a *Periplus* kereskedő szerzője már az 1. század folyamán pontosan leírta, hogy a textíliák honnan érkeznek (ő volt az első a nyugati irodalomban, aki a selyem pontos származási helyét is megemlíti),⁴⁷ tisztában volt a kelmék anyagával, minőségével, értékével, munkájában nyilvánvalóan a korban használatos kereskedelmi szakkifejezéseket használta.

Következtetések

A textíliákra vonatkozó forrásokat vizsgálva számos problémával szembesülünk.

1. A római korban a tudós szerzők elméleti tudása és a kereskedők gyakorlati tudása szinte teljesen elvált egymástól. Ennek egyik oka a kereskedők megítélése: Cicero *sordida ars*-nak (piszkos mesterségnek) ítélte a kereskedelmet (*De officiis* I. 42. 151), és ez a szemlélet meghatározó volt a következő évszázadokban is. Plinius véleménye szerint a kereskedők nem a tudomány kedvéért, hanem nyereségvágyból szállnak hajóra. Strabón megjegyezte, hogy a kereskedők tudatlan és a földrajzi kutatás szempontjából hasznavetetlen emberek (XV. 1. 4: C 686). Valóban előfordult, hogy a kereskedők különböző meséket találtak ki annak érdekében, hogy magasabbra emelhesék az áraikat. Ilyen mese volt például az, hogy a borserdőket kígyók őrzik, ezért szüret idején meggyűjtják az erdőt, így a kígyókat elűzik, de a szemek a tüztől megfeketednek.⁴⁸ Vagy a cinóber (sárgánvér) keletkezése: elefántok és sárkányok halállal végződő küzdelme során a vérük összekeveredett, ezt a vért gyűjtik és árulják az indiaiak.⁴⁹ Így érthető, hogy az *auctorok* nem vették komolyan a kereskedők közléseit, akik azonban eljutottak Indiába, ismereteket szereztek, de ez a gyakorlati tudás nem került be az irodalmi forrásokba.

2. Probléma az is, hogy a textíliák terminológiája, akárcsak ma, mindig is nemzetközi volt. Az idegen eredetű szavak a mindennapos használat során elképesztő torzulásokat szenvedtek el, felismerhetetlenné váltak, így például a *chit* régi hindi szó (ebből lett később az angol *chintz* vagy a német *Zeter*),

magyarul csittként használjuk; a szatén (*satin*, *Sattin*) kínai eredetű, a karton az arab *qutn*, *al-qoton* latinizált formája (*cottonum*, *kartun*, ang. és fr. *cotton*, német *Kattun*, sp. *algodon*).⁵⁰ Idegen eredetű szavaink a vászon, gyolcs, fátyol, patyolat, batizst, muszlin, puplin, barhend, brokát, atlasz, krepp, posztó, taft, flanel és a damaszt is. Több textílfajta városnevekről kapta a nevét, például a baudekin vagy baldachin, amely a Baldacóból, Bagdad olasz nevéből származik; a fustian az egyiptomi Fustatról, a muszlin Mosulról, a damaszt Damaszkuszról.⁵¹ Nemcsak az elnevezések változnak: térben és időben átalakul a mögöttes tartalom is.⁵² Bonyolítja a képet, hogy már az ókorban is készítettek kevertszálú anyagokat. Szótárainkban és szakkönyveinkben is áttekinthetetlen zűrzavar uralkodik a textílfajtákkal kapcsolatban.

3. A *Naturalis historia* kelmékről írt részletei alapján megállapíthatjuk, hogy Pliniust egyáltalán nem babonázta meg a fényesen csillogó, színpompás selyem vagy az áttetszőre szőtt muszlin. Nem érdekelte őt igazán a sokféle szövet megkülönböztetése, származási helye vagy előállítás sem. A különleges minőségű, drága keleti anyagok említése jó alkalmat kínált számára a – műve számos helyén felbukkanó – társadalomkritikára, a fényűzés és a pazarlás ostorozására.⁵³ Véleménye szerint ezek a luxuscikkek csakis a női hiúságot szolgálják a tradicionális értékekkel szemben: korának asszonyai nem a régi értékrend szerint otthon fonnak, szőnek, és az általuk készített egyszerű ruhákat hordják.⁵⁴ A római gazdaság és társadalom változásai, a korai világkereskedelem kialakulása következtében a tehetősebb római nők felszabadultak az otthoni szövés-fonás munkája alól, kiléptek az utcára, választékos ruházatot, szépítőszereket és parfümöket használtak, tetszeni vágytak a férfiaknak.⁵⁵ Plinius ezt elítéli, és véleménye szerint a tisztességes nőre a *honestas*, *pudor*, *simplicitas* jellemző, mind belső tulajdonságaiban, mind külső megjelenésében. A korabeli irodalmi források, így például Seneca, Petronius, Martialis, Iuvenalis és a sírfeliratok is azt mutatják, hogy ez az elvárás általánosnak tekinthető.⁵⁶

A Róma és India közötti textílereskedelmet vizsgálva, a távoli kultúrákat összehasonlítva meglepő egyezést, illetve egyetértést tapasztalunk – a nő helyét illetően. Az ideális nő modellje – úgy tűnik – nem kötődik határhoz, időszakhoz, földrajzhoz, nincs különbség a városi és vidéki szemlélet között: a jó feleség otthon ül engedelmesen (lehetőleg csendben, de mindig derűsen), és fáradhatatlanul szövi a kelméket.

Jegyzetek

A tanulmány alapjául szolgáló előadás elhangzott a IX. Magyar Ókortudományi Konferencián (Pécs, 2010. május 22.).

- 1 Singh 1994, 148.
- 2 Chau Ju-kua (Csou-zsu-kua), a 13. századi kínai utazó említi így Gujartatot, az indiai textílfeldolgozó központot.
- 3 Textilmáradványok maradtak fenn Egyiptom területén. Lásd ehhez: Peacock 2003; Török 2005; Wild 2008, 144–145; Sidebotham 2011, 243–244.
- 4 Székely 2008, 32–34, további bibliográfiával.
- 5 Plinius kora a távolsági kereskedelem fénykora, a 37 kötetes művében számos adatot, információt találunk a témához. A Plinius- és Pomponius Mela-részleteket saját fordításban közlöm.

- 6 A *PME* Plinius korabeli forrás, egy alexandriai görög kereskedő feljegyzése a Róma és India közötti kereskedelem útvonaláról, kikötőkről, árucikkekről, lásd W. Salgó 2010.
- 7 Schlingloff 1988; Schlingloff 2000; *ÓITSZ* 76–77.
- 8 A gyapot akkádul „gyapjút hozó növény” (Kalla 2003, 14).
- 9 Schlingloff 2000, 221, 1. No. 45.
- 10 Schlingloff 1974, 82.
- 11 Schlingloff 1974, 83–84.
- 12 Lásd ehhez: Singh 1994, 99–102.
- 13 Kautilja *Arthasásztra* című művéből „A fonalak (és szövetek) felügyelője” című fejezet részletei elérhetők magyarul Wojtilla Gyula fordításában (*ÓITSZ* 76–77).

- 14 A fonóházhoz legfeljebb kora reggel mehettek el a nők az áruért és a bérért, ha valaki az arcukba nézett vagy más dologról beszélgett velük, megbüntették őket. Kautilja: *Arthasásztra* II. 23. 12–13.
- 15 Kautilja: *Arthasásztra* II. 23. 2; 11. Vö. Thapar 2003, 412–413.
- 16 Kautilja: *Arthasásztra* II. 23. 15.
- 17 Kautilja: *Arthasásztra* II. 23. 3. Lásd még: Singh 1994, 102–107.
- 18 Kautilja: *Arthasásztra* II. 23. 5.
- 19 Warmington 1974, 204–205; Székely 2010, 283–284.
- 20 Lásd ehhez: Schlingloff 1974, 81; Singh 1994, 162.
- 21 Johnson 1998, 132. A különböző indiai kelmékhez lásd Thapar 2003, 417.
- 22 Hérodotos VII. 65: „Az indek gyapotruhában jártak, s nádból készült íjak és vashegyű nyilak alkották a fegyverzetüket” (a Xerxes seregében harcoló indiaiakról). Muraközy Gyula fordítása.
- 23 Indiában valóban őshonos növény a gyapot egyik fajtája, a *Gossypium arboreum*, amely fás szárú. Már az Indus-völgyi civilizáció idejéből találtak pamutszövetet ezüstedényben (Kr. e. 3. évezred). Több ezer évesnek becsült pamutszövet-maradványok kerültek elő az amerikai földrészről is (mexikói és perui száraz barlangokból). Az amerikai gyapotnövényfajták a lágyszárú *Gossypium hirsutum* és *barbadense*.
- 24 Karttunen 1997, 133–135.
- 25 Ez az első botanikai mű sajnos nem maradt ránk.
- 26 A gyapotnövény tokjából érés idején kibugyan a körülbelül alma nagyságú pehelyszerű rostos szál, amiből a pamutfonalat lehet készíteni. (100 kg magvas gyapotból átlagosan mintegy 32 kg pamutszál, 1 kg pihe és 66 kg mag nyerhető.)
- 27 Ez a fonókerék azonban csak jóval később, az arab barhendtakácsok közvetítésével jutott el Európába. Lásd ehhez: Endrei 1989.
- 28 A *bablon*, vagyis paplan szavunk is erre utal („pamut”-ot jelent).
- 29 *Sed unde vestes lineas faciunt, foliis moro similis, calyce pomi cynorrhodo. Serunt eam in campis, neque est gratior vinearum prospectus.*
- 30 Az afrikai gyapotot helyben használták, az indiai sokkal jobb minőségű volt. Lásd Casson 1989, 293.
- 31 *quid nemora Aethiopyum molli canentia lana.*
- 32 A pamutvászon latin neve *lana arborea*, vagyis „fá- (fáról való) gyapjú”, az elnevezés a mai napig használatos pl. a németben: *die Baumwolle*. Ez a kifejezés az Indiában őshonos fás szárú gyapotnövényre (*Gossypium arboreum*) utal.
- 33 1350-ben készült munkájának, amelyben így ír: „There grew there [India] a wonderful tree which bore tiny lambs on the ends of its branches. These branches were so pliable that they bent down to allow the lambs to feed when they are hungry.” Mandeville 1899.
- 34 Lee 1887.
- 35 Casson 1989, 292–293.
- 36 W. Salgó 2010, 51.
- 37 Casson 1989, 293.
- 38 Ariaké észak-nyugat indiai terület, a mai Bharúcstól délre.
- 39 Lásd még: Marcianus: *Digesta* XXXIX. 4. 16, 7: *vela tincta carbasa*. Indiai pamutszálból készült vitorladarabot találtak Myos Hormosnál is. Lásd Peacock 2003.
- 40 A szó először az *Arthasásztra* II. 24. 1-ben fordul elő (*ÓITSZ* 77).
- 41 *Terra lini ferax; inde plerisque sunt vestes. Corpora usque pedes carbasa velant... distincta sunt auro et purpura carbasa quae indutus est.*
- 42 Székely 2012, 143–144.
- 43 *ÓKTCh* 369. Ford. Hahn István.
- 44 H. G. Liddel – R. Scott: *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press, Oxford, 1973, 1051.
- 45 Lásd még: Scheidel–Morris–Saller 2007, 397–398; 683.
- 46 *lanigeras Serum in mentione gentis eius narravimus (item Indiae arborum magnitudinem).*
- 47 W. Salgó 2010, 52.
- 48 Isidorus: *Etym.* XVII. 8. 8. Lásd Gregor 1964, 72.
- 49 Plinius: *Naturalis historia* VIII. 34; XXIX. 8. 26; XXXIII. 38. 116; XXXV. 12. 30.
- 50 Geiyer 1979, 214; Endrei 1989, 8–9.
- 51 Geiyer 1979, 213.
- 52 Például „gyolcs” szavunk eredetileg len-, majd pamutvásznat jelöl (a német eredetű *Golschböl*, a 15. század óta használják).
- 53 Lásd Gesztelyi 1993, további irodalommal.
- 54 Lásd ehhez: Larsson Lovén 2003, 7–12; Cenerini 2009, 17–38.
- 55 Lásd Vons 2000, 387–388; Székely 2010², 181.
- 56 Pl. Seneca: *De benef.* VII. 9. 5. ILS 8402: *Hic sita est Amomyne Marci optima et pulcherrima, lanifica, pia, pudica, frugi, casta, domiseda.*

Bibliográfia

- Casson, L. 1989. *The Periplus Maris Erythraei*. Princeton.
- Cenerini, F. 2009. *La donna romana*. Bologna.
- Endrei Walter 1989. *Patyolat és posztó*. Budapest.
- Geiyer, A. 1979. *A History of Textile Art*. Stockholm.
- Gesztelyi Tamás 1993. „Az id. Plinius etikai arculata és viszonya a római értékrendhez”: *Antik Tanulmányok* 37, 102–110.
- Gopal, L. 1961. „Textiles in Ancient India”: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 4, 53–69.
- Gregor, H. 1964. *Das Indienbild des Abendlandes*. Wien.
- Johnson, G. 1998. *Az indiai világ atlasza*. Budapest.
- Kalla Gábor 2003. „Mezopotámiai öltözködés”: *Ókor* 2/4, 13–22.
- Karttunen, K. 1997. *India and the Hellenistic World*. Studia Orientalia 83. Helsinki.
- Larsson Lovén, Lena 2003. „*Lanam fecit*. A szövés-fonás mint női erény a rómaiaknál”: *Ókor* 2/4, 7–12.
- Lee, Henry 1887. *The Vegetable Lamb of Tartary*. London.
- Mandeville, J. 1899. *Voyages and travels*. Ed. by Arthur Layard. New York.
- ÓITSZ* = *Ókori indiai történeti szövegyűjtemény*. A forrásokat válogatta Wojtilla Gyula, a keleti szövegeket gondozta Wojtilla Gyula és Zentai György, a görög és latin szövegeket gondozta: Illés Imre Áron. JATEPress, Szeged, 2012.
- ÓKTCh* = *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Szerk. Harmatta János. Budapest, 1965.
- Peacock, D. – Blue, L. – Moser, St. 2003. *Myos Hormos – Quseir al-Qadim: A Roman and Islamic Port Site*. www.arch.soton.ac.uk/projects (letöltés dátuma: 2007. 10. 25.).
- Scheidel, Walter – Morris, Ian – Saller, Richard P. (szerk.) 2007. *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*. Cambridge University Press, Cambridge – New York.
- Schlingloff, Dieter 1974. „Cotton-Manufacture in Ancient India”: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17, 81–90.
- Schlingloff, Dieter 1988. *Studies in the Ajanta Paintings: Identifications and Interpretations*. Delhi.
- Schlingloff, Dieter 2000. *Ajanta. Erzählende Wandmalereien. Narrative Wall-Paintings*. I–III. Wiesbaden.
- Sidebotham, S. E. 2011. *Berenike and the Ancient Maritime Spice Route*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Singh, Kiran 1994. *Textiles in Ancient India*. Varanasi.

- Székely Melinda 2008. *Kereskedelem Róma és India között*. JATE-Press, Szeged.
- Székely Melinda 2010. „Nondum vestis illis erat picta, nondum textebatur aurum”: *Acta Antiqua et Archaeologica*. Suppl. XIII. Szeged, 283–287.
- Székely Melinda 2010². „Társadalomkép Plinius Maior művében”: *Xenia*. Agatha XXIV. Debrecen, 177–184.
- Székely Melinda 2012. „Plinius és Pomponius Mela részletek fordítása”: *ÓITSZ* 2012, 129–145.
- Thapar, Romila 2003. „State Weaving-Shops of the Mauryan Period”: *Cultural Pasts: Essays in Early Indian History*. Oxford, 411–421.
- Török László 2005. *Kopt textilek. Válogatás magyarországi magángyűjteményekből*. *Coptic Textiles from Hungarian Private Collections*. Budapest.
- Vons, J. 2000. *L'image de la femme dans l'oeuvre de Pline l'Ancien*. *Latomus* 256. Bruxelles.
- W. Salgó Á. 2010. „A Vörös-tenger körülhajózása. Egy ismeretlen alexandriai kereskedő útleírása a Kr. u. 1. századból.” Fordította, az előszót és a jegyzeteket írta, a térképvázlatokat készítette W. Salgó Ágnes. *Acta Antiqua et Archaeologica*. Suppl. XI. Szeged.
- Warmington, E. H. 1974². *The Commerce between the Roman Empire and India*. Delhi.
- Wild, J. P. – Wild, F. C. – Clapham, A. J. 2008. „Roman Cotton Revisited”: Alfaro, C. – Wild, J. P. – Costa, P. (szerk.): *Purpureae Vestes I. Textiles y tintes del Mediterráneo en época romana*. Valencia, 143–148.

Harsányi Eszter (1979) régész, a Baden-Württembergi Tartományi Régészeti Múzeum munkatársa. Kutatási területe a római kori kerámiaművéség.

Igéző poharak

A trieri fekete bevonatos kerámia és utáinzatai Pannoniában

Harsányi Eszter

- Üdv, kocsmáros!
- Köszöntelek!
- Szomjas vagyok. Adj bort gyorsan, de a jóból ám! És töltsd tele a poharat!
- Igyál! Kérsz még? Adok.
- Töltsd meg újra! De most ne tégy bele olyan sok vizet, add inkább tisztán a bort!
- Tessék, itt van! Fizess és adok még!

A fenti beszélgetés akár egy modern westernfilmből is származhatna, eredete azonban jóval régebbre, a római korra nyúlik vissza. Valójában nem egy hiteles párbeszédéről van szó, hanem egy fiktív dialógusról, melynek egyes mondatai egy római kori edénycsoport felirataiból származnak. Ezeket az edényeket trieri igés poharaknak hívják. Nevüket eddigi egyetlen ismert gyártóhelyükről, leggyakoribb formájukról és a rajtuk található feliratokról kapták.

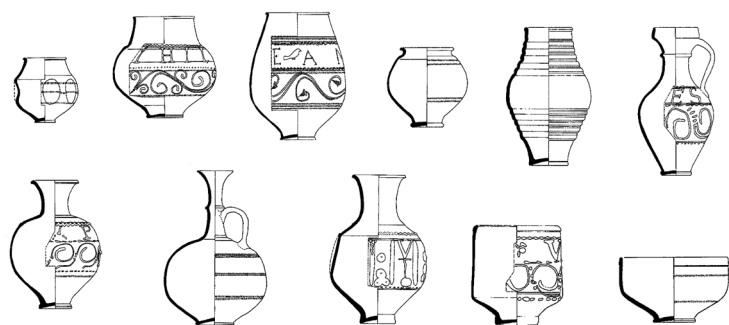
A fekete bevonatos trieri kerámia gyártása és jellemzői

A trieri fekete bevonatos kerámiák gyártása a Kr. u. 2. század második felében kezdődött a Gallia Belgica provinciában fekvő Augusta Treverorumban, azaz a mai Trier római kori elődjében. A városban a kerámiaipar hosszú és sikeres múltra tekinthetett vissza: már a Kr. u. 1. század elejétől kezdve gyártottak itt különféle bevonatos edényeket, terrakottákat, házikerámiát. A két leghíresebb trieri termék azonban a terra sigillaták és a trieri fekete bevonatos kerámiák csoportja volt. Ez utóbbi egyik speciálisan díszített típusa a trieri igés pohár (1. kép).

E kerámiafajta legfontosabb jellemzője a csengően keményre égett, vékony fal, illetve a fényesen, fémesen csillogó fekete felület, mely megjelenésében a görög vázákat borító fekete bevonathoz hasonlít. Az edények között szinte kizárólag boriváshoz



1. kép. Díszítetlen trieri edények és igés poharak (a szerző felvételei)



2. kép. A trieri fekete bevonatos kerámia legfontosabb formái (Symonds 1992 nyomán)

használt formákat (poharakat, csészéket, kancsókat, kannákat, keverőedényeket) találunk, de a gyártóhelyen és környékén előkerült néhány tányér, tál és fedő is, amelyek ugyanilyen technikával készültek. Az edények falát finom rovátkolt sorok díszítik, a poharakat és kancsókat pedig olykor kerek vagy hosszúkás horpasztások tagolják (2. kép).

A Kr. u. 230-as években a trieri fazekasok egy újfajta díszítési módot kezdtek alkalmazni: a fekete bevonatra hófehér agyagból készült barbotinnal rajzoltak aprólékos gonddal különböző mintákat, illetve a legtöbb edényre egy-egy rövid feliratot is írtak. Kezdetben ezek a feliratok egymás mellé festett pontokból álltak. Mivel azonban az új termék igen kedvező fogadtatásra talált nemcsak a helyi, hanem távolabbi piacokon is, ezt a körülményes díszítési módot a gyártó műhely egy gyorsabban kivitelezhetővel cserélte fel: ettől kezdve a feliratokat és a díszítőelemeket is lendületes vonalakkal festették fel az edények falára (3. kép).

Az igéző poharak díszítése és feliratai

A díszítés – a fenti leírásnak megfelelően – két részből állt: a felső zónába került a felirat, az alsóba pedig a növényi motívumok. A zónákat apró pontokból vagy hullámvonalból álló díszítősorok határolták. A feliratok döntő hányada egy-egy rövid mondat, egészen pontosan felszólítás, amely olykor egyetlen igéből áll. (Ezért is kapta az edénycsoport az „igéző pohár” elnevezést.)

Ezeket a feliratokat többféleképpen lehet csoportosítani. A legegyszerűbben a bor és az élet élvezetével kapcsolatos feliratokat lehet elkülöníteni. A borivással kapcsolatban ismertek olyan feliratok, amelyek például a kocsmáros és a vendég közötti párbeszédet tükrözik: DAMI = „Adj nekem” (ti. bort), IMPLI = „Töltsd meg” (ti. a poharat); DEETDO = „Adj (pénzt), és adok (bort)”. Van, amikor a pohár szólítja meg a vendéget: AMEBIBE = „Igyál belőlem”, TENEME = „Tarts (a kezemben) engem”. És akad olyan felirat is, amelyből kiderül, hogy a rómaiak is elsősorban baráti körben fogyasztották szívesen a bort: BIBAMVS = „Igyunk!”, MIVIVATISAMICI = „Éljetek, barátaim”.

Az élet élvezetét tükröző feliratok között akadnak jókívánságok, mint VIVAS = „Élj!”, VTERE FELIX

= „Használd egészséggel”, illetve szerelmi felszólítások, gyakran erotikus, ritkábban kifejezetten vulgáris tartalommal: AMAME = „Szeress engem”, TITTA-ME = „Szoftass meg”, FVTVEME = „Hálj velem”.

A feliratok, amennyiben innivalót említenek, szinte kizárólag borról és annak hígítására használt vízről szólnak. Csupán egyetlen, Amiens-ben őrzött pohár felirata említi sört (CERRIVISIA).

A boriváson kívül az igéző poharak egy kis hányada kultikus célokra készült. Erre utalnak a rajtuk szereplő fogadalmi feliratok, mint például a DEO INVICTO MITHRAE DONO DEDIT („Mithrasnak, a győzhetetlen istennek ajándékképpen adta”) vagy a DEAE DIANA VOTUM SOLVIT LIBENS MERITO („Diana istennőnek szívesen váltotta be ígéretét az istennő érdeme szerint”). Ezek a feliratok szerkezetükben és tartalmukban is jelentősen eltérnek az igéző poharak zömének rövid felszólításaitól, ezért nagyon valószínű, hogy ezek az edények, de legalábbis felirataik, fogadalmi ajándékként külön megrendelésre készültek.

Az igéző poharak eredete

A trieri igéző poharak ötletének és technikájának eredetét még nem sikerült megnyugtatóan tisztázni. Hasonló díszítésű edények két helyről ismertek a Római Birodalom területéről. Az egyik terület a közép-galliai Lezoux és környéke. Itt a Kr. u. 2. század közepe táján, illetve második felében készítették a trieri edényekhez nagyon hasonló megjelenésű fekete bevonatos kerámiát, csupán a formakincs volt eltérő (4a. kép). Egyes edényeket fehér barbotinnal rajzolt növényi mintákkal és apró pöttyökből álló feliratokkal díszítettek. Ez a díszítési stílus igen hasonló a Trierben készült legkorábbi igéző poharak dekorációjához.

A másik gyártóhely Rheinzabern, a Római Birodalom talán legismertebb sigillata-manufaktúrája. Ebben a műhelyben nem fekete bevonatos kerámiára, hanem a vörös sigillata-edények felületére vittek fel a díszítőmesterek különböző motívumokat és olykor feliratokat is fehér barbotinnal. A legtöbb felirat itt is apró pontokból tevődött össze, míg a dekoráció további elemei



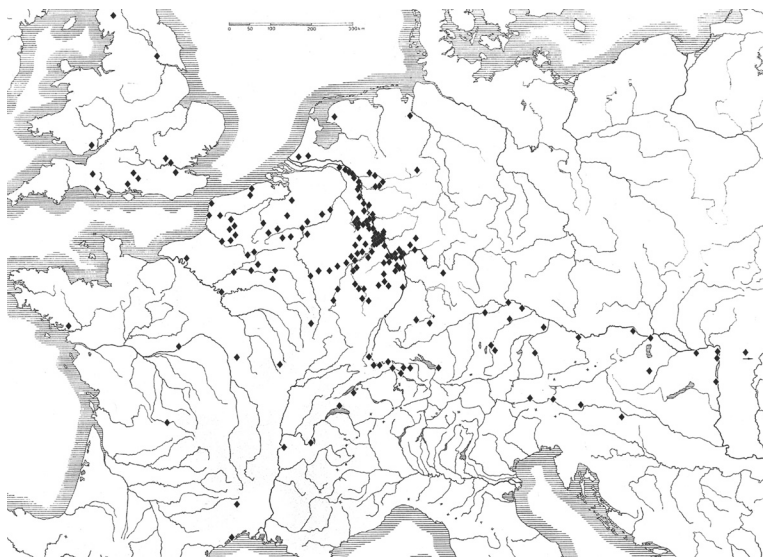
3. kép. Az igéző poharak legkorábbi „pöttyözős” (a) és a tömegtermelésre alkalmas vonalas díszítési módja (b) (Künzl 1997, Taf. 1a és Taf. 9c nyomán)



4. kép. (a) Fekete bevonatos, fehér barbotindízes kerámia Közép-Galliából (a szerző felvétele); (b) Fehér barbotinos rheinzaberni sigillata (Kemkes, Martin – Scheuerbrandt, Jörg – Willburger, Nina 2006. *Der Limes – Grenze Roms zu den Barbaren*. Ostfildern, 266. kép nyomán)

növényi mintákból álltak. Hogy ezek a különleges díszítésű sigillaták a műhely működésének melyik időszakában készültek, egyelőre részleteiben nem ismert. Az eddig közölt adatok alapján azonban a Kr. u. 3. század első felében már bizonyosan gyártottak ilyen edényeket Rheinzabernben (4b. kép).

Hogy a közép-galliai/lezoux-i és a rheinzaberni műhely hatott-e, és ha igen, milyen módon és mértékben a trieri igés poharak kialakulására, szintén nyitott kérdés. Budapesten végzett természettudományos vizsgálatok* azt mutatták, hogy egyes rheinzaberni fehér barbotinos sigillaták technikája nagyon hasonlít a trieri igés poharakéhoz, így feltételezhető, hogy a két műhely megosztotta egymással a technikai tapasztalatait, újításait, vagy egészen egyszerűen egy vagy több fazekas átköltözött az egyik helyről a másikra, és vitte magával a tudását is, amelyet az új munkahelyén jól kamatoztatott. Ilyen



5. kép. A trieri igés poharak elterjedési térképe az 1995-ben lezárult kutatás szerint (Künzl 1997, Abb. 44 és 45 nyomán)

* A természettudományos vizsgálatokat Sajó István (MTA Kémiai Kutatóközpont), valamint Szakmány György és Bendő Zsolt (ELTE Közettan-Geokémiai Tanszék) végezték.

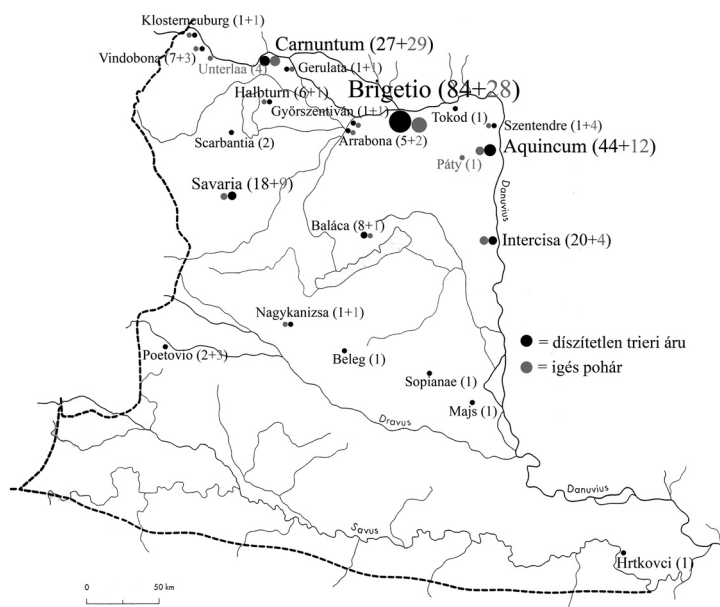
„fazekasvándorlást” a terra sigillatát gyártó mesterek esetében a névbélyegeg alapján lehet Rheinzabern és Trier között bizonyítani. Az azonban egyelőre homályos, hogy vajon a közép-galliai fazekasműhelyeknek is volt-e szerepe a trieri fekete bevonatos edények és később a fehér barbotinos igés poharak gyártásának elindításában.

A trieri fekete bevonatos kerámia kereskedelme

A trieri igés poharak (és díszítetlen fekete változataik) kifejezetten piacképes árunak bizonyultak, és hamar elterjedtek a Római Birodalom több provinciájában. Mivel Trier a Mosel mellett fekszik, kitűnő vízi összeköttetése volt a Rajnával, amely az egyik fő kereskedelmi és szállítási útvonal volt a római korban. Nem meglepő, hogy a legtöbb igés poharat a Rajna menti területekről, illetve Britanniából ismerjük (5. kép). Ez utóbbi provinciába szintén a Rajnán lefelé, majd a tengeren átkelve jutott el az új áru. A másik fő elterjedési körzet a Duna menti terület volt, különösen a Duna és mellékfolyói menti sáv, a folyásirány mentén egészen Intercisáig (ma: Dunaújváros). Intercisától kezdve a Dunán lefelé haladva csak elvétve ismerünk igés poharak vagy az egyszerűbb fekete bevonatos trieri kerámia (6. kép). A Duna folyásának iránya szerinti legtávolabbi lelet Szerbiából származik. Ez a gyér elterjedés Intercisától délre azonban a kutatottság eltérő fokával is összefügghet, hiszen két évvel ezelőttig a ma ismert pannoniai leleteknek is csupán kb. egyötödét közölték, a szakmai köztudat azonban ezeknek is csupán egy töredékét tartotta számon. Mindenesetre a jelenlegi ismereteink szerint a trieri fekete bevonatos kerámiát és az igés poharakat a Dunán csupán Pannoniáig szállították szervezett úton, ettől délebbre és keletebbre nem.

Pannoniába a Rajnán felfelé és a Dunán lefelé haladva jutott el az új áru. Költséges szárazföldi szállításra a két folyó között, illetve a Rajna vízésésének kikerülésénél volt szükség. Hogy pontosan milyen módon és szervezéssel, azaz mennyi kis- és nagykereskedőn keresztül, hányzori átpakolással jutott el Trierből a kerámia, sajnos nem tudni. Pannoniából jelenleg nem ismert trieri származású kereskedő, így egyelőre nincs bizonyíték arra, hogy esetleg maga a gyártóhely szervezte volna meg a szállítást a dunai provinciába.

Az igés poharak elterjedési térképe alapján a kutatás azt feltételezi, hogy egyes provinciákban esetleg elosztóközpontok működtek a trieri kerámia terjesztésére. Ilyen központ lehetett Köln, ahol összességében több igés pohár került elő, mint magán a gyártóhelyen, Trierben. Pannoniában magasan a legnagyobb leletkoncentrációt Brigetio polgárvárosa mutatja. Az itt előkerült leletek mennyisége még nagyobb súllyal esik latba, ha figyelembe vesszük, hogy a polgárvárosnak csupán igen kis részén folyt eddig feltárás. Ezért feltételezhető, hogy esetleg Brigetio is – Kölnhöz hasonlóan – kereskedelmi központként működött a provinciában. Ezt támasztaná alá az a Kr. u. 3. századi felirat is, amely egy brigetiói férfit, név



6. kép. A díszítetlen trieri kerámia és az igéző poharak elterjedési térképe Pannoniában

szerint Aurelius Martialist említi, akinek Pons Aeniben, azaz Noricum és Raetia határán voltak hajói. Ez nemcsak Brigetio „nemzetközi” kapcsolatai miatt fontos, hanem azért is, mert Pons Aeni két római vámkörzet, a galliai és az illyricumi határán feküdt. Elképzelhető, hogy Aurelius Martialis Pons Aenibe rendelt meg különböző áruformákat a galliai és germaniai területekről, majd innen szállította tovább az árukat Brigetióba. Mindez azonban csak feltételezés. Az azonban bizonyos, hogy a trieri kerámia Pannonia felé áthaladt két vámkörzet határán, így az edényekre meg kellett fizetni az illyricumi vámat. Ennek mértéke vitatott, az áru értékének két, öt vagy 12,5%-a lehetett.

A trieri edények Pannoniában

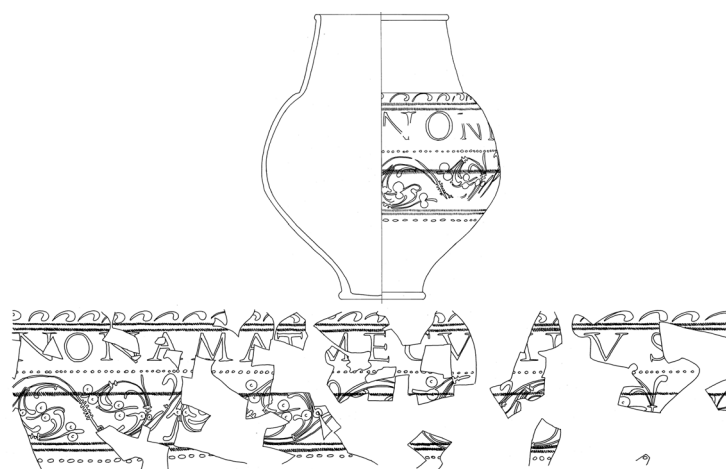
Jelenleg Pannoniából több mint háromszáz fekete bevonatos edényhez tartozó töredék ismert, ezek közül kb. száz darabon fehér barbotindíztetés is látható. Az edények formája szinte kizárólag pohár. Kancsó, csésze vagy kantharos egyelőre nem ismert a provinciából, csupán néhány nagyobb keverőedény.

Az edények nagy része a pannoniai limes menti területeken koncentrálódik, különösen a noricum határ és Aquincum közötti szakaszon. A kerámia jellemzően katonai táborok mellett fekvő civil településeken, elsősorban a legiotáborok mellett lévő városokban, így például Carnuntumban vagy Brigetióban kerül elő, a vicusokban ritkábban fordul elő. A településeken belül az edények főleg nagyobb, gazdagabb berendezésű kőházakban jellemzőek, egyszerűbb lakóépületekben ritkább leletnek számítanak, ún. „gödörházakból” pedig sohasem kerülnek elő.

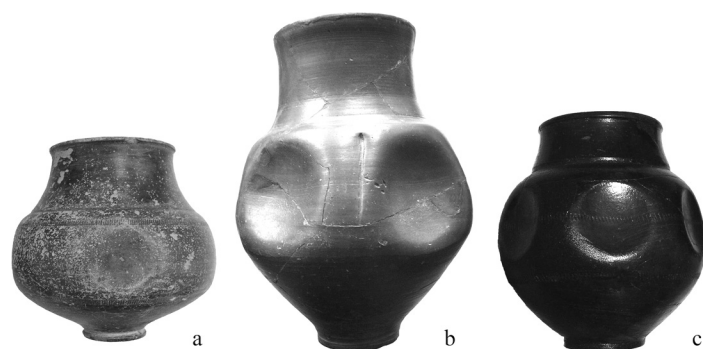
Mindez arra utal, hogy a trieri fekete bevonatos kerámia, különösen pedig az igéző poharak, a drága kerámiaáruk közé tartoztak. Ezt mutatja az a tény is, hogy csak elvétve akad olyan sír Pannoniában, ahol

több mint egy trieri edényt helyeztek volna a halott mellé. A magas ár nem meglepő, hiszen a hosszú szállítási útvonal, az illyricumi vámköltség és az egyes kereskedők, viszonteladók saját haszna mind hozzájárultak a költségekhez. Ezekhez hozzá kell számolni még a kerámia előállítás költségét, azaz az edények korongolásához és bevonatához, illetve az igéző poharak fehér barbotinjához használt agyagok beszerzését és előkészítését, a faanyagot, amely a magas égetési hőfok eléréséhez kellett, végül a mindehhez szükséges különleges szaktudást. Hogy mennyibe kerülhetett a trieri kerámia, arról semmilyen írásos forrással nem rendelkezünk. Egy-egy sima fekete falú edény ára Pannoniában valószínűleg a reliefdíszes terra sigillatáéval vetekedett, egy igéző pohár pedig talán még ennél is többbe került.

A pannoniai edények feliratainak nagy része nem tér el a birodalom más provinciáiban szokásos feliratoktól, azaz gyakori köztük a jókívánság (AVE, AVETE = „Üdvözöllek”, VIVAS / VIVATIS = „Élj / Éljetek”), illetve a borivással kapcsolatos feliratok (VINVM, DAVINVM = „(Adj) bort!”, BIBITE = „Igyatok”). Van azonban köztük egy különlegesség is. A szentendrei villában előkerült nagy keverőedényen a következő felirat olvasható: NON AMAT ME CVPIDVS (7. kép; lásd továbbá a hátsó borító belső oldalán). Jelenleg ez az egyetlen olyan ismert felirat az egész birodalomban, amelyben tagadószó található, ráadásul rögtön az elején: „Nem szeret engem Cupidus”. Ez a mondat első olvasásra meglepően negatívnak és szomorúnak tűnik a sok jókívánság és bort dicsőítő felirat között. Azonban igen valószínű, hogy ez esetben nem egy szerelmi csalódást örökített meg a mondat. A CVPIDVS szó ugyanis nemcsak név lehet, hanem jelenthet „vággyakozó”-t is, ez esetben egy olyan személyt, aki mértéken felül kívánja, szereti a bort. Mivel a felirat egy keverőedényen szerepel, ez esetben úgy értelmezhető, hogy aki igazán kedveli a bort, az nem szereti a keverőedényt, hiszen abban vízzel hígítják „szerelmének tárgyát”. Azaz a felirat így fordítható: „Egy igaz borivó nem szeret engem”.



7. kép. A szentendrei villában előkerült nagy keverőedény és felirata (NON AMAT ME CVPIDVS)



8. kép. Pannoniai utánzatok Intercisából (a), Aquincumból (b) és Nagykanizsáról (c)

A helyi (pannoniai) utánzatok jellemzői

Talán az eredeti trieri edények drágasága okozta, hogy a feltehetően helyi készítésű utánzatok szinte rögtön az első importált kerámiák megjelenése után tűntek fel a provinciában. A fazekasok minden bizonnyal tudásuk legjavát vetették be, hogy termékeik megközelítsék az eredeti trieri áru megjelenését és minőségét, edényeiket azonban első pillantásra meg lehet különböztetni az eredeti importárutól. Ez elsősorban a bevonat minőségének köszönhető: az utánzatok felülete ugyanis az esetek döntő többségében nem fekete, hanem világos vagy közepesen sötétszürke színű, és szinte sohasem csillog úgy, mint az eredeti trieri kerámiáé (8. kép). Az edények törésfelülete is árulkodó, hiszen míg az eredeti trieri áru vörösre vagy vörös-szürke csíkosra égett, addig az utánzatok szinte kizárólag redukációs égetéssel készültek, azaz színük szürke. Ez azonban egy római kori vevőt kevésbé zavarhatott, hiszen ezzel a különbséggel legfeljebb akkor szembesült, ha az edény eltört vagy kicsorbult. Azt azonban minden bizonnyal észrevette, hogy az utánzatok minősége nem volt olyan kiváló, mint az importárué. A pannoniai darabokat ugyanis alacsonyabb hőmérsékleten égették, és a rendelkezésre álló agyag, illetve a

pontos készítési technológia ismeretének hiánya sem tette lehetővé, hogy olyan vékony falú edények készüljenek, mint Trierben. Ezért az utánzatok megjelenésükben vastkosabbak, valamivel nagyobbak, mint az eredeti trieri áru, és kézbe véve is sokkal nehezebbek.

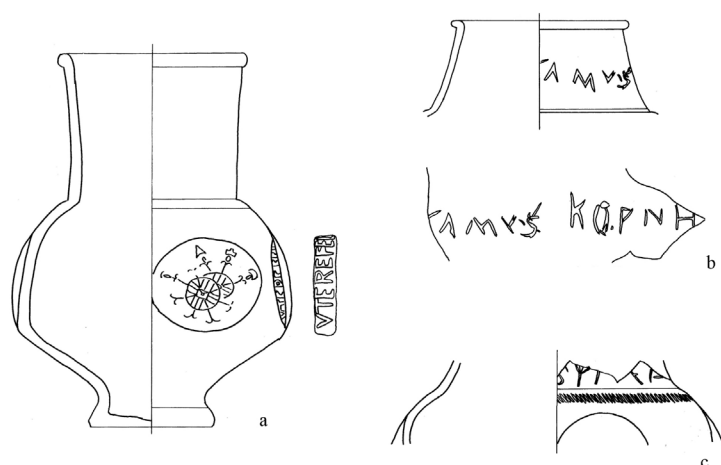
Ami a díszítésüket illeti, a pannoniai utánzatokon viszonylag ritka a trieri kerámiára jellemző rovátkolt sor, a fehér barbotin imitációját pedig látszólag egyetlen műhely sem kísérelte meg. Így pannoniai gyártmányú ígés poharak nincsenek. Felirat legfeljebb karcolt formában jelenik meg az edényen, de ilyenből is összesen csak két darab ismert a provinciából (9b. és 9c. kép). Mindkettő sajnos töredékesen maradt ránk, így csak feltételezni lehet, hogy talán az edény tulajdonosának nevét rejtik a poharak nyakára bekarcolt betűsorok. Egy aquincumi utánzat különlegessége pedig a kerek horpasztások közé pecsételt VTERE FELIX („Használd egészséggel”) felirat (9a. kép).

A pannoniai utánzatokra különösen jellemző a horpasztott fal. A helyi termékek kb. 90%-ának falát tagolják kerek (Deltenbecher) vagy hosszúkás horpasztások (Faltenbecher), ezen belül is a kerek horpasztások az igazán gyakoriak. A két biztosan azonosított pannoniai műhely hulladékában is szinte kizárólag kerek horpasztásos edények kerültek elő. Gyakoriságának a helyi utánzatokon talán az lehet a magyarázata, hogy az eredeti termékeknek ez volt a legkönnyebben utánozható jellemzője, ráadásul ez a díszítés a trieri áru megjelenése előtt lényegében ismeretlen elem volt a pannoniai kerámiagyártásban.

Az utánzatok gyártóhelyei Pannoniában

Pannoniában eddig két műhelyt sikerült biztosan azonosítani, amelyekben a trieri kerámia utánzatai készültek, mindkettő Aquincum katonavárosában, illetve annak közvetlen szomszédságában található. Az egyik műhely, pontosabban a műhelynek a hulladéka, a Vörösvári út 103–105. szám alatti telken került elő (10. kép). A hulladék alatt két nagyméretű szemétdödröt kell érteni, amelybe a fazekasok a rontott vagy eladhatatlan edényeket dobálták. Ezekből a gödrökből több száz (ha nem több ezer) töredék és egész trieri utánzat került elő. Ezeknek egy része erősen deformálódott, összeégett, míg a többi edény ugyan formailag ép volt, anyaguk viszont nagyon puha volt és mállekony (11. kép). Nyilvánvalóan a deformálódott edényeket túl magas, a puhákat pedig túl alacsony hőmérsékleten égették ki a fazekasok, bár ez nem mindig jelent abszolút értelemben nagy hőmérséklet-különbséget. A rontott darabokon végzett természettudományos vizsgálatok ugyanis kimutatták, hogy a túlégett darabok nem azért deformálódtak, mert a szokásosnál magasabb hőmérsékleten égették volna ki őket a fazekasok, hanem mert az agyag, amelyből készültek, nem volt elég sovány, így az égetés során nagyobb mértékben zsugorodtak a kelletténél, ami deformációt okozott. Azaz a „túl magas hőmérséklet” relatívan, az agyag minőségéhez képest értendő.

A szemétdödrök mellett ezen a telken nem került elő kemence vagy a fazekasműhely egyéb tar-



9. kép. Trieri edény utánzata bepecsételt VTERE FELIX felirattal Aquincumból (a) és karcolt (név?)felirattal Nagykanizsáról (b és c)

tozéka. Néhány házzal odébb, a Vörösvári út 111–117. szám alatt azonban korábban feltártak néhány edényégető kemencét. Meglehet, hogy ezek ugyanahhoz a műhelyhez tartoztak, mint ahol a szemétdöbrbe dobott rontott trieri utánzatok is készültek.

A másik aquincumi műhely a katonavárostól délre került elő, az Ürömi utca 4–6. szám alatt (10. kép). Az itt feltárt fazekaskemence betöltésében főző- és asztali edények mellett több tucat olyan töredék is volt, amelyek trieri utánzathoz tartoztak. Az edények pontos száma nem rekonstruálható, a talptöredékek alapján azonban legalább tizenegy pohár volt a kemencében. Egységes megjelenésük, valamint egyedi, kerek és hosszúkás horpasztásokat váltogató díszítési módjuk alapján bizonyosra vehető, hogy az edények ezen a fazekastelepen készültek. Bár a kemencéből kerültek elő, nem arról van szó, hogy az égetéskor a kemence összeomlott, és maga alá temette a benne lévő edényeket, hanem ezeket a kemencéket valamilyen okból egy adott időponttól kezdve nem használták tovább égetésre a fazekasok, hanem egyfajta szemetes kukaként működtek tovább. Az itt előkerült trieri utánzatok legtöbbször nem lehet látni, hogy miért végezték a szemétdombon, és miért nem kerültek piacra: a legtöbb látszólag jól égett, nem deformálódott edény. Csupán egy-két darabon látni olyan repedéseket, amelyek miatt egyértelmű, hogy a pohár eladhatatlan volt.

A fenti két műhelyen kívül Aquincumban még esetleg a polgárvaros déli határán lévő, úgynevezett Schütz-fazekastelep esetében feltételezhető, hogy szintén gyártott trieri utánzatokat (10. kép). Ezek szintén egy kemence betöltéséből kerültek elő. Ezek között az utánzatok között nemcsak szürke, hanem piros színű darabokat is ismerünk.

Bár a polgárvaros keleti szélén húzódó nagy gázgyári fazekastelepen is kerültek elő trieri utánzatok, ezek mennyisége túl kicsi, megjelenésük pedig nem elég egységes ahhoz, hogy biztosan lehessen állítani: itt állították elő őket.

Biztosan készültek azonban utánzatok Intercisában, a mai Dunaújváros területén. Itt ugyan a darabok nem fazekastelepről, hanem a római település házaiból és szemétdödreiből származnak, egy részük azonban jellegzetes zöldesbarna színű, ami más település trieri utánzatainál nem figyelhető meg (8a. kép). Egyes utánzatok ásványi összetétele pedig megegyezik a házikerámiákéval, amely szintén a helyi készítést támasztja alá.

Egy további feltételezett gyártóhely pedig Nagykanizsa közelében lehetett, talán a hosszúvölgyi fazekastelepen. Erre utal az a több tucat, egységes megjelenésű edénytöredék, amely a nagykanizsai Inkey-kápolna mellett feltárt római épületek közötti szemétdöbrökből került elő. Az itt talált darabok érdekessége, hogy bár az összes pannoniai utánzatok között megjelenésükkel talán ezek közelítették meg leginkább az eredeti trieri árut, a minőségük kifejezetten gyenge volt: az agyag, amelyből készültek, meglehetősen löszös, amihez a fazekasok még külön soványító anyagot is keverték. Az égetési hőmérséklet sem volt túl magas, kb. 850 fok. Egyedül a poharak bevonata sikerült igazán kiválóra, olykor gyönyörű csillogó mélyfeketére (8c. kép).



10. kép. A trieri utánzatok gyártóhelyei Aquincumban:
1) Vörösvári út; 2) Ürömi utca; 3) Schütz műhely



11. kép. Rontott utánzatok a Vörösvári úton feltárt hulladékdöbrből (Aquincumi Múzeum, Komjáthy Péter felvétele)



12. kép. Trieri igés poharak a Kr. u. 4. századból
(Künzl 1997, Taf. 64 b és c nyomán)

A trieri kerámia és az utáztatok története Pannoniában

A legkorábbi trieri töredéket Pannoniából a markomann háborúk betöréseivel kapcsolatba hozható pusztulási rétegből, azaz a Kr. u. 2. század második feléből ismerjük. A Kr. u. 2. század végére csak néhány darab tehető, az új importáru tömegesen inkább a Kr. u. 3. század kezdetén jelent meg, amely a Severus-kori gazdasági fellendüléssel hozható összefüggésbe. A Severusok Pannoniát és a katonaságot támogató intézkedéseinek következtében ugyanis egy új, stabil vásárlóréteg jött létre a római határ mentén, amely megengedhette magának a drága, messziről szállított importáru. Az első, kereskedelmi úton behozott edények még nem igés poharak voltak, hanem „díszítetlen” fekete edények, hiszen a fehér barbotindisz technikája Trierben csak a Kr. u. 230-as években kezdődött.

A legkorábbi utáztatokat Pannoniából a Kr. u. 2. század végéről ismerjük, de a legtöbb darab – az eredeti trieri áruhoz hasonlóan – a Kr. u. 3. század első felére tehető. Bár kevés támpont áll rendelkezésünkre, a két biztosan azonosított aquincumi műhely is feltehetően ebben az időszakban, azaz a Kr. u. 3. század első felében működött.

Mind az eredeti trieri áru, mind pedig az utáztatok Kr. u. 260 körülük követhetők régészeti nyomon. Ez az év nemcsak Pannonia, hanem az egész birodalom történelmében fordulópontot jelentett. Ekkor esett perzsa fogságba és halt meg Valerianus császár. Ekkor alakult meg a mintegy egy évtizedig fennálló önálló galliai birodalom saját császárral, saját pénzveréssel, önálló birodalmi fővárossal, önálló kül- és belpolitikával. A sorozatos barbár támadások és betörések következté-

ben ekkortájt adták fel a rómaiak a felső-germaniai és raetiai szárazföldi limest, vagy legalábbis egy részét. Pannoniában erre az évre tehető az a nagy barbár betörés, amely az egész provinciát érintette, pusztulást és gazdasági válságot hagyva maga után, amelyet a provincia csak a Kr. u. 3. század végére tudott kiheverni. A betörésről számos elrejtett kincslelet és pusztulási réteg tanúskodik provincia-szerte.

A fenti eseményeket figyelembe véve nem meglepő, hogy a trieri kerámia Pannoniába szállítása 260 körül véget ért. Bár a gyártóhelyet, Triert – városfalának köszönhetően – eleinte nem érintették a barbár fosztogatások, azaz a trieri kerámia gyártása töretlenül folytatható tovább, a szállítás Pannonia felé rendkívül kockázatosná vált. A Rajna és a Duna vidéke folyamatos támadásoknak volt kitéve, az előretolt limes feladásával a szállítási útvonal szinte végig a barbárok határos útvonalon haladt. Pannoniában a Severus-dinasztiával a limes menti virágkor is véget ért, a gazdasági hanyatlással küzdő provinciának a 260-as nagy betörés adta meg a kegyelemdőfést. Mindez azt jelentette, hogy eltűnt az a vásárlókör, amely korábban megengedhette magának a drága trieri fekete bevont árut és az igés poharakat, így többé nem érte meg a kerámiát Pannoniába szállítani.

Az eredeti trieri áru eltűnésével együtt az utáztatok gyártása is lehanyatlott. A Kr. u. 260 utáni időszakból csak egy-két helyi készítésű darab ismert Pannoniában, de talán ezek is még a barbár betörés előtt készülhettek, csupán a földbe kerülésük tehető Kr. u. 260 utánra.

A trieri kerámia továbbélése és a gyártás vége

A trieri kerámia gyártása a válságidőszakkal nem ért véget. A Kr. u. 3. század második felében a kerámia piacterülete erősen összezsugorodott, a gyártóhelyen kívül szinte kizárólag a Rajna Krefeld és Rheinzabern közötti szakasza mentén terjedt csak el. A Diocletianus uralkodásával kezdődő újabb fellendülés időszakában ez a piacterület csak minimálisan bővült ki a Szajna és a Temze menti területekkel, a leletek zöme továbbra is a Rajna fent leírt szakaszán koncentrált. Különbséget a válságidőszakhoz képest a leletek mennyisége jelent, amely jóval meghaladja a Kr. u. 3. század második feléből ismert darabok számát. Ezek az edények azonban már nem voltak olyan jó minőségűek, mint a gyártás kezdetén, azaz a Kr. u. 2. század második felében. Ez különösen az igés poharak fehér díszítésén látszik, amely egyre rendezetlenebbé és egyre sematikusabbá vált (12. kép). Gyakran már felirat sem található a poháron, csupán néhány növényi motívum, amelyet látszólag nagy sietve festettek fel az edény falára. Az egykori luxuskerámia gyártása végül a Kr. u. 4. század közepe táján ért véget.

Szakirodalmi tájékoztató

- Symonds, Robin P. 1992. *Rhenish Wares. Fine Dark Coloured Pottery from Gaul and Germany*. Oxford University Committee for Archaeology, Monograph 23. – A trieri fekete bevonatos kerámia első összefoglaló, tudományos közlése, a későbbi kutatások alapműve.
- Künzl, Susanna 1997. *Die Trierer Spruchbecherkeramik. Dekorierete Schwarzfirniskeramik des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr.* Trierer Zeitschrift, Beiheft 21. Trier. – Az igés poharakról eddig megjelent egyetlen monografikus összefoglaló az 1995-ig közzétett edényekről. A korai termékek (Gruppe I és II) keltezése korrekcióra szorul.
- Harsányi Eszter 2012. „Trierer Spruchbecher in Pannonien. Export in den Donaauraum zur Zeit des Gallischen Sonderreiches?": Fischer, Thomas (szerk.): *Die Krise des 3. Jahrhunderts n. Chr. und das Gallische Sonderreich*. Akten des Interdisziplinären Kolloquiums Xanten 26. bis 28. Februar 2009. ZAKMIRA-Schriften 8. Wiesbaden, 249–274. – A trieri igés poharak első két kronológiai csoportjának új keltezését bemutató tanulmány.
- Brulet, Raymond – Symonds, Robin P. – Vilvorder, Fabienne (szerk.) 1999. *Céramiques engobées et métallescentes gallo-romaines. Actes du colloque organisé à Louvain-la-Neuve le 18 mars 1995*. RCRF Supplementum 8. Oxford. – A konferenciakötet leghíresebb tanulmánya Anne Bocquet cikke a különféle kerámiatípusok ásványtani és geokémiai vizsgálati eredményeiről (129–286).
- Szakmány György – Sajó István – Harsányi Eszter 2012. „A trieri fekete bevonatos kerámia pannoniai utánezatainak archeometriai vizsgálati eredményei (Archaeometric Investigation of Pannonian Imitations of the Black-Coated Pottery from Trier)": Kreiter Attila – Pető Ákos – Tugya Beáta (szerk.): *Környezet – Ember – Kultúra. A természettudományok és a régészet párbeszéde. Environment – Human – Culture. Dialogue between Applied Sciences and Archaeology*. Budapest, 385–396. – A trieri kerámia pannoniai utánezatainak végzett ásvány- és közettani vizsgálatok eredményeinek közlése és értékelése.
- Harsányi Eszter 2009. „Die Imitationen der Trierer schwarz engobierten Keramik in Pannonien": Bíró Szilvia (szerk.): *Ex officina... Studia in honorem Dénes Gabler*. Győr, 189–204. – A trieri kerámia pannoniai utánezatainak és ezek gyártóhelyeinek bemutatása.

Bene László (1968) filozófiatörténész, az ELTE BTK Filozófiai Intézet Ókori és Középkori Filozófia Tanszékének docense. Kutatási területe az antik filozófia és recepciótörténete.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:

Plótinus: Az örökkévalóság és az idő (fordítás, bevezetés, jegyzetek) (2010/2).

Porphyrios az autonómiáról

Bene László

1

Porphyrios (kb. Kr. u. 234–305) fontos láncszem az antik platonizmus hagyományában.¹ Mestere, Plótinus olyan eredeti filozófiai szintézist teremtett, amelynek hatása alól nem tudták magukat kivonni utódai. Porphyrios nagy vonalakban a plótinosi irányt folytatja, a kései újplatonikusok többnyire együvé sorolják mesterével a fő vitakérdések doxográfiai áttekintéseiben. A tyrosi filozófus azonban nem pusztán a plótinosi tanok népszerűsítője: szellemi arcéle és írói munkássága markáns egyedi vonásokat mutat. Filozófiáját megkülönbözteti Plótinusétól például a vallás és a gyakorlati etika iránti élénk érdeklődése, vagy pozitívabb viszonya az aristotelési hagyományhoz.² Porphyrios egyszersmind alapos és sokoldalú tudós volt, aki filológiai képzettségét vallási-filozófiai vitákban gyümölcsöztette.³ Plótinostól eltérően szabályszerű kommentárokat is írt, jórészt Platón és Aristotelés, az újplatonikusok fő filozófiai tekintélyeinek szövegeihez, de például Ptolemaios csillagászati munkáit, Homéroszt és a *Káldeus kinyilatkoztatásokat* is kommentálta.⁴

Porphyrios kommentárjai nem feltétlenül magyarázzák az adott művet teljes terjedelmében, hanem többször egy-egy nehéz szöveghely, illetve probléma elemzésére korlátozódnak.⁵ Ilyen munka az *Önállóságunkról (Peri tu eph' hémin)* című értekezés is,* amelyből Ióánnés Stobaios (Kr. u. 5. század) *Antológiája* négy hosszabb-rövidebb szövegrészt őrzött meg.⁶ Porphyrios e műben Platón *Allamának* záró mítoszáat, a pamphyliai Ér túlvilágjárásának történetét kommentálja (614a–621d). Nem halad végig a szövegen sorjában, hanem egyetlen problémát emel ki. Platón mítosza szerint a lelkek a túlvilágon választják meg életformájukat, és a választott életformát ezután szükségképpen beteljesítik a földi életben (*Allam* 617e2–3; 620d6–621b1). Porphyrios kérdése az, hogy beszélhetünk-e még egyáltalán emberi autonómiáról a földi életben, ha egyszer sorsunk már születésünk előtt eldőlt, és nem tudunk rajta változtatni (268F, 11–33). Nem lehetünk biztosak benne, hogy a cím magától Porphyriostól származik, de a töredékek középpontjában vitathatatlanul a kifejezés által megjelölt autonómiafogalom áll.⁷ A „tőlünk függ”, „hatalmunkban van” (*eph' hémin*) szókapcsolat nem platóni, először Aristotelésnél bukkan fel filozófiai összefüggésben.⁸ A korai császárkortól a sztoikus és az asztrológiai determinizmus körüli vitákra vonatkozólag fennmaradt forrásainkban a felelősséget megalapozó autonómia bevett szakkifejezése, de elképzelhető, hogy már a korai hellénisztikus korban használták. A főnevesített *to eph' hémin* egyes számú alak jelölheti az autonómiát mint olyat, ebben a használatban a szókapcsolat az „önállóság” szóval fordítható.

A középső és újplatonikusoknál a Platón-szövegek értelmezése nem pusztán tudós szövegbúvárlást jelent. E gondolkodók általában abból a feltevésből indulnak ki, hogy Platón művei tartalmazzák a filozófiai igazságot, és nélkülözhetetlen segítséget nyújtanak a meggyengült emberi értelem számára a kutatásban.⁹ Ezért is válik a kommentár a filozófiai tevékenység fő közegévé. Porphyrios számára az *Allam* mítosza értelmezésének az a tétje, hogy mi az igazság az emberi autonómia és a külső meghatározottság viszonyának kérdésében.

* A mű fennmaradt teljes szövege a szerző fordításában a *Textus* rovatban olvasható.

Porphyrios elemzése az autonómiáról kevésbé feltárt. James Wilberding nemrég angolra fordította és kommentálta az *Önállóságunkról* szövegét, és bevezetőjében rekonstruálta Porphyrios értelmezését az Ér-mítosz kozmográfiájáról (Wilberding 2011). Külön tanulmányban elemzi, milyen választ ad Porphyrios műve az „erkölcsi véletlen” filozófiai problémájára, és mennyiben járul hozzá ezzel a platóni elgondolás megértéséhez (Wilberding 2012). Hiányzik azonban Porphyrios autonómiafogalmának érdemi vizsgálata, és egyelőre az is tisztázatlan, miként viszonyul számadása elődei és kortársai – különösképpen Plótinus – elméleteihez. Jelen tanulmányban e kérdések megválaszolására teszek kísérletet. Porphyrios érvelésének megértéséhez érdemes lesz felidézni az *Állam* záró mítoszának néhány fontosabb részletét.

2

Az *Állam* II–IX. könyvében Sókratés annak igazolására vállalkozik, hogy az igazságosság nem csupán hatásait tekintve, hanem önmagában is kívánatosabb és boldogabb életet biztosít, mint az igazságtalanság.¹⁰ Az utolsó, X. könyvben, miután lezárta az igazságosság belső értékének igazolását, annak járulékos jótéteményeit is említi, amilyen például az igazságos ember megbecsültsége a polisban. Ér túlvilágjárásának elbeszélése ezt a gondolatmenetet folytatja. E sokrétű mítosz kozmikus és teológiai összefüggésbe helyezi az igazságosság kérdését; tanulságai közül különösen fontos, hogy az ember felelős életéért, sőt jelleméért is, tehát nem hibáztathatja az isteneket sorsáért.

A mítosz szerint a harcban elesett pamphyliai Ér a túlvilági ítélet helyére jut, ahonnan a bírák az igazságos lelkeket jutalmul égi utazásra küldik, az igazságtalan lelkeket pedig a föld alá büntetésük letöltésére. A lelkek ugyanide térnek vissza, hét napot pihennek, majd ötnapos utazást tesznek egy újabb helyszínre, ahol Ananké, a Szükségszerűség ül trónusán, ölben az égboltot összefogó fénykötelékre függesztett orsójával. Lányai, Lachesis, Klóthó és Atropos sorsistennők az orsót pörgetve a múlttól, a jelenről, illetve a jövőről énekelnek. Ananké orsója a bolygók rendszerét szimbolizálja. Itt választják meg a lelkek jövőbeli életformájukat.

Ott egy pap mindenekelőtt fősorakoztatta őket, majd Lachesis öléből sorshúzó cserepeket és életmintákat vett a kezébe, föllépett egy magas emelvényre, és így szólt: „Ezek Ananké leányának, a szűz Lachesisnek szavai. Egynapos életű lelkek! Most kezdődik a halandó nemzetség újabb halált hozó korszaka. Nem rátok vet sorsot a daimón, hanem ti választotok daimónt magatoknak. Akinek az első hely jut, az válasszon magának először életformát, amely mellett aztán kénytelen-kelletlen meg kell maradnia. Az erény azonban nem szolgálja semminek: mindenki aszerint részesül belőle, amint többé vagy kevésbé tiszteli vagy nem tiszteli. Az a felelős, aki választ; az isten nem felelős.” E szavakkal közbük dobta a sorshúzó cserepeket, és mindenki fölemelte azt, amelyik mellette esett a földre, csak ő nem, mert neki nem engedték. Aki fölvetett egyet, abból megtudta, hányadik hely jutott neki. Ezek után az életmintákat rakta ki elébük a földre, sokkal többet, mint ahányan ők voltak.

Állam 617d2–618a3 (Steiger Kornél fordítása, módosítva)

Az életminta meghatározza, hogy a lélek állati vagy emberi testben születik-e újjá, és férfiként vagy nőként. A túlvilági választás ezenfelül olyan természeti adottságokat és születési körülményeket is eldönt, mint a testi erő, szépség, származás vagy gazdagság. Sőt, az életmintában hivatásunk és esetenként egyedi események is benne foglaltatnak.

Platón mítoszában a véletlenszerű elemekkel és a szükségszerűségekkel szemben a fő hangsúly a személyes felelősségre esik. A sorsoló cserepek (*kléroí*), amelyeket a lelkek Lachesis-től kapnak, pusztán a választás sorrendjét jelölik ki. Az életforma megválasztására kihat az előzőleg élt élet,¹¹ de sem a sorsolással nyert hely a választás sorrendjében, sem az előző életek nem határozzák meg teljesen a lélek választását: lehetséges „okosan” (*xün nói*, 619b3–4) választani, és lehet elhibázni a választást. A választásnál egyedül azt kell szem előtt tartanunk, hogy a lélek természetének, a születési adottságoknak, a külső körülményeknek és sorseseeményeknek milyen vegyülése teszi *igazságosabbá* – ily módon boldogabbá – a lelket (618b6–619b1). Az ember eszerint felelős azért is, amit születési adottságként vagy véletlenként él meg, hiszen az élet főbb jellemzőit rögzítő mintát a lélek *saját választásának* következtében nyeri el, Ananké és a három sorsistennő, valamint őrző szellemünk csupán a választott életforma beteljesedését kényszeríti ki.¹² A választott életformákon belül lehetőségünk van kiválóan és hitványul élni: „az erény nem szolgálja semminek”.¹³ A földi életben hozott döntéseinkre nézve ugyanazon szempont – tudniillik a lélek igazságossá válása – számít mérvadónak, mint a túlvilági választásnál (618e3–4).

Az életforma megválasztása után a lelkek megkapják választott daimónjukat, a sorsistennők és Ananké hitelesítik a választott sorsot, és egy harmadik helyszínre, Léthé, a Feledés mezejére vonulnak. Itt inniuk kell az Amelés folyóból, hogy elfeledjék előző életüket és túlvilági tapasztalataikat, mielőtt megszületnek.

3

A következőkben Porphyrios értelmezését az Ér-mítosról az általa felvetett fő kérdés vizsgálatának útján próbálom felvázolni. Porphyrios említi, de hamar félretereszti azt a nehézséget, hogy a lelket előző élete során nyert sajátságai befolyásolják az életforma megválasztásában, ily módon korlátozni látszanak önállóságát, önmeghatározását (268F, 1–11). Az „életforma választása” a lélek-vándorlás összefüggésében értelmezendő, amelyet az újplatonikusok megkülönböztetnek a léleknek az intelligibilis világból történő első alászállásától.¹⁴ Az értekezésben vizsgált kérdés a lélek útjának egy későbbi szakaszára vonatkozik: nem szünteti-e meg a testben lévő lélek autonómiáját (268F, 31–33), hogy a mítosz szerint a választott életminta maradéktalanul beteljesül, és erről isteni hatalmak gondoskodnak (268F, 11–31)? Könnyű belátnunk, miért jelent ez problémát: Platón mítoszában a túlvilági választás nem csupán azt szabja meg, hogy a lélek milyen fajta élőlény testében születik újra, s nem is csak fizikai és szellemi képességeit, származását, vagyoni helyzetét, hanem hivatását, vagy akár egyedi eseményeket¹⁵ – az utóbbiak viszont érzésünk szerint jelentős részben tőlünk függenek (*eph' hémin*, 268F, 36–46).

Porphyrios a látszólag ellentmondó platóni kijelentések összhangját annak megmutatásával teremti meg, hogy Platón

determinisztikus megfogalmazásai rámutatnak ugyan az autonómia korlátaira, de nem törlik el azt. Vegyük sorra a főbb érveket, amelyeket az emberi autonómia mellett felhoz, mindvégig szem előtt tartva, milyen autonómiafogalmat feltételeznek fejtegetései.

1. A túlvilági választás nem dönt el mindent az emberi életben. A 270. töredék szerint a testetlen lélek csaknem korlátok nélküli önmeghatározást (*autexusion*) élvez, míg a testben lévő lélek autonómiája „akadályozott” (*empepodistai*). A korlátatlan autonómia alternatívák sokaságát jelenti: a testetlen lélek különféle életformák között választhat, például lehet oroszlán, vagy lehet férfi. A testetlen lélek önmeghatározása nem abszolút, „az előző élettől nyeri színezetét” (F271, 16 sk.; vö. F268, 6–9), de az előző élet pusztán hajlamot alakít ki bizonyos életminták követésére, nem határozza meg teljességgel a lélek választását. A testben lévő lélek autonómiája ugyancsak választási lehetőségeivel jellemezhető. Az élőlények e szempontból skálát alkotnak, amelyben az ember áll a legmagasabb fokon: az önmeghatározás „az embernél sok mindennek a megértését és sokféle mozgást (*polykinéton*) jelent, más esetekben csak kevés mozgást és egyféle módon való működést (*monotropon*), mint csaknem az összes többi élőlény esetében” (F270, 12–15). Testi felépítésének, szükségleteinek megfelelően az élőlény bizonyos hajlamokkal (*prothymia*) bír, ezek azonban nem határozzák meg teljesen viselkedését, mert a lélek önálló oksági forrás, „önmagából fakadóan mozog” (F270, 15–18).

2. Porphyrios pontosabban is meghatározza, hogy a lélek túlvilági választása után emberi életünk mely vonatkozásai maradnak a hatalmunkban. A 268. töredékben különbséget tesz az elsődleges és a másodlagos életforma megválasztása között. Legfontosabb és leginkább eredeti érve az autonómia mellett e megkülönböztetésen alapul.¹⁶ Az elsődleges életforma megválasztásával a lélek eldönti, hogy milyen fajú élőlényben kíván megszületni: ebben az értelemben vett „életforma” (*bios*) a hattyú, az oroszlán, a fülemüle, a férfi vagy a nő élete. A másodlagos életforma egy-egy elsődleges életformán belüli, további meghatározottság, amilyen például a vadászkutya, a nyomkereső vagy a házőrző életformája. Az embernél a másodlagos életforma – hogy milyen mesterséget vagy tudományt tanulunk ki, s milyen foglalatosságot űzünk – önállóságunktól, elhatározásunktól függ.¹⁷ A „túlvilági választás” alapján az elsődleges életformát illeti, ennek megfelelően a választott élet beteljesítésének szükségszerűsége elsődleges életformánkra korlátozódik. Biológiai meghatározottságaink nem léphe-tünk túl, például a nőies viselkedésű férfi kénytelen-kelletlen megmarad férfinak (F268, 81–94). Ettől azonban bőségesen marad tér autonóm döntéseink számára. Egyrészt úgy tűnik, az emberi létformán belül számtalan életlehetőség, vagyis az összes másodlagos életforma nyitva áll számunkra. Másrészt ezen belül is módunkban van erényesen és hitványan viselkedni, még ha tyrannosi életformát élünk is.¹⁸

A 268. töredék bizonyos megszorításokat tesz a földi életben élvezett autonómiát illetően. A másodlagos életformának vannak olyan vonásai, amelyek nem állnak hatalmunkban: így az előkelő származás vagy a testi szépség a természet vagy a véletlen műve (268F, 64–67). Platónnál ezek a tulajdonságok a túlvilágon választott életmintában foglaltatnak benne. Gyaníthatjuk, hogy Porphyriosnál is csupán a földi életét élő ember

szemszögéből beszélhetünk véletlenről: az embereket az Igazságosság – akinek működése csupán az ember saját tevékenységére reagál – hozza ilyen vagy olyan helyzetbe, akit azért neveznek Véletlennek, mert az emberi okoskodás számára homályban maradó ok (271F, 78 sk.). Komolyabb megszorítást jelent, hogy a választott másodlagos életforma – például a tyrannis vagy a népvezérség – elnyerése bajos lehet, és külső feltételekhez is kötve van; ha pedig sikerült megvalósítanunk a vágyott életformát, ez megint csak korlátozza autonómiánkat, hiszen ettől fogva az adott életforma rendjét kell követnünk (268F, 70–76).

A 271. töredék sokkal szűkebben értelmezi az ember autonómiáját a földi életben. Itt Porphyrios a másodlagos életforma választását is a lélek túlvilági létére teszi, mondván, hogy az életminták választásánál a lelkeknek hatalmukban volt mind elsődleges, mind pedig másodlagos életformájukat megválasztani (271F, 29–36). A 268. és a 271. töredék közötti feszültség feloldható azon feltételezéssel, hogy a másodlagos életforma választása több lépésben történik: a lélek már a túlvilágon megválasztja jövőendő életének némely olyan sajátosságát, amelyek kiindulópontként szolgálnak egy-egy másodlagos életforma, élethivatás elnyeréséhez, azonban nem kényszerítik ki annak megvalósítását.¹⁹

3. Az emberi autonómia mellett Porphyrios azt a hagyományos (középlatonikus) érvet is felhossa, hogy az ember élete nem abszolút, hanem feltételes szükségszerűségnek van alávetve (271F, 20–38). Ha férfi, és azon belül katona életét választjuk, akkor szükségszerű, hogy az ezzel járó dolgokat megtegyük és elszenvedjük, de nem mondhatjuk, hogy szükségszerűen tesszük vagy szenvedjük el őket, hiszen saját választásunk, amelynek ezen események következményei, nem volt szükségszerű.²⁰ Porphyrios hangsúlyozza, hogy mind az elsődleges, mind a másodlagos életforma esetében csupán efféle feltételes szükségszerűségről beszélhetünk. Ebben a pontban túlmegegy a számunkra ismert középlatonikusokon, hiszen a két életforma megkülönböztetése Porphyrios újításának tűnik.

4. A hellénisztikus korban és a császárkorban egyre inkább tért hódít a csillaghit, emellett maga az Ér-mítosz szövege is azt sugallja, hogy az égitestek meghatározó befolyással vannak az emberi életre. Platón leírása szerint a sorsistennők, a Szükségszerűség lányai tartják mozgásban a bolygók rendszerét, és ők szentesítik a lélek választott sorsának beteljesülését (616b–617d). Porphyrios az Ér-mítosz kozmográfiai vonatkozásainak részletes értelmezését dolgozza ki (amely csak töredékesen maradt fenn), és számot vet az asztrális determinizmus kérdésével.

Proklos beszámolója alapján valószínűsíthető, hogy Porphyrios értelmezésében a túlvilági választás helye a Hold szférája, hiszen a *prophétés* (pap, kikiáltó) alakját Platón elbeszélésében lunáris intelligenciaként azonosítja.²¹ A lelkek az elsődleges életforma megválasztása után nem rögtön a Földre indulnak, hanem előbb az állócsillagok egébe emelkednek,²² vélhetőleg azért, mert rétegenként le kell vetniük hordozójukat, az asztrálestet, hogy új, a választott életformának megfelelő asztrálestet nyerhessenek, mikor majd újra alászállnak a szférákon áthaladva (vö. *Sententiae* 29).²³

Az elsődleges életforma választása után a lelkek a zodiákus egy bizonyos jegye felé tartanak, azonban pályájuk más és más

módon alakul előző életük függvényében, ily módon az állat-övi jegy más és más fokába érkeznek. Ezek a fokok az adott elsődleges életformán belüli másodlagos életformának feleltethetők meg (271F, 57–79), ám nem predesztinálnak az adott életformára, hanem csak olyan adottságokkal, illetve születési körülményekkel ruházzák fel a születendő élőlényt, amely hajlamossá tesz egy bizonyos másodlagos életforma követésére. Porphyrios szerint az általa Platónnak tulajdonított asztrológiai tanok egyiptomi eredetűek.²⁴ Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy Platón kidolgozása eltér az asztrológusokétól. Az elvi különbség abban áll, hogy a platóni változatban az égi jegyek nem *kényszerítenek*: a lelket belső diszpozíciói egy bizonyos aszcendens felé viszik, amely *jelez* egy bizonyos fajta életet, de a léleknek egészen a választás pillanatáig szabadságában van más életet élni, ezért övé a felelősség mind az elsődleges, mind a másodlagos életformáért, amelyben földi életét majd leéli (az utóbbira vonatkozó végleges döntés a földi életben is hatalmunkban marad). Az életforma beteljesülésének szükségszerűsége tehát feltételes, a lélek saját választásából következik.

5. Porphyrios az Ér-mítoszban a választás (*hairesis*) mozzanatában látja az autonómia biztosítékát. De milyen értelemben tekinthető autonómnak maga a választás? Erre a kérdésre a 269. töredékben kereshetjük a választ:

Minden élőlény irányítása az élet azon módjának megfelelően történik, mely itt [a földi életben] hozzá tartozik. Az emberi élet jellemzője, hogy az őt megillető önmeghatározás az ember saját hatalmában van. Ezért ha természetes hajlamai az itt választása körébe eső valamelyik életforma felé hajlítják is, mindazonáltal hatalmában áll, hogy ne essen ebbe, még ha teljességgel beleesik is. Mert mindazon esetekben, melyekben a meggyőző képzetet jóváhagyjuk meggyőző volta miatt, hatalmunkban áll az is, hogy ne adjuk jóváhagyásunkat, mivel a képzet nem húz és rángat bennünket zsinóron magához.

Porphyrios fejtegetése az ember, a testben lévő lélek döntéseire vonatkozik, közelebbről a másodlagos életforma megválasztására, amelyet e szövegrészben újfent a földi létbe helyez. Párhuzamos szöveghelyek mutatják, hogy a túlvilági választásban megnyilvánuló önmeghatározást is hasonló természetűnek tekintik.²⁵

Gondolatmenete abból indul ki, hogy az élőlények sorba rendezhetők aszerint, hogy miként történik „irányításuk” (*dioikeisthai*), hogy mennyire beszélhetünk esetükben önmeghatározásról (*autexusion*; vö. 270F, 11–15).²⁶ Az autonómia skálájának legfelső fokán az ember áll. Mit jelent ez? Porphyrios – bár a „képzet” és „jóváhagyás” sztoikus terminológiájában fogalmaz – a platóni–aristotelési hagyomány többszintű pszichológiai modelljét veszi alapul, amelyben az értelem és az irracionális vágyak egyaránt cselekvést motiváló tényezők lehetnek. A lélek értelem nélküli részéhez tartoznak a természetes hajlamok (*prothymiai*).²⁷ Ezekről egy másik töredékből megtudjuk, hogy a (testi) felépítés, alkat függvényei, és olyan pályát jelölnek ki, amely kihát az önmeghatározás konkrét megvalósulására (270F, 15–18). A testi alkat következik az elsődleges életforma túlvilági megválasztásából, amely eldönti, melyik fajra jellemző testben születik meg a lélek, de alighanem individuális testi sajátosságokat is magában foglal.

Az efféle hajlamok vonzzák az embert egy adott másodlagos életforma irányába, de nem határozzák meg választásunkat. Autonómiánk abban áll, hogy nem kényszerülünk e hajlamoknak engedni, hanem racionális döntést hozunk róluk:²⁸ rajtunk áll az is, hogy az életformába, amely felé hajlamaink vonzanak, ne essünk bele. Ha például hajlamainknak megfelelően a katonai pályát választottuk, döntésünk autonóm, hiszen dönthettünk volna úgy is, hogy mégsem e hivatást gyakoroljuk, hanem megelégszünk a gazdálkodó életformájával. Általában véve a képzethez jóváhagyásunkat adhatjuk, de ugyanígy hatalmunkban áll (*eph' hémín*) nem adni hozzá jóváhagyásunkat. A 269. töredék utolsó szavai *minden* jóváhagyási aktusunk, választásunk autonómiájának végső alapját adják meg: „mi” – racionális énünket, értelmünket tekintve – nem vagyunk a képzeink rabjai, azok nem rángatnak bennünket zsinóron; ezért van, hogy minden jóváhagyási aktusunk esetében hatalmunkban áll a jóváhagyás megvonása.²⁹

Az autonóm választás azzal határozható meg, hogy hatalmunkban van (*eph' hémín*) egy döntést kívánó képzetet jóváhagyni és nem jóváhagyni, vagyis választani vagy nem választani az adott lehetőséget. Ez összhangban van azzal, hogy Porphyrios másutt is alternatív lehetőségek közötti választáshoz köti az autonómiát.³⁰

A választás és önállóság ezen értelmezése feltételezi a meg nem valósuló, tényellentétes alternatívák lehetséges voltát. Porphyrios ezt nem hangsúlyozza, de álláspontja biztonsággal kikövetkeztethető. A lélek, illetve az ember választásai a hipotetikus fátum tana értelmében *nem szükségszerűek* (271F, 29–38). Ez nem pusztán annyit jelent, hogy nem *külső tényezők* kényszerítik ki választásainkat, hanem azt is, hogy *ellen-tétük is lehetséges*, amennyiben jóváhagyási aktusainknál hatalmunkban van az is, hogy *ne* hagyjuk jóvá az illető képzetet (269F, 6–9; 271F, 54 sk.). Ezt az értelmezést megerősíti, hogy Porphyrios másutt használja az *esetleges* azon fogalmát, amely szerint a ténylegestől eltérő alternatívák is lehetségesek.³¹

4

Porphyrios kérdéseit és fogalmi eszköztárát Platón utáni fejlemények – közelebből a hellénisztikus és császárkori filozófiai iskoláknak az autonómiáról folytatott vitái – határozzák meg. A 4–5. szakaszban jelzem azon fogalmi tér fontosabb tájékozdási pontjait, amelyben Porphyrios elgondolása elhelyezhető. Áttekintésünkben különös figyelmet kell fordítanunk az ellentétes lehetőségek közötti választás és a tényellentétes lehetőségek kérdéseire, hiszen ezek alapvetőek az emberi autonómia porphyriosi elméletében.

De mindenekelőtt szükséges pár szót szólnunk Aristoteléstről. Aristotelés logikai és metafizikai összefüggésben érvel különféle determinista tézisek ellen,³² és a hellénisztikus korban és a császárkorban tanításának számos eleme ösztönözte a determinizmus kritikussait. Neki még nem kellett szembenéznie egy olyan kidolgozott determinista rendszerrel, mint a sztoikusoké, és idevágó elszórt megjegyzéseit nem köti össze az emberi autonómia szubsztantív elméletével, amely a cselekvés pszichológiát is tartalmazná. E megjegyzések áttekintésére nincs mód, csupán a „tőlünk függő dolgok” (*ta eph' hémín*) fogalmának bizonyos vonatkozásait említeném. E fogalmat

Aristotelés az „elhatározás” (*proairesis*) meghatározása során használja, de nem teszi önálló elemzés tárgyává. Az elhatározás – és az alapjául szolgáló megfontolás – nem irányulhat olyasmire, ami örök, és *mindig ugyanúgy* van (vagyis szükségszerű igazságokra vagy természeti folyamatokra), sem pedig *mindig másként* történő dolgokra (spontán természeti eseményekre vagy az embert érintő véletlenekre), hanem kizárólag „tőlünk függő dolgokra”. Az utóbbiak az emberi cselekvés körén belül keresendők: azok a közvetlenül elérhető cselekvési lehetőségek, amelyek éppen a *mi* kompetenciánkba tartoznak (nem pedig más cselekvőkébe).³³ Aristotelés amellett érvel, hogy a fogalom az erényes vagy hitvány lelki diszpozíciókra is kiterjeszhető, hiszen ezek saját ismételt cselekvéseink nyomán alakulnak ki, amelyek viszont tőlünk függenek:

*Mert ahol tőlünk függ a cselekvés, ott tőlünk függ az is, hogy ne cselekedjünk, és ha rajtunk áll a nem, akkor rajtunk áll az igen is; úgyhogy ha tőlünk függ, hogy cselekedjünk, mikor a cselekvés nemes dolog, akkor tőlünk függ az is, hogy tartózkodjunk a cselekvéstől, mikor a cselekvéstől való tartózkodás szégyenletes, és ha rajtunk áll, hogy ne cselekedjünk, amikor a cselekvéstől való tartózkodás nemes dolog, akkor az is rajtunk áll, hogy cselekedjünk, amikor a cselekvés szégyenletes dolog.*³⁴

Eszerint a cselekvést megelőzően a meg nem valósuló alternatívák is hatalmunkban vannak (*eph' hémin*). Amikor Aristotelés azt állítja, hogy aminek megtétele hatalmunkban van, azt nem megtenni is hatalmunkban van, minden bizonnyal általános képességre gondol: az ember olyan fajta élőlény, aki előtt mindkét lehetőség nyitva áll. Nem teszi fel azonban a kérdést, hogy egy adott cselekvő minden külső körülmény és belső diszpozíció azonosságával mellett cselekedhet-e másként, mint ahogyan cselekszik, és nem tételez olyan lelki funkciót (libertáriánus értelemben vett szabad akaratot), amely az embert erre képesítené.

Az emberi autonómia a hellénisztikus kortól válik központi filozófiai kérdéssé. A vitában kulcsszerepet játszik Chrysippos, aki kidolgozta a fátum sztoikus elméletét.³⁵ Eszerint a világ minden történése a legapróbb részletekig, kikerülhetetlenül a végzet szerint, vagyis előzetes okai által meghatározott módon játszódik le. Chrysippos szembenézett azzal a kézenfekvő ellenvetéssel, hogy determinista elmélete megszünteti a felelős emberi cselekvés lehetőségét: megkísérelte kimutatni, hogy az események teljes meghatározottsága és az emberi autonómia összeegyeztethető egymással.³⁶ Érvelése szerint a jóváhagyásnak a külső eredetű képzet csupán segédoka, fő oka viszont a lélek természetében keresendő, ily módon az rajtunk múlik. A morális felelősség alapján ahhoz köthető, hogy *mi magunk* vagyunk azok, akik döntenek. Minden cselekvés feltételezi, hogy jóváhagyásunkat adtuk egy képzethez, jóváhagyásunk pedig lelkünk egyedi profilját tükrözi.

Chrysippos elméletében az emberi cselekedetek technikai értelemben *lehetségesek* és *nem szükségszerűek*³⁷ – ezt vélhetőleg ő is a felelős cselekvés előfeltételének tekinti. A modalitások chrysipposi meghatározásai szerint lehetséges az a propozíció, amely megengedi az igazságot, és nincs külső akadálya annak, hogy igaz legyen; nem szükségszerű pedig az, amely megengedi a hamisságot, és nincs külső akadálya hamisságá-

nak.³⁸ E meghatározás alapján a meg nem valósuló alternatívák is *lehetségesek*. Ugyanakkor nem állíthatjuk, hogy *tőlünk függenének*. Az utóbbi leírást Chrysippos kizárólag a *megvalósuló* emberi cselekedetek számára tartja fenn, kizárva a tényellen-tétes lehetőségeket.³⁹ Az emberi cselekvések *nem szükségszerű* volta nem jelenti, hogy lehetséges volna másként történniük, hiszen a fátum a legapróbb történést is magában foglalja, és nincs erő, ami képes volna megváltoztatni.⁴⁰

A sztoikus elméletet sokan és sokféleképpen támadták, többek között az Akadémia szkeptikus filozófusai, aristotelianusok és a középső platonizmushoz sorolható gondolkodók. Az utóbbiak szerint a fátum törvény, vagyis általános és hipotetikus jellegű. Választásunk, illetve cselekvésünk nem sorszerű, hanem rajtunk múlik (*eph' hémin*). Ha azonban valamit választunk vagy teszünk, a következmények elkerülhetetlenül bekövetkeznek.⁴¹ A feltételes fátum tana mind a választás jelentőségének, mind a következmények elkerülhetetlenségének hangsúlyozásában az Ér-mítoszt követi.⁴² A középplatonikusok a tőlünk függő (*eph' hémin*) dolgok meghatározásánál támaszkodtak a modalitások „statisztikai” értelmezésére, amelyet Aristotelés inspirált. A rajtunk múló cselekedetek az esetleges eseményeknek azon alosztályát feltételezik, amelynek bekövetkezése ugyanannyira valószínű, mint ellentétének bekövetkezése. Ez mutatja, hogy a kontingenciának erőteljesebb, realisabb értelmet kívántak tulajdonítani, mint a sztoikusok.⁴³ A lélek szabadsága abban rejlik, hogy rajta áll (*ep' autéi*): megtesz, vagy nem tesz meg valamit.⁴⁴ A kontingencia és az ellentétek közötti választás képességének hangsúlyozása ellenére kérdéses marad, tekinthetők-e a középplatonikusok libertáriánusnak. A lélek mentessége a fátum hatalma alól annyit mindenképpen jelent, hogy döntéseit nem határozza meg okságilag az *anyagi* világ megelőző eseményeinek sora. Nem világos azonban, hogy egy konkrét helyzetben dönthetünk-e lelkünk aktuális minőségétől függetlenül, vagy lelki diszpozícióinkból és a körülményekből együtt szükségszerűen következik döntésünk, jóllehet az előbbi nem vezethető vissza fizikai okokra.⁴⁵

Különösen markáns álláspontot fogalmazott meg az aristotelianus aphrodisiaszi Alexandros a 2–3. század fordulóján a sztoikusok elleni vitáirában. Sztoikus vitapartnereit azzal vádolja, hogy eltörlik az *esetlegességet*, és minden eseményt *szükségszerűvé* tesznek: komolytalan azt mondani, hogy *lehetséges* az, aminek nincsen külső akadálya, ha egyszer a fátumban foglalt események bekövetkezése elkerülhetetlen, ellentétük pedig nem valósulhat meg: esetleges valójában az, aminek az ellentéte is bekövetkezhet (*A végzet* 9–10. fejezet). Egy másik centrális vitapont az autonómia jelölésére használt kifejezés (*eph' hémin*) értelmezése. Alexandros bemutatásában sztoikus vitapartnerei szerint rajtunk múlik (*eph' hémin*) az, ami rajtunk keresztül (*di' hémón*) történik (*A végzet* 13, 181, 13). Az élőlények mozgásai természetüknek megfelelően, készítés és jóváhagyás révén mennek végbe, ugyanakkor a végzet előre rögzített, megváltoztathatatlan rendjét követik – eszerint a felelős cselekvéshez nincs *szükség kétoldalú* döntéshozó képességre. Alexandros ezzel szemben kétoldalú képességként határozza meg az autonómiát. Érvelése szerint az emberre jellemző működés a *megfontolás*⁴⁶ és az *elhatározás* tevékenysége – ezek pedig csak akkor értelmes tevékenységek, ha kimenetelük nyitott, ellentétes eredményekre vezethetnek, ily módon feltételezik az ellentétek közötti választás képességét (*A végzet* 11–12):

...az „ami rajtunk múlik” kifejezést azokra a dolgokra alkalmazzuk, amelyeknél az ellentétük választása is a hatalmunkban áll (kai to antikeimenon dynametha).⁴⁷

Alexandros radikális értelmezést ad az aristotelési elgondolásnak, amely szerint aminek megtétele hatalmunkban áll, azt nem megtenni is hatalmunkban van. Felfogásában elhatározásunk nem csupán a külső tényezőktől független, hanem saját belső diszpozícióinktól is. Cselekedeteink többnyire természetünket és jellemünket követik, azonban módunk van ezek ellenére tenni; például a bölcs szabadságáról tanúbizonyságot téve tehet olyasmit, ami nem várható tőle.⁴⁸ Egy adott cselekvőnek döntését megelőzően adott külső körülmények és belső diszpozíciók mellett hatalmában áll egy adott lehetőséget és az ellenkezőjét is választani. Ezzel Alexandros közel kerül a szabad akarat libertariánus fogalmához.

5

Porphyrios számára mestere, Plótinus a legfontosabb viszonyítási pont, ezért ő külön figyelmet érdemel. Plótinus gyakorta hivatkozik az Ér-mítosra,⁴⁹ sőt azt a kérdést is felteszi, amelyet Porphyrios értekezésének középpontjában állít (vö. 268F, 31):

Ha (a lélek) a túlvilágon választja meg daimónját és életformáját, hogyan lehetünk bárminek is urai (kyrioi)?

III. 4. 5, 1–2

Válaszában Plótinus megfordítja a problémát. A túlvilági választás mítosza értelmezésében a lélek elsődlegességét, az érzékelhető világtól való függetlenségét fogalmazza meg (III. 4. 5, 4–14): az előzetes „választás” nem fenyegeti, hanem éppen séggel garantálja az ember valódi énje, az értelmes lélek autonómiáját. A csillagok befolyásának kérdését hasonlóan kezeli. Tulajdonképpen énünk, az értelmes lélek testetlen szubsztancia, amelyre a testi világ oksági szövődéke, a természet vagy végzet nem gyakorolhat közvetlenül hatást, ezért a csillagok csupán jeleznek számára, de nincsenek rá hatással; legfeljebb saját hibájából kerülhet a természet varázsának bűvöletébe (II. 3. 9, 1–30). A lélek autonómiáját tehát a testtel szembeni ontológiai és oksági elsődlegessége biztosítja. A lélek testen kívüli állapotában teljességgel szabad, de bizonyos megszorításokkal a testben is megőrizheti szabadságát (III. 1. 8, 9–20).⁵⁰

Az autonómia e megalapozását Plótinus két eltérő filozófiai összefüggésben használja. Egyrészt az ember ideális szabadsága (*eleutheria*) az értelmes lélek testtől független tevékenységeiben áll: e szabadság az erényes cselekvésben kevert formában valósul meg, a szemlélődésben (*theória*) viszont tisztán. E kettőről mondhatjuk az Ér-mítosz szavával, hogy „nem szolgál semminek” (*adespota*).⁵¹ Akkor vagyunk valóban szabadok, ha szellemi énünket engedjük érvényesülni, és nem kerülünk a test és a külvilág rabságába.

Másrészt a morális felelősségről adott elemzésének is a lélek anyagtalansága a kulcsa. A rosszért, amit elkövetünk, nem a gondviselést, hanem a lelket terheli a felelősség. Plótinus az *Állam* megfogalmazására hivatkozik, amely szerint „az a felelős, aki választ” (617e4), mikor azt fejtegeti, hogy a lélek maga

felelős saját morális minőségéért, amelyből tevékenységei fakadnak, már csak azért is, mert az alászállást az anyagi világba maga kezdeményezi (III. 2. 7, 15–28). A felelősség végső alapja az, hogy az ember „nem csupán az, amivé tették, hanem van benne egy másik, szabad princípium” (III. 3. 4, 1–8). A lélek anyagtalan természetének köszönhetően alakíthatja princípiumként a természeti világ rendjét anélkül, hogy őt magát testi okok határoznák meg, morális felelőssége pedig ezen oksági szerepen nyugszik.⁵²

Plótinus – eltérően mind a középső platonikusoktól, mind Alexandrostól – az autonómia szempontjából nem tekinti lényegbevágónak az ellentétekre való képességet, és a „választást” is másként értelmezi. Az önállóság (*to eph' hémin*) fogalmát *Az Egy akaratáról és szabadságáról* írott értekezésében teológiai összefüggésben alkalmazza, ezért elsősorban a normatív szabadságra koncentrál. Kimondottan tagadja, hogy e „képesség” Isten esetében ellentétes lehetőségekre vonatkozna.⁵³ Még ha lehetséges is alexandrosi értelemben vett meghatározatlan döntési képesség, semmi köze a valódi autonómiához. A „választás” Isten esetében ennek megfelelően nem kétoldalú képesség gyakorlása, hanem önigenlés: Isten létében benne foglaltatik *önmaga* választása (VI. 8. 13, 32–47). Az emberi szabadság Isten szuverenitásának csak halvány mása, de fogalmilag hasonló elemzés adható róla. Szolgaságról (*duleia*) nem akkor beszélhetünk, ha valakinek nincsen hatalmában a rossz felé menni, hanem ha valami más megakadályozza, hogy saját javát keresse (VI. 8. 4, 17–22). A morális felelősség elméletében a „választás” kapcsán szintén kevés szó esik alternatívákról. Az imént láttuk, hogy az Ér-mítosz túlvilági választásából Plótinusnak nem a lehetőségek sokasága fontos, hanem az, hogy a lélek *saját* aktusáról van szó, amely nincs alávetve külső tényezőknek. Ez annyit jelent, hogy jellemünk, beállítottságunk nem adottság, hanem saját viselkedésünk eredménye. Ami a földi életben hozott döntéseinket illeti, érvelése szerint választásaink, illetve a lélek etikai minősége, amelyből választásaink fakadnak, eleve bele vannak számítva a mindenség providenciális rendjébe.⁵⁴

Plótinus közelebb áll a sztoikusokhoz, mint Alexandroszhoz vagy a hipotetikus fátum középplatonikus tanához, amennyiben az esetlegességet nem tartja az autonómia előfeltételének, és az utóbbit nem választási lehetőségek meglétéhez, hanem a külső tényezőkkel szembeállított „én” tevékenységéhez köti. A sztoikus determinizmustól megkülönbözteti álláspontját, hogy az okok legfontosabbikának, a léleknek testetlen természetet tulajdonít, és a kozmoszban játszódó eseményeket több, egymástól független pszichikus forrásra – köztük az emberi lelkekre – kívánja visszavezetni (III. 1. 8, 1–8).

6

Ezek után feltehetjük a kérdést, miként helyezhető el Porphyrios álláspontja az autonómia-fogalom körüli hellénisztikus és késő antik vitákban. Porphyrios az ellentétes lehetőségek, alternatívák közötti választáshoz köti az autonómiát. Mind a földi életben hozott döntéseinknél, mind elsődleges életformánk túlvilági megválasztásánál hatalmunkban áll az is, hogy *ne* válasszuk az illető lehetőséget – ezért viselünk döntéseinkért felelősséget. Az előző két szakasz áttekintéséből kiderül,

hogy ezzel Porphyrios az önállóság (*eph' hémin*) értelmezésének ahhoz a hagyományához csatlakozik, amelyet Aristotelés kezdeményezett, majd – a végzet sztoikus tanával vitázva – a peripatetikusok és a középső platonikusok vittek tovább.

Annak meghatározásához, hogy hová helyezhetjük Porphyriost ezen a hagyományon belül, elsősorban azt kell átgondolnunk, miként viszonyul elméletében a választás a lélek belső diszpozícióihoz. Porphyrios a jóváhagyást (*synkatathesis*) nem csupán a hajlamokkal és a képzetekkel (269F, vö. 252F), hanem általában a belső diszpozíciókkal is szembeállítja (271F, 50–57).⁵⁵ Másutt az autonómiát a választás képességéhez rendeli (*proairesis* *dynamis*, 350F, 41 sk.). Mondhatjuk-e, hogy Porphyrios ezzel az akarat fogalma, vagy netán a libertariánus értelemben vett szabad akarat irányában tesz lépést? E kérdésben ajánlatos az óvatosság. Először is, a jóváhagyás inkább tűnik az értelem működési módjának, mint a vágyaktól és az értelemtől egyaránt különálló másodrendű döntéshozó képességnek. Másodsorban, Porphyrios nem akarja függetleníteni a döntést a belső diszpozícióktól. A testetlen lélek, illetve az ember önmeghatározását befolyásolják, „színezik” a benne kialakult diszpozíciók (271F, 16–20). A lélek életformáját azáltal választja meg, hogy a neki megfelelő aszcendensbe lép, e mozgása pedig „jellembeli sajátságának megfelelően” megy végbe.⁵⁶

Mindamellert Porphyrios fenntartja, hogy szabadságunkban áll helyesbítenünk a hajlamaink által előírt pályát mind a túlvilági választás során, mind a földi életben: önmeghatározásunknak köszönhetően követhetjük ezt, vagy választhatunk helyette másikat (271F, 50–57; 269F). Ez nem pusztán elvi lehetőség (mint a sztoikusoknál), hanem ténylegesen élhetünk is vele.⁵⁷ Porphyrios finom, kiegyensúlyozott elméletet próbál kialakítani, amelyben az önmeghatározást biztosító racionális lelket a test és a belőle fakadó hajlamok befolyásolják, de nem határozzák meg teljesen okságilag, hiszen önmozgással bír (270F, 15–18). Elgondolása összességében közelebb áll a középső platonikusok elméletéhez, mint Alexandroséhoz. Porphyrios nem élezi ki annyira az oksági meghatározottság kérdését, mint Alexandros, és nem vágja el egyértelműen a döntéshozatalt a lélek saját természetétől. Érvel a lélek döntéshozó képességének a fizikai okoktól és a hajlamoktól való viszonylagos függetlensége mellett, de nem teszi fel a kérdést, hogy a lélek *döntéshozó képességének* aktuális állapota a többi tényezővel együttesen egyértelműen meghatározza-e a döntést.

Porphyrios azon metafizika keretében fejti ki autonómiafelfogását, amelyet Plótinus is magáénak vallott. A lélek testetlen létező, ily módon mind ontológiailag, mind okságilag elsődleges a testhez képest. Ez igaz az égitestekre is: azok – ahogyan Plótinusnál, úgy Porphyriosnál is – csak a testetlen lélek saját tevékenységének függvényében gyakorolhatnak hatást az ember életére (271F, 46–57; 87–95). A testben lét mindkét szerző

szert korlátozza, de nem szünteti meg a lélek autonómiáját. Emellett azonban jelentős eltéréseket találunk a két elgondolás között.

Az oksági meghatározottság és autonómia kérdésében Porphyrios a feltételes végzet középső platonikus tanát tartja mérvadónak. A választás nincs a végzetnek alávetve, és nem szükségszerű: mindaddig, amíg a választás nem történt meg, hatalmunkban van az adott lehetőséget elfogadni vagy elvetni, de a választás után annak következményei szükségszerűen bekövetkeznek. Plótinus így nyilatkozik a kérdésben (III. 1. 9, 14):

Mindaz tehát, ami választás (proairesis) és véletlenek (tychai) keveredésével jön létre, szükségszerű – hiszen mi másra gondolhatnánk még ezeken túl? Ha minden okot számításba veszünk, minden esemény feltétlenül bekövetkezik (panta pantós ginetai); a külső tényezők között szerepel az is, ha esetleg valami az égi körforgásból is hozzájuk járul.

Ha e szövegben a *proairesis* „döntés”-t jelent, akkor Plótinus nem állít többet, mint hogy a döntés és a külső körülmények együttesen teljességgel meghatározzák a kimenetelt. Ez nem összeegyeztethetetlen a feltételes végzet tanának porphyriosi változatával, legfeljebb annyit mondhatunk, hogy az emberi cselekvés folyamatának a döntést követő szakaszára összpontosít. Ha viszont a *proairesis* jelentése „beállítódás”, akkor Plótinus egy determinista tételt fejt ki: a lélek aktuális állapota és a külső körülmények együttesen teljességgel meghatározzák az eredményt (az emberi döntést illetve cselekvést). Sőt, odáig megy, hogy az emberi döntéseket feltételező eseménysorokat *szükségszerűnek* minősíti (vö. III. 2. 10, 11), pedig ettől még a sztoikusok is óvakodtak.⁵⁸ A két elgondolás között tán az a leglényegesebb különbség, hogy eltérő autonómia-fogalomra épülnek. Plótinus szemében az önállóság (*to eph' hémin*) alapja az, hogy a valódi én aktív princípium, és mentes a testi világ befolyásaitól. Az alternatívák közötti választásnak, az esetlegességnek vagy a tényellentétes lehetőségeknek minimális jelentőséget tulajdonít. Azt mondhatnánk, hogy a sztoikusok autonómia-fogalmát helyezi át és értelmezi újra a platonikus metafizika összefüggésében. Porphyrios ezzel szemben – Aristotelés, a peripatetikusok és a középső platonikusok nyomán – az autonómiát az alternatívák közötti választás lehetőségéhez köti. Ez a különbség megmutatkozik olyan tételek eltérő kifejtésében, amelyeket mindkét filozófus képvisel.⁵⁹ A platonikus metafizika elég tágas ahhoz, hogy egyaránt teret nyújtson a kétféle, jelentősen eltérő szabadságértelmezésnek. Az Ér-mítoszt kommentáló mű töredékei egyszersmind azt is mutatják, hogy Porphyrios önálló elméletet dolgoz ki az emberi autonómia centrális filozófiai kérdésében, amely jelentősen eltér a plótinusi megközelítéstől.

Jegyzetek

1 E tanulmány a K-75500 OTKA-pályázat keretében készült. Elhangzott a X. Magyar Ókortudományi Konferencián, Piliscsabán 2012 májusában. Köszönettel tartozom Simon Attilának, valamint az *Ókor* szerkesztőinek javaslataikért.
2 Eredetiségét nehéz megítélni, mivel teoretikus művei kevésbé maradtak fenn. A névtelen *Parmenidés-kommentár*, melyet P. Hadot Porphyriosnak tulajdonít, egy eredeti metafizika vázlatát tartalmazza.

3 Mielőtt Plótinus római iskolájához csatlakozott, Athénban a kiváló filológusként számon tartott Longinos tanítványa volt (Porphyrios: *Plótinus élete* 19–21. fejezet, vö. 4. fejezet). A Zóroastrésnek tulajdonított állítólagos ősi iratokról, amelyekre a gnósztikusok hivatkoztak, Plótinus felkérésére kimutatta, hogy új hamisítványok (uo. 16. fejezet). Vitairatot bocsátott ki a keresztények ellen, amelyben részletekben menően kritizálja az újtestamentumi szövegeket.

- 4 Porphyrios mint filozófus jelentőségének értékeléséhez a jelenlegi kutatásban lásd Smith 2007.
- 5 Hasonló vizsgálódásokat találunk Plutarchosnál. Az újplatonikusokra Iamblichostól kezdve inkább jellemző a teljes és rendszeres kommentár. A porphyriosi kommentár sajátosságairól és Porphyrios Platón-kommentárjáról lásd Smith áttekintését (Smith 1987, 742–744; 749–754).
- 6 Smith Porphyrios-kiadásában a 181–187. töredékeket, amelyek Proklos *Állam-kommentárjából*, illetve Macrobiusnak Cicero *Scipio álmához* írott kommentárjából származnak, in *Platonis rem publicam commentarii* cím alatt közli. Wilberding 2011, 123 sk. szerint e parafrázisok az *Önállóságunkról* című műre vonatkoznak, nem pedig egy külön *Állam*-kommentárra. E szövegek nem tartalmaznak érdemi információt az autonómia porphyriosi elméletéről, ezért nem foglalkozom velük külön.
- 7 268F, 6. 66. 69 sk. 75; 269F, 4–9; 271F, 16–18. 34. 114 sk. Porphyrios az autonómia jelölésére több más szót is használ, amelyek közül az „önmeghatározás” (*autexusion*) a legfontosabb. A szabadság terminológiájának fejlődéséhez a hellénisztikus és császárkorban lásd Bugár István alapos áttekintését (Bugár 2006, 16–22).
- 8 A 4. szakaszban röviden kitérek Aristotelés fogalomhasználatára.
- 9 Frede 1996, 22–24.
- 10 A kérdés megfogalmazása: 357a–367e. A problémát Platón mind az állam, mind az egyéni lélek szintjén vizsgálat tárgyává teszi. A valódi igazságosság a IV. könyv konklúziója szerint a lélek belső életében, tevékenységében keresendő, ennek a külső cselekvésben és az államban megvalósuló változata csak képmás (443c–d). Az igazságosság a lélek egészsége, az igazságtalanság a lélek betegsége: belső vizzály, *stasis* – innen láthatjuk be, hogy az igazságosság önmagáért, saját belső természetéért kívánatos, az igazságtalanság pedig kerülendő.
- 11 Így például a sokat túrt Odysseus lelke egy magánember nyugalmas sorsát választja, Agamemnóné pedig, aki az elszenvetett bajok miatt meggyűlölte az emberi nemet, sasként kíván újjászületni (620a–b).
- 12 A daimont a lélek maga választja életformájával együtt (617e1). Ezzel Platón a *Phaidón* mítoszt helyesbíti, amely szerint a daimón nyeri el a lelket (*Phaidón* 107d).
- 13 617e2–3; vö. 618b2–3; 619b3.
- 14 Plótinus, IV. 3. 9, 4–9. Porphyrios több helyen jelzi, hogy (a testen) kívüli lelkekről beszél (268F, 4 és 82 sk.; 271F, 19). Wilberding 2011, 127 sk. cáfolja azt az értelmezést, amely szerint Porphyrios a kozmoszon kívüli lelkekre gondol.
- 15 A tyrannos sorsa magában foglalhatja a politikai bukást, sőt saját gyermekeinek megevezését (*Állam* 618a6–7; 619c1–2).
- 16 Wilberding 2012, 10 sk. javaslata szerint a két életforma megkülönböztetésének Platón szövegében is van némi alapja. Egy helyütt szó esik az egy adott életen (megtestesülésen) belüli életforma-választásról: „...ismerje fel, hogy mindig az ilyen túlzások közt középpüth elhelyezkedő életet (*bios*) kell választania, és a túlzást mindkét irányban kerülnie kell, lehetőleg már ebben az életben (*bios*), de az egész túlvilági életben is, mert így lesz az ember a legboldogabb” (*Állam*, 619a4–b1).
- 17 *ek tu eph' hémin; ek tés proaireseós*, 268F, 69 sk., 74 sk.; vö. 271F, 113–115. Az állatok a másodlagos életformát természetből vagy gazdájuk rendelkezése folytán nyerik el (268F, 61–63).
- 18 268F, 77–81. Ebben a pontban Porphyrios szorosán követi Platont: *Állam* 617e2–3; vö. 618b2–3; 619b3.
- 19 Porphyrios említi a természetes hajlamokat (*prothymiai*), amelyek a lélek (elsődleges) választása körébe eső (másodlagos) életformák valamelyike felé vonzzák a lelket, de nem határozzák meg teljességgel választását (269F, 5 sk.; 271F, 68–72). Vö. Wilberding 2012, 7–9.
- 20 A hipotetikus fátum középplatonikus tanához lásd Alkinoos: *Platón tanítása* 26; Apuleius: *Platón és tanítása* I. 12; Pseudo-Plutarchos: *A végzetéről* 569d, 570c skk.; Calcidius: *Timaiosz-kommentár* 142–190; Nemesios: *Az ember természete* 38; Tacitus: *Annales* VI. 22. Vö. Platón: *Timaios* 42e2 sk.
- 21 186F = Proklos: *Állam-kommentár* II. 255, 4–9; 256, 9–14 Kroll.
- 22 Ezt az értelmezést támogatja a platóni mítosz egy apró részlete: a lelkeket, miután ittak a Feledés folyójából, *fölfelé* sodorja a vihar, mielőtt megszületnek (621b2–4).
- 23 E bekezdésben Wilberding rekonstrukcióját foglalom össze (Wilberding 2011, 123–132).
- 24 Porphyrios a Kr. e. 2–1. században kialakult egyiptomi asztrológiai rendszerre támaszkodik, amelyet sokkal régebbinek gondoltak (Heilen 2010, 58).
- 25 271F, 54 sk. 107 sk.
- 26 Órigenés – a sztoikusok nyomán – a mozgás módja szerint rendezi sorba a létezőket: az élettelen dolgok kívülről kapják mozgásukat, a természettel vagy lélekkel bíró dolgok magukban bírják a mozgás forrását; a természettel bíró dolgok, például a növények önmagukból eredően (*ex heautón*) mozognak, a lélekkel bíró állatok önmaguktól (*aph' heautón*), az értelmes lények, amelyeknek nem csupán lelkük, hanem értelmük is van, önmaguk által (*di' hautón*) mozognak – ez utóbbiak a képzetet megítélik, és elfogadjathják vagy elvethetik. Órigenés: *A principiumokról* III. 1. 2–3 (SVF 2.988 = LS 53 A); *Az imádságról* 6.1 (SVF 2.989). – Bár Porphyrios terminológiailag és tartalmilag is merít a sztoikus tanokból, elgondolása az autonómiáról lényegében inkább aristotelési, mint sztoikus háttérhez köthető, lásd a 6. szakaszt.
- 27 A *prothymia* megint csak része a sztoikus terminológiának: a jóváagyást megelőző természetes hajlamot jelenti (Sorabji 2000, 52 sk.). Plutarchos kritikája szerint a *prothymia* valójában szenvedély, amely nem az osztatlan *hégemonikon*hoz, hanem az irracionális lélekrészekhez tartozik (*Az erkölcsi erény* 449a–b). Plótinus többosztatú lélekmodelljében a vágyanak az élő testből eredő előfoka (*proepithymia*, IV. 4. 20–21).
- 28 A 271, 17–20 szerint az ember önmeghatározását korlátozza a még testetlen léleknek az egyik (másodlagos) életforma iránti „vonzódása” (*rhopé*), amelyet Platón „választás”-nak (*hairesis*) nevez. A választás itt nem racionális döntési aktus, hanem predispozíció (vö. Plótinus III. 4. 5, 2–4; IV. 3. 12, 32 – 13, 8). A 269, 6 sk. viszont szembeállítja a választást a „természetes hajlamokkal”, így az minden bizonnyal a vágyakat felülbíráló racionális döntést – a másodlagos életforma melletti végleges elköteleződést – jelenti.
- 29 Wilberding másként értelmezi e szövegrészt: „provided that the power of representation does not drag us and manipulate us like puppets to itself”. Ebben az olvasatban a tagmondat azt adná meg, mi a feltétele annak, hogy megvonjuk jóváagyásunkat egy meggyőző képzettől: az, hogy nem válunk a képzet rabjává. Azonban indokolatlan feltételezni, hogy az egyik vagy másik lehetséges életforma iránti hajlam csábítás, az adott életforma választása pedig erkölcsi botlás volna. Platón szövegében az *empiptein* („belesen”, ti. valamely életformába) szó előfordul negatív kontextusban (619a3), Porphyrios azonban nem egy hitvány életformába, hanem általában a különféle életformákba jutásra – ennyiben semlegesen – használja a szót (F 270, 4). Továbbá, a fejtegetés logikája tisztább, ha a mellékmondatot nem a *to mé synkatatiíthehai* főnevesített infinitívushoz, hanem az *eph' hémin* állítványhoz kapcsoljuk. A jóváagyás megvonása nemcsak akkor van hatalmunkban, ha képesek vagyunk ellenállni a képzetek erejének, hanem mindig, akkor is, ha engedünk a képzetnek (utóbbi esetben tényellentétes lehetőségként) – épp ezért vagyunk felelősek döntésünkért. Vö. Frede 2011, 58.
- 30 270F, 12 sk.; 271F, 54 sk. Lásd még Porphyrios magyarázatát az *Ilias* III. 65–66. sorához a *Homérosi kérdésekben*.
- 31 A *Timaios-kommentár* 28. töredéke szerint az ima hathatósága feltételezi a kontingenciát, azt, hogy a dolgok egy része esetében

- „lehetséges, hogy másként történjenek/legyenek” (*endechesthai kai allós gignesthai/echein*).
- 32 A *Herméneutika* 9. fejezetében cáfol egy érvelést, amely abból, hogy a jövő idejű esetleges állításoknak is igaznak vagy hamisnak kell lenniük, a jövőbeli események előzetes meghatározottságára következtet. A *Metafizika* IX. 3–4 a megariaiak nézete ellen irányul, amely szerint csak az lehetséges, ami ténylegesen fennáll.
- 33 *Nikomachosi etika* 1112a18–34; vö. 1111b20–33. Aristotelés elemzésének kerete nem a modalitások (lehetséges, lehetetlen, szükségszerű, nem szükségszerű) rendszeres elmélete, hanem az okok tipizálása (természet, szükségszerűség, véletlen, értelem és emberi agencia).
- 34 *Nikomachosi etika* 1113b7–11. Szabó Miklós fordítása. (Vö. *Eudémosi etika* 1223a7–9; 1225b8–10.) Az idézett szövegrész és szövegkörnyezete azért is érdekes, mert itt a „tőlünk függő dolgok” (*eph' hémin*) közel kerülnek az „önkéntes, akaratlagos” cselekvésekhez (*hekusia*). Aristotelés eredetileg az utóbbi szakkifejezést vezette be azon cselekedetek jelölésére, amelyekért felelősséggel tartozunk (*Nikomachosi etika* 1109b30–35).
- 35 A sztoikus determinizmus mérvadó rekonstrukciója: Bobzien 1998.
- 36 Cicero: *A végzetről* 39–45; Gellius: *Attikai éjszakák* 7.2; Plutarchos: *A sztoikusok ellentmondásai* 1055F–1056D.
- 37 Chrysippos tagadta, hogy minden, amit a végzet rendel, szükségszerű volna: Cicero: *A végzet* 39, 41.
- 38 Diogenés Laertios VII. 75; Boethius: *Herméneutika-kommentár* 2, II. 234.27–235.4 Meiser.
- 39 Chrysippos dokumentáltan használta a *par' hémas* kifejezést annak jelölésére, hogy valami „tőlünk függ”; ez egyoldalú, kauzatív fogalom (Bobzien 1998, 283–285). Kérdéses, hogy előfordul-e nála egyáltalán az *eph' hémin* kifejezés (Gourinat 2005, 128 sk.). Alexandrosz sztoikus vitapartnerei az utóbbit is egyoldalú kauzatív értelemben veszik (lásd alább a főszövegben).
- 40 A fátumelmélet kritikusai szerint a sztoikusok csak névleg őrzik meg a kontingenciát, valójában mindent szükségszerűvé tesznek, lásd Plutarchos: *A sztoikusok ellentmondásai* 1055D–F; aphrodisiaszi Alexandrosz érvelésére alább kitérek. A kérdés kimerítő tárgyalását adja Bobzien (1998, 122 skk.).
- 41 Alkinoos: *Platón tanítása* 26; Apuleius: *Platón és tanítása* I. 12; Pseudo-Plutarchos: *A végzetről* 569d, 570c skk.; Calcidius: *Timaios-kommentár* 142–190; Nemesios: *Az ember természete* 38; Tacitus: *Annales* VI. 22.
- 42 Lásd Eliasson 2012.
- 43 Pseudo-Plutarchos: *A végzet* 571c–d; Calcidius: *Timaios-kommentár* 156. fejezet, 190.8 skk.; Nemesios: *Az ember természete* 34, 737ab, 740c–741a. Vö. Aristotelés: *Herméneutika* 19a19–20; *Első analitika* 32b10–14. – Mind Aristotelés, mind a középplatonikusok esetében kérdéses, mennyire sikeres a kontingencia „statisztikai” védelme: még ha a két eshetőség általánosságban egyenlő arányban valósul is meg, a konkrét esetekben mindig lehet valamilyen oka a kimenetelnek – ezért az érv nem alkalmas indeterminista álláspont megalapozására.
- 44 Alkinoos: *Platón tanítása* 26.2: „A lélek tehát nem rabszolga (*adespoton*, vö. Platón: *Állam* 617e3), tőle függ, megtesz-e valamit, vagy sem (vö. Aristotelés: *Nikomachosi etika* 1113b7 sk.), és semmi nem kényszerítheti az egyikre vagy a másikra.” Somos Róbert fordítása.
- 45 Az előbbi az elterjedtebb értelmezés. Az utóbbi értelmezést fejti ki Boys-Stones 2007.
- 46 Aristotelés érvelése szerint a determinizmus egyik elfogadhatatlan következménye, hogy értelmetlenné teszi a megfontolást és cselekvést (*Herméneutika* 18b31–33, 19a7–9).
- 47 *A végzetről* 12, 181, 5. Lautner Péter fordítása. Vö. 180, 4 skk.
- 48 Alexandrosz: *A végzet* 6 és 29; 180.29–31; 174, 17.24; Bobzien 1998, 410 sk.
- 49 Henry és Schwyzer szövegkiadásának forrásmutatója több mint két tucat idézetet jelez.
- 50 A testben lévő lélek szabadságához: „...így hát mi marad belőlünk? – Talán az, amik valóban *mi* vagyunk (*kat'alétheian hémeis*), akiknek a természet megadta, hogy uralkodjunk a szenvedélyeken. Hiszen – bár a test révén efféle bajban van részünk – isten nekünk adta »az erényt, ami nem szolgálja semminek« (*Állam* 617e3).” II. 3. 9, 14–18.
- 51 VI. 8. 6, 4–29. A 6–7. sor célzást tartalmaz az erény szabadságának tételére az Ér-mitoszból: *adespota onta tauta* (sc. *tén... aretén kai ton nun*), vö. *Állam* 617e3: *areté adespoton*). Vö. IV. 4. 43–44.
- 52 A kauzális és morális felelősség összekapcsolásához: „mivel ők maguk cselekszenek, ezért ők maguk is követik el a rosszat” (III. 2. 10, 7–11). – A normatív szabadság és a morális felelősség plótinusi elméletét korábbi cikkeiben tárgyaltam (Bene 2003; Bene 2010).
- 53 „...ha valaki képes valamire és az ellenkezőjére is (*ta antikeimena dynasthai*), az azt jelenti, hogy nem képes megmaradni a legjobb mellett” (VI. 8. 21, 4–7). – Plótinus különbséget tesz az „istenek” és „Isten” önállóságának kérdése között (VI. 8. 1, 16–19). Az értekezés fő témája az utóbbi: az első princípium, az Egy/Jó/Isten szabadsága (7–21. fejezet).
- 54 III. 3. 3, 1–3. A szférák zenéjének leírása az Ér-mitoszban Plótinus allegorikus értelmezésében azt jelzi, hogy a lelkek önálló tevékenysége a mindenség rendjébe illeszkedik: IV. 3. 12, 19–30. Vö. IV. 3. 16, 13–15.
- 55 A születés előtt a lelkek a bennük lévő diszpozíciók (*tas emusas diatheseis*) szerint haladnak a megfelelő aszcendens felé, de a választást megelőzően önmeghatározásuk (*autexusion*) miatt módjukban van az is, hogy ne éljenek a csillagok elrendezése által jelzett módon (271F, 50–57). A 269F mutatja, hogy az ember ilyen értelemben vett önmeghatározása a jóváhagyás lelki képességéhez köthető.
- 56 271F, 75–79. A leírt rend az Igazságosság műve. Ezt úgy érthetjük, hogy a lélek érdeme szerinti nyer új életformát, hiszen jellembeli sajátosságait előző élete határozza meg (271F, 16 sk.).
- 57 Lásd különösen 271F, 113–115: az áthághatatlan elsődleges életformától eltérően a másodlagos életforma a hatalmunkban marad, vagyis változtatható. A *Némertios ellen* című vitairat fejtegetése szerint Isten vagy a gondviselés a szabadságot és az önmeghatározást azért adta az embernek, illetve a léleknek, hogy akár az erényt, akár a hitványságot választja, méltán viselje értük a felelősséget (276F, 277F).
- 58 Egy korábbi cikkben Plótinus determinista olvasata mellett érveltem (Bene 2010).
- 59 Néhány példa: 1) a testetlen és a testben lévő lélek szabadsága (Plótinus III. 1. 8, 9–20; Porphyrios 270F); 2) a lélek oksági elsődlegessége a testtel szemben (Plótinus III. 4. 5, 4–19; II. 9. 15, 1–28; Porphyrios 271F, 87–95); 3) isteni szabadság (Plótinus VI. 8. 21, 1–7; Porphyrios 350F, 34–42).

Bibliográfia

Szövegkiadások, fordítások

- Porphyrius: *Fragmenta*. Edidit A. Smith. Stuttgart–Leipzig, Teubner, 1993.
- Porphyry: *To Gaurus On How Embryos are Ensouled and On What is in Our Power*. Translated by James Wilberding. Ancient Commentators on Aristotle. General editor: Richard Sorabji. Bristol Classical Press, 2011.
- Proclus: *Commentaire sur la République*. Traduction et notes par A. J. Festugière. Tome III. Vrin, Paris, 1970, 349–357 (a szakasz Porphyrios értekezésének francia fordítását tartalmazza).
- Plotinus: *Opera*. I–III. Oxford Classical Texts. Ed. P. Henry – H. R. Schwyzer (editio minor). Oxford, 1964–1982.

Szakirodalom

- Bene László 2003. „Akarat és szabadság a sztoikus és a platonikus hagyományban: Epiktétosz és Plótinosz”: *Világosság* 44, 107–121.
- Bene László 2010. „Okság és morális felelősség Plótinosznál”: *Magyar Filozófiai Szemle* 54/3, 25–44.
- Bobzien, Suzanne 1998. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Clarendon Press, Oxford.
- Boys-Stones, George 2007. „Middle Platonists on Fate and Human Autonomy”: Sharples, R. W. – Sorabji, R. (szerk.): *Greek and Roman Philosophy 100BC-200AD*. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement 94. 431–447.
- Bugár István 2006. „Bevezetés”: Bugár István – Lautner Péter (szerk.): *Sors és szabadság. Az emberi autonómia problémája az antik filozófiában a Kr. u. II. századig*. Kairosz, Budapest, 7–36.
- Eliasson, Erik 2012. „The Middle-Platonist Reception of the Myth of Er as a Theory of Fate and That Which Depends on Us: The Case of Alcinoüs’ Didascalicus.” In Sheppard, A. (szerk.): *The Reception of Plato’s Republic*. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement (megjelenés alatt).
- Frede, Michael 2011. *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London.
- Frede, Michael 1996. „Introduction”: Frede, M. – Striker, G. (szerk.): *Rationality in Greek Thought*. Clarendon Press, Oxford, 1–28.
- Gourinat, Jean-Baptiste 2005. „La ’prohairesis’ chez Épictète: décision, volonté, ou ’personne morale’?”: *Philosophie antique* 5, 93–134.
- Heilen, S. 2010. „Ptolemy’s Doctrine of the Terms and its Reception”: Jones, A. (szerk.): *Ptolemy in Perspective: Use and Criticism of his Work from Antiquity to the Nineteenth Century*. New York, 45–93.
- Smith, Andrew 1987. „Porphyrian Studies Since 1913”: Haase, W. – Temporini, H. (szerk.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 36.2. Berlin, 717–763.
- Smith, Andrew 2007. „Porphyry – Scope for a Reassessment”: Sheppard, A. – Karamanolis, G. (szerk.): *Studies on Porphyry*. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement 98, 7–16.
- Sorabji, Richard 2000. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford University Press.
- Wilberding, James 2012. „The Myth of Er and the Problem of Constitutive Luck”: Sheppard, A. (szerk.): *The Reception of Plato’s Republic*. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement (megjelenés alatt).

Németh Attila (1973) filozófiatörténész, posztdoktori kutatóként és tudományos munkatársként dolgozik az ELTE BTK Ókori és Középkori Filozófia Tanszékén. Kutatási területe a hellénisztikus filozófia.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Cicero és az epikureus teológia* (2011/2).

Cicero és az epikureus „halom”-érv

Németh Attila

Cicero második filozófiai korszakának kezdetén, Kr. e. 46-ban, amikor Iulius Caesar egyeduralma visszavonulásra készíti a politikai élettől, nekilát a görög filozófia programatikus bemutatásának a bölcsélet mindhárom ágán, a logikán, a fizikán és az etikán végighaladva. A természetfilozófiai tanoknak három dialógust szentel, a *De natura Deorumot* (*Az istenek természetéről*), a *De divinationét* (*A jóslásról*) és a *De fatót* (*A fátumról*).

A *De natura Deorum*, amely 45 augusztusától kora 44-ig készül, a hellénisztikus kori filozófiai teológia egyik legértékesebb forrása: ha kiegyensúlyozatlanul is, de képet ad mind az epikureus, mind pedig a sztoikus teológiai tanokról, valamint az akadémiai szkepticizmus érveléstechnikájáról. Ez utóbbinak egyik eleme, nevezetesen az első könyvben Cicero által alkalmazott „halom”-érv (*sórités*) rekonstrukciója a célom. Ennek érdekében röviden tárgyalom Cicero kötődését az Új Akadémia filozófiájához – ki kell ugyanis mutatnunk, hogy Cicero valóban mint filozófus alkalmaz egy filozófiai érvet műve megírása során –, illetve magát az érv típusát is ismertetnem kell, hogy képet alkothassunk arról, ahogyan azt Cicero használja.

Cicero filozófiai műveiből – részben a szerző különböző írói korszakaival összefüggésben – eltérő filozófiai kötődések rajzolódnak ki, de intellektuális biográfiájának domináns fázisai mégis leginkább larissai Philónhoz (Kr. e. 159/8–84/3) és askalóni Antiochoshoz (Kr. e. 125 k. – Kr. e. 68 k.) köthetők.¹ Előbbi a szkeptikus Új Akadémia utolsó feje volt, és az ún. „Római könyvek”-ben szakít az univerzális ítéletfelfüggesztés (*epoché*) gondolatával, és az akadémiai szkepticizmus episztemológiájában teret enged valamiféle elméleti probabilitásnak (bár ennek pontos tartalmát nehéz meghatározni).² Antiochos, aki Alexandriában megbotránkozva értesült Philón újításairól,³ már azelőtt szakított Philónnal, hogy az a mithridatési háborúk során Kr. e. 88-ban elhagyta kényszerült Athént. Antiochos visszatért az Akadémia dogmatikus vonulatához, és megpróbálta összhangba hozni a platóni, peripatetikus és sztoikus tanokat, amelyeket lényegükben egynek, a platóni tanok variációinak tekintett.⁴

A *De natura Deorum* (I. 6) elején Cicero megemlíti, hogy egy hosszú ideje elhagyott iskolának a tanait védelmezi, és ahogyan azt Carlos Lévy megfogalmazza, voltaképpen úgy tekinthetett magára, mint a szkeptikus (avagy Új) Akadémia kizárólagos utódjára, hiszen a mű írásakor már az iskola minden elismert alakja halott volt.⁵ A szkeptikus Akadémia bölcséletének védelme alatt természetesen nem pozitív, dogmatikus tanokat, hanem egy filozófiai módszert kell értenünk, amelynek általános formája, ahogyan azt Cicero több filozófiai írásának szerkezete is tükrözi, a sókratikus dialektika módszere: egy-egy kérdés vizsgálata a beszélgetőpartner által elfogadott állításokból indul ki, hogy az állításokat és ezáltal magukat a beszélgetőpartnereket is megvizsgálja. Cicero viszont a sókratészi dialektikát sokkal inkább irodalmi formaként használja, és nem egy probléma pergő ritmusú megvitatásának általános módjaként. A *De natura Deorum*ban például egy rövid, a problémafelvetést és annak indoklását tartalmazó bevezető után Platónhoz hasonlóan a közelmúltba helyezi a dialógus időpontját, de a könnyen felismerhető allúziót nem követi folyamatos eszmecsere, hanem a *dramatis personae* bemutatása után hosszú beszédek hangzanak el. Az első könyv-

ben az epikureus Velleius a platóni és a sztoikus teológia kritikájával kezd, hogy egy egészen a milétosi Thaléstól induló doxográfia bemutatása és annak epikureus kritikája után meg lehetőségen röviden adja elő a pozitív epikureus doktrínát, amelyet aztán nem minden ékesszólást mellőzve kritizál a dialógus dramatikai időpontjában éppen pontifex Cotta, az Akadémia híve.⁶ Majd némileg kiegyensúlyozottabban, bár még terjedősebben folytatódik az adok-kapok a sztoikus Balbusnak az egész második könyvet felölelő, a sztoikus teológiai érveket felvonultató előadásával, hogy azután a harmadik könyvben Cotta ismét vitába szálljon.

Ugyanakkor azt is fel kell ismernünk, hogy az irodalmi forma egy további filozófiai módszert is tükröz, nevezetesen Karneadését, miszerint mindkét álláspont mellett és ellen kell hogy folyjon az érvelés.⁷ Az epikureus premisszákból levont epikureus következtetésekkel szemben Cotta ugyanazon premisszákból ellentétes következtetésekre jut, majd hasonlóképpen a sztoikusokkal kapcsolatban, teljesen világossá téve, hogy a mindkét álláspont mellett és ellen folytatott érvelésről van szó. Mégis, a szkeptikus Cicero a dialógus végén inkább a sztoikusok álláspontját tartja valószínűbbnek, amit többféleképpen magyarázhatunk: egyrészt nem szeretné evidens módon érvényre juttatni egyik elmélet győzedelmét sem, hogy így senki se veszítsen a méltóságából, és a hallgatóság is önálló álláspontot alakíthasson ki. Másrészt pedig az a befejezés, amely szerint Velleius Cotta felfogását tartja helyesebbnek – nyilván a sztoikusokkal szemben –, Cicerónak viszont a sztoikus Balbusé látszik valószínűbbnek, a probabilizmus gyakorlata által voltaképpen megerősíti Cicero mint az Új Akadémia mesterének identitását.⁸ Hogy az elméleti probabilizmus egészen Karneadéig vezethető-e vissza, vagy csak a larissai Philóntól eredeztethető, bizonytalan, szemben néhány olyan alkalmazott érvelési móddal, amelyeket Cicero explicite Karneadésnak tulajdonít a *De natura Deorum*-ban. Ezek egyike a görög elnevezéséről (*sórités*) „halom”- vagy „kupac”-érvnek nevezett argumentum.

Maga az érv történetileg a milétosi Ebulidés (Kr. e. 4. század) nevéhez köthető, és eredetileg búzaszemek szerepeltek benne példaként. Az érv a következő paradoxonhoz vezet: két búzaszemet nyilvánvalóan nem hívnánk halomnak; ha kettőt nem, akkor nyilván még hármat sem; ha ehhez hozzáadunk még egyet, még azokat sem – és így tovább, amíg el nem érünk a búzaszemek egy olyan nagy számához, amely már evidensen halmot alkot, még sincs jogunk ezt halomnak nevezni, mert a hozzáadás során egyik szem búzát sem tudjuk úgy azonosítani, mint azt a szemet, amelytől egy adott számú búza halommá válik. A paradoxont nyilvánvalóan meg lehet konstruálni fordítva is: ha egy halom búzából indulunk ki, és egyetértünk abban, hogy egy szem búza elvételelől a halom még halom marad, és így haladunk tovább, egyesével csökkenő sorrendben, akkor az elvétel során nem leszünk képesek azonosítani azt az egy szem búzát, amelynek elvételelől egy halom többé már nem halom, s így paradox módon még egyetlen szem búzát is halomnak kell neveznünk. Ez utóbbit hívhatjuk az érv inverz formájának.

Ebulidés búzahalma csak a kezdete volt az érv egészen napjainkig tartó történetének, és ahogyan arra Jonathan Barnes és Myles Burnyeat felhívták a figyelmet, a *sórités* hamarosan általános leíró fogalommal vált: egy olyan argumentumformát

jelölt, amelynek sokféle változatát meg lehet alkotni.⁹ Ebulidést követően nem sokkal a kvalitatív terminusok is integrálódtak, azaz ettől kezdve a *sórités* nem kizárólag kvantitatív terminusokkal operált. Többen úgy vélik, hogy ez a változás az úgynevezett „fokról fokra”-érv (*ho para mikron logon*) szoritikus használatán keresztül következett be, azaz a „fokról fokra”-érvet szoritikus paradoxonok konstruálására kezdték el használni. Az, hogy pontosan mik voltak egy szoritikus paradoxon kritériumai, meghatározatlan, azonban az teljesen világos, hogy mivel az érv legáltalánosabb formája egy evidens módon érvényes *modus ponens*-en alapul,¹⁰ egy *sórités*-en alapuló érv nem a struktúrája, hanem a terminusai miatt vezet paradoxonhoz, kiváltképpen amikor kvantitatív terminusokkal operál, mint ahogyan a búzahalom példájában láttuk.

A kvalitatív terminusokkal működő szoritikus érvekben az érv egyes premisszái közötti kis átmeneteket vagy (a) egy sor hasonló predikátum segítségével hozzuk létre, vagy pedig (b) egy predikátumot állítunk egy sor hasonló alanyról. Mindkét típusú érve találunk példát a *De natura Deorum*-ban, az ismeretb talán mégis a sztoikusok ellen felhozott (b) típusú, karneadési érv, amelyben egy predikátumot állítunk sok hasonló alanyról, és amelynek a struktúráját a következő példán figyelhetjük meg:¹¹

- (1) Zeus isten.
- (2) Ha Zeus isten, akkor Poseidón, a testvére is isten.
- (3) Ha Poseidón isten, akkor Achelóos, Aitólia folyója is isten.
- (4) Ha Achelóos isten, akkor a Nílus is isten.
- (5) Ha a Nílus isten, akkor minden folyó isten.
- (6) Ha minden folyó isten, akkor minden patakocská isten.
- (7) Ha minden patakocská isten, akkor még az ajtóm előtti tócsa is isten.

Az érvelés struktúráját a következőképpen tehetjük teljesen átláthatóvá:

Fa1
 Fa1 \supset Fa2
 Fa2 \supset Fa3
 :
Fan-1 \supset Fan
 Fan

Ha a1 isten – azaz F az „isten” predikátum jele –, és a2 nem különbözik alapvetően a1-től lényeges tulajdonságaira nézvést, akkor a2 is isten; ha viszont a3 nem különbözik lényeges tulajdonságaira nézvést a2-től, amely tulajdonságok lehetnek eltérőek az előző relációban foglaltakhoz képest, akkor a3 is isten; és így tovább mindaddig, amíg meg nem érkezünk valamihez, amely intuíciónk szerint minden kétséget kizáróan nem isten – a felírt szillogizmusban an.

Az érvelésnek létezett inverz formája is, amely az abszurd következtetésből egy újabb abszurd következtetésre jut. A konkrét példánkban a minden kétséget kizáróan nem isteni tócsából kiindulóan, kis átmenetekkel, egészen visszajuthatunk Zeusig: ha a tócsa nem isten, akkor a patakocskák sem lesznek azok, és ha a patakocskák nem, akkor a folyók sem, és így tovább egészen Zeusig, akiről kénytelenek leszünk elismerni, hogy nem isten. A (b) típusú érvelés inverz formája:

- \neg Fan
 \neg Fan-1 \supset \neg Fan-2
 \neg Fan-2 \supset \neg Fan-3
 :
 \neg Fa2 \supset \neg Fa1
 \neg Fa1

A példánkban minden kétséget kizáróan nem isteni dologtól (*an*) – tehát „ \neg F” a predikátum negációját, azaz tagadását jelöli – kis átmenetekkel visszajuthatunk egészen *a1*-ig, amiről aztán ki kell hogy mondjuk, hogy az maga sem isten.

Ámde Cicero arról ír, hogy Karneadésnek nem állt szándékában az istenek kiiktatása, mindössze arról akarta meggyőzni a hallgatóságát, hogy nincsen semmi érdemleges a sztoikusok fejtegetéseiben (*De natura Deorum* III. 44) és az istenek allegorikus magyarázatában. Ez a teológiai *sórités* nem mond el semmit magáról az isteni predikátumról, azaz nem isten létét kívánja tagadni, hanem azt, hogy a predikátum racionális használata által bármilyen pozitív következtetésre juthatnánk az istenekkel kapcsolatban. Ahogyan Cicero másutt, a *Lucullusban* (92–93) fogalmaz a sóritikus érvekkel kapcsolatban:

A természet nem adott számunkra semmiféle lehetőséget arra, hogy a határokról ismeretet szerezzünk, s ezáltal bármely dologban is meg tudjuk állapítani, hogy eddig és nincs tovább. S ez nemcsak a gabonahalom esetében van így, ahonnan az érv a nevéet kapta, hanem ha bármely tárgyban fokról fokra (minutatim) előrehaladva kérdeznek bennünket, hogy szegény vagy gazdag, híres vagy jelentéktelen, sok vagy kevés, nagy vagy kicsi, hosszú vagy rövid, széles vagy keskeny, nem tudjuk, hogy hány egység elvétele vagy hozzáadása után adhatunk határozott választ... De minek is folytassam? Hiszen ezzel elismered, hogy a válaszoltság során sem a kevésből az utolsót, sem a sokból az elsőt nem tudod meghatározni. Márpedig ez a fajta hiba oly messzire terjed, hogy nem is tudom, van-e hely, ahová nem képes elhatolni.¹²

Azaz Cicero szerint nem magát a *sórités* típusú érvelést kell visszautasítanunk, hanem természetünktől fogva vagyunk képtelenek a dolgok határainak a megismerésére – ami persze nem jelenti azt, hogy a dolgoknak ne lennének határaik, vagy azt, hogy ne lennének istenek. Cicero szkepticizmusa a megismerőképességünkre vonatkozik, és nyilvánvalóan nem korlátozódik a kvantitatív kérdésekre, mint ahogyan azt az utolsó megjegyzése is világossá teszi.

Cotta kevésbé ismert *sórités* típusú érvei a *De natura Deorum* első könyvében találhatók, amelyeket az epikureus Velleius antropomorf istenérveinek egyike ellen hoz fel. Azonban az ellenérvek *sórités* típusú érvekként való azonosítása korántsem evidens, amit az is jól mutat, hogy a modern kommentárok közül kevesen érintették a kérdést:¹³ Mayor Velleius érvét nevezi *sórités*nek, és magukat a *sórités* típusú ellenérveket nem ismeri fel; Pease csak a nyelvhasználatra koncentrált (amely, másfelől, a saját rekonstrukciómhoz is fontos lesz); Dyck pedig csak a második ellenérvet hívja *sórités*féle argumentumnak, és semmilyen kapcsolatot nem tételez fel a korábban elhangzottakkal. Valóban igaz, hogy az első és a második ellenérvet hosszas, az érveket egymástól elválasztó, az istenek antropomorf alakja ellen felhozott további megjegyzések szakítják félbe, de a má-

sodik ellenérv önmagában, a korábban mondottak nélkül nem is értelmezhető. A továbbiakban a céloom az, hogy kibogozzam az érvek közti összefüggést és a *sórités* érvtípushoz való viszonyukat. Lássuk először magának az epikureus Velleiusnak azt az érvét az istenek antropomorf volta mellett, amelynek kritikájaként hozza fel a későbbiekben Cotta a *sórités* típusú ellenérveket (*De natura Deorum* I. 48):

- (1) Az istenek boldogok.
- (2) Boldogság erény nélkül nem lehetséges.
- (3) Az erény pedig értelem nélkül nem lehetséges.
- (4) Az értelem csak emberi alakban létezhet.
- (5) Tehát az isteneknek emberi formájuk van.

Cotta egészen megbotránkozik azon, hogy Velleius az epikureusok által elutasított logika módszerét használja, amely retorikai fogás felerősíteni kívánja Velleius érvének abszurditását. Cotta panasza így folytatódik (*De natura Deorum* I. 89):

Feltételezed, hogy az istenek boldogok. Elfogadjuk. De erény nélkül senki sem lehet boldog. Ezt is elfogadjuk, még-hozzá szívesen. Erény azonban nem jöhet létre értelem nélkül. Ez is szükségképpen helytálló. Hozzáteszed: az értelem csak az emberi alakban van. Mit gondolsz, ki ért veled ebben egyet? Ha ugyanis így lenne, mi szükség volna arra, hogy fokozatosan (gradatim) juss el eddig a gondolatig? Jogosan feltételezhetted volna [ti. a (4)-es premisszát]. Miért hát ez a fokról fokra (gradatim) haladás? A boldogságtól az erényig, az erénytől az értelemig látom, hogy fokként (gradibus) jutsz el, de az értelemtől az emberi alakig milyen módon? Ez bizony zuhanás, nem leereszkedés.

Cotta helyesen mutat rá, hogy a következtetés a negyedik premisszán alapul, amely viszont nem következik az előző háromból, és ezért az érvet érvénytelennek tekinti. Ez a felismerés önmagában is elégséges lett volna Velleius érvelésének visszautasításához, de láthatóan Cicero ennél szofisztikáltabb módon is meg akarta cáfolni az epikureusokat, még-hozzá a karneadési *sórités* teológiai kontextusban való alkalmazásával.

Amit észre kell vennünk Cotta kritikájában, az a *gradatim* adverbium emfatikus használata. Ahogyan arra Stanley Pease felhívta a figyelmet,¹⁴ Cicero a *sórités* típusú érvek leírásakor gyakran használja ezt a határozószót; ennek emfatikus használata Cotta támadásában értelmezésem szerint éppen azt szeretné demonstrálni az olvasó számára, hogy itt is *sórités* típusú érvelésről van szó. Még ha a legkevesébé evidens is, hogy Velleius érve valójában *sórités* típusú érv, a beszélő eredeti szándéka szerint egyáltalán nem volt az. Azaz a *gradatim* adverbium ismétlődő használata arról tanúskodik, hogy Velleius érvét Cotta olvassa *sórités* típusú érvekként – amit az is igazolni látszik, hogy a pontifex Cotta számára nem csupán Velleius érvelése érvénytelen, hanem annak következtetése – miszerint az isteneknek emberi alakjuk van – is elfogadhatatlan.

Mindazonáltal ha a *sórités* típusú érvek lényege épp abban rejlik, hogy nem vagyunk képesek megmondani, hogy a fokozatos átmenetekben hol van egy bizonyos határ, akkor ebben az epikureus szillogizmusban Cotta egészen pontosan tetten éri ezt a határt, nevezetesen a (4)-es premisszában. Azt, hogy ezen az apróságon Cicero mégis átlép, az jelzi, hogy az álta-

la abszurdnak tartott következtetésre két szoritikus ellenérvt is szerkeszt. Az első – Velleius következtetésének paradoxikus voltát is hangsúlyozandó – Velleius következtetésével ellentétes konklúziót von le az emberek és istenek között fennálló szimmetrikus reláció segítségével. Ez az érv első inverz formája (*De natura Deorum* I. 90):

- (1) Ha az istenek hasonlítanak az emberekhez, akkor az emberek is az istenekhez.
- (2) Az istenek örökkévalóak.
- (3) Az emberek születtek.
- (4) Az emberi forma tehát korábbi, mint maguk az emberek. (2 és 3 alapján.)
- (5) Ha az istenek emberi alakúak, és az emberi forma korábbi, mint maguk az emberek, akkor nem az isteneknek van emberi, hanem nekünk van isteni külsőnk. (1 és 4 alapján.)

Ezt a keresztény gondolatvilágot is megelőlegező következtetést Cotta felettébb abszurdnak és ellentmondásosnak tartja, nemcsak azért, mert Velleius eredeti következtetéséből, miszerint az isteneknek emberi formájuk van, azzal egy homlokegyenest ellentétes következtetésre jut, miszerint az emberi forma voltaképpen isteni, hanem azért is, mert az epikureus természetfilozófia szerint ez éppen olyan szerencsés véletlen kellene hogy legyen, és ezért is olyan abszurd, mint Velleius eredeti következtetése (amit Cotta nem győz hangsúlyozni). Mindazonáltal az érv nem elégti ki a *sórités* típusú érvelés egyetlen meghatározható kritériumát sem: a premisszák közti átmenetek nem egy sor hasonló predikátum segítségével történnek, amelyeket ugyanarról az alanyról állítunk, és nem is ugyanazzal a predikátummal, amelyet egy sor hasonló alanyról állítanánk. Azaz az első ellenérv nem *sórités*, még akkor sem, ha világosan megjelenik benne a *sórités* típusú érvek egyik jellegzetessége, nevezetesen az, hogy az eredeti érv következtetéséből inverz érv alkotható, amely aztán egy további paradoxonhoz vezet.

Néhány fejezettel később Cotta így folytatja (I. 98):

*Mert ha egyszer, Velleius, elfogadjuk az érvelés ezen módját (genus hoc argumenti), figyelj, hogy az hová vezet. Te ugyanis feltételeztél, hogy nem lehetséges, hogy az értelem másban, mint emberi alakban legyen. Valaki meg majd felteszi, hogy csak szárazföldi lényben lehet, méghozzá olyanban, amely született, és csak olyanban, amely felnevelkedett, és csak olyanban, amely tanult, és csak olyanban, amely lélekből és esendő, gyöngye testből áll, végül pedig, hogy csak emberben, mégpedig halandóban.*¹⁵

A gondolatmenet „az érvelés ezen módja” fordulattal és Velleius negyedik premisszájának az ismétlésével explicite visszautal a Cotta által *sórités*ként olvasott velleiusi érvhez, és felhívja Velleius figyelmét az ebből fakadó képtelen következtetésre, azaz voltaképpen arra a tényre, hogy Cotta egy újabb inverz *sórités*érvt készül előadni. Ezért ezt az érv második inverz formájának hívom.

Persze megint jogosan merül fel a kérdés, hogy valóban egy inverz *sórités*érvt olvasunk-e – vagy egyáltalán, bármilyen érvt. Ha az univerzális kvantifikáció segítségével strukturáljuk Cotta mondanivalóját, akkor tisztább képet kaphatunk a gondolatmenetről:

- (1) Minden, ami értelmes, csak emberi alakban létezhet.
- (2) Minden, ami értelmes, csak szárazföldi lényben létezhet.
- (3) Minden, ami értelmes, csak szárazföldi lényben létezhet, amely született.
- (4) Minden, ami értelmes, csak szárazföldi lényben létezhet, amely felnevelkedett.
- (5) Minden, ami értelmes, csak szárazföldi lényben létezhet, amely tanult.
- (6) Minden, ami értelmes, csak szárazföldi lényben létezhet, amely lélekből és testből áll.
- (7) Röviden, minden, ami értelmes, csak emberben létezhet, amely halandó.¹⁶

A gondolatmenet nyilvánvalóan nem valódi érv, mivel a premisszák nem egymásból következnek. A retorikai struktúra mindazonáltal jól láthatóan szoritikus. Az univerzális kvantifikáció világossá teszi, hogy a feltételezések sorában a feltételes állítások első tagja – „minden, ami értelmes” – azonos. Az is jól látszik, hogy az első és a második állítás között óriási az ugrás, mivel a második feltevés rögtön kizárja a racionalitást az isteni körből azáltal, hogy azt a szárazföldi lények körére korlátozza, illetve azáltal, hogy a feltételezés szerint a racionalitáshoz szükséges alakról átugrik magára a dologra. Innen már egyenes út vezet az összefoglaló jellegű hetedik feltevés abszurditásához, amely nyilvánvalóan az egész gondolatmenet abszurditását szeretné kimutatni. A szoritikus retorikai játék egy *petitio principii*-re, azaz egy körkörös érvelésre emlékeztet, mivel már a második feltevésben posztulálja azt, amire Cotta, úgymond, „következtet” a hetedik feltevésben. Ami tehát a második és a hetedik feltevés között történik, az mindössze a második feltevés kvalifikációja a feltevések feltételeinek kis átmenetein keresztül.

Ha a retorikai struktúra rekonstrukciója magában foglalja az első feltevést is, akkor a gondolatmenetet a legjobb esetben is csupán Velleius negyedik premisszája elleni szoritikus retorikának tarthatjuk. De az első feltevést ki is hagyhatjuk a gondolatmenet rekonstrukciójából, amely esetben úgy tűnik, Cotta azt szeretné demonstrálni egy szoritikus retorikai építmény formájában, hogy mennyire elfogult egy olyan gondolatmenet, amelynek már a bevezető feltevése implikálja a következményt.

Összegezzünk: Velleius egyik formális argumentumának az istenek antropomorf volta mellett Cicero Cottája az érvek egy szoritikus olvasatát adja, amiről kimutattuk, hogy hibás, hiszen a gondolatmenetben Cotta pontosan rámutat arra a határra, ahol véleménye szerint az érvelés egy számára elfogadhatatlan premisszán alapul, nevezetesen azon, hogy az értelem csak emberi alakban létezhet. Ennek alátámasztására, a *sórités*en alapuló érvek inverz formájához hasonlóan, Velleius következtetéséből levon egy újabb abszurd következtetést, nevezetesen azt, hogy nekünk van isteni formánk, és nem az isteneknek emberi formájuk. Ez az érv formai okok miatt nem minősül *sórités*nek. Majd egy kicsivel később Cotta a számára elfogadhatatlan premisszára, miszerint az értelem csak emberi alakban létezhet, megalkot valamiféle inverz szoritikus struktúrával rendelkező retorikai játékot.

Illessük bármilyen nevekkal is ezeket az érveket vagy struktúrákat, Cicero azon szándéka jól tetten érhető, hogy az epikureusok ellen felhozott érveket azon *sórités*szerű érvek mintájára szerkessze meg, amelyeket Karneadás használt a sztoikusok ellen. Ebből pedig arra a további történeti következtetésre is juthatunk, hogy hacsak nem akarjuk Cotta sajátos

ellenérveit Karneadésnak tulajdonítani, ezeket az ellenérveket Cicero munkájának kell tekintenünk. Ezt a feltételezést azzal is alátámaszthatjuk, hogy amikor a harmadik könyvben Cicero felhasználja a sztoikusok ellen a *sóritést*, az ellenérveket közvetlenül Karneadésnak tulajdonítja – szemben az első könyvvel, ahol nem tesz említést Karneadésról, azaz nem jelöli meg közvetlen forrását. Mivel magát a karneadési érvtípust csak két könyvvel később vezeti be, azt nem feltételezhetjük, hogy itt azért nem említi a filozófus nevét, mert már bevezette; ezért valószínűbb azt gondolnunk, hogy itt maga Cicero, a filozófus

használ egy érvtípust munkája megírása során. Ha elfogadjuk ezt a történeti következtetést, akkor az is következni látszik, bár nem szükségszerűen, hogy Velleius érve (I. 48) nem mehet vissza régebbre az epikureus sidóni Zénónnál (Kr. e. 150–75), Phaidros (Kr. e. 138–70/69) és Philodémos (Kr. e. 110 k. – Kr. e. 40/35 k.) mesterénél.

De a legérdekesebb mégis Cicerót, a filozófust munka közben látni – és fontos hangsúlyoznunk, hogy ha az első inverz érv szigorú értelemben véve nem is *sórités*, tökéletes ellenérvek tünik az epikureus antropomorf istenérv ellen.

Jegyzetek

A tanulmány az OTKA PD-100418 nyilvántartási szám alatt meglévő szerződés támogatásával jött létre. A tanulmány előadás formájában magyarul elhangzott a X. Magyar Ókortudományi Konferencián, Piliscsabán (2012. május 23–26.), illetve angolul Betegh Gábor Human Project olvasócsoportjának egy ülésén (2012. október 3.), továbbá a 7th London Ancient Science konferencián (2012. október 8–10.). Minden hozzászólónak szeretném itt is kifejezni köszönetemet, és külön Ferenczi Attilának, akivel olyan jó Cicerót olvasni, illetve Lautner Péternek megjegyzéseierért.

- 1 A Cicero filozófiai gondolkodását ért hatások tömör és világos összefoglalása: Walsh 1997, Introduction, xii–xvii.
- 2 Brittain 2001.
- 3 Vö. Cicero: *Lucullus* 11–12.
- 4 Sedley 2012.
- 5 Lévy 2010, 41.
- 6 A dialógus történeti időpontját Mayor Kr. e. 77–75 körülre teszi, vö. Mayor–Swainson 1880–85, xli.
- 7 Karneadés módszeréről és annak kapcsolatáról Arkesilaos metológiaiájához lásd Thorsrud 2010, 58–80.
- 8 Vö. Lévy 2010, 61.
- 9 Vö. Barnes 1982 és Burnyeat 1982.
- 10 A *modus ponens* típusú érvelés feltételes állításokkal operál, amelynek előtagjából arra következtetünk, hogy az utótagnak is fenn kell állnia. Az érvtípus egy egyszerű példával a következőképpen írható le:
 - 1) Ha Szókratész ember, akkor racionális.
 - 2) Szókratész ember.
 - 3) Tehát Szókratész racionális.
 Az érv általánosan megfogalmazva (formalizálva):

$p \rightarrow q$	(Ha p, akkor q.)
\underline{p}	(p)
q	(Tehát q.)

 A *sórités*re épülő érv legáltalánosabb formája Eubulidés eredeti érvére alkalmazva:

- | | |
|-------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------|
| P1 | (Két búzaszem nem alkot halmot.) |
| P1 \supset P2 | (Ha két búzaszem nem alkot halmot, akkor három búzaszem sem alkot halmot.) |
| P2 \supset P3 | (Ha három búzaszem sem alkot halmot, akkor négy sem.) |
| : | (És így tovább.) |
| <u>Pn-1 \supset Pn</u> | (Ha n-1 búzaszem sem alkot halmot, akkor n búzaszem sem alkot halmot.) |
| Pn | (Tehát n búzaszem nem halom.) |
- 11 Cicero: *De natura Deorum* III. 43–52; Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos* IX. 182–183. A konkrét példa Sextus szövegén alapul, de a könnyebb érthetőség kedvéért nem pontosan követi azt.
 - 12 Kendeffy Gábor fordítása. In *Antik szkepticizmus*. Atlantisz, Budapest, 1998.
 - 13 Mayor–Swainson 1880–85; Pease 1955–58; Dyck 2003. Bruwaene 1970–81 és Gerlach–Bayer 1978 nem ismerik fel az érvtípust.
 - 14 Pease 1955–58, 440: „*gradatim*: for the use of this word in describing the method of the sorites cf. [DND] 2, 164; *Ac.* 2, 49; 2, 93; *Tusc.* 1, 57; *Off.* 1, 160; *Hier. Ep.* 69, 2, 5.”
 - 15 Ford. Havas László. In *Az istenek természete*. Szeged, 2004.
 - 16 A gondolatmenet formalizálva:
 - 1) $(\forall x [É(x) \supset EA(x)]) =$ Minden x, ha x Értelmes, akkor x-nek Emberi Alakja van.
 - 2) $(\forall x [É(x) \supset SzL(x)]) =$ Minden x, ha x Értelmes, akkor x Szárazföldi Lény.
 - 3) $(\forall x [É(x) \supset SzL1(x)]) =$ Minden x, ha x Értelmes, akkor x Szárazföldi Lény, amely (1) született.
 - 4) $(\forall x [É(x) \supset SzL2(x)]) =$ Minden x, ha x Értelmes, akkor x Szárazföldi Lény, amely (2) felnevelkedett.
 - 5) $(\forall x [É(x) \supset SzL3(x)]) =$ Minden x, ha x Értelmes, akkor x Szárazföldi Lény, amely (3) tanult.
 - 6) $(\forall x [É(x) \supset SzL4(x)]) =$ Minden x, ha x Értelmes, akkor x Szárazföldi Lény, amely (4) lélekből és testből áll.
 - 7) $(\forall x [É(x) \supset E5(x)]) =$ Minden x, ha x Értelmes, akkor x Ember, amely (5) halandó.

Bibliográfia

- Barnes, J. 1982. „Medicine, Experience and Logic”: J. Barnes – J. Brunschwig – M. Burnyeat – M. Schofield (szerk.): *Science and Speculation*. Cambridge, 24–68.
- Bruwaene, Cicero, *De Natura Deorum, Libri Tres*. 3 vols. Brussels, 1970–81.
- Burnyeat, M. 1982. „Gods and Heaps”: M. Schofield – M. C. Nussbaum (szerk.): *Language and Logos*. Cambridge, 315–338.
- Dyck, A. R. 2003. *Cicero, De Natura Deorum, Book I*. Cambridge.
- Gerlach, W. – Bayer, K. 1978. *Cicero, De Natura Deorum, Libri Tres*. München.
- Gerson, L. P. (szerk.) 2010. *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. 2 vols. Cambridge.
- Lévy, C. 2010. „Cicero and the New Academy”: Gerson 2010, vol. 1, 39–62.
- Mayor, J. B. – Swainson, J. H. 1880–85. *Cicero, De Natura Deorum, Libri Tres*. 3 vols. Cambridge.
- Pease, A. S. 1955–58. *Cicero, De Natura Deorum, Libri Tres*. 2 vols. Cambridge, Mass.
- Sedley, D. (szerk.) 2012. *The Philosophy of Antiochus*. Cambridge.
- Thorsrud, H. 2010. „Arcesilaus and Carneades”: R. Bett (szerk.): *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge, 58–80.
- Walsh, P. G. 1997. *Cicero: The Nature of the Gods*. Oxford.

Acél Zsolt (1979) klasszika-filológus, a Kecskeméti Piarista Iskola tanára. Kutatási területe az Augustus kori irodalom.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Kígyó és babér. A palatiumi Apollotemplom Ovidius Daphne-történetében* (2011/4).

Contextus és *corpus* A korpusz-metafora kialakulása és Cicero könyvgyűjteményei

Acél Zsolt

Diomedes, a Kr. u. 4. században élt latin grammatikaszerző szerint a *poesis* „egy egész, befejezett mű szöttese (*contextus*) és teste (*corpus*).” A meghatározáshoz példa is kapcsolódik: Diomedes az *Ilias* említésével igyekszik megvilágítani, hogy mit jelent az imént körülírt *poesis* szó.¹ Aelius Donatus, Marius Victorinus, Charisius és Servius kortársaként, a *grammatici latini* néven ismert grammatikaszerzők és kommentárirók jeles képviselőjeként Diomedes is meghatározó tudós a későbbi évszázadok számára. Az említett szerzők nem csak az általuk kivonatolt és továbbgondolt tudásanyag, a tanári tapasztalat során kikristályosodott rendszeralkotás miatt jelentősek. Olykor a megalkotott nagy elméletek megroppantak, és csak egy-egy találó szó vagy kifejezés, éles elméjű gondolatörök élte túl az őket létrehozó nagy tudományos rendszereket.

Diomedes műfajelméleti gondolatmenete is néhol homályos, összefüggése roszakatag.² Azonban az idézett meghatározás elsősorban nem az elméleti keret miatt fontos, hanem azért, mert két olyan szót használ Homéros eposzának leírására, amelyek később – a latin középkorban, majd a nemzeti nyelvekben – meghatározzák az irodalmi műről való beszédet: az egyik a szövet, szöveg képe (*contextus*, *textus*), a másik pedig a test, korpusz metaforája (*corpus*). A grammatikaszerző meghatározásából több megállapítás és még több kérdés származik.

Először is fontos leszögezni, hogy nem a középkor találta ki a szövet-metaforát, illetve a szöveget jelölő latin (majd innen kölcsönözve: *text*, *Text*, *texte*, *testo*, *texto* stb.) szót:³ az antikvitás ismerte és használta a kifejezést a mai is közkeletű jelentésben.⁴ A Diomedes-idézet értékét az is növeli, hogy a szöveg/szövet és korpusz szó együtt szerepel, az irodalmi műalkotásokat leíró szókincs részeként. A két kifejezés eredetileg azonos forrásból, a görög retorikai és filozófiai nyelvezetből származik; majd a klasszikus kor végén Diomedes lesz az, akinél a szövet és az emberi test latin nyelvű metaforája, illetve a két szót hordozó hagyományágak újra egyesülnek, hogy együttesen áradjanak tovább a későbbi korok felé. Diomedes művében mit jelent pontosan a *poesis*, a *contextus* és a *corpus* szó? Honnan származik a két metafora? Milyen ókori elméletekhez és irodalmi gyakorlatokhoz kötődnek? Miért szerepelhetnek azonos értelemben, és miért éppen az *Ilias* szerepel példaként? A mai szóhasználatot hogyan készíti elő az antik hagyomány?

A pontosabb válaszhoz föl kell idézni azt a pillanatot, amikor a latin nyelvben először jelenik meg a *corpus* és a *contextus*, *textus* metaforája, illetve amikor elsőként bukkan föl a latin nyelvű könyvgyűjtemény, korpusz igénye: ezt a pillanatot pedig Cicero életműve jelenti.⁵ A továbbiakban azzal foglalkozom, hogy Cicero elméleti és gyakorlati munkásságában hogyan jön létre a *corpus* mint kifejezés és a korpusz mint a könyvtáralapító tevékenység eredménye. E tanulmány a medialitás⁶ szempontjait érvényesítő kutatásokhoz kapcsolódik: a kulturális közvetítő közegeket vizsgálja, a szövegek keletkezését, forgalmazását és befogadását alakító anyagi hordozókra, fogalomrendszerekre, intézményekre, társadalmi szerkezetekre kérdez rá.

Cicero gyűjteményei

A későbbi följegyzések alapján a római könyvtárak története három hadizsákmánnyal kezdődik: Aemilius Paulus Kr. e. 168-ban Perseus könyvtárát, Sulla 86-ban theósi Apellikón könyveit, Lucullus 66-ban Mithridatés gyűjteményét szállította Itáliába.⁷ A magánvillákba kerülő könyvek a római hadvezér hatalmának jelképei, eszközei voltak; a félig nyilvános, kiválasztottak számára megnyitott gyűjtemények, kutatóhelyek pedig az *euergetés* társadalmi jelenlétét erősítették, ahogyan ez a reprezentációs szempont a Lucullus által az alexandriai Museion mintájára létesített intézmény esetében egészen nyilvánvaló.⁸ Mindhárom hadvezér könyvtára – az oda beengedett személyek körétől függetlenül – magánterületen található, magántulajdon része. Ugyanígy a Kr. e. 28-ban megnyitott palatiumi könyvtár, amelyet az első nyilvános római könyvtárként szokás emlegetni, több szempontból is magánhatalom része. A Domus Augusta mellett áll, vele egy épületegyüttest alkot; az Apollo-templommal együtt olyan területen helyezkedik, amely Augustus birtoka volt, a szentelést kiváltó előjel Octavianus személyes biztonságához kötődik,⁹ a templom és az előtte álló tér a naulochosi és actiumi győzelmet ünnepli, a könyvtárban az öreg princeps politikai tanácskozásokat tartott,¹⁰ végül pedig – amint ez Galénos *A lelki fájdalomtól való mentesség* című művének pár évvel ezelőtti fölfedezése óta tudható – az augustusi intézmény bekebelezte a korabeli magángyűjteményeket, így Cicero több ismerősének könyvtárát is.¹¹ Az első hadizsákmányok esetében, majd a későbbi római közkönyvtárak elvében, működésében is a magánhatalom és nyilvánosság feszültsége jelenik meg: ugyanez a kettősség figyelhető meg Cicero gyűjteményeiben is.

Cicero¹² olyan kultúra részese volt, amelyet a könyvtárak, az ezek köré rendeződő közösségek, baráti vagy politikai kapcsolatok határoztak meg. Cicero izgalmas levelezését ebből a szempontból is érdemes végigolvasni; a gyűjteményekre vonatkozó megjegyzésekből – amint ezt az alábbi idézetek, utalások jelzik – egy jellegzetes kézirat- és könyvtárkultúra képe rajzolódik ki. Atticus kiadói, könyvmásoló műhelyéről Cornelius Nepos is beszámol (Corn. Nep. *Att.* 13), Galénos pedig különösen is nagyra becsüli az itt készült szövegeket pontosságuk, megbízhatóságuk miatt.¹³ Cicero Atticus műveire, illetve a barátja házában másolt, terjesztésre szánt művekre igényt tart (*Att.* 1, 11). Az Atticus-gyűjtemény iránti vágyát a szerelem szavaival írja le, az eljegyzés szókincsét használja (*Att.* 1, 10).¹⁴ Kéri Atticust, hogy távollétében is használhassa könyvtárát, mert éppen egy művön dolgozik – minden bizonnyal a *De re publicán* –, és ehhez anyagra van szüksége (*Att.* 4, 14), többször pedig könyvet kér Atticustól (*Att.* 6, 3; 13, 8; 13, 31; 13, 32; 13, 33; 13, 44; *Fam.* 7, 24). Szintén Atticushoz fordul, amikor epikureus barátja, Lucius Papirius Paetus rá hagyományozza unokatestvére, Servius Claudius könyvtárát (*Att.* 1, 20).¹⁵ Cicero megfordul Faustus Puteoli határában lévő villájában, ahol az apjától, Sullától örökölt könyvek – így az értékes Aristotelés-szövegek – között értékes szövegeket lehetett föllelni (*Att.* 4, 10), illetve járt Lucullus könyvtárában (*De fin.* 3, 2, 7). Itt találkozott Varróval; az ő könyvtárát is említi (*Fam.* 9, 4), javított, megbízható állapotú szövegeket küld számára, hogy azokat lemásoltassa (*Att.* 13, 21; 13, 23), Varro pedig Baiaeba hívja, hogy ott együtt tudománnyal foglalkozzanak

(*Fam.* 9, 2; 9, 3). Cicero a római, antiumi, cumaei, formiaei, puteolii, tusculumi gyűjteményeit féltő gonddal őrzi, rendszerezeti, katalogizálja, ehhez pedig megfelelő munkatársakat talál. Tyrannio hozza rendbe az antiumi villa gyűjteményét, és ebben a munkában az Atticus által küldött másolók, könyvrestaurátorok segítik. (*Att.* 4, 4a). Tyrannio keze alá dolgozik a kalandos sorsú Dionysius is, Atticus fölszabadított rabszolgája.¹⁶ Tiro, Cicero szabadosa a tusculumi villában rendezgeti Cicero könyveit, ezekhez – miként Tyrannio Antiumban – pergamenből indexlapocskákat készít (*Fam.* 6, 18; 6, 20). A könyvtárak köré rendeződő közösség tagjai között élénk szellemi kapcsolat épült ki, jelentős filológiai munka zajlott.

Cicero számos esetben ír a könyvtári kutatás, írás, terjesztés, szöveggondozás jelentőségéről, anyagi és emberi feltételeiről. Cicero kéri Atticust, hogy az *Orator* nála és ismerős könyvkereskedőknél lévő példányaiban az egyik hibás hivatkozást töröljék, és Eupolis nevét Aristophánészra javítsák (*Att.* 12, 6), máskor pedig azért szól, hogy a *De gloria* előszavát javítsa ki, mert az előre megírt, tartalékban sorakozó előszavak közül véletlenül rosszat illesztett a szöveghez, nem a megfelelő papi ruszt ragasztották a tekercshez (*Att.* 16, 6). Fölháborodik, hogy Atticus az ő engedélye nélkül engedni másoltatni a *De finibus*, holott az még nem végleges (*Att.* 13, 21; 13, 22). Fölhívja Atticus figyelmét arra, hogy írnokaival javíttassa az egyik szöveg helyet (*Att.* 13, 44); máskor ő maga küld javított példányt, és kéri, hogy ez utóbbit sokszorosítsa (*Att.* 13, 48; 16, 3). Említi, hogy könyvek rendezése és a szöveggondozás késedelmes, lassú munka, gondos embert kíván; különösen a latin szerzők javítása bonyolult, mert ezeket hanyagul másolják (*Quint.* 3, 5; 3, 6). Máskor pedig arról számol be, hogy a könyvekkel való foglalatosság számára gyönyörködtető felüdülés, a politika viharai elől védelmet nyújtó menedék, orvosság a magánélet csapásai közepette.¹⁷

Egyesek szerint Cicero könyvgyűjtő szenvedélyének oka pusztán a közéleti gőg, büszkeség és magánéleti élvezet,¹⁸ mások szerint csupán a politikai kapcsolatok fönntartása, a társadalmi érvényesülés igénye.¹⁹ Ezen egyoldalú, Cicero megnyilatkozásait elfogultan válogató és értelmező megközelítésekkel szemben árnyaltabb vélemény is megfogalmazódik, amely a cicerói *dignitas* fogalma alapján értelmezi a magánkönyvtárakat.²⁰ Továbbiakban a szakirodalom megállapításain túllépve a Cicero-könyvtárak egyik alapvető tulajdonságát kívánom kiemelni, értelmezni: ez pedig az egység követelménye. Cicero egy nagyobb egység szerves részeként képzelte el a könyvtárát; ezen egységigény jelenik meg (1) a villák berendezésében, (2) az irodalmi hagyomány földolgozásában, a rendszerezés, katalogizálás gondos munkájában.

1. A villa a társadalmi és magánéleti méltóság, *dignitas* kifejezője²¹ (*De off.* 138–139; *De domo* 146), az épületben okozott kár a tulajdonos *dignitas*át ért sérelem (Varro villájáról: *Phil.* 2, 104). A cicerói könyvgyűjtemény a gondosan berendezett villa része, illő szobrokkal és festményekkel díszített (*Fam.* 7, 23; *Att.* 1, 4; 1, 6; 1, 10; 1, 11). A könyvraktár mellett közös sétálásra, filozófiai elmélkedésre alkalmas, oszlopcsarnokkal védett terület: *gymnasium*, *palaestra*, *xystus* – a három szó ekkor már azonos jelentésű²² – helyezkedik el, az olvasáshoz való letelepedést *exedrák* segítik (*Vitr.* 5, 11), Cicero mintája Atticus épeirosi birtoka, az Amaltheia. A görög hellénisztikus

világ öröksége, hogy a *gymnasium*hoz könyvtár kapcsolódik, szellemi műhelynek ad otthont; Cicero nem véletlenül nevezi tusculum villájának sétányos ligetét *Academiának* (*Att.* 1, 4; 1, 10; *Tusc.* 2, 3, 9), *peristylum*mal övezett, könyvraktárral rendelkező részét *Lyceumnak* (*De divin.* 1, 5, 8; 2, 3, 8). Azontúl, hogy a *gymnasium* szó – ha nem is a test, hanem a szellem szintjén – a görög filozófiai hagyományban is meghatározó versengésvlre emlékeztetett,²³ a platóni és aristotelési iskola nevének cicerói használata azt a szellemi közeget idézi föl, amely a könyvtár intézményét létrehozta. A szentélyvel és oszlopcsarnokos zárt terekkel rendelkező Lykeion építészeti-szellemi programja az alexandriai Museion és a későbbi hellenisztikus könyvtárak meghatározó mintája,²⁴ és a Cicero-villák gyűjteményei az aristotelési intézmény kései örökösei. Ahogyan az Akadémia vagy a Lykeion szentély köré rendeződött, vagy ahogyan az alexandriai Museion és a pergamoni könyvtár templomhoz kapcsolódott, illetve a későbbi római közkönyvtárak is valamely isten számára szentelt területen találhatóak, úgy Cicero szerint is az istenszobor (*Hermathena*) szenteli meg a *gymnasium*ot (*Att.* 1, 1), az ottani szellemi munkát, a villa pedig kultikus adománynak, *anathémának* tűnik. Cicero tusculum épülete a filozófia istennőjének *temenosa*, kihasított szent területe. A könyvtár mellől nem hiányozhat a kert, amely a görög hagyományhoz kapcsolódó Cicero filozófiai és retorikai dialógusainak helyszíne.²⁵ Pierre Grimal fontos megjegyzése, hogy ugyan a hellénisztikus irodalomban és Cicerónál is a közös elmélkedés, bölcselkedés helyszíne a *gymnasium*, *palaestra*, illetve a liget, de a görög előképeknél a szavak nyilvános épületet, teret jelölnek, Cicero (és kortársai)²⁶ esetében viszont magánvillát, magánkertet.²⁷

2. Cicero számára a magánkönyvtár szövegei összefüggnek egymással, egységes gyűjteményt alkotnak: ez azt jelenti, hogy a kéziratokat rendezni, katalogizálni kell, a kéziratokban öröklődő hagyományt pedig értelmezni, felülvizsgálni, a szükséges helyeken javítani, majd az így rendelkezésre álló szöveganyag alapján az irodalomtörténet egységesítő elbeszélését megalkotni. Míg a római filhellén arisztokrácia görög nyelvű műveket gyűjtött, Cicerónál megjelenik a latin gyűjtemény igénye (*Quint.* 3, 4, 5).²⁸ A római irodalmi hagyomány földolgozása, másrészt a kortárs szövegek terjesztése a latin szöveganyag iránti figyelmet kívánja meg. Cicero elutasítja a latin nyelvű műveket megvető görögimádók nézőpontját (*De fin.* 1, 1–8), sőt egy helyütt arról beszél, hogy egy idő után már nem lesz szükség görög könyvekre, miután a rómaiak el-sajátították a bennük lévő tudást (*Tusc.* 2, 6). Cicero az első, aki – kevéssé kidolgozott, inkább listákra, kronológiákra szorítókozó kezdeményezések után (Accius, Volcarius Sedigitus, Varro) – elméletileg (retorikaelméletileg) következetes, peripatetikus-aristotelési tanításból táplálkozó irodalomtörténetet nyújt *Brutus* című művében. Aristotelés szerint minden műfaj fejlődik, a tökéletlen kezdetből indulva fokozatosan éri el a saját természetében benne rejlő kiteljesedését, *telosát*.²⁹ Az ősi szerzőket csodáló antikvárius hagyománnyal vitatkozik Cicero, amikor Aristotelést követve értelmezi és rendezi a római hagyományt: a latin szónoklat nyers, tökéletlen csíráállapotból jutott el a maga csúcspontjáig, az *akméig*, vagyis saját magáig (*Brut.* 70–71). Cicerónak az aristotelési fogalomkészlet segít az írásos szöveganyag értékkelő áttekintésében és abban, hogy hozzászóljon a kortárs kánonvitákhoz.³⁰

A korpusz-metafora

A régmúlt gondosan hagyományozott és folytonosan magyarázott, illetve újonnan fölfedezett szövegei, valamint az egyre nagyobb számban keletkező kortárs művek a magánkönyvtárakat is olyan méretűvé tették, hogy azok rendezését szakemberre kellett bízni. Tyrannio rendezi az antiumi villa könyveit, indexekkel látja el azokat (*Att.* 4, 4,a; 4, 8; *Quint.* 3, 5; 3, 6). Ebben az összefüggésben írja Cicero: *postea vero quam Tyrannio mihi libros disposuit, mens addita videtur meis aedibus* („miután pedig Tyrannio elrendezte könyveimet, egyszerre csak úgy tűnt, hogy szellem/értelem költözött a falak közé”, *Att.* 4, 8, 2). A Kr. e. 56 tavaszán keletkezett levél megfogalmazása eddig is kitüntetett figyelemben részesült, a szakirodalom preszokratikus, pythagoreus, platóni, illetve sztoikus elméletek alapján értelmezte a Cicero-szöveget.³¹ A levél filozófiai megközelítése helytálló, termékeny,³² ugyanakkor kiegészítésre szorul, mert a részlet pontosabb értelmezéséhez a teljes Cicero-szöveganyagban meg kellett volna vizsgálni a *mens* kifejezés használatát, hogy e filozófiai súlyos kifejezés pontosabb értelmet nyerhessen.³³

A teljes anyag átnézése után az alábbi (meglehet, további finomításokra szoruló) eredményre lehet jutni: Cicero filozófiai műveiben igen gyakran kerül elő a *mens* szó, de – gyakran egyazon művön belül is – többféle a jelentésben: (1) van, amikor a világszellemeire vonatkozik;³⁴ (2) máskor a *mens* az *animus*, „lélek” egy részét, az értelmet jelöli;³⁵ (3) legtöbbször azonban az *animus*, „lélek” szó szinonimájaként szerepel, sokszor a testtel szembeállítva, lényegadó és mozgató elvként.³⁶ A három jelentés keveredik, olykor kapcsolódik a capitoliumi Mens-templom allegorikus értelmezéséhez.³⁷ A Cicero-levélben szereplő *mens* szó értelmezésében mindhárom jelentés segít: a könyvtár a villát irányító szellem, illetve értelemadó középpont; Tyrannio munkájával a fölhalmozott szöveganyag korpuszá, organikus egységgé, élő szövegtestté rendeződik. Egyértelmű, hogy a cicerói *mens* kifejezés elsősorban a platóni gondolkodásban gyökerezik, azonban az aristotelési háttérről sem érdemes elfeledkezni. Aristotelés szerint a lélek a potenciálisan élettellel rendelkező természeti test lényegadó formája, teljesültsége, a természeti testet a lélek teszi egyedi, fölismerhető, meghatározott létezővé (*De anima* 412a 6–22; 415b 8–20). Nem a lélekkel rendelkező test, hanem a testtel rendelkező és azt formáló lélek alkotja a természeti létező lényegét. A lélek nemcsak forma, szerkezet (első aktualitás), hanem – ezzel összefüggésben – az organikus egység fejlődésének irányítója (végső aktualitás), amely a működésben lévő erőket, a formai, ható- és célokat magában foglalja, a változás folyamatát és a nem-változó önazonosságot biztosítja.³⁸

Organikus egység, elrendező központ: két kulcsfontosságú szempont, amely segít megérteni Cicero könyvtárhoz, könyvekhez kapcsolódó elméletét és gyakorlatát, illetve ez a két szempont az, amely a cicerói *mens* és *corpus* szavak pontosabb jelentését megvilágítja. Ugyanis Cicero az, akinél először fordul elő mind a görög *sóma*, mind a latin *corpus* szó egy meghatározott szöveganyag jelölésére.

1) *Att.* 2, 1, 4: *Oratiunculas autem et quas postulas et pluries etiam mittam (...);³⁹ hoc totum soma curabo ut habeas* („beszédecskéimből pedig nemcsak az általad kívántakat,

hanem még néhány egyebet is elküldök [...]; gondom lesz arra, hogy ez az egész *sóma* hozzád kerüljön”).

- 2) *Fam.* 5, 12, 4: *A principio enim coniurationis usque ad reditum nostrum videtur mihi modicum quoddam corpus confici posse* („úgy számítom, hogy az összeesküvés kezdetétől a visszatértemig tartó időszakból egy kisebb terjedelmű *corpust* lehetne összeállítani”).
- 3) *Quint.* 2, 11, 4: *Siculus ille capitalis, creber, acutus, brevis, paene pusillus Thucydides; sed, utros eius habueris libros, duo enim sunt corpora, an utrosque, nescio* („a szicíliai pedig [ti. a syrakusai Philistos] figyelemre méltó [író: stílusa] sűrű, lényegre törő, tömör, majdnem egy kis Thukydides; azonban nem tudom, hogy a két könyv közül melyik van meg neked – két *corpusból* áll ugyanis –, vagy esetleg mindkettő a rendelkezésedre áll-e”).

Cicero összeállít saját beszédeiből egy gyűjteményt, melyet Atticusnak elküld; a címzettnek szóló levélben az írásműveknek ezt az összeállítását *sómának* nevezi (*Att.* 2, 1, 4). Lucceiust, a szenátort és népszerű történetírót Cicero kéri föl egy híres-hírheft levélben, hogy dicsőítse politikusi tetteit: Cicero maga előtt látja az elkészült művet, a Catilina-összeesküvés kezdetétől Rómába való visszatéréséig egy közepes *corpus*, szöveganyag jönne létre (*Fam.* 5, 12, 4). A korpusz-metáforára a harmadik példa szintén egy levélben található: Philistos két nagy egységben írta meg Szicília történetét, az egyes részeket nevezi Cicero *corpusnak* (*Quint.* II. 11. 4).

Cicerót követően a latin irodalomban meghonosodik a test-⁴⁰ és szövet-metáfora⁴¹ a szöveg jelölésére. De honnan ered a szóhasználat? Plátón *Phaidros* című dialógusában – amely a hellénisztikus retorikaelmélet sokszor hivatkozott szövege⁴² – Sókratés a jó beszédet olyan élőlény testéhez hasonlítja, amelynek minden tagja ép, arányos, egymáshoz illő, így az egész életképes (264c). Plátón szerint a rendezetlen gondolkodás rendezetlen művet eredményez, a szöveg egységét a gondolkodásbeli következetesség teremti meg (264b). Plátón *sóma*-metáforája a korabeli retorika és képzőművészet-elmélet nyelvezetéhez csatlakozik.⁴³ A szókép platóni használata magában foglalja a test és lélek ellentétének gondolatát: a hangzó szöveg a testnek felel meg, az értelem a léleknek. Csakis az egységes, ép test rendelkezhet lélekkel, válhat élővé. A torz testű szöveg életlen holttest, tagok szervesetlen halmaza, az igazi *logos* élő és lélekkel rendelkező (275d).⁴⁴ Aristotelésnél a platóni szóhasználat jelentőségében és jelentésében kibővül: már nemcsak a jó szónoklatot, hanem minden sikeres irodalmi művet élő testhez hasonlít; a *mimésis* gondolata alapján a műben megjelenített téma egységét is nélkülözhetetlennek tartja (*Poet.* 1450b; 1459a). A Cicero-levél *mens* szavának elemzésénél már szóba került, hogy Aristotelés szerint a lélek irányítja azt a folyamatot, amely során az élőlény, a *sóma physikon* elnyeri önnön telosát, végső aktualitását. Éppen ezért, amikor Aristotelés a műalkotást az élő, organikus testhez hasonlítja, akkor ebben a megfogalmazásban fontos szerepet játszik a műalkotás céljaként fölfogott befogadás szempontja, amelynek sikerét szintén az egységesség biztosítja.⁴⁵ A platóni, aristotelési szóhasználatra, illetve az organikus egység gondolatára későbbi szerzők is utalnak.⁴⁶ Különösen fontos a Cicero-kortárs Diódoros, aki világtörténetének XX. könyvében a jó történelmi művet a lélekkel rendelkező testhez hasonlítja, és megköveteli tőle az

organikus egységet – és ez a követelmény a szinte áttekinthetetlenül hosszú, több könyvből álló alkotások esetében fokozottabban igaz (XX. 1. 5).⁴⁷ Ez a szempont a cicerói korpusz-metáfora lényeges elemére hívja föl a figyelmet: Cicero hol egyetlen könyvet nevez testnek, *corpusnak* (*Fam.* 5, 12, 4), a többkötetes mű két nagy részét pedig *corporának* (*Quint.* 2, 11, 4), hol pedig több mű egységét (*Att.* 2, 1, 4). Föl kell tenni a kérdést, hogy a korpusz inkább egyetlen kötetet jelöl-e, amint azt a platóni–aristotelési organikus művészetelméletből következnék, vagy több kötet egységére vonatkozik, amely jelentést a későbbi szóhasználat igazol? A Cicerónál még bizonytalan jelentésű korpusz-metáfora pontosabb megértéséhez érdemes visszatérni a tanulmány elején idézett szerzőhöz, Diomedes grammatikus meghatározásához, amely szerint a *poesis* „egy egész, befejezett mű szöttese (*contextus*) és teste (*corpus*)”.⁴⁸

A 4. századi grammatikáiról rokon értelmű szavakként, mellérendelő kötőszóval összekapcsolva használja a *contextus* és *corpus* kifejezést, mintha a szöttest és az élő test metáforája között jelentősebb különbség nem lenne. Holott igen jelentős eltérés van a két szó között: az előbbi a külsődleges, mesterseges egység képét idézi föl: valaki a különféle – eredendően nem összetartozó, különféle színű – szálakból új egységet hoz létre, a láncfonalak közé bújtatott keresztfonalak tömörítésével szöttest hoz létre, és a szöttest, a (*con*)*textus* felületén a szövés során ábrák, történetek bontakoznak ki. Ezzel szemben a test-metáfora az organikus egység fogalmához kötődik, amely egységet mesterség nem, csak a természet hozhat létre. Az egyes, önmagukban életképtelen tagok egymástól elválaszthatatlanok, szervesen kapcsolódnak össze, lényegüket és létüket megelőzi az egységes test formája, egész voltuknak van valamilyen eredendő oka, és ez az ok messze túlmutat az egyes tagok alkotta halmazon. Diomedes egyik közvetett forrása, Aristotelés még megkülönbözteti a szövet és a test egységét; miképpen a késő császárkori grammatikus, úgy a görög filozófus is az *Iliast* hozza példának, de a *Metafizika* írója szerint az *Ilias* nem alkot organikus egységet, csak külső kötelékrendszer (*syndesmos*) fogja össze (1045a13). A mai szóhasználat (amelynek nyoma már Cicero levelezésében is látható) éppen a fordítottja az aristotelési megkülönböztetésnek: korpusznak, vagyis organikus egésznek a különféle szövegek – gyakran meglehetősen külsődleges, utólagos szempontok alapján létesített – gyűjteményét nevezik, míg a nem organikus egységet jelölő *szövet*, *szöveg* szóval a korpuszhoz képest jóval egységesebb dolgot jelölnek, az egyedi írásos alkotást. A szöveg és test metáforájának pontosabb megértéséhez meg kell vizsgálni, hogy Diomedesnél mit jelent a *poesis* szó, amelyet *contextusnak* és *corpusnak* nevez, és amelyet szembeállít a *poemával*.

A parionai Neoptolemos hármas fölosztását – *poiéma* (latinon: *poema*), *poiésis* (latinon: *poesis*) és *poiétés* (latinul: *poeta*) – a horatiusi *Ars poetica* kommentátorai sokszor idézik, de nála még a *poema-poesis* szembenállás a tartalom és forma ellentétére vonatkozhatott.⁴⁹ Lucilius, a római szatíra-költő, majd – a herculaneumi papiruszok tanúsága szerint – Neoptolemoszal vitatkozó Philodemos az,⁵⁰ akinél megjelenik a *poema* és *poesis* új értelmezése: a *poesis* hosszabb műalkotást, annak egészét jelöli, a *poema* rövidebb szöveget, szövegegységet, a *poesis* részét. Lucilius szerint az *epistula* például *poema*, az *Ilias* és az *Annales* pedig *poesis* (339–347).

Lucilius meghatározása Varrónál (fr. 398) is fölbukkan, majd később Diomedes művén kívül Aelius Festus Aphthoniusnál (GL VI. 56, 18–21), Noniusnál (691–692), a Dionysios Thrax nyelvtanához írott scholionokban (GG III. 179), Sevillai Izidornál (Orig. I. 39. 21).⁵¹ A Platón és Aristotelés közvetlen vagy inkább közvetett hatásáról tanúskodó⁵² meghatározások hangsúlyozzák, hogy a *poesis* egységes, miként a *corpus* vagy a *textus* – még akkor is, ha a *poesis*nek nevezett hosszabb alkotás egyetlen kötetben nem fér el, ezért könyvekre kell osztani, illetve egyetlen előadás méretén túlnő, és több alkalommal kell összejönni, hogy a mű elhangozzék.

Árulkodó Izidor meghatározása, amely szerint a *poesis* több könyvből áll, míg a *poema* csak egyből (*poesis dicitur Graeco nomine opus multorum librorum, poema unius*; „a több könyvből álló művet görög néven *poesis*nek nevezük, míg az egy könyv terjedelműt *poemának*”, Orig. I. 39. 21). Miként Cicéronnál a *corpus*-metafora, úgy a grammatikusoknál a *poesis*re használt *corpus*- és *textus*-metafora⁵³ egy olyan mű egységét hivatott kifejezni, amely vagy több könyvből áll, vagy ugyan csak kötetet foglal el, de több részből tevődik össze. A korpusz és a szöveg képe ezért keveredhet egymással: az egységet, ugyanakkor a részekből fölépített, összetett egységet hivatottak kifejezni. A túl hosszú terjedelmű szöveg fölosztása az egységet, áttekinthetőséget szolgálja. Cicero mindhárom idézett esetben a *corpus* szót valamilyen történeti szövegre alkalmazza: ez az adat azért is jelentős, mert a történetírók a Kr. e. 4. századi Ephorosztól kezdve alkalmazzák a könyvekre osztást, és Polybios (III. 1;

XXXIX. 8), illetve Diodóros (XVII. 1) tanúsága szerint éppen azért teszik ezt, hogy az egyes témakörök határai, a szerkezeti egységek jobban kirajzolódjanak, és így a több kötetben átívelő összefüggések is világosabbak legyenek.⁵⁴ A könyvekre tagolás módszerét az alexandriai filológusok is átvették – egy papirusz tanúsága szerint – a Kr. e. 3. században,⁵⁵ de még jóval később, Augustus idejében is hol könyvszámok, hol jelenetek alapján hivatkoztak Homéros, Hérodotos, Thukydides műveire (gyakran emlékezetből), illetve a kanonizált műveknél többféle fölosztás is létezett.⁵⁶ A latin irodalomban központi jelentőségű Cicero, aki könyvekre osztja műveit, a fölosztás szempontjairól maga is ír, illetve könyvszám alapján hivatkozik rájuk (Fam. 1, 9, 23; Att. 4, 16, 2; 13, 13, 1; 16, 6, 4).

Az organikus egység kifejezésére használt korpuszkép Cicero előtt is létezett, gazdag hagyományból táplálkozik, súlyos esztétikai, művészetelméleti vonatkozásokkal rendelkezik. Cicero viszont az Atticushoz írott levelében nem egyetlen művet, hanem egy több alkotásból készült, hosszabb összeállítást nevez korpusznak (Att. 2, 1, 4). E szóhasználat arról árulkodik, hogy nemcsak egyetlen, lezárt mű, hanem szövegek gyűjteménye is alkothat – sőt alkotnia kell – valamilyen szerves egységet. Cicero erre a korpusz-metaforára épít: a rendezett, katalogizált könyvtár egy nagyobb egység, a mikrokozmoszként megjelenő villa része, és maga is egységteremtő erő. Ezen elméleti keretből kiindulva Cicero korpusz-metaforája termékeny szempontokat kínál a könyv- és könyvtárelmélet történetének további kutatásához.

Jegyzetek

A tanulmány az OTKA K 75457 sz. („Az irodalmi nyilvánosság az antikvitásban”) pályázat keretében készült.

- 1 *Poesis est contextus et corpus totius operis effecti, ut Ilias* (Diom. Gramm. I. 473, 19).
- 2 Curtius 1993¹¹, 438.
- 3 A középkori keletkezés mellett: Hay 2011, 318; Ferenczi 2010, 68.
- 4 Részletesebben, szakirodalommal: 53. jegyzet.
- 5 Amikor Cicero nevével egy elméleti kérdéskör és egy szóhasználat, illetve a szóhasználatot éltető gondolkodásmód történetének kezdeti pillanatára hivatkozom, akkor ez nem jelenti azt, hogy az elkövetkező hagyományok és a későbbi korok másodlagosak lennének. Nem tételezem föl a teljességnek valamilyen kezdeti pillanatát, amelyben az igazság föltárulkozott volna egész valójában, hogy ez a tiszta eredet később bezáródjék, és elidegenüljön, elhomályosuljon a hanyatló történelem során. A gondolkodást illetően nem a hagyományok megkerülése a feladat, a nyelv vonatkozásában pedig nem pusztá etimológiai ásatás, amely valamilyen igaznak, eredetinek gondolt jelentést keres az ódon idők eltemetett mélyrétegeiben. A filológia területén is megfontolandó az a módszertani különbség, amelyet Günter Figal említ Heidegger és Gadamer hagyományértelmezése kapcsán. „Ahogyan Heidegger látja, a hagyomány mindent lekoptat a fogalmakról és a gondolkodásmódokról, ami azokat autentikussá tette; a fogalmak és a gondolkodásmódok lekerekednek, simulékonyak lesznek, mint a folyami kavics.” Heidegger szerint a tradícióval szemben „ki kell harcolni a tulajdonképpeni megértést”, míg Gadamer szerint az „áthagyományozott képes bennünket megszólítani, és olyan belátásokat közvetít, amelyekre nem tehetünk szert másképp, mint az áthagyományozott megértése által” (Figal 2009, 22–23).

- 6 Kutatótörténeti és módszertani áttekintés (a magyarországi kutatásokra is hivatkozva): Mersch 2010. Hajnal Istvánról, Kerényi Károlyról, Marót Károlyról, Palágyi Menyhértől, Thienemann Tivadarról, Zolnai Béláról és mindenekelőtt Balogh József nemzetközi hatásáról, további bőséges szakirodalommal: Simon 2009, 224–228; 275. Az elmúlt évtized kultúra- és médiaelméleti kutatásait összegző tanulmánykötetek: Kulcsár Szabó E. – Szirák P. (szerk.): *Történelem, kultúra, medialitás*. Budapest, 2003; Kulcsár-Szabó Z. – Szirák P. (szerk.): *Az esztétikai tapasztalat medialitása*. Budapest, 2004; Bednatics G. – Bónus T. (szerk.): *Kulturális közegek. Médiumok a 20. század első felében Magyarországon*. Budapest, 2005; Bónus T. – Kelemen P. – Molnár G. T. (szerk.): *Intézményesség és kulturális közvetítés*. Budapest, 2005; Oláh Sz. – Simon A. – Szirák P. (szerk.): *Szerep és közeg. Medialitás a magyar kultúratudományok 20. századi történetében*. Budapest, 2006; illetve az *Ókor* folyóirat *Irodalmi nyilvánosság az antikvitásban* című tematikus száma (2010/3).
- 7 Isid. *Etym.* 6, 5; Plut. *Aem. Paul.* 28; Plut. *Luc.* 42; Cic. *De fin.* 3, 7. A szakirodalom által problémátlannak tartott és dokumentumértékében meg nem kérdőjelezett ókori szövegek kapcsán föl kell tenni a kérdést (egy későbbi tanulmányban szeretném is megtenni): mennyire határozza meg ezen beszámolókat Róma későbbi kulturális önértelmezése – leginkább a föltételezett eredet, illetve a görögséghez fűződő viszony kérdéskörében?
- 8 Marshall 1976, 257; Canfora 1993³, 20; Fedeli 1993³, 33. Az utóbbi két szerző hangsúlyozza, hogy Lucullus mintája az alexandriai intézmény. A könyvtárak későbbi történetéről: „a nyilvános könyvtárak virágzása Rómában és a római világban csak szűk rétegekben hozható kapcsolatba a szélesebb olvasói igények-

- kel. Ezeket a könyvtárakat euergetikus gesztusként alapították” (Cavallo 2000, 76).
- 9 Hekster–Rich 2006, 156.
- 10 Ov. *Trist.* 3, 1; Vell. Pat. II. 81; Cass. Dio 49, 15; Suet. *Aug.* 29; Tac. *Ann.* II. 37. 3. A kérdéskör általános áttekintése: Balensiefen 2002. A Domus Augusta tényleges és szimbolikus szomszédságáról Ovidius alapján: Tamás 2010, 35. A palatiumi könyvtár mint tanácsterem, Augustus politikai hatalmának jelképe: Marshall 1976, 262.
- 11 Galénos: *Peri alypésias* 13. A latin cím (*De indolentia*) és címrövidítés (*De indol.*) még nem honosodott meg a szövegről szóló, egyre terebélyesedő szakirodalomban.
- 12 Cicero könyvtáiról: Calmer 1944, 154–155; Marshall 1976, 256–257; Pecere 1990, 305–318; Blanck 1992, 154–157; Fedeli 1993³, 37; Dix 2000, 449–450; Dix 2002, 473–475; Damon 2008; Gurd 2012, 49–76.
- 13 Galénos: *Peri alypésias* 13.
- 14 *Bibliothecam cave tuam cuiquam despondeas, quamvis acrem amatorem inveneris* („nehogy könyvtáradat odaigérd [ti. mint eljegyzésre váró lányt] bárkinek is, még ha oly heves szerelmű kérőt találnál is”, *Att.* 1. 10). A szövegrészlet értelmezése: Damon 2008, 177, 9. jegyzet.
- 15 A szakirodalomban nem találtam nyomát, pedig a Cicero-utalás igen jelentős, hiszen időrendben nem Quintus Cicero (*Quint.* 3, 4), hanem Servius Claudius könyvtára az első, amelyről Cicero szavaiból tudjuk, hogy görög és latin gyűjteményt is tartalmazott (*Att.* 1, 20). A kényelvű könyvtár elve meghatározó a későbbi római intézmények esetében: Stročka 1981, 308–309; Pecere 1990, 319–320; Fedeli 1993³, 49.
- 16 Atticus szabadosa, az antiumi villa könyvtárának rendezésében segít (*Att.* 4, 8), majd Cicero megkedveli (*Att.* 4, 18), a gyerekek nevelője lesz (*Att.* 6, 1; 7, 4); később megsértődik (*Att.* 7, 7 és 8), összevesznek (*Att.* 7, 18; 7, 26), egyre erősebb gyűlölet hangján beszél róla (*Att.* 8, 4; 8, 5 8, 10; 9, 12; 9, 15; és 10, 16), majd megvádolja, hogy könyveket lopott el tőle, és büntetését kéri (*Fam.* 13, 77), letartóztatják (*Fam.* 5, 11).
- 17 Kifejezések a könyvtárra, a könyvekkel való foglalatosságra: *subsidiū senectutis* („vénségemre támaszom”, *Att.* 1, 10); *in iis studiis conquiesco* („azokban a szellemi foglalatosságokban lelem nyugalmamat”, *Att.* 1, 20; ugyanez a kifejezés Varróhoz írt levelében: *Fam.* 9, 6); *pascor bibliotheca; litteris sustentor et recreor* („a könyvtárból táplálkozom”; „az írásos tevékenység a támaszom és felüdülésem”, *Att.* 4, 10); *libris me delecto, quorum habeo Anti festivam copiam* („gyönyörűséget lelek a könyvekben, melyekből Antiumban pompás gyűjteménnyel rendelkezem”, *Att.* 2, 6); *medicina* („gyógyír”, *Fam.* 9, 3); *consolatio; relaxor; ad animum (...) reficiendum* (Tullia halála után: „vigaszt”; „megkönnyebbülök”; „a lelkem felüdítésére”, *Att.* 11, 4); *per fugium* („menedékem”, *Fam.* 5, 12); *consolatus sum* („vigaszt nyertem”, *Att.* 12, 28). Ugyanakkor Cicero azt is megjegyzi, hogy az olvasás és írás nem mindig hatásos a politika okozta szorongás gyógyítására (*Att.* 10, 14), vagy a magánélet csapásai okozta sebek enyhítésére (*me scriptio et litterae non leniunt sed obturbant*; „az írás és olvasás nem enyhíti fájdalmam, inkább csak fölzaklat”, *Att.* 12, 16).
- 18 Carcopino 1947, 126. Cicero is megkülönbözteti a gyönyör és a hasznosság (*voluptas, utilitas*) irányította olvasást: *De fin.* 5, 52.
- 19 Damon 2008.
- 20 Boes 1990, 12–17.
- 21 Boes, 1990, 13.
- 22 Dix 2000, 449–450; Dix 2002, 473.
- 23 Dix 2002, 473.
- 24 Calmer 1944, 147–148.
- 25 Grimal 1969², 357–363. Ugyanitt részletes elemzés a villa számára tervezett szentélyről.
- 26 Cicero: *De orat.* 2, 224.
- 27 Grimal 1969², 359–360.
- 28 Pecere 1990, 314–315; Fedeli 1993³, 41. A szakirodalom kiegészítésül: Cicero előtt már egy bizonyos Servius Claudiusnak is kettős (latin és görög nyelvű) gyűjteménye volt; Cicero Papirius Paetuson keresztül igyekszik megszerezni magának Servius Claudius könyvtárát (*Att.* 1, 20).
- 29 Az aristotelési *telos*elmélet irodalomtörténeti vonatkozásairól: Citroni 2001. Cicero *Brutus*ának irodalomszemléletéről: Feeney 2002, 177.
- 30 Pecere (nehezen indokolható véleménye) szerint Cicero költészet-felfogásában a hellénisztikus könyvtárkultúra igényeit háttérbe szorította az ősi szöbeliség iránti vágy, és Cicero elutasította az alexandriai irodalmat (Pecere 1990, 305–307). Knox megalapozottan állítja, hogy Cicero a költészetben sem utasította el a hellénisztikus mintát, csak éppen nem a kallimachosi kisköltészet irányzatát, hanem a hadvezérekről, háborúkról szóló dicsőítő költemények (szintén hellénisztikus) hagyományát követte (Knox 2011, 198–199).
- 31 Dyck 2003; Damon 2008, 175.
- 32 Cicero platóni és aristotelési kötődéséről általánosságban: Long 1995; a Cicero-levelezés filozófiai vonatkozásairól: Griffin 1995.
- 33 A kézirat lezárása után jelent meg William A. Johnson tanulmánya (Johnson 2012), amely – ha teljesen más megközelítésben is, de – a Cicero-idézet pontosabb filozófiai megközelítését, platóni és aristotelési kötődését vizsgálja.
- 34 Jellegzetesebb példák: *De nat.* 2, 4 (a világot és az égi mozgásokat irányító istenség *mens*); *De leg.* 2, 16 (ahogyan az embert, úgy a világot is *mens* irányítja); *Tusc.* 1, 66 (az emberi *mens* a romlandó testiségtől mentes isteni *mens* azonos természetű).
- 35 Jellegzetesebb példák: *De re publ.* 2, 67; *De leg.* 1, 16–19; *De fin.* 5, 34–36; *De nat.* 2, 18 és 147; *Tusc.* 1, 80; 3, 11; 4, 77. Cicero a *mens* szóval fordítja a homérosi (Hom. *Il.* II. 302 – *De div.* 2, 63) *phrén* szót, és a Platón-fordításában a *logistikos*, értelmes lélekrészre a *mens*, *ratio* kifejezéseket használja, megkülönböztetve a teljes *animustól* (Plat. *Rep.* 571c – *De div.* 1, 60).
- 36 Jellegzetesebb példák: *De re publ.* 6, 24 (a *mens* adja az ember lényegét, nem a *corpus*); *Tusc.* 1, 22 (Aristotelésre hivatkozva arról, hogy az anyagi világtól különböző *mens* működési módjai a gondolkodás, emlékezés, tanulás, szeretet, gyűlölet, félelem stb).
- 37 *De nat.* 2, 61; 2, 79; 3, 88.
- 38 Az organikus egység és lélek kapcsolatáról Aristotelés filozófiájában: Anton 1957, 114–120; Segalerba, 2010. Anton meghatározása az aristotelési lélekfogalomról: „a function of a co-ordinated system of powers” (Anton 1957, 116), míg Segalerbáé: „Organisations-, Struktur- und Entwicklungsprinzip eines lebenden Gegenstandes” (Segalerba 2010, 162). Az angol meghatározás inkább a végső aktualitást veszi kiindulópontul, a német pedig az első aktualitást. Másutt Aristotelés azt mondja, hogy az értelmes lélekrész kívülről hat az élőlényre, különbözik a testtel összekapcsolódó lélektől, és csakis az előbbi halhatatlan (*De anima* 430a).
- 39 A kihagyott részben szerepel az elküldésre összekészített tizenkét beszéd jegyzéke.
- 40 Liv. III. 34. 7; Ov. *Trist.* 2, 535; Vitruv. II. 1. 8; VI. *praef.* 7; IX. 8. 15; X. 16. 12; Sen. *Dial.* IX. 9. 6; Quint. IV. *proem.* 7; IV. 1. 77; Plin. *Epist.* II. 10. 3.
- 41 Cicerónál (*Part.* 82), majd Quintilianusnál (VIII. 6. 54; IX. 4. 13) retorikai fogalom, a beszéd stilisztikai, tartalmi egységét jelöli. A *texo* igét is használja Cicero a szövegalkotás folyamatára: *Fam.* 9, 21, 1; *Quint.* 3, 5.
- 42 De Vita 2009, 270–271.
- 43 Gorg. *Hel.* 82b.; Alcid. *Soph.* 27–28. A képzőművészeti kötődésről (Polykleitos kanónjáról): De Vita 2009, 266. A test-hasonlat más Platón-műben is előfordul a jó, arányos szónoklat leírására: *Gorgias* 505d.

- 44 Dawson 2003, 93–95. Dawson szerint a platóni eredetű metafora (szöveg mint test; jelentés mint lélek) a modern irodalomtudományban is fontos, hiszen a romantikus hermeneutika a szöveget emberi valóságnak tekintette, a dekonstrukció pedig az emberi valóságot textuálisnak, szövegszerűnek; „texte are, in some sense, human, and (...) human readers are, in some sense, textual” (Dawson 2003, 93, 2. jegyzet).
- 45 De Vita 2009, 267–269. Általánosságban az aristotelési befogadélemletről: Fuhrmann 1973, 70–72.
- 46 [Demetr.] *Eloc.* 2; [Dion Hal.] *Rhet.* 364; Hermog. *Id.* 296, 15–20. Az idézetek elemzése: De Vita 2009, 271–275.
- 47 A Diódoros-részlet elemzése: Too 2010, 150–151.
- 48 Diom. *Gramm.* I, 473, 19.
- 49 Bolonyai 2011, 57.
- 50 Brink 1963, 64.
- 51 Fölsorolásuk és értelmezésük: Häussler 1970, 127–129.
- 52 Häussler 1970, 133; Asmis 1992, 214.
- 53 A *textus*-metafora ókori történetéről részletes áttekintés: Scheid–Svenbro 1994, 86–106; Wagner-Hasel 2006. Eusthathios *Ilias*-kommentára (*Il.* 6, 31) és a Dionysios Thrax-scholion (GG 3, 179) is a szöveg-metaforát használja az egyes énekekből, *rhapsodiák*ból összeálló eposzra. A szövet-metafora kialakulásáról és az eposzi hagyományról: Asmis 1992, 219. A *rhapsódos* szó etimológiájáról („éneket összefűző”): Ong 2010, 19. Az idézett szakirodalom kiegészítésül érdemes megemlíteni, hogy a schol. b, T *Ilias* III. 125–128 szerint a homérosi szövegben leírt szöttes, amely a trójai háborút ábrázolja, magának az eposznak a metaforája (mai irodalomtudományos szóhasználat: „kicsinyítő tükre”).
- 54 Higbie 2010, 16–20.
- 55 Pfeiffer 1968, 116. Higbie 2010 nem ismer(tet)i a Pfeiffer által közölt papiruszt. Egyikük sem említi ebben az összefüggésben Jóannés Tzetész megjegyzését az Aristophanés-komédiához írt kommentár bevezetésében (*Proleg.* 2, 5–21), amely szerint az alexandriai könyvtár gyűjteményének legfőbb csoportosítási szempontja, hogy egy mű többkötetes (*symmigeis*) vagy egykötetes, illetve egyetlen gyűjteményes tekercs részét takarja (*amigeis*).
- 56 Diog. Laert. II. 56 szerint Xenophón műveit többféle módon osztották könyvekre.

Bibliográfia

- Anton, J. P. 1957. *Aristotle's Theory of Contrariety*. London.
- Asmis, E. 1992. „Neoptolemus and the Classification of Poetry”: *Classical Philology* 87, 206–231.
- Balensiefen, L. 2002. „Die Macht der Literatur. Über die Büchersammlung des Augustus auf dem Palatin”: Hoepfner, W. (szerk.): *Antike Bibliotheken*. Mainz am Rhein, 97–116.
- Blanck, H. 1992. *Das Buch in der Antike*. München.
- Boes, J. 1990. *La philosophie et l'action dans la correspondance de Cicéron*. Nancy.
- Bolonyai G. 2011. „Az *Ars poetica* mélyszerkezetéről”: *Ókor* 10/1, 55–60.
- Brink, C. O. 1963. *Horace on Poetry. Prolegomena to the Literary Epistles*. Cambridge.
- Calmer, Chr. 1944. „Antike Bibliotheken”: *Opuscula Archaeologica* 3, 145–193.
- Canfora, L. 1993³. „Le biblioteche ellenistiche”: G. Cavallo (szerk.): *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*. Roma–Bari, 5–28.
- Carcopino, J. 1947. *Les secrets de la correspondance di Cicéron*. Paris.
- Cavallo, G. 2000. „A volumentől a codexig. Az olvasás a római világban”: G. Cavallo – R. Chartier (szerk.): *Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban*. Ford. Sajó T. Budapest, 71–97.
- Citroni, M. 2001. „Affermazioni di priorità e coscienza di progresso artistico nei poeti latini”: E. A. Schmidt (szerk.): *L'histoire littéraire immanente dans la poésie latine*. Vandoeuvres–Genève, 267–304.
- Curtius, E. R. 1993¹¹. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Tübingen–Basel.
- Damon, C. 2008. „Enabling Books”: *New England Classical Journal* 35, 175–184.
- Dawson, D. 2003. „Plato's Soul and the Body of the Text in Philo and Origen”: J. Whitman (szerk.): *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*. Boston–Leiden, 89–107.
- De Vita, M. C. 2009. „L'organismo vivo del logos (Plat. Phaedr. 264c). Storia di un'analogia”: *Hermes* 137, 263–284.
- Dix, T. K. 2000. „The Library of Lucullus”: *Athenaeum* 88, 441–464.
- Dix, T. K. 2002. „A Survey of Ancient Libraries”: *Journal of Roman Archaeology* 15, 469–478.
- Dyck, A. R. 2003. „*Mens addita*. Cicero, Ad Atticum 4, 8, 2”: *Rheinisches Museum* 146, 425.
- Fedeli, P. 1993³. „Biblioteche private e pubbliche a Roma e nel mondo romano”: G. Cavallo (szerk.): *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*. Roma–Bari, 29–64.
- Feeney, D. 2002. „Una cum scriptore meo. Poetry, Principate and the Traditions of Literary History in the Epistle to Augustus”: D. Feeney – T. Woodman (szerk.): *Traditions and Contexts in the Poetry of Horace*. Cambridge, 243–250.
- Ferenczi A. 2010. *Vergilius harmadik évezrede*. Budapest.
- Figal, G. 2009. *Tárgyiság*. Ford. Bartók I. Budapest.
- Fuhrmann, M. 1973. *Einführung in die antike Dichtungstheorie*. Darmstadt.
- Greenberg, N. A. 1961. „The Use of *Poiema* and *Poiesis*”: *Harvard Studies in Classical Philology* 65, 263–289.
- Griffin, M. T. 2005. „Philosophical Badinage in Cicero's Letters to His Friends”: J. G. F. Powell (szerk.): *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*. Oxford, 325–346.
- Grimal, P. 1969². *Les jardins romains*. Paris.
- Gurd, S. A. 2012. *Work in Progress. Literary Revision as Social Performance in Ancient Rome*. Oxford – New York.
- Hay, L. 2011. „A szöveg nem létezik” (ford. Acél Zs.): Déry B. – Kelemen P. – Krupp J. – Tamás Á. (szerk.): *Metafilológia I. Szöveg – variáns – kommentár*. Budapest, 318–337.
- Häussler, R. 1970. „*Poiema* and *Poiesis*”: W. Wimmel (szerk.): *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Büchner*. Wiesbaden, 125–137.
- Hekster, O. – Rich, J. 2006. „Octavian and the Thunderbolt. The Temple of Apollo Palatinus and Roman Traditions of Temple Building”: *Classical Quarterly* 56, 149–168.
- Higbie, C. 2010. „Divide and Edit. A Brief History of Book Divisions”: *Harvard Studies in Classical Philology* 105, 1–31.
- Johnson, W. A. 2012. „*Mens addita videtur meis aedibus*. Ad Atticum 4.8.2”: *Classical World* 105, 471–477.
- Knox, P. E. 2011. „Cicero as a Hellenistic Poet”: *Classical Quarterly* 61, 192–204.
- Long, A. A. 2005. „Cicero's Plato and Aristotle”: J. G. F. Powell (szerk.): *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*. Oxford, 37–61.
- Marshall, A. J. 1976. „Library Resources and Creative Writing at Rome”: *Phoenix* 30, 254–264.
- Mersch, D. 2010. „Medium”: Chr. Bermes – U. Dierse (szerk.): *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Hamburg, 235–248.

- Nagy, G. 2001. „Homère comme modèle classique pour la bibliothèque antique. Les métaphores du corpus e du cosmos”: L. Giard – Chr. Jacob (szerk.): *Des Alexandries. Du livre au texte*. Paris, 149–161.
- Ong, W. J. 2010. *Szóbeliség és írásbeliség. A szó technológizálása*. Ford. Kozák D. Budapest.
- Pecere, O. 1990. „I meccanismi della traduzione testuale”: G. Cavallo – P. Fedeli – A. Giardina (szerk.): *Lo spazio letterario della Grecia antica*. III. Roma, 297–386.
- Pfeiffer, R. 1968. *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford.
- Scheid, J. – Svenbro, J. 1994. *Le métier de Zeus. Myth du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*. Paris.
- Segalerba, G. 2010. „Die aristotelische Substanz als Wendepunkt in der Ontologie der Antike”: Chr. Strosetzki (szerk.): *Literaturwissenschaft als Begriffsgeschichte*. Hamburg, 161–172.
- Simon A. 2009. *Dionysos színrevitele. A közvetítés kulturális technikái az antik irodalomban és filozófiában*. Budapest.
- Strocka, V. M. 1981. „Römische Bibliotheken”: *Gymnasium* 88, 298–329.
- Tamás Á. 2010. „A várost olvasó könyv – a könyvet olvasó város. Az irodalmi kommunikáció színrevitele Ov. *Trist.* III. 1-ben”: *Ókor* 9/3, 30–39.
- Too, Y. L. 2010. *The Idea of the Library in the Ancient World*. Oxford.
- Wagner-Hasel, B. 2006. „*Textus* und *texere*, *hýphos* und *hyphainein*. Zur metaphorischen Bedeutung des Webens in der griechisch-römischen Antike”: R. Kuchenbuch – U. Kleine (szerk.): *Textus im Mittelalter. Komponenten und Situationen der Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld*. Göttingen, 15–42.

Hamvas Endre (1978) klasszika-filológus, középiskolai tanár (Bethlen Gábor Református Gimnázium, Hódmezővásárhely). Kutatási területe: hermetikus irodalom, késő ókori vallás- és filozófiatörténet.

Athanasius Aegyptius

Athanasius Kircher és hieroglifák hermeneutikája

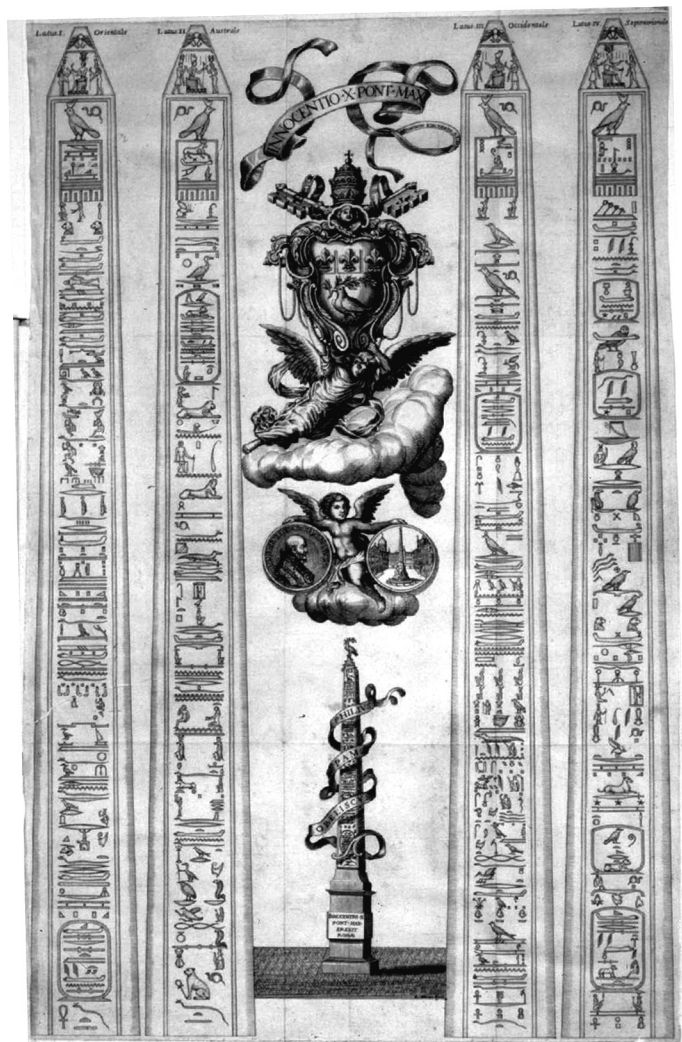
Hamvas Endre

Az előzmények és a kontextus: szövegkritika és a bölcsesség genealógiája

Amikor X. Ince pápa intenciói szerint a Piazza Navonán felállították a téren ma is látható obeliszket (1. kép), a híres jezsuita tudós, Athanasius Kircher¹ (2. kép) vállalta azt a nem kis dicsőséggel kecsegtető feladatot, hogy olvashatóvá és értelmezhetővé teszi – vagyis megfejti – az obeliszken látható hieroglifákat. Vérbeli barokk tudósként azonban nem érte be pusztán azzal, hogy nyilvánosságra hozza felfedezését, hanem vállalkozását monumentális formába is öntötte. E törekvésnek lett az eredménye az *Obeliscus pamphilius*² (3. kép) címen megjelent munka, amely nemcsak oldalszámában, hanem tartalmában is jócskán meghaladta kitűzött célját, amennyiben egyrészt arra vállalkozott, hogy bemutassa: miként fejtette meg Kircher a hieroglifákat, másrészt arra, hogy demonstrálja: az obeliszkek, amelyekben szép számmal lehetett olvasni hieroglifákat, hogyan őrzik egy – vagy inkább az – ősi, ádami tudás velejét. Ezért Kircher nem habozott, hogy célja érdekében megrajzolja a *prisca theologia*³ tradíciójának grandiózus képét – amely szerint Ádám, illetve leszármazottai, főként Séth részeseültek az isteni bölcsességben valamilyen kinyilatkoztatás formájában, majd továbbadták azt az arra érdemeseknek⁴ –, illetve megvilágítsa azt, hogy a hieroglifákban megőrződött ősi egyiptomi források (amikhez ő a kulcsot a hermetikus szövegekben vélte megtalálni) miért lehetnek az isteni tudás eddig titkos és rejtőzködő továbbadói.

A következőkben e grandiózus vállalkozásnak csak egy szeletét fogom bemutatni, mégpedig azt, hogy a hermetikus szövegeket miként datálja úgy Kircher, hogy felvázolja a tudás tradíciójának kronológiáját is. E bemutatás tehát nem a hieroglifák kircheri értelmezését, hanem a kircheri kronológiát kísérli meg felvázolni. A kérdés számomra azért is érdekes, mert Kircher szövege – főleg olyan tudósok művével összevetve, mint a kiváló filológus, a protestáns Isaac Casaubon – kiválóan alkalmas arra, hogy megfigyeljük, hogyan is alakult ki a kritikai szövegolvasás, amely mindenfajta filológia alapvető feladata.

Hogy e kronológia megalkotásának jelentőségét megértsük, érdemes röviden vázolni azt, hogy mi is volt a tétje a hermetikus szövegek⁵ datálásának, ami első pillantásra marginális kérdésnek tűnhet. Valójában a probléma mégsem volt olyan másodlagos, Kircher számára pedig nagyon is jelentős volt. A hermetikus corpus datálhatóságának és datálásának kérdése már régebb óta alapvető problémát jelentett, amennyiben már jóval Kircher előtt



1. kép. A Piazza Navonán felállított obeliszek.
Illusztráció Athanasius Kircher *Obeliscus Pamphilius* című művéből



P. ATHANASIVS KIRCHERVS FVLDENSIS
 è Societ: Iesu Anno ætatis LIII.

Honoris et observantiz ergo sculpsit et D.D. C. Bloemaert Romæ 2 Maij A. 1655.

2. kép. Athanasius Kircher (1602–1680) arcképe
 a *Mundus subterraneus* (1664) című műből

ismert volt az a nézet, miszerint a hermetikus szövegek olyan ősi kinyilatkoztatásokat tartalmaznak, amelyek lényegében két forráscsoportra vezethetők vissza. Az egyik ilyen forráscsoport az ősi egyiptomi vallás, a másik pedig az adamita⁶ vagy sethiánus hagyomány, amely a Föld benépesedése idején Noé utódai révén került Egyiptomba. A tradíció két ágát tehát lényegében összekapcsolták, ami azt a „tradicionalistának” nevezhető elképzelést fejezte ki, hogy azok a források, amelyekről azt gondolták, hogy az ősi egyiptomi tudást közvetítik, sokkal ősbibb tudást tartalmaznak, mint a másik, nevezetesen a Noé utódai révén az özönvíz előtti időkre visszavezethető eredendő bölcsességet. A hermetikus szövegek datálásának tehát az volt a tétje, hogy rajtuk keresztül úgymond birtokba lehessen venni az isteni bölcsességet. Amikor tehát Isaac Casaubon (4. kép) 1614-ben alapos filológiai érveléssel rámutatott, hogy a her-



3. kép. Athanasius Kircher
Obeliscus Pamphilius (1650) című
 művének címlapja

metikus corpusban megőrzött szövegek egyáltalán nem lehetnek az egyiptomi tudás közvetítői, hiszen ismeretlen szerzőik eredendően is görögül írták azokat, ráadásul meglehetősen későn, a korai kereszténységgel egy időben, akkor lényegében arra mutatott rá, hogy a *prisca theologiának* egyébként már a legkorábbi keresztény szerzők által is hangoztatott tradíciója hamis mítosz, hiszen korántsem olyan ősi szövegeken alapul, mint azt addig hitték. Így az olyan kronológiák, amelyek célja az volt, hogy bizonyítsák: a keresztény hit egyetemes mivoltát kizárólag a katolikus egyház hordozza, és amelyek összeállítói ezért mindenféle forrást hajlandók voltak autentikusnak tekinteni, amelyben ennek az elveszett ősi kinyilatkoztatásnak a nyomát vélték felfedezni, egyszerűen nem állják meg a helyüket. Ilyen kronológiát alkotott például kora ismert katolikus egyháztörténet-írója, Cesare Baronius⁷ (5. kép) is, akinek történeti konstrukciójával szemben említett művében Casaubon fel lépett. E kontextusban számunkra az a fontos, hogy Baronius érvelése szerint (amelyet Casaubon alapos filológiai argumentumokkal támadott és rombolt le) a hermetikus szövegek egy olyan kinyilatkoztatást őriznek, amelynek révén az isteni tanítás még a pogányok között is megjelent, vagyis a katolikus hit igazságai már a kezdetektől megvoltak a világban, csak éppen a pogányok nem lehettek birtokában annak a tudásnak, amely szükséges lett volna e kinyilatkoztatás jelentőségének és teljes értelmének felméréséhez.

A hermetikus tradíció recepciójának története szempontjából mindenképpen különleges figyelmet érdemel az a részben filológiai, részben történeti vita, ami lényegében Casaubon kristálytisztán felépített tudományos érveinek legitimitását körül bontakozott ki. Figyelemre méltó, hogy ez a disputa alapvetően nem a „hermesi” bölcsességről szól, hanem az egyházi történetírás módszereiről és ennek ürügyén olyan kronológiai kérdésekről, amelyek megoldása létfontosságúnak tűnt: már nemcsak a keresztény hit alapvető dogmáinak eredendőségét, hanem azt kellett kimutatni, hogy a katolicizmus vagy a protestantizmus birtokolja-e az eredendő kinyilatkoztatást, és ehhez kellett felvonultatni a megfelelő történeti és filológiai apparátust.⁸ Ebben a vitában a hermetikus szövegeknek mégis központi szerep jutott, mivel e szövegek, amelyeket sokan egy eredendő, ősi kinyilatkoztatás dokumentumainak tartottak, olyan kézzelfogható bizonyítékot nyújtottak, amelyek megkerülhetetlenek voltak a *philosophia perennis*⁹ történetére vonatkozóan. És fordítva, ha sikerül kimutatni, hogy ezek a szövegek nem lehetnek olyan ősieik, mint ahogyan azt egyesek állították, akkor a részben ezekre a dialógusokra épülő minden érvelés mintegy a szilárdnak hitt alapzatánál támadható meg és tehető semmissé.

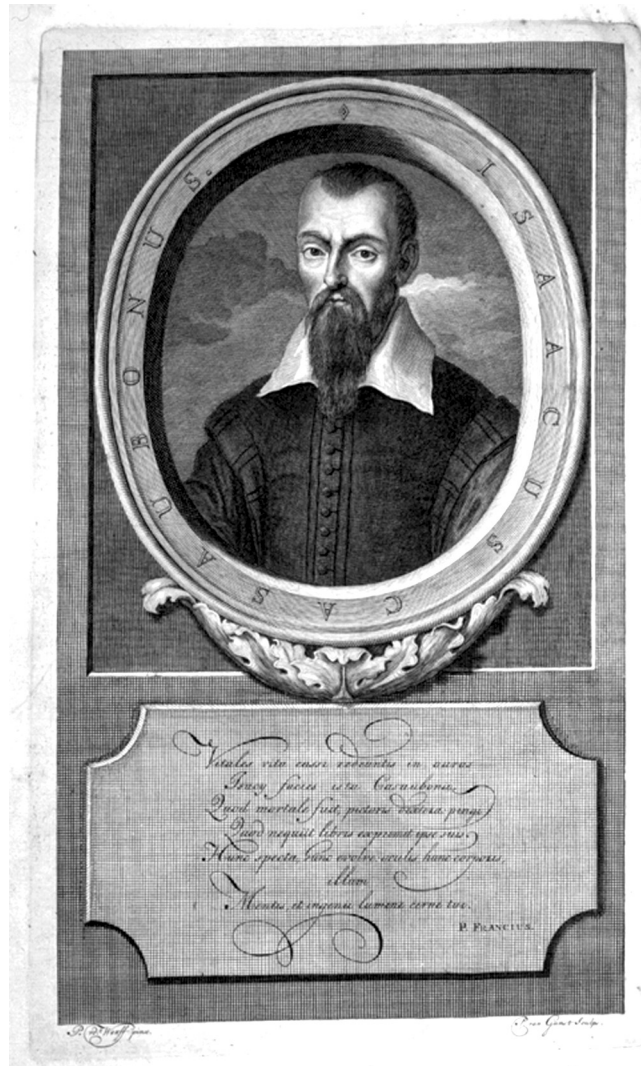
Ahhoz, hogy az isteni tudás genealógiája felvázolható legyen, meg kellett alkotni azt a szélesebb kontextust is – ezt manapság leginkább kultúrtörténetnek neveznénk –, amelynek keretein belül leírható az a fejlődési folyamat, ahogy a kinyilatkoztatott tudás Krisztusban és az egyházban elnyeri teljes értelmét. Grandiózus vállalkozás

volt, ami arra irányult, hogy egységes folyamatban vázoljon fel egy olyan világtörténelmet, amelyben Egyiptomnak ugyanúgy szerep jut, mint a pápaságnak.

A kircheri kultúratörténeti elmélet

Ahogy talán a következő rövid áttekintés is mutatni fogja, ebben a kontextusban tűnik igazán érdekesnek az a mód, ahogyan Kircher egyszerűen negligálta a casauboni érvelés fontos pontjait és azt a kritikai szemléletet, amit a protestáns tudós képes volt alkalmazni. A jezsuita tudós visszatért egy olyan szövegolvasási metódushoz, amelyben a hermetikus szövegek újra az ősi bölcsesség eddig titokban maradt hordozóinak kitüntetett szerepét játszották, azét a bölcsességét, amit most „egyiptomi Oedipusként”¹⁰ Kircher megfejt és nyilvánosságra hoz.¹¹ Nézzük meg Kircher érvelésének jelentősebb pontjait, hogy világosabb legyen, miről is van szó.

Felfogásában az eredendő igazság megragadása és feltárása szempontjából Hermés állítólagos írásainak központi helye van. Korai tekintélyekre támaszkodva amellet érvel, hogy a vízözön előtt létezett egy olyan egységes kultúra, amelynek



4. kép. Isaac Casaubon (1559–1614) arcképe az *Epistolae* 1709-es kiadásából (C. Fritsch et M. Böhm, Rotterdam)



5. kép. Cesare Baronius (1538–1607).
17. századi metszet

emlékei a hermetikus írásokból – továbbá az obeliszkeken is megtalálható hieroglif feliratokból, amelyeket e felfogás szerint ugyancsak Hermés hozott létre – rekonstruálható, és amely éppen azért, mert még nem töredezett szét, közel áll ahhoz a mély, isteni bölcsességhez, amit meg kell ismernünk. Egy másik szöveghelyen (a később még említendő módszertani bevezetésben, Előszó, 3. §) Kircher ugyan utal arra, hogy lehetnek olyan kritikusok, akik elméletét éppen a hermetikus szövegekkel kapcsolatban fogják támadni, de hangsúlyozza, hogy még ha igaz is lenne, hogy a hermetikus traktátusok szerzői a gnosztikus tanításokból merítettek volna (tehát nem korai, hanem inkább késői források, amennyiben a kereszténység megjelenésénél újabbak), ebből akkor sem következik, hogy tanításuk ne lehetne eredeti, illetve, hogy ne őrizhetné régi források rétegeit.¹² Ennek az érvek lényegi eleme érdemes a figyelmünkre: a filológiai szövegkritika struktúráját annak igen fontos pontján támadja, mivel arra mutat rá, hogy egy kimutathatóan késői szöveg nem feltétlenül érzéketlen a korábbi textusok iránt.¹³ Kircher számára tehát világos, hogy létezett egy olyan, a szövegkritikai módszereken alapuló kritika – Casaubon híres és sokat citált szövege –, amely képes volt a szövegeken belüli, nyelvi érveket felhozni annak bizonyítására, hogy a hermetikus szövegek nem lehetnek olyan ősi, ahogyan azt a korai források állították. Kircher ezekkel a kritikai megjegyzésekkel szemben lényegileg a korai tradícióhoz nyúl vissza, amely számára a nyelvi érveknél fontosabb volt a tekintélyes szövegekre való hivatkozás, tehát az az argumentum, hogy egy szöveg esetében az a fontos, hogy milyen ősi tanítást sugall, bármilyen késői nyelvi állapotot is tükröz. A sugallat értelmezésének kulcsa így nem annyira magában a szövegben



6. kép. Athanasius Kircher *Oedipus Aegyptiacus* (1652–54) című művének címlapja

rejlik, és nem is annak aprólékos elemzése során tárul fel, hanem csak abban az olvasóban formálódik ki, aki rendelkezik a megfelelő hermeneutikai módszerrel ahhoz, hogy bármelyik szövegben meglássa a hermetikus tanítást. Ebből következően a fordítások mögött a megfelelő interpretációs módszer segítségével kell megtalálni az eredeti üzenetet, amely nem a szavak közvetlen értelmében nyilvánul meg, hanem abban a tanításban, amely az értelmező számára, a szövegektől független emlékcsoporton, jelen esetben az egyiptomi hieroglifák szimbólumrendszerében fejeződik ki. A szöveg értelmezője tehát archeológus. Arra törekszik, hogy az újabb nyelvi rétegek alatt – azokat lehetőleg nem elpusztítva – feltárja a nyelv alatti, metaforikus rétegeket, amelyeknek a hieroglifák olyan imaginatív kifejeződései, amelyeket akkor birtokolhatunk, ha megfejtjük e jelek valódi értelmét. A kronológia mellett Kircher számára így lesz kulcsfontosságú a Hórapollón neve alatt fennmaradt *Hieroglyphika* című írás is. Amint látjuk, e fel fogásban a megfelelő hermeneutikai módszernek működésbe kell lépnie ahhoz, hogy a szövegek, és azokon túl más típusú emlékek (például az obeliszkek) is eredendő lényegük szerint tárulhassanak fel.

E ponton Kircher egy érdekes módszertani felvetéssel él: megkülönbözteti a tudományos bizonyítások három fajtáját. Nevezetesen a matematikait, a fizikait, végül a harmadikat, amit etikai vagy erkölcsi bizonyításnak (*demonstratio moralis*)

nevez. Ennek lényege, hogy a szigorú tudományos érvelés helyett valamilyen tekintélyen alapul, viszont az isteni dolgokra vonatkozó tudás esetén éppen ez bizonyítja, hogy értékesebb az emberi tudománynál, hiszen – mivel isteni kinyilatkoztatáson alapul – biztos és csalhatatlan.¹⁴ A kinyilatkoztatás tanújánál nem is lehet megbízhatóbb forrásunk, hiszen a tekintélyes szerző (jelen esetben Hermés Trismegistos), aki tudását végső soron – még ha nem is közvetlenül, hanem például Ádám vagy Séth leszármazottaitól – a végtelenül jó és bölcs Istentől kapta, tévedhetetlen. A jó tudós tehát nem tesz mást, mint hogy az isteni kinyilatkoztatás emberi nyomait követi. Kircher a bizonyosságnak éppen erre a meghatározására építi fel a tradíció értelmét: az emberi és isteni történelmet az ember éppen azért képes megismerni, mert azt az írott források folyamatosan megőrizték és nemzedékről nemzedékre hagyományozták. Az igazságot éppen az szavatolja, hogy létezik a tudásnak ez a láncolata, amelyet mintegy az írott forrásokra támaszkodó kollektív emlékezet biztosít. De mi dönti el, hogy melyik forrás tekinthető megbízhatónak? Az, hogy milyen formában hagyományozták az írott szöveget, illetve az adott szerzőt az idők folyamán mennyire tekintették ihletettnek. Az etikai bizonyítás így válik „tekintélyre támaszkodó” (*authoritas revelantis Dei*) argumentummá.

Annak igazolására, hogy az ősi bölcsesség első birtokosai az özönvíz után az egyiptomiak voltak, tehát anélkül, hogy az egyiptomiak tudományába beavatták volna, senki sem lehetett valóban bölcs, Kircher az *Apostolok cselekedeteinek* (7,22) arra a megjegyzésére utal, amely szerint Mózeset beavatták az ősi egyiptomi tudományba.¹⁵ Az eredet problémájára vonatkoztatva ez azt jelenti, hogy Kircher szerint a Szentírásból is nyilvánvaló, hogy az egyiptomiak ismerték először a filozófiát, vagyis a bölcsességet. Érdeemes megfigyelni, hogy ezt az alaptételt (ti. hogy már az egyiptomiak is birtokában voltak annak a tudásnak, amit majd a görög filozófia bont ki módszeres tudomány formájában) Kircher a választott terminológiával is hangsúlyozza, amennyiben az egyiptomiak bölcsességét *sapientianak* nevezi, mivel a legfontosabb okok tudománya (*altissimarum causarum notitia*).¹⁶ Ez egyértelműen arra mutat, hogy a görög filozófia kérdésfeltevése nem más, mint annak a problémának újabb értelmezése, amit már az egyiptomiak is körüljártak. Ez végül is egy egészen különleges interpretációs eljárást eredményez. Annak érdekében, hogy az ősi egyiptomi nyelvet – és természetesen az általa közvetített bölcsességet – megfejtse, Kircher filológiai képességét és nyelvi tudását arra használja, hogy bármilyen szöveget úgy olvasson, hogy az elméletét alátámassza. Vagyis érvelési képességét úgy alkalmazza, hogy éppen az ellentétét teszi annak, amit a filológiai kritika eredményei alapján elvárhatnánk. Ahelyett, hogy kétes eredetű szövegeket kizárna a felhasználás köréből, a nyelvi elemzést pontosan az ellentétes módon alkalmazza: ha egy szöveg nyelvi állapota arra utal, hogy késői, akkor ebből azt a következtetést vonja le, hogy a kérdéses fordulatok utólag kerültek be (másolók, interpretátorok által) abba a szövegbe, amely az ősi egyiptomi bölcsesség tárháza. Így jelenti ki például habozás nélkül, hogy az Aristotelésnek tulajdonított *Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum* (1591) című munka elegendő bizonyíték annak alátámasztására, hogy Platón átadta az egyiptomi bölcsességet a tanítványainak, akik munkásságuk során újabb (szöveg)rétegekkel fedték be az eredeti tudást –

tehát végső soron a platonikus filozófia is alkalmas eszköz a hieroglifák megfejtéséhez.

Nyilvánvaló, hogy az érvelés logikája előzetes koncepcióktól nagymértékben terhelt, hiszen előzőleg be kellene bizonyítani azt a feltevést, hogy a kérdéses pseudo-aristotelési mű a platonikus filozófia, ezen keresztül pedig az egyiptomi bölcsesség releváns forrása. Ehhez nyilvánvalóan azt kell bizonyítani, hogy azok a főként nyelvi elemzésen alapuló érvek, amelyek azt akarják alátámasztani, hogy itt egy késői szöveg van dolgunk, csak erőtlen próbálkozások, amelyek szükségyszerű zsákutcába vezetnek: ami a szövegben új, az lényegében annak ősiségét bizonyítja, hiszen csak azt mutatja meg, hogy a szöveget a hagyományozás során átalakították (Előszó, 3. §). Bár az említett, Aristotelésnek tulajdonított szöveg kívül esik vizsgálódásaink körén, mégis érdemes ezzel kapcsolatban egy megjegyzést tennünk, mivel hasonló intellektuális folyamatokra világít rá, mint a hermetikus corpus körül kialakult vita. A szöveg ugyanis eredetileg Plótinus-parafraízis, amelyet az arab fordító feltehetőleg arra szánt, hogy mintegy bevezetést nyújtson Aristotelés filozófiájához. Később ez a traktátus mint az ősi bölcsesség lenyomata – Aristotelés titkos tanítása – került vissza nyugatra, amit az arab forrásból, nem a görög eredetiből fordítottak vissza latinra. Így egyrészt elfelejtődött a szöveg eredeti forrása (Plótinus), másrészt a hermetikus szövegekhez hasonlóan úgy tekintettek rá, mint az ősi bölcsesség autentikus forrására. (Daniel Stolzenberg Kircher forrásaira vonatkozó kutatásai mindenesetre mutatják, hogy Kircher itt is meglehetősen szelektív módszert alkalmazott: bár valóban ő volt az, aki egyes arab forrásokat először olvasott Európában, ugyanakkor sok forrása nem volt olyan régi, ahogyan azt feltüntette, és sok, általa különböző forrásból eredeztetett információ egy kútfőből származik, bár ezt maga sem tünteti fel mindig, így adva nagyobb nyomatékot tájékozottságának, mintha több szöveget ismerne, mint valójában. – Lásd Stolzenberg 2003).

Kircher második módszertani következtetése arra irányul, hogy közelebbről meghatározhassa ennek a bölcsességnek a jellegét. Ez nem más, mint „a régen megtörtént és elmesélt dolgoknak az obeliszkekre vésett szent és szimbolikus (ti. hieroglifákkal leírt) tudománya” (*sacra et symbolica dictarum rerum scientia, Obeliscis incisa*). Kircher a rejtett bölcsesség feltárásának ebben az összefüggésében értelmezi az obeliszkeken olvasható hieroglifákat is, amelyeket szerinte „a bölcsek nem azért találtak fel, hogy úgy alkalmazzák azokat, mint a betűket, hogy szavakat alkossanak, hanem ezek intellektuális, vagyis ideális jelek, amelyek segítségével sok dolgot lehet kevés alá foglalni”. Tehát Kircher szerint a hieroglifák intellektuális szimbólumok,¹⁷ amelyek olyan kontemplatív gyakorla-

tokat (*contemplatio intellectualis*) tesznek lehetővé, amelyek által az ember képes lehet megérteni a természet működését, vagyis az isteni misztériumot (Előszó, 3. §). Röviden úgy összegezzük, hogy a hieroglifa olyan szimbólum, ami egy analógián alapuló megismerési módot tesz lehetővé.¹⁸ Ehhez a hagyományban lényegében mindig is meglévő olvasási módhoz azért kell visszatérni, mert a hieroglifák által az előbb említett módon közvetített hieratikus tudás fokozatosan megromlott. A papi rend nem volt képes arra, hogy megőrizze azt eredendő formájában, hanem egyrészt kibővítette a tudomány Hermés által lefektetett alapjaival (ez önmagában még nem lett volna baj), másrészt viszont kiüresítette azok üzenetét, és az általuk közölt szimbolikus tartalom babonássággá, az állatok tiszteletévé és mágiává alakult át (98 sk.).

Most már látszik, hogy a kircheri hermeneutika számára a hieroglifák interpretációja olyan módszertani eszközt jelent, amely feltárja az egyiptomi hermetikus bölcsesség lényegét, és egyúttal betekintést nyújt abba az eredendő tudásba, amelyhez ambivalens a viszonyunk. E tudomány egyrészt szándékosan szimbólumokba rejtett, és alapjai úgy lettek lefektetve, hogy tartalmuk csak értelmezendő jelek (hieroglifák) segítségével tárható fel. Másrészt megfejthető akkor, ha megtaláljuk azokat a releváns forrásokat, amelyek kevésbé rejtett formában – írott szövegekként, mint a hermetikus traktátusok is – őrzik ezt a tudást. Ebből következik, hogy Kircher számára e források még mindig azok a szövegek, amelyekről a filológiai kritika akkorra már éppen kimutatta, hogy a pseudo-irodalom részei, de legalábbis kétes eredetű textusok.

Még egy adalék talán megvilágítja az említett kircheri módszer lényegét. A hieroglifák és a hermetikus szövegek mellett e felfogás szerint természetesen a héber szövegek helyes olvasása is megajándékoz az igazsággal. Ennek egyik példája az *Apostolok cselekedetei* 7. fejezetének 22., sokat emlegetett része, és egy Eliezer nevű rabbi Kircher által idézett tudósítása, aki szerint Putifár héliopolisi pap volt. Mivel pedig Kircher szerint Héliopolis volt „a hieroglifikus bölcsesség gyakorlótere”, világos, hogy az eredetileg Noé utódai által birtokolt tudás Putifár és Mózes révén került vissza, még romlatlan formájában, a zsidósághoz.¹⁹ Ugyanakkor – ha a hieroglifák megfejtése kapcsán fentebb grandiózus tervről beszéltünk – Kircher ezt az egész koncepciót a világtörténelem szintjére emeli. A világ korszakait Censorinus nyomán dolgozva ki²⁰ 5699 évet számol a világ teremtésétől kezdve. Az ősi tudásnak ez a több ezer éves kronológiája lett az a kircheri nagy idő, amelynek szimbóluma a Piazzán felállított obeliszk. A történetnek az már csak különös végkifejlete, hogy a Kircher által értelmezett „hermetikus” obeliszk korántsem olyan ősi, ahogyan a jezsuita atya szerette volna: „csak” egy Domitianus korában készült emlékmű.

Jegyzetek

- 1 Általában Kircherre vonatkozóan lásd Jocelyn Godwin monográfiáját (Godwin 1979).
- 2 Kircher azért nevezi az obeliszket Pamphili obeliszknek, mivel azt X. Ince állította fel, aki a Pamphili család tagja volt.
- 3 A *prisca theologia* elméletének ekkora már komoly hagyománya volt. A humanisták közül jelentős Ficino genealógiája, amelyet a *Corpus Hermeticum* címen ismert gyűjtemény fordításának beve-

zetőjében vázolt fel. A később említendő protestáns filológus, a kiváló szövegkritikus, Isaac Casaubon nagy műve (*Isaaci Casauboni de rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI: Ad Cardinalem Baronii Prolegomena in Annales*. 1615) többek között éppen ezt a tudományos mítoszt készült felszámolni.

- 4 Minderről később még bővebben is lesz szó. Egyelőre annyit kell kiemelni, hogy e tudás – gyakran lappangó módon – fellelhető

- egy fennmaradt pogány szövegekben is. Kircher számára e textusok értéke éppen ezért lesz olyan nagy, mert közvetítik ezt a tudást.
- 5 A Hermés Trismegistosnak tulajdonított szövegeket magyarul lásd: *Corpus Hermeticum*. Fordította és bevezetővel ellátta Hamvas Endre. Lectum, Szeged, 2010.
- 6 Az ötödik könyv elején (394) arról ír, hogy az első pátriárkákát Ádám, az első teremtmény (*protoplastus*) avatta be Isten természetének és a mindenség működésének titkaiba. Ez a tudás ekkor még egy szóbeli tradíciót jelentett. Itt hangsúlyozza azt is, hogy Hermés (itt az első, aki Hénokkhal volt azonos) Noé és fiait beavatta az isteni titkok tudásába. Ilyenek voltak: a szentháromság, a megtestesülés, Isten kegyessége, Isten természete. A tradíció láncolata Kircher szerint: az egyiptomiak Herméstől és Zoroastértől, Hermés Noétól, Noé Hénokhtól (aki az első Hermés volt!), ő pedig Ádámtól. Ádám a kinyilatkoztatást Raziéltól kapta.
- 7 Talán nem túlzunk, ha azt mondjuk, hogy mind Baronius *Annales ecclesiasticije*, mind pedig Casaubon az előbbi munka kritikájának szánt műve, az *Exercitationes* megjelenésükben és terjedelmükben is „(el)rettentő” könyvek, amelyek tényleg csak az elszánt olvasónak ajánlottak. Kircher *Obeliscusa* – minden hiányossága ellenére – igazi felüdülés e két műhöz képest, bár helyenként ugyancsak próbára teszi gyanútlan olvasója türelmét.
- Ugyanakkor látnunk kell, hogy ezek az egyháztörténeti munkák a katolicizmus és protestantizmus vitáiban és harcaiban különös jelentőséggel bírtak, hiszen céljuk annak kimutatása volt, hogy melyik felekezet a korai, tehát autentikus keresztény hagyomány őrzője. A kora keresztény és késő ókori források jelentősége éppen ezért lesz olyan nagy. A kérdésről és a probléma bővebb kontextusáról lásd Grafton–Weinberg 2001, 164 skk.
- Egy megjegyzés még idekíváncozik. Casaubon kritikája és felkészültsége arra is felhívta a figyelmet, hogy milyen fontos az, hogy a forrásokat eredetiben tanulmányozzák. Ebből a szempontból Kircher munkásságának eredményeit nehéz volt kétségbe vonni, ellenben az a sajátossága, hogy a forrásait kritikátlanul használta fel – ahogyan erről a későbbiekben még lesz szó – komolyan aláássák következtetéseit.
- 8 A kronológia problémája igen nagy kihívást jelentett mind a katolikus, mind a protestáns tudósok számára. Ahogy arra már utaltam, éppen ezért a hermetikus szövegek datálása körüli probléma jóval szélesebb kontextusban értelmezendő. E szélesebb keret azonban itt nem kell kimerítően tárgyalnunk, mivel szorosabban kapcsolódik kitűzött célunk értelmezéséhez. A kérdés jelentőségét A. Grafton foglalja össze. (Grafton 2004, 172). Az említett cikkben szó esik Kircher meglehetősen sajátos idézési technikájáról is, amennyiben igen szabadon válogatja meg forrásait: egyes korai szerzőket figyelembe vesz, másokat pedig mellőz, így az olvasónak az az érzése, hogy apparátusa e tekintetben meglehetősen tendenciózusan összeállított, holott addigra például Scaliger munkássága nyomán a kronológia egyre inkább megalapozott tudománynak számított (uo.). Ennek a meglehetősen szelektív hivatkozási technikának is köszönhető, hogy nem tudjuk meg pontosan, kik Kircher vitapartnerei. Tehát, ahogyan arra már utaltam, a kérdés valójában történeti és dogmatikus jellegű volt, amelynek megoldása Kircher számára kulcsfontosságú lett azokkal a szövegkritikai jellegű kihívásokkal szemben, amiket Casaubon érvei jelentettek. Kircher minden olyan szöveg autentikus mivoltát ki akarta mutatni, amelyekről úgy vélte, hogy segítségükkel bizonyíthatja azt, hogy az isteni kinyilatkoztatás mindig is jelen volt az emberiség számára. (Erről lásd a 7. jegyzetet.)
- 9 Vö. Schmidt-Biegemann 2005.
- 10 *Oedipus Aegyptiacus*. Kircher egy másik, 1652 és 1654 között megjelent művének a címe. Ennek a címlapján (6. kép) Kircher Oedipusként jelenik meg, aki – mint görög példaképe a Sphinx rejtélyét – megfejtette a hieroglifákat.
- 11 Arról, hogy a hermetikus szövegeket kik és hogyan olvasták, lásd Florian Ebeling munkáját (Ebeling 2005).
- 12 Ez utóbbi állítás igen figyelemreméltó, hiszen tulajdonképpen ugyanez az érv jelenik meg az angol Ralph Cudworth *True Intellectual System of the Universe* (első kiadás: London, printed for Richard Royston, 1678). című írásában. Cudworth érvelése azért érdekes és előremutató, mert kimutatja, hogy miközben Casaubon figyelemre méltó filológiai apparátussal dolgozik annak érdekében, hogy bebizonyítsa azt, hogy a hermetikus szövegek késői hamisítványok, elkövet egy alapvető hibát: a hermetikus corpus egységesnek tekinti, és nem veszi észre, hogy több, különböző időben írott és átdolgozott szöveg alkotja. Így – bár Cudworth lényegében ugyanazt állítja, mint Kircher – kritikája alaposabb, hiszen filológiai, szövegkritikai megfontolásokra támaszkodva mutatja meg, hogy a hermetikus szövegek nem feltétlenül tükröznek egységes nyelvi állapotot (Cudworth 1837, 427 skk.).
- 13 Kircher itt a platonikus filozófusra, Iamblichosra hivatkozik, aki szerint az a tény, hogy a hermetikus szövegek emlékeztetnek a görög filozófiai terminusokra és érvelésekre, még nem bizonyítja, hogy nem eredeti szövegek fordításai, csak azt, hogy olyanok fordították, akik jártasak voltak a görög filozófiában is. A problémáról lásd Anthony Grafton könyvét (Grafton 1990).
- 14 A *scientia* kifejezés eddig mint a tudományos bizonyítás révén elnyerhető tudás szerepelt, vagyis a kinyilatkoztatás, amelyet a tekintélyek közvetítenek, bizonyosabb, mint a demonstráció révén elnyerhető ismeret.
- 15 E tradíció szélesebb kontextusához lásd Assmann 2003.
- 16 Ez a meghatározás lényegében a cicerói filozófia-definíció alkalmazása az egyiptomiak tudományára vonatkoztatva. Vö. Cicero: *De officiis* II. 2. 5: *Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque quibus eae res continentur, scientia.*
- 17 A szimbólum funkciója kettős: az említetten kívül a célja egyértelműen az elrejtés is, tehát, hogy az érdemtelenek ne juthassanak bizonyos dolgok tudásának birtokába (114 skk.). Mivel a szimbólumot a funkció, és nem a forma felől határozza meg, ezért szimbólum lehet egy szöveg is. Mindebből az következik, hogy a hieroglifa mindig szimbólum, ellenben a szimbólum nem feltétlenül hieroglifa. A hieroglifa Kircher meghatározása szerint „egy szent dolognak valamilyen anyagra vésett jele” (120). Továbbá – és ez is nagyon fontos! – a hieroglifa nem írás, hanem jel, karakter vagy alakzat. Ez ugyanakkor azt a „veszélyt” rejti magában, hogy ha így értelmezzük például a Szentírást, akkor az mintegy gnosztikus szöveggé válik: a beavatatlanok előtt rejtőzködő Isten titkos kinyilatkoztatása.
- 18 Kircher ismeri azt az általa a sethiánus gnosztikusoknak tulajdonított hagyományt is, amely szerint Sét h fia volt különleges tudás birtokában, amit két oszlopra jegyeztek le (*Obeliscus*, 4. oldal).
- 19 Ezt az utalást Philón: *Mózes élete* I. 21 skk. teljesíti ki, ahol részletesen lehet olvasni arról, hogy milyen tudományokban lett jártas Mózes, aki egyebek mellett elsajátította a hieroglifák által alkalmazott allegorikus módszer alkalmazását is. A szövegrészlet tézise alátámasztására idézi és fordítja is Kircher, más forrásokkal (Iustinos, Alexandriai Kelemen) együtt (101–102).
- 20 Censorinus: *De die natali* XXI. Magyarul: Censorinus: *A születésnap*. Ford., bev. Forisek Péter. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2005, 85 skk.

Bibliográfia

- Assmann, Jan 2003. *Mózes, az egyiptomi*. Ford. Gulyás András. Osiris, Budapest, 2003.
- Cudworth, Ralph 1838. *The true intellectual system of the universe*. Gould & Newman, New York.
- Ebeling, Florian 2005. *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit*. Beck, München.
- Fowden, Garth 1993. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton University Press.
- Godwin, Joscelyn 1979. *Athanasius Kircher. A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge*. Thames and Hudson, London.
- Grafton, Anthony 1990. *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship*. Princeton University Press.
- Grafton, Anthony 2004. „Kircher’s Chronology”: Paula Findlen (szerk.): *Athanasius Kircher: the Last Man Who Knew Everything*. Routledge, New York – London, 165–180.
- Grafton, Anthony – Weinberg, Joanna 2001. „I have always loved the Holy Tongue”. *Isaac Casaubon, the Jews and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. – London.
- Mulsow, Martin 2002. *Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und Neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance: Dokumentation und Analyse der Debatten um die Datierung der Hermetischen Schriften von Genebrard bis Casaubon*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Schmidt-Biegemann, Wilhelm: *Philosophia perennis: Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*. Springer, 2005.
- Stolzenberg, Daniel 2003. *Egyptian Oedipus. Antiquarianism, Oriental Studies and Occult Philosophy in the Work of Athanasius Kircher*. PhD disszertáció, Stanford University.

Porphyrios Önállóságunkról

Bene László fordításában és jegyzeteivel

- 1 A fordítás a következő kiadáson alapul: Porphyrios: *Fragmenta*. Edidit A. Smith. Teubner, Stuttgart/Leipzig, 1993. Kommentár: Porphyry: *To Gaurus On How Embryos are Ensouled and On What is in Our Power*. Translated by James Wilberding. Ancient Commentators on Aristotle. General editor: Richard Sorabji. Bristol Classical Press, 2011. Jelen munka a K-75500 OTKA-pályázat keretében készült.
- 2 Római szenátor, Porphyrios az aristotelési *Kategóriák*hoz írott *Bevezetését* (*Eisagógé*) is hozzá címezi.
- 3 Az *Allam* záró mítoszának, a pamphyliai Ér túlvilágjárása elbeszélésének (616b2–621d3) fontos mozzanata, hogy a lelkek a túlvilágon maguk választják meg jövőendő életformájukat (a választás leírása: 617d6–620d5).
- 4 A hellénisztikus és császárkori filozófiában az autonómia jelölésére használt legfontosabb szak kifejezés, az *eph' hémin* szókapcsolat fordítása állítmányi helyzetben „tőlünk függ”, „rajtunk múlik”, „hatalmunkban van”, absztrakt főnévként (*to eph' hémin*) pedig „önállóság”. Az „önmeghatározás” (*to autexusion*) a Kr. u. 1–2. században terjedt el. Porphyrios az *autexusion* szót néhol tágabban használja, az *epi* + dativus konstrukciót pedig a racionális élőlények magasabb fokú autonómiájának jellemzésére tartja fenn (269F, 4 sk.; 270F, 11 sk.), másutt viszont az *autexusion* is az értelmes lényekre korlátozódik (268F, 61 sk.).
- 5 Platón: *Allam* 619e6–620d6, kül. 620a2–3; vö. 619c6–d1.
- 6 Csak találgathatjuk, melyek ezek az érvek. Platón megfogalmazása szerint a lelkek „többnyire” (*ta polla*) előző életüknek megfelelően választanak (620a3), vagyis választásuk *nem teljes mértékben* előre meghatározott, így helye van annak, hogy „okosan” (*syn nói*, 619b3) válasszanak (lásd Wilberding jegyzetét). Plótinus éppen a jellemünkért viselt felelősségünk mellett hozza fel érvként, hogy a lélek milyenségét korábbi életünk – vagyis *saját* tetteink – alakítják (III. 3. 4, 34 sk.).
- 7 *Allam* 617e2–3, apró eltéréssel.
- 8 E megfogalmazásnak (*anapodrasztos... phruros*) nincs pontos megfelelője az *Allam* szövegében, de vö. 620d8–e1 (*phylaka... tu hui kai apoplérótén tón hairethentón*). Az *anapodrasztos* szó („ami elől nincs menekvés”) a sztoikus fátum jelzője (aphrodisiasis Alexandros: *A végzet* 166.3 Bruns), Plótinus pedig a lélek alászállásával kapcsolatban használja (IV. 3. 13, 1).
- 9 Porphyrios az előző sorokban az *Allam* 620d6–621b1 összefoglalását adja.

268F Smith = Stobaios II. 8, 39 (II. 163, 16 – 167, 7)¹

Tegnap beszéltünk, Chrysaorios² barátom, az életformák választásának³ problémáját vetettük föl. [5] Platón e választást a testen kívüli lelkeknek tulajdonítja, és féltő, hogy ily módon eltörli önállóságunkat (*to eph' hémin*) és egyáltalában véve azt, amit önmeghatározásnak (*to autexusion*) mondanak,⁴ ha egyszer a lelkek aszerint fognak a választáshoz, hogy milyenné alakították jellemüket az előző ciklusban átélt tapasztalatok, mit szerettek, illetve gyűlöttek, minek örültek, és mi okozott nekik fájdalmat.⁵ Úgy láttuk jónak, ha ezeket az állításokat nem bolygatjuk, [10] mivel bizonyos meggyőző érvek hozhatók fel védelmükben.⁶

Nehézséget okozott azonban számunkra, ami Platón szerint a lelkekkel történik testbe költözésük során, miután választottak és az egyes embereket készülnek létrehozni. Hiszen egyszer ezt mondja: „az első válasszon életformát, [15] mely mellett aztán szükségszerűen meg kell maradnia”;⁷ máskor pedig, hogy a daimón, aki nekünk jutott, olyan őrzőnk, aki elől nem menekülhetünk.⁸ Elbeszélése szerint a daimónt Lachesis, Ananké lánya küldi a választott élettel együtt, miután valaki egy életformát elnyert és kiválasztott, annak öre és feltétlen beteljesítője gyanánt. A daimón [20] átveszi az illetőt, és Klóthóhoz, annak keze alá, az orsó forgásához viszi, ezután pedig Atroposhoz, aki a neki font sorsot elháríthatatlanná teszi, innen pedig immár egyenesen Ananké trónusához, és miután ráveszi, [25] hogy áthaladjon alatta, a többiekkel együtt Léthé mezejére vezeti el, az Amelés folyóhoz, melyből innia kell egy bizonyos mennyiséget; s akik ittak, mindent elfelednek.⁹ Ha mindezt a Moirák, Léthé és Ananké szövői, kényszeríti ki és juttatja érvényre, [30] miközben a daimón kíséri és őrzi a sorsunkat (*heimarmené*), ugyan minek volnánk az urai, és hogyan mondhatnánk még, hogy „az erény nem szolgálja semminek, hanem ki-ki aszerint részesül benne inkább vagy kevésbé, hogy tiszteletben tartja-e vagy sem”¹⁰

Miután kézbe vettem Platón szövegét, [35] és beláttam, hogy igencsak elvettük a filozófus gondolatát, csodálkozni kezdtem¹¹ azokon, akiket zavarba ejt e kérdés. Azt hiszik ugyanis, hogy [Platón] kizárólag magukra az életformákra gondol, és ahogyan azok, akik az életformákról írtak értekezést, a földműves, a politikus és a katona életformáját emlegetik, [40] úgy ő is. És mivel sok különféle életformát látunk az emberek között, és ezek megválasztása sok tekintetben rajtunk múlik (*eph' hémin*), amint az is, hogy másokra cseréljük, joggal csodálkoznak azon, hogy miként kényszerül az ember, aki ezek közül kiválasztott egyet, annak az életformának kizárólagos és maradéktalan [45] beteljesítésére. A Stoa hívei ugyanis úgy vélik, hogy „életformá”-ról (*bios*) egyetlen értelemben – az „értelmes élet” (*logiké zóé*) jelentésben – beszélünk, és tevékenységekből, állapotokból, hatások gyakorlásából és elszenvedéséből álló lefutást tulajdonítanak neki. Platón viszont az értelem nélküli lények életét is életformának mondja.¹² Szerinte [50] életforma a hattyú élete is, egy másik életforma az oroszláné, és megint másik

a fülemülé; az emberi élet is életforma, és ennek egy fajtája a nőé, egy másik a férfié – hiszen azt mondja, hogy az életminták a legnagyobb változatosságot mutatják.¹³ Nos tehát, az „életforma” egyik jelentése Platónnál [55] ilyesféle; egy másik jelentés az, amelyet az előbbiek járulékaként és az említett alapvető életformára épülő másodlagos jellegként állít elénk. A kutya számára az alapvető életforma az, amelyik a kutya életének (*zóé*) megfelel; ehhez az életformához járul ráadásként a vadászkutyák, a nyomkeresők, [60] az asztal körül lebzselők vagy a házőrzők életformája – ez lenne a másodlagos életforma.

Az értelem nélküli állatok esetében azonban – mivel meg vannak fosztva az önmeghatározástól – az efféle másodlagos jelleg vagy természettől, vagy a gazdájuk rendelkezése folytán jön létre. Az ember esetében az, hogy valaki kiváló őstől [65] született, vagy hogy szép test jutott neki, vagy a természet, vagy a véletlen révén adódik – mindenesetre világos, hogy az efféle dolgok soha nem rajtunk múlnak (*eph' hémin*). Azonban valamelyik mesterség vagy tudomány elsajátítása, illetve foglalatosság üzése, a politikai életben való részvétel, hatalmi állásokra törekvés és a többi efféle dolog [70] önálló tevékenységünkől függ (*ek tu eph' hémin*),¹⁴ még ha ezek némelyikére nem könnyű is szert tenni, mivel külső segítségre is szükség van hozzá, s ezért csak ügygel-bajjal szerezhetők meg, de nem is könnyen szabadulunk tőlük, ahogyan ez a hatalom, a zsarnoki vagy népvezéri szerep esetében van. Minden efféle az elhatározásunktól (*proairesis*) [75] függ, elérésük viszont nem teljesen rajtunk múlik; de miután elértük valamelyiket, szükségképpen annak a rendjét kell követnünk.

Megadatott azonban csaknem mindenkinek, aki középen áll és nem lett máris hitvány, hogy az életformával, melyet követ, vagy hitvány módon, vagy kiválóan éljen.¹⁵ Hiszen [80] előfordul, hogy valaki, aki zsarnokságra jutott, jóindulatú és szelíd lesz, s az is, hogy valaki gonoszul használja királyi hatalmát.

Mivel így áll a dolog, „az életformák választása” a testen kívüli lelkek számára mindenekelőtt az elsődleges életformákra vonatkozik; s ezután a választott életforma¹⁶ elkerülhetetlenségét Ananké szentesíti, a [85] daimón pedig kíséri, aki az életforma vezéréként és felügyelőjeként – mindegyikük egy-egy életformáért felelős – részt vesz a lelkek kényszerítésében, hogy megmaradjanak a választott életforma mellett és ne hagyják el azt,¹⁷ s a Moirák is az ilyen értelemben vett életformát szövik¹⁸ kinek-kinek, amint ezt az élet teljes tartama alatt történtek tanúsítják.¹⁹ [90] Hiszen a férfi, még ha szabadossága miatt elpuhul is, és szándéka olyanra formálja minden külső sajátságát, ami nőhöz illik, soha nem lehet nővé; és a nő sem lehet soha férfivá, még ha férfiakra jellemző foglalatosságokra merészkezik is.²⁰ A lelkek tehát ezt az életformát [95] szükségszerűen élnek, feledésben töltve napjaikat, teljes tudatlanságban afelől, hogy egykor az ő hatalmukban állott (*ep' autais*) az adott életforma választása.

Az ember esetében az akaratlagosság (*ethelusion*) legkevésbé korlátozott formában a lélek működéseit illeti meg, mikor önmagában van és nem [100] verte béklyóba a test, másrészt pedig az élőlénynek, vagyis a kettő együttesének²¹ a működéseit, mely szabadságot nyert²² arra, hogy önmagából fakadó tevékenységeket (*autexousia erga*) végezzen.²³ Ugyanis mindegyikünk ezen a módon éli emberi életét, tudniillik hogy vele jár a megfelelő készítés a test és lélek együttesének önmagából fakadó tevékenységeire.

269F Smith = Stobaios II. 8, 40 (II. 167, 8–17)

Minden élőlény irányítása az élet azon módjának²⁴ megfelelően történik, mely itt [a földi életben] hozzá tartozik. Az emberi élet jellemzője, hogy az őt megillető önmeghatározás az ember saját [5] hatalmában (*eph' heautói*) van. Ezért ha természetes hajlamai az itt választása körébe eső valamelyik életforma²⁵ felé hajtják is, mindazonáltal hatalmában áll, hogy ne essen ebbe, még ha teljességgel beleesik is. Mert mindazon esetekben,²⁶ melyekben a meggyőző képzetet jóváhagyjuk meggyőző volta miatt,²⁷ hatalmunkban áll az is, hogy ne adjuk jóváhagyásunkat, [10] mivel²⁸ a képzet nem húz és rángat bennünket zsinóron magához.

- 10 *Allam* 617e3–4. – A kérdést, hogy miként lehetséges a földi életben autonómia, ha életünket teljességgel determinálja túlvilági választásunk, már Plótinos is felvetette (III. 4. 5, 1 sk.; II. 3. 9, 1 skk.).
- 11 Heeren olvasatát fogadom el: *athaumasa men*. A kéziratokban *athaumasamen* („csodálkozni kezdünk”) szerepel. Wilberding javaslata: *ethaumasa hémas* („csodálkozom, hogy zavarba ejtett bennünket a kérdés”).
- 12 *Allam* 618a3; 620a–b.
- 13 618a1–b2, kül. a3.
- 14 Lásd azonban 271F, 33–38 és 92–95.
- 15 Vö. Simplikios: *Kommentár Epiktétos Kézíkönyvecskéjéhez* 46, 6–17.
- 16 Wachsmuth javításával: *kapeita hairethentos*. A kézirati szöveg: *kai epi ton hairethenta*.
- 17 Heeren javításával: *proleipein*. A kéziratok olvasata *problepein* („ne tegyenek semmit ellenében”). Hense a *periblepein* („ne törekedjen <másra>”) olvasatot javasolja.
- 18 Az *epenésan* javítással (Gaisford, Heeren). A kéziratokban *epeneusan* („hagyják jóvá”, „szentesítik”) vagy *epainesan* („dicsérik”) áll.
- 19 Smith szövegalkításával: <hoion> *ta [te] gignomena dia pantos martyrei chronu*. A kéziratok olvasata: *ta te gignomena dia pantos martyrei chronu*.
- 20 Másutt Porphyrios óvja a férfiakat az elnöiesedéstől, míg a nőt férfias viselkedésre buzdítja (*De abstinentia* IV. 20. 3 és *Ad Marcellam* 33).
- 21 A test és racionális lélek együtteséről van szó. Porphyrios felfogásában a kettő nem alkot olyan módon egységet, mint Aristotelésnél, aki-nél a lélek a test formája vagy első teljesültsége (*A lélek* II. 1): a lelket nem zárja magába a test, mint a vadállatot a ketrec, hanem csupán a belőle alászálló erők (*dynameis*) révén fonódik össze vele (*Sententiae* 28).
- 22 Heeren szövegalkításával: <pros> *autexousia erga lelymenu* (a kézirati *lylymenon* helyett).
- 23 Vö. 270F; Plótinos III. 1. 8.
- 24 A szövegkörnyezetből kikövetkeztethetően a *diazésis* szó az elsődleges, alapvető életformát jelöli. Porphyrios az emberi életet kitüntető sajátságokat a többi élőlény életformájához képest körvonalazza.
- 25 Porphyrios fejtegetése az emberi életformán belüli másodlagos életforma meghatározására vonatkozik.
- 26 Usener javításával: *hosa*. A kéziratokban *hós* („ahogyan”) áll.
- 27 Porphyrios itt a sztoikus ismeretszociológiából származó, de a császárkorra közkinccsé lett fogalmakat használ. A meggyőző képzet „finom mozgást kelt a lélekben”, vagyis bizonyos evidenciával bír (Sextus Empiricus: *A tanítók ellen* VII. 242), azonban nem egyenértékű a megragadó képzetrel, mely az igazság kritériuma. A jóváhagyás az értelmes lélek képessége egy képzet elfogadására, illetve elvetésére.
- 28 Smith kiadása e mellékmondatot a *ho ti mé* szavakkal köti; ez Wilberding értelmezésében: „feltéve, hogy”. Ebben az olvasatban a mellékmondat azt adja meg, milyen esetben vagyunk képesek megtagadni a jóváhagyást a képzettől (ti. amennyiben a *phantasia* nem kényszerít). – Ehelyett a *hoti mé* („mivel nem”) olvasatot javaslom (az okhatározói *hoti* mellett a kései görögben állhat *mé* tagadószó, lásd Kühner-Gerth: *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*. 3. Aufl. Hannover, 1904, II. 188.3). Ezen értelmezés szerint Porphyrios általános, minden jóváhagyási aktusra érvényes tételel állít fel: ha elfogadunk egy képzetet, módunkban áll a képzetet nem elfogadni, mivel annak nincsen kényszerítő hatalma. Ezen az alapon tekinthető az ember autonóm lénynek, és visel felelőssé-

- get az életforma megválasztásáért. Vö. 271F, 54–57 és 107 sk.
- 29 Itt az elsődleges életforma megválasztásáról van szó.
- 30 Az *apolytón* olvasat Canter javítása; a kéziratokban *apo autón* áll.
- 31 A *De abstinentia* 3. könyvében Porphyrios amellett érvel, hogy bizonyos korlátozott racionalitást az állatoknak is tulajdoníthatunk, sőt némely esetben vágyaiknak is képesek ellenállni, például ha felismerik a csalival ellátott csapdát (3.14.1). – Az „egyféle módon működéshez” (*monotropon*) vö. Damaskios: *A princípiumokról* I. 32, 19 skk.
- 32 Vö. 268F, 97–104. A testetlen lélek autonómiája a testbe kerüléssel Plótinus szerint is korlátozást szenved (III. 1. 8). – Az utolsó mondaton nem érthetjük azt, hogy (testi) alkatunkból adódó vágyaink meghatározzák viselkedésünket; inkább csak arról van szó, hogy e vágyakkal összefüggésben jelentkeznek azok a képzetek, melyeket jóváhagyunk vagy megvonjuk tőlük jóváhagyásunkat.
- 33 „...mindig az ilyen túlzások közt középtűt elhelyezkedő életet kell választania, és a túlzást mindkét irányban kerülnie kell, lehetőleg már ebben az életben, de az egész túlvilági életben is, mert így lesz az ember a legboldogabb.” *Allam* 619a5–b1. Vö. Porphyrios 268F, 77–78. Aristotelés meghatározása szerint a jellemerény közép a túlzás és a hiány között (*Nikomachosi etika* 1106b36–1107a6).
- 34 A megfogalmazásból (*areskei*: „tetszik”, „helyeslésre talál”, *placet*) nem világos, hogy a felvázolt tanokat Porphyrios közvetlenül Platónnak tulajdonítja-e, vagy számára elfogadható korábbi Platón-értelmezéseket foglal össze. A fordítás az előbbi értelmezésnek felel meg. Mindenesetre Porphyrios fejtegetése a Platón-szöveg középlatonikus, illetve plótinosi magyarázataira támaszkodik.
- 35 Az *Allam* leírása szerint a lelkek a Lachesistól a *prophétés* (pap, szószóló) közvetítésével kapott sorsoló cserepek révén nyerik el helyüket a sorrendben (617e8 sk.), melyben majd az életminták között választanak.
- 36 Wilberding szövegalakításával: *hé men gar próté pausamené en téi [prótéi] periodói próté héxei, hé de deutera en téi deuteraí (sc. taxéi) klérósonené*. Smith szövegalakítása: *hé men gar próté pausamené en téi prótéi periodói próté héxei, hé de deutera <deutera> en téi deuteraí klérósonené*.
- 37 *Prophétés*. Lásd *Allam* 617d3, 619b3 és c5. Porphyrios a 187F (= Proklos: *Allam-kommentár* II. 255, 4–9; 256, 9–14) szerint lunáris intelligenciaként értelmezte a platóni mítosz ezen alakját.
- 38 Lásd az 5. jegyzetet. Vö. Plótinus III. 3. 4, 34 sk.; III. 4. 5, 5; IV. 3–8, 5–10.
- 39 Plótinus hasonló magyarázatát adja a platóni mítosz túlvilági választásának: a lélek általános diszpozíciója és beállítódása (*diathesis, proairesis*) gyanánt értelmezi (III. 4. 5, 2–4; IV. 3. 12, 32–13, 8).
- 40 Porphyrios e részben a feltételes fánum középlatonikus tanát foglalja össze. Ehhez lásd Alkinoos: *Platón tanítása* 26; Apuleius: *Platón és tanítása* I. 12; Pseudo-Plutarchos: *A végzetről* 569d, 570c skk.; Calcidius: *Timaios-kommentár* 142–190; Nemesios: *Az ember természete* 38; Tacitus: *Annales* VI. 22. Vö. Platón: *Timaios* 42e2 sk. Porphyrios fentebb már célzott e tanra: 271F, 28–31.
- 41 A 268F, 63 skk. fejtegetése a hivatásválasztást a földi életben élvezett autonómia körébe látzott utalni. Jelen szövegrész azt mutatja, hogy a túlvilági választás nem korlátozódik az elsődleges életforma kiválasztására, hanem már itt

270F Smith = Stobaios II. 8, 41 (II. 167, 18 – 168, 8)

Azt hiszem, Platón egészében véve körülbelül a következőt akarja mondani. A lelkek, mielőtt testekbe és különféle életformákba jutnak, önmeghatározással bírnak abban a tekintetben, hogy ezt [5] vagy azt az életformát²⁹ válasszák maguknak, melyet egy meghatározott minőségű élet (*zóé*) és az ezen életnek megfelelő test révén fognak beteljesíteni (hiszen hatalmukban áll az oroszán életformáját választani, vagy a férfét). Ez az önmeghatározás viszont már korlátozott, mielőtt ezen életformák valamelyikébe kerülünk. Miután [10] a lelkek testekbe szálltak alá, és minden kötöttségtől mentes³⁰ lélek helyett élőlények lelkévé váltak, az önmeghatározást az élőlény alkatának megfelelő formában hordozzák, és ez némely esetben – például az embernél – sok mindennek a megértését és sokféle mozgást jelent, más esetekben csak kevés mozgást és egyféle módon való működést, mint csaknem az összes [15] többi élőlény esetében.³¹ Ezen önmeghatározás függ az alkattól, mivel [az illető élőlény lelke] önmagából fakadóan (*ex heautu*) mozog ugyan, mozgásának pályája azonban az alkatból eredő hajlamok mentén halad.³²

271F Smith = Stobaios II. 8, 42 (II. 168, 9 – 173, 2)

Minden esetben kerülnünk kell a túlzásokat, és a középre törekednünk,³³ amennyiben önállóságunkat nem kötötték gúzsba a hitványság gyógyíthatatlan szenvedélyei, nem vált ezek szolgájává, és nincs [5] alávetve nekik.

Azt a nézetet is képviseli,³⁴ hogy a lelkek nem minden rend nélkül nyerik és veszik fel a különféle életformákat a sorsolás alapján,³⁵ hanem meghatározott rend szerint, tudniillik ahogyan a körforgás vezeti őket. Az a lélek ugyanis, amelyik elsőként megáll a körforgásban, elsőként érkezik, hogy a sorsolás alapján [életformát] nyerjen, amelyik másodikként, az a második [helyen];³⁶ ugyanis [10] a mindenség révén forognak és szűnik meg mozgásuk, így ennek mozgása szerint jutnak el helyükre a körforgásban; a sorsoló cserepek az első, illetve második helyet jelzik. Ezért is kapja a sorsoló cserepeket a szószóló³⁷ Lachesistól, akit a sorsolásról (*lanthanein kai klérusthai*) neveztek el. Sokan azt [15] mondják, hogy Lachesis a mindenség körforgása.

Azt a nézetet is képviseli, hogy a lelkek hatalmában álló önmeghatározás az előző életekben itt szerzett tapasztalatoktól nyeri színezetét,³⁸ az emberek hatalmában álló önmeghatározás pedig a még testen kívüli léleknek az itteni életformák egyike iránti vonzódásából; [20] ezt Platón választásnak nevezi.³⁹

Azt a nézetet is képviseli továbbá, hogy a sors a törvények rendelkezéseihez hasonlít, és maga is törvény, és „az istenek régi határozata, örök, melyet széles esküvésekkel pecsételtek meg”, [25] mint Empedoklés mondja (B 115, 1 sk. DK). Ugyanis a törvények sem kényszerítenek, mikor elrendelik, hogy ha kalózkodsz, ezt és ezt a büntetést szenveded el, ha pedig tetteiddel jeleskedsz, ilyen és ilyen jutalmat aratsz. Ugyanígy a végzet határozatai, például „ha férfi életet választod, így és így fogsz élni”, arra már nem kényszerítenek, hogy „válaszd ezt”. És ha [30] a férfiak sorába születél, s katona életet választod, szükségszerű, hogy ezt és ezt tedd és szenvedd el, de az már nem szükségszerű, hogy katona életét válassz, és ezt és ezt szenvedd szükségszerűen.⁴⁰ Ezért is vannak ott a mintái mind az elsődleges, mind a másodlagos életformáknak. A lelkeknek hatalmukban áll egyrészt [35] elsődleges életformákat választani és például emberi életet élni, másrészt a másodlagos életformák közül is kiválasztani valamelyiket. De miután valaki választott, és ebben az életformában él, szükségszerű, hogy a vele járó dolgokat megtegye, illetve elszenvedje.⁴¹

Ha – miután kihüvelykeztük Platón gondolatát – lehetséges eltalálnunk, [40] honnan merítette e nézeteket és fejtegette őket abban a meggyőződésben, hogy összhangban vannak a valós történésekkel, talán azt mondanám, hogy az egyiptomi bölcspektől,⁴² akik az aszcendensből és a születéskor az égitesteknek az állatövi jegyek csillagaihoz viszonyított helyzetéből következtetnek az egyes életekre, [45] azon feltételezés alapján, hogy azok az aszcendens felkeléséhez igazodnak. Platón azonban nem ért egyet az egyiptomiakkal abban, hogy az alakzatok⁴³ meg-

határozott elrendezései *kikényszerítik* az egyes életek meghatározott minőségét az aszcendensben lévő fokon át a születésbe érkező lelkek számára, mert az adott pillanatban az alakzatok egy meghatározott állapotban vannak. [50] Szerinte a lelkek a bennük meglévő beállítódásnak megfelelően jutnak az aszcendensbe,⁴⁴ és megpillantják az alakzatok jelezte életeket, melyek, mint egy írótablába, az égi térbe⁴⁵ vannak írva;⁴⁶ ekkor a lelkek, míg választanak,⁴⁷ önmeghatározásuk miatt képesek arra is, hogy [55] ne éljenek így, viszont miután kiválasztották az aszcendens felkelésének időpontjában a körforgásban váltakozó (bolygókat), szükségszerűen beteljesítik azt, ami meg van írva.

Akkor viszont miért van, hogy ugyanazon csillagjegy felkeltekor például kutya is születik, férfi is, nő is, és sokféle férfi,⁴⁸ és mindezeknek sem az [60] elsődleges életformája nem egyezik meg, sem a másodlagos? Először is azt mondanám, nem minden léleknek oly gyors az útja, hogy a csillagjegy felkelte ne előzné meg belépésüket (a testbe); minthogy a körforgás mindig továbbhalad, és minden fokbeli különbség más és más [65] életmintákat hoz magával, szükségszerű, hogy ne legyenek teljességgel egyformák azok az emberek, akikről úgy véljük, ugyanabban⁴⁹ az órában jöttek világra.⁵⁰ Aztán meg e fok kívül (...),⁵¹ mielőtt a Hold alatti helyre jutnak; az elsődleges életforma útja a hét szférán keresztül [70] vezet, s mivel mindegyik lélek más és más módon végzi mozgását rajtuk keresztül⁵² a másodlagos életformák egyikére vagy másikára irányuló hajlamai szerint, nem minden lélek követi egyforma módon az égen megírtakat. Így az a lélek, mely a kutya életformáját választotta, ebbe és ebbe az aszcendensbe érkezik; amelyik az emberét, [75] eltérve ettől a ponttól⁵³ ebbe és ebbe. Az Igazságosság (Diké) e lelket jellembeli sajátosságának megfelelően⁵⁴ az égi körforgás egy meghatározott fokához vezet, melybe a lélek hajlamaihoz illő életforma van beleírva. Az Igazságosságot Véletlennek (Tyché) mondják, hiszen az emberi okoskodás számára homályban maradó ok.⁵⁵

Tizenkét állatövi jegy van, melyeken át [80] – mint az egyiptomiak hiszik – a lelkek útja vezet a földi világban csaknem bárhová. Az egyes állatövi jegyek⁵⁶ első fokairól azt tanítják, hogy hatalmasak, mintha magának⁵⁷ az állatövi jegy urának lennének kiosztva; az utolsók minden jegyben az ártalmasnak mondott csillagoknak [85] vannak kiosztva.⁵⁸ Ezért aztán az első fokok szerencséje méltó az elfogadásra, az utolsókérről viszont azt mondják, hogy szűkölködő.

Nos tehát, Plátón úgy tartja, hogy az ilyen vagy olyan alakzatok *jelzik* a különféle életformákat, azt azonban már nem fogadja el, hogy *kikényszeríték* őket,⁵⁹ hanem a lelkek, miután választottak, élnek ezen életformákat, s – ahogyan (az alakzatok) jelzik – [90] szükségképpen kijut nekik a megírt események láncolata. Mármost azért, hogy (a lélek) melyik aszcendensbe kerül, a felelősség azokat illeti, akik nő vagy férfi életformáját választották,⁶⁰ vagy valamilyen más élőlényét. Mikor a lélek az adott aszcendensbe érkezett, szintén övé a felelősség azért, hogy⁶¹ másodlagos életformáját megválasztotta, mely az égitesteknek [95] az adott aszcendenshez tartozó elrendezésébe van írva és benne mutatkozik meg.⁶² Hacsak nem mondja azt valaki, hogy az aszcendens vizsgálata a nemzés időpontjára vonatkozólag azt világítja meg, hogy ember vagy kutya sorsát választotta-e az illető lélek, az aszcendens vizsgálata a születés időpontjára vonatkozólag pedig a másodlagos és az előzőleg választott sorson felüli életforma választását [100] mutatja meg.

Mindenesetre azt bárki elfogadhatja, hogy az elbeszélés⁶³ Plátón az egyiptomi hagyomány alapján formálta meg. Azt viszont, hogy vajon részleteiben is ugyanazon gondolatok értelmében dolgozta-e ki, nehéz megmondani.

[105] Mivel Homérosnak is szerelmese és magasztalója vagy, vizsgáld csak meg, esetleg nem tudott-e már ő is Platónt megelőzve az életformák két fajtájáról. Ezek egyike mozdíthatatlan; ezt a lélek képes választani vagy nem választani, de miután kiválasztotta, akkor már nem szabadulhat tőle és képtelen⁶⁴ másra cserélni, s vagy erőnyesen, [110] vagy hitvány módon él vele. Homéros erre gondol, mikor azt mondja:

*Csakhogy a végzet elől, azt mondom, senkise futhat,
jótól, vagy rossztól, miután megszülte az anyja.
(Ilias VI. 488 sk., ford. Devecseri Gábor)*

megkezdődik az elsődleges életforma további meghatározása. Lásd még 271F, 92–95.

- 42 A kései antikvitásban az asztrológiát káldeus (babilóni) és egyiptomi bölcsességeként tartották számon.
- 43 *Schématismoi*. Az alakzatok vagy konstellációk a Nap, a Hold és az öt látható bolygó elrendezését jelentik egy adott aszcendenshez viszonyítva. Vö. Porphyrios 187F, 21–23 Smith.
- 44 Plótinus szintén hangsúlyozza, hogy a lélek belső diszpozíciója elsőbbséget élvez a külső, fizikai – köztük asztrológiai – behatásokkal szemben az ember sorsának meghatározásában: III. 4. 5, 4–19; II. 9. 15, 1–28.
- 45 Szó szerint: „az égi Földbe”. Az egyiptomiak a Holdat nevezték égi Földnek (Porphyrios 360F, 25–29 Smith); valószínűbb azonban, hogy itt az állócsillagok szféráját kell rajta értenünk, lásd Wilberding 151, 44. jegyzet.
- 46 Vö. Plótinus II. 3. 7, 4–6; III. 1. 6, 20–22.
- 47 *A tas helomenas* („melyek választottak”) kézirati olvasat romlott. Fordításom Smith javaslatán alapul: *hairumenas*. Deuse megoldása: *mé helomenas* („melyek még nem választottak”).
- 48 *Polloi andres*. Festugiére javítása *polloi anomoioi* („sok különféle ember”). Wachsmuth megoldása: *polloi athroós* („egyszerre sokan”).
- 49 Az „ugyanabban” (*autēi*) Heeren betoldása.
- 50 Wilberding magyarázata szerint a léleknek egy adott aszcendensbe érése (egy életforma kiválasztása) és a születés között eltelik valamennyi idő, így az ugyanakkor született embereknek más-más lehet az aszcendense, melyet nem tudunk teljes pontossággal meghatározni.
- 51 Itt hiányos a szöveg.
- 52 *A kat' autas* Wachsmuth javítása, a kéziratokban *kat' auta* áll. – A lélek a szférákon át megtett útja során pneumatikus hordozót, „asztrálestet” kap (Porphyrios: *Sententiae* 29, 8–9 Brisson).
- 53 *Kata paraklisin tés stigmés*. Más értelmezésben: „hajszálnyit eltéréssel”.
- 54 A jellembeli sajátságokra kihatnak az előző életek, vö. 268F, 8.
- 55 Avéletlen e meghatározását Démokritosnak és a sztoikusoknak szokás tulajdonítani (Aetios I.29.7; *SVF* II 965, 966, 967 és 971). Diké, illetve Tyché nem szerepel Plátón *Allam*ának záró mítoszában, és az elbeszélésében az igazságos büntetés, illetve jutalom elnyerése és az életforma megválasztása világosan elkülönül. Az igazságosság érvényesüléséhez a lélek alászállásában vö. Plótinus IV. 3. 13.
- 56 Heilen javításával: *hekastu zóidiu*. A kéziratokban *zóidiaku* áll.
- 57 Az *autói* kézirati olvasattal. Smith elfogadja Heeren javítását: *agathói* (kontextusban: „az állatövi jegy jó urának”).
- 58 A Marsról és a Szaturnuszról lehet szó, lásd Wilberding 152, 58. jegyzet.
- 59 Plótinus sokszor amellel érvel, hogy a csillagok nem okozzák, csak jelzik az eseményeket (II. 3. 1, 1 sk. és 7, 1 skk.; III. 1. 6, 22 sk.), másutt viszont elismeri, hogy a csillagoknak – más fizikai okokhoz hasonlóan – van bizonyos befolyása életünkre, anélkül hogy meghatároznák azt (II. 3. 10 és 15). Vö. Proklos: *Allam-kommentár* II. 292, 13–16 és 26 skk.
- 60 Vö. Plátón: *Allam* 617e4.
- 61 Heeren javításával: *tu*. A kéziratokban *to áll*.
- 62 A 271, 33–36 már a földi élet előttre tette a másodlagos életforma megválasztását is, itt pedig asztrológiai leírását kapjuk e választásnak. Egy-egy elsődleges életforma vélhetőleg a zodiákus körének valamely tágabb szeletéhez tartozik, melynek egyes fokaihoz vannak rendelve az adott életformán belüli másodlagos életformák, vö. Wilberding 152, 61. jegyzet.

- 63 Ti. Platón elbeszélése az *Állam X.* könyvében a lelkek túlvilági sorsáról.
 64 A szöveg itt hiányos. A fordítás Meineke betoldásán alapul: *kai adynatusa*.
 65 Vö. Platón: *Állam* 619d4–5 („elhamarkodottan”); 619b3 („okosan”, *xyñ nói*).
 66 Homéros szövegében inkább a „tulajdon ostoba vétkeikért” (*spheteréisi atasthaliéisi*) szókapcsolat utal az emberi felelősségre, mint az „ők maguk is” kifejezés, melyet Porphyrios kiemel.

Ezt tehát az elsődleges és áthághatatlan életformáról mondja. De mit is mond a [115] másodlagos életformáról, mely a mi hatalmunkban van?

*Jaj, csak örökkön az isteneket vádolja az ember:
 Minden baj tőlünk – mondják – noha ők maguk is, lám,
 ostoba vétkeikért szenvednek a végzetten is túl.
 (Odysseia I. 32–34, ford. Devecseri Gábor, módosítva)*

Nos, miért mondja, hogy „ők maguk is”? Ezzel megvilágítja, hogy [120] az istenektől is származik valami az emberekre, bár a nagyobbik részt maguknak köszönhetik. Mivel az életmintákat az istenektől kapjuk, talán ők sem háríthatnak el minden felelősséget azért, hogy bajba jutunk. Ámde felmenti őket azért, hogy a lelkeket önmeghatározással ruházza fel, és rájuk bízva életformájuk megválasztását, s akik [125] elhamarkodottan és okatlanul⁶⁵ választottak, azok „ostoba vétkeikért szenvednek a végzetten is túl”.⁶⁶

Hódi Attila (1976) régésztechnikus, az Iseum Savariense segédmuzeológusa. Kutatási területe az Isis-szentély építési fázisainak régészeti vizsgálata. 2002 óta vesz részt a savariai Iseum kutatásában.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Régészeti kutatások a római kori Flavia Solva délnyugati temetőjében (2012/3).

Tóth István „Apuleius Savariensis” című tanulmánya 2001-ben jelent meg a *Savaria* 25/3. kötetében. A szerző cikkében adatokkal támasztotta alá azt, hogy a Kr. u. 2. században Pannoniában az alexandriai kultuszok gyakorlatában semmiben sem tért el a birodalom vallási-szellemi értelemben véve legfejlettebb területeitől. Alapvető állítása szerint az egyiptomi kultuszok pannoniai elterjedését három, időben is elkülöníthető hatás segítette. A provinciában először csak szóróványosan megjelenő beavatottak, majd az 1. század második felében betelepülő itáliai kereskedőcsaládok és libertusaik terjesztették a kultuszt. Végül pedig a 2. században, egy jelentős kelet-balkáni befolyásról beszélhetünk. Ezek a Kr. u. 2. század harmincas-negyvenes éveiben összegződtek a térségben.

Pontosan ebben az időszakban élt az Isis-kultusz tanulmányozása során legtöbbször idézett antik forrás szerzője, a madaurai Apuleius. Közismert tény, hogy Apuleius Isis-hívő volt, sőt Isis és Osiris misztériumaiba is beavatott papként szolgált az istennőt. *Metamorphoses* (*Átváltozások*) című művében erről a vallásról a lehető legtöbb és legrészletesebb információt hagyta az utókorra. Történetének főhőse a „megtévedt” Lucius, aki „duzzadó fiatalságának sikos talaján egy cselédlánnyal kéjelgésbe sikamlott”, de kárát vallotta átkozott kíváncsiságának: számárrá változott. Tengernyi szenvedése után Isis istennő könyörülete által változhatott újra emberré. (Valamennyi *Metamorphoses*-idézetet Révay József fordításában közöljük.)

Tóth István állításának bizonyításához a pannoniai emléksanyagot vizsgálta, s ebből kiindulva kívánt az Apuleius-féle szöveghez eljutni. Jelen írásomban a szerző gondolatiságát követve az azóta rendelkezésre álló újabb információk összefoglalását tűztem ki célul.

2001-ben Sosztarits Ottó vezetésével indult újra a savariai Isis-szentély kutatása. Ennek eredményeképpen Isis savariai otthonáról számos fontos adat látott napvilágot.

Kezdjük a kutatást a régészeti anyag vizsgálatával! Próbáljuk meg ehhez elsősorban a savariai anyagra támaszkodva a *Metamorphoses* kapcsolódó sorait megkeresni. Ha megidézzük Apuleius szellemét, kicsivel talán többet megsejthetünk a római kori Savaria Iseumának mindennapi életéből.

Megtartva a Tóth István-féle hármass felosztást, annak folytatásaként vegyük sorra az emlékeket úgy, hogy a következők három csoportba soroljuk őket:

Apuleius Savariensis II.

Hódi Attila

1. Feliratos emlékek
2. Építészeti és szobrászati emlékek
3. Szertartásokra utaló egyéb tárgyi leletanyag

1. Feliratos emlékek

Savaria Iseumának egyik legfontosabb epigráfiai emléke a szentély homlokzati főfelirata. Korábban mindössze néhány betűnyi maradványa volt ismert. A legújabb kutatások alapján sikerült további betűkkel kiegészíteni a feliratot, melynek jelenleg két értelmezése van.

Az elsőt Mráv Zsoltnak köszönhetjük, aki szerint az épületet a savariaiak jólétéért, Isis Augustának szentelték:

[Isidi Augustae] SAC(rum) / [pro sal(ute) Sava]RIE/[nsium -----]R

A másik, még publikálatlan javaslat a főfelirat szövegét illetően Alföldy Gézától származik. Eszerint az épületet Isis Augustának szentelték oly módon, hogy az elpusztult kultuszépületet a kultusztagok megújították (1. kép).

[Isidi Aug(ustae)] SAC(rum) / [aedem ca]RIE / [confect-(am) restitue]R(unt) / [cultores?]

A kutatás jelenleg mindkét megoldást elfogadhatónak tartja. A fehérmárvány homlokzat feliratának betűi a kontrasztos hatás miatt vörösre voltak festve éppúgy, mint a feliratot keretelő koszorút tartó Victoriát ábrázoló relief egyes részletei.

A feliratos emlékek közé sorolható az a régóta ismert szakrális kőfaragvány, amelyet Tóth Endre kutatásának köszönhetően ma már bizonyosan az Iseumhoz köthetünk. Ez egy Luna Lucifera oltár (2. kép), melyet állíttatója a Fényhozó Holdnak szentelt. Apuleius szájából több, a mai fülnek szokatlanul ékes-szóló jelző hangzik el a Hold fényével kapcsolatban. A történet szerint az ekkor még számár testben élő Lucius éjszaka a tengerparton felriad álmából a Hold fényétől, és az állati testből való szabadulásért a magasságos Hold Istennőhöz fohászkozik. Imájában „Felséges Fényűnek, Ég királynőjének” nevezi őt. Az ezt követő híres éjszakai Isis-jelenés során pedig az istennő ruhájának leírásában is találkozunk a holdfényel: „,...



1. kép. Az Iseum homlozati főfeliratának két lehetséges kiegészítése Mráv Zsolt (a) és Alföldi Géza (b) szerint (Mráv Zsolt és Isztin Gyula munkája)

beszegett szélén és egész felületén tündöklő csillagokkal volt telehintve, amelyeknek kellős közepén a telihold árasztotta lángoló fényét.” A Fényhozó Holdnak szentelt oltár azonosított lelőhelye alapján eredetileg az Isis-szentélyben állhatott. További vizsgálatra érdemesíti ezt a feliratos emléket az, hogy a felső részén több, valamiféle tárgy rögzítésére alkalmas, ólommal kiöntött csaplyuk van. Feltételezhető, hogy szoborbázisként szolgált.

2. Építészeti és szobrászati emlékek

Még 1955 novemberében az Isis-szentély első kiemelt köemlékei között látott napvilágot egy kisméretű márvány szobortörzso Amor és Psyche alakjával (3. kép). Érdekes, hogy még ennek az apró faragványnak is megtalálhatjuk a kapcsolatát az Apuleius-féle autentikus forrással. A XI. fejezetben a főhős így imádkozik a fénylő Holdhoz: „... akár a mennyei Venus vagy, aki az ősidőkben Amor fiad révén a férfit a nővel párosítottad, és az emberiséget kifogyhatatlan ivadékok révén fenntartottad...”. Ennek az imának a valódi üzenete Amor és Psyche szerelmének beteljesülése és szerelmük gyümölcse. A szerelem és a gyermeknemzés tartja fenn az élet örök körforgását. Ebben Amor szerepe különösen fontos, hiszen szerelmet ébresztő nyilaitól még maguk az istenek sincsenek biztonságban.

*Lángja s a fegyvere is mindeneket lebíró,
fél maga Juppiter is, reszketnek az istenek ettől,
borzad a sok folyam és Styx komor árnya velük.*
(Révay József fordítása)



2. kép. Szakrális felirat Luna Luciferának szentelve (Ortolf Harl felvétele)

nyal körbefutott a templom oldalsó és hátsó homlokzatán. A szentkerület falfestményeletei között szintén találtunk olyan ábrázolásokat, amelyek Bacchushoz kötődnek. Ezeknek a párhuzamát a Pompeii-beli szentély porticusából ismerjük: egy festett, burjánzó növényi inda, amelyen párdúc ugrik át. A párdúc Bacchus kísérő állata, miként a szőlőinda is az ő szimbolikájához tartozik. Ez az indamotívum párdúcábrázolás nélkül 2007–2008-ban Szombathelyen az Iseum ásatásán előkerült freskótöredékeken szintén megtalálható. 2009-ben a szentély ásatásának utolsó mozzanatai között a pódiumtemplom északi oldalán nyitott kutatóárokából egy kisméretű bronz párdúcszobrocska töredéke került elő (4. kép).

Érdekes még kitérnünk az Amor és Psyche-történet egy Apuleius által leírt részletére. Psyche, akinek szépsége versenyre kelt Venuséval, az istennő büntetéseként soha nem találkozhatott halandó férjével. Psyche ezért szeretteit hátrahagyva úgy döntött, hogy egy magas szikláról a mélybe ugrik. Ám mielőtt halálra zúzta volna magát a köveken, felkapta őt Zephyros, a szélisten, és egy olyan dimenzióba emelte, ahol megismerhette a szerelmét, Amort. Ez a világ, ahová Psyche került, tulajdonképpen egy köztes tér: halandó testvérei még meglátogathatták, de már egy isten palotájában lakott. Zephyros segítette őt át a létszférák, a földi és égi élet határán. Feltehetően Zephyrost és Boreast ábrázolták Savaria Isis-szentélyének homlokzati gerendáján (5. kép), mely a szentélybe vezető lépcső feletti oszlopokon volt elhelyezve. Ily módon a szentélybe lépők mindig áthaladtak az ennek alsó lapján megjelenő szélistenek alatt. Ezek az ég középpontja felé fújó istenségek jelölték ki a létszférák határát.



3. kép. Amor és Psyche szobortöredék
(Tárczy Tamás felvétele)

A szentély „földi” küszöbét vélhetően a herculaneumi falfestményen ábrázoltakhoz hasonló Sphinx Augusták őrizték. Savariában eddig két nekik szentelt oltár került elő.

Apuleius fogadalmához híven csak körbeírhatta azt, ami beavatásakor történt vele a szentélyben: „...Elmondanám, de elmondanom nem szabad, megtudhatnád, de meghallanod nem szabad. A szentségtörő kíváncsiságodért bűnhődést vonnának magukra a fülek és a nyelvek egyaránt.” Néhány szimbólum ennek ellenére értelmezhető: „... a halál határán jártam, Proserpina küszöbét tapostam...” Eszerint a beavatottnak el kellett jutnia az élet és halál küszöbére.

A XI. fejezet felvonulási jelenetének végén ezt olvashatjuk: „a főpap és azok, akik az istenszobrokat vitték, meg azok,



4. kép. Párducszobrocska Savaria Isis-szentélyéből
(Magyar Vivien felvétele)

akiket már régebben beavattak a tiszteletreméltó titokba, bevonultak az Istennő szentélyébe, és szertartásosan elhelyezték a megszólalásig hű szobrokat.” Ezek szerint a központi szentélyben, így a savariai szentélyben is, a kultuszszobron kívül meghatározott helye volt a többi istenábrázolásnak is. Egész biztosan a legfelsőbb szentélyről van szó, mert oda csak a beavatottak léphettek be. Az istenalakok a beavatás éjszakáján újra szerepet kaptak: „...odajárultam az alvilági istenek és az égi istenek színe elé, és színről színre imádtam őket...” Apuleius említést tesz arról, hogy a beavatás másnapjának reggelén, amikor a *toga olympiacát* viseli, már felszentelték 12 talárban. A reggel a napisten öltözetében éri, tehát napkeltekor a Nap jelmezét viseli. Feltehetőleg a 12 talár, melyet a beavatási szertartás éjjelén meghatározott ideig kellett viselnie, az állatövi jegyek szimbólumait jelentette meg, miközben a zodiákuson „körbejárva” végigment az „összes elemeken”.

Savaria Iseumában a tekintélyes méretű pódiumtemplomnak csak az alapfalai maradtak ránk, a Kr. u. 4. századi viszsabontott állapotukban. Ennek alapján viszonylag kevés in-



5. kép. Szélistenek ábrázolása az Iseum homlokzati gerendáján
(Hódi Attila felvétele)

formációval rendelkezünk a beavatások helyszínét illetően. A szentély alatti épületrész méreteiből arra következtetünk, hogy altemplomként szolgálhatott a kultuszcsелеkmények egyik lehetséges helyszíneként. A kutatás már korábban is a pannoniai Isis-vallás központjaként tartotta számon a savariai Iseumot. A központi funkció miatt feltételezhető, hogy itt Osiris misztériumaiba történő beavatások is zajlottak, ahogy ezt Mráv Zsolt a scarbantiai Iseum esetében felvetette.

Az Isis-kultusszal kapcsolatos ünnepi eseményekről tanúskodik a Tóth István által publikált Moderatus-bázis, melynek egyik oldalán Harpocrates ábrázolása alatt egy sakálmaszk látható. Ezt az istenábrázolást az Apuleius által igen részletesen leírt körmenet egyik főszereplőjeként lehet azonosítani: „Itt jó a szörnyű Anubis, lelkek túlvilágra kísérője...” Ugyanennek a köemléknek a másik oldalán látható egy koszorúábrázolás (6. kép), amelyet az ókori szerző munkájában többféle jelzővel is illet. A számár Lucius emberré való visszaváltozásának kulcsa maga Isis koszorúja, amely az új élet, az újjászületés szimbóluma. Fontos szót ejteni arról, hogy a töredékes Moderatus-bázis rekonstrukciója jelenleg Mráv Zsolt szakmai írá-



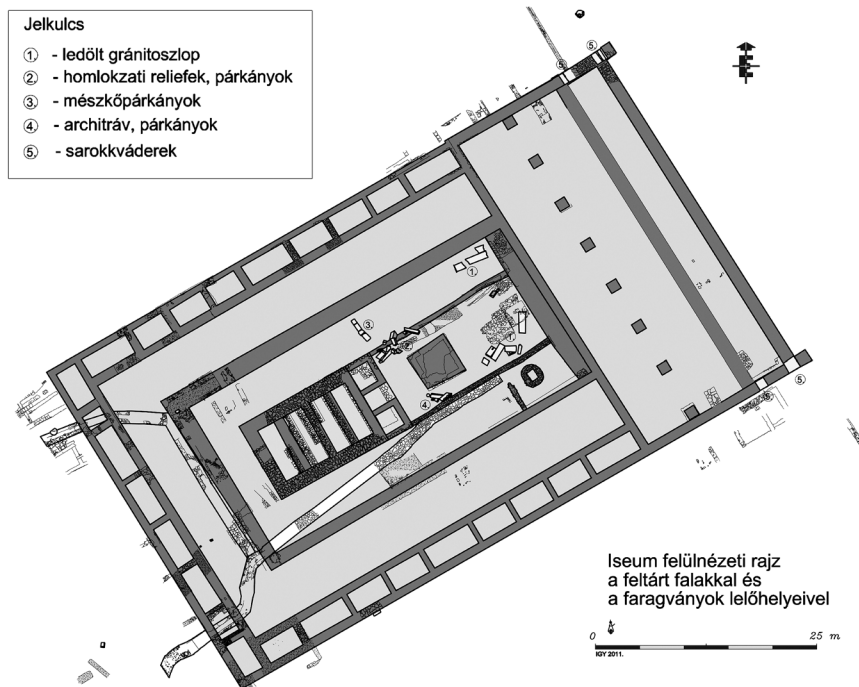
6. kép. Sakál-, maszk- és koszorúábrázolás a Moderatus-bázison (Dabasi András felvétele)

nyításával zajlik. A köemlék felső részén látható lábfej alapján Tóth István már korábban azt feltételezte, hogy ez egy szobor maradványa lehet. A munka során a faragvány tetején látható csapolásnyomok segítségével egy stilizált *aediculában* álló istenalakot rekonstruálnak a szakemberek.

Tóth István tanulmányának megjelenése óta az Iseum nyugati területének modern régészeti módszerekkel történő kiter-

jedtebb kutatása sok új információt hozott. Néhány adat egyértelműen kapcsolható a *Metamorphoses* egy-egy megfelelő részletéhez. Apuleiusnál szerepel, hogy Lucius még a beavatása előtt „házat bérelt a templom területén belül, és ott rendezte be ideiglenes otthonát”. Az Iseummal kapcsolatban már Szentlélek Tihamér kutatásának idején ismeretes volt, hogy a központi szentélytől északra és délre egy-egy cellasornak ne-

vezett helyiségsor húzódik (7. kép). Az említett nyugati terület 2002-ben induló kutatása pontosan feltérképezte és bizonyította a cellasor meglétét a nyugati oldalon is. Tóth István feltételezése alapján ezek az épületrészek az ókori szerző által említett funkciónak felelnek meg, azaz a szentélyben való alvásra, *incubatio*ra használták őket. A pompeii Iseum épületrészeinek elrendezése alapján feltételezhető, hogy a szentélyhez Savariában is csatlakoztak külső közösségi és más funkciójú helyiségek, mint Pompeiiben az úgynevezett *ecclesasterion*. Tudjuk azt, hogy az Iseum északnyugati sarkánál lévő külső épület nagyon sokáig, a Kr. u. 4. század második feléig biztosan létezett. A jó minőségű terrazzopadlóval ellátott helyiség törmelékes feltöltésében több faragott épületelem, illetve nagy mennyiségű freskótöredék feküdt. A falfestmények egy része Kurovszky Zsófia és Harsányi Eszter szakértői véleménye szerint egy dongaboltozatos igényesen díszített



7. kép. Az Iseum alaprajza 2010-ben (Sosztarits Ottó és Isztin Gyula munkája)



8. kép. Márványszobor töredéke (Magyar Vivien felvétele)

mennyezethez tartozott. Valószínűleg ez az épületrész, amely a szentély temenosfalához kapcsolódott, egy ma még pontosan nem tisztázott funkciójú, de az Iseumhoz tartozó terem része volt. Az elpusztult épület falfestményes feltöltésében egy bronzcsengő (*tinntinnabulum*) került elő, amely ugyan nem egyértelműen az Isis-kultuszhoz kötődő emlék, de elképzelhető a szentélyben való használata.

Érdekes felhívni a figyelmet egy körülbelül egyharmad életnagyságú márványszobor töredékére, amely az istennő szentélyétől délre látott napvilágot. Ez egy hosszú ruhát viselő álló alak lába (8. kép); a szobor egy papot vagy valamely istenséget ábrázolt. Ez a templomban álló kultuszszobrok egyike lehetett, mint az a márvány Sarapis-fej (9. kép), amely az Iseum előtt haladó Borostyánkőút feletti törmelékből került elő Szentlélek Tihamér ásatásán.

3. Szertartásokra utaló egyéb tárgyi leletanyag

Apuleius leírásából tudjuk, hogy az Isis-körmenetben résztvevő „férfiak, nők nagy tömege lámpával, fáklyával, viaszgyertyával és egyéb fajta mesterséges fénnel hódolt az égi csillagok ősanyjának”. Az ásatások során talált mécses-töredékek közül említést érdemel néhány különleges darab. Az egyik egy Ammon-Jupitert ábrázoló mécses, a másik kettő pedig az asztrális szimbólumok miatt figyelemre méltó. Sol Napisten és Luna Holdistennő alakját láthatjuk a discussukon. Ezek a mécses típusok más környezetben is előfordulhatnak, a mi esetünkben azonban maga a lelőhely, azaz az Isis-szentély miatt fontosak. A szentély ásatásai során több területen kerültek elő műhelytevékenységre utaló nyomok. Számunkra a legérdekesebb az az ólomból készült *lumula*, amelyet a nyugati temenos külső részén találtunk. Ez a próbadarab arra utal, hogy szakrális vonatkozású vagy bajelhárító funkcióval bíró tárgyakat is készítettek a szentély közelében. Az említett hold alakú függőt egy olyan régészeti jelenségben találtuk, amelyben a szentély talán legfontosabb *isiacus*-ábrázolásait hordozó falfestmény anyaga feküdt. Az első kultuszhoz köthető freskótöredéken az istennő *sistruma* látható (10. kép).



9. kép. Márvány Sarapis-fej (Tárczy Tamás felvétele)



10. kép. Sistrumot ábrázoló falfestménytöredék (Sosztarits Ottó felvétele)

A már többször említett körmenetben felvonuló papságról Apuleius így ír: „A magasztos vallásnak ezen földi csillagai bronz, ezüst és arany csörgettyűikkel élesen csendülő csilingelésre zendítenek.” Ugyanebből a régészeti jelenségből több mint 100 lánnyi freskótöredéket tártunk fel. A precíz restaurátori munka eredményeképpen a páratlan falfestményeletből több, egyértelműen az Isis-kultuszhoz kapcsolódó ábrázolást is rekonstruáltak a szakemberek. Feltételezhetően egy ajtóbélletben állhattak azok a freskórészletek, melyek életnagyságú Isis-papnőket ábrázolnak (11. kép). Egyikük a jobbában *sistrum*ot tart, bal kezében pedig egy aranyszínű edény látható (12. kép). Apuleius így tudósít minket erről a tárgyról: „...a negyedik az igazságosság jelvényét emelte magasra... ugyancsak ez vitt egy mellformára gömbölyített kis arany edényt, amelyből tejet áldozott.”



11. kép. Isis-papnőt ábrázoló falfestmény a savariai Iseumból (Harsányi Eszter és Kurovszky Zsófia vázlata)



12. kép. Situla ábrázolása az Iseum falfestményén (Kurovszky Zsófia felvétele)

Savaria Isis-szentélyének falfestményei szinte szóról-szóra az apuleiusi szövegben leírtakkal megegyező ábrázolásokat mutatnak. Ha a falfestményeket körmeneti jelenetként értelmezzük, s összevetjük ezt a gazdagon díszített pompeii Isis-szentély *porticus*ából ismert párhuzamával, újabb bizonyítékát találjuk annak, hogy Savariában a mindennapi szertartásokat és a nagy Isis-ünnepeket is méltó környezetben, egy gazdagon díszített szentélyben tartották meg.

Bibliográfia

A felhasznált forrásszöveg:

Apuleius: *Az aranyzsámor*. Fordította Révay József. Magyar Helikon, Budapest, 1971 (Bibliotheca Classica; a fordítás alapja: *Apulei Platonicus Madaurensis Metamorphoseon libri XL*. Ed. R. Helm. Teubner, Lipsiae, 1913).

Kádár Zoltán 2002. „Spincibus Augustis”: *Savaria – A Vas Megyei Múzeumok Értesítője* 25/3, 83–86.

Mezős Tamás 2005. „Recent Facts Regarding the Theoretical Reconstruction of the Iseum in Szombathely”: *Aegyptus et Pannonia* II. Budapest, 111–123.

Mráv Zsolt 2005. „Die Severerzeitliche Fassade des Isis-Heiligtum in Savaria”: *Aegyptus et Pannonia* II. Budapest, 123–157.

Mráv Zsolt – Gabrieli Gabriella 2011. „A scabiantiai Iseum és feliratos emlékei”: *Arrabona* 49/1, 201–238.

Soszarits Ottó 2002. „Topographische und chronologische Problemen des Iseums von Savaria”: *Aegyptus et Pannonia* I. Budapest, 173–174.

Soszarits Ottó 2003. „A savariai Iseum újraindított kutatásáról”: *Ókor* 2/4, 51–55.

Soszarits Ottó 2008. „Az Ízisz-szentély és az egyiptomi eredetű vallásosság emlékei Savariában”: Francesco Tiradritti (szerk.): *Reneszánsz a fáraók Egyiptomában*. Budapest, 129–133 (kat.: 198–207).

Soszarits Ottó 2010. „Evidenzen der Chronologie vom Iseum in Savaria”: *Aegyptus et Pannonia* IV. Budapest, 145–154.

Szentlélek Tihamér 1965. *A szombathelyi Isis-szentély*. Szombathely.

Tóth Endre 2011. *Lapidarium Savariense – Savaria római feliratos köemlékei*. Szerkesztette Kiss Péter. *Savaria* 34/2.

Tóth István 1975. „A savariai Iseum keltezésének kérdéséhez (ad CIL III 4150) [Zur Datierung des Iseums von Savaria (ad CIL III 4150)]”: *Vasi Szemle* 29, 560–569.

Tóth István 1978. „Négyalakos szoborbázis a savariai Iseumból (ad CIL III 10908 = RIU 15) [Vierfigürliche Statuenbase aus der Iseum von Savaria]”: *Vasi Szemle* 32, 585–595.

Tóth István 1996–97. „A Savariai Iseum kutatásának eredményei és feladatai”: *Savaria* 23/3, 329–352.

Tóth István 2000. „Apuleius Savariensis”: *Savaria* 25/3, 191–201.

Balázs Péter (1981) régésztechnikus, az Iseum Savariense segédmuzeológusa. Kutatási területe az Isis-szentély pusztulása a 4. században. 2001 óta vesz részt a savariai Iseum kutatásában.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Régészeti kutatások a római kori Flavia Solva délnyugati temetőjében (2012/3).

A savariai Iseum kútja

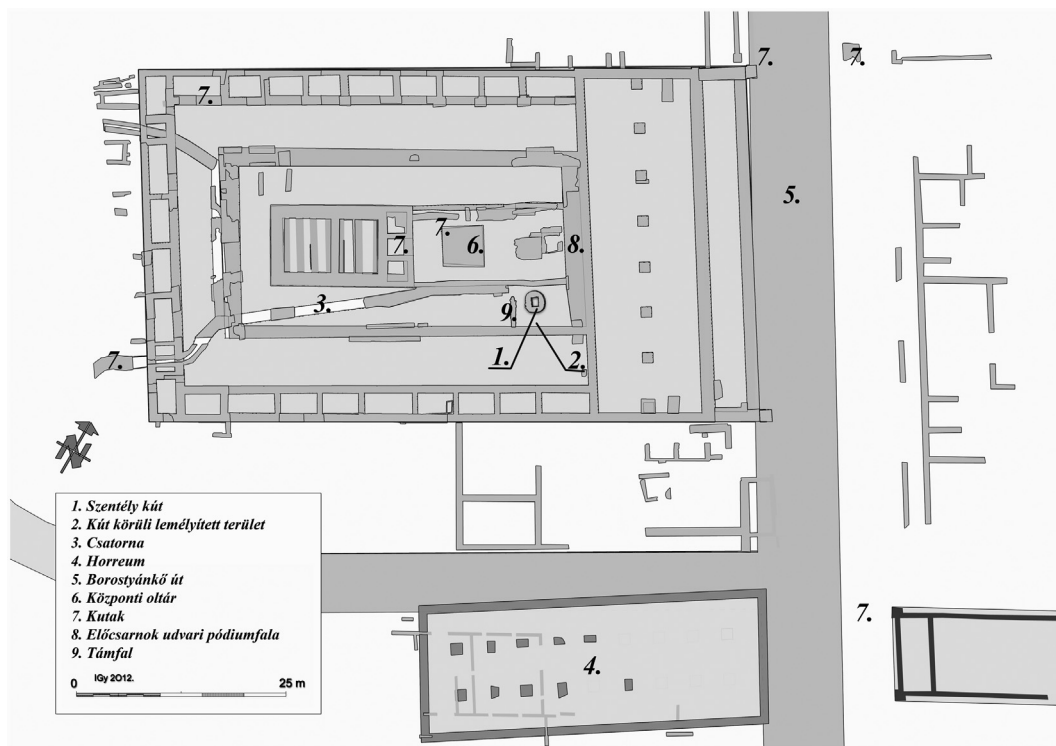
Balázs Péter

Az Iseum 2001 és 2010 között folytatott, Sosztarits Ottó vezetésével zajló újraindított kutatása során kilenc kutatás sikerült lokalizálni és feltárni, ezek közül négy a Borostyánkőút átvágásaihoz köthető (1. kép, 7). Az épületegyüttes falain belüli területre eső öt kút közül az oltárpódium kőalapozása alatt 2010 őszén előkerült hordóbéléses kút elvileg tartozhatott a Kr. u. 1. század végén már bizonyosan álló fa-vályog szerkezetű kultuszhelyhez, azonban erre nincs közvetett régészeti bizonyíték. Időrendileg és funkcionálisan csupán egyetlen kút tartozott biztosan a Kr. u. 2. század derekán kőből épült szentély működéséhez (1. kép, 1).

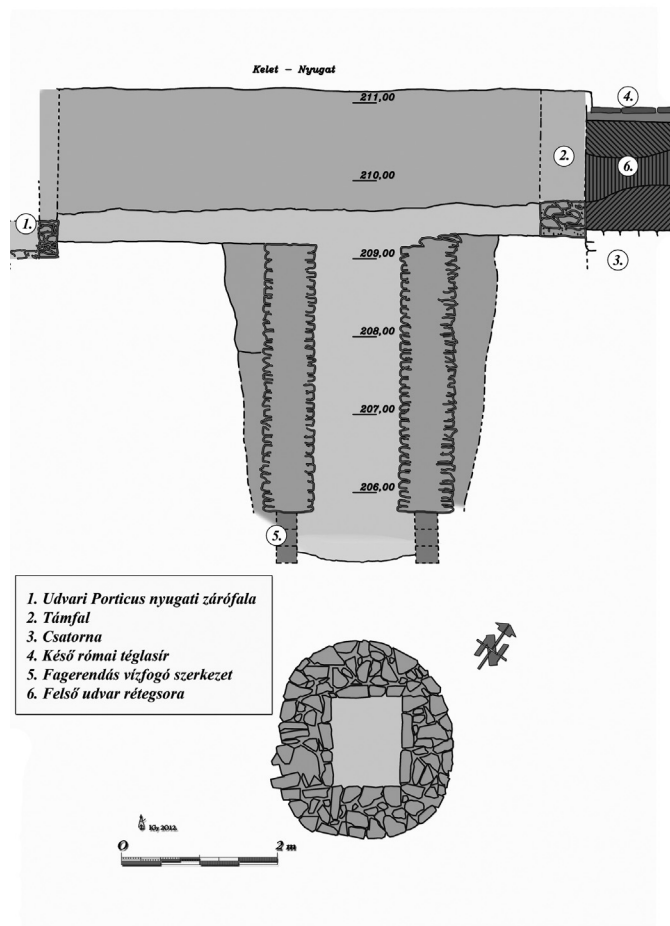
2002 nyarán a központi szentélyt övező felső udvar délkeleti sarkában a késő római törmeléktertegek elbontása után kerek, belül szögletes, kőből falazott akna látott napvilágot (2. kép). A létesítmény előkerülése más Iseumok alaprajzi sajátosságai alapján korábban már feltételezhető volt. A kút betöltéséből



2. kép. Ásatási felület fotója déli irányból (Sosztarits Ottó felvétele)



1. kép. A savariai Iseum alaprajza (Isztin Gyula munkája)



3. kép. A kút elvi metszete (Balázs Péter és Isztin Gyula munkája)

a nagy mennyiségű késő római kerámia mellett érmek, vas-tárgyakkal összekorrodált kolompsor és a központi szentély épületelemei, köztük a főhomlokzat architrávjához hasonló szőlőinda-díszítéses márványfaragvány töredéke, valamint 17

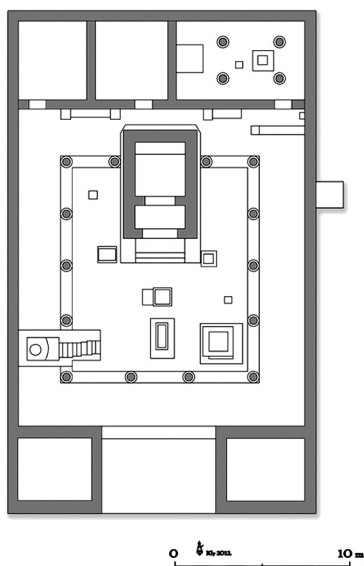


4. kép. Támfal és csatorna (jobbra) alapozása a hiányzó rétegsorral (Sosztarits Ottó felvétele)

egyedhez tartozó, posztmortálisan összekeveredett emberi maradványok kerültek elő. A leletgyűttes jelentőségét egyrészt az Isis-kultuszhoz köthető ún. „vizes létesítmények” régészeti lokalizálása, másrészt az előkerült leletanyagok alapján levonható fontos kronológiai következtetések jelentik.

A „vizes létesítmény” funkciója

Az Isis-kultusz a keleti vallások esetében megszokott rituális tisztálkodás előírása mellett is szorosan kötődik a vízhez, természetesen alapvetően a Nílushoz. A Nílus áradására Isis istennő sistrumát rázva ad jelet, ez az egyiptomi újév kezdete. A mindennapi kultuszcselekményekben is fontos szerephez jutott a víz, sőt elképzelhető az is, hogy ilyen esetekben Egyiptomból hozott eredeti Nílus-vizet használtak, mint arra Iuvenalis is utal (6, 526). Plutarchos és Apuleius leírásaiban olvashatunk bővebben a szertartásokról. Az előkerült építmény funkcióját tekintve az a fő kérdés, hogy a megtalált építészeti maradványok alapján



5. a–b kép. Vízkripta és alaprajza Baelo Claudia Isis-szentélyében

besorolhatjuk-e valamely, a többi Isis-szentélyből ismert jellegzetes „vizes létesítmény” típusba.

Az építményt alapozásig visszabontott állapotban találtuk meg, járószint feletti felmenő szerkezetére nincs adatunk. A falazat épülhetett egyszerű kőből (klorit-pala), de a kutat lefedő törmelék rétegben és a betöltés alján talált mészkő kváderek alapján lehetett kváderfal is. Elképzelhető, hogy a magas művészi színvonalú faragványokkal és egyéb épületelemekkel díszített szentély udvarán a kultuszcselekményekben kiemelkedő fontosságú víz tárolására használt építményt hasonló minőségben kiviteleztek. Erre utalhat Szentlélek Tihamér 1961-es ásatási jelentésében: „A belső udvar déli szakaszán egy bronzszi fonos, kőkávás kút töredékei kerültek felszínre.” Sajnos sem a bronzszi font és a profilált faragványt, sem a róluk készült dokumentációt nem sikerült felkutatni. Talán a kőből készült kútka vá vagy felépítmény része lehetett a kút betöltésében talált márványtöredék (9. kép, 10), amelynek szőlőindás motívuma a szentélyhomlokzat architrávjának díszítésével mutat párhuzamot, de annál lényegesen gyengébb kivitelben. A kevés kézzelfogható bizonyíték alapján az építmény járószint feletti külső megjelenése nem rekonstruálható, de mindenképpen „vizes létesítményként” határozható meg, amelyekből több típus is ismert a kultusz szentélyeiből.

Vízkipta

A vízkipták a keleti kultuszokban általános rituális tisztálkodás *purgatorium*ként vagy *lavacrum*ként ismert létesítményei, amit ma leginkább ciszternának neveznénk. Kathrin Kleibl kutatásai óta tudjuk, hogy ezek általában a csapadékvíz gyűjtésére és a szentélyfelszerelés tisztítására szolgáló, az udvarszint alá süllyesztett, lépcsővel is rendelkező, túlfolyó nélküli vízgyűjtő medencék voltak. A savariaihoz hasonló elrendezésű hispaniai Baelo Claudia szentélye esetében (5. kép) az udvart körülvevő porticus alatt nyitott lépcsős lejárattal vezet a medencéig. Efelé díszes épületet, kútházat is építhettek, mint például Pompeiiben (6. kép). Tény, hogy a savariai létesítmény esetében a kő alépítmény körül egy nagyjából 30 m²-nyi területen (1. kép, 2) hiányzik a teljes felső udvari rétegsor – másfél méterrel mélyebben vagyunk az udvar lehetséges járószintjétől –, aminek oka egyelőre nem tisztázott. Valószínűleg a „vizes létesítmény” szerkezeti kialakításához köthető, és nem a szentély bontásához, hiszen indokolatlan és felesleges munka lett volna a falak közötti földmennyiséget kitermelni, ilyen szituációt sehol nem észleltünk az ásatások során. Szintén a tervezett lemélyítés mellett szól a területet nyugatról lezáró gyenge minőségű kőfal (1. kép, 9 és 4. kép), amit más funkció híján támfalként határozhatunk meg. A lemélyített területen lépcső, medence vagy kútház alapozásának azonban nincs nyoma, ha voltak is ilyenek, azok a szentély bontásakor teljesen elpusztultak.

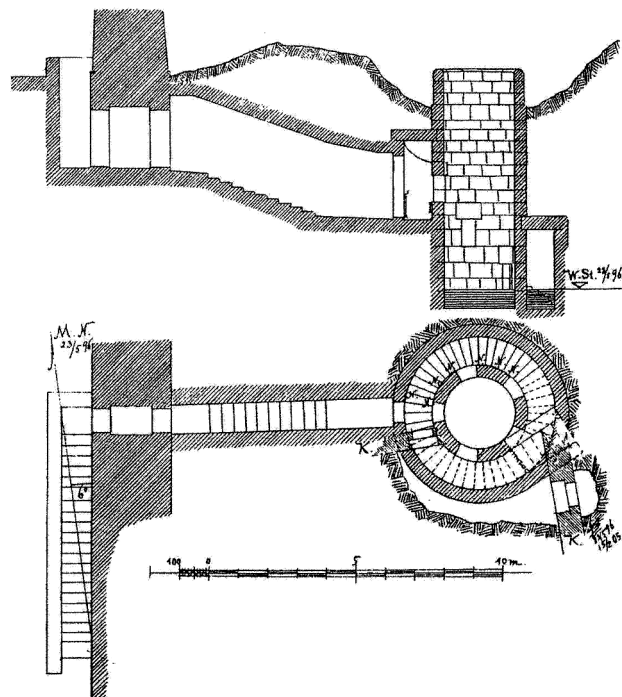
Pseudo-Nílus

Csak az Isis-szentélyekben található a Nílust imitáló csatorna, az ún. Pseudo-Nílus. Antik leírások és ábrázolások alapján feltételezhető, hogy az Iseumokat vagy ezek bizonyos részeit a kultusz legjelentősebb ünnepén, a *navigium Isidi* idején víz-



6. kép. A pompeii Iseum kútháza

zel árasztották el, hogy az istennő hajójának rituális vízre bocsátására alkalmassá tegyék. A „jelképes Nílus” szerepét betöltő létesítményeket régészetileg eddig csak néhány helyen (Pergamon, illetve Pompeiiben az Octavius Quartio-féle privát Iseum) sikerült kimutatni. A *navigium Isidi* ünnepségét Tóth István véleménye szerint minden bizonnyal Savariában is megtartották, folyó vagy tenger hiányában a Savarias (Perint) patakra vagy más mesterséges vízfelületre bocsátott hajómodell alkalmazásával. A kúttól indult az a csatornarendszer (1. kép, 3 és 4. kép) is, amely a déli szentélyudvart átszelve a nyugati cellasor alatt haladt a Savarias patak irányában. Nem fut neki azonban a kútnak, mivel az ezt nyugatról határoló észak–déli irányú támfal nyugati síkjában szabályosan elfalazott záródása van. A kút és a csatorna kapcsolatát a falak felmenő szerkezeteinek hiányában nem tudjuk meghatározni. Annyi azonban bizonyos, hogy a csatorna nyugati irányban lejt, így kiindulási pontja mindenképp a kúthoz köthető.



7. kép. Nilometer szerkezeti rajza (Kleibl 2009, taf. 12. nyomán)

Nilometer

Az Iseumok jellegzetes vizes létesítménye a Nilometer (7. kép), amellyel a Nílus vízszintjének ingadozását lehetett követni. Egyiptomban nemcsak Isis-szentélyekben létesítettek Nilometereket, arra is használták, hogy a Nílus áradását követve megjósolják a leendő termés mennyiségét, így előre beállíthatóak voltak a következő évi adómértékek. A Nilometer működési elve elég egyszerű, a közlekedőedények elvén alapult; eredeti formájában összeköttetésben állt a Nílussal, lépcsős lejárattal és vízmércével rendelkezett. Kialakítása lehetett hosszúkas, lépcsős folyosóval (Phile) vagy kerek, széles kút, belső oldalán levezető lépcsősorral (Luxor, Kom-Ombo). Külön szertartásoknál, illetve elmélkedésre, szent szövegek olvasására is használták. Távol a Nílustól is készültek hasonló létesítmények, az ún. „Pseudo-Nilometerek” (Gortyn, Délos), amelyekben a megfelelő szertartásokat elvégezhették, esetleg a Nílus áradása idején feltölthették vízzel a kívánt szintig, így modellezve a folyó áradását. Plinius (*Naturalis historia* V. 10. 58) szerint 14-16 rőf (14-16 × 44,4 cm = 621,6-710,4 cm) az a vízmagasság, ami a bőséges terméshez szükséges. A savariai Iseum kútjának és környékének régészeti feltárásakor a fentihez hasonló építmény maradványai nem kerültek elő, maga a kútakna pedig túl szűk a Nilometer funkcióinak ellátásához. A kút általunk mérhető mélysége 4,2 méter, Plinius 14 rőf – 6,2 méter átlag vízmagasságával számolva a feltételezett felső udvari járószint fölött fél méterrel lenne a vízszlop teteje, vagyis szinte színültig megtelne az akna. Azonban ha a lemélyített terület süllyesztett járószintjét vesszük figyelembe, akkor értelemszerűen az akna mélysége is csökken, azaz az átlagos Nílus-áradás mértéke ez esetben biztosan nem volt modellezhető. Így közvetve ez is az ellen szól, hogy az építményben Pseudo-Nilometert lássunk.

Szentélykút

A fent tárgyalt, Isis-szentélyekben található „vizes létesítményeknek” vannak jellemző sajátosságai, de építészeti típusokat a téma kutatói sem tudnak egzakt módon elkülöníteni. Ez azt jelenti, hogy igazából nincs két egyforma vizes építmény (ez főként a római korban épültekre igaz), ráadásul például a „Pseudo-Nilometerek” a valódi funkciót nem látják el, nincs bennük vízmérce, csak modellek, vagyis csupán bizonyos szertartások helyszínékként jelennek meg. A falakkal határolt 30 m²-es lemélyített kút körüli területen (2. kép) elvileg lehettek hasonló építmények, és a kút valamely módon a déli csatornaággal is összeköttetésben lehetett, ám a régészetiileg megfogható épületmaradványok teljes hiánya nem enged meg más lehetőséget, mint hogy a savariai Iseumban talált vizes létesítményt a szentély kútjaként azonosítsuk. Elsődleges funkciójának pedig az ivóvízellátás biztosítását tekinthetjük.

A szentélykomplexumban nagyszámú hívőközösség, a Duna-vidék főtemplomaként számos beavatásra váró és vallásos elmélyülésre vágyó hívő tölthette itt mindennapjait. A Borostyánkőúton közlekedő kereskedők, utazók, hivatali ügyekben járók röhatták le itt tiszteletüket Isis istennő előtt. Szintén Apuleius tudósítása alapján (Cenchrae, Észak-Afrika) mindenképpen számolhatunk azzal, hogy a savariai Iseum temenosának cellái (már csak méretük alapján is) alvársra, többnapos vallási elmélyülés-



8. kép. A kút alapgödre (Balázs Péter felvétele)

re, beavatásra való felkészülésre alkalmas helyiségek voltak. Ne feledkezzünk meg a templomszolgákról és a szentély területén az ábrázolások alapján egykor tartott egzotikus állatokról sem! Az ásatások során sok egyéb mellett afrikai majom koponyája, mocsári teknős teljes páncélja került elő. Az indokolt ivóvíz-szükséglet mellett természetesen a szertartásokhoz szükséges vízmennyiséget is a kút biztosíthatta.

Kronológiai következtetések a leletanyag alapján

A kút keletzése

A kút építésének idejét a kiásott kút alapgödrenek (8. kép) bedöngölt visszatöltéséből előkerült leletek alapján kísérelhetjük meg. Az innen származó leletanyag a kút építési munkálatai alatt keletkezett hulladékból és a kút alapgödrenek ásásakor megbolygatott korábbi rétegekből származhat. A kisméretű szondánkból viszonylag csekély mennyiségű lelet került elő. A mindösszesen három darab terra sigillata-töredék közül kettő gyártása a Claudius–Vespasianus-, míg a harmadik darab a Vespasianus–Traianus-időszakra, tehát hozzávetőlegesen a Kr. u. 40-es és 130-as évek közé tehető. Ezekon kívül említést érdemelnek még egy viszonylag korai típusú katonatányér és egy fogaskerékkel díszített vörös bevonatos pohár, valamint egy kvarcos soványítású, kézzel formált fésűs fazék töredékei. A visszatöltés felszínén türkizkék észak-itáliai bordázott falú üvegtál töredéke került elő.

Az alapgödör visszatöltésből előkerült leletek alapján a kút építése a Kr. u. 2. század első harmadára tehető, a viszonylag nagy mennyiségben előkerült nyers márvány- és mészkőtöredékek nagyobb volumenű építkezésekre utalhatnak.

A funkcionális használat ideje

A vízfogó legalján, az érintetlen kemény sóderen Antoninus Pius Kr. u. 158–159-ben vert, meglehetősen kopott és korrodált dupondiusa (9. kép, 11) feküdt. A legelső, 8–10 cm vastag üledékes rétegből előkerült horpasztott falú kerámiapohár a Kr. u. 3. század elejétől-közepétől terjedt el, de a Kr. u. 3. század végi – 4. század eleji temetők anyagában is megtalálható, helyi változatainak szép példáját ismerjük Aquincumból. Szintén a használat idejéhez köthető a citromsárga mázas lunuladisztes pohár (9. kép, 4), amelynek legkorábbi párhuzamai már a Kr. u. 3. század második felében megjelennek a Singidunum környéki temetőkben, de elképzelhető a későbbi Kr. u. 4. század eleji megjelenés is. A pannoniai temetőkben „patkódíztes” pohárként ismert néhány példánya.

A funkcionális használat utolsó stádiumára utalnak a feltöltésből, a vízfogó gerendák szintjéről előkerült kerámialeletek:

Tölszéres szájú korsó (9. kép, 4). Általánosan elterjedt korsóformáról van szó, mely a barbár és a provinciális terület edénykészletének egyaránt része. Ottományi Katalin osztályozása szerint ezek a szűkebb és szélesebb szájjal egyaránt előforduló korsók a 8. típust alkotják, mely a Kr. u. 4. század második felére keltezhető pannoniai temetők jellegzetes edényformája volt. Az intercisai anyagban a Póczy-féle 97. típust képviselik. A fenti korsók analógiái a Szombathely-Fötéren feltárt kemence leletei között szép számban ismertek, melyeket Ottományi részint a körte alakú, részint a szűkszájú korsók közé sorol be.

Galléros peremű korsó (9. kép, 4). A kutatás ezeket a korsókat az ún. „murgai típus”-ként tartja nyilván, melyek jellegzetes formai eleme a nyaki részen körbefutó borda. A korszak jellegzetes edényéről van szó, melynek elterjedése a provinciális anyagban és a szomszédos területeken is általános. A Dunakanyar késő római kerámiagyártásáról írt áttekintésében Ottományi a keletről jött (Pontus-vidék) népcsoportok által közvetített „interregionális” formaként értékeli a galléros peremű korsókat, mely a Kr. u. 4. század végén tűnik fel. A budaörsi anyag kapcsán kiemeli, hogy a provinciális területen római gyártmányként kell velük számolnunk („antik formájú, de barbár használatban átalakult”), amit a szerző a Valentinianus utáni időszakhoz köt.

Fazék (9. kép, 4). Szürke, szemcsés anyagú függőlegesen osztott peremű főzőedény, kétosztatú szalagfüllel, belül a fedő számára kialakított hornyolással. A keszthely-dobogói temetőben a legkésőbbi darabok Kr. u. 4. század közepén vert érmekkel együttesen fordulnak elő. Somodor-pusztai temetőjében egyetlen hasonló korsót keltez éremmeléklet, a Valens-érem alapján a Kr. u. 4. század második felére.

A fenti edényformákat, bár sírmellékletként is elterjedtek, szinte ép és kiegészíthető állapotuk miatt inkább tarthatjuk a bontás és feltöltés előestéjén használat közben a kútba ejtett tárgyaknak. Figyelemre méltó, hogy a kút legalján talált pohár-típusoknál jóval későbbiek, a Kr. u. 4. század második felére keltezhetőek. A funkcionális működés közbeni iszapoldódás, üledék lerakódása és a szokásos „döggút-szemetes” periódus hiá-

nya arra utal, hogy a kút a mesterséges feltöltés előtt az utolsó pillanatokig karbantartották, tisztították. A kútakna kövein és a leleteken, főként az emberi maradványokon megfigyelhető sötét színű elszíneződés nem égésre, hanem vizes közegre utal. A feltöltés megkezdésekor a kút használható állapotban volt, és több méter víz is állhatott benne. A kút felépítményének lebontása és az akna feltöltése nem a funkcióvesztés miatt történt, hanem egy tágabb, az egész szentélyegyüttest elbontó és területét elplanírozó koncepció részeként értelmezhető.

Értelmezésünk szerint a kút mesterséges feltöltése rétegtanilag igen, kronológiailag viszont nem választható szét. A visszatöltés fázisai nagyon rövid időn belül követhették egymást, egyes összetartozó emberi csontmaradványok három réteget átívelve, 1,8 m különbséggel helyezkedtek el egymástól, bizonyítván a rétegek egyidejű keletkezését.

A betöltésben talált mázas edények között megjelenik a festett peremű mázas dörzstál, ami a késő római mázas kerámiák közül a legkorábbi, a Kr. u. 3. század végétől keltezhető. A többi mázas kerámiatöredéket Horváth Friderika szakvéleménye alapján a Kr. u. 4. század első kétharmadára datálhatjuk.

Az öt darab Kr. u. 4. századi érem közül a legkorábbi a Constantinus-dinasztia meg nem határozható uralkodója által Kr. u. 335 és 341 között veretett *Gloria exercitus* két jelvényes típusa, míg a legkésőbbi a Valentinianus-dinasztia idején, Kr. u. 364 és 378 között kibocsátott *Securitas rei publicae* típusú. Az utóbbi érem függvényében a kút feltöltését nem keltezhetjük Kr. u. 364 elé, tehát a munkálatokra legkorábban a Valentinianusok uralkodásának első évtizedében került sor.

A betöltésben megtalálhatóak voltak a különböző bomlási fázisokban exhumált és idehordott sírok korszakra jellemző mellékletei: bronz övcsat és két bronz karperec, melyek egyike az alkarcsonton *in situ* került elő (9. kép, 7), jelezve az exhumálás és a kútba szórás közti rövid időt, hiszen a sietség közepette a sírok kirablására sem volt idejük a munkálatokat végzőknek.

Előkerült egy furcsa vastárgy is, egy ritka zárszerkezet vaskulcsa (9. kép, 2). Ez nem a Pannoniában leggyakoribb toló- vagy emelőzár típusokhoz tartozik, hanem a jóval ritkább lakatokhoz, amit sokszor béklyók összezárására használtak. A balatonaligai késő római temető leletmentett vasdepójából előkerült hasonló szerkezetet a szerző béklyótöredéknek határozta meg. A többméteres, többtonnás épületelemek bontásához nyilvánvalóan igavonó állatokra is szükség volt, nem beszélve a bizonyosan nagy létszámú emberi munkaerőről és azok étkeztetéséről sem. Erre utalhat a betöltés nagy mennyiségű szarvasmarhacsont-lelete és a Szentlélek Tihamér által az Iseumhoz délről csatlakozó, késő római törmelékkel fedett helyiség padlóján feltárt egész szarvasmarhacsontváz.

A legérdekesebb lelet az öt darab vastárgy (9. kép, 8), egy vaskés (9. kép, 9) és tíz darab egymásba csúszott vaskolomp (9. kép, 5) alkotta leletegyüttes. A tárgyakat egyben helyezték a kútba, ezért voltak egymásba oxidálódva. Talán valamiféle szerves anyagból készült tárolóeszköz, például zsák tartotta őket össze, és ezért nem hullottak szét a majd háromméteres zuhanás közben. A tárgyak rossz állapota miatt nem sikerült mindet pontosan meghatározni, de annyi bizonyos, hogy egészen hétköznapi használati tárgyak, szerszámok lehettek; kútba kerülésük módja ismét csak a tereprendezés sietős voltára enged következtetni. A vastárgyak: vaspánt, véső, szög, esetleg guzsaly. A nyéltűskés vaskés szintén egyszerű kivitelű darab, temetőkben



1. Kisméretű padlótegélák



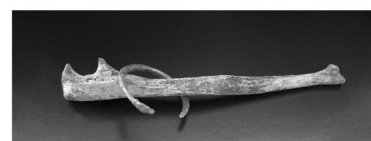
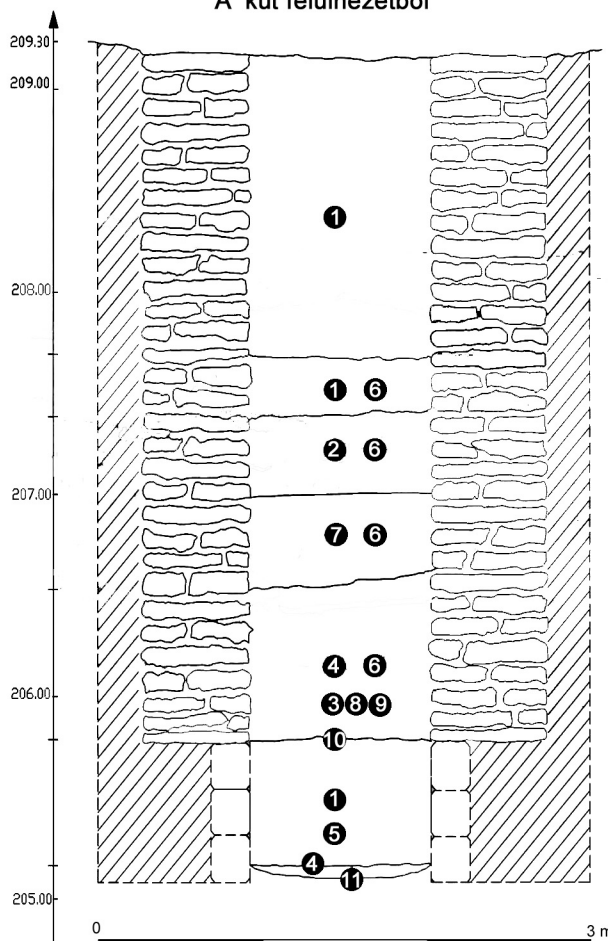
A kút felülnézetből



6. Emberi csontmaradványok a betöltésben



2. Vastárgy



7. In situ megtalált alkarcsont kígyófejes karpereccel



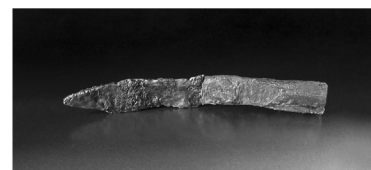
3. A szentélyfelszereléshez tartozó kolompsor



8. Vastárgyak (kolompsorral összeoxidálódva)



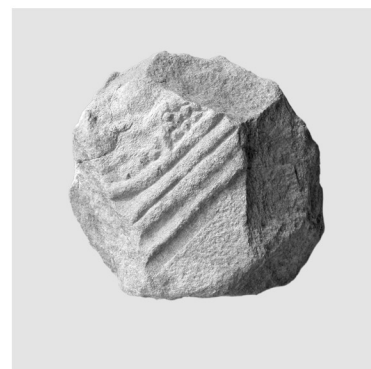
4. A 4. század első két harmadára keltezhető edények



9. Vaskés (kolompsorral összeoxidálódva)



5. Lefűrészelt ágú szarvasagancs



10. Márványtöredék



11. Antoninus Pius dupondius a kút legaljáról

9. kép. Leletek a kút betöltéséből (Balázs Péter és Örkényi István munkája)

is előfordul. Bár Apuleius (*Az aranyszámár* 11. könyv) említ papokat, akik csengettyűvel vonulnak a tengerpartra, de ezeket az egyszerűbb kialakítású vaskolompokat többnyire az állattartás kellékeként szokták értelmezni – ez esetben a béklyó lakattal és bontás ideje alatt az Iseum területén vagy környékén tartott szarvasmarhákkal állhatnak kapcsolatban. Habár a kés és a kolompok funkciójukat tekintve lehetnének a szentély felszerelésének részei, alacsony nivójuk és az, hogy munkaeszközökkel együtt kerültek elő, nem támasztja alá ezt a lehetőséget. Sokkal valószínűbbnek látszik a szentély bontásához kapcsolni a leletegyüttest, erre utalhat az a gímzarvas agancsszár (9. kép, 5), melynek ágait talán éppen szerszám vagy kés markolatának fűrészték le. A munkálatok során elhasználandó munkaeszközöket és a feldolgozott vagy elhullott haszonállatok kolompjait ismeretlen okból összegyűjtötték, és hulladékként a kútba dobták.

A kutat az Iseum első kőperiódusában, a Kr. u. 2. század első harmadában építették, ez a keltezés illeszkedik az újraindított Iseum-kutatások ásatási eredményei alapján felvázolható építéstörténetbe. A feltárt alapozásmaradványokon és közvetlen környezetükben nagyobb szerkezeti átalakításnak nincsen nyoma, a kőbe épült szentélyt mindvégig ez a kútakna látta el vízzel. Az Iseum nyugati traktusában feltárt késő római rétegek és

temetkezések alapján a szentélyben a Kr. u. 4. század derekán megszűnnek a kultuszcselekmények, az épületeket periodikusan elbontják. A bontási fázisok közötti időszakokban a területet részlegesen temetkezésre is használják. Ezeket a részleges temetkezéseket exhumálják és deponálják sietősen a kútaknába, amelyet eddig az időpontig használhattak víznyerés céljára, amint azt az antropológiai maradványok elszíneződése is mutatja. Az ép korszok is a szertartások felhagyása utáni időszakban kerülhettek a vízzel teli kút aljára. A kút feltöltését törmelékkel és emberi maradványokkal az érme alapján a Valentinianus-dinasztia időszakra tehetjük, a felmenő szerkezet elbontására és a terület elplanirozására is ekkor kerülhetett sor. Figyelemre méltóak az Iseum szomszédságában feltárt gabonátároló horreum (1. kép, 4) falmaradványaiból előkerült, a szentély építészeti tagozataihoz tartozó márványfaragvány- töredékek. A horreumot a szentély bontása közben, esetleg nem sokkal utána építették, annak építőanyagából az ásató, Cserményi Vajk a Kr. u. 370–380-as évekre datálta, és Savaria utolsó középkorú építkezéseként határozta meg. Következtésünk szerint a horreum építése és vele együtt az Isis-szentély falainak kitermelése, valamint a gyors tereprendezés I. Valentinianus császár Ammianus Marcellinus leírásából jól ismert Kr. u. 374-es savariai látogatásával hozható összefüggésbe.

Bibliográfia

- Alföldi András 1937. *Isis szertartások Rómában a negyedik század keresztény császárai alatt*. Dissertationes Pannonicae Ser. II. fasc. 7. Budapest.
- Ammianus Marcellinus: *Róma története*. Ford. Szepesy Gyula. Európa Kiadó, Budapest, 1993.
- Apuleius: *Az aranyszámár*. Ford. Révai József. Budapest, 1963.
- Bónis Éva 1990. „A mázas kerámia Pannoniában”: *Archaeologiai Értesítő* 117, 24–38.
- Bónis Éva 1991. „Glasierte Keramik der Spät Römerzeit aus Tokod”: *ActaArchHung* 43, 87–150.
- Cvijetanić, T. 2006. *Late Roman Glazed Pottery. Glazed Pottery from Moesia Prima, Dacia Ripensis, Dacia Mediterranea and Dardania*. Archaeological Monographs 19. Belgrade.
- Cserményi Vajk 1980. „Szombathely – Rákóczi F. u. 1.”: *Archaeologiai Értesítő* 107, 245, No. 37/2.
- Gáspár Dorottya – Salamon Ágnes 1986. „Római kori lakatok magyar múzeumokban”: *Archaeologiai Értesítő* 111, 207–217.
- Horváth Friderika 2010. „Glazed Pottery of Keszthely-Fenekpuszta in the Spectrum of the Ceramics of the Late Roman Fortress”: *Late Roman Glazed Pottery in Carlino and in Central-East Europe: Proceedings of the Second International Meeting of Archaeology in Carlino (March 2009)*. Oxford, 93–102.
- Kleibl, Kathrin 2003. *Die Wasserkrypten in den hellenistischen und römischen Heiligtümern, der ägyptischen Götter im Mittelmeerraum*. Wissenschaftliche Hausarbeit zur Erlangung des akademischen Grades einer Magistra Artium der Universität Hamburg.
- Kleibl, Kathrin 2009. *Iseion. Raumgestaltung und Kulturpraxis in den Heiligtümern gräco-ägyptischer Götter im Mittelmeerraum*. Hamburg.
- Manning, W. H. 1985. *Catalogue of the Romano-British Iron Tools, Fittings and Weapons in the British Museum*.
- Merkelbach, Reinhold 1963. „Isis-Feste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten”: *Beiträge zur klass.-philol.* 5. Bd.
- Merkelbach, Reinhold 1995. *Isisregina–Zeus Sarapis*. Stuttgart–Leipzig.
- Müller Róbert 1994. „A balatonaligai vaseszközök. Eisengeräte aus Bala tonaliga”: *VMMK* 19–20 (1993–1994), 177–193.
- Mráv Zsolt – Gabrieli Gabriella 2011. „A scabantiai Iseum és feliratos emlékei”: *Arrabona* 49/1, 201–238.
- Ottományi Katalin 1982. *Fragen der spät römischen eingegliederten Keramik in Pannonien: Dissertationes Archaeologicae*. Ser. II. No. 10. Budapest.
- Ottományi Katalin – Sosztarits Ottó 1998. „Spät römischer Töpferofen im südlichen Stadtteil von Savaria”: *Savaria* 23/3, 145–216.
- Póczy Klára 1957. „Keramik”: R. Alföldi Mária et alii (szerk.): *Inter-cisa (Dunapentele) II. Geschichte der Stadt in der Römerzeit*. Archaeologia Hungarica 36. Budapest, 29–139.
- Pollak, Marianne 2006. *Stellmacherei und Landwirtschaft: zwei römische Materialhorte aus Mannersdorf am Leithagebirge*. Wien, 124–127.
- Sosztarits Ottó 2002. „Topographische und chronologische Problemen des Iseums von Savaria”: *Aegyptus et Pannonia* I. Budapest, 173–174.
- Sosztarits Ottó 2003. „A savariai Iseum újraindított kutatásáról”: *Ókor* 2/4, 51–55.
- Sosztarits Ottó 2008. „Az Ízisz-szentély és az egyiptomi eredetű vallássosság emlékei Savariában”: Francesco Tiradritti – Liptay Éva (szerk.): *Reneszánsz a fáraók Egyiptomában*. Budapest, 129–133, 198–207.
- Sosztarits Ottó 2010. „Evidenzen der Chronologie vom Iseum in Savaria”: *Aegyptus et Pannonia* IV. Budapest, 145–154.
- Sosztarits Ottó 2011. „Früher Stadt jetzt Gräberfeld – Die Veränderung der Siedlungsstruktur im südlichen Stadtviertel von Savaria”: *V. International Colloquium on Norico-Pannonian Autonomous Towns Szombathely, 25-28th October 2011*. (Előadás kézirat).
- Szentlélek Tihamér 1965. *A szombathelyi Isis-szentély*. Savaria Romkertjei I. Szombathely.
- Tóth Gábor 2004. „A savariai Isis-szentély kútjából származó emberi csontmaradványok vizsgálatáról”: *Panniculus* C/184, 2.
- Tóth István 1998. „A savariai Iseum kutatásainak eredményei és feladatai”: *Savaria* 23/3, 329–352.
- Tóth István 2002. „Apuleius Savariensis”: *Savaria* 25/3, 191–200.
- Wild, R. A. 1985. „The Know Isis-Sarapis Sanctuaries from the Roman Period”: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Bd. 17/4. Berlin – New York, 1739–1851.

Nero Budapesten

Hagyományteremtő szándékkal indította útjára 2003 telén a Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteménye „Az évszak műtárgya” kamarakiállítás-sorozatát. A sorozat fő célja, hogy rendszeresen a közönség elé tárja a Gyűjteményben folyó munka eredményeit: egy-egy újonnan megszerzett, illetve restaurált művet, vagy olyanokat, amelyekről új és bemutatásra érdemes tudományos eredmények születtek.

Művelt emberek már az ókorban is gyűjtötték a híres történelmi alakok – uralkodók, államférfiak és költők – portréit; a magánvillák és a közkönyvtárak tele voltak a múlt nagyjainak bronz és márvány képmásaival. Később, de a reneszánsz korától már biztosan, a politikai és vallási elit élénk érdeklődést mutatott a római császárok iránt, hiszen őket tekintették – legalábbis a „jókat” közülük – saját példaképeiknek. Éppen ezért gyűjtötték és tanulmányozták a római portrékat.

Kiváltképp ösztönzőleg hatott az antik portrék kutatására, egyfajta ókori „Ki kicsoda” létrehozására Fulvius Ursinusnak (Fulvio Orsini; 1529–1600), a római Farnese család könyvtárosának munkássága. 1570-ben Orsini könyvet adott ki, amely a saját, illetve mások gyűjteményében őrzött portrékról készült rajzokat tartalmazta. A pénzérméken látható és a köréjük írt feliratok által azonosított képmásokat a háromdimenziós portrékkal összevetve értékes felismerésekkel gazdagította az óko-



1. kép

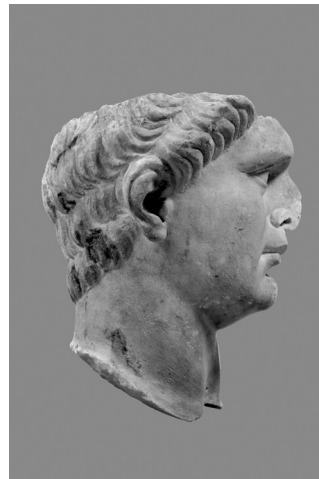
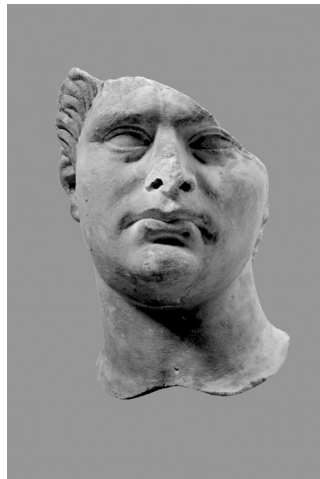
ri portréművészettel kapcsolatos tudásunkat: könyve és munkássága számos további tanulmány ösztönzője lett – az antik portrék azonosítása még ma is aktuális feladat.

A korábbi évszázadokban a gyűjtők és az antik portrékat restauráló szobrászok gyakran esetlegesen nevezték el a képmásokat, sokszor gazdag fantáziájukra hagyatkoztak, csak hogy kiegészíthessék a birtokukban lévő „caesarok” sorát, és teljes legyen az ókori uralkodókból álló gyűjteményük. Ráadásul igyekeztek belelátni az arcokba az ábrázolt császár

jellemét is, és aszerint értelmezték őket, ami az irodalmi forrásokból, főleg Suetonius tizenkét császár életrajzát tartalmazó művéből tudható volt róluk. Még a „züllött” erkölcsű császárok is érdeklődést váltottak ki, ami új, a negatív jellemvonásokat kiemelő portrék készítéséhez vezetett. Ezt a divatot illusztrálja a kiállításon bemutatott két Nero-portré (Nero 54 és 68 között volt Róma császára). Jelentősen különbözőnek egymástól, ami jól mutatja, hogy a római császárok portrégalériáinak összeállítása során egészen eltérő módszereket is alkalmazhattak az elmúlt évszázadok során.

A most restaurált márványszobor egy tunikával és *paludamentummal* (hadvezéri köpenyvel) ábrázolt büsztből és Nero császár portréjából áll (1. kép). A bravúros restaurálás Varga József és Konkoly György szobrász-restaurátorok munkáját dicséri. A fej felső és jobb oldali részének jelentős hányada, beleértve a homlok egyik felét, modern kiegészítés. Minthogy a hajtincsek faragása és a fürtök motívumai azonosak a portré eredeti, bal oldali profilján és a modern kiegészítésen, a furcsa arcvonások pedig Nero természetének negatív tulajdonságait emelik ki, az egész szobrot posztantik hamisítványnak tartották. Ezt az elgondolást támasztotta alá az is, hogy a büsztt formája és mérete a 2. század művészetére jellemző, amennyiben tehát a szobornak ez a része antik – amit szintén kétségbe vontak – semmiképp nem tartozhat a fejhez.

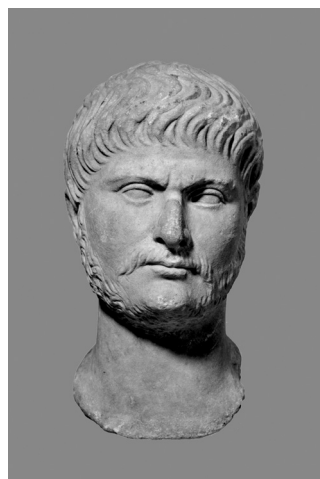
Az utóbbi érvelés valóban helytálló. A büsztt, beleértve a vállat és a felsőtest nagy részét, 120 és 140 között készülhetett. Ókori voltát tanúsítja a hátoldalon a támaszték éles szélű, pillérszerű alakja és középső részének enyhe íve. A posztantik büszttámasztékok for-



2. kép



3. kép



4. kép

mája ugyanis lekerekített, és a középső részük faragása sem ilyen elegáns vonalú. A lágyan, enyhén ívelő formákkal és lekerekített redőkkel jellemzett ruházat stílusa alapján a mellszobor valamikor 130–140 körül készülhetett. Amikor a szobor mostani restaurálása során eltávolították a modern kiegészítéseket – a fibula gombját, s mintegy tizenkét márványdarabot a ruharedők szegélyéről –, kiderült, hogy illesztésükre kétféle fémcsapot használtak – azaz két korábbi restaurálási fázis nyomait lehetett elkülöníteni.

Más is jelzi, hogy a szobrot korábban már kétszer átalakították. A fej és a vállrész kettéválasztása után ugyanis az összeerősítésükre használt fémcsap furata mellett egy további, szintén modern lyukpár is láthatóvá vált. Bizonyos tehát, hogy a mostani Nero-fej (2. kép) harmadikként került a büsztre. Először minden bizonnyal egy Hadrianus-kori férfiportré tartozott hozzá, amelyet ugyanabból a márványtömbből faragtak ki, mint a büszttöt. Az első átalakítás

során egy mára elveszett fejet illesztettek a büszthöz, két fémcsap segítségével. Másodszor pedig a nyak alsó részének felületét és a vállak közötti részt faragták át, és egy vascsappal a mostani fejet rögzítették a büszthöz. Ez a vascsap mélyen behatolt a hátsó támasztékba, és később megrepesztette a márványt.

Ha alaposabban megvizsgáljuk a fejet, látszik, hogy a hátoldalon található hajtincsek szerkezete más, aprólékosabb kidolgozású, mint a többi hajtincse, a felületük pedig kopottabb. A fej hátsó része tehát ókori munka. Az is feltűnő, hogy a jobb fül (a bal fül modern kiegészítés) viszonylag nagyméretű, túlságosan vastag, és szinte belenyomódik a hajtincsek tömegébe. Adódik tehát a következtetés, hogy az egész fejet szinte teljesen átdolgozták – a hátoldal kivételével. A jobb profil göndör fürtjeit és az arcot visszafaragták, így jött létre Nero jellegzetes lépcsős frizurája (*coma in gradus formata*). Ezt a frizurát a valóságban lépcsőzetesen (*in gradus*) elrendezett párhuzamos tincsekből alakították ki hajsütővással. A viselet a római színészek és kocsihajtók körében volt népszerű, akikhez Nero különösen vonzódott, sőt még a rendezvényeiken is részt vett. A fecskefarok-szerűen szétágazó hajtincsek motívuma a



5. kép

homlok közepén (és nem pedig az arc jobb oldalán, mint az antik példányokon) a Nero-portrék 59-ből származó, harmadik típusának jellemzője, ahogy az itt bemutatott Szombathely-herényi éremleletből származó római aranypénzekben is látható (3. kép). Nerónak az ókori szoborportrékon és éremábrázolásokon megfigyelhető arcvonásai ugyan hasonlítanak a budapesti büszt vonásaihoz, itt azonban az uralkodó

„rossz” jelleme kerül előtérbe: a két szem mérete és alakja is különbözik, az áll erőteljesebb, és egyértelműen elválik az íves ajaktól.

Nero másik kiállított portréján (4. kép) az arcvonások hasonlóak ugyan, ez a darab azonban idősebb korban ábrázolja a császárt, szakállal és a homlokfürtök újfajta elrendezésével: a *coma in gradus formata* frizura tincsei közt most nincs fecskefarok-szerű elágazás, valamennyi azonos irányba van fésülve. Ez a hajviselet a Nero-portrék negyedik, utolsó típusának (64–68) jellegzetessége, amit egészen a meggyilkolásáig használtak, s amelynek antik változatát a kiállítás egy fotón reprodukált aranypénzen mutatja be (5. kép). Bár Nero vonásai ezen a darabon is felismerhetők, a fejet teljes egészében a modern korban faragták. Ezt számos részletének biztosan ókori darabokkal való összehasonlítása igazolja, ráadásul anyaga sem ókorban használt kőfejtőből származik.

A fej tehát mindenestül modern, a Nero-portréval kiegészített büsztnek viszont számos része ókori. Az előbbi esetben a

császár képmását teljesen újonnan készítették el, az utóbbiban a modern kori restaurátor két ókori tárgyat hasznosított újra: egy büsztöt, amit átfaragott, és egy fejtöredéket, amit kiegészített, s a kettőből egy teljes császárportrét hozott létre. Mindkét szobor egykor feltehetően egy portrégalériában állt, amely a tizenkét római császárt mutatta be.

Hans Rupprecht Goette
(Deutsches Archäologisches Institut, Berlin)

Az ismertető szövegét Endreffy Kata fordította.

A szombathely-herényi leletből származó arany pénzérméket a szombathelyi Savaria Múzeum kölcsönözte.

A mellszobor restaurálását a Nemzeti Kulturális Alap és az OTKA K-68558 számú pályázata tette lehetővé.



Nemzeti
Kulturális
Alap

OTKA

Az évszak műtárgya – 2012. ősz
Szépművészeti Múzeum
Reneszánsz Csarnok

2012. szeptember 11. – 2012. december 2.

A fényképeket Hans Rupprecht Goette (5. kép),

Dankovits Róbert (3. kép)

és Mátyus László (1–2., 4. kép) készítette

Patrisztikus kislexikon (I–VIII. század). Szerkesztette Puskely Mária. Szerzők: Boros István, Frenyó Zoltán, Kránitz Mihály, Nacsinák Gergely, Odrobina László, Perendy László, Puskely Mária, Takács László.* Jel Kiadó, Budapest, 2012, 440 oldal, 2900 Ft

Legelőször is illő, hogy a recenzens köszönetét és elismerését fejezze ki a kötet szerkesztőjének, szerzőinek és kiadójának a vállalkozásért, mivel multhatatlanul nagy szükség volt egy ilyen léptékű, a szellemileg igényes nagyközönségnek szóló lexikonra az egyházatyák korának kultúrájáról és történetéről. Ehhez hasonló ugyanis a tárgykörben magyar nyelven még nem született – külföldön sem sok.¹ A magyar olvasó első tájékozódáshoz jószerivel csak Vanyó László² és Henry Chadwick³ – a maguk műfajában jól használható – kézikönyveire,⁴ valamint Vanyó László posztumusz művére, a Perendy László által gondozott *Ókeresztény írók lexikonára* (Szent István Társulat, Budapest, 2004) támaszkodhatott. Ez utóbbi kötet bizonyos szempontból előzményül szolgálhatott Puskely Mária vállalkozása számára.

Mit is várhat az olvasó és a recenzens egy ilyen kislexikontól? Általában a komolyan vett ismeretterjesztés megkívánja, hogy röviden, egyszerűen és szemléletesen beszéljünk bonyolult és elvont tárgyokról is. Emellett kedvet is kell csinálnunk a további tájékozódáshoz, és érdekeltnünk kell a téma és a bemutatott gondolatok, szerzők, történeti személyek jelentőségét. Erre az képes, aki a célközönség ismeretében biztos arányérzékkel különbözteti meg a lényegest a lényegtelenről, a feltétlenül elmondandót a mellőzhetőről. Így tehát a jó ismeretterjesztő mű megköveteli az adott tárgy fölényes ismeretét, a forrásokban és a legkorszerűbb szakirodalomban való alapos jártasságot – semmivel sem kevésbé, mint egy tudós közönségnek szánt tanulmány. Következésképp egy ilyen kiadványhoz elismert specialista szerzőkre van szükség. Ez talán fokozottan érvényes a lexikon műfajára, ahol a célközönség terhelhetősége mellett a szigorú terjedelmi

* Az alábbiakban a szócikkek szerzőire szögletes zárójelben, a név kezdőbetűivel utalunk.

korlátok is folyamatos döntéskényszert idéznek elő. A szerkesztőnek tehát törekednie kell arra, hogy lehetőség szerint minden témakört annak szakemberére bizzon, olyan kutatóra, aki az adott szűkebb témában nemzetközi színvonalú publikációkkal és elismertséggel rendelkezik. Így gondolkoztak az ismeretterjesztés felelősségéről a kötetünk fő mintáiként és forrásaiként szolgáló korábbi patrisztikai lexikonok kiadói és szerkesztői is. A terjedelmében jelen kiadvánnyal leginkább összemérhető, 652 oldalas *Lexikon der antiken christlichen Literatur* munkálatait a téma és a kompetencia összeegyeztetése érdekében két, a patrisztika területén nemzetközileg elismert szerkesztő és három ugyancsak jó nevű segítő irányította, a szócikkek szerzőinek száma pedig meghaladja a százat, akik között a német nyelvű patrisztika szinte valamennyi nagy nevét megtaláljuk (csak hogy néhány példát említsünk: Theresa Fuhrer, Chrisoph Markschies, Andreas Merkt, Karla Pollmann, Dorothea Weber, Wolfgang Wischmeyer). Ugyanezt a célt követve a gigantikus, háromkötetes *Nuovo dizionario Patristico e di antichità Cristiane* (főszerkesztője A. Di Bernardino) összeállítását egy világnagyságokból álló, tíztagú tanácsadó testület végezte, s a szócikkeket olyan, hozzávetőlegesen 250 főt számláló nemzetközi szerzőgárdára bízta, amely egyebek között Ugo Bianchit, Henri Crouzelt, Jaques Fontaine-t, Charles Kannengiesert, Andrew Louth-t, Manlio Simonettit, Kurt Smolakot és Eric Osbornt is tagjai között tudhatta.

A kompetens szerzői kollektíva öszszeválogatása mellett minden lexikon-szerkesztő számára kardinális és szinte megoldhatatlanul nehéz feladat a címszavak szerencsés kiválasztása. Alapvető szempont a tematikai kiegyensúlyozottság; ezt a célt jól szolgálja a kollegialitás elvének érvényesítése a szerkesztésben – ebben a tekintetben mindkét említett lexikonelődj jó példával járt elől. Továbbá egymást részben kizáró, részben kiegészítő módszertani elvek, hogy egyfelől célszerű azokat a tulajdonneveket, tárgy- és fogalomneveket tájékozódási pontokká tenni, amelyekre a megcélzott beavatatlan olvasó akár szűz kíváncsiságában, akár az először kezébe vett forrás, dokumentum vagy tanulmány rejtelmes utalásain megakadva nagy valószínűséggel valóban rá fog keresni; másfelől

számítani kell – ahogy e kötet alkotói is számítanak – a kalandvágyból vagy ingyencségből lapozgatókra is.

Jelen kötet célkitűzései, ahogy azokat az Előszó megfogalmazza, teljes mértékben összhangban vannak ezekkel a kívánalmakkal, csak még valamivel többet szeretnének nyújtani. Amint itt olvashatjuk, a szerzők közérthető stílusú, beavató jellegű ismeretterjesztésre törekedtek, amihez igyekeztek a legjobb külföldi és hazai szakirodalmat felhasználni (8), és különös gondot fordítottak a bibliográfia, azon belül is a magyar anyag összeállítására. Fontosnak tartották azt is, hogy a témákhoz illő illusztrációkat szemeljenek ki (uo.). Emellett hangsúlyozzák – ahogyan az érthető is egy a Jel Kiadónál megjelenő kiadvány esetében –, hogy elsősorban a hitük alapjait kutató keresztény olvasót hívják „szellemi-lelki kalandra” (uo.); a patrisztikus kor kultúrájában az európai értékek forrását látják, s úgy vélik, elsősorban ezért „érdemes megismernünk az első nyolc század kimagasló szellemóriásait, kinyomozni Krisztus-követő útvonulukat, meghallgatni szellemük mélységéből fakadó tanításukat” (7). A következőkben tehát a munkát részben a vele támasztható általános, részben a maga felállította speciális követelmények szerint igyekszem értékelni.

A címszavakat a szerkesztő az esetek nagyobb részében szerencsés kézzel, a tárgykörrel ismerkedő olvasók perspektíváját figyelembe véve választotta ki. Az olvasó a legtöbb olyan fontosabb szerzőt, bibliai és történeti személyt, fogalmat, teológiai és filozófiai irányzatot, alapművet és műfajt, földrajzi helyet, történelmi eseményt, hitéleti szokást, tisztséget és hitfejelemi előírást megtalálhatja a kötetben, amelynek elnevezésébe nagy eséllyel belefut, ha az egyházatyák írásait kezd el bújni, vagy ha felüti a legkézenfekvőbb szakirodalmat, esetleg ha csupán az ókeresztény kultúrkincsre visszautaló későbbi gondolkodókat lapozgat. Így van szócikke például a patrisztikai exegézisben nagy szerepet játszó Ádámnak és Évának, az egyházatyák gondolkodását alapvetően meghatározó sztoicizmusnak és Plótinოსnak, maguknak az *atyáknak*, önálló bejegyzést kap Irenaeus püspöki székhelye, Lyon és Szent Ágoston szülővárosa, Thagaste, vagy az ókeresztény egyháztörténetben sajátos szint képviselő Szíria. Külön

címszó az *Akédia*, az *Archimandrita*, a *Biblia*, a *Böjt*, a *Doketizmus*, a *Donatizmus*, a *Didascalía*, a *Fónix*, a *Gnózis*, a *Logosz*, a *Levél*, a *Katekézis*, a *Keresztényüldözés*, a *Monofizitizmus*, a *Skizma* és a *Vetus Latina*. Mint látjuk, nemcsak speciálisan patrisztikus vagy akárcsak sajátosan keresztény témakörök kapnak önálló tárgyalást, hanem olyan általános, eredetileg pogány tárgyak is, amelyeknek fontos és jellegzetes ókeresztény vonatkozásuk is van. A fenti példák jól érzékeltetik a kötetnek azt a túlhangsúlyozhatatlan erényét, hogy egyáltalán nem szorítkozik a teológiai tudnivalókra, hanem igyekszik teljes szélességében átfogni az ókeresztény kor civilizáció- és társadalomtörténetét. Ezzel a nemzetközi patrisztikus szakirodalom legkorszerűbb tendenciáját követi, amelyről az inkább a teológiatörténetre összpontosító magyar kutatás sajnos még nem vett eléggé tudomást. Mindazonáltal maradnak kívánnivalók a címszavak összeállítását illetően. Először is tematikailag a szócikkek összeállítása némiképp aránytalan: szinte nincs olyan ókeresztény szent, aki ne lenne reprezentálva, és kitüntetett figyelemben részesülnek az ókori szerzetesség többé-kevésbé kiemelkedő alakjai, valamint az egyházatyák környezetében kisebb-nagyobb jelentőséggel bíró nők. A tematikai kiegyensúlyozottság érdekében célszerűbb lett volna ezekben a tárgykörökben nagyobb önmérsékletet tanúsítani. Lett volna mire fordítani a felszabadult oldalszámot! Számos olyan szócikket ugyanis hiába keresünk, amelynek evidens módon helye volna egy ilyen bevezető lexikonban. Így az antiochiai Theophilosról esik ugyan röpké említés az *Apologéták* és a *Katekézis* szócikkekben, de ettől csak még érthetlenebb, miért maradt önálló bemutatás nélkül a jeles 2. századi görög apologeta, akiről éppen a jelen lexikon egyik szerzője, Perendy László jelentetett meg magyar nyelven monográfiát.⁵ Maga az „apologetika” műfaja is megkövetelt volna egy szócikket. Hasonlóképpen megmagyarázhatatlan, miért mellőzi a kötet a *Pseudo-Clementinumokat* (a *Homiliákat* és a *Felismeréseket*), amelyek teológiai és vallástörténeti jelentősége vitán felül áll a kortárs szakirodalomban. Nem kevésbé érthetetlen, miért nem olvashatunk az ókeresztény kor egyik legnagyobb vitáját kiváltó irányzatról, az órigenizmusról sem az *Órigenész* szócikkből,

sem külön cím alatt (az utóbbit tartanám célszerűbbnek). Hasonlóképpen csaldónia kell annak, aki a siccai Arnobiusról szeretne tájékozódni a kötetből. Ez azért szomorú, mert a hét könyvből álló *Adversus Nationes* szerzője, noha távol áll a Nikaia utáni orthodoxiától, és korának fő teológiai áramába sem illeszthető be, sok szempontból eredeti gondolkodó, aki a teodicea problémájára – valószínűleg a középső platonizmus hatására – egy a gnoszticizmushoz közel álló választ dolgozott ki. Az is nehezen indokolható, hogy a kappadókiai atyák nagy ellenfele, Eunomios és az anomoianus mozgalom is ismertetés nélkül maradt. Ugyancsak hiába keresünk szócikket I. Szent Gelasiusról, aki teológiai vitákban való állásfoglalásaival, valamint az állam és az egyház viszonyáról szóló tanításával mindenképpen külön címszót érdemelne. Nem kevésbé védhetetlen a tévesen a berber pápának tulajdonított *Decretum Gelasianum* hiánya, mely egyebek mellett egy biblikus kánont és az elvetendő művek listáját tartalmazza. A 4–5. századi himnuszköltőnek, a kyrénéi Synesiosnak szintén joggal adhatott volna helyet a lexikon szerkesztője. A sok 2. és 3. századi keresztény gondolkodóra nagy hatást gyakorolt középső platonizmus összefoglalását nem kisebb joggal várhatnánk el a kötetől. Jóllehet Plótinusról és Porphyriosról taláunk bejegyzést, az egyházatyák filozófiai kontextusának felvillantása érdekében egy *Újplatonizmus* címszóra mindenképpen szükség lett volna.

Rátérve a meglévő szócikkek értéklésére, először is fontosnak tartom kiemelni a szerkesztőnek és a szerzőknek azt a nagyon rokonszenves törekvését, hogy a bibliográfiákban, ahol csak lehet, minél több magyar publikációról tájékoztassanak – felekezeti, világnézeti és intézményi hovatartozásra való tekintet nélkül. Ami az íráskor szakmai színvonalát illeti, jelentős részüket eleget tesz az írásmunka elején említett követelményeknek. Nagyon sok kimondottan jól használható, informatív és érdekes bejegyzést találunk azok között a szerzetes-, szent- és nőéletrajzok között (például *András, krétai*; *Apollonia*; *Blaesilla*; *Charitón*; *Cuthbert*; *Columba*; *Fabiola*; *Ildafonz*; *Lucia*; *Marcella, római*; *Skolasztika*; *Maria, monacha* [PM]), amelyek túlsúlyát az imént felpanaszoltam. Ezek a szövegek a szakirodalom elmé-

lyült ismeretéről árulkodnak, s bibliográfiájukban is ez fejeződik ki. A kevésbé jelentős alakoknál – ha már egyszer szó van róluk – indokoltnak tartom, hogy a szerző a külföldi irodalomból csak a mintául használt (korábban említett) patrisztikus lexikonokat adja meg. Többnyire ugyancsak jól használhatóak az egyéb történeti személyekre, a tárgyi kultúrára, a földrajzi helyekre, az egyházi szervezetre vonatkozó rövid szócikkek is. Ezek némelyikénél már kifogásolható, hogy a bibliográfiából hiányoznak a külföldi tudományos monográfiák és/vagy tanulmányok (például *Antoninus Pius* [TL], *Aquileia* [TL], *Bithünia és Pontusz* [PM], *Hispania* [TL], *Justinianus* (TL), *Katakomba* [BI], *Keresztényüldözések* [TL], *Lyon* [KM], *Nikaia* [PL], *Püspök* [KM], *Szíria* [PM]). Ellenpéldaként említhetőek egyebek között a következő bejegyzések: *Longobárdok* [KM], *Niszibisz* [NG], *Nitria* [PM], *Palesztina, Szíria* [PM]. Sajnos, van közöttük olyan, amely ennek ellenére kizárólag az *Oxford Dictionary of Byzantium* szócikkén alapszik, sőt talán túlon túl erősen tapad annak szövegéhez (*Niszibisz* [NG]).

Ki kell emelnünk a szerzőknek azt a dicséretes törekvését, hogy a földrajzi helyek történetének leírásakor egységben láttassák a pogány és a keresztény vonatkozásokat. Taláunk azonban ebben a tárgykörben hiányos és/vagy pontatlan írásokat is. A *Keresztényüldözések* [TL] címszó alatt például általánosságokkal és az Ágostonnál (*Isten városáról* XVIII. 52) olvasható tízes korszakolással kell beémünk; messze nem tudunk meg annyit az üldözés egyes hullámainak jogalapjáról, a lebonyolításuk módjáról, a társadalmi mozgatórugókról, az egyes jelentősebb császárok attitűdjéről a kérdésben, vagy a különbségekről a szisztematikusság mértékében, amennyit akár egy lexikoncikkben is el lehetne (és kellene) mondani – holott mindehhez bőséges anyagot találhatott volna a szerző a nemzetközi szakirodalomban.⁶ Az is előfordul, hogy egy területnek éppen az ókeresztény vonatkozásáról nem esik említés (*Hispania* [TL]).

A patrisztikus műfajokról vagy egyes művekről szóló íráskor többnyire megfelelően, kiegyensúlyozottan tájékoztatnak (például: *Barnabás levél* [PL], *Hexapla* [KM], *Homília* [PL], *Katekézis* [PL], *Panegyricus* [TL]), ám a szélesebb és korszerűbb szakirodalmi kitekintés gyakran

ebben a témakörben is hiányzik. Ez az egyszerűbb témánál talán nem okoz különösebb problémát (a *Florilegium* címszónak például aligha róhatjuk fel, hogy minden információja Döppf és Geerlings lexikonából származik), zavaró azonban olyan területen, amelyről a kortárs szakirodalomban éppen definíciós viták dúlnak (*Apokrifek*⁷ [PL]). Találunk például tematikai bizonytalanságra is: a *Didaszkalia* szócikk szerzője [PM] a mű talán túlságosan is tömör bemutatása után a bűnbánat témájába kapaszkodva a második bekezdésben átlendül ahhoz a kérdéshez, hogyan foglaltak állást különböző egyházatyák a bűnbánat lehetőségéről; a *Hagiográfia* című írás [PM] a szó két jelentését összemossa először a szentek életével foglalkozó tudományt és annak forrásait taglalja, majd az utolsó mondatokban áttér a szakkifejezés másik, eredeti és evidensebb értelmére, miszerint az összefoglaló módon magukat a szentek életéről, csodáiról szóló hitbuzgalmi írásokat, az előbbi értelemben vett hagiográfia forrásait jelöli. Az irodalomtörténeti tárgyú címszavak (például *Fulgentius* [PM], *Prudentius* [PM], *Venantius Fortunatus* [PM]) általában tömörek, de informatívak, esztétikai értékelésre, költői vagy narratív technikák, stíluslemek leírására csak elvétve tesznek kísérletet (például *Iuvenius* [TL]). El kell ismerni, ilyesmire egy lexikoncikk keretei valóban nem adnak sok lehetőséget.

A teológiai-filozófiai tárgyú szócikkek közül dicsérőleg kiemelném a 2. századi görög egyházatyákról írottakat (például *Ariszteidész*; *Athénagoras*; *Gnózis*; *Irenaeus*; *Jusztinosz*; *Kelemen, római*; *Markión*; *Tatianosz* [valamennyi: PL]), amelyek szerencsésen eltalálják az arányt az életrajzi, történeti, filológiai és doktrinális elemek között. Ezek az írások jól példázzák, hogy egy teológiai-filozófiai tárgyú lexikoncikk nem szükségszerűen lapos, és ebben a műfajban is lehetséges egy gondolatrendszerrel a korszerű szakirodalom eredményeit kamatoztatni, s ugyanakkor közérthető összefoglalást adni, méltó módon érzékeltetve a tárgyalt gondolkodók jelentőségét. Ugyanerre még két szívmengető példa (sajnos, többet nehezen is tudnék előkeresni): *Didümosz* [PL], *Kelemen, alexandriai* (PL). Ezekben az esetekben tehát a szerkesztő elérte, hogy téma és kompetencia találkozzon egymással.

Mégis, nagy fájdalomra ez a törekvés talán éppen itt, az egyháztanítók bemutatásánál érvényesült a legkevésbé. Az *Ágoston* címszó alatt a hippói püspök egyetlen gondolatáról sem esik szó, a szerző [PM] két oldalon át a *Vallomásokból* és Possidius életrajzából jól ismert élettörténet bőbeszédű és átszellemült ismertetésére, az Ágoston tevékeny közreműködésével megtartott afrikai zsinatok felsorolására és néhány mű megnevezésére, jobb esetben félmondatos jellemzésére szorítkozik. A kíváncsi olvasó a legkisebb támpontot sem kaphatja arra nézve, hogy miért is tartják Ágostont oly sokan nagy teológusnak és filozófusnak, miért szokták kegyelemtanát, antropológiáját és történelemfilozófiáját a mai napig mérföldkönek tekinteni a gondolkodás történetében. A szócikk egyoldalúsága miatt teljesen a levegőben lógnak más cikkek Ágoston teológiájára vonatkozó utalásai (például a dialógus műfajáról, az aquitaniai Prosperusról és a riezi Faustusról szóló). A felsorolt írások között aránytalanul nagy számban szerepelnek a szerzetesi élethez kapcsolódó – természetesen önmagukban nagyon fontos – művek, miközben megemlíttetlenül marad több antropológiai, trinitológiai, ismeretelméleti vagy éppen kegyelemtanai szempontból kiugró jelentőségű munka (például *A szabad akaratról*, *Az igaz vallásról* vagy a kegyelemtan szempontjából elsődleges fontosságú *Különböző kérdésekről Simplicianusnak*). A szócikk bibliográfiája nagyon helyesen felsorolja a legtöbb magyarul megjelent Ágoston-művet – kár, hogy közöttük olyat is feltüntet, amelyről régóta köztudott, hogy nem Ágoston műve, hanem 12. vagy 13. századi kompiláció (*A lélek Istennel való magányos beszélgetéseinek könyve*.⁸ Ford. Némethy Ernő. Budapest, 1922; további kiadások: Szent István Társulat, Budapest, 1937; Seneca, Budapest, 1995), és kihagy egy fontos kötetet: *A boldog életről. A szabad akaratról* (ford. Tar I.), amely legalábbis *A szabad akaratról* című kardinális írásnak összehasonlíthatatlanul jobb fordítását tartalmazza, mint a jelen kötetben megemlíttett *Fiatalkori párbeszéd* (Szent István Társulat, Budapest, 1986). Ami a szakirodalom felsorolását illeti, dicséretre méltó a szöveg írójának az a szándéka, hogy felhívja a figyelmet a magyar szerzők munkáira, de ezt sajnos minden disztिंगválás nélkül teszi: a korszerű isme-

reteket tükröző, jól használható írások mellett idejétmúlt népszerűsítő tanulmányok, soha meg nem jelent, így a magyar tudományosságba nem szervesült doktori disszertációk tömegét vonultatja fel, sőt Papini életrajzi regényét is megemlíti, miközben fontos, sokat hivatkozott hazai publikációkról hallgat,⁹ az idegen nyelvű irodalomból pedig csupán egy Ágoston-enciklopédiát és lexikoncikket ajánl az olvasó figyelmébe.

Fatális módon az Ágostonhoz leginkább mérhető görög egyházatyá, Órigenés [KM] sem járt jobban. A szerző az életrajz után katalógusszerűen, az általánosságok szintjén maradvá felsorolja az egyházatyá néhány gondolatát, majd ugyancsak kevésbé szemléletes módon védelmébe veszi azokkal a vádakkal szemben, amelyeket a későbbiekben a teológia fő áramától kapott. A szócikk nem hasznosítja sem a nemzetközi, sem a magyar szakirodalom újabb eredményeit, és külföldi művekre még a bibliográfiában sem utal. Az utóbb említetteknel ugyan összehasonlíthatatlanul jobban sikerült a Nyssai Gergelyről szóló írás [PL], a kappadókiai gondolkodó nehezen túlbecsülhető jelentősége miatt mégis szóvá teszem, hogy a szócikk a modern külföldi kutatás eredményeit csak közvetve használja fel, s emellett meglehetősen külsődlegesen mutatja be tárgyát: egymondatos szinopszisekban szisztematikusan végigmegegy Gergely legfontosabb művein, miközben rendszerére – például antropológiájára, amelyet a magyar szakirodalom is magas színvonalon tárgyal¹⁰ – alig tér ki.

Oldalakon keresztül sorolhatnám még a kötetből a példákat a patrisztikus gondolkodók, valamint a rájuk ható filozófusok és irányzatok felületes vagy hibás bemutatására, de megelőlegezem a legfájdalmasabbakkal. A modern szakirodalom használata és feltüntetése a most említésre kerülő szócikkekből szinte kivétel nélkül hiányzik, így ezt külön-külön már nem fogom felemlíteni. Alexandriai Philónról [TL], Plótinusról [PM] és Porphyriosról [PM] írva a cikkszerzők megelégednek az életrajzzal és a művek külsődleges leírásával; arról, hogy miért is gyakorolhattak ezek a gondolkodók oly nagy hatást a keresztény teológiára, az olvasó nem nyerhet benyomást. Evagrius Pontikos [PM] kapcsán csupán a szerzetesi életpályáról olvashatunk és a legfontosabb műcíme-

ket sajtáthatjuk el; antropológiájának, a gondolatokról szóló, a modern lélektant megelőlegező elméletének egy mondatot sem szentel a bejegyzés írója. Evagriosz szellemi utódja, Hitvalló Maximos [PM] hasonlóképpen jár. Nemesios [FZ] antropológiai nézeteibe sem vezeti be az érdeklődőt a róla szóló nyúlfarknyi írás. Életrajz és műcímek: erre a sorsra jut Efrém [PM], a szír szerzetesi irodalom legnagyobb alakja is. A Iustinianusról szóló bejegyzés [TL] történeti szempontból korrekt eligazítást ad, de tudatlanságban hagyja az olvasót azzal kapcsolatban, hogy miért született *Iustinanus császár teológiája* címmel magyar nyelvű monográfia.¹¹ A már említett *Apologéták* szócikk [FZ] a 2. századi görög apologéták nevének és műveinek szemelvényes felmondásával megelégedve a latin hitvédőket egyszerűen nem létezőnek tekintti. Külön szócikkek természetesen foglalkoznak Arnobius kivételével valamennyi jelentősebb Ágoston előtti latin teológussal, ám tanításukról csupán lapos általánosságokat tudhatunk meg: az érdeklődők sem Tertullianus [TL] számos monográfiát kiérdemelt antropológiájába és gondviselésébe,¹² sem Lactantius [TL] ugyancsak jól feldolgozott antropológiájába¹³ és dualista teodiceájába¹⁴ nem nyerhetnek bepillantást. A *Marius Victorinus* szócikkből [PM] nem derül ki, hogy a pogány rétorok, majd keresztény teológusnak miféle gondolatai voltak, a Iulianus Apostátának szentelt két oldal pedig [OL], amely a császár életútját és vallásszervező tevékenységét rendkívül tartalmasan tárgyalja, egy szót sem ejt elméleti munkásságáról, amivel egy magyar kutató is immár hosszú évek óta foglalkozik.¹⁵ A Priscillianusról mint tévtanítóról szóló bejegyzés szerzője [FZ] láthatóan nem tud arról, hogy a kortárs szakirodalom szerint az avilai püspök tanításában semmiféle gnosztikus vagy más eretnek tanítás nem mutatható ki.¹⁶ A sztoicizmus [TL] bemutatása az adott célt tekintve alapvetően hasznos és informatív, csak éppen az irányzatnak a kereszténységre gyakorolt hatásáról hallgat. A *Logosz* szócikk [KM] biblikus és ókeresztény része releváns tudnivalókat közöl, ám a kifejezés pogány életútját taglaló első szakasz az üres általánosságok felhőrégióiban lebeg, és hemzseg az ellentmondásoktól. Az elmondottakkal talán sikerült érzékeltetnem, hogy a kislexikonnak nagymértékben a javára

vált volna, ha szerkesztője gondosabban választja ki a szócikkek szerzőit.

A kötetet „Általános irodalom” címmel összefoglaló bibliográfia (410–420), „Időrendi áttekintés” (411–432), valamint egy „A patrisztikus kor néhány szépirodalmi alkotásban” alcímű függelék (433–436) zárja. Egy általános bibliográfia teljes joggal szerepel a kötetben, hiszen a számos releváns kézikönyv, lexikon vagy patrisztikus tanulmánykötetet minden egyes érintett szócikkben feltüntetni gazdaságtalan lenne. Itt valóban több nélkülözhetetlen idegen nyelvű és magyar referenciakötet adatait megtalálhatja az olvasó. Nehezen érthető az olasz nyelvű munkák túlsúlya, és különösen az, hogy még a híres német kiadványok (Altaner *Patrologie-ja* vagy az Andresen–Denzler-féle *Wörterbuch der Kirchengeschichte*) is az olasz kiadással képviseltetik magukat. Ennél is zavaróbb a határozott válogatási kritériumok hiánya: általános jellegű kiadványokon kívül monográfiák is említést kapnak – sokszor olyanok, amelyek használata jót tett volna egy-egy lexikoncikkeknek –, sőt a magyar nyelvű irodalomból szép számmal feltűnnek cikkek és kiadatlan doktori disszertációk, valamint rég lejárt szavatosságú, háború előtti népszerűsítő kiadványok is, miközben nem esik szó sem a Quasten-féle klasszikus négykötetes patrológiai kézikönyvről,¹⁶ sem A. Di Bernardino és B. Studer patrisztikus teológiatörténetéről,¹⁷ sem az Akadémiai Könyvkiadónál megjelent *Filozófia* című kézikönyv „Patrisztika” fejezetéről.¹⁸ Az időrendi mutató egészen kiváló ötlet, nagyszerűen segíti a kronológiai eligazodást a lexikoncikkekben is (többnyire) szóba kerülő események és személyiségek között. Ragyogó gondolat az is, hogy függelék sorolja fel a legfontosabb szépirodalmi műveket, amelyekben az ókeresztény kor alakjai elevenednek meg; az olvasó valóban még közelebbről megbarátkozhat a korszakkal, ha elolvassa például Dürrenmatt, Gárdonyi, Graves, Márai, Móra itt ajánlott műveit. A felsorolás sajnos műfaji vagy esztétikai szempontból nem releváns művekre is utal, kihagyja viszont Déry Tibor Szent Ambrusról szóló regényét, *A Kiközösítő*.

Ami a szerkesztés módszertanát illeti, a szócikkek terjedelme, információsűrűsége, az életrajz, a bibliográfia és a doktrinális bemutatás közötti arányok

tekintetében semmiféle egységes koncepció nem rajzolódik ki. A lexikonon belüli utalásrendszer általában jól átgondolt, praktikus – ami csak igen nagy gondossággal érhető el. A zavaró ellenpéldák közül álljon itt csak néhány. Mint már említettem, bizonyos kulcsszerzők (Ágoston, Órigenés) hiányos bemutatást kapnak, ezért a hozzájuk kapcsolódó más szócikkek egyes nyíllal jelzett utalásai tartalmilag sehová sem vezetnek. Hasonlóan összezavarodhat az olvasó, amikor az „ifjabb” Arnobiusról szóló írás arról tájékoztatja, hogy az „ifjabb” jelző a siccai Arnobiustól való megkülönböztetést szolgálja – ez utóbbról azonban nem talál szócikket a kötetben. A már sokszor említett *Apologéták* című szó alatt is hiába kelti fel az érdeklődést az antiochiai Theophilos megnevezése. A sínai Hézychios ismertetője ugyancsak céltalanul óv az összetévesztéstől a jeruzsálemi névrokonnal, mivel az utóbbról nem vonatkozik önálló bejegyzés. Nehezen érthető, miért szól külön szócikk két különböző szerzőtől Maniról és a manicheizmusról, s az is zavaró, hogy a Markiónra vonatkozó információk egy része a teológus neve alatt, másik része a *Gnoszticizmus* szócikkben, bizonyos hányada pedig mindkettőben olvasható. Talán nem kukacoskodás módszertani szempontból rákérdezni néhány szócikk indokoltságára: mennyi esély van például arra, hogy valaki éppen ezt a lexikont üsse fel, ha a „pecsét” vagy a „közlekedés az ókorban” témakörrel szeretne többet megtudni? Nem annyira kritikaként, inkább módszertani problémafelvetésként megfontolásra javasolnám, hogy helyes-e a „tévtanító” megjelölés a szemlélyekre vonatkozó címszavak melletti kötelező egyszavas meghatározásokban. Egyfelől egy katolikus kiadónál megjelenő lexikon joggal veheti át az egyház hagyományos megjelölését, akár nélkül is, hogy ezzel az adott gondolkodó intellektuális vagy emberi minőségét jellemezze, sőt akár egy más felekezethez köthető vagy felekezetszemleges publikáció is megteheti – amiképpen recepciótörténeti adalékként a „szent” megjelölést is át szokás venni. Több érv azonban ez ellen szól: először is olyan kiadványban, amely egy tudomány alapjaiba szeretné bevezetni olvasóit, talán nem célszerű ilyen elidegenítő, esetleg a kíváncsiságot lankasztó minősítéseket elhelyezni; másodsor, ez a kislexikon a

hiányhelyzet miatt óhatatlanul felekezeten átívelő ismeretterjesztő küldetést teljesít, amit a hitvitára csábító kitételek nélkül terhelnek meg; harmadjára, ha a „tévtanító” meghatározást következetesen alkalmazzuk, így kellene kezdenünk Órigenés, Tertullianus, Lactantius, Apollinaris, Mopszvesztiai Theophóros és még sok más ókeresztény teológus bemutatását, sőt akár Ágostonra is ráaggathatnánk, akinek kegyelemtanát nem vallja a katolikus egyház; s végül, amint azt Priscillianus példájából láthattuk, egyes gondolkodók szakirodalmi megítélése az idők során változott, így a hagyományos megjelölés még katolikus szempontból is elveszíthette megalapozottságát.

A szócikkek stílusa általában gördülékeny, jól olvasható, megfelel egy a művelt nagyközönséghez szóló bevezetés céljainak. A görög szavak átírásánál és nevek írásmódjánál akadnak kisebb logikátlanságok, következetlenségek. A kötet nagyon helyesen az ismeretterjesztő cél szem előtt tartásával az úgynevezett akadémiai átírást követi, a szókezdő „I”-t azonban magyarosan J-nek írja. Jobb lett volna következetesen „I”-t használni, így például *Ióannész* és nem *Jóannész*, *Iusztinoszt* és nem *Jusztinoszt* írni. Még érthetlenebb a szókezdő „J” alkalmazása latin nevek-nél (*Iustinianus*). Az sem mindig érthető, mitől lesz valaki éppen *Jóannész* vagy *János*, s miért inkább *Klimakosz*, mint *Lépcsős*, és miért *Aranyszájú*, miért nem *Khrüszosztomosz*. A szerkesztő valószínűleg minden esetben a hagyományosabbnak érzett alakot preferálta – ami talán nem is baj, de akkor utalás-képpen minden esetben a másik verzió-nak is ábcérendben a címszavak közé kellene ékelődnie.

A kötetet, nagyon helyesen, illusztrációk díszítik, amelyek több esetben jól tükrözik egy téma ókeresztény megjelenítését vagy – és ez a leggyakoribb – későbbi recepcióját. Kár, hogy a változást láthatóan nem előzte meg gondos kultúrtörténeti és esztétikai mérlegelés: a szerkesztő második-harmad-negyed-kézből veszi az ábrázolásokat, ami sem a válogatás átgondoltságának, sem az illusztrációk technikai minőségének nem tett jót. Emellett célszerű lett volna minden képhez részletesebb aláírást csatolni, megjelölve a műalkotás korát, ha tudjuk, mesterét, fellelhetőségi helyét és forrását. A szerkesztő jó didaktikai

érzékkel határozta el, hogy térképekkel teszi szemléletesebbé a szövegeket. Sajnálatos, hogy ez a célkitűzés csak töredékesen érvényesült: a *Dacia* szócikkhez például kapcsolódik egy használható térkép, a kötetzáró *Zsinat* bejegyzést viszont egy 1597-es Európa-térkép követi, Afrika, Pannonia vagy Kappadókia bemutatását pedig, ahol nagy szükség lenne rá, semmilyen földrajzi ábra nem egészíti ki.

Összegzőképpen elmondhatjuk, hogy ez a kislexikon egyfelől hasznos, sőt nélkülözhetetlen azok számára, akik az első lépéseknél tartanak a patrisztikával való ismerkedésben, mivel rengeteg olyan új információval gazdagodhatnak általa, amelyet korábban ilyen tömör és közérthető formában magyar nyelven nem szerezhetek volna meg. Másfelől azonban nem állítható, hogy megbízható segítőtárs lenne, akire minden elővigyázatosságra intő szó nélkül rábízhatnánk a még avatatlan olvasót. A címszavak kiválogatása nem árulkodik a tematikus kiegyensúlyozottságra való törekvéstről, és a szócikkek szakmai megalapozottsága, a bibliográfiák és az illusztrációk átgondoltsága is sok kívánnivalót hagy maga után. A kiadvány tehát csak részlegesen felel meg a korszerű ismeretterjesztés követelményeinek. Ennek egyik okát abban látom, hogy a szerkesztési munkát egyetlen kutató, és nem különböző területek szakértőiből álló testület vállalta magára – ahogy azt a hasonló jellegű, mértékadó külföldi patrisztikai lexikonoknál megfigyelhetjük. A problémák másik oka abban keresendő, hogy a szerkesztő – eltérve a nemzetközi gyakorlattól – túlságosan szűk körből választotta ki a szócikkek szerzőit, és nem volt kellő tekintettel arra, hogy kompetenciájuk lefedje-e szócikkeik témáját. Ez azért szomorú és érthetetlen, mert elég a lexikon bibliográfiáiba tekintenünk ahhoz, hogy lássuk: az utóbbi évtizedekben Magyarországon a patrisztikának olyan nemzetközileg is elismert műhelyei jöttek létre, amelyek kutatási területe együttesen szinte minden fontosabb témát átfog. Éppen ezért reménykedhetünk abban, hogy ez a most csak részlegesen megvalósult vállalkozás a nem túl távoli jövőben elérheti célját. Úgy vélem, ehhez a jelen kötet jó kiindulópontul szolgálhat.

Kendeffy Gábor

Jegyzetek

- 1 A jelen kötetéhez hasonló ambíciókkal íródott: Döpp, S. – Geerlings, W. (szerk.) 2002. *Lexikon der antiken christlichen Literatur*. 3. kiadás. Herder, Wien. Részletesebb kifejtést nyújt a háromkötetes olasz kiadvány: di Berardino, A. (szerk.) 2006. *Nuovo dizionario patristico e di antichità Cristiane*. Institutum Patristicum Augustinianum. Marietti, Roma–Genova–Milano.
- 2 Vanyó László 1980. *Az ókeresztény egyház és irodalma*. Ókeresztény írók 1. Szent István Társulat, Budapest.
- 3 Chadwick, J. 1999. *A korai egyház*. Osiris, Budapest.
- 4 A gnózis vonatkozásában meg kell említeni: Kákosy László 1984. *Fény és káosz. A kopt gnósztikus kódexek*. Gondolat, Budapest; Markschie, Christoph 2001. *Gnózis*. Jel Kiadó, Budapest.
- 5 Perendy László 2012. *Antiókhiai katekézis a II. század végén – Theophilosz püspök munkássága*. Jel Kiadó, Budapest.
- 6 Lásd például Klein, Richard (szerk.) 1971. *Das frühe Christentum im Römischen Staat*. Wege der Forschung 267. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt; Keresztes P. 1979. „The Imperial Roman Government and the Christian Church I. From Nero to the Severi”: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II. 23.1, 247–315; „The Imperial Roman Government and the Christian Church II. From Gallienus to the Great Persecution”: *uo.*, 375–386; Guyot, P. – Klein, R. (szerk.) 1997. *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- 7 Erről lásd például Pesthy Monika 2007. „Apokrifek, homlíák, midrások és újraírt Biblia: műfajok a Szentírás körül”: *Magyar Vallástudományi Szemle* 3, 235–245.
- 8 A mű latin címe: *Liber soliloquiorum animae ad Deum*. Nem (volna) összetévesztendő az Ágoston által írott, két könyvből álló *Soliloquiával!*
- 9 Vidrányi Katalin 1982. „Megjegyzések Augustinushoz”: Vidrányi Katalin: *Krisztológia és antropológia. Összegyűjtött írások*. Osiris, Budapest, 1998, 298–330 (= *Világosság* 23/12, melléklet, 3–17); Perczel István 1999. *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése: Szent Ágoston és Aranyszájú Szent János metafizikája és misztikája*. Atlantisz, Budapest; Kendeffy Gábor 2007. „Aurelius Augustinus”: Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 283–304.
- 10 Tóth Judit 2006. *Test és lélek*. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben. Kairosz, Budapest; Vanyó László 2010. *Nüsszai Szent Gergely teoló-*

- giai antropológiája*. Jel Kiadó, Budapest. E két munka szerepel a szócikk bibliográfiájában, de a szerző nem használja fel őket.
- 11 Baán István 1997. *Iustinianus császár teológiája*. Bizantinológiai Intézet, Budapest.
- 12 Lassiat, H. 1971. *Pour une théologie de l'homme: création – liberté – incorruptibilité*. Vol. 1–2. Université de Lille; Alexandre, J. 2001. *Une goire pour la chaire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*. Théologie historique 115. Beauchesne, Paris; Osborn, E. 2001. *Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge University Press.
- 13 Perrin, M. 1981. *L'homme antique et chrétien: L'anthropologie de Lactance*, 250-325. Beauchesne, Paris.
- 14 Loi, V. 1961–65. „Problema del male e Dualismo negli Scritti di Lattanzio”: *Annali della Facoltà di Lettere, Filozofia e Magisterio dell'Università di Cagliari* 29, 37–96; Loi, V. 1970. *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*. Pas-Verlag, Zürich; Kendeffy Gábor 2006. *Mire jó a rossz? Lactantius teológiája*. Kairosz, Budapest. Az utóbbi monográfia szerepel a szócikk bibliográfiájában, de a szerző nem használja fel.
- 15 Lásd Buzási Gábor 2011. „Julianus császár naphimnusza és a karácsony eredete”: *Ókor* 10/2, 32–42.
- 16 Lásd Burrus, V. 1995. *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*. Berkeley, University of California Press; Spät E. 1998. „The Commonitorium of Orosius on the Teachings of the Priscillianists Antipriscilliana”: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 38/1–4, 357–379; Sanchez, L. S. J-G. 2009. *Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme du IVe au VIe siècle*. Beauchesne, Paris. M. Simonetti szócikke a *Nuovo dizionario patristico e di antichità Cristiana*ében ugyanebbe a tendenciába illeszkedik.
- 17 Quasten, J. 1950–. *Patrology*. Vol. I. *The Beginnings of Patristic Literature*. Vol. II. *The Ante-Nicene Literature after Irenaeus*. Vol. III. *The Golden Age of Greek Patristic Literature*. Westminster, Maryland; Di Bernardino, A. (szerk.) 1986. *Patrology*. Vol. IV. *The Golden Age of Latin Patristic Literature*. Westminster, Maryland.
- 18 Di Bernardino, A. – Studer, B. (szerk.) 1993. *Storia della teologia: Epoca patristica*. Marietti, Roma. (Angol kiadása: 1997. *History of Theology: The Patristic Period*. The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota).
- 19 Boros Gábor (szerk.) 2007. *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 254–308.