

MTA-SZTE ANTIKVITÁS ÉS RENESZÁNSZ: FORRÁSOK ÉS RECEPCIÓ KUTATÓCSOPORT

ANTI-KVITÁS & RENESZÁNSZ IX.



MTA–SZTE ANTIKVITÁS ÉS RENESZÁNSZ: FORRÁSOK ÉS RECEPCIÓ KUTATÓCSOPORT



ANTI KVI TÁS & RENESZÁNSZ

IX.

Főszerkesztő

Vígh Éva

Szerkesztők

Lázár István

Nagyillés János

Gellérfi Gergő

Szerkesztőbizottság

Balázs Mihály • Bencze Ágnes • Darab Ágnes • Kecskeméti Gábor

Armando Nuzzo • Pataki Elvira • Simon Lajos Zoltán

Szörényi László • Takács László • Tüskés Gábor

SZEGED

2022

Antikvitás & Reneszánsz IX.
(2022/1)

A kötet elkészülését a
Támogatott Kutatócsoportok Irodája
tette lehetővé

Az MTA–SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció
Kutatócsoport (TK2016-126) kiadványa

A kiadásért felel:
Vígh Éva, a kutatócsoport vezetője

Postacím:
SZTE BTK, Olasz Tanszék 6722 Szeged, Petőfi Sándor sgt. 30–34.

E-mail cím:
antikvitasreneszansz@gmail.com

Weboldal:
<http://klasszika.hu/mta-tamogatott-kutato-csoport/>

Olvasószerkesztő:
Molnár Annamária

Borító:
Ocsovai Dorka

Nyomdai kivitelezés:
Színvonal Nyomda
Felelős vezető: Arдай Zsolt

ISSN 2560-2659

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

PATAKI Elvira: (Déli) álom és költőavatás az ókori görög irodalomban	9
HAMVAS Endre Ádám: Hermész útja: Iamblikhosz, az alkimista Zószimosz és a hermetikus tanítás	49
T. HORVÁTH Ágnes: Sidonius a középkor és a reneszánsz magyar irodalmában	69
FRAZER-IMREGH Monika: Egy varázskönyv reneszánsz kori recepciója. A <i>Picatrix</i> olvasói (I): Marsilio Ficino és Giovanni Pico della Mirandola	87
MÁTÉ Ágnes: Egy olasz nyelvű farsa Aragóniai Beatrix nápolyi esküvői ünnepségéről	119
VÍGH Éva: Barokk kori arcok és jellemrajzok: Nicola Spadon „érdekes” fiziognómiája	147

FORRÁSKÖZLÉSEK ÉS FORDÍTÁSOK

MAJOROS Máté: „ <i>Tintába zárt élet</i> ”, avagy variációk egy témára – Rotterdami Erasmus önéletrajzai	173
A kötet szerzői	218

A közlésre szánt kéziratokat az alábbi e-mail címre kérjük küldeni
a kutatócsoport weboldalán feltüntetett szerkesztési elvek
figyelembevételével:

antikvitasrenewszansz@gmail.com

TANULMÁNYOK

PATAKI ELVIRA

(Déli) álom és költőavatás az ókori görög irodalomban

A tanulmány a görög költőéletrajzok vallástörténeti és esztétikai szempontból is meghatározó beavatás-elbeszéléseinek tipológiájához szeretne adalékokkal szolgálni, néhány jelentősebb forrás áttekintésével. A Múzsákkal való találkozás tér- és időbeli viszonyai többféle mintázatot követnek, amelyek idővel kontaminálódhatnak. Az archaikus költők (ön)életrajzi hagyományában olvasható, plein air, ébrenléti találkozások mellett a klasszikus kor prózájában megjelennek a zárt, civilizált környezetben, egyzersmind az álom virtuális terében megvalósuló; a hitelkeltés igénye az idő koncentrációját eredményezi (ld. a dél kitüntetett jelentőségét). A Múzsák szerepét a másodlagos, korrekciós jellegű inspiráció-jelenetekben a mű egy kritikusként fellépő szereplője veheti át; az isteni adomány a tudás helyett annak kifejezőeszközében is megnyilvánulhat. E különleges tudástranszfer-narratívák létrejöttét nem csupán a szerzők iránti biografikus érdeklődés magyarázza: az elbeszélésekben költészet és valóság viszonya, a történetmondói önrendelkezés és a közvetítettség problematikája szintén megjelenik.¹

Kulcsszavak: költőéletrajz, beavatás, Múzsák, álom, dél

I.

A 180 körül keletkezett pausaniasi *Periégesis* a Troizén városát bemutató részben a következőképp fogalmaz (2, 31, 3): „A Múzsák templomától nem túl messze van egy régi oltár. [...] Ezen szoktak áldozni a Múzsáknak és az Álomnak, Hypnost ugyanis a Múzsák legkedveltebb istenének tartják.”² Az álombeli történésekre, nem ébrenléti állapotban közölt isteni parancs nyomán létesített szentély- és kultuszszobrokra, városokra, megálmodott rejtekű kincsekre számos esetben utaló, terjedelmes művét

¹ A publikáció az MTA-SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatásával jelent meg.

² Ford. MURAKÖZY Gyula.

egy költőnő különleges álmának elbeszélésével záró szerző³ ezen, költészet és álom összetartozását tudatosító feljegyzése művészet- és vallástörténeti forrásértékén túl fontos poétikai, lélektani tartalom hordozója. E két, a valóság és az irrealitás határán ingadozó, emberi fajspecifikumnak tekintett jelenség rokonsága leginkább a költő és az alvó pszichéjében összetett érzékszervi, értelmi és érzelmi mechanizmusok révén létrejövő produktumokban érhető tetten: a vers és az álom születése egyaránt földi törvényekkel, ok-okozati összefüggésekkel kevéssé magyarázható, titokzatos folyamat. A hétköznapi túlra vezető, az istenivel folytatott kommunikáció, a magasabb rendű megismerés lehetőségét kínáló költemény és a vele egyívású álom halandóságon túli eredete a görög gondolkodás archaikus rétegeiből ismert képzet. A jóserejű, óvó, cselekvésre felszólító álmokat Homéros óta az olymposiak küldik, és ugyancsak az égietől származik az ihlet váratlan, akarattal nem befolyásolható pillanata.

Mindezek ellenére e két jelenség interferenciája, az álmot a Múzsákkal vagy a költészet más isteneivel való találkozás pszichológiai, egyszerűsített narratív kereteként alkalmazó képzet meglehetősen késeinek tűnik. A jelen, részben Ritoók Zsigmond egy korábbi elemzése⁴ inspirálta tanulmány célja az álomnak az isteni eredetű költői tudás megszerzésében játszott szerepére vonatkozó hagyomány vázlatos áttekintése, különös tekintettel a déli álmot szerepeltető forrásokra. A hozzávetőleges kronológiát követő elemzés a gazdag szöveges tradíció néhány jellegzetes helyére összpontosítva kíván adalékokkal szolgálni a görög beavatás-elbeszélések tipológiájához,⁵ az istenivel érintkező halandó tudatállapotának (ébredés/álom) vizsgálatán túl kitérve a találkozások külső, térbeli viszonyaira (természetes/mesterséges környezet) és időbeli körülményeire (napszak). A terminológiáról: az alábbiakban kizárólag az alvás közben végbemenő képalkotási folyamatról, az általa megvalósuló élménytapasztalatról lesz szó (ἐνύπνιον/ὄναρ/ὄνειρος), amelyet a görög nyelv-

³ Paus. 10, 38, 13. Álombeli epifánia Pausaniasnál: PLATT (2011: 266–287). Anyté álmaról ld. a 14. jegyzetet.

⁴ RITOÓK (1970). A tanulmányra az alábbiakban annak 2009-es magyar fordítása alapján hivatkozom.

⁵ A görög modellt követő latin beavatástörténetek (Ennius, Gallus, Propertius) nem képezik a jelen írás tárgyát.

használat megkülönböztet az ébrenlét során bekövetkező istenjelenéssel, az epifániával⁶ határterületet képező nappali víziótól (φάντασμα).

A költő- és filozófuséletrajzok vizsgálata előtt érdemes utalni a görögség általános álomfelfogására, néhány, a múzsai elhivatás témájától független szöveghely jelzésszerű felidézésével.⁷ E. R. Dodds máig mértékadó összefoglalója szerint az álom egyszerre köznapi tapasztalat és rendkívüli élmény, a halállal határos zóna, amely a lélek számára a realitás által elzárt területekre enged ideiglenes belépést.⁸ Ebben, a kizárólag az alvás idejének meghatározott szakaszában létező, képzeletbeli térben valósul meg a profánból a szentbe, a tudatlanságból a magasabb rendű tudás szférájába történő átlépés. Az egyén álombeli átalakulását (egy ismert pszichológiai univerzáléval összhangban) a test és a lélek ideiglenes szétválása teszi lehetővé. E képzet szemléltetője a hippokratészi *Peri diaités* 4. könyve, amely szerint az alvás során bekövetkező nyugalmi állapotban a lélek távozik lakhelyéről, test-házából, és többretegű érzékszervi tapasztaláson alapuló, összetett megismerési folyamat részesévé válik. Noha ez idő alatt a valós érzékelés – mindenekelőtt a görögség tudásfogalmában meghatározó látás⁹ – szünetel, a lélek felébred, lát, hall, képes külső eredetű hatások (gyönyör, fájdalom) érzékelésére.¹⁰ A fizikai valóságra irányuló hétköznapi látás megszűnté az álom idején külön figyelmet érdemel, hiszen a lehunyt szemű, ideiglenes vaksága alatt belső képeket érzékelő, történéseket megélő alvó erős hasonlóságot mutat a világtalan jós és a vak költő alakjával.

A szintén a test és lélek dualizmusából kiinduló Xenophón a *Kyru-paideia* egyik utolsó fejezetében (8, 7, 21–22) az álom és a halál rokonságát tudatosítja. A földről távozás közelségére álom által figyelmeztetett nagykirály halálos ágyán lélekfilozófiai elmélkedésbe bocsátkozik. Eszmefuttatása szerint az álom a halál előképe, a lelket égi eredetétől eltávolító, romlandó földi buroktól való végleges szabadulás előzetes, ideig-

⁶ PLATT (2011: 255–260).

⁷ Bővebben ld. KAMBYLIS (1965: 104–110).

⁸ DODDS (1951: 102–134). Az újabb szakirodalomból ld. MILLER (1994), HARRIS (2009), LIPKA (2021).

⁹ RUDOLPH (2016: 35–53).

¹⁰ SZABÓ (2009).

lenes megvalósulása. Ebben az illékony állapotban válik lehetővé az örendelkezését visszanyerő lélek közeledése, visszatérése az istenihez: „ekkor látszik az ember lelke a legistenibbnek, és ekkor sejt meg a jövőből is valamit, mert valószínűleg ekkor a legszabadabb.”¹¹

Aristotelés írásai alapján a test és a lélek egészséges működéséhez szükséges pihenőidő alatt jelentkező, az evéssel, teltségérzettel szoros kapcsolatban álló álomban sem az érzékelés, sem a belső képalkotás (φαντασία) nem szünetel. Az ilyenkor mentálisan megmutatkozó, változatos képeket (εἰδωλα) a vér szüntelen áramlása, a szív folyamatos működése idézi elő. A testben már korábban is megtalálható, az ébrenlét felszínére kerülni nem tudó képek az álomban láthatóvá válnak, úgy bugyborékolva fel a vérből, amint a víz felszínén látni a sókristályok feloldódása után szigetszerű telepeket, vagy amiként a tárgyak tükörképe jelenik meg a víz felszínén.¹² Egy Sextus Empiricus által megőrzött töredék az álom, a halál és a költészettel szintén rokon profetikus képesség összetartozására utal: „amikor az álomban a lélek magára talál, felölti sajátlagos természetét, jósol és előre megmondja a jövőt. Ilyesféle történik akkor is, amikor a halálban válik el a testtől.”¹³

A természetfeletti dimenzió álomidőben történő megnyílása az egyének többségében ideiglenes belső átalakulást okoz, amelynek eredményeképp az alvó képes megvalósítani ébrenlétben ki nem mondott vágyait, legyőzni – vagy éppenséggel felnagyítani – félelmeit, hogy azután az álomidő leteltével visszatérjen megszokott személyiségéhez, nappali rettegéseihez és sóvárgásaihoz. Bizonyos, isteni parancsot közvetítő álmok azonban mindent megmásító erővel bírnak. A természetfeletti illetén beavatkozása az egyéni sorstörténetbe a személyiség visszafordíthatatlan átalakulását, a korábbi identitás halálát idézi elő: az eredetileg a rendkívüliség bárminemű jegyét nélkülöző, többnyire a társadalom margóján élő férfi¹⁴ az onirikus tapasztalat hatására máséhoz nem hason-

¹¹ Ford. FEIN Judit.

¹² Arist. *Div. Somn.* 464b5.

¹³ S. E. M. 9, 20–23. A másként nem jelölt fordítások a szerzőtől származnak.

¹⁴ A görög tradícióból nem maradt fenn adat költőnk álombeli vagy ébrenléti beavatásáról. Az egyetlen, álmában istenséggel érintkező női alkotó Anyté, aki inspirációban való részesülés helyett csodás gyógyulás segítője. Pausanias szerint (10, 38, 13) a költőnk álmában (ὄψις ὀνειράτος) Asklépios jelenik meg egy lepecsételt írótablával, ame-

lítható képességekre, különleges tudásra tesz szert, kiválasztottá lesz, a Múzsák vagy más istenség szolgájává, látnokká, költővé, gyógyítóvá.¹⁵

II.

Az álombeli tudásközvetítésről beszámoló források elemzéséhez azok egy általános jegyének tudatosítása szükséges. Az ókori alkotókhoz fűződő biografikus hagyomány, amelynek elengedhetetlen része a beavatás kitüntetett pillanata, többnyire az életpálya és az életmű interferenciáján alapul. A virágkorukat a hellénizmusban élő költőéletrajzok évszázados szóbeli hagyományt rögzítő szerkesztői egyéb adatok híján az adott szerző és az alkotások első személyben elhangzó kijelentéseinek beszélője közötti azonosságot feltételezve a művek cselekménymozzanatait az alkotó által megélt valós történéseként kezelik.¹⁶

E felfogás jegyében a Homérosnak tulajdonított, valójában a Kr. e. 6. század körül keletkezett *Apollón-himnuszban* én-formában megszólaló, magát büszke öntudattal a „legédesebb énekes”-nek (169: ἦδιστος ἀοιδῶν) mondó vak öreg portréja elválaszthatatlan a világtalan Homéros irodalomtörténeti, ikonográfiai hagyományától. Noha a külvilágot befogadó látás elvesztése számos, az alábbiakban is tárgyalandó esetben a belső igazságlátáson alapuló, halandó kereteken túlmutató tudás összefüggésében jelenik meg, e sorok semmit nem árulnak el az énekmondó fiziológiai fogyatékságának s azzal esetleg összefüggő költői tudásának eredetéről.¹⁷ A homérosi *corpusban* és az életrajzi hagyományban sem álombeli tudásszerzésre, sem éber állapotban bekövetkező költőavatásra nem találni utalást. A *bios* egyik, Hérodotosnak tulaj-

lyet egy súlyos szembetegségben szenvedő, ismeretlen férfinak kell átadnia. Anytę engedelmeskedik, a férfi a pecsétre pillantva visszanyeri látását, s az üzenet értelmében busásan megjutalmazza a közvetítőt, vö. PLATT (2011: 290–291). Az álombeli parancsra nemes tettet végrehajtó költő további példája Sophoklés, aki az Akropolisról ellopott aranykoszorú felkutatásában működik közre az álmában (κατ’ ὄναρ) neki megjelenő Héraklés segítségével (Anon. *Vit. Soph.* 12), ld. LEFKOWITZ (2012: 82).

¹⁵ Az álombeli orvosavatás tipikus példája Galénosé, aki tizenhat éves, amikor apjának Asklépios-jelenés rendeli el, hogy a filozófusnak szánt fiú medicinát tanuljon. A gyógyító álmokról általában ld. MILLER (1994: 106–123).

¹⁶ Általánosságban ld. LEFKOWITZ (2012).

¹⁷ LEFKOWITZ (2012: 14–29), GRAZIOSI (2002: 138–163).

donított variánsa szerint a kis-ázsiai folyóisten és földi leány nászából született majdani énekmondó kisiúként nevelőapjánál, egy Phémios nevű tanítónál szerez jártasságot a múzsai mesterségben: a származás félisteni jellege nincs hatással a költészet elsajátításának gyakorlás (τέχνη) révén történő metódusára.

Az énekmondói tudás eredeztetésekor kulcsfontosságú az *Odysseia* azon, talányossága miatt sokat vitatott részlete, amely a műalkotás létrejöttét kettős eredetre visszavezetve kiindulópontját képezi a költészet isteni, inspirált jellegét hangsúlyozó, illetve az azt kizárólag mesterségbeli tudásnak tekintő, egymást többnyire kizáró álláspontok évszázados vitájának. A főhős távollétében a kérők szolgájává lett udvari énekes (szintén Phémios) az őt árulónak vélő, megölni készülő Odysseusszal szemben isteni védettségre hivatkozik (22, 345–348):

αὐτῶ τοι μετόπισθ' ἄχος ἔσσεται, εἴ κεν ἀοιδὸν
πέφνης, ὅς τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν αἰίδω.
αὐτοδίδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἶμας
παντοίας ἐνέφυσεν...¹⁸

Az énekmondó összetett képpel jeleníti meg a mű létrejöttének folyamatát, botanikai analógiát keresztezve az út, a célirányos haladás¹⁹ térbeli motívumával. A nem nevesített isten (θεός) az indulatok székhelyének tekintett rekeszizomba (φρεσὶν) ülteti (ἐνέφυσεν) az ének ösvényeit (οἶμας), amelyeknek ott magként kell gyökeret verniük, majd bizonyára szárba szökkenniük, teremniük. A költészet organikus mivoltát sugalló, az önmagát tanító (αὐτοδίδακτος) költő ugyanitt szereplő képze²⁰ miatt azonban ellentmondásos hely semmit nem közöl az isteni magvetés külső körülményeiről, a zenei csírák elhelyezésének idejéről, a dalnövény kibontakozásának fázisairól; annyi azonban bizonyos, hogy álmra, alvás közbeni ismeretközvetítésre semmi nem utal.

¹⁸ DEVECSERI G. fordításában: „Mert magad is megbánod majd, ha megölted a lantost, / engem, az istenek és a halandók ének-adóját. / Én a magam tanítója vagyok, lelkemben az isten / mindenféle dal ösvényét ültette.”

¹⁹ Az útmetaforáról ld. GIANNISI (2006).

²⁰ A helyhez ld. pl. ASSAEL (2006: 143–164): Phémios és Thamyris az autonóm, invenciózus költő megtestesítői, míg az isteni beavatásban részesülő Démodokos és Hésiodosz szakrális parancs végrehajtói.

Jelentősen eltér a fentiektől a görög irodalom első ránk maradt költő-avatás-jelenete, amelyben a nyáját őrző Hésiodos útját keresztezik a helikóni Múzsák.²¹ A *Theogonia prooimion*jában (22–34) a dal tanítható mivoltának gondolata ismét a halandón túli szférából származó, készen kapott tudáséval vegyül. A Sg. 3. fogalmazásban induló, majd személyesre váltó visszaemlékezés alapján Hésiodosnak az istennők szép dalt tanítottak (22: καλήν ἐδίδαξαν ἀοιδῆν), egyszersmind valamiféle művészetontológiai tudást is közvetítettek felé, utalva az igaz és az arra csupán hasonlító, művi (27–28: ψεύδεια vs. ἀληθέα) hirdetése közötti különbségre. Mindezt az adományozás mozzanata követi. A Múzsák előbb a beavatandót a gyomor jelképezte, kizárólag alantas testi funkciók vezérelte társaktól való megkülönböztetés céljából (a jogarhoz való hasonlatosság révén egyszersmind a királyéhoz fogható méltóságot²² is szimbolizáló) babérágat nyújtanak át (vagy engednek letörni) Hésiodosnak, majd csodás hangot (31–32: αὐδῆν θέσπιν) helyeznek belé. A klasszikus kortól a jóslásban is használatos, transzállapotot előidéző²³ babér egyes ókori források alapján az ihlet pillanatán túl a kész alkotás előadásának is fontos kelléke,²⁴ amelynek segítségével az elsődleges isteni inspiráció mintegy tudatosan újratерemthető a mű minden egyes performatív aktusa során.

A tudásintegrálás képi megjelenítése Hésiodosnál jelentősen eltér az *Odysszeiá*ban látottaktól. Noha a babérág motívuma a dal születésének magyarázatára lehetővé tenné valamiféle botanikai hasonlat alkalmazását, a tanköltemény e kézzelfogható, praktikus analógia helyett – vélhetően keleti elképzelést követve – kevésbé anyagelvű közvetítői folyamatról beszél, amelynek során a Múzsák belefújják, belelehelik (31: ἐνέπνευσαν) a tudást a pásztorba. Az avatásjelenet feladatkijelöléssel zárul: Hésiodos ezután az istennők rendelkezésére éneklí az emberi értelem számára kifürkészhetetlen jövőt és a halandó emlékezettel együtt pusztuló múltat, magasztalja az örökkön élőket: a nyáj őre immár a kollektív

²¹ A Hésiodos-*bios*ról ld. LEFKOWITZ (2012: 6–13), NAGY (2009: 271–311), KIVILO (2010: 7–61), az avatásjelenetről ld. KAMBYLIS (1965: 31–68), HARRIS (2009: 43), PLATT (2011: 52–54), PETRIDOU (2016: 216–217).

²² Hes. *Th.* 29: σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον.

²³ A növény szimbolikájáról ld. KAMBYLIS (1965: 18–23), taxonómiájáról HARISSIS (2014).

²⁴ Paus. 9, 30, 3.

emlékezet letéteményese. A *Theogonia* nem nyilatkozik egyértelműen a pásztor és a Múzsák találkozásának időbeli körülményeiről: a 9–10. sorban az istennőket leíró, vitatott jelentésű „sűrű ködbe takart” (κεκαλυμμένοι ἤερι πολλῇ) és „éjszakai” (ἐννύχιαι) jelzők, noha önmagukban a látás és a megismerés akadályozottságát fejezik ki, nem feltétlenül utalnak sötétségre, éjszakai találkozásra, még kevésbé álomra. A hely ókori értelmezői mindazonáltal felvetik e lehetőséget: a Tzetzés-féle *Vita Hesiodi* említi a Múzsákkal való álombeli találkozás lehetőségét, Fronto és Proklos egyértelműen alvásról beszél.²⁵ A *prooimion* egyik legfrissebb olvasata egymástól időben igen távoli források (Parmenidés, Aelius Aristeidés) Hésiodosra reflektáló helyei alapján szintén nem zárja ki a helikóni találkozás álomelbeszélésként való értelmezését.²⁶

A *Theogonia* retrospektív, a költőavatás-narratívák meghatározó modelljévé váló elbeszélésének egyik legfontosabb újrairása Archilochos életrajzában szerepel. A szóbeli megnyilvánulásainak időnkénti botrányossága miatt kortársai által támadott, halála után apollóni parancsra kultikus tiszteletben részesített lírikus avatástörténetét az emlékét őrző parosi szentélyben talált, a hellénizmusból származó Mnésiepés-felirat hagyományozza.²⁷ Az ifjút apja egy alkalommal a mezőre küldi, hogy onnan hajtson be egy eladásra szánt tehenet a vásárra. A város felé tartva, a réten ismeretlen nők csoportja keresztezi útját, akikkel beszélgetni kezd. A csipkelődő, gúnyval, nevetéssel és talán erotikus kijelentésekkel is fűszerezett (σκώπτειν [...] μετὰ παιδιᾶς καὶ γέλωτος)²⁸ szónáltás során felmerül az állat azonnali eladásának lehetősége, a megfelelő ár kérdése, e pillanatban azonban a nők és a tehen eltűnnek, a meglepett fiú egy lantot vesz észre a földön, s később érti csak meg, hogy a Múzsák jelentek meg előtte, az ő adományuk a hangszer. A történet jelentős hasonlóságot mutat a hésiodosi előképpel. A váratlan találkozásra a ci-

²⁵ KAMBYLIS (1965: 55–59, forrásokkal), LEFKOWITZ (2012: 62), KIVILO (2010: 18).

²⁶ LIPKA (2021: 70–72; 176–177).

²⁷ Az életrajzról ld. MÜLLER (1985), CLAY (2004), KIVILO (2010: 87–119), LEFKOWITZ (2012: 31–34).

²⁸ Erotikus hangvételt utalhat a mitológia és az irodalom csábításjeleneteiből egyképp ismert rét-szenika, ld. CALAME (1999: 153–179). Az archilochosi beavatás e tekintetben a Múzsákkal szembeni arroganciája miatt valamiféle csonkítást elszenvedő Thamyris itt nem tárgyalandó történetével rokon, annak erotikus jellegéről ld. WILSON (2009: 76).

vilizáció keretein kívül, elhagyatott környéken kerül sor, a Múzsák kiválasztottja magányos, haszonállatra vigyázó férfi, a tudásközvetítés láthatatlan folyamatát az adásvétel szekularizált kontextusába illeszkedő, egyszersmind a beavatandót a köznapiságból (haszonállat) az esztétikum (hangszer) szférájába átemelő, szimbolikus tárgycsere érzékelteti. A hangnembeli eltérésen túl feltűnő Archilochos fiatalságának hangsúlyozása (SEG 15, 517, 22–23: ἔτι νεώτερον ὄντα), minden bizonnyal a költőavatás és a férfivá avatás rítusának párhuzama²⁹ jegyében: a hésiodosi avatásjelenetben hasonló életkori utalás nem olvasható. Az ősi tradícióra hivatkozó felirat nem pontosítja az avatás idejét. Archilochos a szöveg tanúsága szerint virradat előtt, holdvilágnál (25–26: πρῶτερον τῆς νυκτός, σελήνης λαμπούσης) indult útnak, de az éjjeli égbolt motívuma – csakúgy, mint a Múzsák ἐννύχια jelzője a *Theogoniában* – nem feltétlenül kell, hogy éjszakai találkozásra, álombeli beavatásra utaljon, s mivel az utazás időtartamára sincs utalás, a találkozás akár órákkal későbbre is tehető.³⁰ A történet egyben a jelentős társadalmi szereppel bíró műfaj szankcionálását is szolgálja: az áldozatát nyilvánosan nevetségesse tevő *iambos* első jelentős szerzőjének nevetés, esetleg obszcén célozgatások kísérte beavatása a gúnyköltészet isteni jóváhagyását is jelenti.³¹

A hésiodosi avatáselbeszélésnek az álom motívumával bővülő újrajrására a hellénizmusban kerül sor, többnyire az alkotói önmeghatározás kontextusában.³² Az archaikus pásztorénekest elődjének valló Kallimachos az epika megújítása során a homérosi hőseposz helyett tudatosan a hésiodosi tankölteményhez nyúl vissza. Az *Aitia* szerzője a történetmondást didaktikus szándékkal ötvözve alkotja meg kevésbé ismert lokális mítoszokat, városok, szigetek, szokások eredetmondáit feldolgozó művét, egyetlen, kizárólagos narratívát, illetve központi hőst nélkülöző, laza szövegfűzért hozva létre. Az antik *testimonia* és a modern re-

²⁹ RITOÓK (2009: 324–326). Fiatallal (κοῦρος) beavatásáról van szó Parmenidésnél is, ld. LIPKA (2021: 70). A fiatalság kiemelése olykor műfajspecifikus jelentőséggel bírhat, ld. az *iambost par excellence* a fiatal, nőtlen, bizonytalan egzisztenciájú férfiak műfajának tekintő elméletet, STEINRÜCK (2000). (Ennek felvetéséért MAYER Péternek tartozom köszönettel.)

³⁰ KAMBYLIS (1965: 59–61), BRILLANTE (2009: 9).

³¹ A műfaj másik, itt nem tárgyalt képviselője, Hippónax beavatásáról, annak álomnarratíva keretében történő héróndasi újrajrásáról ld. CAZZATO (2015).

³² KLOOSTER (2011: 6–9).

konstrukciós kísérletek alapján a mű szinte teljesen elveszett bevezetésében az Apollón alakjával legitimált és a tücsök (τέττιξ) zenéjével érzékeltetett, új típusú költészetet hirdető prológust követően Kallimachos költővé avatásáról lehetett szó. Az alexandriai tudós filológus álmában a Helikónra kerül, ahol beszédbe elegyedik a Múzsákkal – a mű első két könyvének elbeszéléssorozata e nem ébrenlétben folytatott dialógus eredménye lenne. A találkozást megjelenítő primér szöveg nem áll rendelkezésre, az egykori *Somnium*-egységből mára kizárólag az előkép, Hésiodos avatástörténetének felidézése rekonstruálható. Kallimachos költői álmának igaz mivoltára utal egy *adespota* epigramma, amely egyszerre idézve a *Theogonia* költészet és igazság viszonyával kapcsolatos sorait és az *Odysseia* álomfelosztását,³³ azt az elefántcsont helyett a szaruból faragott kapun át érkezőként minősíti (AG 7, 42, 1–2: ὄνειρα / ἐτεὸν κεράων). A vers Kallimachos életkorára, elalvásának körülményeire nem utal, szemben az *Aitia* 2. töredékhez írott *scholion* fiatalságra, leánytollra utaló ἀρτιγένειος szavával.³⁴

A 2. *fragmentum* a nyáját legeltető (ποιμένι μῆλα νέμοντι), később név szerint is megnevezett Hésiodost jeleníti meg, aki előtt – a dal (μέλος) mézes (μέλι) édességén alapuló ősi metaforát idézve – méhraj képében tűnnek fel a Múzsák (Μουσέων ἔσμος).³⁵ A hésiodosi avatásjelenet e kallimachosi változatában a továbbra is a szabad természetben, az ifjúságot jelképező „friss zölddel érintkezve”³⁶ megvalósuló iniciáció helyszíne a Helikón közelebről nem definiált, tágas tere helyett immár a hegy egy konkrét, kitüntetett pontja, a Pégasos patája által fakasztott forrás – az ennek vizéből való ivás itt nem szereplő, majdan azonban általánossá váló motívuma a tudás inkorporálásának valószínűvé tételét biztosítja.

A hellénizmusra jellemző hitelességigény, dokumentatív szándék a későbbiekben a költő és a Múzsák találkozását a térbeli konkretizáláson túl időben is körülhatároló, azt egyetlen varázsos időpontba sűrítő elbe-

³³ Hes. *Th.* 27–28; Hom. *Od.* 19, 560–567.

³⁴ *Schol. Flor.* ad fr. 2. Pf.

³⁵ A töredékhez ld. HARDER (2012: 2, 99–103). Dal és méz kapcsolatáról ld. NÜNLIST (1998: 61–63).

³⁶ RITOÓK (2009: 324–325). Az életkori utalások kallimachosi játékaról (az idős költő által felelevenített ifjúkori beavatás) ld. SISTAKOU (2009: 222–226).

szélésekben mutatkozik meg. Egy vitatott szerzőségű és datálású epigramma³⁷ (AG 9, 64) ugyancsak Hésiodos beavatását eleveníti fel. Az átlényegülés e változatban két fázisban valósul meg. A pásztor megkapja az istennőktől a már ismert babérágat (4: δάφνας ἱερὸν ἀκρεμόνα), ezen túl azonban – vélhetően az *Aitia* mára elveszett részletét imitálva – interiorizálja is a művészi tudást azáltal, hogy iszik a szent forrás istennel teli vizéből (5: ἔνθεον ὕδωρ).³⁸ Megjegyzendő, hogy a különleges táplálék fogyasztásának jóval ritkább képzete ugyancsak megjelenik a kései, bizánci hagyományban: a Tzetzés-féle életrajz szerint a Hésiodos álmában feltűnő kilenc asszony babért etet a pásztorral (3: ὄναρ εἶδεν ἐννέα γυναικας δάφνας αὐτῶι ψωμιζούσας). További újítás, hogy a gondolat vizuális rögzítését, az írást egyetlen hiteles tudáshordozónak tekintő hellénizmus idejéből származó epigramma az ősidők költőjét tudatos anakronizmussal modern alkotóként ábrázolja: az ihlettel csordultig eltelt (7: κορεσσάμενος) Hésiodos írja (8: ἔγραφε), nem pedig éneklí műveit, amint az eredetileg a *Theogonia* avatásjelenetében olvasható (34: αἰεῖδειν). A jelen szempontból legfontosabb új mozzanat a vers első sorának alliterációval kiegészülő *enallagé*-ja: a Múzsákkal a déli nyáját legeltető (ποιμαίνοντα μεσημβρινὰ μῆλα) pásztor találkozik.³⁹

A hésiodosi *prooimion* és az azt modellnek tekintő későbbi szövegek vázlatos összevetése alapján a költőavatás-elbeszélések térkoordinátái viszonylagos állandóságot mutatnak (a találkozásra a természetben, az ember által birtokba nem vett tájban kerül sor),⁴⁰ míg az időbeli keretek kezdetben kevésbé meghatározottak. Az átlényegülést az elbeszélések külső vizuális jelekkel, a beavatandó testével közvetlen érintkezésbe kerülő tárgyakkal egyértelműsítik (babér, lant, a későbbiekben ihlető, szent folyadék), ezáltal jelezve az átalakuló személyiségben lejátszódó változást.

³⁷ Asklépiadás szerzősége a Kr. e. 3., Archiasé a Kr. e. 1. századba helyezné a költeményt.

³⁸ A vízivás szimbolikájáról ld. KAMBYLIS (1965: 23–31; 108–109).

³⁹ Hogy Kallimachos álma délben következett-e be, eldönthetetlen, a dél varázssal és veszéllyel teli órájának motívuma mindenesetre több alkalommal feltűnik az életműben, ld. SISTAKOU (2009: 246–249).

⁴⁰ A beavatás vallási tájszimbolikájáról ld. JAILLARD (2011).

A Hésiodos által megtapasztalt pneumatikus tudásközvetítés kapcsán utalni érdemes a természetfelettil való kapcsolatlétesítés egy további, a tárgyátadásnál közvetlenebb formájára, amely az isteni és a halandó test közeledésében, érintkezésében nyilvánul meg, s amelynek több fokozata is megjelenik a görög beavatástörténetekben. A szájon át a testbe lehelt dal szubtilis képzetének materiálisabb, egyértelműbb változata a (múzsza)csókban keresendő, amelynek, különösképp a jós beavatásának kontextusában (az azt reneszánsz eredetre visszavezető közfelfogással szemben) ugyancsak vannak ókori előzményei.⁴¹ Az archaikus beavatásjelenetekben nincs szó a halandó férfi és a halhatatlan, szűz istennők testének érintkezéséről: az archilochosi találkozás feltételezett erotikus hangneme ellenére a fiatal férfi és a Múzsák közötti fizikai távolság mindvégig megmarad, amint azt a lant kézbe adása helyett annak földön hagyása is jól szemlélteti. Az ihletadó csók a későbbiekben rendkívül népszerű toposza jóval későbbi, homoerotikus meghatározottságú találkozást elbeszélő forrásban, álomnarratíva keretében jelenik meg. Az itt nem tárgyalandó *Anacreontea* egyes szám első személyben megszólaló, programadó nyitóverse álmot idéz fel (ὄναρ λέγω), amelynek során a névtelen lírai én előtt az idős, de a szerelem örömeit továbbra is kedvelő, Erós vezette Anakreón tűnik fel, aki az ezen adományozói gesztus ihletésére létrejövő költemény-virágokból font koszorút helyez a hozzá odafutó, őt megcsókoló (φιλήσας) ifjú fejére. A két test közvetlen érintkezését az archaikus költő borizú ajkának említése igazolja, a bor mint a tiszta, szent forrásvízzel egyenértékű inspirációforrás ősi képzetét iktatva a beavatásleírás toposzai közé.⁴²

III.

A természetfelettil való érintkezés irracionalitását bárki számára átélhető, közemberi tapasztalatként megjelenítő álomnarratíva elbeszélői keretként való alkalmazása a kiválasztottban zajló belső, láthatatlan átalakulás érzékeltetésére, annak a hétköznapi felfogás számára elfogadhatóvá tételére ad lehetőséget. A hésiodosi és archilochosi avatásjelenetben nincs egyértelmű utalás az *in statu nascendi* költő esetleges onirikus,

⁴¹ Ihlető csók a jósavetés kontextusában: KÖVES-ZULAUF (2021).

⁴² MOST (2014: 152–153), RUDOLPH (2014: 139–142).

álombeli tudatállapotára: a *Theogonia* és a parosi felirat elbeszélésében egy-egy magányos, hivatásos vagy alkalmi, de vélhetően éber pásztor az előtte feltűnő Múzsák megajándékozottja. Szemben e reális tájelemeket felmutató természeti környezetben játszódó archaikus elbeszélésekkel, a Kr. e. 4. század athéni prózáiróinál az istenivel való érintkezés új típusa jelenik meg, amely az inspiratív erejű kapcsolat létrejöttét egyértelműen az álom virtuális terébe helyezi.

Erre példa Isokratés Kr. e. 390 körül írott, a bemutató beszédet a hősepika méltó utódjának tekintő⁴³ *Helené*-beszéde (*Or.* 10), amely Gorgias azonos témájú művét veszi mintául. A gorgiaszi, szerzője által παίγνιον-ként, szellemes, játékos gondolatkísérletként minősített előkép célja a nyelv önrendelkezésének, a verbális meggyőzés hatalmának szemléltetése: a hallgatóját jóra és rosszra egyaránt ösztönözni képes szó ellenállhatatlan erővel bír, amellyel szemben a józan ész tehetetlen. A korai szofisztika ábrázolásában Menelaos eleddig hitványnak tekintett, hűtlen asszonya inkább tűnik Paris csábító szavai vétlen, jóhiszemű áldozatának, mintsem bűnösnek.

A Helené felmentését, mi több, magasztalását szorgalmazó isokratészi beszéd 65. *caputja* az irodalmi mű és a valóság viszonyának, az epikus történetmondás hitelének, az énekmondó szavahihetőségének kérdését állítja a középpontba. Helené ehelyütt Homéros ötletadó, ellentmondást bizonyára nem tűrő megrendelőjeként, az énekmondói tudás aktiválójaként tűnik fel. A beszéd jelentőségét egyebek mellett az adja, hogy ilyesfajta, az alkotásfolyamattal összefüggő kijelentéseknek, epifánia-jelenetnek a homérosi életmű feltűnően ritka metapoétikus vonatkozású helyei között nincs nyoma. A Homéridákra hivatkozó szónok szerint az *Ilias* létrejötte Helené személyes közbenjárásának köszönhető, aki egy éjszaka megjelenik Homéros előtt és költemény megalkotását rendeli el (προσέταξεν ποιεῖν) tőle azzal a céllal, hogy a majdani mű a Trójában elesettek halálát kívánatosabbnak, irigylésre méltóbbnak ábrázolja minden más életlehetőségénél. A szónok a homérosi költészet vágykeltő (ἐπαφροδίτον) és hírnevet biztosító erejét (ὀνομαστικὴν γενέσθαι) a költő szintén megemléített mesterségbeli jártasságán túl (διὰ τὴν Ὀμήρου τέχνην) a szépséges Helené kezdeményezői szerepével magyarázza. A

⁴³ Az újabb szakirodalomból ld. TULLI (2012), MARTINELLI-TEMPESTA (2016: 96–98).

hősnő művészetpártoló attitűdje nyilván nem függetleníthető az őt alkotóként ábrázoló homérosi helyektől, amelyek Helené verbális (az ostromlók bemutatása a bátyjáról) és vizuális kreativitásáról (a harcok ábrázolása a saját szövésű lepelben a *Teichoskopia* epizódját közvetlenül megelőző szövegrészben)⁴⁴ tanúskodnak. Noha az isokratési szövegben az alvás, az álom fogalma *expressis verbis* nem szerepel, a felkérést vélhetően alvó énekmondó kapja, aki előtt úgy áll meg éjjel (ἐπιστᾶσα τῆς νυκτός) a félisteni asszony, ahogyan például az *Odysseiában* az egyértelműen alvó Nausikaa ágyánál áll meg halandó képében a vele utasítást közlő Athéné.⁴⁵

Az epikus előtt megjelenő, az alkotásfolyamatot útjára indító Helené feltűnik a Homéros-életrajzok egyikében is, amely azonban erőszakosabb színben tünteti fel a hősnőt és egyúttal az énekmondó vakságának eredetmondójául is szolgál. Helené célja ez esetben nem a témakijelölés, hanem a szerzői szándéknak megfelelően létrejött, kész művel szembeni utólagos, a szöveg általi közvetlen érintettségen alapuló szereplői kritika megfogalmazása és annak értelmében az őt kompromittáló alkotás megsemmisítése. A bizonytalan datálású *Vita Romana* szerint (6, 51–57) a költő megvakulása a feldühödött Helené haragjának (διὰ μῆνιν τῆς Ἑλένης ὀργισθείσης) következménye is lehet, aki így áll bosszút az őt hűtlennek minősítő Homéroson. A hősnő képmása ez esetben is éjjel áll meg (παρέστη αὐτῷ νυκτός ἢ ψυχῆ τῆς ἠρωίνης) az énekmondó előtt, arra szólítva fel, büntetést helyezve kilátásba,⁴⁶ hogy égesse el (παραينوῦσα καῦσαι τὰς ποιήσεις) műveit, ő azonban hajthatatlan (μὴ ἀνασχέσθαι ποιῆσαι τοῦτο). A homérosi döntés indoklására – az alkotói önrendelkezés megnyilvánulása? – nem kerül sor.

Az ismeretlen szerzőjű *bios* számos sajátsággal bír. Elsődleges, beavató, ihletközvetítő (Hésiodos és a Múzsák), illetve az aktuális alkotásfolyamatot elindító isteni kezdeményezés (Homéros Isokratésnél) helyett a már kész mű közelgő nyilvánosságra bocsátásával, fogadtatásával kapcsolatos közbeavatkozásról tudósít, amely a közvetlen érintkezé-

⁴⁴ Hom. *Il.* 3, 125–128.

⁴⁵ Hom. *Od.* 6, 16: κοιμᾶτ'; 21: στῆ.

⁴⁶ A büntetés mibenléte a szöveg romlottsága miatt nem világos: εἰ τοῦτο ποιήσοι τ'πρόσχοιτ'.

sen alapuló, *plein air* találkozás helyett az álom terében, s bizonyára zárt, mesterséges, városi környezetben játszódik. A civilizált milióra utal a történet nyilvánvaló anakronizmusa is: a vizuális jelekkel rögzített, kézfogható tárgyként létező mű esetleges elégetésére célzó szöveg az élőszóbeli közlés helyett az írást tekinti a homérosi alkotás hordozójának; ugyanerre volt példa a Múzsák eleven szavával beavatott, vélhetően írástudatlan Hésiodost írásban kommunikáló szerzőként láttató, fentebb említett epigramma (9, 64). Noha alvásról közvetlenül a *Vita Romana*-változatban sincs szó, az éjszaka motívuma egyértelműen kapcsolatban áll a kilátásba helyezett, majd végrehajtott, örök sötétséget okozó büntetéssel. A sötétséggel összefüggésben figyelemre méltó a homérosi vakság ugyanitt olvasható, azzal némiképp ellentétes másik magyarázata, amely szerint a Homéros imájának hatására (εὐξασθαί θεάσασθαί τὸν ἦρωα) sírjából kiemelkedő, teljes harci díszben megmutatkozó Achilleus kápráztató fegyvereinek megpillantása oltja ki a férfi szeme világát. Hogy Homéros az istenlátás előtt is foglalkozik-e költészettel, nem derül ki a *bios* szövegéből, a folytatásban mindenesetre ezen, az epifánia okozta maradandó fogyatékoságot kompenzálják a férfit megszánó, róla gondoskodó (ἐλεηθέντα) Múzsák és (a fia által akaratlanul okozott maradandó sérülést jóvátenni kívánó?) Thetis a költői tehetség (τῆ ποιητικῆ) adományozásával.⁴⁷ A halandó *vs.* isteni viszonyrendszerét kiegészítő, a találkozásjelenetek szereplőinek viselkedésében megnyilvánuló férfi *vs.* női reláció szintén eltér az eddigi elbeszélésekben olvasottaktól. A hésiodosi jelenetet a Zeus lányaival szemben érzett mély tisztelet hatja át, s mentes a nemiséggel kapcsolatos bármiféle célzástól, míg az archilochosi epizód erotikus felhangú, évődő csevegésként értelmezhető: ezek helyett a *bios*ban a halandó férfi sérülését, fizikai fájdalmát enyhítő, gondoskodó (isten)női, anyai attitűd kerül előtérbe. Ugyancsak fontos, hogy az eposzban megörökített mitológiai alak személyes sértettség motiválta bosszúja nem egészül ki a jóvátétel lehetőségének felkínálásával. A *Vita Romana* elbeszélésében az istennő nem kínál alternatívát a költőnek újabb, az immár nyíltan kifejezett megrendelői

⁴⁷ Homéros vakságáról ld. GRAZIOSI (2002: 125–164), NAGY (2016), GROSSARDT (2016: 127–208).

igényeknek megfelelő mű alkotására való buzdítással. Homéros nem egei el szövegét, vállalva a megcsonkítatást.

A *Vita Romana* e jelenetének párhuzama az isokratési *Helené* egy másik művészanekdotájában olvasható, amely szintén a haragvó hősnő és a költői vakság képzetének együttesére épül. A történet ez alkalommal is az isteni szférából érkező esztétikai elvárásokkal való szembeszegülés súlyos következményeit példázza, de megjelenik benne a másodlagos inspiráció lehetősége is, amelynek értelmében a vétkes alkotónak módjában áll a téves ábrázolás korrigálása, mégpedig az általa alaptalanul elmarasztalt, kizárólag ontológiai szempontokat képviselő műítésszé előlépő szereplő irányításával. A *Helené*-beszéd iménti, a bizonyára alvó Homéros előtt megjelenő hősnőt megrendelőként – vagy, mivel csereértékről, ellenszolgáltatásról nincs szó, inkább az alkotást elrendelő hatalomként – ábrázoló fejezetét közvetlenül megelőző 64. *caput* Stésichoros ideiglenes vakságának történetét beszéli el. A kardalszerző – akinek elsődleges beavatása a hagyomány szerint nem sokkal születése után, az istennők helyett az őket mintegy helyettesítő, erős poétikai kötődésű múzsai állapot, a csalogány közreműködésével történik⁴⁸ – egyik alkotása elején szemrehányással illeti Menelaos feleségét annak házasságtörése miatt. Helené vaksággal sújtja a költőt, aki egy nap szeme világtól megfosztottként kel fel (ἀνέστη τῶν ὀφθαλμῶν ἐστειρημένος), s mindaddig nem nyeri vissza látását, amíg nem alkot előző állításait visszavonó új művet a hősnő kifogástalan erkölcséről.⁴⁹ Stésichoros engedelmeskedik az utasításnak.

Az epikus és a kardalköltő végleges, illetve ideiglenes vakságának eredetmondájával és a stésichorosi *palinódiával* kapcsolatos, az utóbbi években megélenkülő kutatás mindenekelőtt műfaji kontextusban értelmezi a két isokratési anekdotát. A földi költő, Stésichoros és az előtte (sértődött) égi pártfogóként megjelenő Helené kettősében egyes olvasatok Hésiodos és a tarka hazugságot és igazat zengeni egyaránt képes Múzsák találkozásának újraírását látják: ennek jegyében Stésichoros

⁴⁸ A még beszélni nem tudó (*infans*) gyermek ajkán éneklő csalogány: Plin. *NH* 10, 43, 82; *AG* 2, 125–130 (utóbbiban Apollón is megjelenik az újszülött mellett).

⁴⁹ A stésichorosi vakságról általában ld. LEFKOWITZ (2012: 38–39), KIVILO (2010: 63; 73–75).

eredeti, káromló, majd újraírt, engesztelő költeménye a kardal gazdagabb, rugalmasabb, a performatív körülményekhez jobban igazodni képes lehetőségeit szemléltetné a megkérdőjelezhetetlen bizonyosságra törekvő epikával szemben.⁵⁰

A helenéi parancs közlésének körülményeiről Isokratés nem számol be, amiként nem ismeretes a Helené bosszúját kiváltó stésichorosi mű sem. A költemény javított (újabbban eredetiségében vitatott és olykor Platón hamisítványának tekintett) változatát⁵¹ az alábbiakban külön is tárgyalandó *Phaidros* hagyományozta (243a–b). A dialógus tudatosan szembeállítja a Helenével konfliktusba keveredő két költőt. A hamis Erós-beszéde révén az istenkáromlás szélére sodródott, vétkét jóvátenni kívánó Sókratés szerint a mítosszal szemben blaszfémiát elkövető vétkesek előtt mindig is nyitva állt a megtisztulás (καθαρμοζ) ősi lehetősége; ezzel a múltban azonban csupán Stésichoros élt, aki felismerte bűn és büntetés összefüggését, szemben a belátással nem bíró, Helené becsmérést vissza nem vonó Homérosszal. A kardalköltőt imitáló, saját, Erósra vonatkozó állításait revideáló Sókratés attitűdje ugyancsak értelmezhető műfaj-, s egyben ismeretelméleti kontextusban: a rögzítettsége miatt megmásíthatatlan, zárt, imperszonális homérosi epika a dolgok valódi okát ignoráló, azokat meg nem látó, végérvényes vakságot eredményező dogmatikusságot jelent, szemben a személyes, dialogizáló, az igazság kutatását le nem záruló folyamatként működtető, a tévedés sötétjéből a világosság fényét újra megjelölő kardal zenei, dinamikai flexibilitásával.⁵²

Sem Platón, sem Isokratés nem beszél arról, milyen formában közli a mitológia hősnője felháborodását, illetve az engesztelés lehetőségét a kardalköltővel: szemben a *Helené*-beszéd Homéros-adatának éjszakai, közvetetten alvásra is utalni képes szcenikájával, álombeli jelenésre a kardalköltő kapcsán egyik említett klasszikus kori prózáiró sem utal.⁵³ Onirikus közvetítésről tud viszont a *Suda*,⁵⁴ s az isokratési ἀνέστη ἰγε-

⁵⁰ CARRUESCO (2017).

⁵¹ MARTINELLI-TEMPESTA (2016: 97, 54. jz).

⁵² CAPRA (2020: 251–252).

⁵³ Ugyanígy Pausanias, akinél (3, 19, 13) Helené egy, a halálból visszatérő harcos révén tudatja a költővel megvakulásának okát.

⁵⁴ *Suid.* s.v. Stes.: φασι δὲ αὐτὸν γράψαντα ψόγον Ἑλένης τυφλωθῆναι [...] ἐξ ὀνειροῦ, vö. KIVILO (2010: 74, 53. jz).

alak eleve értelmezhető reggeli, álomból való felébredésként, felkelésként is; sőt, egy újabb értelmezés szerint elképzelhető olyan történetváltozat is, amelyben Stésichoros csupán álmodja, hogy megvakult, s fogyatékosága okára egy, ugyancsak az álomban szereplő jóslat figyelmezteti.⁵⁵

A mítosz igazságát vitató, azt hiteltelen állításokkal bemocskoló művekkel szembeni sókratési bíráló és a hiba beismerésén alapuló, jóvátételben megnyilvánuló felelősségvállalás kapcsán megemlítendő, hogy a filozófus maga is ismeri az álombeli ihlet jelenségét. A *Phaidón* szerint a kivégzésére várakozó bölcs a börtönben új, számára azidáig idegen foglalatosságra szánja el magát: költeményeket alkot (60d: ποιημάτων πεποιήκας). Újdonsült poétikai késztetését a filozófus egy korábban is számos alkalommal megmutatkozó, más-más formát öltő, de mindvégig azonosat elrendelő álommal (60e: τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον [...] ἐν ἄλλῃ ὄψει φαινόμενον, τὰ αὐτὰ δὲ λέγον) magyarázza, amely műzsai tevékenység gyakorlására (τὴν μουσικὴν [...] μοι ἐπιτάττοι ποιεῖν) szólítja fel.⁵⁶ Sókratés halála közeledtével újraértelmezi az álom üzenetét és a μουσική fogalmát a bölcselkedés tágabb kontextusától függetlenül, szűkebb, poétikai, zenei értelemben véve himnuszt szerez Apollón tiszteletére, aisóposi történeteket szed versbe, részben revideálva korábbi, a művészettel szemben erős fenntartásokat hangoztató nézeteit. A hely más szempontból is rendhagyó: az istenség fokozott érdeklődését jelző ismétlődő álom az elsőt jelenti a nem királyi származású történeti személyekkel kapcsolatban feljegyzett, isteni parancsra utaló álomadatok sorában,⁵⁷ mindemellett hiányzik belőle az álomlátás időbeli kereteire, illetve az üzenet képiségére, vizuális megjelenésére vonatkozó utalás.⁵⁸ Az is csupán közvetetten, elszórt utalásokból derül ki, hogy az ἐνύπνιον révén parancsot adó istenség maga Apollón.⁵⁹ A *Phaidón*-hely

⁵⁵ BOWIE (2010: 394–396). Más olvasatban a *palinódia* szerzője metaforikusan utal önnön, az igazságot fel nem ismerő vakságára, s a későbbiekben e képes beszédet értelmezik fiziológiai tényként, vö. ROBBINS (1997: 240).

⁵⁶ Hasonló, az igazság kutatására felszólító álmok (ἐξ ἐνυπνίων): *Ap.* 33c.

⁵⁷ LIPKA (2021: 220–221).

⁵⁸ Szemben a Sókratés halálát megjósoló álomban (ἐνύπνιον) feltűnő, fehér ruhás nőalakokkal, vö. *Cri.* 44a.

⁵⁹ ROOCHNIK (2001).

utolsó mondata az álombeli parancs megfellebbezhetetlenségére utal: Sókratés engedelmeskedni kíván a figyelmeztetésnek, halála előtt jobbnak látja kiengesztelni (61a: ἀφοσιώσασθαι) az istenséget. A megfogalmazás kimondatlanul is az esetleges isteni bosszúra utal: a *Phaidros*ban Stésichoros és Homéros megvakulására hivatkozó Sókratés tisztában van az efféle veszélyekkel.⁶⁰

IV.

A költőavatás-elbeszélések narratív keretének alakulásában új fejezetet képeznek az Aischylos és Sókratés ihletettségével kapcsolatos jelenségek,⁶¹ amelyek szemlátomást az eddig tárgyalt két történettípus, azaz a szabad természetben, éber állapotban lezajló beavatás, illetve az álombeli jelenés keretében megvalósuló isteni megrendelés (vagy a már elkészült alkotással szembeni, a műben közvetlenül érintett halhatatlanok által kinyilvánított kritika) keresztezésén alapulnak.

A drámaíró beavatásának Pausaniasnál, a tragédiaíró athéni szobra kapcsán olvasható verziója (1, 21, 2) szerint Aischylos, amint azt maga is gyakran emlegette, fiatalon egy alkalommal szőlőt őrzött a mezőn, ahol elaludt (μειράκιον ὦν καθεύδειν ἐν ἀγρῶ). Álmában Dionysos tűnt fel előtte és tragédiák alkotására szólította fel (κελεῦσαι τραγωδίαν ποιῆν). Másnap, engedelmeskedve a parancsnak, a lehető legkönnyebben (ῥᾶστα)⁶² sikerült azt végrehajtania. Az *in remotis* istenséggel találkozó pásztor emblemikus alakja ebben, a tanulás, gyakorlat, mesteriségbeli jártasság szerepét a műalkotás létrejöttéből teljesen kiiktató történetben egyértelműen az álombeli epifánia keretében jelenik meg. A köznapit a kiválasztottságtól elhatároló szőlőskert helyszínül választása nem véletlen: a jövő színpadi szerző már beavatása előtt is a dráma istenének *par excellence* növényi attribútumáért felelős. Az isteni utasítás nem csupán megmásíthatatlan, de konkrét, műfaji elvárásokat is magába foglaló parancs, amelynek végrehajtása a feladattal együtt a laikus-

⁶⁰ Ld. a *palinódiát* bevezető mondatot, amely az isteni harag lehetséges megnyilvánulási formái között a költői tudás elvételén túl a testi csonkításra utal (257b: τέχνην ἢν ἔδωκας μήτε ἀφέλη μήτε πηρώσης δι' ὀργήν).

⁶¹ Az Aischylos-biosról ld. LEFKOWITZ (2012: 70–77).

⁶² Sókratés szerint hasonlóan nyomban képes a *palinódia* megalkotására Stésichoros (*Phdr.* 243b: παραχρημα).

nak juttatott képességnek köszönhetően nem ütközik akadályba. A pausaniaszi anekdota nem beszél a beavatás időpontjáról, noha egy félmondata (ὥς δὲ ἦν ἡμέρα, „amint nappal lett”) közvetetten éjszakai álmra, illetve a parancs másnapi, éber állapotban történő végrehajtására utalhat.

Mindazonáltal a napnak az a mágikus erejű időpontja, amikor a különféle létszférák közötti átjárás leginkább lehetséges, a görögség számára (a keresztény kultúrkörben hasonló váltópontként ismert éjféllel, annak sötétségével szemben) a fényes (kiváltképp nyári) dél. A forróságtól zibbadt órában a nap a zenitre hág, elül a szél, a kihalt táj mozdulatlanságba dermed, és az árnyék, a lélek ezen univerzális metaforája ideiglenesen eltűnik. A mediterrán tájat benépesítő élőlények többsége ilyenkor tudatosan álomba merül, hogy elkerülje az isteni erőkkkel való, kiszámíthatatlan következményekkel járó találkozást. A déli alvás epifánia ellen védő, bajelhárító aspektusának érzékeltetésére, illetve a képzet beavató találkozásokkal megmutatkozó összefüggésére a hellénizmusból hozhatók példák. Theokritos programversként ismert, Kós szigetén játszódó 7. idilljében csupán egyetlen mondat utal a nyári táj napközépi, álmosító zibbadtságára. Az aratóünnepre induló, én-elbeszélő Simichidas előtt a kihalt úton pásztori külsejű, de apollóni vonásokkal is bíró titokzatos alak tűnik elő a semmiből. A Múzsák kiváló férfiaként (7, 12: ἐσθλὸν σὺν Μοίσαϊσι [...] ἄνδρα) jellemzett idegen beszélgetést kezdeményez, amelynek során a természet általános déli (τὸ μεσαμέριον) mozdulatlanságára utal, a szabályt erősítő példaként említve az egyébként kiváltképp fürge, cikázva fel- s eltűnő gyík alvását (7, 22: καὶ σαῦρος [...] καθεύδει). A társalgás kölcsönös dalbemutatóval folytatódik, majd a hésiodosi jelenetet idéző, tárgyátadás megerősítette énekes-avatásként zárul.

Ugyancsak a halandó kereteken túlmutató tudás közvetítésének kronotoposzaként szerepel az álomba merülő déli táj Kallimachos *Pallas-himnuszában*, amelyben erőteljesen megmutatkozik az epifánia veszélyes mivolta is. A szűz istennő nimfa-barátnőjével, az ifjú vadász, Teiresias anyjával a Helikónon, a Hippukréne vizében fürdik, „míg dél csendje pihent a hegyen”: a tér (hegy, ὄρος), az idő (dél, μεσαμβρινά) és az atmoszféra (nyugalom, ἀσυχία) tökéletes egybeolvadását a motívu-

mok hullámmozgása érzékelteti.⁶³ Alvásról helyütt *expressis verbis* nem esik szó, azonban az intim pillanat akaratlan tanújává váló, szomszámban a forráshoz közeledő Teiresias büntetése a szem végleges lezárásában, a látás elvételében nyilvánul meg. Utóbbi közvetetten az ilyesfajta helyzet halandó részéről való helyes kezelésének módjával egyezik: a délben szemét óvintézkedésként ideiglenesen becsukó⁶⁴ – alvó – ember védett a konfrontációtól. Athéné a rá is érvényes kronosi törvény értelmében vaksággal kénytelen sújtani az intrúzió vétlen elkövetőjét, mindazonáltal meglepő empátiával enyhíti is a csalogányként zokogó barát nő anyai fájdalmát, s a jóslás dalokban magasztalt mesterévé (121: μάστιγ [...] ἀοίδιμον) teszi annak fiát. A himnusz irodalomtörténeti tradíciót felidéző helyneveivel, főszereplőivel (a fájdalmában mintegy énekessé váló anya; a forrásból való ivás nélkül is ihletetté váló fiatal fiú; a múzsai funkciót betöltő, a Teiresiasnak praktikus, egyben szimbolikus tárgyat, a vak lépteit egyengető botot ajándékozó Athéné) költészet és jövőbelátás rokonságát, a tudás alfajainak átjárhatóságát tudatosítja.

Pallas helikóni tartózkodása kivételes esemény, Teiresias fogyatkozás és adomány kísérette jósként való újjászületésének egyszeri *aitionja*. A déli táj legfőbb ura mindazonáltal a nimfák kísérette Pan, a vadon thériomorf istene. Az epigráfiai leletek és az irodalmi források egybehangzó tanúsága szerint az esetleges, akaratlan emberi jelenlét Pan felségterületén beláthatatlan következményekkel jár. A társtalan halandó – a civilizációtól messzire távolodott, a forráság elől barlangban, fa alatt enyhet kereső pásztor, vadász, utazó – részesülhet megvilágító erejű találkozásban, az *enthusiasmos* teremtő lelkesedésében.⁶⁵ Az idegen jelenlét által felbőszített, intim szférájukban megzavart istenségek azonban büntetnek is, fogyatékosággal sújthatják, megvakíthatják, megnémíthatják a vétlen betolakodót. Más esetben iszonyatos félelemérzetet (*horror pani-*

⁶³ Kall. *Hymn.* 5, 72–74: λῶντο: μεσαμβρινὰ δ' εἶχ' ὄρος ἀσυχία. / ἀμφοτέραι λῶοντο, μεσαμβριναὶ δ' ἔσαν ὥραι, / πολλὰ δ' ἀσυχία τῆνο κατεῖχεν ὄρος. „Füldöttek, míg dél csendje pihent a hegyen. / Mindkettő füldött, déltájban múltak az órák, / s teljes nagy nyugalom lepte meg azt a hegyet.” (Ford. DEVECSERI GÁBOR)

⁶⁴ Erre utal a 81. sor τὸν ὀφθαλμῶς οὐκέτ' ἀποισόμενον szerkezete: a szent területre (ἱερὸν χώρον) ismeretlen δαίμων vezérletével, s főként nyitott szemmel érkező fiú szemei nélkül távozik.

⁶⁵ CONNOR (1988), PACHE (2011), LAWSON (2011: 77–79; 130–162).

cus) kelhetnek benne, amely a tudat végérvényes elvesztéséhez is vezethet. A hegyek, ligetek, források istennői ugyancsak fordulatot hoznak a déli órán felségterületükön mutatkozó sorsában: az elkóborolt gyereket, a bennük akaratlanul is szerelmi vágyat ébresztő szép ifjakat a nimfák magukkal ragadják a halhatatlanságba.⁶⁶ Az ártó déli erő, a *daemon meridianus* képzete más földközi-tengeri népek vallásában is megtalálható.⁶⁷

A Kr. e. 370 körülre datált *Phaidros* jól szemlélteti a dél istenségeinek ambivalens hatalmát. Míg Sókratés a *Phaidón*ban ismétlődő, álombeli poétikai parancs megtapasztalója, e dialógusban az isteni erőkkkel a szabad természetben, éber állapotban megvalósuló, inspiráló találkozás részese. Az Athén falain kívül, az Ilissos partján játszódó dialógus nem csupán a platóni életműben egyedülálló, a *locus amoenus* szinte minden kötelező kellékét felvonultató tájbrázolása miatt érdemel figyelmet. A másutt a józanság, a logikus érvelés képviselőjeként ismert Sókratés a társa által hozott szöveg (egy kortárs szónok új, szerelmi témájú beszéde) és misztikus külső erők – rég letűnt költők szelleme (235c), a *daimón* (242b), a Múzsák (237a), valamint az utóbbiak prófétáiként megnevezett, a platánon⁶⁸ ciripelő kabócák (262d) – hatására maga is alkotóvá válik: két beszédet és három mítoszt rögtönöz, a teremtő folyamat során többször utalva tudatállapotának megváltozására. A varázsszerként (230d: *φάρμακον*) minősített Lysias-beszédet kezdetben retorikai, érveléstechnikai szempontból elutasító filozófus előbb az eredetivel azonos mondanójú, annál hatásosabb beszédet improvizál az érdekből folytatott erotikus kapcsolat védelmében; majd rádöbbenve megnyilatkozásának mind etikai, mind ontológiai szempontból tarthatatlan mivoltára, új beszédben méltatja Erós hatalmát, az istenség megismerésben játszott szerepét. Véleményének radikális megmásítását Sókratés a bűnét felismerő Stésichoros példájával indokolja (243a–b).⁶⁹

⁶⁶ PACHE (2011: 155–181).

⁶⁷ A téma klasszikus, mára elavult feldolgozása: CAILLOIS (1937), revíziója: BORGEAUD (2000).

⁶⁸ A platán szimbolikájáról, szerepéről a Helené-kultuszban ld. CAPRA (2020).

⁶⁹ A Sókratés-beszéd többszörös stésichorosi meghatározottságáról (idézés, motivikus, nyelvi, metrikai, performatív allúziók) ld. CAPRA (2020).

Sókratés már első, hamis Erós-beszéde előadása közben isteni erők jelenlétét érzékeli: hangját érzelmek hatják át, észérvei akarata ellenére *dithyrambos*-ba csapnak át, egész lényét magával ragadja valamiféle ihletett szenvedély (238c: θεῖον πάθος). Ennek legfőbb jele a váratlan bőbeszédűség, fogalmazásbeli akadálytalanság, amelyet a szabadon áramló folyadék képe érzékeltet (εὐροια). A természeti környezet (elhagyatott táj, vízpart, árnyék) és az időpont (nyári dél) együttes hatására beálló módosult tudatállapot, amelyet a nimfák általi elragadottságként nevez meg átélője (238d: νυμφόληπτος [...] γένωμαι), közeli rokonságot mutat a Múzsákkal találkozó archaikus költőkről szóló avatáselbeszélések első, a szabadban, éber állapotban játszódó típusával. A költő és a metafizikai tudással rendelkező látnok (továbbá a szerelmes) extatikus állapotának rokonságára Sókratés maga utal az örület (μανία) fajainak tárgyalásakor, a megszállottak költészetének felsőbbbőségét hangsúlyozva, akiknek művészete mellett a józan, mesterségbeli tudás alapján (ἐκ τέχνης) alkotók művei elhomályosulnak, láthatatlanná válnak (245a: ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἢ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφρανίσθη).

Sókratés a hazugságból az igaz diskurzusba való visszatalálását a Helené által vaksággal sújtott, arra ellentétes módon reagáló Stésichoros és Homéros történetével állítja párhuzamba. A kardalköltő a *palinódia* révén tisztult meg a mítosz bemocskolásának vétkétől. Az Erós rágalalmazása miatt a személyes megtisztulás szükségességét felismerő (243a: καθήρασθαι ἀνάγκη) Sókratés hasonlóan jár el, a tragédia befogadóközpontú megtisztulás-fogalmától eltérően az alkotót feloldozó kiigazításban, új mű alkotásában megvalósuló *katharsis*-t hajtvá végre. A valós, illetve mentális vakság képzetét a dialógusban a hazugság szégyene miatt betakart fejjel (243b), azaz imitált vakság állapotában előadott hamis, illetve a fedetlen fővel elmondott igaz Erós-beszéd ellentéte érzékelteti.⁷⁰

A Stésichorosra erkölcsi és művészi modellként hivatkozó Sókratés váratlan déli átalakulásával, ihletetté válásával kapcsolatban nem árt felidézni, hogy a platóni szöveg nem tér ki a költőket véleményük megmásítására felszólító Helené epifániájának időpontjára – szemben a Homérosszal és az őt éjjel felkereső Helenével kapcsolatos isokratési hellyel (*Or.* 10, 65). Mindennek azért van jelentősége, mert az alvás mo-

⁷⁰ DEMOS (1994).

tívuma *in negativo* jelen van a nappal játszó *Phaidros*ban is. Az óvatos halandó az isteni erőkkkel való veszélyes déli konfrontáció elkerülése érdekében hagyományosan a zárt térben maradást, a környezeti ingerek tudatos kizárását választja, amelynek legegyszerűbb módja az alvás. A két Erős-beszéd elhangzása után *Phaidros* és *Sókratés* a hőségben egyre erősebb kísértést érez a platán hívogató árnyékában, a puha fűben való leheveredésre és alvásra, amely megóvhatná őket az istenivel való esetleges érintkezés előre nem látható következményeitől.

E ponton kerül sor *Sókratés* második,⁷¹ helyszíni ihlette mítoszimprovizációjára, amelyben a déli alvás az átlagemberre jellemző szellemi tunyaság szinonimájaként jelenik meg, s amelyet a beszélő a kiválasztott kevesekre jellemző, a magasabb rendű tudás befogadására feljogosító éberséggel állít szembe (258e–259a):

[...] ἐν τῷ πνίγει ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν οἱ τέττιγες ἄδοντες καὶ ἀλλήλοις διαλεγόμενοι καθορᾶν καὶ ἡμᾶς. εἰ οὖν ἴδοιεν καὶ νῶ καθάπερ τοὺς πολλοὺς ἐν μεσημβρία μὴ διαλεγόμενους ἀλλὰ νυστάζοντας καὶ κηλουμένους ὑφ' αὐτῶν δι' ἀργίαν τῆς διανοίας, δικαίως ἂν καταγελῶεν, ἡγούμενοι ἀνδράποδ' ἄττα σφίσιν ἐλθόντα εἰς τὸ καταγώγιον ὥσπερ προβάτια μεσημβριάζοντα περὶ τὴν κρήνην εὐδειν.⁷²

Az ébrenmaradás jutalmául *Sókratés* az istenek által a tücsköknek juttatott adományt helyezi kilátásba, amelynek mibenlétét a rovarok eredetmondája ismerteti (259b–c):

λέγεται δ' ὡς ποτ' ἦσαν οὗτοι ἄνθρωποι τῶν πρὶν μούσας γεγονέναι, γενομένων δὲ Μουσῶν καὶ φανείσης ᾠδῆς οὕτως ἄρα τινὲς τῶν τότε ἐξεπλάγησαν ὑφ' ἡδονῆς, ὥστε ἄδοντες ἡμέλησαν σίτων τε καὶ ποτῶν, καὶ ἔλαθον τελευτήσαντες αὐτούς: ἐξ ὧν τὸ

⁷¹ A másik két mítosz: *Óreithyia* elrablása (227a–230e); *Teuth* (az írás eredetmondája, 274b–278b).

⁷² „[...] a tücskök meg a fejünk fölött énekelve, ahogy a hőségben szoktak, és egymással beszélgetve mintha bennünket néznének. Ha azt látnák, hogy mi is, akár csak a tömeg, nem beszélgetünk délben, hanem tőlük elbűvölve szellemünk restségében elszundítunk, méltán kinevetnek, abban a hitben, hogy valami szolganép tanyázott le náluk, birkák módján delelve és elaludva a forrás körül.” (Ford. SIMON Attila)

τεττίγων γένος μετ' ἐκεῖνο φύεται, γέρας τοῦτο παρὰ Μουσῶν λαβόν, μηδὲν τροφῆς δεῖσθαι γενόμενον, ἀλλ' ἄσιτόν τε καὶ ἄποτον εὐθὺς ἀδειν, ἕως ἂν τελευτήσῃ, καὶ μετὰ ταῦτα ἔλθὼν παρὰ μούσας ἀπαγγέλλειν τίς τίνα αὐτῶν τιμᾶ τῶν ἐνθάδε. [...] πολλῶν δὴ οὖν ἔνεκα λεκτέον τι καὶ οὐ καθευδητέον ἐν τῇ μεσημβρίᾳ.⁷³

A szöveg a delelő pásztorok képével a hésiodosi, konkrét időpontot nem közlő avatásjelenetet idézi, amely a hellénizmusban már egyértelműen a dél momentumával bővülve tűnik újra fel, bizonyára a *Phaidros*ból kölcsönözve azt. Platónnál tulajdonképpen epifániáról nincs szó: a Múzsák, nimfák személyesen nem jelennek meg (Óreithyia elrablásának mítosza akár e hiányt is tudatosíthatja); az ideiglenesnek bizonyuló poétikai ihlet a Múzsákat helyettesítő tücskök révén valósul meg. Utóbbiak hangsúlyos jelenléte amiatt érdemel megkülönböztetett figyelmet, mert a faj Homéros óta a költő, a múzsabarát férfi (259b: φιλόμουσος ἀνήρ) sajátos megtestesítője a görög hagyományban. A rovar immateriális létmódjával, minimális táplálékigényével, autoregenerációs képességével s főként a napsugárzás hatására egyre erősödő, délben kiteljesedő énekével Apollón szent állata.⁷⁴ A tücskök platóni *aition*ja máig megosztja a kutatást: egyesek a műalkotás feltételek nélküli, a személyiség megsemmisülését, teljes önfeladást eredményező befogadásának veszélyére intő figyelmeztetésként értelmezik szerepeltetésüket; mások a testi, földi kötöttségtől mentes, tisztán szellemi, ihletett létmód követendő paradigmáját látják a rovarban.⁷⁵ A jelen vizsgálat szempontjából Sókratés átmeneti költővé válásának, az ihlet pillanatának időbelisége a fontos. A

⁷³ „Azt mondják, hogy réges-régen, még a Múzsák megszületése előtt, a tücskök emberek voltak. Amikor aztán megszülettek a Múzsák és felcsendült a dal, az akkori emberek közül némelyek magukon kívül kerültek a gyönyörűségtől, úgyhogy dalolva megfeledkeztek ételről-italról, és úgy haltak meg, hogy maguk észre sem vették. Belőlük lett aztán a tücskök nemzetsége, amely azt az adományt nyerte a Múzsáktól, hogy nincs szüksége táplálékra, hanem születése után azonnal étlen-szomjan énekel, amíg meg nem hal, aztán pedig a Múzsákhoz jutva hírül viszi, hogy a földiek közül ki melyik Múzsát tiszteli. [...] Sok minden készlet tehát rá, hogy beszélgessünk, és el ne aludjunk a déli hőségben.” (Ford. SIMON Attila)

⁷⁴ Bővebben ld. PATAKI (2013).

⁷⁵ PATAKI (2013: 157–181).

dialógus összesen négy alkalommal⁷⁶ szerepelteti a dél fogalmát (242d, 258e, 259a, 259d), ezek többsége a *tettix* eredetmondájában, az alvás *contra* ébren maradás, a gyomor vezérelte tespedés, szellemi igénytelenség *contra* múzsai tevékenység dilemmájának összefüggésében szerepel. A sókratési, összpontosításra buzdító felhívásban megjelenő rovar hatá-
sos ellentétet alkot a hésiodosi és az azt imitáló avatásjelenetek négy-
búival: a magasban élő, könnyű, szárnyas, folyamatosan zenélő, anyag-
talan *tettix* a *Theogoniában* és a *Phaidrosban* egyaránt az esztétikum, az
intellektuális igény teljes hiányát megjelenítő, földhözragadt, nehézkes
birkanyáj, az archilochosi tehén képét ellentételezi. A sókratési ihletett-
ség állapota a délután előrehaladtával megszűnik, a dialógust záró,
Panhoz intézett, újramondható ima (279c) azonban tekinthető az inspi-
ráció tudatos, újbóli, mesterséges előidézése eszközének is, a babérág
immateriális megfelelőjének.

V.

A költői tudás közvetítésével kapcsolatos fentebbi szöveghelyek alapján úgy tűnik, hogy a történetiség egy adott, a források szűkösége és datá-
lásuk bizonytalansága miatt nehezen meghatározható pillanatában a
magányos (fiatal) pásztor és a Múzsák szabad természetben lezajló ta-
lálkozásának archaikus történettípusa (Hésiodos, Archilochos) kereszte-
ződik az érett alkotó előtt álomban feltűnő, témaadó vagy a már kész
művel szembeni kritikát megfogalmazó, a nyelv szabadságát, a költészet
önrendelkezését is érintő diskurzust eredményező istenjelenés (a homé-
rosi, stésichorosi vakság eredetmítosza Isokratésnál, Platónnál) sémájá-
val, az inspirációs elbeszélés újabb, összetett típusát hozva létre (Diony-
sos álombeli, műfajkijelölő epifániája Aischylos előtt a szőlőskertben). A
Phaidrosban, az ideiglenesen költővé váló Sókratés esetében e két típus
együttese a megjósolhatatlan kimenetelű déli istentapasztalás időbeli
motívumával egészül ki, megteremtve ezáltal a természetes környezet-
ben, déli álomban történő beavatás, tudásátadás komplex narratív sémá-
ját: ez utóbbi néhány példája következik az alábbiakban.

⁷⁶ A dialógusvégi, a hőség alábbhagyására utaló mondat (279b) közvetetten szintén a délre utal.

A bizonytalan datálású *Vita Aesopi* alvás közbeni, gyógyulás kísérte sajátos beavatásjelenete ugyancsak a déli órákban zajlik. Az állatmese műfaját megteremtő (vagy azt Hésiodostól átvevő)⁷⁷ egykori rabszolga életútját Samostól a Delphoiban megrendezett koncepció perig, kivégzésig, majd a halálon túli kultuszig végigkövető regény *palingenesis*-jelenete (VA 6–7, 37–38), kiváltképp annak G szövegváltozata nyelvében erőteljes Theokritos-hatást mutat, egyéb motivikus jellegzetességei alapján pedig a császárkori Egyiptomhoz köthető. A beavatásepizód a süketnéma (más változatban dadogó) férfi szóra ébredését, verbális megszületését beszéli el.⁷⁸ A szociális- és terepviszonyok tekintetében a hésiodosi modelltől elkülönülő, a vadon helyett a szántóföldre lokalizált, többszereplős jelenetben Aisópost látjuk, aki a fényes nappal henyélő szolgatársakkal ellentétben (ezek csoportja *logos*-nélküliségük miatt az emberi külső ellenére lényegében a Hésiodos őrizte nyáj megfelelőjének tekinthető) szorgalmasan dolgozik, amikor megpillantja Isis papnőjét. Váratlan epifánia, az isteni erő utólagos felismerése helyett alapvetően a hétköznapi vallásgyakorlatból ismert helyzetről van szó: a némasága miatt együgyűnek tartott, de mélységesen jámbor Aisópos azonnal felismeri az asszony papi méltóságát annak ruhájáról, leborul előtte, majd útbaigazítja, a hőségben vízzel kínálja. A papnő a jótett viszonzásául Isis áldását kéri a társadalmi helyzetét, testi adottságait és kommunikációs akadályoztatottságát tekintve egyaránt kiszolgáltatott főhősre. Imája meghallgatásra talál: a mezőről eltávozó Aisópos egy félreeső, terjedelmes *locus amoenus*ban bemutatott helyen elalszik, verbális újjászületése itt, ekkor megy végbe. Álombeli jelenés helyett Isis a Múzsák kíséretében valóban megjelenik az alvó mellett, s megszünteti a férfi megszólalását addig ellehetetlenítő akadályt (ennek mibenléte pontosan nem derül ki a szövegből, az istennő kezében feltűnő kés akár operációra is utalhat); a gátlás leküzdését bizonyára a természethangok (fuvallat, lombsusogás, vízcsobogás, madárének és tücsökciripelés) is elősegítik. Aisópos felébred, a keze ügyébe eső tárgyakat megnevezve meglepetten tapasztalja újdonsült, őt a mindennapi emberi kommunikációra alkalmassá tevő beszédképességét, amely a továbbiakban az igazság feltárásá-

⁷⁷ HUNTER (2014).

⁷⁸ JEDRKIEWICZ (2009: 176–178).

nak, közlésének elsődleges eszközévé lesz számára (5, 3). Különleges adományról, az átlagember prózai megnyilvánulásától merőben eltérő költői késztetésről, kiművelt stílusról, a hésiiodosi avatásjelenetben látott esztétikai és ismeretelméleti megfontolásokról egyáltalán nincs szó. Az elbeszélés főhőse az ihletadó, szent forrásból való ivás helyett a toposz inverzét valósítja meg, amikor teljességgel hétköznapi vízzel kínálja a szakralitás szomjas képviselőjét, s készíti ezáltal a papnőt áldáskérésben megnyilvánuló megszólalásra. A történet legfőbb sajátossága az isteni adomány mibenlétében rejlik: tudás helyett a tudáskifejezés eszközének átadásáról van szó. Aisópos a mű korábbi fejezeteiben is a jogtalanságok leleplezőjeként lép fel, aki igazát szavak híján tárgyi bizonyítékok, nem minden esetben szalonképes testbeszéd segítségével juttatja érvényre.⁷⁹ Az elsődlegesen a szóbeli megnyilvánulás készségét, a beszéd akadálytalanságát jutalmul kapó férfi alkalmassá válik az adott konfliktushelyzethez illő történet megtalálására, annak megalkotására (7: λόγων εὐρημα), a továbbra is az igazságért küzdő Aisópos a szabad kommunikáció révén kiemelkedik az értelemmel nem rendelkező lények (állatok, rabszolgák) köréből, s mikro-, majd makrokörnyezete szószólójává válik.⁸⁰

A költőavatás toposzaira épülő, de a szűkebb értelemben vett poétika szféráján túlmutató álombeli kommunikációra látni példát a Platón által isteni férfiúként (*Nom.* 624b) említett jós és kultúrhérosz, az általa végrehajtott kollektív purifikációs rítusok révén közösségek megmentőjeként ismert krétai Epimenidés esetében. A természetfeletti elemekben bővelkedő életrajz iniciációs jelenete több, viszonylag kései forrásban maradt fenn.⁸¹ Az Isokratés tanítványaként ismert Theopompostól származó töredék szerint (*FGrH* 2b, 115, 67b) a fiatal Epimenidést apja és fivérei a mezőre küldik, hogy hajtson be onnan egy birkát a városba. Amikor meglepi őt az éj (τῆς νυκτός), letér az ösvényről, álomba merül,

⁷⁹ Tipikus példája ennek a szolgatársak által vele szemben megfogalmazott fügelpás, fügeevés vádjának aisóposi megcáfolása a gyomortartalom nyilvános felszínre hozása révén (*VA* 3).

⁸⁰ A Múzsák megajándékozta mesemondó és az őt papjai közreműködésével elveszejtő Apollón konfliktusáról, Aisópos *pharmakos*-státuszáról ld. NAGY (1999) 16. fejezetét: *The Death of a Poet*, COMPTON (2006: 16–36).

⁸¹ További források és az álomnarratívák összevetését ld. BRILLANTE (2004).

és egy közelebről meg nem nevezett helyen ötvenhét éven át alszik. A töredékben nincs szó epifániáról, a szöveg a felnőtt kivételes, sámánszerű tudását nem eredezteti ifjúkori, szürreális idejű éjszakai alvásából.

Diogenés Laertios 2. századi verziója több jelentős változást eszközöl (*Vit. Phil.* 1, 109–110). Az apja által a nyáját őrizni kiküldött fiú⁸² délben egy barlangban (κατὰ μεσημβρίαν ἐκκλίνας ὑπ' ἄνθρωπον τινί) dől le, és alszik ott ugyancsak ötvenhét évig, álombeli jelenésről, tudásközvetítésről továbbra sincs szó. A történet azonban nem ér véget a kivételesen hosszú alvás paradoxonánál: a felocsúdó Epimenidés hiába keresi az állatokat, a mező is idegen számára, a városba, házukba visszatérve az ott lakók nem ismerik meg, a férfi csupán időközben aggastyánná lett öccse segítségével eszmél rá az igazságra (ἔμαθε παρ' ἐκείνου τὴν ἀλήθειαν). A görögök a történetek után az istenek legfőbb kegyeltjeként (θεοφιλέστατος) tekintenek rá.⁸³ Az elbeszélés a jól felismerhető hésiodosi, archilochosi modellt platóni reminiszcenciákkal bővíti: a nyáj megnevezése (πρόβατον) azonos a *Phaidros*ban használttal (259e), a barlangban alvás a platóni megismeréstan legfontosabb metaforáját idézi. A legfeltűnőbb változás az alvás közbeni, isteni közreműködéssel történő tudásszerzés hiánya: Epimenidés az igazságra (amely itt egyetemes összefüggések helyett saját életideje történéseinek rekonstrukciójára korlátozódik) halandó fivére segítségével döbben rá.

A többi szövegvariáns, nélkülözve az ébredés utáni idegenségérzet motívumát, többé-kevésbé közvetlen kapcsolatot létesít az álom és a hős későbbi tetteiben megnyilvánuló misztikus tudás birtokbavétele között. Az Epimenidés athéni szobráról író Pausanias (1, 14, 4) változatában az ismeretlen okból és életkorban a mezőre igyekvő férfi meg nem nevezett napszakban elalszik egy barlangban (σπήλαιον). Az álom (ὑπνος) csupán negyven év elteltével távozik tőle, ezután költeményeket ír (ἔπη ἐποιεῖ) és városokat tisztít meg a fertőzettől (ἐκάθηρεν). A 2. századi platonista Tyrosi Maximos a pasztorális keretet teljesen mellőzve az Epimenidés által Athénban előadottakat hagyományozza, utalva azok

⁸² Nyílt életkori utalás hiányában az apai parancs és a hosszú haj motívuma utal fiatal-ságra.

⁸³ Az ephesosi hétalvók és Rip van Winkle történetének ezen előképe csak itt szerepel, ld. HANSEN (2002: 379–402).

hihetetlen mivoltára (λόγον [...] πιστεύεσθαι χαλεπόν). Epimenidés nyíltan az általa megtapasztalt onirikus tudásközvetítésről beszél: Krétán, a Dikté-hegyi Zeus-barlangban⁸⁴ töltött rendkívüli hosszúságú és mélységű alvása (τῷ ἄνθρωπῳ κείμενος ὑπνῷ βαθεῖ) alatt álmodt az (ὄναρ ἔφη ἐντυχεῖν αὐτοῖς θεοῖς καὶ θεῶν λόγοις), amelynek során istenek, köztük Diké és Alétheia beszélgetéseinek vált részesévé: e tanító álom eredménye lenne az epimenidési *Theogonia*.⁸⁵

VI.

A költői tudás álombeli megszerzésének gondolata a preklasszikus kor alkotóival kapcsolatban legteljesebb formában a pindarosi életrajzi tradícióban mutatkozik meg, amelyben a déli beavatás sémáján túl megjelenik egy, a történetiség és a fikció, az oralitás és az írásbeliség egyidejű jelenléte, valamint a műalkotás mediációjának témája révén egyedülálló álomjelenet is. Az emberlélet a 8. *pythói óda* egy híres sorában álom árnyékának (95–96: σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος) minősítő költő avatáselbeszélése több változatban ismert.⁸⁶ A *Vita Ambrosiana* ismeretlen szerzőjű, elveszett hellenisztikus tekintélyekre (Istros, Chamaileón) hivatkozó életrajza a Helikónon vadászó (θηρῶντα) kamaszról (παῖς) beszél, aki a fáradtság hatására alszik el (ὑπὸ πολλοῦ καμάτου εἰς ὑπνον κατενεχθῆναι). Az alvó ajkára méh telepedik s ott viaszból lépet (κηρία ποιῆσαι) készít. Mások szerint – így a folytatás – Pindaros álmodja csupán, hogy lépesmézzel telik meg szája, s ez fordítja a költészet felé (1, 7–9: ὄναρ εἶδεν ὡς μέλιτος καὶ κηροῦ πλήρες εἶναι αὐτοῦ τὸ στόμα, καὶ ἐπὶ ποιητικὴν ἐτρόπη).⁸⁷ A gazdag szakrális konnotációval rendelkező, a tisztaságot, a halhatatlanságot is jelképező méh a méz és a dal közös édességén alapuló képzet révén különösen alkalmas a költői tehetség megjelenítésére, Pindarosnál magánál is több alkalommal szerepel meta-poétikus összefüggésben.⁸⁸ A Helikón megnevezése helyszínként Hé-

⁸⁴ A barlang mint a *nympholépsis*, illetve a természetfeletti tudás megszerzésének tipikus helyszíne: PACHE (2011: 37–71), USTINOVA (2009).

⁸⁵ Az epimenidési mű hésiodoszi, parmenidési párhuzamairól, a profetikus álomról ld. LEBEDEV (2015: 553–560).

⁸⁶ LEFKOWITZ (2012: 62), PHILLIPS (2015: 97–98).

⁸⁷ MARTANO–MATELLI–MIRHADY (2012: 247–249), LEFKOWITZ (2012: 62).

⁸⁸ TOMC (2018).

siodost idézi, a vadászat említése révén azonban el is határolódik attól: az előkelő thébai ifjú múzsai elhivatása előtt sem jelenhet meg a nyáj *per definitionem* faragatlan őreként. A testi küzdelemben elfáradó fiatal férfi alakja a műfaji irányultságot vetíti előre: a pindarosi óda a pánhellén versenyjátékok győzteseit ünnepli. Az életrajz művészetfelfogására az inspiráció és a mesterségbeli jártasság együttese⁸⁹ jellemző: az ihlet meghatározó erejét tudatosító beavatás elbeszélése után a szöveg nézőpontot vált és τέχνη-szemponjú felsorolásban közli Pindaros athéni tanítómestereinek (διδάσκαλοι) nevét. Ezt követi a rábízott kórust meglepő ügyességgel, mondhatni professzionális felkészültséggel irányító, helyettes karvezetőként működő csodagyerek (παιδὶ ὄντι) anekdotája, amely az istenek kegyelte *puer senex* motívumát emeli be az elbeszélésbe; a költő vallásos elkötelezettségére áttérő folytatás ismét a művészlét rendeltetészerűségére utal az εὐφύης ποιητής kifejezés használatával.

A rendkívüli gyermek radikálisan megfiatalított alakja áll a beavatástörténet ailianosi, az álom motívumát nélkülöző változatának középpontjában (VH 12, 45). A második szofisztika szerzőjének feljegyzésében a szülői házból ismeretlen okból kitett (ἐκτεθέντι) újszülött Pindarost táplálják dajkaként (τροφοί) mézzel a méhek az egyébként őt megillető tej helyett. Az elhagyott, magatehetetlen csecsemő kiszolgáltatottságának hangsúlyozása különös jelentőséget nyer annak tudatában, hogy az ἐκθεῖναι ige az ailianosi szóhasználatban (is) az újszülöttet lényegében halálra szánó, többnyire a család egzisztenciális krízise generálta gyerekkitevés terminusa (amely egy alkalommal pontosan egy, a csecsemőt a kitevéssel szemben óvó, emberségesnek minősített thébai törvény kapcsán szerepel, vö. VH 2, 7). A más forrásból nem ismert, az atyai házból rögtön születése után eltávolított Pindarosról beszámoló adat a majdani költő rendkívüli sorsát és istenközelségét hivatott érzékeltetni. A nyilvánvalóan a Múzsák képviselőjében érkező méhek elsődlegesen az újszülött életét mentik meg, ennek mintegy *parergonja* a magukkal hozott táplálék sajátossága révén a költővé avatás. A mézzel táplálás szakrális előképre is utalhat, így a krétai barlangban mézzel is táplált,

⁸⁹ E kettősség a tradícióban másutt is megmutatkozik: a *Vita Thomana* szerint Pindaros anyját Myrtónak hívják, a név a mirtuszkoszorú révén szakrális konnotációjú, míg a *Suda* Myrtót a költő mestereként ismeri.

azonban közvetlen irodalmi vonatkozásokkal nem rendelkező Zeusra. Fontosabb azonban, hogy Apollónios Rhodios szerint egy másik, ugyancsak életveszélyben lévő, félárva thébai újszülött, a drámai műfajok majdani urát jelentő Dionysos életét szintén a méz s az őt azzal tápláló nimfa, a méhészetet feltaláló *hérós* lánya, Makris menti meg.⁹⁰ Az ailianosi Pindaros-elbeszélés álommotívummal bővülő párja a mű egy későbbi pontján (10, 21) Platón kapcsán olvasható, akit édesanyja csecsemőként egy mirtuszbokorba fektet, amíg a család többi tagja a Hyméttoson a Múzsáknak áldoz: a magára hagyott, alvó kisded száját mézzel kenik be a méhek, így jósolva meg annak jövőjéről ékesszólását. Az anya szokatlan gesztusa – a gyermek jelentette fizikai és metaforikus tehertől való ideiglenes szabadulás esetleges igényén túl – értelmezhető akár tudatosan, mesterségesen előidézett, az újszülött jövőjét pozitívan befolyásoló epifánia-provokációként is: a Hyméttoson, szakrális szertartás közepette végrehajtott ideiglenes kitevés esetén szinte bizonyosnak vehető a méhek feltűnése a magányos újszülött mellett.

A Pindaros-mítosszal kapcsolatos állásfoglalásaira, fogadalmi ajánlékaira, az őt már életében megillető tiszteletre gyakran hivatkozó Pausanias több alkalommal utal a költő és az olymposiak bensőséges kapcsolatára, amelynek legékesebb bizonyítéka a lírikus által megélt istenlátások sorozata⁹¹ – ennek ismeretében meglepő, hogy a beavatástörténetben (9, 23, 2) a múzsai erő valós epifánia helyett többszörös áttétel formájában, álom keretében, illetve múzsai lények közvetítésével jelenik csupán meg. A költő thébai síremléke (μνημα) apropóján elhangzó elbeszélésben Pindaros még ifjú (ὄντα νεανίσκον), amikor egy forró nyári napon (θέρος ὥρα καύματος) ismeretlen céllal elindul a helikóni Múzsák kultuszközpontjaként ismert Thespiái felé. Dél tájban (περὶ μεσοῦσαν ἡμέραν) elálmosodik, és nem messze az úttól kis időre lehever. Míg alszik (καθεύδοντι), méhek lépesmézzel (vagy viasszal, ugyancsak κηρός) kenik be ajkait. Pausanias egyértelműen ezt az epizódot tekinti a pindarosi dalköltészet kiindulópontjának (ἀρχὴ [...] ποιεῖν ἄσματα ἐγένετο), amelynek isteni megbecsültségéről a folytatás tanús-

⁹⁰ A. R. 4, 1128skk.

⁹¹ A többi találkozásról ld. LEFKOWITZ (2012: 63), PHILLIPS (2015: 98–100), PETRIDOU (2016: 222–225).

kodik: a Pythia közvetítette üzenet értelmében a költő Delphoiban egyenlő részt kap az istenséggel az Apollónnak felajánlott zsengeáldozatból.

Néhány fejezettel később, továbbra is a Helikón tárgyalásánál, hasonló, szintén a déli álom tudásközvetítő, ihlető hatását szemléltető, mítosz és történelem határmezsgyéjét képező történet szerepel (9, 30, 10). Egy névtelen pásztor egy alkalommal délben (περὶ μεσοῦσαν μάλιστα τὴν ἡμέραν) Orpheus ugyancsak e tájon található sírjára (τάφος) heveredik le és ott elalszik (ἐκάθευδεν). Álmában messzire hallatszó, édes hangon énekelni kezdi Orpheus dalait (καθεύδοντι ἔπη τε ἄδειν καὶ μέγα καὶ ἡδὺ φωνεῖν). A közelben legeltetők, földet művelők (νέμοντες ἢ καὶ ἀροῦντες) munkájukat odahagyva köréje gyűlnek az álombeli dalt hallani (ἐπὶ [...] τὴν ἐν τῷ ὕπνῳ ᾠδήν), tülekedésük közben azonban ledöntik a síron álló emlékoszlopot, ezáltal napvilágra kerülnek a mitikus énekes maradványai.⁹² A tragikus végkifejletű esemény ismertetésekor (a relikviák profanizálása miatt árvíz pusztítja el a területet) Pausanias nem részletezi, minek hatására következik be a pásztor ihletettsége, miként arról sem ír, hogy felébredése után mi történt az ismeretlen férfival. (Esetében gyaníthatóan ideiglenes állapot az énekes-sé válás.) A jelenet másban is eltér az eddigi elbeszélésektől. A természetfeletti jelenlétével áthatott hegyi táj⁹³ és a dél misztikus időpontján túl egy harmadik tényező is elengedhetetlen a pásztor átlényegüléséhez, Orpheus halálon túli jelenléte. Utóbbi inspiratív ereje az alvó pásztor köré sereglők alakjával is igazolható: az állatok őrei kötelességükről megfélekedve, mintegy öntudatlanul úgy sietnek meghallgatni az álmodó dalát, ahogyan az értelemmel nem bíró állatok gyűlnek a lélekvezető dal hatására Orpheus köré egy korábbi adat szerint (9, 30, 4: τὰ θηρία ἰέναι πρὸς τὸ μέλος ψυχαγωγούμενα). A névtelen pásztor csupán közvetítője a síron túli, mágikus erejéből mit sem vesztő dalnak. A pausaniaszi történet egyben a hésiodosi avatásjelenet továbbírása is, amennyiben a *Theogoniában* (és a *Phaidros tettix*-mítosza felvezetésében) szereplő faragatlan pásztorokkal szemben a köznapiság képviselői e

⁹² GRAZIOSI (2018: 187–189).

⁹³ Szintén ennek jele, hogy a síron lakozó csalogányok az összes többinél szebben énekelnek (9, 30, 6).

helyütt kezdetben az ellenállhatatlan dal hallgatóivá válnak, azonban rendezetlen összecsődülésükkel, Orpheus sírjának ebből fakadó profanizálásával el is hallgattatják a túlvilágról érkező dalt, bizonyára örökre.

Ez a történet szoros párhuzamot mutat a fentebb tárgyalt pindarosi avatásjelenet folytatásában olvasható pausaniasi adattal, amelyben az álmodó szintén *medium*ként, egy nem földi körülmények között keletkezett szöveg evilági hagyományozójaként jelenik meg. Az életrajzi vázlat zárásaként Pausanias a költő halálával kapcsolatos információt közöl. Az idős alkotó előtt (9, 23, 3–4: προήκοντι ἐς γῆρας) álombeli jelenés során Persephoné áll meg (ὄνειρατος ὄψιν ἐπιστᾶσα οἱ καθεύδοντι) és kifogásolja, hogy Pindaros a halhatatlan istenek közül egyedül őt nem megsztalta himnusszal.⁹⁴ Majd ellentmondást nem tűrően közli, hogy a költő ilyen dalt fog költeni, miután hozzá érkezett (ποιήσειν [...] καὶ ἐς αὐτὴν ἄσμα Πίνδαρον ἐλθόντα ὡς αὐτήν). Az alvilág úrnőjének attitűdje a Stésichoros és Homéros vakságát okozó Helenét idézi: Persephoné részint mulasztást kér számon, részint témaadó, műfajkijelölő megrendelőként lép fel, noha a költő ellenkezése esetén foganatosítandó büntetésről itt nincs szó. Pindarosnak, szemben a kivégzése előtt Apollón-himnuszt költő Sókratésszal, nincs már módja jóvátenni mulasztását, az álomlátástól számított tizedik napon meghal. Az istennő akaratának teljesítésére azonban mégis sor kerül. A mű megalkotásának körülményei nem ismereteseek, Pausanias csupán annak evilági hagyományozásáról, halandók számára való hozzáférhetővé tételéről számol be.

[...] ἦν δὲ ἐν Θήβαις γυνὴ πρεσβῦτις γένους ἔνεκα προσηκουσα Πινδάρῳ καὶ τὰ πολλὰ μεμελετηκυῖα ἀδειν τῶν ἰσμάτων: ταύτη Πίνδαρος ἐνύπνιον τῇ πρεσβύτιδι ἐπιστᾶς ὕμνον ἤσεν ἐς Περσεφόνην, ἣ δὲ αὐτίκα ὡς ἀπέλιπεν αὐτήν ὁ ὕπνος, ἔγραψε ταῦτα ὅποσα τοῦ ὄνειρατος ἤκουσεν ἄδοντος.⁹⁵

⁹⁴ A *Vita Ambrosiana* szerint az álomban feltűnő Démétér (ὄναρ ἐπιστᾶσα) tesz szemrehányást a költőnek, vö. LEFKOWITZ (2012: 63–64).

⁹⁵ „Élt Thébában Pindarosnak egy rokona, egy idős asszony, aki a költő legtöbb ódáját el tudta énekelni. Ennek az öregasszonynak az álmában megjelent Pindaros, és előadta neki a Persephoné tiszteletére költött himnuszt. Az asszony, mihelyt felébredt, rögtön leírta, amit csak az éneklő álomképtől hallott.” (Ford. MURAKÖZY Gyula)

Az idős thébai nő – az iménti Orpheus-történet névtelen pásztorához hasonlóan – túlvilági üzenet közvetítője, tevékenysége azonban túlmutat az álom hatására öntudatlanul éneklő, a mélyből jövő orpheusi harmóniákat élő, földi fülek számára érzékelhetővé tevő, azokat mintegy kihangosító pásztor automatikus, szürreális énekén. Az ismeretlen asszony, anélkül, hogy maga alkotóvá válnék, éberségét visszanyerve fizikai kiterjedést ad az álmában hallottaknak, vizuális jegyekkel rögzíti a halhatatlanságba távozott költő hangját, lehetőséget teremtve annak későbbi felidezésére. Neki köszönhető, hogy a túlvilágról küldött műalkotás célba ér, hogy az *Aranygyeplős, törvényhozó úrnő...* kezdetű himnusztöredék (fr. 37) ma részét képezi a Pindaros-kiadásoknak. A történet különlegessége nem csupán a Hadésban született dal képzetében áll: a bizonytalan státuszú, énekesi gyakorlata révén az esztétikum és a hétköznapiság határterületén álló idős asszony írástudására, közlések rögzítésében való jártasságára a szövegben semmi nem utal, a hallott dal lejegyzése az álmot követően inkább automatizmusnak tekintendő. Történetbeli szerepe így a Van Gennep-i *liminal phase*-hez rendelhető, amiként az álma révén csodás gyógyulásban közreműködő Anyté esete is.

A fenti, korántsem maradéktalan áttekintés alapján a költői tudás megszerzésének témája a görög irodalomban az archaikus időktől kezdve önálló topozskészlettel rendelkező elbeszélések jellegzetes sémákat követő, mindazonáltal változatos együttesét eredményezi. A műalkotás létrejöttének titokzatos folyamatát az istenivel való találkozásra, beavatásra visszavezető történetek a megfoghatatlant igen gyakran az egyidejűleg természetes és rendkívüli, a normál tudatállapotot ideiglenesen felfüggesztő, halálközeli álom narratív keretébe helyezik. Az elbeszélésekben az ihlet szürrealitásának elfogadtatását az inspiratív pillanat dokumentálásának hangsúlyos igénye egészíti ki: a tér- és időbeli koordináták fokozatos konkretizálódása, az álmodó/beavatandó életkora, társadalmi státusza kérdésének előtérbe kerülése erre utal. Mindez a tudást adományozó istenség és a kiválasztott ember interakciójának változatos mintázatait eredményezi, amelyekben a halandó férfi *vs.* halhatatlan istennő domináns kettőse módosulhat a nemek közti érintkezés jellegzetes viselkedésformái alapján (kihívó, erotikus felhangú találkozás *vs.* óvó gondoskodás); a mindennapi élet szekularizált helyzeteinek analó-

giái révén (az isten mint megrendelő vagy reklamáló ügyfél). Az álombeli beavatásokban a tehetség, a tartalom transzferje mellett megjelenhet a kifejezés akadálymentesítésnek igénye, az epifánia lehetőséget teremt a különböző létmódok közötti kommunikációs problémák áthidalására. A természetfeletti erő valódi, isteni epifánia helyett megnyilvánulhat mediátorok (tipikusan művészi modellként funkcionáló korábbi beavatottak vagy múzsai állatok) segítségével; a beavatandó eredeti közegéből való kiemelése, a két létszféra közeledése számos (a cseretárgy felkínálásától, átadásától az ihlető anyag inkorporálásán át a csókig terjedő) fokozatban valósulhat meg. Az utolsóként tárgyalt pausaniaszi szöveg-helyhez visszakanyarodva, a görög költészet fájdalmasan töredékes mivolta ismeretében a jelen tanulmány zárásaként nincs más hátra, mint hogy arra biztassuk az olvasót, éberségét őrizze meg álmában is, és mindig tartson az ágya mellett írószerszámot.

Felhasznált irodalom

- ASSAEL 2006 J. ASSAEL, *Pour une poétique de l'inspiration, d'Homère à Euripide*, Namur, 2006.
- BORGEAUD 2000 P. BORGEAUD, *Spectres et démons de midi: une étude d'histoire des religions*, Europe, 859–860 (2000), 114–125.
- BOWIE 2010 P. BOWIE, *Performing and Re-Performing Helen: Stesichorns 'Palinode*, in: A. M. Gonzalez de Tobia (ed.), *Mito y performance*, La Plata, 2010, 385–408.
- BRILLANTE 2004 C. BRILLANTE, *Il sogno di Epimenide*, QUCC, 77 (2004), 11–39.
- BRILLANTE 2009 C. BRILLANTE, *Il cantore e la Musa. Poesia e modelli culturali nella Grecia arcaica*, Pisa, 2009.
- CAILLOIS 1937 R. CAILLOIS, *Les démons de midi*, RHR, 115 (1937), 142–173.
- CALAME 1999 Cl. CALAME, *The Poetics of Eros in Ancient Greece*, Princeton, 1999.
- CALAME 2002 Cl. CALAME, *The Craft of Poetic Speech in Ancient Greece*, Ithaca – London, 2002.
- CAPRA 2014 A. CAPRA, *Plato's Four Muses: The "Phaedrus" and the Poetics of Philosophy*, Washington, 2014.
http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_CapraA.Platos_Four_Muses.2014 (2022. 03. 19)
- CAPRA 2020 A. CAPRA, *Total Reception: Stesichorus as Revenant in Plato's Phaedrus (with a New Stesichorean Fragment)*, in: B. Currie – I. Rutherford (eds.), *The Reception of Greek Lyric Poetry in the Ancient World: Transmission, Canonization and Paratext*, Leiden, 2020, 239–256.
 DOI: https://doi.org/10.1163/9789004414525_011

- CARRUESCO 2017 J. CARRUESCO, *The Invention of Stesichorus: Hesiod, Helen, and the Muse*, in: E. J. Bakker (ed.), *Authorship and Greek Song: Authority, Authenticity, and Performance*, Leiden, 2017, 178–196. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004339705_011
- CAZZATO 2015 V. CAZZATO, *Hipponax' Poetic Initiation and Herodas' Dream*, CCJ, 61 (2015), 1–14. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1750270515000056>
- CLAY 2004 D. CLAY, *Archilochos Heros: The Cult of Poets in the Greek Polis*, Cambridge, MA, 2004.
- COMPTON 2006 T. COMPTON, *Victim of the muses: poet as scapegoat, warrior, and hero in Greco-Roman and Indo-European myth and history*, Washington, 2006.
- CONNOR 1988 W. R. CONNOR, *Seized by the Nymphs: Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece*, *ClAnt*, 7 (1988), 155–189.
- DEMOS 1997 M. DEMOS, *Stesichorus' Palinode in the Phaedrus*, *CW*, 90 (1997), 235–249.
- DODDS 1951 E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, L.A. – London, 1951.
- GIANNISI 2006 Ph. GIANNISI, *Récits des voies. Chants et cheminements en Grèce archaïque*, Grenoble, 2006.
- GRAZIOSI 2002 B. GRAZIOSI, *Inventing Homer: The Early Reception of Epic*, Cambridge, 2002.
- GRAZIOSI 2018 B. GRAZIOSI, *Still singing. The Case of Orpheus*, in: N. Goldschmidt – B. Graziosi (eds.), *Tombs of the Ancient Poets: Between Literary Reception and Material Culture*, Oxford, 171–194. DOI: [10.1093/oso/9780198826477.001.0001](https://doi.org/10.1093/oso/9780198826477.001.0001)
- GROSSARDT 2016 P. GROSSARDT, *Praeconia Maeonidae magni: Studien zur Entwicklung der Homer-Vita in archaischer und klassischer Zeit*, Tübingen, 2016.
- HANSEN 2002 W. HANSEN, *Ariadne's Thread. A Guide to International Tales Found in Classical Literature*, Ithaca, 2002.
- HARDER 2012 A. HARDER, *Callimachus, "Aetia": Introduction, Text, Translation, and Commentary*, Oxford, 2012.
- HARISSIS 2014 H. V. HARISSIS, *A Bittersweet Story: The True Nature of the Laurel of the Oracle of Delphi*, *Perspect. Biol. Med.*, 57 (2014), 351–360.
- HARRIS 2009 W. V. HARRIS, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge, Mass. – London, 2009.
- HUNTER 2014 R. HUNTER, *Aesop and Hesiod*, in: *Hesiodic voices. Studies in the Ancient Reception of Hesiod's Works and Days*, Cambridge, 2014, 227–281. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781107110816.005>
- JAILLARD 2011 D. JAILLARD, *Paysages de l'altérité. Les espaces grecs de l'inspiration*, in: F. Prescendi – Y. Volokhine (éd.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, 2011, 289–300.

- JEDRKIEWICZ 2009 J. JEDRKIEWICZ, *Aesop and the Gods. Divine Characters in the Vita Aesopi*, *Métis*, 7 (2009), 171–201.
- KAMBYLIS 1965 A. KAMBYLIS, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius*, Heidelberg, 1965.
- KIVILO 2010 M. KIVILO, *Early Greek Poets' Lives: The Shaping of the Tradition*, Mnemosyne Supplements 322, Leiden – Boston, 2010.
- KLOOSTER 2011 J. KLOOSTER, *Poetry as Window and Mirror: Positioning the Poet in Hellenistic Poetry*, Leiden – Boston, 2011.
- KÖVES-ZULAUF 2021 Th. KÖVES-ZULAUF, *Apollón múzsacsókja*, in: Pataki E. (szerk.), *Római vallás- és irodalomtörténeti tanulmányok*, Budapest, 2021, 317–348.
- LAWSON 2011 J. C. LAWSON, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion: A Study in Survivals*, Cambridge, 2011.
- LEBEDEV 2015 A. V. LEBEDEV, *The «Theogony» of Epimenides of Crete and the Origin of the Orphic-Pythagorean Doctrine of Reincarnation*, in: N. Kazansky (ed.), *Indo-European Linguistics and Classical Philology. Proceedings of the Tronsky Memorial Conference 22–24 June 2015*, St. Petersburg, 2015, 550–585.
- LEFKOWITZ 2012 M. R. LEFKOWITZ, *The Lives of the Greek Poets*, Baltimore, 2012.
- LIPKA 2021 M. LIPKA, *Epiphanies and Dreams in Greek Polytheism: Textual Genres and 'Reality' from Homer to Heliodorus*, Berlin – Boston, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110638851>.
- MARTANO–MATELLI–MIRHADY 2012 A. MARTANO – E. MATELLI – D. MIRHADY (eds.), *Praxiphanes of Mytilene and Chamaeleon of Heraclea: Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick, 2012.
- MARTINELLI-TEMPESTA 2016 S. MARTINELLI-TEMPESTA, *Varia Isocratea*, *Ktèma*, 41 (2016), 87–108.
- MILLER 1994 P. C. MILLER, *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*, New Jersey, 1994.
- MOST 2014 G. W. MOST, *Tὸν Ἀνακρέοντα μιμοῦ: Imitation and Enactment in the Anacreontics*, in: M. Baumbach – N. Dümmler (eds.), *Imitate Anacreon! Mimesis, Poiesis and the Poetic Inspiration in the Carmina Anacreontea*, Boston, 145–162. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110334142>.
- MÜLLER 1985 C. W. MÜLLER, *Die Archilochoslegende*, *RhM*, 129 (1985), 99–151.
- NAGY 1999 G. NAGY, *The Best of The Achaeans*, Baltimore, 1999. http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_NagyG.The_Best_of_the_Achaeans.
- NAGY 2009 G. NAGY, *Hesiod and the Ancient Biographical Traditions*, in: F. Montanari – A. Rengakos – Ch. Tsagalis (eds.), *The Brill Companion to Hesiod*, Leiden, 2009, 271–311.

- NAGY 2016 G. NAGY, *A variation on the idea of a gleam that blinded Homer*, *Classical Inquiries*, 2016.
http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.eresource:Classical_Inquiries
- NÜNLIST 1998 R. NÜNLIST, *Poetologische Bildersprache in der frühgriechischen Dichtung*, *Beiträge zur Altertumskunde* 101, Stuttgart – Leipzig, 1998.
- PACHE 2011 C. O. PACHE, *A Moment's Ornament. The Poetics of Nympholepsy in Ancient Greece*, Oxford, 2011.
- PATAKI 2013 PATAKI E., *Tettix. A tücsök mint szakrális-poétikai szimbólum az ókori görög irodalomban*, Budapest, 2013.
- PETRIDOU 2016 G. PETRIDOU, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford, 2016. DOI:10.1093/acprof:oso/9780198723929.001.0001
- PHILLIPS 2015 T. PHILLIPS, *Pindar's Library: Performance Poetry and Material Texts*, Oxford, 2015. DOI:10.1093/acprof:oso/9780198745730.001.0001
- PLATT 2011 V. PLATT, *Facing the Gods: Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*, Cambridge, 2011.
- RITOÓK 1970 RITOÓK Zs., *Dichterweißen*, *ACD*, 6 (1970), 17–25. = RITOÓK Zs., *Költővé avatások*, in: Ferenczi A. – Kozák D. – Tamás Á. (szerk.), *Vágy, költészet, megismerés*, Budapest, 2009, 317–327.
- ROBBINS 1997 E. ROBBINS, *Public Poetry*, in: D. E. Gerber (ed.), *A Companion to the Greek Lyric Poets*, Leiden – New York – Köln, 1997, 232–242.
- ROOCHNIK 2001 D. ROOCHNIK, *The Deathbed Dream of Reason: Socrates' Dream in the Phaedo*, *Arethusa*, 34 (2001), 239–258.
- RUDOLPH 2014 A. RUDOLPH, *The Problem of Self-Thematisation in the Carmina Anacreontea*, 1, 6, and 32, in: M. Baumbach – N. Duemmler (eds.), *Imitate Anacreon! Mimesis, Poiesis and the Poetic Inspiration in the Carmina Anacreontea*, Boston, 2014, 131–145.
DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110334142>
- RUDOLPH 2016 K. RUDOLPH, *Sight and the Presocratics: Approaches to Visual Perception in Early Greek Philosophy*, in: M. Squire (ed.), *Sight and the Ancient Senses. The Senses in Antiquity*, London – New York, 2016.
- SISTAKOU 2009 E. SISTAKOU, *Callimachus Hesiodicus Revisited*, in: F. Montanari – A. Rengakos – Ch. Tsagalis (eds.), *The Brill Companion to Hesiod*, Leiden, 2009, 219–252.
- STEINRÜCK 2000 M. STEINRÜCK, *Iambos. Studien zum Publikum einer Gattung in der frühgriechischen Literatur*, *Spudasmata* 79, Hildesheim, 2000.
- SZABÓ 2009 SZABÓ M., *Álomfejtés és gyógyítás az ókori Görögországban. Bevezetés az Életrendről IV. könyvének fordításához*, *Ókor*, 8 (2009), 86–92.
- TOMC 2018 K. TOMC, *Τὸ ζῶον, ὃν ἐπιμελέστατον : l'imaginaire de l'abeille et du miel dans les scholies aux Odes de Pindare*, in: *Le déploiement du sens: actualité des commentaires anciens à la poésie grecque*, Besançon, 2018, 235–252.

- TULLI 2012 M. TULLI, *Isocrate, la cecità di Stesicoro e il sogno di Omero*, in: G. Bastianini – W. Lapini – M. Tulli (a cura di), *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, II, Firenze, 2012, 861–872. DOI: 10.36253/978-88-6655-173-7
- USTINOVA 2009 Y. USTINOVA, *Caves and the Ancient Greek Mind: Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford, 2009. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199548569.001.0001
- WILSON 2009 P. WILSON, *Thamyris the Thracian: the archetypical wandering poet?*, in: R. Hunter – I. Rutherford (eds.), *Wandering Poets in Ancient Greek Culture*, Cambridge, 2009, 46–79. DOI: 10.1017/CBO9780511576133.003

Midday Dream and poetical initiation in Greek Literature

Based on an overview of some well-known scenes of encounter between the Muses and future poets, the paper intends to add some notes to the typology of Greek narratives concerning poetical initiation. In these stories about transmission of divine knowledge we can find some temporal and spatial patterns which could be contaminated. Stories about archaic authors are dominated by a pastoral, plein air scene with an awake person facing gods directly. In the prose narratives of Classical period the freedom of nature is replaced by an enclosed, artificial space of civilisation, the encounter is placed in the virtual reality of a dream. The documentative value of divine initiation can be guaranteed by the condensation of the spatial and temporal frames: the intercourse takes place at a well-defined point of a particular space (the very special source of the Helicon) and time (focusing on the hour of noon). Apart from the original act of initiation, a new type of secondary inspiration seems to be realised by the correction of the work, proposed by a character of the poem becoming an immanent critic of art. Sometimes the deal of transfer is not knowledge itself, but how to articulate knowledge. These narratives of initiation are generated not only by the audience's interest in biographical details: the relation of poetry and reality, the sovereignty of literature and the technical problems of mediation of ideas and distribution of works can also be at their center.

Keywords: Greek biography, poetic initiation, Muses, dream, noon

HAMVAS ENDRE ÁDÁM

Hermész útja: Iamblikhosz, az alkimista Zószimosz és a hermetikus tanítás

De mysteriis címen ismert művében a platonikus filozófus, Iamblikhosz egy egyiptomi pap, Abamón személyiségét öltötte magára, hogy válaszoljon azokra a kritikákra, amelyeket mestere, Porphüriosz fogalmazott meg az egyiptomi vallással szemben. Ebben az utóbbi azt vetette az egyiptomiak szemére, hogy vallásuk alapvetően materiális princípiumokon nyugszik, továbbá, hogy asztrális determinizmust hirdet. Iamblikhosz az egyiptomi Thot-Hermész isten tanításaira támaszkodva cáfolja meg Porphüriosz állításait, miközben kifejti a maga filozófiai álláspontját is. A tanulmányban főként a De mysteriis nyolcadik könyvét elemezve mutatom be azt, hogy művében Iamblikhosz minden bizonnyal a hermetikus irodalomra támaszkodott, köztük olyan írásokra, amelyeket mi is olvashatunk. A tanulmány második részében az alkimista Zószimosz Hermészre vonatkozó tanításait elemzem. A párhuzam azért érdekes, mert a vizsgálat megmutatja, hogy a hermetikus irodalom recepciótörténete meglehetősen korán elkezdődött, és már e korai szövegekben is tetten érhetők a hermetikus hagyomány azon elemei, amelyek a titkos isteni bölcsességet kinyilatkoztató Hermész Triszmegisztosz alakjában öltenek testet.¹

Kulcsszavak: hermetikus irodalom, Hermész Triszmegisztosz, Iamblikhosz, Porphüriosz, egyiptomi vallás, platonizmus

Az újplatonikus filozófusnak, Iamblikhosznak a 3–4. század fordulóján írt, Marsilio Ficino óta *De mysteriis Aegyptiorum* vagy *De mysteriis*² címen ismert munkája több szempontból is kihívás elé állítja az értelmezőket. A munka értékének és jelentőségének megítélése meglehetősen vegyes.³

¹ A publikáció az MTA–SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatásával jelent meg.

² A szöveg kiadása: DES PLACES (1966), CLARKE et al. (2003). A *De mysteriis*ről általában ld. CLARKE (2001).

³ Ezekről röviden ld. CLARKE et al. (2003: xxv–xxvi).

Korábban a vallási-filozófiai irracionalitás megnyilvánulásának látták,⁴ lassanként viszont kezdték felismerni a mű filozófiai érdemeit is, bár Iamblikhosz nem túl világos, helyenként enigmatikus stílusa kétségtelenül nem könnyíti meg az olvasó dolgát. Mindenesetre mára egyre elfogadottabbá vált az a nézet, hogy a *De mysteriis* a iamblikhoszi neoplatonikus teológia, illetve theurgia érdekes és izgalmas összefoglalása.⁵

A könyvben Iamblikhosz nem a saját nevében beszél,⁶ hanem egy egyiptomi pap, Abamón személyét ölti magára, hogy így válaszoljon Porphüriosznak az egyiptomi vallást illető kritikáira. Porphüriosz kritikái nézeteit egy Anebó⁷ nevű paphoz címzett levélben fejtette ki.⁸ Iamblikhosz névválasztása minden bizonnyal célzatos. Th. Hopfner szerint az Abamón név jelentése am. Ab-Amun, azaz Amón szíve.⁹ L. Saffrey – figyelembe véve Iamblikhosz szír származását is – úgy véli, feltételezhető, hogy a névben inkább a szírben és héberben is használt aba (atya) előtag található meg, így a név jelentése Iamblikhosz sajátos alkotása, aminek a jelentése az, hogy Amón atyja.¹⁰ Emma C. Clark elveti azt a lehetőséget, hogy Iamblikhosz Amón istenre utalna. Egyrészt szerinte a műben Amón nem játszik komoly szerepet, másrészt felhívja a figyelmet arra, hogy az Abammón alak Thomas Gale javítása a kéziratok olvasatával szemben, hogy így Amón isten nevének görögös alakja (Ἀμμῶν) alátámasztható legyen. Következtetése végső soron az, hogy az álnévnek nincs értelmezhető jelentése, Iamblikhosz egyszerűen egy egyiptomi hangzású nevet választott.¹¹ Azonban, mivel Amón király a hermetikus irodalom egy szereplőjeként is megjelenik (az *Asclepiusban* Hammon néven), ahol pedig

⁴ Ld. DODDS (2002).

⁵ Erről ld. ARMSTRONG (1987), CLARKE (2001: 5).

⁶ Azt már Proklosz is úgy tudta, hogy a művet valójában Iamblikhosz írta. A vonatkozó helyet idézi SAFFREY (1971: 228–229).

⁷ Van olyan feltételezés, amely szerint Iamblikhosz apameai iskolájának a tagja, Iamblikhosz egyik tanítványa volt. A feltevéshez ld. CLARKE (2001: 7). Ennek fényében különösen érdekes, hogy Iamblikhosz megszólítva érzi magát (*De myst.* 1, 1), és magának vindikálja a válaszadás jogát.

⁸ A levél nem maradt fenn, tartalma Iamblikhosz válaszából, illetve Euszébiosz *Praeparatio Evangelica* című művéből rekonstruálható. Ld. még August. *De civ. D.* 10, 11.

⁹ RE Suppl. V. 1–7.

¹⁰ SAFFREY (1971: 235).

¹¹ CLARKE et al. (2003: xxxiv-xxxvii).

minden bizonnyal az egyiptomi Amun vagy Ámon-Ré görögös, euhémerezált formájával van dolgunk, a *De mysteriis* erős hermetikus kötődései miatt megfontolandónak tűnik a hipotézis, hogy valóban a hermetikus-egyiptomi Ammón istenről van szó. Ahogyan arra a sztobaioszi gyűjtemény (*SH* 11–14) alapján következtethetünk, a hermetikus irodalomban bizonyára létezett Hermésznek vagy Tatnak (vö. *CH* 17) Ammón-Amunhoz intézett tanításait tartalmazó gyűjtemény. Észszerűnek tűnik tehát a feltételezés, hogy ez utóbbi tény is közrejátszott abban, hogy választott álnevével Iamblikhosz Amun¹²-Ammónra mint olyan szereplőre utal, aki járatos a hermetikus tudományban.

Bár Iamblikhosz többször is kiesik ebből a felvett szerepből, és az egyiptomiakra egyes szám első helyett többes szám harmadik személyben hivatkozik, célja minden bizonnyal az, hogy ezzel a választással maga is belépjen az ősi bölcsességet birtoklók családjába, és a bemutatott isteni kinyilatkoztatásra visszanyúló tanítását a formális következtetéseket preferáló görög tudományos gondolkodással állítsa szembe, mintegy isteni kinyilatkoztatásnak mutatva azokat. Ez azért is lehet észszerű magyarázat, mivel a theurgikus gyakorlatok alkalmazásával Iamblikhosz célja a léleknek az anyagi világ felé való felemelése, tehát az isteni, immateriális szféra elérése. Ezt a célt pedig a *De mysteriis* egy helyén kimondottan Hermész útjával azonosítja.¹³ Mindez annak fényében is érdekes, hogy Iamblikhosz mestere, illetve vitapartner, Porphüriosz maga is a megváltás egyetemes útjának lehetőségét keresi. Iamblikhosz szerint ez az út *via universalis*, amelynek megtétele lehetséges, ahogyan azt az általa propagált hermetikus theurgia meg is mutatja.¹⁴ Másrészt, az egyiptomi pap álarca arra is alkalmas lehet, hogy segítségével Iamblikhosz az észnél is magasabb rendű auktoritáshoz, a kinyilatkoztatáshoz folyamodjon.¹⁵

A *De mysteriis* tanítását tehát a hermetikus tudás összefoglalásának kell tartanunk, ahogyan ezt a szerző a mű elején egyértelműen le is szögezi.¹⁶ Bár Iamblikhosz itt még csak Hermészre (azaz nem Hermész

¹² *De myst.* 8, 3-ban ezt az alakot használja.

¹³ *De myst.* 8, 5.

¹⁴ Vö. FOWDEN (1986: 116–153), CLARKE (2001: 5–6).

¹⁵ CLARKE (2001: 8).

¹⁶ *De myst.* 1, 1.

Triszmegisztoszra) utal, a nyolcadik könyv alapján bizonyos, hogy az utóbbinak tulajdonított hermetikus irodalomról lehet szó.¹⁷ Az értekezés elején Iamblikhosz azt is világossá teszi, hogy a következőkben kifejtendő kérdéseket több szempontból vizsgálja majd meg, azonban a válaszok egy része arra a tudásra megy vissza, amelyet a káldeus bölcsek hagyományoztak,¹⁸ egy másik pedig arra, amit az egyiptomi próféták tanítottak. Iamblikhosz tehát az ősi hagyományra vezeti vissza a könyvében található tanításokat, ugyanakkor azt is megjegyzi, hogy a könyvben ismertetett doktrínák egy része valóban nem a kinyilatkoztatott igazságot, hanem csak a filozófusok elméleteit követi. Mindez érthető is, hiszen filozófusként Iamblikhosz sem tekinthet – és nem is tekint – el a filozófiai terminológia és érvelések alkalmazásától. Mindez megköveteli azt is, hogy az értekezés nyelvezete és a kifejtés módja összhangba tudja hozni ezt a sokszínű hagyományt. Iamblikhosz ezzel felhívja a figyelmet értekezése nyelvi jellemzőire. Később figyelmeztetni fogja vitapartnerét, Porphürioszt arra, hogy utóbbi elfelejtette figyelembe venni azt a tényt, hogy a hermetikus szövegeket a filozófiában jártas emberek fordították le görögre, ebből következően a Porphüriosz által is ismert szövegek a görög filozófiai nyelvezetre is jellemző terminológiát használnak.¹⁹ Figyelemre méltó, hogy Iamblikhosz kijelentése mennyire hasonlít a hermetikus *corpus* tizenhatodik darabjában olvasható érvhez, miszerint a görög nyelv elégtelen az egyiptomiak bölcsességének visszaadására.²⁰ Nem elképzelhetetlen, hogy Iamblikhosz ismerte a vonatkozó hermetikus hagyományt, és talán olvasta is az említett dialógust.

A tanulmányunk szempontjából fontos, a hermetikus tanítást összegző iamblikhoszi tudósítás a *De mysteriis* nyolcadik könyvében olvasható. A kérdéses könyv meglehetősen tömören tartalmazza a szerző által Hermésznek tulajdonított tanításokat. Az egyiptomiak metafizikai alapvetéseit ismertetve egyébként a hermetikus irodalmat idéző terminológiát használ, ami ugyancsak arra utal, hogy forrásai egy részét a filozofikus

¹⁷ *De myst.* 8, 1.

¹⁸ Itt a szóhasználat is beszédes: Iamblikhosz a παραδίδωμι igét használja, ami a latin *trado* megfelelője, vagyis a hagyomány átadására utal.

¹⁹ *De myst.* 8, 4.

²⁰ *CH* 16, 1–2.

hermetika szövegei között kell keresnünk. Mindebből az következik, hogy bár az első könyv elején említett Hermész akár az egyiptomi Thottal azonosított istenség is lehet,²¹ Iamblikhosz és Porphüriosz minden bizonnyal az általunk hermetikusnak nevezett szövegekre gondolnak.

Iamblikhosz szerint Szeleukosz²² húszezer könyvet tulajdonított Hermésznek, Manéthón pedig harminchatezer-ötszázhuszonötöt.²³ Ha Iamblikhosz vonatkozó megjegyzését Alexandriai Kelemen egy tudósítására²⁴ vonatkoztatjuk – aki részletesen is beszámol arról, hogy az istennek milyen témában hány könyvét tartották számon –, akkor arra juthatunk, hogy a Iamblikhosz által említett számok valószínűleg arra utalnak, hogy Hermész bölcsessége a kozmoszra vonatkozó tudás teljességét tartalmazza.

Miután Iamblikhosz vázolja a legfőbb princípiumokra vonatkozó triadikus-platonikus metafizikai alapvetését, illetve ennek az elméletnek egy másik változatát,²⁵ rátér az anyagi világ természetének magyarázatára. Szempontunkból ez egy igen fontos rész, mivel egyrészt itt tetten érhető, hogy Iamblikhosz miként alkalmazza a hermetikus terminológiát, másrészt újabb érdekes információkat közöl az egyiptomi Hermészhez köthető irodalomra vonatkozó ismereteiről. Iamblikhosz szerint az anyag (*hülé*) Isten szubsztancialitásából (*usziotész*) származik, miután az utóbbiból kivonta az anyagiság (*hülotész*) absztrakt minőségét. Az Isten szubsztancialitása (*ousziotész theu*) kifejezéssel a *Corpus Hermeticum* tizenkettedik darabjában találkozunk, ahol arról olvasunk, hogy ebből származik az értelem (*nusz*). A Sztobaiosznál fennmaradt, tizenhatodik

²¹ *De myst.* 1, 1. Itt a gondolkodás/szavak vezetőjeként, illetve a papok patrónusaként jelenik meg. Továbbá ő az, akinek őseink bölcsességük gyümölcseit felajánlották, minden írásukat Hermésznek tulajdonítva.

²² Bizonytalan, hogy kiről lehet szó. Vagy a grammatikus Alexandriai Szeleukoszról (1. század), vagy a Kr. e. 2. században élt Babiloni Szeleukoszról, aki asztronómus volt.

²³ A szám 25 Szóthisz-ciklust tesz ki. A Szóthisz-ciklussal kapcsolatban Manéthón is arra utal, hogy annak ismerete Hermész oszlopairól származik, így ebben az esetben is egy hermetikus tanítás lehet Iamblikhosz forrása. Szünkelosz szerint a világ 25 Szóthisz-ciklus alatt tér vissza a Zodiákusnak arra a pontjára, ahol megszületett. Ld. BULL (2018: 81). A *Thema mundi* kiszámítását Firmicus hermetikus tanításnak tartja. (*Mathesis* 3, 8, 9).

²⁴ *Strom.* 6, 4, 35–38.

²⁵ *De myst.* 8, 1–3.

hermetikus értekezésben a kifejezés a lélekre vonatkozik. Eszerint a lélek testetlen szubsztancia, amely azonban még a testben sem veszíti el szubsztancialitását.²⁶ Bár ez a hermetikus töredék terminológiáját tekintve nem állítható párhuzamba a iamblikhoszi szöveggel, a gondolat jobb megértését segítheti elő a hermetikus *Koré kozsmu* egy helye,²⁷ ahol arról van szó, hogy a kozmikus lelkek megalkotásakor Isten – egyéb titkos műveletek és varázsszavak mellett – a saját pneumáját használta fel a lelkek anyagának (*hülé*) megalkotásához. Mint később kiderül, ez a művelet az égitestek meglelkesítését, egyszersmind anyaguk megalkotását jelenti. Iamblikhosz szerint a meglelkesült anyagból (*hülé zótiké*) a Démiurgosz ugyancsak a szférákat alkotja meg. Tekintve, hogy mind a hermetikus szerző, mind Iamblikhosz úgy írja le a szférák anyagának megalkotását, hogy az végső soron az istenség lényegéből (pneumájából vagy szubsztancialitásából) származik, talán nem járunk messze az igazságtól, ha arra következtetünk, hogy a nyolcadik könyv idézett helyén Iamblikhosz nem egy közvetítő forrást, hanem közvetlenül egy hermetikus szöveget használt, talán éppen a *Koré kozsmut*.

A hermetikus hagyomány szempontjából fontos megjegyzéseket találunk az ötödik fejezetben is. Iamblikhosz itt beszél Hermész útjáról (*hodosz Hermu*). A kifejezés minden bizonnyal a lélek theurgia révén történő felemelkedésére (*anodosz*) utal.²⁸ Iamblikhosz azt állítja, hogy ezt a tanítást, ami hieroglif jelekkel volt leírva, Szaisz földjén egy szentélyben találta meg egy bizonyos Bitüsz,²⁹ aki a feliratok értelmét elmagyarázta Ammón királynak. Iamblikhosz tudósítása a hermetikus mitológiának, egy egyiptomi pap, Manéthón kapcsán is ismert elemeit tartalmazza. E mitológia szerint Hermész tanításának írásos formája Egyiptom földjén egy szentélyben rejtőzött, ahol egy arra érdemes személy (azaz pap), aki képes volt a szent nyelvet elolvasni és értelmezni is, az abban foglalt bölcsességet átadja az arra érdemes uralkodónak. A Iamblikhosz által említett Bitüsz alakjával nem hagyjuk el a hermetikus mitológia kereteit, hiszen a mitologikus próféta az ugyancsak mitologikus Ammón királynak

²⁶ SH 16, 1; SH 21, 1.

²⁷ SH 23, 14.

²⁸ *De myst.* 8, 5.

²⁹ Bitüsz prófétáról ld. alább, a szakirodalmat illetően ld. DES PLACES (1966: 221–222).

magyarázza el a tudást. Manéthón esetében azonban a hermetikus tudás tradíciója történetileg nyilvánul meg, hiszen a történet szereplői már nem mitikus, hanem történelmi személyek: Manéthón ugyanis Ptolemaiosz Euergetész egyik tanácsadója volt, aki jelentős szerepet vállalt Szarapisz kultuszának meghonosításában. Manéthón és Ptolemaiosz esetében a hangsúly azon van, hogy az egyiptomi pap Thoth-Hermész ősi tanításának segítségével legitimálja Euergetész uralmát, mondván, az uralkodóval egy új aranykor következik be.³⁰ Iamblikhosz tudósítása kapcsán viszont éppen arról van szó, hogy az általa előadott theurgikus eljárás ősi egyiptomi eredetét legitimálja azzal, hogy az isteni hermetikus hagyományhoz köti azt. Bitüsz egyébként talán azonos az alkímista Zószimosz³¹ által említett Bitosszal. Zószimosz ugyanis Bitosz táblájáról (*pinax*) beszél, amiben Bitosz a háromszorosan nagy Platónnal és az ezerszeresen nagy Hermésszel együtt arról értekezik, hogy Thoth isten mit tanított szent nyelven írt művében az első emberről.

Visszatérve Iamblikhosz tudósítására: a fentiek alapján elmondhatjuk, hogy minden bizonnyal használt hermetikus forrásokat az egyiptomi teológia rekonstruálásához. Ezek egy része talán közvetlenül hermetikus forrásokra megy vissza, míg más részük olyan elemeket tartalmaz (a Hermész sztéleíról szóló tudósítások, a szent nyelven írt szövegek értelmezése, a tradíció megjelenése), amelyek ismertek a Thoth istenhez kötődő mítoszokban, azonban részei az általunk ismert hermetikus szövegek által konstruált mitológiának is, amint azt Manéthón példája is mutatta. Érdekes továbbá, hogy Hermész *hermetikus tanításait*³² (*hermaikai doxai*) említve Iamblikhosz a hermetikus jelzőt az általunk is használt módon (hermetikus irodalom, hermetikus tanítás) alkalmazza. Ha a iamblikhoszi jelzőt összevetjük Alexandriai Kürillosz egy megjegyzésével, aki megemlíti, hogy Athénban ismert volt egy tizenöt értekezésből álló hermetikus gyűjtemény (*Hermaika*),³³ akkor meglehetősen

³⁰ Ezt hosszasan és meggyőzően bizonyítja Christian BULL, aki Manéthón műve kapcsán az uralkodó-listák, illetve a már említett Szóthisz-évek jelentőségét elemzi. Ezzel kapcsolatban csak azt kell kiemelnünk, hogy Manéthón szerint az újabb Szóthisz-periódus, azaz az aranykor éppen Euergetész uralmával kezdődik. Ld. BULL (2018: 47–80).

³¹ Ld. MERTENS (1995: I, 4) és (1995: II, 83–85).

³² *De myst.* 8, 4.

³³ COPENHAVER (1992: xlii).

valószínű, hogy a *hermaika* szó használatával Iamblikhosz is ilyen tanításokra, esetleg gyűjteményre gondol. Ebből arra is következtethetünk, hogy ő maga is ismert ilyen szövegeket.

A hermetikus tanításokkal, illetve asztrológiai szövegekkel kapcsolatban Iamblikhosz tesz még egy némileg rejtélyes és figyelemre méltó megjegyzést. Eszerint az asztrológiai gyűjteményekben olvasható doktrínák csak a hermetikus tanítások csekély szeletét alkotják.³⁴ A megjegyzésben figyelemre méltó az asztrológiai gyűjteményekre használt iamblikhoszi kifejezés: τὰ τε ἐν τοῖς σαλμεσχινιακοῖς. Egyesek³⁵ szerint a σαλμεσχινιακοῖς terminus alapvetően ellenáll az értelmezési kísérleteknek, mások ellenben azzal a Porphüriosz és Iamblikhosz számára minden bizonnyal Khairémón³⁶ közvetítésével ismeretes *Salmeschiniaka* címen ismeretes asztrológiai gyűjteménnyel azonosítják, ami Nechepso és Petosiris asztrológiai tanításainak is forrásul szolgált.³⁷ Mivel pedig az asztrológus Héphasztión (5. század) *Apotelesmatica*³⁸ című munkájában Nechepsóval kapcsolatban ugyancsak említi a *Salmeschiniaka* könyveit,³⁹ nincs okunk kétségbe vonni, hogy létezett egy ilyen című munka. Számunkra itt most az a fontos, hogy az említett asztrológiai értekezést mind Héphasztión, mind Iamblikhosz a hermetikus hagyománnyal kapcsolja össze; Iamblikhosz közvetlenül, Héphasztión pedig Nechepsón keresztül. Héphasztión és Iamblikhosz tudósítása alapján is valószínűnek látszik, hogy a *Salmeschiniaka* a horoszkóp kitüntetett helyeivel és ezzel kapcsolatban a dekánokkal foglalkozott.⁴⁰ Ezek a témák központi jelentőségűek voltak a hermetikus szövegek asztrológiai tanításában, így

³⁴ *De myst.* 8, 4: Τὰ τε ἐν τοῖς σαλμεσχινιακοῖς μέρος τι βραχύτατον περιέχει τῶν ἑρμαϊκῶν διατάξεων.

³⁵ CLARKE et al. (2003: 317).

³⁶ Bár Khairémón művei ugyancsak elvesztek, az mindenesetre valószínűnek tűnik, hogy mivel egyiptomi pap (ἱερογραμματεὺς) és sztoikus filozófus is volt, ideális közvetítője lehetett annak a hagyománynak, amelyről Iamblikhosz is beszél. Hiszen filozófusként a görög filozófiai nyelvet használva közvetíthetett egyiptomi tanításokat, ahogyan arról Iamblikhosz maga is beszél.

³⁷ FOWDEN (1986: 139–140), LITWA (2018: 278).

³⁸ Ld. ADAMSON (2014).

³⁹ Καὶ ἐκ τῶν Σαλμεσχινιακῶν δὲ βιβλίων ἀναλεξάμενος ὡς ἔστιν ἐκεῖ οὕτως λέγει.

⁴⁰ Ld. ADAMSON (2014: 61).

újabb bizonyítékot találhatunk arra vonatkozóan, hogy Iamblikhosz és Porphüriosz esetében is számolnunk kell azzal, hogy közvetlenül is ismerik a hermetikus hagyomány egyes elemeit. Iamblikhosz asztrológiával kapcsolatos érve egyébként arra irányul, hogy bizonyítsa Porphüriosznak a következőket: bár igaz, hogy a hermetikus asztrológiai művek bemutatják a mindenséget irányító látható okokat, azaz az égitestek által megszabott törvényszerűségeket, ám ez nem jelenti azt, hogy az egyiptomiak ne ismernék az ezeket is meghatározó intelligibilis okokat, amelyekről korábban Iamblikhosz be is számolt. Amennyire a tudósítasokból meg tudjuk ítélni, a *Salmeschiniaka* dekánonra vonatkozó tanítása meglehetősen hasonlított a sztobaioszi töredékekből és más szövegekből ismert hermetikus dekántanra,⁴¹ amelynek ismerete nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a lélek megismerje azokat a módokat, ahogyan az anyagi világ korlátait levetve hatásukat ki tudja kerülni, azonban Iamblikhosz szerint ez a doktrína csak a hermetikus tanítás egy szeletét tartalmazza.

A nyolcadik könyv második részében Iamblikhosz röviden azt is leírja, hogy az emberi lélek miként tud megszabadulni az égitestek által megszabott sorstól. Ezzel kapcsolatos álláspontját Porphüriosznak azzal a vádjával szemben fejt ki, amely szerint az egyiptomiak vallását asztrális determinizmus határozza meg, mivel a rajtunk álló dolgokat végső soron az égitestek mozgása szabja meg.⁴² Iamblikhosz erre azt a némileg meglepő választ adja, hogy az embernek két lelke van. Az egyik az első intelligibilis létezőtől (*prótosz noétosz*) származik, és része van a Démiurgosz erejében is, a másikat pedig az égitestek mozgása juttatja az emberbe. Ez utóbbi az, amelybe az Istent szemlélni képes lélek (*pszükhé theoptiké*) belép. Iamblikhosz tehát elveti azt az elképzelést, hogy a lélek eredendően egy lenne, és a megismerőképeségek kapcsán nem a lélek különböző fakultásairól beszél, hanem arról, hogy az emberben két lélek van. Az isteni lélek mintegy belép a kozmikus mozgásból származó másik, asztrális természetű lélekbe. A két lélek elmélete segítségével Iamblikhosz képes magyarázatot adni egyrészt arra, hogy az égitestek miért lehetnek hatással az emberi életre, másrészt arra is, hogy isteni segítséggel hogyan lehet megszabadulni a végzet bilincseitől. Ezzel kapcsolat-

⁴¹ Erről bővebben ld. ADAMSON (2014: 63–65).

⁴² *De myst.* 8, 6.

ban ki kell emelnünk, hogy nemcsak a leírás tartalma, hanem terminológiája is emlékeztet a hermetikus szövegekre. A Démiurgosz erejében részesülő lélek a *Poimandrész* (CH 1) első emberét juttatja eszünkbe, aki meglátva a teremtő művét, maga is teremteni akar.⁴³ A *pszükhé theoptiké* kifejezésnek ugyancsak van hermetikus párhuzama,⁴⁴ mivel pedig a *theoptikosz* melléknév tudtommal csak e két szöveghelyen fordul elő, így bizonyosan nem véletlen egybeesésről van szó.

Iamblikhosz végső következtetése a hermetikus antropológiára emlékeztet. Eszerint az ember földi világban való tartózkodásának – az *Asclepius* egyik alapvetéséhez hasonlóan – Istentől elrendelt célja van: Isten azért küldte el az emberi lelket a lefelé vezető útján, hogy megtegye a Hozzá vezető felfelé tartó utat is.⁴⁵

Összességében elmondható, hogy Iamblikhosz – és feltehetően Porphüriosz is – minden bizonnyal ismert olyan Thotnak-Hermésznek tulajdonított szövegeket, amelyek tartalmukban és a bennük használt nyelvezet tekintetében is hasonlítottak az általunk hermetikus szövegekként olvasott és Hermész Triszmegisztosznak tulajdonított értekezésekhez. A *De mysteriis*ből jól rekonstruálható az a hermetikus szövegekre is jellemző tanítás, amely szerint az anyagi világba került isteni eredetű emberi lélek (*pszükhé theoptiké*) a megfelelő tudás, illetve a megfelelő eszközök és műveletek (theurgia) segítségével fel tud emelkedni az intelligibilis isteni természet szemléletéhez. Ez a felfelé való törekvés jelenti Hermész útját.

Iamblikhosznál továbbá azokat az elemeket is megtaláljuk, amelyeket a hermetikus mitológiát konstituáló eszközöknek nevezünk. Ezek az elemek arra szolgálnak, hogy megmagyarázzák a tradíció szerepét, illetve folyamatát. Iamblikhosz szerint ennek a tradíciónak a forrását Hermész tanításai jelentik, amelyeket azután Bitüsz adott tovább Ammón királynak. A hermetikus mitológia ezekben az elemekben is világosan tetten érhető: Ammón a hermetikus *corpus* egyik szereplője, Hermész sztéléi pedig szerepet kapnak a Nag Hammadi *corpus* egyik érte-

⁴³ CH 1, 13.

⁴⁴ SH 2, A. 6.

⁴⁵ *De myst.* 8, 8.

kezésében is.⁴⁶ Azt is láttuk, hogy ezek az elemek (ugyan némileg módosult formában) Manéthónnál is megjelennek, ami arra enged következtetni, hogy nem Iamblikhosz leleményével van dolgunk, hanem egy olyan hagyománnyal, amely már az ő számára is elérhető volt.

A következőkben ennek a hermetikus mitológiának az alkimista Zószimosznál fellelhető változatát vizsgáljuk meg.

Az alkimista Zószimosz és a hermetikus hagyomány

A panopoliszi Zószimoszt az első ismert alkimistaként tartják számon. Művei mind az alkímiai módszerek, folyamatleírások, mind az alkímiai elméletek miatt fontosak. Le kell szögeznünk azonban, hogy ebben a kontextusban nem foglalkozunk a zószimoszi alkímia jellegzetességeivel, hanem a panopoliszi szerzőnek a hermetikus hagyományban elfoglalt helyét vizsgáljuk.⁴⁷ Annyit azonban érdemes megemlítenünk, hogy Zószimosz minden bizonnyal végzett alkímiai kísérleteket,⁴⁸ bár a szövegekből az is kiolvasható, hogy számára az alkímiai eljárás egyszersmind egy spirituális folyamat párhuzamos szemléltetése is. Ennek az eljárásnak a segítségével az anyag megváltoztatásának és megtisztításnak folyamata azt az utat mutatja meg, ahogyan a bölcs képes megtisztítani önmagát, hogy értelme segítségével kiemelje lelkének isteni részét a végzet irányítása alól, aminek pusztán önmaga testi valóját hagyja meg. Fontos még kiemelnünk, hogy Hermészre hivatkozva Zószimosz kifejezetten elítéli a mágia alkalmazását: szerinte a bölcs hagyja, hogy a végzet saját természetének megfelelően működjön, egyedül a testre fejtve ki hatását, miközben ő maga állhatatos marad Isten megismerésében.⁴⁹ Az ilyen kijelentések – mint a hermetikus asztrológia, vagy Iamblikhosznak a két lélekre vonatkozó idézett tanítása – az asztrális determinizmus ellen szólnak, ám nem tagadják azt a tényt, hogy az égitestek képesek befolyásolni a szublunáris szféra, illetve a materiális világ történéseit. A hangsúly sokkal inkább azon van, hogy miként lehet ezt a hatást a lélekkel

⁴⁶ NHC 6, 6.

⁴⁷ Magyarul bővebben ld. *Az isteni Zószimosz: A kiválóságról, avagy a vizek megalkotásáról.* (Ford. HAMVAS Endre Ádám)

⁴⁸ Erre az általa precízen leírt alkímiai apparátusokból és folyamatleírásokból tudunk következtetni. Ld. PRINCIPE (2015: 16).

⁴⁹ LINDSAY (1970: 327–328), FOWDEN (1986: 124).

szemben pusztán a testre korlátozni. Látható, hogy Zószimosz tanítása e ponton meglehetősen hasonlít Iamblikhoszéra, és a közös elem – az asztrális determinizmus megszüntetése – talán egy hasonló, hermetikus forrás alkalmazásával magyarázható.

Minden bizonnyal nem járunk messze az igazságtól, ha feltételezzük, hogy ebben az esetben Zószimosz hermetikus módon értelmezi át az alkímiai operációt, amennyiben kijelenti, hogy Hermész útmutatása alapján a bölcs képes megérteni, hogy mennyiben van alávetve a végzetnek, és mennyiben tudja uralni azt. Ebből következik, hogy szerinte akik az alkímiai műveit kritizálták, éppen azért tették, mert nem értették meg annak spirituális üzenetét.⁵⁰ Az alkímiai apparátusokról szóló művében⁵¹ ez a gondolat vezeti át Zószimoszt ahhoz, hogy Zóroasztrész és Hermész műveinek segítségével megmutassa azt, hogy mit jelent a belső és külső ember közötti különbség, és hogy a bölcs miként valósítja meg a belső ember felé vezető utat.⁵² A gondolat megint csak Iamblikhosznak a két lélekről vallott felfogását juttatja eszünkbe.

Zószimosz misztikus tanításának lényegébe bepillantást enged fő művének szerkezete is. Az *ómegáról* címen ismert munka huszonnyolc könyvből állt. Ez egy tudatos konstrukció eredménye: minden egyes könyv egy betűnek és egy istennek van szentelve (így pl. az ómegának és Ókeánosznak), ugyanakkor a görög abc huszonnégy betűjét kiegészítette négy kopt betűvel, hogy így kialakuljon rendszere, amelyben minden egyes bolygóhoz négy magánhangzót lehet rendelni.⁵³ Minden bizonnyal igaza van Reitzensteinnek, aki szerint az ilyen elrendezés az isteni világ

⁵⁰ Az *ómegáról* 2: Αἱ καιρικαὶ καταβαφαί, ὧ γύναι, εἰς χλευασμὸν ἐποίησαν τὴν περὶ καμίνων βίβλον. Πολλοὶ γὰρ εὐμένειαν ἐσχηκότες παρὰ τοῦ ἰδίου δαιμονίου ἐπιτυγχάνειν τῶν καιρικῶν ἐχλεύασαν καὶ τὴν περὶ καμίνων καὶ ὀργάνων βίβλον, ὡς οὐκ οὔσαν ἀληθῆ. Καὶ οὐδεὶς λόγος αὐτοὺς ἀποδεικτικὸς ἔπεισεν ὅτι ἀλήθειά ἐστιν, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ ἴδιος αὐτῶν δαίμων κατὰ τοὺς χρόνους τῆς αὐτῶν εἰμαρμένης μεταβληθεὶς, παραλαβόντος αὐτοὺς κακοποιῦ δέ, εἶπεν. U.o. 4: Τοὺς τοιοῦτους δὲ ἀνθρώπους ὁ Ἑρμῆς ἐν τῷ περὶ φύσεων ἐκάλει ἄνοας, τῆς εἰμαρμένης μόνους ὄντας πομπάς, μηδὲν τῶν ἀσωμάτων φανταζομένους, μηδὲ αὐτὴν τὴν εἰμαρμένην τὴν αὐτοὺς ἄγουσαν δικαίως, ἀλλὰ [τοὺς] δυσφημοῦντας αὐτῆς τὰ σωματικὰ παιδευτήρια, καὶ τῶν εὐδαιμόνων αὐτῆς ἐκτὸς <μηδὲν> ἄλλο φανταζομένους.

⁵¹ Περὶ τοῦ ω στοιχείου. Ld. MERTENS (1995: 1–10).

⁵² FESTUGIÈRE (1944: I, 282).

⁵³ REITZENSTEIN (1904: 266skk).

totalitását hivatott kifejezni:⁵⁴ minden egyes elem egy istenséget reprezentál, az istenségek pedig a Minden-egy Isten részei, pontosabban az elemek (*sztoikheia*). Azaz Zószimosz művével az isteni világ totalitásának bemutatására vállalkozik, ám alkímistaként szimbolikusan azt is bemutatja, hogy miként lehetünk képesek arra, hogy felemelkedjünk e totalitás megértéséhez, miután önmagunkat a fémek mintájára megtisztítottuk a salaktól. A külső és belső ember megkülönböztetésének analógiájára Zószimosz azt is hangsúlyozza, hogy meg kell különböztetni az úgynevezett testi hangot a belső, testetlen hangtól. Az ember életéhez hasonlóan a beszéd, illetve az írott szöveg értelme csak ebben a kettősségben tárul fel megfelelően. Eszerint az ember testi mivolta alá lehet vetve ugyan a végzet és a természet törvényeinek, azonban belső, isteni mivolta a betű szimbolikus jelentéséhez hasonlóan felette áll a természet törvényeinek. A testi és testetlen szó, és így a külsődleges és titkos dolgok megismerhetősége kapcsán Zószimosz nemcsak Hermészre vagy Zóroasztrészre utal, hanem arra is, hogy csak egy bizonyos Nikotheosz ismerte az első ember titkos nevét.⁵⁵ Nikotheoszról szinte semmit sem tudunk, csak annyit, hogy Porphüriosz szerint egyes gnosztikusok olvasták Nikotheosz apokalipsziséét,⁵⁶ illetve azt, hogy a *Bruce Codex* cím nélküli gnosztikus irata is megemlékezik róla, mégpedig a zószimoszi közléshez egészen hasonló szelvényben. Eszerint az egyetlen istenség megnyilatkozott neki, mégpedig úgy, hogy kinyilvánította a láthatatlan, tökéletes, három erejű egységet. Nikotheosz alakja egyébként különösen érdekes. Zószimosz két melléknevet is alkalmaz vele kapcsolatban, amelyek lényegében szimbolikus alakká emelik a gnosztikus tanítót. A két kifejezés meglehetősen rejtélyes. Az idézett mű első paragrafusában Zószimosz a *ho kekrümmenosz*, míg a 10-ben az *aneuretosz* jelzőt alkalmazza. A két szó között minden bizonnyal kapcsolat van: az előbbi annyit jelent, mint 'elrejtett', illetve 'titkos'; míg a második ehhez hasonlóan kb. am. 'aki nem található'. A probléma megoldására természetesen több megoldási kísérlet született,⁵⁷ R. Reitzenstein szerint a melléknevek arra utalnak, hogy Nikotheosz próféta volt, aki már

⁵⁴ REITZENSTEIN (1904: 269).

⁵⁵ *Az ómegáról* 10.

⁵⁶ *Vita Plot.* 16.

⁵⁷ Ezeket ismerteti MERTENS (1995: 56–57).

nincs a földön. Nikotheosz ugyan ismerte az első ember spirituális, titkos nevét, de megtiltotta, hogy terjesszék azt.⁵⁸ Festugière is hasonló megoldást javasol, bár nem veti el, hogy egy pusztaságba vonult vallási tanítóról lehet szó. Összességében úgy tűnik – és ez Zószimosz szövegének megértése szempontjából fontos lehet –, hogy Nikotheosz egy Hermész Triszmegisztoszhoz hasonló próféta, akinek különleges művet és titkos tudást tulajdonítottak. Nikotheosz műve tehát minden bizonnyal annak a revelációs irodalomnak lehetett egy emléke, amelynek a hermetikus szövegek is a reprezentánsai.⁵⁹

Zószimosz említett tudósítása azért is különösen érdekes, mivel – ahogyan láttuk – kissé korábban kijelentette, hogy Hermész szerint a bölcsek nem tesznek erőszakot a végzetten, hagyja, hogy csak azt illetően bánjon vele kedve szerint, amire hatással lehet. Említettük már, hogy ez a test, de semmiképpen sem a bölcseknek belső, valódi önmaga. Márpedig a bölcset ennek a belsőnek a megismerése (ez a hermetikus önismeret, annak felismerése, hogy az emberben van egy szubsztanciális isteni elem) vezeti el ahhoz, hogy meglássa és felismerje Isten fiát.⁶⁰ A hermetikus bölcsek ennek okán vetik el a mágiát, mivel a mágia pusztán a külső világ befolyásolásának eszköze, aminek semmi köze sincs a belső spirituális megismeréshez, azaz az igazi emberhez. Ezen a ponton eszünkbe juthat a hermetikus mitológikus narratíva egyik központi témája, a *Poimandrész*ben oly szemléletesen leírt Anthróposz mítosza, amely az első ember bukásának történetét meséli el,⁶¹ nevezetesen azt, ahogyan a teremtettség egyik legnagyobb teremténye az anyagi világba zuhant, és annak fogságába esve ott halandóvá lett. A bölcsek legnagyobb tudása éppen az, hogy a mindenk-

⁵⁸ REITZENSTEIN (1904: 288).

⁵⁹ Vö. JACKSON (1978: 40, 4. jz).

⁶⁰ Az *ómegáról* 7: 'Ο μέντοι Έρμησ̄ εν τῷ περῑ έναυλίᾳ διαβάλλει καὶ τὴν μαγείαν λέγων ὅτι οὐ δεῖ τὸν πνευματικὸν ἄνθρωπον τὸν ἐπιγνόντα ἑαυτὸν οὔτε διὰ μαγείας κατορθοῦν τι, ἔαν καὶ καλὸν νομίζεται, μηδὲ βιάζεσθαι τὴν ἀνάγκην, ἀλλ' ἔαν ὡς ἔχει φύσεως καὶ κρίσεως, πορεύεσθαι δὲ διὰ μόνου τοῦ ζητεῖν ἑαυτόν, καὶ θεὸν ἐπιγνόντα κρατεῖν τὴν ἀκατονόμαστον τριάδα καὶ ἔαν τὴν εἰμαρμένην ὃ θέλει ποιεῖν τῷ ἑαυτῆς πηλῶ, τοῦτ' ἔστιν τῷ σώματι. Καὶ οὕτως, φησί, νοήσας καὶ πολιτευσάμενος θεάσῃ τὸν θεοῦ υἱὸν πάντα γινόμενον τῶν ὁσίων ψυχῶν ἕνεκεν, ἵνα αὐτὴν ἐκσπάσῃ ἐκ τοῦ χώρου τῆς εἰμαρμένης ἐπὶ τὸν ἀσώματον.

⁶¹ CH 1, 12–15.

ben benne rejlő első ember miként ébreszthető fel minden egyes halandó ember testében és vezethető vissza a halhatatlanság ösvényére: Zószimosz tehát a hermetikus út klasszikus, a *Corpus Hermeticum*ban is tetten érhető témáját egy keresztény-gnosztikus tanítással kapcsolja össze.

Mindezek fényében felmerülhet a kérdés, hogy ha Zószimosz ilyen jól ismeri a hermetikus tanítás alapjait, milyen hermetikus műveket olvashatott?⁶² Fentebb már utaltunk rá, hogy a *Poimandrész* mindenképpen szóba kerül, és valóban, Zószimosz a *Kratér* (CH 4) című hermetikus értekezéssel együtt ezt cím szerint is megemlíti.⁶³ Az ómegáról szóló írásban⁶⁴ említ egy *A természetről*,⁶⁵ illetve *A visszavonultságról* című művet. Ez utóbbit nem feltétlenül tudjuk az általunk is ismert hermetikus *corpus* valamelyik dialógusával azonosítani. Zószimosz tudósítása alapján arra következtethetünk, hogy a szöveg az isteni nyugalomba való visszavonultságról szólhatott, vagyis arról az állapotról, amit a belső, isteni világot megismerő ember elér. Ahogyan az eddigiekből is látható, itt minden bizonyosan a hermészi út egyik jól ismert toposzáról van szó, azaz ebben az esetben is arra kell következtetnünk, hogy Zószimosz közvetlenül egy hermetikus forrást idéz.

Láttuk, hogy a hermetikus mitológiában fontos szerep jut az első ember bukásáról szóló mítosznak, továbbá annak a kérdésnek, hogy ennek az első embernek eredeti, isteni természetéből mindenki őriz valamit. Éppen ez teszi lehetővé a hermészi út megtételét, amelynek révén az isteni vagy szubsztanciális elem szabadul meg a test, az anyagi világ és a kozmikus determinizmus által megszabott végzet fogásából. Ezt a megfigyelést még egy adattal kell kiegészítenünk. Figyelemre méltó, hogy Zószimosz szerint az első ember testi neve Ádám vagy Thóuth. Az első embernek emellett azonban van egy pneumatikus neve is. Ez a név ket-tős; az első alakja viszont csak a már említett Nikotheosz számára volt ismert.⁶⁶ Az előzmények fényében arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a spirituális név az a lényegi és titkos név, amelyen az angyalok

⁶² A hermetika és Zószimosz kapcsolatához ld. FOWDEN (1986: 120–126).

⁶³ FESTUGIÈRE (1944: 363–368).

⁶⁴ 7. paragrafus.

⁶⁵ 4. paragrafus.

⁶⁶ 10. paragrafus.

nevezik az első embert.⁶⁷ A belső ember nevének második összetevőjét Zószimosz már ismeri; ez szerinte nem más, mint a Phósz szó. Ebben az esetben ezt a kifejezést nem fordítjuk le egyértelműen, mivel minden valószínűség szerint maga Zószimosz is szándékosan alkalmaz egy szójátékot, tudniillik a görög szó hangsúlyának jellege szerint alapvetően kétféleképpen értelmezhető. A szó éles változatának jelentése *ember*, míg hajtott formája szerint azt jelenti, hogy *fény*. Szövegkiadásában Mertens a korábbi gyakorlattól elérően nem is teszi ki az ékezetet.⁶⁸ Számunkra ebben a kontextusban az a fontos, hogy minden bizonnyal itt is egy hermetikus reminiszcenciával van dolgunk. A már többször emlegetett *Poimandrész* végén a megvilágosodott próféta az *életbe* és a *fénybe* távozik,⁶⁹ ami egyértelmű utalás arra, hogy megistenül, amennyiben ez a kijelentés visszautal az isteni értelemnek, magának Poimandrésznek a szöveg elején olvasható önmeghatározására. Eszerint ő nem más, mint a fény, az értelem és a megszólított próféta istene, aki már a természet elemeinek elrendezése előtt is ragyogott a homályban, azaz megelőzte a sötétséget.⁷⁰ A hermetikus szövegben az igazi, lényegi, tehát belsővé vált ember ugyanúgy fénné válik, ahogyan a metaforikus kifejezés Zószimosz belső emberére is utal, akinek valódi nevét, és így lényének lényegét csak egyes rejtélyes kiválasztottak, illetve az angyalok ismerik.⁷¹ Zószimosz ezután egy gnosztikus mítosz keretében ismerteti, hogy ez a belső ember hogyan lett egyszermind testi ember is: minden bizonnyal az arkhónok voltak azok, akik rábeszéltek,⁷² hogy öltse magára a négy

⁶⁷ 9. paragrafus.

⁶⁸ MERTENS (1995: 6), FESTUGIÈRE (1944: 270).

⁶⁹ CH 1, 32: εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ. εὐλογητὸς εἶ, πάτερ. ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρῆδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν.

⁷⁰ CH 1, 6.

⁷¹ A problémáról részletesebben ld. HAMVAS (2016: 71–88).

⁷² A görög szövegben hiányzik az alany, de a szöveg kontextusa és a gnosztikus párhuzamok alapján ez tűnik a legvalószínűbb kiegészítésnek. 11. paragrafus: Ὅτε ἦν Φῶς ἐν τῷ παραδείσῳ διαπνεόμενος ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης, ἔπεισαν αὐτὸν ὡς ἄκακον καὶ ἀνερέργητον ἐνδύσασθαι τὸν παρ' αὐτῶν Ἄδὰμ, τὸν ἐκ τῆς εἰμαρμένης, τὸν ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων. Ὁ δὲ διὰ τὸ ἄκακον οὐκ ἀπεστράφη· οἱ δὲ ἐκαυχῶντο ὡς δεδουλαγωγημένου αὐτοῦ.

elemből álló testi Ádámot, hogy így az ő hatalmuk alá kerüljön.⁷³ Ezután leírja a spirituális megtisztulás módját. Zószimosz szerint Jézus Krisztus megjelent Ádámban, és a tudatlan embereknek – emberré válva – megnyilatkozott, és mintegy titokban mutatta meg az övéinek, és mutatja meg nekik azóta is értelmükön keresztül, hogy miként lehet legyőzni a halált. Az anyagi emberből, aki vak és irigykedik rájuk, át kell változtatniuk önmagukat a spirituális és fényből lévő emberré.⁷⁴ Ez a felhívás a mítosz gnosztikus karaktere mellett egyértelmű hermetikus elemeket mutat. A *Corpus Hermeticum* hetedik darabjában Jézus nevének említése nélkül lényegében ugyanezt a felhívást olvashatjuk. Ebben a hermetikus szövegben az ismeretlen próféta arra figyelmeztet, hogy az ember csak akkor érheti el „a megmenekülés kikötőjét”, ha leveti énjének azt az anyagi ruháját, amely képtelenné teszi arra, hogy értelmével gondolkodjon. Az embernek ez az anyagi része gyűlöli a belső embert, egyfolytában szorongatja, hogy az utóbbi elfeledje eredeti természetét.⁷⁵

Számunkra különösen érdekes, hogy Zószimosz e gnosztikus mítosz eredetének két fő forrását adja meg. A 15. paragrafusban kiemeli, hogy az általa ismertetett tanításokat csak a héberék és Hermész szent könyvei ismerik. A héberék említése esetén a Nikotheosznak tulajdonított szövegre gyanakodhatunk, míg a hermetikus források esetében több lehetőség is szóba jöhet. Az első ember bukásának és felemelkedésének hermetikus mítoszáat Zószimosz valószínűleg a *Poimandrész*ből és talán a *Corpus Hermeticum* hetedik értekezéséből ismerte. Másrészt, ha Zószimosz vonatkozó megjegyzését kiegészítjük egy korábbi tudósításával, akkor újabb adalékokkal gazdagodunk Zószimosz forrásait illetően. A szöveg egy korábbi részében, Ádám nevének ismertetésekor (8. paragrafus) a panopoliszi szerző azt mondja, hogy az Ádám belső nevére vonatkozó tudás a Ptolemaioszok könyvtáraiban lelhető fel. Zószimosz a kijelentését még egy érdekes adattal egészíti ki. Eszerint a Ptolemaioszok felkérték Aszenaszt, a jeruzsálemi főpapot, hogy küldjön valakit, aki a héber szöveget lefordítja a görögök és az egyiptomiak számára. Ez

⁷³ A mítosz eredetéről ld. MERTENS (1995: 96–97), akinek minden bizonnyal igaza van abban, hogy Zószimosz számára a Paradicsom a testetlen világot jelenti.

⁷⁴ 13. paragrafus.

⁷⁵ Vö. CH 7, 3.

utóbbi adat két szempontból is érdekes: az egyik, hogy Zószimosz ennek révén összekapcsolja a héber, az egyiptomi és a görög bölcsességet, mégpedig úgy, hogy az utóbbiak forrásaként a héber könyveket adja meg. Ez az elem egyes keresztény szerzők számára is fontos lesz, amikor ennek a módszernek a segítségével legitimálják a pogány bölcsesség kegyes értelmezését. A másik szempontot egy értelmezési probléma határozza meg. Zószimosz szövegében a következő áll: Ταῦτα δὲ ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τῶν Πτολεμαίων ἠϋρηνται ὧν ἀπέθεντο εἰς ἕκαστον ἱερόν, μάλιστα τῷ Σαραπίῳ, ὅτε παρεκάλεσεν Ἀσενᾶν τὸν ἀρχ<ιερέα> Ἱεροσολύμων πέμψαντα Ἑρμῆν ὡς ἡρμήνευσε πᾶσαν τὴν Ἑβραϊδα Ἑλληνιστὶ καὶ Αἰγυπτιστί.⁷⁶ Eszerint a fordító, akit Aszenész küldött, maga Hermész volt, azaz Hermész fordította le görögre és egyiptomi nyelvre a héber könyvek bölcsességét. Scott és Festugière a Hermén olvasatot a 'herménea' főnévre javasolták javítani. Meglátásom szerint egyetérthetünk Mertensszel⁷⁷ abban, hogy erre a javításra nincs szükség: látható, hogy a Zószimosz által leírt történet ebben a formában teljesen beleillik a *prisca theologia* koncepciójába, ami teljesen hasonló módon kapcsolja össze a héberek ősi bölcsességét az egyiptomiaknak és a görögöknek tulajdonított szent könyvekben található isteni tanítások eredetével. A nyolcadik és tizenötödik paragrafus egymásra vonatkoztatott olvasata tehát világosan kirajzolja a panopoliszi szerző hermetikus tanításának alapvonalait, amely szerint Hermész egyszerismind az ádami bölcsesség interpretátora is.

Iamblikhosz és Zószimosz elemzett tudósításai jól mutatják, hogy a hermetikus irodalom milyen komoly hatást tett rájuk. Láttuk, hogy nemcsak másodkézből ismernek hermészi tanításokat, hanem jól beazonosítható hermetikus szövegeket is idéznek. Mindebből az következik, hogy Hermésznek általuk ismertetett útja az egyiptomi Thot-Hermész tanításai mellett a Hermész Triszmegisztosz neve alatt fennmaradt hermetikus szövegeken is alapul, és olyan jól ismert hermetikus toposzokat dolgoznak fel, mint az asztrális determinizmus kérdése, az első ember mítosza, illetve a belső ember megistenülésének lehetősége, amely egyszerismind a hermészi út célját is jelenti.

⁷⁶ 8. paragrafus. MERTENS (1995: 5–6).

⁷⁷ MERTENS (1995: 5, 56. jz).

Források

- CH A. D. NOCK (établ.) – A.-J. FESTUGIÈRE (trad.), *Corpus Hermeticum, Hermès Trismégiste: Corpus Hermeticum I-IV*, Paris, 1946–1954.
- CLARKE et al. 2003 E. C. CLARKE et al. (eds.), *Iamblichus: On the Mysteries*, Atlanta, 2003.
- COPENHAVER 1992 B. P. COPENHAVER, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction*, Cambridge, 1992.
- DES PLACES 1966 É. DES PLACES (ed.), *Jamblique: Les Mystères d'Égypte. Texte établi et traduit*, Paris, 1966.
- JACKSON 1978 H. M. JACKSON, *Zosimos of Panopolis on the Letter Omega*, Atlanta, 1978.
- MAHÉ 2019 J.-P. MAHÉ (établ., trad.), *Hermès Trismégiste: Paralipomènes. Tome V: Codex VI de Nag Hammadi - Codex Clarkianus 11 Oxoniensis – Définitions hermétiques – Divers*, Paris, 2019.
- MERTENS 1995 M. MERTENS (ed.), *Les Alchimistes grecs. Zosime de Panopolis*, Paris, 1995.
- NHC Nag Hammadi Corpus
- SAFFREY–SEGONDS 2012 H.-D. SAFFREY – A.-P. SEGONDS (établ., trad., comm.), *Porphyre: Lettre à Anébon*, Paris, 2012.
- SH *Stobaei Hermetica*

Felhasznált irodalom

- ADAMSON 2014 G. ADAMSON, *The Old Gods of Egypt in Lost Hermetica and Early Sethianism*, in: A. D. DeConick – G. Adamson (eds.), *Histories of the Hidden God: Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions*, Cambridge, 2014, 58–86.
- ARMSTRONG 1987 A. H. ARMSTRONG, *Iamblichus and Egypt*, *Les Études philosophiques*, 2 (1987/3), 179–188.
- BULL 2018 C. H. BULL, *The Tradition of Hermes Trismegistus. The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Leiden, 2018.
- CLARKE 2001 E. C. CLARKE, *Iamblichus' de Mysteriis: A Manifesto of the Miraculous*, Philadelphia, 2001.
- DODDS 2002 E. R. DODDS, *A görögség és az irracionális (ford. Hajdu Péter)*, Budapest, 2002.
- FESTUGIÈRE 1944 A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste I*, Paris, 1944.
- FOWDEN 1986 G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, 1986.
- HAMVAS 2016 HAMVAS E. Á., *A lélek megváltásának hermészi útja*, Budapest, 2016.
- HOPFNER 1924 T. HOPFNER, *Abammon*, RE, Suppl. IV. 1–7, Stuttgart, 1924.
- LINDSAY 1970 J. LINDSAY, *The Origins of Alchemy in Roman Egypt*, New York, 1970.
- PRINCIPE 2015 L. M. PRINCIPE, *The Secrets of Alchemy*, Chicago, 2015.

- REITZENSTEIN 1904 R. REITZENSTEN, *Poimandres, Studien zur Griechisch-Ägyptischen und Frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904.
- SAFFREY 1971 H.-D. SAFFREY, *Abamon, pseudonyme de Jamblique*, in: R. B. Palmer – R. Hamerton-Kelly (eds.), *Philomatès, Studies and Essays in the Humanities in memory of Philip Merlan*, The Hague, 1971.

The way of Hermes: Jamblichus, Zosimos the alchemist and the Hermetic revelation

In his work, known as De mysteriis, the platonic philosopher, Jamblichus puts on the character of an Egyptian priest Abamon. His aim was to answer his master's critical remarks about Egyptian religion. The main points of Porphyrius' attack were that the Egyptian religion was based mainly on material principles and the main topic of its teaching was about astral determinism. Jamblichus leaned on the teaching of the Egyptian god Thot-Hermes, and also explained his own philosophical teachings about the principles of theurgy.

In my paper I analyze the eighth book of the work, and I prove that Jamblichus' main sources were the Hermetic literature attributed to the Thrice-Greatest Hermes, and he read Hermetic treatises known also by us. In the second part I examine Zosimos the alchemist's statements about Hermes. The ideas of both authors are interesting because they grant evidence that the reception history of Hermetica had an early beginning and also in these early texts there are a lot of elements that will be manifested in the figure of the Thrice-Greatest Hermes, the sage who reveals the hidden divine teaching to the chosen ones.

Keywords: Hermetic Literature, Thrice-Greatest Hermes, Jamblichus, Porphyrius, Egyptian religion, Platonism

T. HORVÁTH ÁGNES

Sidonius a középkor és a reneszánsz magyar irodalmában

Sidonius Apollinaris vers- és levélgyűjteményét már a középkori Európában műfaji mintaként és stilisztikai példatárként használták. A cikk magyarországi megjelenését követi nyomon az európai műfaji áttételektől műveinek valós, citátumokban is megjelenő ismertségéig.¹

Kulcsszavak: Sidonius, *speculum regis*, *suasoria*, *propempticon*, *panegyricus*, *epistola*, *imitatio*, *exemplum*, allúzió

Sidonius Apollinaris (430 k.–482 k.) gallo-római arisztokrata családból származott, magas állami tisztségeket töltött be, végül Clermont püspöke lett.² Hagyatéka kilenc kötetnyi levél és huszonhárom költemény. Tanulmányunk Sidonius ismeretének nyomait vizsgálja a korai magyar irodalomban. Ezt a fennmaradt könyvlisták és kötetek, a korszak irodalmi *imitatió*inak, végül a szerzők közvetlen hivatkozásainak vizsgálatával végeztük el.

Középkori jelenléte irodalmi életünkben hipotetikus alapokon nyugszik. A magyar írásbeliség első századaiból nincs tudomásunk Sidonius-kéziratról. Középkori kultúránk alapjait képező könyvgyűjteményeinkről csak töredékes információink vannak. A feljegyzések a legszükségesebb művek, *psalteriumok*, liturgikus és teológiai könyvek sze-

¹ A publikáció az MTA–SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatásával jelent meg.

² Sidoniusról és a Sidonius-kutatásról részletesen ld. *Edinburgh Companion to Sidonius*, továbbá: T. HORVÁTH (2002: 63–64), T. HORVÁTH (2001).

rény kollekciónak utalnak, hiszen István korában egy új kultúrát is meg kellett honosítani Magyarországon. Ehhez, hagyományok híján, példákra volt szükség. Ezeket a hazánkba érkező papok hozták magukkal. Az ő irodalmi jártasságuk alapozhatta meg Sidonius megjelenését a magyar irodalomban. Feltételezhetjük, hogy mivel Európában a IX. századtól folyamatosan másolták munkáit,³ és *citatumai* az irodalmi művekben is fellelhetők, ezért a külföldről érkezett papok, szerzetesek hozzánk is eljuttatták ezeket. Azt, hogy ez így volt, szerzőnk középkori irodalmi jelentőségének igazolásával támaszthatjuk alá.

A feltevés igazolása lehet a királytükör elsők közti megjelenése a hazai irodalomban. A *speculum regis*⁴ műfaji kialakulásának alapja a *suasoria*,⁵ a tanító levél és a *commonitorium*, a verses erkölcsi tanítás. Nem állíthatjuk ugyan, hogy Szent István király *Intelmeinek* közvetlen mintája Sidonius lett volna, de mivel az *Intelmek* forrásául a Karoling királytükörök szolgáltak, amelyek műfaji kialakulásában Sidonius jelentős szerepet játszott, ezeken keresztül közvetett hatása lehetett rá. Sidonius is írt *suasoriát*, amelynek két, egymással ellentétes megnyilatkozása az *Ep.* 1, 2. és az *Ep.* 3, 13, amelyek közül az első a középkor sokat idézett forrása volt, valamint a személyiségrajz és a *panegyricus* középkori mintájául szolgált. Azok a keresztény erények, amelyek a Karoling királytükörökben felbukkannak és az *Intelmek* gerincét alkotják,⁶ Sidonius leveleiben is megtalálhatók, és mintaadóan a hagyományos római erények krisztianizált változataivá lettek.⁷

³ Pl. Paris, BNF Lat. 13744, Avranches BM, 242; Cluny, *Libri epistolarum Sidonii episcopi...* Ld. CHRONOPOULOS (2010: 265–267).

⁴ A műfaji kérdésekhez bő irodalmat ad HAVAS (2012: 364, 4. jz). A klasszikus ókor hagyományait ebben a műfajban H. H. ANTON tanulmányai vizsgálják részletesen: ANTON (1968: 45skk), ANTON (1989), ANTON (2000).

⁵ Magyar vonatkozásaihoz ld. HAVAS (2012: 366skk).

⁶ HAVAS (2012).

⁷ *Sapientia* (*divina sapientia* és *clementia*), *fides*, *caritas*, *spes*, *lectio scripturae*, *indulgentia*, *patientia*, *confessio*, *timor Domini*, *ieiunium*, *castitas*: Sid. *Ep.* 9, 9, 13; *Ep.* 1, 2, 9; *Ep.* 4, 17, 1; *Ep.* 1, 9, 3; *Ep.* 4, 17; *Ep.* 9, 15, 2; *Ep.* 5, 1, 1. stb. *militia clericali*: *Ep.* 4, 1, 1; *Ep.* 6, 1, 3; *Ep.* 7, 2, 3. stb.

Az *Intelmek* és a Karoling királytükörök eszmei és nyelvi kapcsolata ma már vitathatatlan.⁸ Hans H. Anton⁹ bizonyította ennek az állambölcseleti műfajnak antik gyökereit, és Havas László a Szent István-i *Intelmek* kapcsán forrásként Seneca, Marcus Aurelius, Plinius minor, Augustinus mellett Sidoniust emeli ki.¹⁰ Ez ugyan nem közvetlen hatás, nem egy Sidonius-szöveghely vagy kódex feltűnése a magyar irodalomban, de az első olyan jel, amely arra mutat, hogy Sidonius, európai ismertsége folytán a királytükörökbe beépülve, eljuthatott hozzánk is.

Sidonius műveinek részletei kezdetben *florilegium*okban terjedtek,¹¹ majd *epistolái* miatt a levélirodalom kizárólagosan olvasott négy klasszikusa¹² között tartották számon. Európában a XII–XIII. század volt Sidonius népszerűségének középkori csúcspontja.¹³ Csodálói mint az „antik ékesszólás helyreállítóját”¹⁴ idézték. A szórványos említésekből topozok lettek, ezek a *chrestomathiák* szövegeit gyarapították, majd felfedezték a teljes szerzői életművet is. Így lehetett Magyarországon is.

Magyarországra először francia területekről kerülhettek be Sidonius-szövegek. Már a somogyvári bencés monostor alapítólevelében is találkozhatunk egy francia *grammaticusszal*, Petrus Pictaviensisszel,¹⁵ aki elsőik között hozhatta magával a francia kolostorokban oktatott irodalmat. A káptalani iskolák már a XI. századtól léteztek, számuk egyre gyarapodott, és feltétlenül szükségük volt olyan könyvekre, amelyekből taníthattak. A kolostori tankönyvirodalom kapcsán – könyvlisták híján – csak sötétben tapogatódzunk. Lányi Károly egyháztörténete a középkor oktatásra használt szövegei között ugyan név szerint is megnevezi szer-

⁸ Az *Intelmek* forrásainak értelmezésére a korábbi vitákat és eredményeket is összegzően ld. ADAMIK (2008).

⁹ ANTON (2000).

¹⁰ HAVAS (2002: 7, 4. jz).

¹¹ CHRONOPOULOS (2020). Az E. M. SANFORD által összeállított „tankönyvlistán” kilenc gyűjteményben található meg. SANFORD (1924: 207. 32; 229. 274, 277; 232. 314; 233. 327; 234. 344; 235. 351; 236. 376; 238. 390).

¹² Cicero, Plinius minor, Symmachus, Sidonius.

¹³ LOBATO (2020: 264skk).

¹⁴ Pl. Petrus Pictaviensis, *Panegyricus ad Petrum Venerabilem* 71–72. Sigebertus.

¹⁵ Nem azonos a skolasztikus teológussal, ld. GERECZE (1897: 134). Poitiers Szt. Márton alapította kolostora kapcsolatban állt Magyarországgal.

zónket,¹⁶ de nem tudjuk, hogy milyen forrásokra hagyatkozott. A legvalószínűbb az, hogy az európai minták alapján általánosított. Az oktatott anyag kapcsán Sidoniusszal együtt említi Dares Phrygiust is, akinek irodalmi hatását már vizsgálták Anonymus kapcsán. Legutóbb Juhász Péter állapította meg, hogy az a „humanista” érdeklődés, amely a *Gestát* jellemzi, a XII. század közepi Loire-vidékre vezethető vissza.¹⁷ Ez az a terület, ahol Sidonius kultuszát őrizték, és ahonnan a ciszterciek közvetítésével Sidonius-szövegek kerülhettek Magyarországra. Az antik szövegek fennmaradásában komoly szerepe volt a helyi szöveggyűjteménynek. Ez lehet a magyarázata, hogy a középkori műformák kialakulásakor a folyamatosan olvasott, ún. „nagy klasszikusok” mellett a késő római irodalom alkotásai éppoly példateremtők.

Ezt a feltevést további tények is erősítik. A levelek műfaji előzményül szolgáltak az oklevelek számára is.¹⁸ Középkori leveleink kapcsán már Mezey László utalt az antik levelezés és az okleveles gyakorlat kölcsönhatására.¹⁹ Déri Balázs²⁰ egy II. András 1217-ben kiadott oklevelében fellelt Ovidius-disztichon kapcsán kifejti, hogy a XIII. századtól megszáporodtak okleveleinkben az antik idézetek. Ennek alapján arra a következtetésre jut, hogy ekkortól már közkézen kellett, hogy forogjanak antik kéziratok, vagy legalább *florilegiumok*, amelyekből műveltebb oklevélíróink is meríthettek. Az általa vizsgált disztichont a Sidonius által leírt (*Ep.* 2, 13, 4) Damoklész-történettel hasonlítja össze. Déri ugyan nem igazolja, hogy maga Sidonius lehetett a forrás, de példákat hoz arra, hogy egy-egy történetet számtalan elbeszélő átírt, és ezek kivonatokban, vagy egyéb művek részleteiben terjedtek.²¹ Így Európához hasonlóan, ahol Sidonius már a XI–XII. századi bencés kolostorok iskoláinak könyvlistáján is szerepelt,²² jelen lehetett Magyarországon is.²³

¹⁶ LÁNYI (1866: 566).

¹⁷ JUHÁSZ (2019: 37skk).

¹⁸ Róma jogbiztosító iratainak formája: levél. T. HORVÁTH (2002: 16–17).

¹⁹ *Árpád-kori és Anjou-kori levelek. XI–XIV. század* (1960: 16).

²⁰ DÉRI (2005).

²¹ Cic. *Tusc.* 5, 61–62. Már ez is *imitatio*, az eredeti történet forrása Timaiosz vagy Diodórosz Szikulosz lehet.

²² VIZKELETY (2015: 418).

²³ Ugyanezt a történetet ld. *Janus Pannonius* 243.

Nálunk a reneszánsz korától jelentek meg az első Sidonius-kéziratok és nyomtatott kiadások. Sidonius olvasását többször csak abból feltételezhetjük, hogy neve és műveinek címe szerepelt a kézirat-leltárak listáin. Így olvasóira gyakorolt hatása a Sidonius-kötetek birtokosainak egy részénél nem vizsgálható. Azonban az intertextuális kutatások eredményeképpen az utóbbi időben több olyan publikáció²⁴ is megjelent, amely a régi magyar irodalom emlékeiben Sidonius hatását, illetve a tőle vett idézeteket is kimutatta.

A legkorábbi Sidonius-kéziratot egy reneszánsz kori összeállításban találjuk.²⁵ Ez VIII/IX–XVI. század közötti kéziratok heterogén gyűjteménye, amelynek legkorábbi irata egy – Endlich által a IX. századra, Dolveck szerint²⁶ pedig a VIII. század végére datált – Sidonius-epigramma. A kötetet a polihisztor filológus Zsámboky János (1531–1587) állította össze. A különböző keletkezési idejű másolatok egy *Anthologia Latiná*hoz hasonló kollektiót alkotnak. Juvenalis, Albertus Magnus, Eucheria, Ovidius, Gratius Faliscus, Martialis és Rutilius Numantianus (sic!) társaságában²⁷ rangot és Zsámboky korának irodalmi értékítéletét jelenti Sidonius beillesztése a születendő kötetbe. A válogatás elve a *florilegium*ok európai mintáit követi. A Sidonius-kézirat Lyonból származik, és egyidős a legkorábbi Sidonius-kódexekkel, sőt úgy tűnik, hogy ez a töredék minden ismert kézirat közül a legkorábbi. Pontos provenienciája nem állapítható meg, jelenleg ugyanis nem ismerünk más olyan Sidonius-kéziratot, amely a VIII/IX. század fordulóján keletkezett volna. Azt sem tudjuk, hogy Zsámboky honnan jutott hozzá. Mivel lyoni, az irat kora miatt a lugdunumi kötődésű püspök francia kézirat-hagyományához kell, hogy tartozzon. Az ott másolt szöveg Zsámbokyhoz kerülésének módja kérdéses, de lehetséges, hogy Janus Pannonius vagy Galeotto kéziratai közül került hozzá.

²⁴ Ld. pl. FAZEKAS Sándor, VADÁSZ Géza, KISS Farkas Gábor stb. cikkünkben is idézett tanulmányait.

²⁵ A bécsi királyi könyvjegyzék CCXXVII. tétele. Cod. Vindob. lat. 277, ÖNB 277. ENDLICH (1836: 121).

²⁶ ENDLICH (1836: 121), DOLVECK (2020: 542).

²⁷ *Tabulae codicum* (1864–1899: 39). A név bevett írásváltozata: Rutilius Namatianus.

A Petrus Cenninius firenzei *scriptor* által 1468-ban másolt kódex az első ismert Sidonius-munka,²⁸ amely bizonyíthatóan magyar megrendelésre készült. A *Bibliotheca Corviniana* 117. kódexe²⁹ a verseket illetően majdnem teljes, 23 Sidonius-*carmen* tartalmaz. A kódexben szerepel továbbá Q. Serenus *Liber medicinalis* és Crispus Mediolanensis Diaconus *Carmen medicinale* c. műve. A kötet, amelyben két orvosi tartalmú költemény mellett egy mitologikus és történelmi tárgyú Sidonius-versgyűjtemény áll, első látásra meghökkentő elegyet alkot. A kódex összeállítása Mátyás érdeklődésén túl alighanem Galeotto Marzio hatását mutatja, akinek egyik kedvelt forrása Serenus volt.³⁰ Feltehetően az ő javaslatára tették hozzá az orvosi művekhez másik kedvencét, Sidoniust is. Galeotto Sidoniust a pogány kulturális hagyományt a kereszténységgel ötvöző szemlélete, a pogány erények krisztianizálása miatt kedvelte. A kódex eredetileg Vitéz Jánosé lehetett. A szöveg lapszéli jegyzetei mindenesetre az ő kezétől származnak. A bejegyzések túlnyomó többségükben nem emendációk, hanem főként lapszéli emlékeztetők. A szövegjavítások is inkább értelmezések, mintsem egy másik kézirattal történő összevetés eredményei.³¹ A megjegyzések a klasszikusok beható ismeretét, és Vitéz történelmi érdeklődését tükrözik.³² A hunokra vonatkozóan két helyen is³³ javított, a „*chinnus*” mellett a lapszélen „*hunnus*” áll, ugyanakkor *Acincum* (Aquincum)³⁴ fölött elsiklott, feltehetően nem tudta azonosítani. A kódex kéziratossági megjegyzései alapján teljesen biztos, hogy Vitéz János ismerte a *carmen*eket,³⁵ de talán a leveleket is. Ek-

²⁸ CSAPODINÉ (1974), FOHLEN–JEUDY–RIOU–PELLEGRIN (1982: 244–245).

²⁹ Vat. Pal. Lat. 1587. MAILLARD–MONOK–NEBBIAI (2009: 61).

³⁰ SZÖRÉNYI (1982: 48).

³¹ Pl. 13v: *Fulminis et lapidem scopulos* mellett a lapszélen: *Flu*, azaz Vitéz János *Fluminis*-ra javít, tévesen. Ez arra utal, hogy nem egy másik kézirattal vetette össze. Ld. még a 28v; 30v; 32r; 38r javításait is.

³² Avitus-panegyricushoz (*Carm.* 7) fűzött, Ovidiusra történő utalása 21r, vagy a 24–44. sorok mellé tett megjegyzései, ahol a Sidonius által gyakran különös módon használt *epithetonok*ra hívta fel a figyelmet (25v). Kiemeli a Caligulától Traianusig terjedő császárak sorát (27r). A *Carm.* 9-ből Küroszt, Dareioszt és egy széles mitológiai körképet (*Carm.* 9, 30: 37v; *Carm.* 9, 54: 38r) is figyelemre méltónak tartott.

³³ Fol. 29, 31.

³⁴ Sid. *Carm.* 5, 107: *Fertur, Pannoniae qua Martia pollet Acincus*.

³⁵ CSAPODINÉ (1979).

kor a kulturális hatás nálunk már itáliai, így Sidonius – szemben a legkorábbi kézirat feltételezett provenienciájával³⁶ – már nem francia, hanem olasz közvetítésen keresztül kerülhetett a magyar humanisták látókörébe. Szintén Zsámboky gyűjtése³⁷ az ÖMV 3204 jelzetű kódex.³⁸ Ez a XV. század végére datált kötet Sidonius leveleinek szemelvényeivel kezdődik, s Galeotto Marzio, Janus Pannonius és Prothasius olmtüzi püspök³⁹ levelezését is tartalmazza.⁴⁰ A kötet rendezőelve a levél mint műfaj, tehát nem véletlenül kerültek egy csoportba a kéziratok. A szerkesztés tipikusan humanista: a reneszánsz szerzők levelei előtt ott áll Sidonius mint kétségtelen bizonyíték arra, hogy levélgyűjteményét nemcsak ismerték, de *exemplum*ként használták is.

Sidonius mint a levél-műfaj modelljét már láttuk a Vienna ÖMV 3204. kódexben, de kézzelfogható hatása Vitéz Jánosnál mutatható ki először. A magyar irodalomban ő adott ki először rendezett leveleskönyvet. Erről Vitéz János első kiadójának, Bél Mátyásnak megjegyzését kell idéznünk,⁴¹ miszerint Vitéz János mintája a levélkiadásban Symmachus és Sidonius lehetett.⁴² Az *imitatio* hatása valóban érezhető, különösen a hangnemet illetően, elég, ha csak Vitéz leveleinek Sidoniusra is jellemző álszerény mentegetőzését tekintjük,⁴³ amelynek során dús antik példatarral állítja szembe saját „gyengécske” műveit. Ez az álszerény affektáltság, amely Cicerótól és Tacitustól ered, a késő római irodalomban retorikai toposzként élt tovább Venantius Fortunatus és Sidonius műveiben. Ennek stílusformaként történő hagyományozódását ismerjük a középkor irodalmában,⁴⁴ de továbbélése a reneszánszban is

³⁶ Cod. Vindob. lat. 277, ÖNB 277.

³⁷ CSONTOSI (1884: 188).

³⁸ Cod. Vindob. lat. 3201. DOLVECK (2020: 535).

³⁹ Protasius von Boskowitz und Černahora (1459–1482).

⁴⁰ ÁBEL (1880: 27).

⁴¹ Bél maga is idézte Sidonius, tehát nem alap nélküli a megjegyzése. Az *Adparatusban* Bél (1735: 101. n. b): *Carm.* 8; 103. n. u: *Carm.* 8; és a *Notitiae Hungariae*-ban is hivatkozott rá. Bél (1742. IV. Bars XXIV).

⁴² HORVÁTH (1935: 73), vö. KISS (2019: 483, 55. jz).

⁴³ Csak egy példa: *Előszó Zrednai János úrnak...1.* A szöveg hangneme és szókészlete szinte teljesen megegyezik Sid. *Ep.* 7, 18, 1 és *Ep.* 8, 16, 3 mentegetőzéseivel.

⁴⁴ CURTIUS (1973: 410).

kétségtelen. A humanista tudósok kiterjedt levelezésén is érződik a későantik hagyomány. Sidonius igen népszerű volt Itáliában, és bár Petrarca keményen bírálta, Poliziano hatására a kor megkerülhetetlen antik szerzőjévé és a kialakuló új irodalmi normák alapjává vált.⁴⁵ Sokan birtokolták teljes kéziratát,⁴⁶ és ottani olvasásának hatása hozzánk is elérhető. Szinte valamennyi magyar szerző levélgyűjteményének szóhasználatában, fordulataiban ott érezhető Sidonius stílushatása. A levelekben is a Sidonius-*panegyricusok* gondolatisága tükröződik vissza: a sokoldalú műveltség és a vezetői rátermettség hangoztatása.⁴⁷

Sidoniusnak egy műfajon keresztül való ismertté válása elmondható *panegyricus*aikról is. Ennek eredetét Janus Pannoniusra vezethetjük vissza, akinek dicsőítő énekei voltak nálunk az elsők ebben a műfajban. Az ő forrásának Claudius Claudianust szokták tekinteni, de ha figyelembe vesszük Janus itáliai útját, az ott szerzett irodalmi tapasztalatokat és a Corvinák Sidonius-kötetét, feltételeznünk kell a Sidonius-művek ismeretét is. Arról sem feledkezhetünk meg, hogy az elemzők, amikor Claudianusra hivatkoznak, nem minden esetben veszik figyelembe, hogy ő viszont Sidoniusra gyakorolt hatást, így a Claudianusnak tulajdonított stílushatás az *imitatio*-láncon keresztül ugyanúgy lehetett Sidoniusé is.

⁴⁵ LOBATO (2020: 676–677).

⁴⁶ V. Miklóstól Pico della Mirandoláig számos tulajdonosról tudunk. LOBATO (2020: 678).

⁴⁷ Egy szép példa Filippo Beroaldo levele Váradi Péterhez, akinek Apuleius-kommentárját ajánlotta. *Haec omnia acervatim congesta et citra cessationem quot diebus resurgentia efficiunt, ut vix sit interdum respirandi locus, ut cogar etiam in gratis esse brevilocus sed illud imprimis brevilocquentem me facit, quod eloquentiae tuae fulmina et flumina perhorresco, quod tua dapsilis facundia et largus orationis fons me retardant et reprimunt, cum tu in copioso dicendi genere domineris, nos in brevibus potius sicco caractere cohibeamur. Accepi adeo nuper litteras tuas, dii boni, qua ubertate praescatentes, quibus flosculis excultas, quibus eloquii pigmentis coloratas!* (VÉBER [2006: 416]). Ez a néhány sor kísértetiesen hasonlít Sidonius frázisaira, akinek a választékosság, a nyelv hajlékonysága és színessége, a tiszta latinság, a bővizű folyóként áramló beszéd és a vidéki születés ellenére a kultúra központjának műveltségével bíró alkotó stb. mint igény gyakran visszatérő motívumai. Pl. Sid. Ep. 4, 17, 1: *quarum utique virtutum caritas prima est, quae te coegit in nobis vel peregrinis vel iam latere cupientibus humilia dignari; tum verecundia, cuius instinctu dum immerito trepidas, merito praedicaris; tertia urbanitas, qua te ineptire facetissime allegas et Quirinalis impletus fonte facundiae poter Mosellae Tiberim ructas, sic barbarorum familiaris, quod tamen nescius barbarismorum, par ducibus antiquis lingua manuque, sed quorum dextera solebat non stilum minus tractare quam gladium.*

Janus Pannoniusnak már tanulóéveiben kezébe kerülhetett Sidonius. A leginkább elfogadott nézet, hogy a *Theszipiszről és Aiszkhüloszról* c. versében⁴⁸ a horatiusi *ars poeticát* Sidoniuson keresztül öntötte versbe.⁴⁹ Még metrikailag is hozzá igazodik, hiszen a horatiusi versformát is disztichonná és hendecasyllabussá alakítja át. A reneszánszban a hendecasyllabus sidoniusi eredetének lehetőségét nálunk még nem vizsgálták, de olasz hatását igen, és a sor spondeusos kezdésének követelménye tőle ered,⁵⁰ amit az itáliai költészetben Galeottótól Polizianóig a tiszta formák igényének jegyében alkalmaztak. Ugyancsak sidoniusi allúzióknak látszik a *De se ipso* c. vers zárzata: *At nunc ex aequo divisa est gloria nobis: vinco materia, vincitis eloquio*, amely a *materia est maior, si mihi Musa minor*⁵¹ átköltésének tűnik. Ugyanez mondható el a fentebb már említett Damoklész-történet janusi utalásáról (243), amelyben korábban Cicero hatását látták.⁵² Vadász Géza Janus műveinek filológiai vizsgálatakor konkrét példákkal is illusztrálta a Sidoniusszal kapcsolatba hozható lehetséges nyelvi egyezéseket.⁵³ Csorba Győző ezen túlmenően a műfaji befolyást is kimutatta,⁵⁴ és különösen a *Guarino-panegyricus* 95–98. és 174.⁵⁵ sorában látja Sidonius hatását. Ennek alapján kijelenthetjük, hogy Janus Pannonius is olvasott Sidonius, sőt azt is tudhatjuk, hogy Itáliából, feltehetően Firenzéből ismerte. Költeményeinek allúziói a legjobb bizonyítékok erre, ugyanis ezek működési mechanizmusa éppen abban áll, hogy mind a szerző, mind a célközönség érti, hogy mire vonatkozik. A firenzei kapcsolat Sidonius reneszánsz kori recepciójának tekintetében

⁴⁸ Janus Pannonius 292.

⁴⁹ *Régi magyar* (1990: 130). Vö. Sid. *Carm.* 9, 236.

⁵⁰ Sid. *Carm.* 23, 25–27.

⁵¹ „Ámde azóta dicsőségtek fele része miénk lett: stílusban tietek, tárgyban enyém a babér.” (Ford. KÁLNOKY L.); Sid. *Carm.* 6, 36: „legyen bár a téma hatalmas, ha Múzsám kicsiny” (Ford. T. HORVÁTH Á.)

⁵² RITOÓK (1975: 413).

⁵³ VADÁSZ (1993: 29; 34–35; 132; 151; 229). A lehetséges egyezéseket TÖRÖK László (1994: 420–421) recenziójában még tovább bővítette.

⁵⁴ CSORBA (2008: 203–262).

⁵⁵ CSORBA (2008: 228; 231).

igen fontos,⁵⁶ hiszen innen eredeztethetjük azt a hatást,⁵⁷ amely a magyar irodalom számára is ismertté és fontossá tette szerzőnket.

Janus Pannonius Sidoniusszal való találkozása talán Petrus Cenninius műhelyéből ered, és lehet, hogy éppen ő ajánlhatta a könyvmásolót Mátyásnak. Csapodiné Gárdonyi Klára bizonyította, hogy Jankovich Miklós még látta Mátyás számadáskönyveit, amelyek alapján a Corvinák Cenninius-kódexei kapcsán egy, a firenzei könyvkiadónak szóló másolói megbízásról, és nem egyszerű könyvvásárlásról van szó. Cenninius Janus Pannoniusszal való ismeretsége Vespasiano Bisticci könyvkereskedőhöz kapcsolódik,⁵⁸ aki bevezette őt Cosimo de' Medici udvarába. Részben ez alapozza meg annak lehetőségét, hogy Janus ennek viszonzásául ajánlhatta Cenniniust Mátyásnak. Bisticci és Cennini között ugyanis családi kapcsolat is volt.

A magyar irodalomban tehát Claudianus és Sidonius nyomán Janus Pannoniusszal kezdődően virágzásnak indult a dicsőítő költemény műfaja. Hatása sokkal mélyebb és tovább tartott, mint Itáliában, ahol a XVI. században már veszített népszerűségéből. Nálunk még Istvánffy Miklós 1564-ben Oláh Miklós tiszteletére írt *panegyrica* kapcsán is felvetődik Claudianus és Sidonius hatásának lehetősége.⁵⁹ A *panegyricus*-irodalomban meghonosított epikus keret, a szerkezeti felépítés és a részletezett elbeszélés mindenképp tőlük származik, ezt pedig átvitték más irodalmi műfajokba is.

A XVI–XVII. századi értékes kéziratgyűjtemények anyagáról készített feljegyzések már a Sidonius-művek közvetlen birtoklását jelzik. A legtöbb ide vonható adat a Bakócz Tamás köré csoportosuló értelmiség köréből való. Eck Bálint (1494–1556) 1515-ben jelentette meg a *De arte versificandi opusculum*⁶⁰ c. munkáját. Ebben a költészettanban a példák között Sidonius is szerepelt.⁶¹ Eck 1517 körül a bártfai iskola rektora lett, így ettől számíthatjuk Sidonius kétségtelen tankönyvi jelenlétét. Sidoni-

⁵⁶ A kérdésre ld. LOBATO (2014).

⁵⁷ A kérdésre ld. LOBATO (2020).

⁵⁸ CSAPODINÉ (1958: 14skk).

⁵⁹ KISS (2018: 207–224).

⁶⁰ ECK (1515).

⁶¹ *Sidonius quoque Apollinaris idem docet de laudibus Narbonis ubi scribit. Horum nomina quum referre versu Affectus cupiat: metrum recusat.* ECK (1515: 34), GUITMAN (2009: 46).

us megjelenése a magyarországi oktatásban Eck által már biztos pont, és nem csupán feltételezés. Mivel korábbi konkrét adatot nem találtam, úgy gondolom, Eck munkája lehetett az első, a magyar oktatásban is felhasznált könyv,⁶² amely Sidonius költői képei és verselése kapcsán továbbvitte a költészetten középkori – európai tankönyvek általi – iskolai hagyományát. Sidonius még tudott görögül,⁶³ így késői olvasói számára a görög versmérték és annak latinizált formakincsének egyedülálló forrása volt.⁶⁴

A másik, Bakócz köréhez tartozó személy, akinek könyvtárában Sidonius-kötet található, Johann Dernschwam⁶⁵ (1494–1568/69). Ő 1514-ben került Magyarországra. Leltárában a 6384. és a 6385. tétel bizonyítja,⁶⁶ hogy a Theoderich bemutatását tartalmazó Sidonius-level (Ep. 1, 2) közkézen foroghatott. Ez az *epistola* nem önálló mű volt, hanem egy 1531-es Procopios-kiadás melléklete, amelyből külön kiemelték és lajstromozták. Ugyanígy jártak el a bécsi könyvtárban őrzött, Endlich⁶⁷ által CCCLXIII szám alatt olvasható szövegek esetében is. Ez Cassiodorus levélgyűjteménye, a *Variae* mellett Sidonius három levelét (Ep. 1, 8; 6, 11; 1, 2) is tartalmazza. A kézirat 1375/1380 között keletkezett.⁶⁸ Ez korábbi bizonyíték arra, hogy a Theoderich-leírást tartalmazó levél más művek állandó mellékleteként széles körben terjedt,⁶⁹ mellékelték Procopioshoz⁷⁰ és Cassiodorus kiadásaihoz is.⁷¹ A királytükörök erénykatalógusá-

⁶² Eck forrásai Tortellius, Despauterius, Celtis, Bebel, Laurentius Corvinus és Ulrich von Hutten voltak.

⁶³ Pl. Sid. Ep. 4, 12, 1.

⁶⁴ Hexameter, *hendecasyllabus phalaecius* (Carm. 9, 14, 24), *jambikus senarius* (Carm. 40), de az anagrammák egyik formáját, az általa *recurrentes versus*nak nevezett metrikai játékot is bemutatja. Sid. Ep. 9, 14, 6. Összefoglalóan Sidonius verselésére ld. CONDORELLI (2020).

⁶⁵ KISS (2019: 483, 55. jz).

⁶⁶ BERLÁSZ–KEVEHÁZI–MONOK–VARGA (1984: 30; 232).

⁶⁷ Cod. Vindob. lat. 79. ENDLICH (1836: 253–254).

⁶⁸ DOLVECK (2020: 342).

⁶⁹ Pl. a Dernschwam-leltár 6384. és 6385. tétele szerint egy 1531-es Procopios-kiadásban, amit megtalálhatunk a Nagyváradai Római Katolikus Egyházmegyei Könyvtár régi állományában is. EMÓDI (2005: 318).

⁷⁰ PROCOPIUS (1531: 689–690), EMÓDI (2005: 128; 318).

nál már említett mű tehát nem merült feledésbe, hanem a portrétól elvárt műfaji szabályok alapjául szolgált. Ennek előzménye, hogy a francia irodalomban a XIII. századra rögzült egy sablon az emberek bemutatásának módjáról, amely Sidoniust vette mintául. A kánont Geoffroi de Vinsauf fogalmazta meg az 1200 körül írt *Documentum de arte versificandi* című művében. Ebben egyértelmű a minden prózaíró számára követendő példa: *Si tamen affectatis prosaica, recurrite ad secundam epistolam Sidonii, ubi describit regem Theodoricum quantum ad habitum corporis, quantum ad mensam, quantum ad ludum, quantum ad alia.*⁷²

A levél ismétlődő kiadásainak megléte alátámasztani látszik azt, hogy a portré és a *panegyricus* műfaji mintájául nálunk is ez szolgált.⁷³ Sidonius *exemplum*ként szerepelhet a *propemptikon* XV. századra önállóvá váló, és Magyarországon is populáris⁷⁴ műforma esetében is. Már maga a műfajra használt szó is csak Statiusnál és Sidoniusnál fordult elő, így a sidoniusi példa, szintén külföldi közvetítéssel, elért hozzánk is.⁷⁵

A kötetek pusztta birtoklásán túl Sidonius a XV–XVI. században jelen volt allúziók és konkrét *citatumok* formájában is. Példa rá a korai fordításirodalom egyik darabja, a Prágai András által közreadott *Fejedelmeknek serkentő órája*.⁷⁶ A mű Antonio de Guevara (szül. 1485 körül) királytükrenek fordítása. Az eredeti szövegtől eltérő latin fordítás, amelyet aztán Prágai ültetett át magyarra, Johannes Conrad Wanckel (1553–1616) munkája, és ötször is utal Sidoniusra. A királytükrök forrásairól

⁷¹ Pl. egy Hervagius-kiadás: OSZK Ant. 808. és egy 1600-as párizsi: OSZK Ant. 6568 (BNH Cat. C 424).

⁷² Idézi: FARAL (1924: 273).

⁷³ Ez a levél már a korai középkortól kezdődően például szolgál Sidonius egyéb műveivel együtt. Pl. Galfredus de Vinosalvo XII. századi angol nyelvész *Poetria nova* és *Documentum de arte versificandi* c. műveiben mindkét műfaj, a vers és a próza példaként szerepel. Ld. FARAL (1924: 197–262; 265–320).

⁷⁴ A műfaj magyar vonatkozásait MÓRÉ Tünde (2015) vizsgálta doktori disszertációjában.

⁷⁵ Stat. *Silv.* 3, 2 az első, amely ezt a műfaji megjelölést mutatja. Tőle veszi át Sidonius, és ezzel műfajt is teremt. Sid. *Carm.* 24, ld. SANTELIA (2002). A műfajként való önállósodás eredetére P. HARSTING kifejezetten Sidoniust hozza példának. HARSTING (1995: 208–209). A protestáns búcsúversek műfajára nálunk mindketten hatottak.

⁷⁶ FAZEKAS (2012: 192, 10. jz).

korábban elmondottakat támasztja alá, hogy éppen vele egészítette ki de Guevara szövegét. A Prágai-féle Sidonius fordítások egészen pontosak,⁷⁷ látszik rajtuk a szöveg elmélyült ismerete. Nem tartom valószínűnek, hogy Prágai pusztán a Wanckel-féle beszúráásokból dolgozott volna, ugyanis szerzőnk latinsága elég bonyolult ahhoz, hogy szövegkörnyezetükből kiragadva ilyen jól fordítsák őket. A mű filológiai elemzése kapcsán Fazekas Sándor tanulmánya⁷⁸ – a Sidonius–Statius hatásról fentebb elmondottakat alátámasztva – azt is bizonyítja, hogy Sidonius Statiusra visszamenő, ellentétekre épülő stílusa a késő-reneszánsz jelentős szerzőjének, Rimay Jánosnak a költészetére is hatott. Az biztos, hogy Prágainak a Wanckel-féle kiegészítések a rendelkezésére álltak, de azt nem tudjuk bizonyítani, hogy Rimay honnan ismerte.⁷⁹ Fazekas Sándor egy másik cikkében⁸⁰ a „bíborrongy-toposz”⁸¹ elemzése kapcsán kifejti, hogy ez a Sidoniustól eredő motívum Rimayn keresztül Laskay Jánoson és Madách Gáspáron át egészen Gyöngyösiig kimutatható.

A magyar középkori és főleg a reneszánsz irodalom kapcsán tehát elmondhatjuk, hogy ismerték Sidonius Apollinarist. Művei az iskolai példatárak válogatásától a teljes *corpus*ig mind kéziratban, mind nyomtatott formában terjedtek. Főként műfaji *exemplum*ként szerepelt (*suasoria*, *epistola*, *panegyricus*, *propempticon*, jellemzés), de költői formakincse, az antikot a vallásossal ötvöző gondolatvilága által is hatott a születőben lévő magyar irodalomra. Történeti forrásként még nem használták. A Theoderich királyt bemutató levele nem a gótok története, hanem a leírás műfaji kliséje miatt volt népszerű, a hunok neve pedig csak Vitéz

⁷⁷ „Az jó esztendő nem az bevsegről kell dicsírni hanem az jó Fejedelmsegről”: Sid. Ep. 3, 6, 3: „Legalábbis az egyszerű provinciálisok gyakran mondogatják, hogy nem az a jó esztendő, mikor bőséges a termés, hanem amikor jó a kormányzás.” (Ford. T. HORVÁTH Á.) stb.

⁷⁸ FAZEKAS (2012: 189–196).

⁷⁹ Ugyanis sem az ő, sem a neki a *Fejedelmek serkentő óráját* megküldő I. Rákóczi György erdélyi fejedelem általunk ismert könyvjegyzékein nem szerepelt. Azonban nem lehetetlen, hogy a Rákóczi-könyvtárban megvolt. A fejedelem ugyanis eszmei példaképének tekintette Mátyást, nemcsak mint uralkodót, de mint könyvtáralapítót is.

⁸⁰ FAZEKAS (2015: 275–284).

⁸¹ Sid. Ep. 2, 10, 1: *sic omnes nobilium sermonum purpurae per incuriam vulgi decolorantur*; Sid. Ep. 9, 13, 5, 18–19: *opulentet ut meracol bibulum colore vellus*; stb.

Jánosnak szúrt szemet. Sidonius mégis bekerült a tankönyvekbe. Bírálói főként arra hivatkozva szoktak csodálkozni ezen, hogy hiányzott belőle az eredetiség. Azonban az *imitatio* nagymestere volt. Róma egész költészete a horatiusi *Aeolium carmen ad Italos[...]modos*⁸²-on alapszik, mind műfaji, mind metrikai, mind pedig gondolati tekintetben tele van átköltésekkel és átvételekkel. Ily módon Sidonius az antikvitás iránti érdeklődés feléledésének időszakában kitűnő példatárnak és valóságos formai kincsésbányának bizonyult.

Források

- BEBEL 1506 H. BEBEL, *Ars versificandi et carminum condendorum cum quantitatibus syllabarum*, Tübingae, 1506.
- BÉL 1735 BÉL M., *Adparatus ad historiam Hungariae...*, Posonii, 1735.
- BÉL 1742 BÉL M., *Notitia Hungariae novae historico geographica...* 1–4, Viennae, IV. Bars XXIV, 1742.
- CASSIODORUS 1600 M. A. CASSIODORUS, *Opera omnia... Epistola de Theoderico rege...*, Parisiis, 1600.
- CELTIS 1486 K. CELTIS, *Ars versificandi et carminum*, Lipsiae, 1486.
- CORVINUS LAURENTIUS 1496
CORVINUS L., *Structura carminum*, Leipzig, 1496.
- DE GUEVARA 1529 A. DE GUEVARA, *Libro áureo de Marco Aurelio*, Valladolid, 1529.
- DESPAUTERIUS 1511 J. DESPAUTERIUS, *Ars versificatoria*, Paris, c. 1511.
- ECK 1515 V. ECHII, *De versificandi arte opusculum omnibus studiosis ad poeticam anhelantibus...*, Cracovia, 1515.
- PRÁGAY 1628 PRÁGAY A., *Feiedelmeknec serkentő oraia az az Marcus Aurelius csaszarnak eleteről az hires Guevarai Antaltól...*, Bártfa, 1628.
- GALFREDUS DE VINOSALVO 1924
Galfredus de Vinosalvo, in: E. Faral, *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*, Paris, 1924, 197–262, 265–320.
- HUTTEN 1511 U. von HUTTEN, *De arte versificandi...*, Norimbergae, 1511.
- JANUS PANNONIUS 1987
V. KOVÁCS S. (szerk.), *Janus Pannonius összes munkái*, Budapest, 1987.
- PETRUS PICTAVIENSIS
P. PICTAVIENSIS, *Panegyricus ad Petrum Venerabilem*, Migne PL 189. Paris, 1854.

⁸² Hor. *Carm.* 3, 30, 12–13.

- PROCOPIUS 1531 *Procopii Caesariensis de rebus gothorum, persarum ac vandalorum libri VII*, Basileae, 1531.
- RIMAY 2002 RIMAY J., *I. Rákóczi Györgynek*, in: Hargittay E. (vál.), *Régi magyar levelestár – XVII. század*, Budapest, 2002.
- SIDONIUS 1473 A. SIDONIUS, *Opera*, Utrecht, 1473.
- SIDONIUS 1498 G. B. PIO (ed.), *Sidonii Apollinaris poema Aureum eiusdemq[ue] epistole*, Mediolanum, 1498.
- SIGEBERTUS SIGEBERTUS G., *De scriptoribus ecclesiasticis*, Migne PL 160, Paris, 1854.
- TORTELLIUS 1484 J. A. TORTELLIUS, *Commentariorum grammaticorum de orthographia dictionum e Graecis tractarum opus*, Venezia, 1484.

Felhasznált irodalom

Árpád-kori és Anjou-kori levelek

- MAKKAY L. – MEZEY L. (szerk.), *Árpád-kori és Anjou-kori levelek. XI–XIV. század*, Budapest, 1960.
- ÁBEL 1879 ÁBEL J., *Janus Pannonius életéhez és műveihez*, EPhK, 3 (1879), 1–18.
- ÁBEL 1880 ÁBEL J., *Adalékok a humanismus történetéhez Magyarországon*, Budapest, 1880.
- ADAMIK 2008 ADAMIK T., *Szent István király Intelmei prológusának forrásai*, *Vallástudományi Szemle*, 4 (2008/1), 155–179.
- ANTON 1968 H. H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, *Bonner Historische Forschungen* 32, Bonn, 1968.
- ANTON 1989 H. H. ANTON, s. v. „*Fürstenspiegel*”, in: *Lexikon des Mittelalters*, IV, München, 1989, 1040–1049.
- ANTON 2000 H. H. ANTON, s. v. „*Fürstenspiegel*”, in: *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, XIV, Stuttgart, 2000, 76–81.
- BERLÁSZ–KEVEHÁZI–MONOK–VARGA 1984
BERLÁSZ J. – KEVEHÁZI K. – MONOK I. – VARGA A. (szerk.), *A Dernschwam-könyvtár: egy magyarországi humanista könyvjegyzéke, Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*, 12, Szeged, 1984.
- CATALOGUS INCUNABULORUM 1970
SAJÓ G. – SOLTÉSZ E. (szerk.), *Catalogus Incunabulorum quae in bibliothecis publicis Hungariae asservantur*, vol. 2, Budapest, 1970.
- CHRONOPOULOS 2010 T. CHRONOPOULOS, *Brief Lives of Sidonius, Symmachus, and Fulgentius Written in Early Twelfth Century England?*, *The Journal of Medieval Latin*, 20 (2010), 232–291.
- CHRONOPOULOS 2020 T. CHRONOPOULOS, *Glossing Sidonius in the Middle Ages*, in: G. Kelly – J. van Waarden (eds.), *Edinburgh Companion to Sidonius*, Edinburgh, 2020, 643–664.

- CONDORELLI 2020 S. CONDORELLI, *Metrics in Sidonius*, in: G. Kelly – J. van Waarden (eds.), *Edinburgh Companion to Sidonius*, Edinburgh, 2020, 440–462.
- CURTIUS 1973 E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern – München, 1973.
- CSAPODINÉ 1958 CSAPODINÉ G. K., *Mátyás király könyvtárának scriptorai. Petrus Cenninius*, Országos Széchényi Könyvtár kiadványai XLV., Budapest, 1958.
- CSAPODINÉ 1974 CSAPODINÉ G. K., *Ismeretlen korvina a Vatikáni Könyvtárban*, MKSz, 90 (1974/3–4), 217–221.
- CSAPODINÉ 1979 CSAPODINÉ G. K., *Les manuscrits copies par Petrus Cenninius. Liste revue et augmentée*. (Miscellanea codicologica F. Masai dicata.) Bruxelles, 1979, 413–416.
- CSONTOSI 1884 CSONTOSI J., *A bécsi udvari könyvtár hazai vonatkozású kéziratai*, MKSz, 9 (1884/1–6), 157–308.
- CSORBA 2008 CSORBA GY., *Panegyricus ad Guarinum Veronensem*, in: Török L., *Janus-arcok: összegyűjtött tanulmányok, recenziók, fordítások és kommentárok*, Budapest, 2008, 203–262.
- DÉRI 2005 DÉRI B., „... tenui pendentia filo ...”. *Ovidius-distichon egy Árpád-kori oklevélben*, LK, 76 (2005/2), 5–12.
- DOLVECK 2020 F. DOLVECK, *The Manuscript Tradition of Sidonius*, in: G. Kelly – J. van Waarden (eds.), *Edinburgh Companion to Sidonius*, Edinburgh, 2020, 479–542.
- EMÓDI 2005 EMÓDI A., *A Nagyvárad Római Katolikus Egyházmegyei Könyvtár régi állománya 1.*, Budapest – Nagyvárad, 2005.
- ENDLICH 1836 S. L. ENDLICH, *Catalogus codicum philologicorum latinorum bibliothecae palatinae Vindobonensis*, Vindobona, 1836.
- FABRICIUS 1858 J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca Latina Mediae et Infimae Aetatis*, Florentia, 1858.
- FARAL 1924 E. FARAL, *Les arts poétiques de XII^e et de XIII^e siècle*, Paris, 1924.
- FAZEKAS 2012 FAZEKAS S., *A gyöngy és az árpaszem. (Prágai András: Fejedelmeknek serkentő órája)*, in: Kecskeméti G. – Tasi R. (szerk.), *Filológia és textológia a régi magyar irodalomban. Tudományos konferencia, Miskolc, 2011. május 25–28.*, Miskolc, 2012, 189–196.
- FAZEKAS 2015 FAZEKAS S., *Az elme és a kelme. Új irodalomelméleti toposz azonosítása a 17. század verses irodalmában és a Fejedelmeknek serkentő órájában*, in: Jankovics J. – Jankovits L. – Szilágyi E. R. – Zászkaliczky M. (szerk.), *Stephanus noster. Tanulmányok Bartók István 60. születésnapjára*, Budapest, 2015, 275–284.
- FOHLEN–JEUDY–RIOU–PELLEGRIN 1982 J. FOHLEN – C. JEUDY – Y. RIOU – É. PELLEGRIN – BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA (eds.), *Les manuscrits classiques latins de la Bibliothèque Vaticane*, tom. 2, 2.: *Fonds Palatin, Rossi, Ste-Marie Majeure et Urbinat*, Paris, 1982.

- GERECZE 1897 GERICZE P., *A Somogyvári szent Egyed (Aegidius)-monostor-templom maradványai*, *Archaeologiai Közlemények*, 20 (1897), 131–160.
- GUITMAN 2009 GUITMAN B., *A bártfai reformáció első évtizedei és kapcsolatrendszere*, Doktori (PhD) értekezés, Piliscsaba, 2009.
- HARSTING 1995 P. HARSTING, *Latin Valedictory Poems of the 16th Century. Tradition and Topicality of a Classical Genre*, in: M. S. Jensen (ed.), *A History of Nordic Neo-Latin Literature*, Odense, 1995, 203–218.
- HAVAS 2002 HAVAS L., *Sallustius kéziratosságyományozódásához. Újabb szempontok a Szent Istvának tulajdonított «Intelmekek» forrásaihoz*, *Könyv és könyvtár*, 24 (2002), 5–32.
- HAVAS 2012 HAVAS L., *A Szent István-i Intelmekek mint a teokratikus keresztény monarchia eszményének úttörő jelentőségű metaforikus műfaji megszóllatása*, *ItK*, 116 (2012/4), 363–379.
- HORVÁTH 1935 HORVÁTH J., *A magyar irodalmi műveltség megoszlása*, Budapest, 1935.
- JUHÁSZ 2019 JUHÁSZ P., *Anonymus: fikció és realitás. Az Álmos-ház honfoglalása*, Szeged, 2019.
- KISS 2018 KISS F. G., *Istvánffy Miklós Oláh-panegyricusa*, in: Ács P. – Tóth G., „A magyar történet folytatója.” *Tanulmányok Istvánffy Miklós-ról*, Budapest, 2018, 207–224.
- KISS 2019 KISS F. G., *Origin Narratives*, *HHR*, 8 (2019), 471–496.
- LÁNYI 1866 LÁNYI K., *Magyar egyháztörténelem 1. (889–1526)*, Knauz N. (átdolg.), Esztergom, 1866.
- LOBATO 2014 J. H. LOBATO, *El Humanismo que no fue. Sidonio Apolinar en el Renacimiento*, Bologna, 2014.
- LOBATO 2020 J. H. LOBATO, *Sidonius in the Middle Ages and the Renaissance*, in: G. Kelly – J. van Waarden (eds.), *Edinburgh Companion to Sidonius*, Edinburgh, 2020, 665–686.
- MAILLARD–MONOK–NEBBIAI 2009 J.-F. MAILLARD – MONOK I. – D. NEBBIAI (eds.), *Matthias Corvin, les bibliothèques princières et la genèse de l'État moderne*, Budapest, 2009.
- MÓRÉ 2015 MÓRÉ T., *Ars peregrinandi. A 16. századi wittenbergi magyar peregrinusok neolatin búcsúztatóverseinek vizsgálata hazai és nemzetközi kontextusban*, Doktori (PhD) értekezés, Debrecen, 2015.
- RÉGI MAGYAR 1990 ÁCS P. – JANKOVICS J. – KŐSZEGHY P. (szerk.), *Régi magyar irodalmi szöveggyűjtemény I.*, Budapest, 1990.
- RITOÓK 1975 RITOÓK Zs., *Janus Pannonius görög versfordításai*, in: Kardos T. – V. Kovács S. (szerk.), *Janus Pannonius (Tanulmányok)*, *Mem. Saec. Hung.* 2., Budapest, 1975, 407–438.
- SANFORD 1924 E. M. SANFORD, *The Use of Classical Latin Authors in the Libri Manuales*, *TAPhA*, 55 (1924), 190–248.

- SANTELIA 2002 S. SANTELIA (ed.), *Sidonio Apollinare. Carme 24, propempticon ad libellum*, Quaderni di "Invigilata Lucernis" 16, Bari, 2002.
- SZÖRÉNYI 1982 SZÖRÉNYI L., *Galeotto filozófiai értekezéseinek antik forrásai*, ItK, 86 (1982), 46–52.
- T. HORVÁTH 2001 T. HORVÁTH Á., *Caius Sollius (Modestus) Sidonius Apollinaris*, in: Havas L. (szerk.), *Bevezetés az ókortudományba IV.*, Debrecen, 2001, 383–387.
- T. HORVÁTH 2002 T. HORVÁTH Á., *A Római Birodalom latin nyelvű levelezésének három évszázada*, Szeged, 2002.
- TABULAE CODICUM 1864–1899
Tabulae codicum manu scriptorum praeter graecos et orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum, Wien, 1864–1899.
- TÖRÖK 1994 TÖRÖK L., *Vadász Géza: Janus Pannonius epigrammái. Műelemzések és magyarázatok*, ItK, 98 (1994/3), 420–429.
- VADÁSZ 1993 VADÁSZ G., *Janus Pannonius epigrammái. Műelemzések és magyarázatok*, Budapest, 1993.
- VÉBER 2006 VÉBER J., *Az idősebb Filippo Beroaldo és Váradi Péter barátsága könyvajánlások tükrében*, MKSz, 122 (2006/4), 397–419.
- VIZKELETY 2015 VIZKELETY A., *A könyv kialakulása, használata, gyűjtése, terjesztése*, MaTud, 176 (2015/4), 416–420.

Sidonius in the Medieval and Renaissance Hungarian literature

The collection of poems and letters from Sidonius had already been used as a genre pattern and a stylistic example in Medieval Europe. The article follows the publication of Sidonius from genre referrals to the real fame of his works appearing in quotations as well.

Keywords: Sidonius, imitation, example, *speculum regis*, *suasoria*, *propempticon*, *panegyricus*, *epistola*, allusion

FRAZER-IMREGH MONIKA

Egy varázskönyv reneszánsz kori recepciója. A *Picatrix* olvasói (I): Marsilio Ficino és Giovanni Pico della Mirandola

Tanulmányomban a következő kérdésre keresem a választ: hogyan volt jelen és hogyan hatott a Picatrix olvasása az elkövetkező évszázadokra? Érdeklődésem homlokterébe Ficinót és Picót, azt a két 15. századi filozófust állítom, akik munkáik révén az ún. „tanult mágiának” tekintélyt és hitelt adtak kortársaik és közvetlen utókoruk szemében, így a Picatrix és a hasonló, mágikus tárgyú írások továbbélése, ha többnyire titkos csatornákon keresztül is, de biztosított volt. A tanulmány második része az Antikvitás és Reneszánsz következő, 10. számában fog megjelenni, ebben Francesco Cattani da Diacetóval és Ludovico Lazzarellivel foglalkozom, majd Trithemiust és követőit, Agrippát és Paracelsust tárgyalom. Kitekintek Giordano Bruno és Tommaso Campanella Picatrix ihlette munkáira. Végül a közép-európai másolatokról dióhéjban ismertetem Láng Benedek és Veszprémy Márton kutatási eredményeit.¹

Kulcsszavak: *Picatrix*, mágia, talizmán, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola

Amikor a *Picatrix* utóéletének nyomába eredünk, nem szabad elfelejtenünk, hogy egy olyan könyvről beszélünk, amelynek a 20. századig semmilyen nyelven nem született nyomtatott kiadása, és kéziratos példányait is – néhány kivételes helyszíntől eltekintve – inkább titokban igyekeztek tartani. A korabeli könyvtárkatalógusok és cím szerinti említései révén, sőt a cím nélküli, de beazonosíthatóan rá való utalások alapján azonban végigkísérhetjük titkos útját, és tetten érhetjük ismeretét a tematikájára épülő reneszánsz kori művekben, a kézről-kézre adott köl-

¹ A publikáció az MTA–SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatásával jelent meg.

csönzésekben, elhallgatott újabb másolatok születésében a 15–16. század folyamán.

Legrégebbi említése 1456-ból való, Johannes Hartlieb *Das Buch aller verbotenen Künste* (Minden tiltott művészet könyve) című művében; legdíszesebb kézirata, a Láng Benedek által is tanulmányozott krakkói illusztrált kódexben 1454-re keltezhető.² Pingree szerint ez a kódex egy itáliai eredeti másolata.³ Egy 13. századi töredéktől⁴ eltekintve a *Picatrix* legtöbb fennmaradt példánya erre a 15. század közepén keletkezett itáliai kéziratra nyúlik vissza, a többi egy 1380-ban Liège mellett másolt kódexre, amely elveszett.⁵ Összesen tehát 19, nagyjából teljes kézirata maradt fenn. Elterjedésének helyszíneire jellemzően ezek közül ma 7 Párizsban, 2 Londonban, 1 Oxfordban, 2 Firenzében (ez ugyanaz a kódex kettészakítva), 1 Hamburgban, 1 Darmstadtban, 1 Bécsben, 1 Prágában és 1 Krakóban található. A Közép-Kelet-Európában őrzött példányokat Láng részletesen tárgyalja.⁶ Ezentúl számos kivonata is létezik, amelyekből Pingree kiadásában 10-et közöl.⁷

Bizonyítékunk van rá, hogy Marsilio Ficino végigolvasta, Giovanni Pico della Mirandola lemásoltatta magának, Johannes Trithemius beszerzte Sponheim és Würzburg apátsági könyvtárai számára. Trithemius szellemi örökösei: Heinrich Cornelius Agrippa és Paracelsus felhasználták műveikben. Több más, e tanulmány második részében tárgyalt szerző pedig ihletet merített belőle, és a *Picatrix* forrásainak további kutatására, újabb elméletek kidolgozására sarkallta, vagy éppen elborzadt némely részletétől és elutasította azt. Bizonyára sokan kipróbálták a leírtak alapján a talizmánkészítést is – egy ilyen fiatalkori próbálkozásról még Ficino is beszámol. Mindenesetre jelenléte és hatása tagadhatatlan a reneszánsz idején. Mielőtt azonban Marsilio Ficino és Giovanni Pico della Mirandola vizsgálatába fognánk, vázlatosan ismertetjük a mágia és a *Picatrix* modern kutatástörténetét.

² LÁNG (2011b), LÁNG (2008: 96–108), FÜRBEETH (1989), PINGREE (1986: XXIII).

³ Uo. Krakó, Jagelló Könyvtár (*Biblioteka Jagiellońska*), Ms. BJ 793. Vö. LÁNG (2011a: 266–269; 274). Illusztrációk a *Picatrix*ból ld. LÁNG (2011a: 99–102).

⁴ D'AGOSTINO (1992: 28, 5. töredék).

⁵ PINGREE (1986: XVI–XXIII), PERRONE COMPAGNI (1978).

⁶ LÁNG (2008: 96, 42. jz; 96–97).

⁷ PINGREE (1986: XXI–LXIX).

A *Picatrix* 20. századi felfedezése

A felvilágosodás korától minden, ami a mágiával kapcsolatos, a tudomány világában törvényen kívülinek és üldözendőnek számított. Immár nem elsősorban vallásos megfontolásból, ahogyan a középkorban és az újkor kezdetén, hanem a komolytalanság vádjával, hiszen Montaigne, Descartes, Voltaire, Spinoza, Leibniz és mások kritikája nyomán a mágia a babonával volt egyenértékű. Azonban a 19. század végének pozitivista adatgyűjtési lázában ez a helyzet megváltozott. A tudós távolságtartó, objektív viszonyulása kutatása tárgyához lehetővé tette, hogy a klasszika-filológián belül olyan területek is újra figyelmet kapjanak, amelyeket korábban tartalmi megfontolásból vetettek el. Így készülhettek el a 20. század elején az olyan monumentális leírások és gyűjtemények, mint az egész életüket a gyűjtőmunkának és a szövegkritikának áldozó tudósok művei: *A görög asztrológiai kéziratok katalógusa*,⁸ *A görög alkímisták gyűjteménye*,⁹ *A görög mágikus papiruszok* és más hasonló kiadások.¹⁰ Ezek egész könyvtárakat tártak fel, amelyek egyébként még részben ismeretlenek voltak akkor, amikor a tanult mágia utoljára tekintélynek örvendett – a reneszánsz idején.¹¹ A századfordulón született Frazer *Aranyága* is,¹² az összehasonlító mítosz kutatás és vallástörténet első nagy munkája. Ebben Frazer azt az elméletet állította fel, miszerint minden emberi kultúra első, primitív lépcsőfoka a mágia, fejlettebb foka a vallás, legfejlettebb kifejeződése pedig a tudomány. Szinte azonnali kritikáját Andrew Lang írta meg *A mágia és a vallás* című művében.¹³

Nem sokkal később, a múlt század húszas éveiben kezdtek el megjelenni a mágikus tárgyú leletanyagokat feldolgozó és azok értelmezését megkísérlő tanulmányok és monográfiák is: Julius Röhr 1923-ban adta ki *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum* (Az okkult erő fogalma az ókorban) című művét, amely a mágia és az okkult minőségek fontos monográfiája.¹⁴ Egy évvel később Theodor Höpfner jelentette meg nagy elméleti

⁸ BOLL–CUMONT–KROLL–OLIVIERI (1898–1950).

⁹ BERTHELOT–RUELLE (1887–1888).

¹⁰ PREISENDANZ (1928).

¹¹ COPENHAVER (2015: 15).

¹² FRAZER (1890–1922).

¹³ LANG (1901).

¹⁴ RÖHR (1923).

munkáját *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber* (A görög-egyiptomi kinyilatkoztatás-mágia) címmel,¹⁵ 1925-ben pedig Bronislaw Malinowski a melanéziai kutatóútján gyűjtött antropológiai anyagok tapasztalatai alapján írta meg nagy hatású tanulmányát: *Magic, Science and Religion* címmel (A mágia, a tudomány és a vallás).¹⁶

A *Picatrix* szövegét Aby Warburg fedezte fel a modern kor számára, valamikor 1912 előtt, Fritz Saxl pedig a jelzett évben kimutatta a hasonlóságot a benne leírt, a bolygó-princípiumoknak mondandó imádságok és a harráni szabeusok imái között.¹⁷ Ugyanekkor Warburg a *Der Islam* folyóirat lapjain kimutatta, hogy a latin fordítás közvetlenül kasztíliai spanyol nyelvből készült.¹⁸ 1915-ben fedezték fel Krakkóban a *Picatrix* illusztrált példányát, amelyben Saxl felismerte az arab bolygó-ábrázolások görög-római eredetű modelljeit, és bebizonyította, hogy az iszlám kozmográfiákban szereplő leírásaik közvetítőként szolgáltak a Nyugat felé történő továbbításukban.¹⁹ Warburg azután párhuzamot vont a *Picatrix*-ben leírt gyógyító bolygóalakok és a Cornelius Agrippa von Nettesheim említette amulettek, valamint a Dürer *Melencoliáján* látható mágikus szám-négyszög között.²⁰

A kutatás terén a kép akkor vált teljessé, amikor Wilhelm Printz felfedezte a latin szöveg arab eredetijét: ez volt *A bölcs célja* [Ghāyat al-hakīm]. Ez az azonosítás megnyitotta az utat azon felismerés előtt, hogy a klasszikus görög filozófiának a hellenisztikus korban folytatódó gondolatai miként vándoroltak tovább az arab kozmológiába egy, a varázslást is magába foglaló, talán még régebbi hitrendszerrel keveredve. A kézikönyv szemelgető, „ollózó” műfaja azt is megmutatta, hogy e tudás a magas műveltségből az ún. népszerűsítő irodalom tárgyává lett, bár hangsúlyozza, hogy csak az arra rátermettekhez és az elkötelezettekhez szól. Mindazonáltal nagy hatással volt az európai olvasó képzeletére, és különösen filozófiai tartalmú részei az olyan nagy gondolkodókat is megihlették, mint Ficino vagy Pico.

¹⁵ HÖPFNER (1924).

¹⁶ MALINOWSKI (1922), MALINOWSKI (1925).

¹⁷ SAXL (1912).

¹⁸ RITTER–PLESSNER (1962: i). *Der Islam* 3, 1–2.

¹⁹ SAXL–MEIER–MCGURG (1915).

²⁰ WARBURG (1998: 432–466).

Albrecht Dürer: *Melencolia*, 1514, rézmetszet

A szöveg mágikus és filozófiai vonatkozásairól Hellmut Ritter adott először beszámolót 1922-ben,²¹ majd további kéziratok felfedezése után, amelyeken Martin Plessnerrel és Elsbeth Jaffével együtt dolgozott tovább, 1933-ban elkészült az arab szöveg első kiadása. A nyugat efféle asztrológiai örökségének folytonosságát bizonyította még Warburg tanulmánya a ferrarai Palazzo Schifanoia freskóin látható bolygó-alakokról 1932-ben,²² továbbá Gundel és Schott könyve a dekán-ábrázolásokról.²³ Az arab szöveg német fordítását Ritter kezdte el és Plessner fejezte be, valamint szintén ő készítette elő az egész fordítást a megjelenésre. A há-

²¹ RITTER (1922).

²² WARBURG (1998: 467–479).

²³ GUNDEL–SCHOTT (1936).

borús viszonyok, az üldöztetések, valamint újabb leletek előkerülése azonban késleltette a kötet lezárását. A munkát 1933-ban félbe kellett szakítaniuk, s a háborús pusztítás után az egyetlen fennmaradt példányon 1949-ben kezdtek el újra dolgozni, majd újabb tizenhárom évnyi munka után a német verzió 1962-ben látott napvilágot.²⁴

A latin szöveg kiadása még később, 1986-ban jelent meg David Pingree gondozásában, gyakorlatilag bevezető nélkül, mert sajtó alá rendezője szerint „nem bevezetőre volt szükség, hanem a szöveg megjelentetésére”.²⁵ A latin nyelvű *Picatrix*ből a 20–21. században eddig a következő modern nyelvű fordítások jelentek meg: franciául: Matton, 1977 (részlet), Bakhouche – Fauquier – Pérez-Jean, 2003; angolul: Greer – Warnock (2010), Attrell – Porreca (2019); olaszul: Arreco – Li Vigni – Zuffi (2018); magyarul: Frazer-Imregh (2020a: a fejezetek összefoglalója és 2020b részlet: 4, 1), Frazer-Imregh – Hamvas (2022).²⁶ A kiadás alatt álló kötet fordítását a következőképpen osztottuk fel: Hamvas Endre Ádám fordította a prologust, az 1. könyv 1–3, a 2. könyv 7–12, a 3. könyv 7–12 és a 4. könyv 5–9 fejezeteit. Frazer-Imregh Monika ültette át az 1. könyv 4–7, a 2. könyv 1–6, a 3. könyv 1–6 és a 4. könyv 1–4 fejezeteit.

Most pedig térjünk rá a *Picatrix* 15–16. századi, többé-kevésbé titkos térhódítására, a legnagyobbak közül is Marsilio Ficinóval kezdve a sort.

Marsilio Ficino

Marsilio Ficino (1433–1499) a reneszánsz kor egyik legnagyobb gondolkodója.²⁷ Jelentősége nemcsak abban áll, hogy a teljes platóni életművet és a *Corpus Hermeticum* 14 írását lefordította,²⁸ hanem ezenfelül Plótinosz minden értekezését és a későbbi újplatonikusok, Porphüriosz, Iamblikhosz, Proklosz és az egyházatyák közül pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész egyes műveit görögről latinra ültette át, és ezzel a platonikus és hermetikus gondolkodás új áramait indította el Európában. Saját műveiben, a szerelem-filozófiáját kifejtő *Lakoma-kommentárjában* (1469), mo-

²⁴ RITTER–PLESSNER (1962).

²⁵ PINGREE (1986: xi).

²⁶ A kötetek címléírását ld. a bibliográfiában.

²⁷ Életrajzát ld. FRAZER-IMREGH (2016a).

²⁸ 1462-ben. Ez *Pimander* címen nyomtatásban is megjelent 1471-ben, sőt Tommaso Benci olaszra is lefordította 1463-ban.

numentális *Platonikus teológiájában* (1474) és kisebb traktátusaiban, például *De sole* és *De luce* (A Napról és A fényről [1492]), a kereszténység és a platonikus metafizika összeegyeztetésére tett kísérletet.²⁹ Más oldalról viszont erősen hatott rá az újplatonikusok theurgiája, „istenekkel való munkája” is és az *Asclepiusban* kifejtett mágikus elgondolások. Lenyűgözve olvasta al-Kindī *De radiis* (A sugarakról) című művét, Thābit *De imaginibus* (A talizmánokról) szóló írását, Philosztratosz beszámolóját a tüanai Apollóniosz kalandos indiai élményeiről. Amikor pedig a *Picatrix* került a kezébe, felismerte a sok forrásból merítkező kompilációból azt, ami abban értékelhető volt, a számára értéktelen vagy elítélendő dolgokkal pedig nem foglalkozott.

Ficino asztrológiai és mágikus vonatkozású elgondolásait főként két művében vizsgálhatjuk: a *De vita libri tres* (Három könyv az életről) harmadik könyvében: *De vita coelitus comparanda* (Hogyan nyerhetünk életet az égtől?) és Plótinosz-kommentárjaiban, amelyek terjedelme gyakorlatilag megegyezik a kommentált *Enneászok* hosszával.

Mivel az előbbi művet latinból magyarra fordítottam, és kiadásra vár az erről szóló monográfiám,³⁰ a hatalmas Plótinosz-kommentárban pedig még nem volt alkalmam elmélyedni, jelen tanulmányban csak a *De vitáról* fogok írni. Az utóbbiról D. P. Walker elszórt megjegyzései alapján lehet hozzávetőleges képet alkotni.³¹

A *De vita libri tres*

Marsilio Ficino *De vita libri tres* (Három könyv az életről) című munkáját Lorenzo de' Medicinek ajánlja. A cím nem csupán a mű felosztására utal, hanem arra is, hogy eredetileg három teljesen különálló művet forraszt egybe benne. Ezt mutatja még, hogy az egyes könyvek előtt további ajánlások állnak: Giorgio Antonio Vespuccinak és Giovanbattista Buoninsegninek az első könyv, Filippo Valorinak a második könyv és Mátyás királynak a harmadik könyv előtt. Mindezeket a harmadik könyv előtt egy, az olvasót megszólító bevezetéssel is megtoldotta. A szerző saját

²⁹ Ficino műveit ld. FRAZER-IMREGH (2016b). A Ficino-szakirodalom csaknem teljes bibliográfiáját 2011-ig ld. FRAZER-IMREGH (2016c).

³⁰ FRAZER-IMREGH (2022). A *De vita*-fordítás a Helikon Kiadónál fog megjelenni.

³¹ WALKER (2003).

bevallása szerint ezen értekezéseket egymás után írta, ahogy „a szükség”, azaz tudós barátainak kérései sürgették, 1474 után. Kristeller azonban kimutatja a *Supplementum Ficinianum*ban, hogy az első könyv 1480-ban már kész volt, a harmadik 1489 táján készülhetett mint Ficino Plótinosz-kommentárjának egy részlete, s valójában ennek befejezése után, 1489 augusztusában állította össze a szerző a második könyvet.³²

Nyomatásban 1489. december 3-án adta ki *Az életről* szóló három könyvének egybeillesztett variánsát, amihez Filippo Valori nyújtott anyagi támogatást. Platón-fordítása mellett ez a műve volt a legnépszerűbb³³ szerte Európában (Bajorországban 36, Lengyelországban 9, Magyarországon 2 ősnymotatványt³⁴ őriznek belőle a közkönyvtárak). A három könyv orvosi és életvezetési tanácsokat, recepteket tartalmaz a tudósok számára, filozófiai háttere azonban jóval mélyebb, mint a mai orvostudományé.

Az első könyv címe: *De vita sana* (Az egészséges élet), hosszabb variációjában *De cura valetudinis eorum, qui incumbunt studio litterarum*, azaz *A tudósok egészségének védelme*. Tehát nem akárkinek, hanem kifejezetten azoknak ad tanácsokat és recepteket, akik hozzá hasonlóan a tudományokkal foglalkoznak, és életmódszerűen görnyednek könyveik, irományaik fölött. Megírására a bevezető szerint barátai biztatják: Ficino ugyanis apja, Diotifeci szorgalmazására az orvosi szakmát is kitanulja 1459 és 1462 között Bolognában, pisai természetfilozófiai előtanulmányok után. Az orvosi mesterséget gyakorolja is, erről elsősorban saját műveiben, illetve leveleiben találunk adatokat.

³² TARABOCHIA CANAVERO (1995: 16–17), KRISTELLER (1973: I, LXXXIII–LXXXVI). Vö. GENTILE (1984: 133–136) 103. táblázatával.

³³ Az első, 1489. december 3-i kiadást követően (Antonio Miscomino nyomdája által) a 17. század végéig még jó harminc kiadást, illetve újranyomást ért meg Európa és Itália legjobb nyomdászai révén. Ld. lentebb és KRISTELLER (1973: I, LXIV–LXVI), TARABOCHIA CANAVERO (1977), KRISTELLER (1986: II, 130–131), CLARK (1989: 8–9).

³⁴ Ld. *Librorum impressorum Bibliothecae Regiae Monacensis Catalogus nominalis*. München, Bayerische Staatsbibliothek. é. n. 16. 332. Budapesten a következők találhatóak: az MTA Ant – 550.141 raktárjelzetű, 1556-os inkunábuluma: *Ficini Marsilii Florentini medici atque philosophi celeberrimi de vita libri tres*, Lugduni, apud Guil. Rouil.; és az OSZK Kézirattárában az Inc. 859 jelzetű (Régi Nyomatványok Tára) ősnymotatvány: Marsilius Ficinus, *De triplici vita. Apologia*, Venezia, Bartholomaeus Justinopolitanus et socii, 1498.

Szerzőnk 1462-ben kapta Careggiben fekvő villáját Cosimo de' Medicitől, aki ekkor bízta meg a platóni életmű latinra fordításával, és egyfajta filozófiai műhely, a platonista akadémia kialakításával és irányításával. Ettől az időponttól fogva nyílik tehát lehetőség kifejezetten ilyen irányú stúdiumok rendszeres és közös folytatására (bár Firenzében már korábban is folytak filozófiai viták és összejövetelek, felolvasások a kamalduliak rendházában, és az 1438–1439-es firenzei egyetemes zsinat óta máshol is), s a barátok, akik Ficinótól az orvosi tanácsokat kérik, nyilvánvalóan a Careggi-i villa látogatói, tehát ha úgy tetszik, a platonista akadémia tagjai.

Az első könyv sikerét, amely egyelőre csak kéziratokban terjedt,³⁵ az mutatja, hogy barátai a mű folytatására kérik: „nemcsak arra vágytak, hogy mindig jó egészségnek örvendjenek, hanem sokáig is szerettek volna élni” – írja róluk az egységbe foglalt három írás közös bevezetőjében.³⁶ Tehát a következő (egyébként sorrendileg utolsóként írt) könyvet *De vita longa* (A hosszú életről) címmel írja, vagyis, hogy odafigyeléssel és gondoskodással miként őrizhetik meg késő öregkorukig a tudósok egészségüket, illetve miként hosszabbíthatják meg élettartamukat még a gyengébb fizikumúak is.³⁷ Ezt a művét Lorenzo il Magnifico mellett Filippo Valorinak ajánlja, akiről azt emeli ki, hogy a platonista tanításokra és azok terjesztésére vágyakozik, sőt a platonista filozófia ügyét szolgálja, ami nyilvánvalóan a Valori által adott anyagi támogatásokra is vonatkozik – ő szponzorálja ugyanis többek között e mű kinyomtatását is 1489 decemberében. Filippo Valori családját már a 14. század végétől

³⁵ Ld. FICINO (1989: 9–10).

³⁶ Ld. Preninger levele, az 1480-ban Bernardo Rucellaihoz címzett levelek között. FICINO (1576: 836, 2).

³⁷ 1489. augusztus 8-án kelt levelében Ficino azt írja Giovanni Pico della Mirandolának, hogy a 13. századi spanyol orvos, Arnaldo da Villanova *De retardanda senectute* című könyvét olvassa (aki egyébként a népi hagyományokat is belefoglalta receptjeibe, étrendi és életvezetési tanácsaiba egy másik, *Regimen Sanitatis Salernitatum* című könyvében). Mindkét műből sokat meríthetett e második könyvhöz. Az előbbiről John R. CLARK (1986: 230–232) kimutatta, hogy az nem Arnaldo da Villanova *De conservatione iuventutis* című traktátusa, hanem valójában Roger Bacon munkája, csupán da Villanova művei között jelent meg. Alessandra PARAVICINI BAGLIANI felülvizsgálta az e kérdésre vonatkozó problémákat, és arra jutott, hogy Roger Bacon szerzősége nem lehetséges, és a *De retardanda senectute* szerzője inkább anonimnak tekintendő, illetve az *explicit* szerint egy bizonyos *Dominus castri Goet*. Ld. PARAVICINI BAGLIANI (1991: 297).

gazdasági és kereskedelmi kapcsolatok fűzték Budához, így nem véletlen, hogy Ficino támogatójaként összekötő volt közte és a magyar király, Corvin Mátyás között is, akinek először a harmadik könyvet ajánlotta.³⁸

A harmadik könyvet, amely már címében is jelzi a műben megjelenő asztrológiai szempontokat (amelyek egyébként már a második könyv utolsó fejezetében is megjelentek) *De vita coelitus comparanda* címmel adja közre (Miként nyerhetünk életet az égtől?). Hogy a három szakaszból összeillesztett könyvnek a dedikációban megszólított nagy hatalmú Medici védelmére volt szüksége, azt az is igazolja, hogy emiatt érte a legtöbb támadás szerzőjét.³⁹ A támadások oka az asztrológiai és mágikus szempontok érvényesítése a 2. könyv végén (*De vita longa* – A hosszú életről), és végig a 3. könyv során. Ezt még önálló formájában tehát a mi Mátyás királyunknak ajánlotta,⁴⁰ akit örökkön legyőzhetetlennek nevez. Ficino 1472 előtt magyar barátai, Janus Pannonius és Garázda Péter,⁴¹ majd később a budai könyvműhelyben dolgozó vagy a Buda és Firenze között ingázó olaszok, pl. Taddeo Ugoletto és Francesco Bandini révén tudhatott az uralkodó udvarában megforduló asztrológusokról. Közéjük tartozott (1467–1472 között) az a Regiomontanus is, aki a korabeli asztrológiában egy új házrendszert népszerűsít, amelyet később róla neveznek el.

Ficino az orvosi és filozófiai stúdiumok után a teológiát is elvégezte, felszentelt és gyakorló pap volt,⁴² tehát nem a hit hiányából fakad a modern kor számára szokatlan felvetése. A bolognai egyetemen (a többi

³⁸ DILLON BUSSI (2008: 476): „11.16. Marsilio Ficino filozófiai értekezéseinek Mátyásnak szánt példánya, amely a király halála miatt Lorenzo de' Medici tulajdonába került”.

³⁹ TARABOCHIA CANAVERO (1995: 15), KRISTELLER (1973: LXXXV). Ficinót 1490 májusában a Római Kúriánál mágiával és eretnekséggel vádolták be.

⁴⁰ Ficino nemcsak ezt a munkáját ajánlotta Mátyás királynak, hanem levelei harmadik és negyedik könyvét is.

⁴¹ Garázda Péter (1448 k–1507) Janus Pannonius és Vitéz János rokona, akinek pártfogásával 1465 és 1468 között Ferrarában tanult Battista Guarino iskolájában. 1469–1471 között Firenzében folytatta tanulmányait, ahol Marsilio Ficinóval is barátságot kötött.

⁴² 1469-ben kezdi meg papi tanulmányait, 1473. szeptember 18-án diakónus, december 18-án felszentelt pap. Ld. MARCEL (1958: 284), aki függelékében közli Ficino mindhárom fennmaradt korabeli életrajzát: Johannes Cursius *Vita Marsili Ficini* c. művét, egy anonim *Vita secundát*, amelyet a Firenzei Könyvtár (Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze) Palatinus 488 jelzetű kódexe tartalmaz, és a Piero Caponsacchi által összeállított *Sommario della vita di Marsilio Ficino* című írást.

észak-itáliai egyetemhez hasonlóan)⁴³ a medicina és az asztrológia között szoros összefonódás alakult ki, tehát e kettőt egymással való összefüggéseiben tanították.⁴⁴

Ficino a mi Mátyás királyunkhoz írt ajánlásában arra hivatkozik, hogy Püthagorasz, Démokritosz és Tüanai Apollóniosz nem csak úgy vaktában vizsgálták az égitestek mozgását és hatásaikat, hanem ismereteik segítették életüket és a boldogság elérését,⁴⁵ hiszen „az egész világegyetem csodálatos rendjén keresztül megismerhették annak irányítóját, s miután megismerték, mindennél inkább szerették.”⁴⁶ A csillaghit szerinte tehát nemhogy nem zárja ki az istenhitet, de éppen ezen erők mozgásának megismerése vezet el ahhoz.

Mint fentebb említettem, Ficino Plótinoszhoz a lélekről szóló írásaihoz fűzött kommentárjaként adja elő a *De vita* harmadik könyvét, a világegyetem rétegezetségének leírása tehát itt Plótinosz *hüposztasziszait* követi. Ficino nem pontosítja, hogy melyik plótinوسي értekezést kommentálja, tartalma alapján azonban a legtöbb kutató a IV. *Enneas* 3. értekezése 11. fejezetében (*A lélekkel kapcsolatos kérdésekről I.*) és a IV. *Enneas* 4. értekezése 30–42. fejezeteiben (*A lélekkel kapcsolatos kérdésekről II.*) foglaltakra gondol. Ficino annyit jegyez csak meg, hogy kommentárja Plótinoszhoz azt az értekezését tárgyalja, „amely az égtől nyerhető támogatást taglalja”.⁴⁷ Az olvasóhoz írt bevezetőjében az asztrológiát illetően

⁴³ Pl. Padova, Ferrara, Pavia, ld. VESCOVINI (1983).

⁴⁴ TARABOCHIA CANAVERO (1995: 59), vö. MALAGOLA (1887: 274–277). Ptolemaiosz *Tetrabiblos*-át és a *Centiloquium*-ot használták tankönyvként az egyetemen. A 15. századi padovai nyomtatásban is megjelent orvosi-asztrológiai művekről ld. PESENTI MARANGON (1978).

⁴⁵ Diogenész Laertiosz *Vitae philosophorum* c. művében beszél arról, hogy Püthagorasz (8, 44) és Démokritosz (9, 39) hosszú életet éltek; ld. Philosztratosz, *Apollonii vita*. Tüanai Apollónioszról később, a 3, 8-ban is szót ejt Ficino, ld. az ottani jegyzetemet Philosztratoszról.

⁴⁶ *Siquidem ex mirabili mundi totius ordine eius tandem cognovere rectorem, et ante omnia cognitum amaverunt.* Ficino, *De vita*, 3. könyv, *Bevezetés (Ajánlás Corvin Mátyáshoz)*, FICINO (1991: 196).

⁴⁷ *Cum igitur inter Plotini libros magno Laurentio Medici destinatos, in librum Plotini de favore coelitus hauriendo tractantem nuper commentarium composuissem.* FICINO (1991: 198). A kutatók többféle hipotézist is felállítottak arra vonatkozóan, hogy melyik plótinوسي értekezést kommentálja a *De vita* 3. könyve. KRISTELLER (1973: I, LXXXIV) szerint Ficino az *Enn.* 4, 3, 11-ben foglaltakat fejti ki (*A lélekkel kapcsolatos kérdésekről I.*), ezzel GARIN

némileg visszakozni látszik, ám gyakorlata cáfolja ezt az apologetikus álláspontot: „ha nem fogadod el az asztrológiai talizmánokat, amelyeket éppen az ember egészségének védelmére találtak fel, s amelyeket én sem tartok annyira igaznak, inkább csak leírom őket, akkor engedélyemmel vagy tanácsomra ne foglalkozz velük. Ne hanyagold el viszont az égi segítséggel megtámogatott gyógymódokat, különben az életet hanyagolnád el.”⁴⁸

Léthierarchiák

Plótinosznál	Ficinónál
<i>Az Egy = a Jó = a Kezdet</i>	<i>Isten</i>
<i>Az Értelmelem = a Szép = az ideák lakhelye</i>	<i>Az angyali értelem = az ideák lakhelye</i>
<i>Az egyetemes Lélek</i>	<i>A világlélek, benne a csíraszerű okok</i>
<i>A Világlélek</i>	<i>(rationes seminales)</i>
<i>Daimónok</i>	<i>Minőségek, fajták</i>
<i>Anyagi világ</i>	<i>Anyagi világ</i>

A világegyetemben működő erők feltérképezésében Ficino a plótinoszni négyes, illetve ötös beosztású léthierarchiából indul ki, de több ponton eltér attól: a megnyilvánulatlan kezdet-eredet, azaz az Egy, más néven a Jó, Ficinónál Isten. Az Egyből kiáradó értelem, amely az Egy szeretet indította szemlélése révén foganja meg magában az ideákat, minden dolog ősképeit, Ficinónál az angyali értelem, amelyet ő – kimutathatóan pseudo-Dionüsziosz Areopagitészre támaszkodva – a szeráfok, kerubok és a trónus angyali karaival azonosít. Az értelemnek a szeretet bőségétől vezérelt „túlcsordulásából” keletkezik Plótinosznál az egyetemes

(1969: 423–447) is egyetért. WALKER (2003: 3, 2. jz; 41) felveti még az *Enn.* 4, 4 (*A lélekkel kapcsolatos kérdésekről II.*) 30–42-ben foglaltakat mint lehetséges forrást. E véleményt osztja KLIBANSKY–PANOFSKY–SAXL (1964: 248), de felvetik az *Enn.* 2, 4 (*Hatnak-e a csillagok?*) lehetséges forrásként való megjelölését is.

⁴⁸ *Denique si non probas imagines astronomicas, alioquin pro valetudine mortalium adinventas, quas ego non tam probo, quam narro, has utique me concedente, ac etiam si vis consulente, dimittito. Medicinas saltem coelesti quodam adminiculo confirmatas, nisi forte vitam neglexeris, ne negligito.* Ficino, *De vita*, 3. könyv, *Az Olvasóhoz*, FICINO (1991: 200).

lélek, amely még mentes minden anyagi vonatkozástól, ám belőle jön létre a majdan a látható világot teremtő világlélek. Az emberi lelkek voltaképpen a világlélek részei, belőle „születnek”, és születésük után is egységet képeznek azzal. Ficinónál a lélek egy, tehát az említett árnyalást itt nem tárgyalja. A fenti három *hüposztaszisz* tartozik Plótinosznál az isteni, azaz romolhatatlan létrendhez, amelyek a látható, testi világnak mintát adnak, s a fény (a törődő szeretet) segítségével azt folyamatosan táplálják. A teremtés e folyamatában Plótinoszt követve Ficinónál a világlélek az (angyali) értelmet szemlélve az ideák megfelelőiként a dolgok csíraszerű okait (*rationes seminales*) foganja, amelyek az anyagi világban létrejövő testek minőségeit adják. A gyógyítás alapja tehát Ficinónál az, hogy „minden fajta a saját csíraszerű okán keresztül összeköttetésben van a saját ideájával, s ezen idea révén könnyen befogadhat valamit onnan, lévén, hogy általa és tőle fakad az eredete.”⁴⁹ A gyógyulás maga tehát nem más, mint *regenerálódás*, visszatérés a tökéletes állapothoz, amely az értelemben adott ideákban van jelen: „Ezért ha valamikor elkezd eltérni a saját formájától, akkor ennek a hozzá legközelebbi közvetítőnek (ti. a csíraszerű oknak) a segítségével visszanyerheti eredeti formáját, s általa az ideából könnyen újjáalakulhat.”⁵⁰

A mágikus aspektus⁵¹ abban a mozzanatban ragadható meg, hogy a gyógyító hozzásegítheti pl. az egyes szerveket vagy az egyén egészét a regenerálódáshoz azáltal, hogy az illető ideához hasonló minőségű dolgokat alkalmaz a gyógyításban, akár gyógyszerek, akár egyéb gyógymódok révén. Ficino Zoroasterre – azaz valójában a *Káldeus orákulumokra* – hivatkozik, aki az anyagi világ formáinak a lélek okaival való megfelelését „isteni kötéseknék” (*divinae illices*) nevezte, valamint Szüneszioszra, aki szerint ezek „mágikus csalétkek” (*magicae illecebrae*).⁵² Az ember azon-

⁴⁹ *Unde unaquaque species per propriam rationem seminalem propriae respondet ideae, facileque potest per hanc saepe aliquid illinc accipere, quandoquidem per hanc illinc est effecta. De vita 3, 1. FICINO (1991: 204).*

⁵⁰ *Ideoque si quando a propria forma degeneret, potest hoc medio sibi proximo formari rursus, perque id medium inde facile reformari. De vita 3, 1. FICINO (1991: 204).*

⁵¹ Az asztrális mágiával Aquinói is foglalkozik *De occultis operibus naturae* című levelében. Ld. LITT (1963).

⁵² Nem sokkal e könyv írása előtt fordította Ficino Szünesziosz *De somniis* című munkáját.

ban csak alkalmas időpontban merítheti ki a lélekben található csírák adományait, és csak olyan dolgok, pl. növények révén, amelyek az adott bolygóminőséghez tartoznak. A bolygók minőségei nagymértékben kapcsolódnak az antik istenalakok tulajdonságaihoz. Két példa, hogy ezt könnyebben el tudjuk képzelni: a Merkúr (Mercurius, Hermész) az utak, a kereskedés, a közlekedés, a beszédek, a találékonyság, a közvetítés istene, az emberek és istenek követe, tolmácsa bolygóként a mozgékonyságot, közlékenységet, jó beszélőkészséget, éles értelmet, jó értelmezőképességet, de egyben a nyughatatlan természetet is adja, két jegyben is uralkodó: az Ikrekben és a Szűzben, az előbbiben a kettősség, az utóbbiban a kínos precizitás járul hozzá.⁵³ A Nap minőségeit Ficino a 3. könyv 14. fejezetében írja le részletesen, amelynek címe: *Az égitestektől függő rendek, mint a szoláris jellegűek és hasonlók. Miként lesz a szellem szoláris.* Tehát ennek alapján összefoglalva, a napszerű (szoláris) minőséghez tartozó dolgok:

Égitest: Nap (Phoebus Apollo-Dionysus).

Csillagjegyek: Oroszlán, Kos, Nyilas.

Elem: tűz (meleg + száraz); testrész: szív.

Testnedv: epe.

Vérmérséklet: kolerikus.

Ásvány: arany, krizolit, rubin, borostyánkő.

Állat: oroszlán, kakas, ölyv, kos, hattyú.

Növény: napraforgó, mirrha, tömjén, sáfrány.

Nedvek: méz, balzsamfa nedve, bor.

Ember: uralkodók, nagylelkű emberek.

Napszak: dél.

Hét napjai: vasárnap.

Az égitestek hatásait Ficino szerint a dolgok nem csupán a Nap rajtuk visszaverődő fényén keresztül veszik fel, hanem a mindenütt jelenlévő világlélek segítségével is, méghozzá a világlélek szellemén keresztül. A következőkben tehát az emberi szellem és a világszellem fogalmát és a kettő kapcsolatát vizsgáljuk meg röviden a *De vitában*.

Az emberi szellem a négy testnedv legfinomabb részeiből tevődik össze. Ezért kiegyensúlyozott, fényteli, tehát égi, s így is kell megőriznünk – mondja Ficino –, hogy finom, mindazonáltal tartós legyen. A

⁵³ Vö. DUBRAVSZKY–EÖRSSY (2019: 36).

szellem közvetítő a test és az emberi lélek között, a lélek ennek révén tartja életben a testet, tehát az élet princípiuma.

Ahogy az emberi lélek életerejéje a szellemen keresztül jut el a test különböző részeibe, úgy a világlélek szelleme, a négy elem tulajdonságait magasabb szinten hordozó kvinteszencia is a megnyilvánult világ testében mindenütt jelen van és életet ad – mondja Ficino, s „azokat a dolgokat tölti el ez az erő a leginkább, amelyek ezt a fajta szellemet a legnagyobb mértékben befogadták”.⁵⁴ Ezek a növények és egyebek lehetnek tehát a gyógyítás további eszközei. A világszellem olyan a világ testében, mint az emberi szellem az emberi testben, csakhogy míg az emberé a testnedvekből (a vérből) jön létre, a világszellem közvetlenül a világlélek teremtőerejéből keletkezik, annak „túlcsordulásával” – Ficino meg is jegyzi, hogy ez plótinosi terminus. A világlélek ezzel együtt (egy időben) teremti meg a csillagokat, és csak ezután, ennek révén hozza létre a négy elemet, minden összetett minőség kiindulását.

A világszellem, amely egyfajta nagyon finom test, olyan „ragyogó, meleg, nedves és életadó”, hogy „már-már lélek”; nemcsak, hogy mindenben jelen van, de minden teremtésben is részt vesz annak közvetlen szerzőjeként és mozgásként, így táplál folyamatosan mindent. Ficino szerint reá vonatkozik Vergilius *Aeneide* 6. énekének e sora (726): „a szellem belülről táplál” – *spiritus intus alit*. Ezért e szellem befogadása, miként az emberi szellem karbantartása is döntő jelentőségű Ficino szemléletében, s ennek elősegítésére törekszik gyógyító kézikönyvének asztrológiai és mágikus megközelítései révén is.

A *De vita* és a *Picatrix*

A *De vita* 3. könyvének mágikus megközelítései tehát részben hermetikus és újplatonikus forrásokból adódnak, részben pedig a 8–13. századi arab bölcselők továbbhagyományozott anyagából.⁵⁵ Hogy miként került

⁵⁴ *De vita* 3, 1.

⁵⁵ A Ficino által a *De vita* három könyvében legtöbbet emlegetett arab szerzők és műveik a következők: a szír Mesue (Masawaih Al-Mardini, 925k–1015), *De medicinis laxativis; Antidotarium sive Grabadin medicamentorum*; a perzsa Rasis vagy Rhazes (Muhammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī, 865–925), *Liber continens; Liber ad Almansorem; Liber divisionum*; a perzsa Avicenna (Pur-e Sina, ismertebb nevén Ibn Sina, 980k–1037), *Liber canonis; De viribus cordis; De animalibus*; az egyiptomi muszlim Haly Abenrudian ('Alī ibn Riḏwān

Ficino e mágikus vonatkozású szövegek, pl. a *Corpus Hermeticum* 14 szövegének közelébe, arra nagyon egyszerű a magyarázat. Cosimo de' Medici rendelte meg tőle fordításukat 1463-ban, amikor Ficino harminc esztendő volt. A humanisták idős támogatója annyira fontosnak tekintette a Hermész Triszmegisztosznak tulajdonított írásokat, hogy az ifjú fordítónak még a frissen megkezdett Platón-fordításait is félbe kellett szakítania, hogy előbb ezekkel végezzen. 1486 és 1488 között pedig, tehát közvetlenül a *De vita* 3. könyvének írása előtt, miután nyilvános előadásokat tartott Plótinosz *Enneászairól* (amelyek fordítását 1486. január 16-án fejezte be), Ficino szükségesnek tartotta, hogy további újplatonikus szerzőket is hozzáférhetővé tegyen latinul. Így Plótinosz-kommentárjainak írását felfüggesztve a következő műveket ültette át e három év alatt: Szimplikiosz *Commentarij*át (Kommentárok) Theophrasztosz *De sensu* (Az érzékelés) és *De phantasia et intellectu* (A képzelőerő és az értelem) című műveihez, Iamblikhosz *De mysteriis* (A misztériumok),⁵⁶ Proklosz *De sacrificio et magia* (Az áldozathozatal és a mágia) című művét és *Kommentárj*át Platón *Első Alkibiadészéhez*, Porphüriosz *De abstinentia* (Az önmegtartóztatás) és *De occasionibus sive causis ad intelligibilia nos ducentibus* (Az alkalmak és az okok, amelyek az érzékfelettihez vezethetnek minket) című írásait, Psellosz *De daemonibus* (A daimónokról) című értekezéséből részleteket, és végül, de nem utolsósorban Szünesziosz *De somniis* (Az álmok) című értekezését. Mint e felsorolásból láthatjuk, a legtöbb átültetett mű erősen kapcsolódik a tárgyalt témakörhöz, tehát a mágikus-asztrológiai témájú 3. könyvhöz Ficino ezekből is ihletett meríthetett.

A középkori mágikus irodalom történetét magyarul Láng Benedek könyve foglalja össze a nemzetközi szakirodalom alapján.⁵⁷ Besorolása

(988–1061/1062 vagy 1067/1068), *In parvoam Galeni artem commentatio; Commentarium in Centiloquium* (ez utóbbi valójában Abū Ja'far Aḥmad ibn Yūsuf ibn Ibrāhīm ad-Dāya műve); az ifjabb Serapius vagy Serapio (Ibn Sarabi, XII–XIII. sz.), *De simplici medicina; Practica dicta Breviarium*; a bagdadi Thebit (Thābit ibn Qurra 826–901) *De imaginibus*; a tunéziai Haly Albohazen ('Alī ibn abī al-Rijāl (967–1037 u.), *De iudiciis astrorum*.

⁵⁶ E kettőből nekünk is van egy ősnymtatványunk (egy kötetben!) az OSZK-ban: Inc. 417: *Priscianus Lydus et Marsilius Ficinus, In Theophrastum de sensu, in Iamblichos, De mysteriis Aegyptiorum. Cum aliis aliorum Neoplatonicorum tractatibus; Lat. trad. Marsilius Ficinus, Venetiis, Aldus Manutius, 1497.*

⁵⁷ LÁNG (2007).

szerint a mágiának négy fajtája alakult ki a középkor során: az ún. „természetes mágia”, a talizmánmágia, a divináció és a rituális mágia. (Az alkímiát külön veszi ezektől, így azt nem tárgyalja.) Mivel Ficino a két utóbbiból egyáltalán nem merített, így ezekkel itt nem foglalkozunk. Az első kettő azonban fontos a *De vita* 3. könyvében: szerzőket, műveket is idéz e témákban, sőt, a talizmánoknak a huszonhatból összesen hét fejezetet szentel.⁵⁸ Láng Benedek ezt írja a talizmánmágiával foglalkozó írássok előfordulási helyeiről:

Tematikus közelségük okán legtöbbször orvosi kódexek biztosítanak helyet a természetes mágiának, amely igen jól illeszkedik a kőlisták (lapidáriumok), füveskönyvek (herbáriumok) és állatleírások (bestiáriumok) környezetébe. Hasonlóképpen, csillagászati-asztrológiai kéziratok adnak otthont a talizmánmágiának, gyakran nehéz is megkülönböztetni, mit is kellene tudománynak és mit mágiának tekintenünk.⁵⁹

Így történt ez a *Picatrix* szövegével is, amely a fenti tematikájú szövegek környezetben jelenik meg a fennmaradt kódexeiben. Ficino a *Picatrix* egy kölcsönzött példányát tanulmányozta, amint azt Michele Acciari levele tanúsítja.⁶⁰ Tanítványának érdekes módon nem ajánlja a gyűjtemény elolvasását, mert mint Acciarinak mondta, „a fontosabb dolgokat ő is összefoglalta a *De vita coelitus comparandában*”.

Garin szerint a *Picatrix* egyedülálló fontossága abban áll a *De vita coelitus comparanda* keletkezése szempontjából, hogy abban a több évszázados ókori és középkori mágikus-asztrológiai hagyomány egyrésztől újplatonikus, másrésztől hermetista keretbe ágyazva jelenik meg.⁶¹ Frances Yates úgy véli, hogy bár a *De vita* 3, 18-ban leírt talizmánábrázolások csak részben hasonlítanak a *Picatrix* bolygóábráira, ezeket Ficino vagy egyenesen a *Picatrix*ből, vagy pedig Pietro d’Abanótól vette.⁶² Vittoria Perrone Compagni pedig arra hívta fel a figyelmet, hogy a *Picat-*

⁵⁸ A 13. és 15–20. fejezeteket.

⁵⁹ LÁNG (2007: 126).

⁶⁰ A levelet Filippo Valorinak írta, a kézirat Giorgio Ciprio Medico tulajdona volt. Ld. DELCORNO BRANCA (1976: 464–481).

⁶¹ GARIN (1976: 53).

⁶² YATES (2002: 73–76).

rix nemcsak gyakorlati útmutatásaiban és a technikai részleteket illetően jelenik meg a *De vita* harmadik könyvében, hanem olyan, lényegesnek mondható doktrinális kérdésekben is, mint a világszellem fogalma.⁶³

Ficino saját hivatkozásait tekintetbe véve, és szövegének alapos vizsgálata után azonban azt mondhatom, hogy mind Ficinót, mind Giovanni Pico della Mirandolát elsősorban abban segíthette a *Picatrix* ismerete, hogy kijelentsék, mitől kívánnak elhatárolódni. Írásaikban Aquinói Tamás és az Albertus Magnusnak tulajdonított *Speculum astronomiae* meghatározásai nyomán mindketten élesen elválasztották az úgynevezett „természetes mágiát” a szellemekkel manipuláló, „átkos és gonosz” mágiától.⁶⁴ (Pico ezzel kapcsolatos nézeteit a következő fejezetben ismertetem.) A talizmánok hatásmechanizmusának elméleti alapjait Ficino al-Kindī *De radiis* című művéből vette, a gyakorlati tudnivalókat pedig Thābit ibn Qurra *De imaginibus* című munkájából. A világszellem fogalmát Ficino az általa fordított újplatonikus szerzők elméletei nyomán dolgozta ki. Inkább a *Picatrix* néhány asztrológiai és filozófiai témájú fejezete kelthette fel igazán mindkettőjük érdeklődését. Ezek közül a legtisztább és legjelentősebb az 1. könyv 6. fejezete, amely a mikrokozmosz-makrokozmosz elmélet kifejtése, egy gnosztikus-hermetikus-újplatonikus filozófiai jellegű fogalmazvány. Ez a háromoldalnyi írás bizonyára lelkesítően hatott nemcsak Ficinóra, de Picóra is.

A *De vita coelitus comparanda* talizmánokat tárgyaló fejezetei

A természeti mágia működésének alapelveit Ficino a *De vita* harmadik könyvének első négy fejezetében ismerteti, ezután annak asztrológiai és orvosi jellegű részeivel foglalkozik a negyedik fejezet végétől a tizenkettedik fejezet végéig.⁶⁵ Itt az asztrológiai és orvosi vonatkozásokban Thābitra, Philosztratoszra, Aquinóira, Ptolemaioszra, Galénoszra, a *Centiloquium*ra és a *Speculum astronomiaera* hivatkozik.

A talizmánokat a 12. fejezet végén említi először, és a 13.-tól tárgyalja részletesen. A talizmánok működési alapelvét és hatékonyságukat illetően a *Centiloquiumot*, Halyt, Szerapiót, az *Asclepiust*, Pszelloszt,

⁶³ PERRONE COMPAGNI (1975: 302–310).

⁶⁴ Erre a kérdésre Pico tárgyalásakor térünk vissza.

⁶⁵ Ld. FRAZER-IMREGH (2022a), FRAZER-IMREGH (2022b), FRAZER-IMREGH (2022d).

Porphürioszt, Iamblikhoszt, Prokloszt és Szüneszioszt idézi. Egy oldalon belül tehát szinte minden lehetséges újplatonikus tekintélyt felsorakoztat a talizmánok kapcsán, bár kijelenti, hogy a varázsigékkal és ráénekélésekkel nem kíván foglalkozni, mert azokat „a platonikus Pszellosz is kinevette”.⁶⁶ Leszögezi, hogy az asztrológiai módszerekkel alkalmazott gyógymódok hatékonyabbak a gyógyításban, mint a talizmánok, és meg is indokolja, hogy miért: a gyógyszerek puhább anyagokból készülnek, ezért könnyebben veszik fel az égi hatásokat, ráadásul belsőleg vagy pakolásként alkalmazhatóak, így erejük felszívódik a testbe. A talizmánok anyagaként viszont jobbak a kövek és a fémek, mint a puha fa, mondja Iamblikhoszra hivatkozva, mert jobban megtartják az ég erejét.

A 14. fejezet a szoláris minőség elnyerésének módjait írja le, a 15. fejezetben szoláris és lunáris kövek viselését ajánlja, de vésetek, ábrák nélkül. Majd a mágnessel kapcsolatban említi meg, hogy amikor fiatalon ezeket a dolgokat tanulmányozta, eltervezte, hogy mágnesbe vési a Nagy Medve ábráját, és majd vasláncon fogja a nyakában viselni. Tovább kutatva azonban látta, hogy e csillagkép szaturnuszi és marsi hatású, így a talizmán ártó erejétől tartva elvetette az ötletet. Szintén Iamblikhoszt idézi, miszerint „a gonosz démonok gyakran félrevezetik és megszállják a talizmánok készítőit.”⁶⁷ Egy általa látott kígyókőből készült amulett fura rángatózását is leírja, amelyet ecettel öntöttek le – ez az Égi Kígyó csillagkép természetében részesedhet. Majd a perzsák egy mérgezéstől óvó vésett gyűrű-talimánját említi, amelynek csillag-ábráját, a Kígyótartót Pietro d’Abano hatékonynak vélte, Ficino szerint azonban, ha a gyűrű hatékony is volt, az inkább alkotórészei anyagának és a megfelelő időpontban való elkészítésének köszönhető és nem a rávésett ábrának. Látszik tehát, hogy Ficino igyekszik a természeti mágia alapelveire szorítkozni, és mindent, ami nem fér bele ebbe a kategóriába, próbál elutasítani. Ismét hangsúlyozza, hogy ő nem ajánlja a talizmánokat, csak leírja őket.

A 16. fejezetben al-Kindī *De radiis* (A sugarakról) című műve alapján ismerteti a csillagok és bolygók sugarai révén azonnal létrejövő hatások, minőség-átadások elméletét. A szerzőre nem hivatkozik, a pillanat alatt bekövetkező hatás lehetséges voltára hozott példáit viszont egyéb ol-

⁶⁶ *De vita* 3, 13.

⁶⁷ *De vita* 3, 15.

vasmányaiból merítette. Továbbá hasznos tudnivalókat közöl a talizmánok alapanyagául szolgáló fémekkel és drágakövekkel kapcsolatban.

A 17. fejezet egy elméleti bevezetés a szám, a fény és az alak jelentőségéről annak megvilágítására, hogy a talizmánokra vésett alakzatoknak mi a jelentősége, de erre csak nagyon óvatosan utal Ficino: hogy „rárezonáljanak” a csillagképek alakzataira.

A 18. fejezet ugyanis már konkrétan és viszonylag részletesen a talizmánokra vésett ábrázolásokról és írásjelekről szól, itt számos leírást is megad. A kereszt kapcsán „egy arab gyűjteményes munkára” hivatkozik, ez pedig kétségkívül a *Picatrix*. Ismét hangsúlyozza, hogy mások vélekedéseit adja elő a továbbiakban. A különböző célokra készült talizmánokat írja le röviden, először mindegyik bolygóhoz egyet, majd továbbiakat speciális orvosi célokra. Pietro d’Abano és Haly tanácsait mondja el a talizmánok elkészítésének helyes idejére (a megfelelő holdállásokra) vonatkozóan. A nem orvosi célú talizmánokkal kapcsolatosan tehát kimondatlanul is a *Picatrix*ban leírtakat illetően kritikáját így fogalmazza meg:

Bajos lenne elmondani, és talán káros is, hogy miféle talizmánokat készítettek és miképpen egyes lelkek összekötésére vagy elválasztására, a boldogság elérésére, vagy hogy bajt okozzanak – akár egyének, akár családok vagy nagyobb közösségek részére. Én a magam részéről nem erősítem meg, hogy ilyesmi lehetséges, az asztrológusok azonban úgy gondolják, s azt is megmondják, hogy miként, de én ezeket a dolgokat nem merem továbbadni.⁶⁸

A fejezet hátralevő részében az ártó hatások lehetséges voltára Plótinosz példáját idézi, akit Porphüriosz szerint egy mágus egy talizmánnal igyekezett megbetegíteni, majd ismét a *Speculum astronomiaera*, Pietro d’Abanóra és Thābitra hivatkozik az ártó talizmánok leírásait illetően. Elítélőik közül elsőként Aquinóit, majd a platonikusok közül Iamblikhoszt említi: mindketten a démoni erők bevonása miatt utasították el a vésett, ill. ábrákkal ellátott talizmánok használatát. Így természetesen Ficino sem ajánlja az ábrák alkalmazását, hogy „a bálványimádásnak még az árnyékát is elkerüljük”. Összegezve Ficino úgy véli, biztonságosabb, ha inkább a gyógyírekre, mint a talizmánokra bízunk magunkat, s hogy

⁶⁸ *De vita* 3, 18.

az égi befolyással kapcsolatos érvei inkább vonatkoznak a gyógyszerekre, mint a vésett képekre. A talizmánok esetleges hatékonyságát pusztán anyaguknak és az ütögetésükből fakadó felhevítésüknek tulajdonítja.

A 19. fejezet mégis egy véset: a világegyetem ábrájának bronz- vagy ezüstlapon való elkészítéséről és hasznáról beszél, ennek azonban Ficino szerint általánosan jó hatása lehet, ha megfelelő időben készül el. Ugyanezt egy szoba mennyezetére is fel lehet festeni – ajánlja –, és azt meditációs céllal felhasználni – ennek létező gyakorlatát bizonyítják egyébként az esztergomi freskómaradványok és Pesello mennyezeti freskója a firenzei San Lorenzo régi sekrestyéjében, 1442-ből.

A 20. fejezetben az asztrológusokra hivatkozva előbb a talizmánok egészségmegőrző használatáról, majd ártó felhasználásukról beszél röviden, és leszögezi, ő nem hisz abban, hogy a talizmánok távolra is hatnának, szerinte csak viselőiknek képesek használni vagy esetleg ártani, de akkor sem rendkívüli mértékben. Hozzáteszi, hogy hatásukat nem a beléje vésett kép adja, hanem az anyaga. Ezután, pusztán említés szintjén beszél az arabok és egyiptomiak hitéről abban, hogy a csillagok szellemeit szobrokba vagy talizmánokba tudják zárni. Ezen, mondja, egyesek az égitestek csodálatos erőit, mások a csillagoknak segédkező daimónokat értik. Tehát szerintük a csillagok szellemei ezek megfelelőképpen befogadott sugarai által, füstölők, fények és erős hangok révén kerülnek a talizmánok hozzájuk illő anyagába, s ezek csodás hatással vannak viselőjükre vagy arra, aki a közelükben tartózkodik. Ez Ficino szerint már démoni mágia, mert itt nem a talizmán anyaga révén jön létre a hatás, hanem mert a démonok örülnek a számukra kinyilvánított tiszteletnek. E szakaszban az „arabok” kifejezés minden biztonnyal utalhat a *Picatrixra* is. Hasonlóképpen Thābit mellett a *Picatrixra* történhet utalás a következő szakaszban, ahol a talizmán készítőjének e munkában való hitéről és önátadásának fontosságáról van szó:

Az arabok írják, hogy amikor valaki megfelelő módon készít talizmánt, s képzeletével és érzéseiben teljesen átadja magát a munkának, szelleme a csillagokhoz kapcsolódik a világ szellemével és a csillagok fénysugaraival együtt, melyek révén a világ szelleme cselekszik; s midőn így azokhoz kapcsolódott, ő maga is mintegy előidézőjévé válik annak, hogy a világ szelleme révén a sugarakon keresztül egy bizonyos égitest szelleme, azaz egy életteli erő töltse el a talizmánt, amely

a leginkább annak az embernek a szellemével áll összhangban, aki a műveletet végezte. Azt is írják, hogy az égitesteknek megfelelő füstölőkkel tudják segíteni ezt a műveletet, amennyiben az ilyen füstölők a levegőt, a fénysugarakat, a talizmán készítőjének szellemét és a talizmán anyagát így befolyásolják.

A 21–26. fejezetekben már nem annyira a talizmánokról beszél, hanem az illatok, szavak és dallamok mágikus erejéről és a természeti mágia gyakorlati felhasználásáról a tudósok egészségének megőrzésében.

Ficino hivatkozása a Picatrixra

Ficino tehát mindössze egyszer hivatkozik a *De vita* 3. könyvében kimondottan a *Picatrixra*, akkor is csak mint „arab gyűjteményes munkát” említi:

A későbbi talizmánkészítők az ég alakjához hasonlatosan körformába foglalják bele az összes csillagképet, a régebbiek viszont, miként egy arab gyűjteményes munkában olvashatjuk, a kereszt formáját részesítették előnyben minden más alakkal szemben, mivel a testek egy, már a felszínükig kiterjedt erő révén képesek a működésre vagy cselekvésre. A legkülső felszín pedig egy kereszt segítségével írható le. Ugyanis mindenekelőtt így [a felszín miatt] van hosszúsága és szélessége. [...] Ezért a régiek azt mondták, hogy a kereszt alakja a csillagok ereje révén jön létre, másrészt [a kereszt alakzata] a csillagok erejének befogadója, ezért ennek van a legnagyobb ereje minden alakzat közül, s ez fogadja be a bolygók energiáit és szellemeit.⁶⁹

Ez a hivatkozás tehát a kereszt alakú talizmánokat tárgyaló részre utal a *Picatrix* 3. könyvének 5. fejezetéből. Ott a szerző a kereszt egyetemes formáját hangsúlyozza. Leszögezi, hogy a bolygók szellemeinek [erejének] alakját nem ismerhetjük, viszont erejüket a csillagképek is maguk-

⁶⁹ *De vita* 3, 18: *Postremi quidem imaginum auctores universam earum formam ad coeli similitudinem acceperunt rotundam. Antiquiores autem, quemadmodum in quodam Arabum collegium legimus, figuram crucis cunctis anteponebant, quia corpora per virtutem agunt ad superficiem iam diffusam. Prima vero superficies cruce describitur, sic enim imprimis habet longitudinem atque latitudinem. [...] Crucem ergo veteres figuram esse dicebant tum stellarum fortitudine factam, tum earundem fortitudinis susceptaculum; ideoque habere summam in imaginibus potestatem, ac vires et spiritus suscipere planetarum.*

ban foglalják. Egy gnosztikus tanítást visszhangozva indokolja meg, miért képviselheti a kereszt minden csillagkép és bolygó erejét:

Következésképpen az említettek minden ereje leginkább a talizmánokban jelenik meg. Ezért, mivel látjuk, hogy a fák és növények alakjai és formái mind különbözőek az ábrázolásaikban, s ugyanígy az állatoké és az ásványoké is, s így képtelenek vagyunk felismerni a bolygók szellemeinek ábrázolásait, e művészet régi bölcsei mintegy egyetemes szimbólumként a keresztet választották. Méghozzá azért, mert minden test a felszíne révén mutatkozik meg, az alakok felszíne pedig hosszúsággal és szélességgel rendelkezik. A hosszúság és a szélesség szimbóluma viszont sajátlagosan a kereszt maga. Ezt az alakzatot tehát mintegy ezen rituálék egyetemes tanítójának mondtuk, amely mintegy befogadja a bolygók szellemeinek erőit, azért, mert semmilyen alakzat nem tér el tőle.⁷⁰

Ficino felhasználja, de ki is egészíti ezt a magyarázatot azzal az al-Kinditől vett gondolattal, hogy mi a merőlegesek és derékszögek jelentősége: a bolygóknak vagy csillagoknak ugyanis akkor a legnagyobb az energiájuk, amikor az ég négy sarkalatos pontján állnak, tudniillik a felkelő és a lenyugvó ponton, az ég közepén és az ég alján. Sugaraik pedig így keresztet alkotnak. Ezért van a keresztnek a legnagyobb ereje minden alakzat közül. Továbbá hozzáfűzi, hogy e tanítás egyiptomi eredetű, hiszen Szerápisz is keresztet viselt a mellén, és az a túlvilági életet jelképezte számukra. Úgy véli, a kereszt a Krisztus képviselte erő előjele volt már az egyiptomiaknál is.

Összefoglalva tehát, és visszatérve Eugenio Garin, Frances Yates és Vittoria Perrone Compagni állításaira, miszerint a *Picatrix* lett volna a *De*

⁷⁰ *Picatrix* 3, 5, PINGREE (kiad.) 107. *Et ideo concluditur quod omnis virtus praedictorum maxime consistit in figuris. Idcirco, quia videmus omnes figuras et formas arborum et plantarum esse in suis figuris diversas necnon et figuras animalium et similiter minerarum, quapropter nullo modo cognoscere possumus proprie figuras ipsorum spirituum planetarum, ideo sapientes huius artis antiqui tamquam universalem figuram crucem elegerunt, et hoc propter quod omnia corpora apparent sua superficie et quia superficies figurarum habet longitudinem et latitudinem, et figura longitudinis et latitudinis proprie consistit in cruce. Idcirco hanc figuram tamquam universalem magistram diximus in talibus operandi et tamquam receptricem virium spirituum planetarum eo quod aliqua figura non divertitur ab ea.*

vita coelitus comparanda elsődleges ihletője vagy forrása a mágikus-asztrológiai gyakorlati leírásokban és a világszellem doktrinális kérdésében, nos, mindkettőt cáfolja a szöveg alapos vizsgálata. A talizmánmágiával kapcsolatban Ficino fő forrásai Thābit, al-Kindī, Haly Albohazen, Philostratos és Pietro d'Abano voltak, a világszellem kérdésében pedig inkább a fentebb említett újplatonikus szerzők Ficino által fordított írásaiból kell kiindulnunk. Nyilvánvaló, hogy ami a *Picatrix*-ben összhangban volt azzal, amiről Ficino korábban az asztrológia és a természeti mágia kapcsán már tudomást szerzett, az megerősítőleg hatott rá, őt azonban a talizmánok főként az egészség megőrzésének és az ember szellemi-lelki fejlődésének szempontjából érdekelték, a *Picatrix*-ben leírt legtöbb kicsinyes vagy alantas célú talizmán elkészítése nem volt célja, és ezeket nem is ajánlja.

Giovanni Pico della Mirandola

A kortársai által is zseninek tartott, közvetlen utókorára pedig óriási hatást gyakorló filozófus, Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) tragikusan rövid életének eseményeit és munkásságát a *Heptaplus, avagy a teremtés hat napjának hétszeres értelmezése* című művének magyar fordításához csatolt utószavamban ismertettem.⁷¹ Ezentúl a Rómában tervezett nagyszabású filozófiai disputájához összeállított 900 téziséről⁷² és az ezt bevezető híres *Beszédéről* írt cikkeimben,⁷³ valamint a *Benivieni neoplatonikus versének kommentárja* utószavában adtam további adalékokat,⁷⁴ így ezekről itt nem közlök többet.

Már említettem, hogy Pico hatalmas könyvtárában megvolt saját példányként a *Picatrix* teljes szövege, ezt a leltár alapján tudjuk biztosan.⁷⁵ Ha a mágiát tárgyaló írásait megvizsgáljuk, illetve azokat a helyeket, ahol a mágiáról beszél, akkor azt látjuk, hogy elítéli a talizmánmágiát – vagyis mindennemű, a démonokkal űzött mágiát –, a természeti mágiát viszont dicsőíti. Az utókor számára ez utóbbi ténye és a kétféle

⁷¹ IMREGH (2002: 99–115).

⁷² IMREGH (2009).

⁷³ IMREGH (2010).

⁷⁴ IMREGH (2012: 101–125).

⁷⁵ KIBRE (1936: 263).

mágia közötti különbség hangsúlyozása lehetett meghatározó iránymutatás, főként, ami a filozófusokat illeti. Lássuk tehát, mely művében találunk erre vonatkozó utalást.

Pico 900 tézisének második részében, ahol saját nézeteit mutatta be tizenegy téma köré csoportosítva, a 9., a mágiát tárgyaló csokorban 26 tétel szerepel.⁷⁶ Pico a 900 tézis vitaindító *Beszédében*⁷⁷ mindenekelőtt tisztázza a kétféle mágia közti különbséget: létezik egy alacsonyrendű, a démonok erejét és közreműködését felhasználó praxis, amelyet a görögök is megvetettek, és nem is mágiának, hanem *goéteiának* (varázslásnak) mondták – ez szerinte „átkos és szörnyű”. Pico szerint a másik „a természetfilozófia tökéletes megvalósulása”, a görögök számára a legfőbb bölcsesség. Porphürioszt idézi, aki a „mágus” perzsa terminusát „az istenek tolmácsa és követője”-ként fordítja.⁷⁸ Az igazi mágia tanulmányozása végett Püthagorasz, Démokritosz és Platón is hosszú utazásokat tett, mondja, és a megszerzett tudást nagyra becsülve titkaik között őrizték meg azt (vagyis csak az arra kiválasztottaknak, szóban hagyományozták tovább). A mágia „két elindítóját”, Zoroasztert, Oromaszosz fiát és a thrák Zalmoxiszt idézetei szerint Platón is nagyra értékelte: „Zoroaszter mágiája nem más, mint isteni dolgokról szóló tudomány” – citálja Platón az *Alkibiadészben*;⁷⁹ „Zalmoxisz mágiája a lélek orvossága, általa a lélek önmérsékletre tesz szert” – olvashatjuk Pico szerint a *Kharmidészben*.⁸⁰ Homérosz kapcsán Pico említi el nem készült munkájának tervét: „Egyszer majd bizonyítani fogom *Poétikai teológiámban*, hogy valamint minden más tudományt, úgy ezt [ti. a mágiát] is belerejtette az Odüsszeusz bolyongásairól szóló művébe.” A későbbiek közül is megsejtették néhányan – írja –, hogy e tudomány miről szól: az arab al-Kindī, Roger Bacon, Párizsi Vilmos és Plótinosz is csak a másik mágiát ítélte el. További egy oldalon át jellemzi ezt az „igazi mágiát”, ebből talán a következő mondatban ragadhatjuk meg a lényegét:

⁷⁶ PICO (1995: 116–120).

⁷⁷ PICO (1984: 236).

⁷⁸ PICO (1984: 236).

⁷⁹ Plat. *Alkib.* 121. Vö. Apul. *Apol.*

⁸⁰ Plat. *Charm.* 156d–157c.

Ez a fajta mágia a mélybe hatolva kifürkészi a világmindenség összhangját, amelyet a görögök igen találóan συμπάθεια-nak mondanak,⁸¹ és átlátva a különféle természetek kölcsönös egymáshoz való viszonyát, minden egyes dolog veleszületett vonzerejét, napfényre hozza mindazt a csodát, ami a világ rejtekeiben, a természet mélyén, Isten titkos kincseskamráiban van, mintha maga a mester volna.⁸²

Pico tehát nem kevesebbre, mint a természetet, azaz a világegyetemet mozgató erők kifürkészésére vágyik a mágia segítségével, ám nem a későbbi newtoni fizika módjára, amely egy önműködő mechanikus gépezetet lát a teremtésben, hanem a szellemi törvények működésében meghagyva az isteni elemet is. Nézzük röviden, mi szerepel a *Tézisek* 26. mágiával foglalkozó tételében.⁸³ Az elsőben tisztázza, hogy a korabeli mágusok gyakorlatát joggal ítéli el az egyház, mert ez hamis. A többi tétel mind a természetes mágiával, az ún. *magia naturalisszal* foglalkozik, amely megengedett (2. tétel), hiszen a természettudomány gyakorlati s egyben legnemesebb része (3–4. tétel). Minden csodás mű, amelyet a mágia vagy a kabbala létrehoz, Isten kegyéből fakad (6. tétel). Krisztus munkáit azonban nem lehetett volna sem a mágia sem a kabbala segítségével végrehajtani (7. tétel). Mágiával foglalkozni nem más, mint összeházasítani a világot (13. tétel). Szó esik még a mágiában használt szavakról és nevekről (19–22. tétel), számokról (23. tétel); több szempontból is árnyalja a különbséget a mágia és a kabbala közt (18, 25–26. tétel).

Ami a *Picatrix* filozófiai tárgyú fejezeteit és azok tematikáját illeti, már utaltam az 1. könyv 6. fejezetének a tudást dicsőítő lelkesítő szavaira és az ember és a teremtett világ között vont párhuzamára – ezek nyilván a gnosztikus és a hermetikus iratokra, közelebbről az *Asclepius*ban kifejtettekre mennek vissza: értelme révén az ember középponti helyére és a mikrokozmosz-makrokozmosz elméletre. E gondolatok nyilvánvalóan egybecsengtek mindazzal, amit a reneszánsz filozófusok már a hermetikus iratokban tiszteletre méltónak tartottak, elsődleges forrásuk

⁸¹ Vö. Plin. *H. N.* 20, 1.

⁸² Pico della Mirandola, *Beszéd*, 238.

⁸³ Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, 116–120.

azonban mind Ficino, mind Pico számára Hermész Triszmegisztosz, vagyis a *Corpus Hermeticum* maradt.

Röviden összegezve tehát Pico állásfoglalásának jelentőségét a *Picatrix* továbbélésének szempontjából, azt mondhatjuk, hogy bár Pico magát a talizmánmágiát elvetette, elvi támogatása egyáltalán a mágia elismerését illetően, mégha az csupán a természeti mágiára is korlátozódott, kétségkívül megerősítőleg hatott utódainak kíváncsiságára, és ösztönözte ezirányú kutatásaikat. Még akkor is, ha a Picót ért üldöztetések némiképp elrettentő erőként hatottak a kevésbé merészekre, és figyelmeztetésként szolgáltak: bizonyos könyveket és az ilyen tematikájú saját eredményeket jobb olykor titokban tartani, és csak a legmegbízhatóbb barátokkal megosztani.

A tanulmány második részében, amely az Antikvitás és Reneszánsz következő, 10. számában fog megjelenni, tovább folytatom a *Picatrix* olvasóinak vizsgálatát. Látni fogjuk, hogy mindannyian így vagy úgy, Ficino és Pico nyomában jártak a mágikus tanok elsajátításában és kidolgozásában. Előbb Ficino tanítványával, Francesco Cattani da Diacetóval és fiatalabb kortársukkal, Ludovico Lazzarellivel foglalkozom, majd a német Trithemiust és követőit, Agrippát és Paracelsust tárgyalom. Kitekintek Giordano Bruno és Tommaso Campanella *Picatrix* ihlette munkáira. Végül a közép-európai másolatokról dióhéjban ismertetem Láng Benedek és Veszprémy Márton kutatási eredményeit.

Források

A Picatrix szövegkiadásai és modern fordításai

ARRECO–LI VIGNI–ZUFFI 1999

D. ARRECO – I. LI VIGNI – S. ZUFFI et al. (trad.), *Maslama al Magriti, Al-Kindi, Picatrix, De radiis*, Firenze, 1999.

ATTRELL–PORRECA 2019

D. ATTRELL – D. PORRECA (transl.), *Picatrix: A Medieval Treatise on Astral Magic*, Pennsylvania, 2019.

BAKHOUCÉ–FAUQUIER–PÉREZ-JEAN 2003

B. BAKHOUCÉ – F. FAUQUIER – B. PÉREZ-JEAN, *Picatrix: Un traité de magie médiéval*, Turnhout, 2003.

GREER–WARNOCK 2010 J. M. GREER – Ch. WARNOCK (transl.), *The Picatrix*, h. n., 2010.

FICINO 1576

M. FICINO, *Opera omnia*, Basileae, 1576.

- FICINO 1989 M. FICINO, *Three Books on Life*, C. V. Kaske – J. R. Clark (eds.), Tempe, Ariz., 1989.
- FICINO 1991 M. FICINO, *De vita*, A. Biondi – G. Pisani (a cura di), Pordenone, 1991.
- FRAZER-IMREGH 2020a FRAZER-IMREGH M., *A Picatrix fejezeteinek tartalmi összefoglalója*, Orpheus Noster, 37 (2020/1), 88–109.
- FRAZER-IMREGH 2020b FRAZER-IMREGH M. (ford.), *A Picatrix IV. könyv 1. fejezetének fordítása: Filozófiai jellegű traktátus a világ rendjéről, a sensus – 'felfogóképesség', 'értelem' kifejezés értelmezéseiről*, Orpheus Noster, 38 (2020/2), 96–102.
- FRAZER-IMREGH–HAMVAS 2022
FRAZER-IMREGH M. – HAMVAS E. Á. (ford., bev., utószó), *Picatrix*, Kárpáti G. – Veszprémy M. (szerk.), Budapest, 2022, megjelenés alatt.
- MATTON 1977 S. MATTON (transl.), *Picatrix: détails*, in: Ibn Khaldûn, *La magie arabe traditionnelle*, Paris, 1977, 243–317.
- PINGREE 1986 D. PINGREE (ed.), *Picatrix. The Latin version of the Ghāyat al-ḥakīm*, London, 1986.
- RITTER–PLESSNER 1962 H. RITTER – M. PLESSNER (transl.), „*Picatrix*”, *das Ziel des Weisen von pseudo- Magrīti*, London, 1962.

Egyéb források

- BERTHELOT–RUELLE 1887–1888
M. BERTHELOT – Ch. E. RUELLE, *Collection des anciens alchimistes grecs*, 4 vol., Paris, 1887–1888.
<https://archive.org/details/collectiondesanc01bert> (2022. 03. 12.)
- DILLON BUSSI 200 A. DILLON BUSSI, 11.16. *katalóguscédula*, in: Farbaký P. et al. (szerk.), *Hunyadi Mátyás, a király: hagyomány és megújulás a királyi udvarban, 1458–1490*, Budapest, 2008.
- FRAZER-IMREGH 2022a FRAZER-IMREGH M. (ford., előszó), *Marsilio Ficino: Három könyv az életről. Harmadik könyv – Miként nyerhetünk életet az égtől? Bevezetés, 1–4. fejezet*, *Filozófiai Szemle*, 65 (2021/4), 222–246.
- FRAZER-IMREGH 2022b FRAZER-IMREGH M., *Marsilio Ficino a „kegyosztó” bolygókról. De vita, III, 4–8. Vallástudományi Szemle*, (2022/1), megjelenés alatt.
- FRAZER-IMREGH 2022c FRAZER-IMREGH M. (ford., bev.), *Marsilio Ficino: Három könyv az életről. Második könyv – A hosszú életről, 14–18. fejezet*, *Ókor*, 21 (2022/1), megjelenés alatt.
- FÜRBETH 1989 F. FÜRBETH (ed.), *Johannes Hartlieb: Das Buch aller verbotenen Künste*, Frankfurt am Main, 1989.
- IMREGH 2002 IMREGH M. (ford., utószó), *Heptaplus. A Teremtés könyvének hétszeres értelmezése*, Budapest, 2002.
- IMREGH 2009 IMREGH M., *Giovanni Pico della Mirandola 900 tézise*, Orpheus Noster, 1 (2009), 83–94.

- IMREGH 2010 IMREGH M., *Giovanni Pico della Mirandola: Beszéd az ember méltóságáról*, Orpheus Noster, 2 (2010), 141–160.
- IMREGH 2012 IMREGH M. (ford., utószó), *Benivieni neoplatonista versének kommentárja*, Budapest, 2012.
- PICO 1984 G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Beszéd az ember méltóságáról*, Kardos Tiborné (ford.), in: Vajda M. (szerk.), *Reneszánsz etikai antológia*, Budapest, 1984, 212–244.
- PICO 1995 G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, Albano Biondi (a cura di), Firenze, 1995.

Felhasznált irodalom

- BOLL–GUNDEL 1926 C. B. BOLL – W. GUNDEL, *Stern Glaube und Sterndeutung; die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig, 1926.
- BOLL–CUMONT–KROLL–OLIVIERI 1898–1950
F. BOLL – F. CUMONT – W. KROLL – A. OLIVIERI, *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*, 11 vol., Bruxelles, 1898–1950.
<https://www.hellenisticastrology.com/texts/> (2022. 03. 12.)
- BOUDET 2011 J.-P. BOUDET, *L'amour et les rituels à images d'envoûtement dans le Picatrix latin*, in: J.-P. Boudet – A. Caiozzo – N. Weill-Parot (éd.), *Images et magie: Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, 2011.
- CLARK 1986 J. R. CLARK, *Roger Bacon and the Composition of Marsilio Ficino's De vita longa (De vita, Book II)*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 49 (1986), 230–232.
- CLARK 1989 J. R. CLARK, *Introduction*, in: C. V. Kaske – J. R. Clark (eds.), *Marsilio Ficino: Three Books on Life*, Tempe, Ariz., 1989.
- COPENHAVER 2015 B. COPENHAVER, *Magic in Western Culture from Antiquity to the Enlightenment*, Cambridge, 2015.
- CUMONT 1912 F. CUMONT, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York, 1912. Új kiadása: *Forgotten Books* (ebook), Milano, 2019.
- D'AGOSTINO–BELLINI 1992
A. D'AGOSTINO – G. BELLINI (eds.), *el Sabio: Astromagia*, Napoli, 1992.
- DELCORNO BRANCA 1976
D. DELCORNO BRANCA, *Un discepolo di Poliziano: Michele Acciari*, *Lettere Italiane*, 28 (1976), 464–481.
- DUBRAVSZKY–EÖRSSY 1992
DUBRAVSZKY L. – EÖRSSY J., *A tradicionális asztrológia tankönyve*, Budapest, 1992.
- FRAZER 1890–1922³ J. G. FRAZER (1890–1922³), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, abridged edition*, 11 vol., London, 1890–1922³.
- FRAZER-IMREGH2016a FRAZER-IMREGH M., *Marsilio Ficino életének kronológiája*, *Orpheus Noster*, 23 (2016/3), 50–64.

- FRAZER-IMREGH2016b FRAZER-IMREGH M., *Marsilio Ficino művei*, Orpheus Noster, 23 (2016/3), 41–49.
- FRAZER-IMREGH2016c FRAZER-IMREGH M., *Ficino-bibliográfia 2011-ig, különös tekintettel a De vita című művére*, Orpheus Noster, 22 (2016/2), 117–158.
- FRAZER-IMREGH 2022d FRAZER-IMREGH M., *Vallás és orvostudomány határán – Marsilio Ficino a „kegyosztó” bolygókról. De vita, III, 4–8. – Miként nyerhetünk életet az égtől? (Bevezető tanulmány forrásközléshez)*, Vallástudományi Szemle, (2022/1), megjelenés alatt.
- GARIN 1969 E. GARIN, *Le elezioni e il problema dell’astrologia*, in: *L’età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli, 1969.
- GARIN 1976 E. GARIN, *Astrologia e magia: Picatrix*, in: E. Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull’astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Bari, 1976, 2007², 33–60.
- GENTILE 1984 S. GENTILE, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: mostra di manoscritti, documenti e stampe, 17 maggio – 16 giugno 1984*, Firenze, 1984.
- GUNDEL–SCHOTT 1936 W. GUNDEL – S. SCHOTT, *Dekane und Dekansternebilder: ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*, Glückstadt – Hamburg, 1936.
- GUNDEL 1936 W. GUNDEL, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistus, Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie*, München, 1936.
- HÖPFNER 1924 T. HÖPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber: mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Daemonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen*, Leipzig, 1924. Új kiadása: Amsterdam, 1990.
- HUSBAND 1999 T. B. HUSBAND, *The Medieval Housebook and the Art of Illustration*, New York, 1999.
- IDEL 1988 M. IDEL, *Hermeticism and Judaism*, in: I. Merkel – A. G. Debus (eds.), *Hermeticism and Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington DC, 1988, 59–76.
- KIBRE 1936 P. KIBRE, *The Library of Giovanni Pico della Mirandola*, New York, 1936.
- KLIBANSKY–PANOFKY–SAXL 1964 R. KLIBANSKY – E. PANOFKY – F. SAXL, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London, 1964.
- KRISTELLER 1938 P. O. KRISTELLER, *Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli: Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento*, Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere, Storia e Filosofia, 2 (1938/7), 237–262.
- KRISTELLER 1973 P. O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, 1–2, Firenze, 1973.
- LANG 1901 A. LANG, *Magic and Religion*, London, 1901.

- LÁNG 2007 LÁNG B., *Mágia a középkorban*, Budapest, 2007.
- LÁNG 2008 B. LÁNG, *Unlocked Books, Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe*, Pennsylvania, 2008.
- LÁNG 2011a B. LÁNG, *Characters and Magic Signs in the Picatrix and other Medieval Magic Texts*, Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis, 47 (2011), 69–77.
- LÁNG 2011b B. LÁNG, *Puissances ou démons? Les images décaniques dans le Picatrix de Cracovie*, in: J-P. Boudet – A. Caiozzo – N. Weill-Parot (éd.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, 2011, 137–147.
- LITT 1963 T. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, Paris–Leuven, 1963.
- MALINOWSKI 1922 B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London, 1922.
- MALAGOLA 1887 C. MALAGOLA, *Statuti dell'Università degli scolari arte e medicina (1405)*, in: *Statuti delle Università e dei collegi dello Studio Bolognese*, Bologna, 1887, reprintje 1988, 274–277.
- MALINOWSKI 1925 B. MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion*, in: J. Needham (ed.), *Science, Religion and Reality*, New York, 1925, 19–84.
- PERRONE COMPAGNI 1975 V. PERRONE COMPAGNI, *Picatrix latinus: Concezioni filosofico-religiose e prassi magica*, Medioevo, 1 (1975), 237–337.
- PERRONE COMPAGNI 1978 V. PERRONE COMPAGNI, *La magia cerimoniale del Picatrix nel Rinascimento*, in: *Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche*, vol. 88, Napoli, 1978, 279–330.
- PARAVICINI BAGLIANI 1991 A. PARAVICINI BAGLIANI, *Medicina e scienze della natura alla corte dei papi nel Duecento*, Spoleto, 1991.
- PESENTI MARANGON 1978 T. PESENTI MARANGON, *La miscellanea astrologica del prototipografo padovano Bartolomeo Valdisocco e la diffusione dei testi astrologici e medici tra i lettori padovani del '400*, Quaderni per la storia dell'Università di Padova, 9 (1978), 87–106.
- PREISENDANZ 1928–1931 K. PREISENDANZ et al. (eds.), *Papyri graecae magicae = Die griechischen Zauberpapyri*, 2 vol., Leipzig, 1928–1931.
- RITTER 1922 H. RITTER, *Vorträge der Bibliothek Warburg*, Leipzig – Berlin, 1922, 94–124.
- RÖHR 1923 J. RÖHR, *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum*, Leipzig, 1923.
- SAXL 1912 F. SAXL, *Beiträge zu einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und im Okzident*, Strassburg, 1912.

SAXL–MEIER–MCGURG 1915

F. SAXL – H. MEIER – P. MCGURG, *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters*, Heidelberg, 1915.

SIDER 1979

S. SIDER, *Cebes' Tablet: facsimiles of the Greek Text, and of Selected Latin, French English, Spanish, Italian, German, Dutch and Polish Translations*, New York, 1979.

TARABOCHIA CANAVERO 1977

A. TARABOCHIA CANAVERO, *Il De triplici vita di Marsilio Ficino, una strana vicenda ermeneutica*, *Rivista di filosofia neoscolastica*, 69 (1977), 697–717.

TARABOCHIA CANAVERO 1995

A. TARABOCHIA CANAVERO (trad.), *Marsilio Ficino: Sulla vita*, Milano, 1995.

WALKER 2003

D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Pennsylvania, 2003.

WARBURG 1920

A. WARBURG, *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, Heidelberg, 1920. (Újabb kiadás: 2011.)

WARBURG 1998

A. WARBURG, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Berlin, 1998.

YATES 2002

F. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, 2002.

***Picatrix* Readers. The Survival and Impact of a Magic Book in the Works of Renaissance Thinkers: Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola and Others**

This study seeks to answer the question: how was the reading of Picatrix present and how did it affect the coming centuries? The first part of the paper, published here, focuses on Ficino and Pico, the two 15th-century philosophers who, through their work, gave authority and credit the so-called "Learned magic" in the eyes of their contemporaries and immediate descendants, so the survival of Picatrix and similar magical writings, albeit mostly through secret channels, was assured. The second part of the study will appear in the next issue of Antiquity and the Renaissance. There, after discussing Francesco Cattani da Diacceto, Ludovico Lazzarelli, Johannes Trithemius, the latter's followers, Cornelius Agrippa and Paracelsus will be examined. Then Giordano Bruno's and Tommaso Campanella's works will be discussed that were inspired at least in part by Picatrix. Finally, in a nutshell, it presents the research results of Benedek Láng and those of Márton Veszprémy on the Picatrix's copies of Central Europe.

Keywords: *Picatrix*, magic, learned magic, talisman, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola

MÁTÉ ÁGNES

Egy olasz nyelvű *farsa* Aragóniai Beatrix nápolyi esküvői ünnepségéről

A dolgozat a magyar szakirodalomban elsőként közli teljes terjedelmében egy ismeretlen szerzőjű, olasz nyelvű farsa szövegét, amelyet minden valószínűség szerint 1476-ban adtak elő Nápolyban Aragóniai Beatrix esküvői ünnepségei során. A tanulmány előbb érveket sorakoztat fel a szöveg datálását illetően. Ezt követően Berzeviczy Albert monográfiájának néhány állítását helyezi új kontextusba Beatrix nápolyi koronázásával és e koronázás legitimitásával kapcsolatban az itáliai és a magyarországi jogszokást vizsgálva. A tanulmány végén a farsa szövegének értelmező fordítása olvasható, amelynek fő célja, hogy megmutassa az alkalmi költészet formuláris jellegét.¹

Kulcsszavak: *epithalamium, farsa, Aragóniai Beatrix, apoteózis, koronázás*

A jelen tanulmány egy olyan, olasz nyelvű maszkos játék² szövegközlése köré épül, amelyet a magyar szakirodalom mindeddig csak harmadkézből származó információk alapján ismert. A töredékesen fennmaradt *farsát* már Berzeviczy Albert említette monográfiájában, de az ő idejében a szövegnek csak néhány részlete állt rendelkezésre modern kiadványokban, a mű teljessége akkor még csak abban az unikális kéziratban volt fellelhető, amely ma is az egyetlen forrása a szövegnek. Ahogyan egy, az itáliai esküvői ünnepségekkel foglalkozó friss monográfiából kiderült azonban, a *farsa* szövege már egy nápolyi színháztörténeti témájú tanulmány mellékleteként is megjelent 1985-ben, de a magyar ku-

¹ A publikáció az MTA–SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatásával jelent meg.

² A *farsa* műfajára ld. N. (1932: 838–839). Speciális jelentéséről és fajtáiról a nápolyi irodalmi közegben ld. PIERI (1985: 58–59).

tatás nem szerzett róla tudomást. Dolgozatom mellékletében először teszem hozzáférhetővé a maszkos játék szövegét a magyar kutatás számára: az eredeti kézirat és a modern olasz kiadás szövegét összevetve saját átírásomban és fordításomban közlöm azt.

Kutatástörténet

A magyar vonatkozású *epithalamium*-költéssel kapcsolatos munkám során furcsának találtam, hogy mindannak ellenére, amit Aragóniai Beatrix királynénak a magyarországi reneszánsz kultúrára tett hatásáról az utóbbi évtizedekben feltárt a kutatás,³ mégsem került elő újabb forrás, amely Mátyás király és Beatrix esküvőjét köszöntő szöveget tartalmazott volna. Csupán két híradás állt rendelkezésre az ünnepekhez kötődő, kifejezetten köszöntő szövegekről. Az egyik Borsa Bélának 1940-ben megjelent szövegközlése,⁴ amely egy német krónikában fennmaradt rövid költeményt tartalmaz. A krónika tanúsága szerint a szöveg egy táblán felírva egy oszlopra függesztve volt olvasható Mátyás házában az Erik-napon tartott ünnepi lakomán.

Sponsa tibi datur rex magne Beatrix,
 Que possit thalamos prole beate⁵ tuos.
 Festa dies colitur, linguis⁶ animisque favete!
 Dicite pontifices nunc bona verba deo,
 Nobilitas populus procedes⁷ guadete fidelis,
 Cantibus coreis regina tota sonet!
 Aurea iam viderunt tecum, regina Beatrix,
 Secula; cantemus lux simul alma redit,
 Candida libertas pariter concordia tecum.
 Tecum amor atque fides gracia plena manet,
 Iam mala nulla prosunt procul est defoenus⁸ egestas.
 Iam grave servitia, iam metus omnis abit,

³ PAJORIN (2011).

⁴ BORSA (1940: 26). A szövegközlés vélhető pontatlanságait a lábjegyzetekben tüntetem fel.

⁵ Valószínűleg: *beare*.

⁶ Valószínűleg: *linguis*.

⁷ Valószínűleg: *proceres*.

⁸ Valószínűleg: *deformis*.

Iam virtus spectate placet presentia iusti,
 Principis assidue cuncta serena facit.
 Aurea maiestas solio suffulta decenti,
 Te favet in gremio diva Beatrix suo.
 A re nomen habes regi tu vota marito,
 Publica comendes talia voce vale.

A másik híradás Berzeviczy Albertnek Beatrix királynéről szóló monográfiájában található,⁹ aki a szövegből mindössze 15 sort idéz, s jegyzetéből az is kiderül, hogy értesüléseit legjobb esetben másod-, de inkább harmadkézből szerezte. Idézem Berzeviczy vonatkozó részét a hozzá tartozó jegyzettel együtt:

Mira le trezze bionde et quello ameno
 Fronte bello et sereno che dimonstra
 Tanta bellezza vostra, mira il viso
 Specchio del paradiso, che riluce
 De una amerosa luce, et mira quello
 Naso regale et bello, et quelle ciglie
 Con le guantie vermiglie, et amerose
 Ad guisa de doe rose nel'aurora,
 Mira la boccha ancora e i bianchi denti
 Che fan si dolci accenti, che par sia
 Soave melodia in ogni suo decto,
 Mira la gola el pecto bianchegiante,
 Il comparer constante in ogni cosa
 Prudente et gratiosa, che beato
 Qualuncha è destinato al tuo servitio.

Lásd: Franc. Torraca: Studi di Storia letteraria Napoletana, Livorno, 1884. 292–298. l. Az itt ismertetett *farsát* egy, a müncheni könyvtárban levő, a Cinquecento első feléből való kézirat őrizte meg. Ben. Croce már id. tanulmányában (Teatri di Napoli etc. 566, 580 s köv. l.) annak a nézetének ad kifejezést, hogy e darab Beatrix hazatérése után 1501-ben került színre, azonban a „ghirlanda” följajnlása, Beatrix leányos bájainak ecsetelése, az utalás „koronájának fényére” és jövő boldog

⁹ BERZEVICZY (1908: 139–140 és 1. jz).

uralkodására, határozottan valószínűbbé teszi Torraca föltevését, ki e *farsát* a királyné lakodalmi ünnepéyeiből valónak tartja.

Ha visszakeressük a Berzeviczy jegyzetében hivatkozott szakirodalmi utalásokat, azt találjuk, hogy Francesco Torraca kontextusából kiragadva kb. 40 sort idéz a *farsa* szövegéből,¹⁰ amelyekből Benedetto Croce tovább válogat mindössze 4 sornyt.¹¹ Torraca beszámolója szerint először Pio Rajna adott hírt a nápolyi *farsák*kat tartalmazó, már a Münchener Királyi Könyvtár 1858-as nyomtatott katalógusában is szereplő kéziratról (Cod. Ital. 265),¹² Torraca vizsgálta meg először a kódexet teljes egészében, s tőle szerezte értesüléseit Croce. Világos tehát, hogy Berzeviczy könyvében Torraca közlésére hagyatkozik, de ismeri a témában Croce megnyilatkozását is.

Mint Berzeviczy fentebb idézett jegyzetéből láthatjuk, ő maga Torraca véleményével értett egyet, aki szerint a *farsa* arra az időre tehető, amikor Aragóniai Beatrix feleségül ment Hunyadi Mátyás királyhoz (1476), és tartalma alapján nem összeegyeztethető a 16. század első éveivel, amikor a királyné visszatért hazájába, becsapva, pápai diszpenzációval elválasztva II. Ulászló királytól és soha vissza nem kapva a jegyajándékot, ami megillette volna. Érdekes, hogy Croce ellenérvként hozza fel a kortárs krónikások tanúságát, akik szerint nápolyi visszatérésekor a királyné férjes asszonyra, nem pedig özvegyre jellemző öltözéket viselt, és szinte diadalmenetben vonult be szülővárosába.¹³ Véleményem szerint ez a gesztus jelzésként szolgált Beatrix részéről, hogy ő csupán *vi coacta* fogadta el a pápai döntést válásáról és hagyta hátra Magyarországot, de nem volt hajlandó elismerni a vereséget, amit elszenvedett.

Sok évtizeddel Berzeviczy után, 1985-ben Marzia Pieri foglalkozott ismét a Beatrixnak szóló *farsa* szövegével, és azt a müncheni kódex alap-

¹⁰ Én egy későbbi, válogatott tanulmánykötetben találtam meg TORRACA (1925: 343–349) szövegét, amely utánközlése az 1884-ben kiadott, s BERZEVICZY által ismert dolgozatnak.

¹¹ CROCE (1891: 25–26 és 2. jz).

¹² THOMAS (1858, nr. 628: 111–112).

¹³ CROCE (1891: 25, 1. jz). 1501. március 15-én *venne in Napoli con nove carrette et genti assai et cum gran trionfo et sta vestuta maritat non vidua*.

ján, lényegében diplomatikai átírásban közre is adta.¹⁴ Pieri véleménye szerint a maszkos játék felépítése és szereplői olyannyira sematikusak, hogy a mű mind a királyné 1476-os távozásakor, mind az 1501-es hazatérésekor előadható lett volna.¹⁵ Pieri tehát nem foglalt állást abban a kérdésben, hogy mikorra datálható a *farsa* szövege. Pieri nem ismerte Berzeviczy Beatrix-monográfiáját, így a fentebb idézett érveket sem, amelyek a magyar történész szerint egyértelműen még Beatrix hajadonságának idejére helyezik a szöveget. Az emelkedett, dicsőítő hangnem miatt és Beatrix múltjának bármely mozzanatára tett utalás hiányában én is Berzeviczy álláspontját tartom elfogadhatónak. Akármennyire igyekezhetett is Beatrix fenntartani a látszatot Nápolyba való hazaérkezésekor mint Magyarország törvényes királynéja, a meghurcoltatásáról kialakult itáliai képet Matteo Bandello egy költeménye közvetíti az utókornak:

Di quelle che cantavan, saggie e belle,
 il nome qui porrò, si sape il resto.
 Stava la prima de le quattro stelle
 in abito regal pudico e onesto,
 la magnanima più di tutte quelle
 ch'ebbero il cor a l'atte imprese desto,
 Beatrice gientile[!] d'Aragona,
 che d'Ongheria portò scettro e corona.

Fu moglie al glorioso e sempre invitto
 terror di turchi, il buon Mattia Corvino,
 e dal regno cacciata per dispitto
 da chi star devea innazi chino.
 Quell'animo pudico, altiero e dritto,
 levato d'ogni or da terra e 'n ciel divino,
 visse sì saggiamente e 'n tanta fama,
 che la pudica e liberal si chiama.¹⁶

¹⁴ A *farsa* szövegét ld. PIERI (1985: 70–74).

¹⁵ PIERI (1985: 69).

¹⁶ BANDELLO (1952: 1079). *Canto* 11, *stanze* 127–128. „Azoknak a bölcseknek és okosoknak, akik ott énekeltek, a nevét ide teszem, a többit mindenki tudja. A négy csillag közül az első királyi ruhában állt ott, szemérmes és nemes, mindenki másnál, akiknek

A királyné sorsán sajnálkozó Bandello szavainak tükrében szerintem eléggé egyértelmű, hogy a hazatérés után Beatrix nehézségei hamar köztudomásúvá váltak. Mint Berzeviczy munkájából tudjuk, Beatrix nem kapta vissza a *donatio propter nuptias* legalább 65 ezer aranyra rúgó összegét, sem Magyarországról való távozásakor, sem később,¹⁷ s így nápolyi eltartásának terhe családjára hárult. Ahogyan Kovács Zsuzsa 2015-ös felfedezése az *i Corona* Beatrixról szóló anekdotájáról világossá tette,¹⁸ mindez valószínűleg azért történt így, mert a magyar főurak egyéb indokok mellett helyt adtak a már korábban ismert pletykának is, hogy Beatrix nem érintetlen leányként érkezett a házasságba, s így a szüzesség árát jelentő *Morbengab* nem járt vissza neki. Berzeviczy Albert véleményét osztva én is valószínűbbnek tartom tehát, hogy a *farsa* még 1476-ban készült, amikor a lányos báj és szüzek koszorúja inkább illet Beatrix személyéhez, mint 1501-ben, amikor a királyné már túl volt két házasságon.

A maszkos játék tartalma

A töredékesen fennmaradt műnek az elejéről hiányzik néhány, ismeretlen számú sor. Ahogyan a tanulmány végén található fordításból kitűnik, az égi hírnök valamely más tárgyról, valószínűleg híres asszonyok példáiról mesélhetett, mielőtt a megszólított Beatrix hercegnőhöz fordult. A bevezetőben tehát az égi küldött beszédének csak egy része olvasható (1–36skk.), amelyet két allegorikus nőalak, a *Pulchritudo/Szépség* (37–87skk.) és a *Honesta/Becsület* (88–138skk.) fellépése követ, s végül színre lép maga Apollo isten is (139–189skk.). A szereplők

szíve és ereje volt a cselekvésre, nagylelkűbb és nemes Aragóniai Beatrix, aki Magyarországnak hordta jogaát és koronáját. A dicső és mindig győzhetetlen, törökök félelme Corvin Mátyásnak felesége volt, és a királyságból elűzték tiszteletlenségből azok, akiknek meghajolva kellett volna előtte állniuk. Az a szemérmes, emelkedett és egyenes lélek, elszakadván a földi létől az isteni égben élt, oly bölcsességgel és olyan hírből, hogy a szemérmesnek és nagylelkűnek nevezték.” (Ford. M.Á.)

¹⁷ BERZEVICZY (1908: 127): „Ez a követ azt is tudni vélte, hogy Mátyás király a hozomány harmadrészének megfelelő jegyajándékban fogja viszonzóztatni menyasszonyát; feltűnő azonban, hogy e viszontajándéknak nemcsak a hozomány-átadási okmányban s a többi egykorú följegyzésekben nincs nyoma, hanem azt később, mikor Beatrix egykori hozományát visszakövetelte s a magyarok – mint látni fogjuk – ellenköveteléseket támasztottak, magyar részről senki föl nem említette.”

¹⁸ KOVÁCS (2015).

mind az ünnepelt Beatrix erényeit dicsérik, akinek a nevét jelentős retorikai késleltetés (*retardatio*) után csupán a 168. sorban mondja ki a napisten. A Honesta beszéde végén átnyújtja a hercegnőnek saját koszorúját, Apollo pedig lantját ajándékozza neki.

A Pulchritudo előbb a hercegnő arcképét festi meg (45–60skk.) sorban dicsérve szőke fürtjeit, sima homlokát, szép arcát, nemes orrát, szemöldökét, a harmatos rózsához hasonló orcáját, száját és fehér fogait, édes dallamú beszédét, nyakát és fehér keblét. A jellemzés sorrendje Eneas Silvius Piccolomini siénai Lucretiájának leírására emlékeztet,¹⁹ amely a kutatások szerint a maga részéről szintén a kor kanonikus nőleírásai közé illeszkedik,²⁰ ilyen értelemben tehát a bevett irodalmi mintákat követi. A Honesta a hercegnő erényességét dicsőíti (102–115skk.), és a felhozott példák (Lucretia, Virginia, a névvel nem említett Hippóna és Judit) Petrarca *Trionfi*jának követésére utalnak, pontosabban a *Szüzesség diadalmenetének* (*Triumphus Pudicitiae*) következő soraira.

Farsa 102–115skk.	Petrarca, <i>TP</i> , 130–144skk.	Hárs Ernő ford. ²¹
Taccian le antique et nove gloriose	ma d'alquante dirò che 'n su la cima	de néhányról, kiket legmagasabbra
Donne al mondo famose ch' han mostrate	son di vera onestate, in fra le quali	emelt tisztességük, szölok; ezek közt
Tanto lloro honestate et taccia prima	Lucrezia da man destra era la prima,	Lucretiának elsőséget adva,
Lucretia che in cima par che seda	l'altra Penelopé: queste gli strali	s Pénélopének: mindkettjük eltört
Taccia quella che in preda fo pigliata	avean spezzato e la faretra a lato	nyilat, tegezt egyképp a szemtelennek,
Et nel mar annegata et con la morte	a quel protervo, e spennacchiate l'ali.	s szárnytollából is tépett elegendőt.
Fugio tanta aspra sorte et prima morire	Verginia a presso e 'l fero padre armato	Verginiát és apját említem meg,
Volse che devenire disonesto	di disdegno e di ferro e di pietate,	kinek dühe, vasa s részvéte Róma
Taccia Judith honesta viduecta	ch'a sua figlia et a Roma cangiò stato,	s lánya számára változást teremtett,

¹⁹ MÁTÉ (2018: 244, 2–15skk.).

²⁰ POZZI (1981: 309–341), BIGI (1991: 169).

²¹ PETRARCA (2007: 52–55).

Ch' fo la gran vendetta del nemico	l'una e l'altra ponendo in libertate;	mindegyikük szabadságát megóvva;
Col cor saggio et pudico et la Romana	poi le tedesche che con aspra morte	s teuton nőket, kiknek rút halál volt
Virginea tanto humana ch' sostenne	servaron lor barbarica onestate;	erényük barbár megőrzési módja;
La morte et li convenne sopportare	Iudith ebrea, la saggia, casta e forte,	a héber Juditot , a nem hibázót,
Per sua belta salvare in terra, et sana	e quella greca che saltò nel mare	s a görög nőt , ki a tengerbe ugrott,
	per morir netta e fuggir dura sorte.	hogy tisztán haljon, s ne mint meggyalázott.

Beatrix erényeit Matteo Bandello fentebb idézett soraiban a Nápolyba való visszatérés után már mint bizonyóságot nyert tulajdonságokat mutatta be, itt a *farsa* szövegében azonban ezek mint a külvilág számára még bizonyítandó, belső tulajdonságokként jelennek meg (128–138skk.). Hogy a belső erények külsőségekben is megnyilvánuljanak, a Honesta saját koszorúját adja át a hercegnőnek, mintegy jelként (*signum necessarium*), amely megmutatja, hogy Beatrix minden más nőt, még a Becsület allegorikus nőalakját is megelőzi erényességben.

Ve e concessa la palma d'ogni banda
 Pero questa girlanda et questa insegna
 Hormai non so più degna io de portarla 130
 Ma ad vui voglio donarla che avanzata
 Mi veggio et superata da vui sola
 De cui la fama vola et esser venta
 Rimango assai contenta, onde Signora
 Se'l ciel tanto ti honora et ti permette 135
 Tante cose perfette et riserbate
 Per tua tranquilla etate, prendi questa
 Ch'al mundo tua virtù sia manifesta:

A maszkos játék utolsó harmadában Beatrix erényének hírére maga Apollo száll alá az égből. Az isten elmondása szerint az allegorikus nőalakokkal együtt az a célja, hogy ízelítőt adjon abból az égi harmóniából, amely annak idején majd Beatrixre is vár, s ezzel szinte halhatatlanságot

ígér neki. Hogy a szférák zenéjét már most megtapasztalhassa, a leendő királyné megkapja ajándékba Apollo lantját.

Facendote immortale canterai
 Quanta laude hoderai de te narrare, 180
 Che in celo terra et mare ancor risona
 De tua sacra corona il gran valore.
 Ancor per vero Amore ho già portata
 Meco questa brigata in tua presentia
 Per veder tua clementia et conspecto; 185
 Li qual con lor perfecto et ben cantar
 Ti vanno dimostrare quanta sia
 Suave l'harmonia te riserbata,
 Poi ch' da terra al ciel serrai volata:

A menny, illetve a túlvilág illetén említése olyan mozzanat, amely Benedetto Crocét arra a véleményre vezette, hogy a *farsa* szövege már Beatrix idősebb korában készült, amikor a halál közelsége valóságosabb lehetett a királyné számára, mint húszévesen menyasszonyként.²² Ezzel Berzeviczy Albert nem értett egyet, és véleményem szerint is más magyarázat adható az égbe szállás ígéretére. Úgy gondolom, itt a mű végén Apollo Beatrix királyné apoteózisát, megistenülését vetíti előre: akár a Megváltó édesanyja a mennybe, vagy akár a Szép Heléna a boldogok szigetére, Apollo ígérete szerint Beatrix is felvetetik majd az égbe erényei jutalmaként. Ez a zárókép tehát a dicsőítés legmagasabb fokán fejezi be a maszkos játékot, kifejezve a nagy reményeket és kívánságokat, amelyeket Beatrix magyarországi frigyéhez fűztek a nápolyi udvarban.

Beatrix és a korona

A nápolyi remények kifejezője a királyné *sacra coronájának* említése a *farsa* szövegében (182), amely látszólag Beatrix édesapjának a magyar trónigényével, illetve a Magyar Királyság Szent Koronájának a királyné általi viselésével lehet összefüggésben. Itt ismét Berzeviczyt idézem, akinek a 19. századra jellemző, a magyarok irányába „pártos” írói stílusát az újabb olasz kutatásokban felbukkant információkkal szeretném

²² BERZEVICZY (1908: 141, 1. jz).

ellensúlyozni. A *per procuram* esküvői szertartás után Beatrix a nápolyi érsek kezéből koronát kapott, Berzeviczy megfogalmazásában:

Miután a fényes gyülekezet a nép ezreinek örömrivalgása között elfoglalta a díszes emelvényt, előbb a mise és egyházi esketés következett, melynél Mátyás királyt unokatestvére, dengelegi Pongrácz János erdélyi vajda képviselte; majd a koronázás szertartását teljesítette Carafa bíbornok s a jelenlevő magyar főurakban különös gondolatok támadhattak, mikor látták, hogy királyuk nejét Nápoly piacán a nápolyi érsek egy, állítólag a pápától ajándékozott koronával magyar királynévá koronázza. Hogy erről a szertartásról, mely valószínűleg összefüggött a nápolyi uralkodóktól önkényesen viselt magyar királyi címmel, mit tartott Mátyás maga, azt Beatrixnak utóbb Székesfehérvárott a magyar közjognak megfelelően végbement koronázása legvilágosabban mutatta.²³

Beatrix itáliai koronaviselési joga, valamint a magyar közjog szerinti *legitime coronata* státusa két, egymástól függetlenül is tárgyalható kérdés. Először is, az itáliai szokás szerint, akárcsak nővére Eleonóra, Beatrix is azon a jupon viselhetett koronát még férjhezmenetele előtt, úton férje hazájába, hogy király leánya volt.²⁴ Ehhez járult az a Berzeviczy által is említett tény, hogy az Aragóniai házból való nápolyi királyok magukat a nápolyi Anjouk örökösének tekintették, s a magyar trónigényt is átvéve tőlük, ezen az alapon Beatrix apja, Ferrante is viselte a „Szicília, Jeruzsálem és Magyarország királya” címet. A hercegnőt magát is nevezték a magyar király leányának különböző zenei témájú értekezések ajánlásában.²⁵ Az Aragóniaiak magyar trónigényét, még ha az örökre névleges maradt is, tovább erősítette az a tény, hogy Hunyadi János hasonló Anjou-Aragóniai kontinuitásban gondolkodva 1447-ben felajánlotta a magyar koronát Aragóniai Alfonznak.²⁶ Beatrix tehát bizonyos értelemben valóban a nápolyi magyar király leányából lett a magyar király felesége, amikor hozzáment Hunyadi Mátyáshoz. Természetesen Berzeviczynek

²³ BERZEVICZY (1908: 142–143).

²⁴ PASSERA (2020: 112).

²⁵ HARASZTI (1940: 413).

²⁶ E tény hatásáról a neolatin epikában ld. SZÖRÉNYI (2021: 38–40).

igaza van abban, hogy a magyar jogszokás szempontjából az öröklött trónigény semmit sem jelentett, hiszen az Aragóniai-ház egyetlen tagját sem a magyar Szent Koronával koronázták meg. Mint Molnár Péter nemrég megjelent tanulmánya kimutatta, ez igaz Beatrix királynéra is, akit egy másik, női koronával ékesítettek koronázási szertartása során, miközben a Szent Koronát maga Mátyás király viselte a fején.²⁷ Aragóniai Beatrix tehát úgy vált a Magyar Királyság *legitime coronata* királynéjává, hogy a nádor kérdésére Mátyás igenlő választ adott, majd az országnagyok és talán a veszprémi püspök együttesen helyezték a fejére egy koronát,²⁸ de nem a magyarok *sacra coronáját*.

Berzeviczynek azzal a feltételezésével kapcsolatban, hogy a nápolyi érsektől Beatrix fejére helyezett korona Ferrante király szemében egyben a legitim magyar királynéi koronázást is jelentette volna, néhány adat ismét óvatosságra int. Berzeviczy saját adata, illetve feltételezése szerint ugyanis Beatrix a Magyarországra tartó útja során lovat, esetleg hordszéket és hajót vett igénybe szállítóeszközként, de nem utazott hintóban. A Mátyástól elé küldött aranyozott hintóba csak Pettauban szállt át a királyné,²⁹ anyósa, Szilágyi Erzsébet mellett foglalva helyet. A menyasszony és az anyós közös kocsiba ülése a korabeli európai rítusok szerint annak a kifejezése volt, hogy attól kezdve az arát új családjá tagjának tekintik.³⁰ Ennek a lovon utazással kapcsolatos adatnak az a jelentősége, hogy éppen azt bizonyítja, Ferrante nápolyi király még nem tekinthette a leányát törvényes felkent királynénak akkor, amikor új hazájába útjára bocsátotta. Itáliában ugyanis III. Honorius pápa 1221-ben kiadott bullája óta aranyo-

²⁷ MOLNÁR (2020: 32 és 37. jz).

²⁸ MOLNÁR (2020: 32).

²⁹ BERZEVICZY (1908: 167–168): „Beatrix és nászkísérete útjokat Nápolytól a magyar földig harmadfél hónap alatt tették meg s eltekintve a hajóúttól, a lovagláshoz szokott királykisasszony úgy látszik mindvégig lóháton utazott, legfőllebb hordszéket használt talán néha. Mátyás azonban már Pettauba elküldte a pompás kocsikat, melyek anyját s nejét voltak haza hozandók; az, a melyikben Erzsébet és Beatrix helyezkedtek el, egészen be volt aranyozva s reá skófiomos zöld bársonytakaró borítva; az ülések vánkosai aranszövetből s a cselédek ruhái, valamint a lovak takarói és csótárai aranygombos bársonyból voltak. Aranyos díszben pompázott a többi hét kocsi is és mindegyiket egyforma színű hat-hat mén húzta.”

³⁰ PASTRNAK (2018: 186).

zott kocsiban csak már felkent személy utazhatott. Ez a megtiszteltetés éppen ezért keveseknek járt ki: ilyen volt Bianca Maria Sforza, aki 1493-ban aranyozott kocsin vonult végig Milánó utcáin, hogy a dómban megtartsák *per procuram* esküvőjét I. Miksa császárral, és sor kerüljön császárnéi felkenésére.³¹ Ha ebből a szempontból megvizsgáljuk Diomede Carafának Beatrixhoz írott intelmeit, abban is azt találjuk, hogy Carafa elképzelései szerint az érkező menyasszony lovon ülve járul férje elé, amelyről leszállva fejezi ki neki hódolatát.³² Amennyiben tehát Aragóniai Beatrix valóban nem utazott kocsin, miközben átszelte Itáliát, az valószínűleg azt jelentette, hogy az itáliai közösség szemében ő még nem volt felkent királynénak tekinthető, és a nápolyi érsektől fejére helyezett korona nápolyi királylányi státusát jelezte, s legfeljebb csak közvetve utalhatott jövőendő magyar királynéi rangjára.

A nápolyi színjátszás fentebb bemutatott darabja – amelyről mind az olasz, mind a magyar kutatásnak régóta tudomása volt, de utóbbi elé csak most kerül először teljes terjedelmében – tehát a korban szokásos elvárásokat teljesítette: az ünnepelt személy dicsőítésére szolgált, amelyhez bevett toposzokat használt. Jelentősége nem annyira az olasz *farsa* művészi értékében keresendő, mint inkább abban, hogy az Aragóniai Beatrix és Hunyadi Mátyás esküvői ünnepségein elhangzott szövegek sorát gyarapítja, és ízelítőt ad abból az emelkedett hangulatból, amely a nápolyi hercegnő Magyarországra indulását kísérhette. A maszkos játékot záró, Beatrix apoteózisát előrevetítő sorok ismeretében talán az is újabb magyarázatot kap, miért tekinthette a királyné szinte társuralkodónak magát Mátyás király mellett, s jó másfél évtized múltán hogyan gondolhatta komolyan, hogy törvényes örökös hiányában ő maga lehet majd férje utódja Magyarország trónján.

³¹ PASSERA (2020: 91).

³² *Verum ubi eum esse amplius dissimulari non poterit, statim ex equo desilito et pro dignitate eum venerator, nullius eidem re copiam prebens praterquam coniunctionis dextrae.* „Amikor azonban egyértelművé válik, hogy ő az, rögtön szállj le a lóról, és méltóságához illően üdvözdöld, de csak azt engedd meg neki, hogy karon fogjon.” CARAFA (2006: 31, magyar ford. 68).

Szövegmelléklet*(ismeretlen számú sor hiányzik a szöveg elejéről)*

firmo con vostra Alteza che per certo
 Si degna d'ogni merito et d'ogni gloria
 D'ogni famosa historia; et però io
 Messo dal gran dio, so' qui venuto
 Perché nel ciel sentuto ho ch'ribomba 5
 Tua fama più ch'tromba ben sonora,
 Tal ch'ogni dio te honora et di te sola
 Lo excelso nome vola in magestate
 Per le bocche beate. Et sola sei
 Da tucti quanti i dei tanto honorata 10
 Reverita et amata che nesciuna
 E qui sobto la Luna ch' de tanto
 Si possa donar vanto. Como io vegio
 El tuo bel corpo egregio sì decoro
 Che l'alto concistoro ha mosso insieme 15
 Le tue virtù supreme et m'ha commesso
 Che sia cqua[!] giù disceso in tua presentia
 Con grande reverentia, ti porte
 Queste toe degne scorte, qual legiero
 Te fanno strata et sentiero all'altra vita 20
 Dove sei sì gradita. Et con honestate
 Ecco qui la beltate; perché voi
 Lassando i regni soi, la patria propria
 [34r] Per farve de sé copia et mirarte
 In terra, et contemplarte per farte degna 25
 De llor legiadra insegna et per mostrare
 Che si p[u]ò gloriare il cieco mundo
 Con uno aspecto iucundo al cielo amico,
 Saggio, casto, pudico, tanto degno,
 Gratioso et benigno et sì clemente 30
 Che beate le gente che seguire
 Ti porranno et servire in tanta altura
 Dove per tua ventura apparecchiata
 Ti vegio et preservata in tanto honore,
 En sì chiaro sblendore in tanta gloria 35
 Che mai spenta cqua[!] giù fia tua memoria.

(.....)

Nagyságtokkal együtt megvallom, hogy biztosan
 méltó minden érdemre, hírnévre és
 híres históriára; én pedig,
 a nagy isten küldötte, ide jöttem,
 mert hallottam az égben, hogy harsog 5
 hírneved jobban az érchangú kürtnél,
 olyannyira, hogy minden isten téged tisztel és csupán
 a te égi neved száll a magasba
 az áldott ajkáról. És egyedül téged illet
 minden isten akkora tisztelete, 10
 megbecsülése és szeretete, hogy nincs más nő
 a hold alatt, aki ily megtiszteltetéssel dicsekedhetne. Ahogyan most
 látom szépséges küllemed, az oly nemes és ékes,
 hogy az égi tanács gyűjtötte egybe kimagasló erényeidet, és megbízott
 engem,
 hogy alászálljak ide személyed elébe 15
 nagy hódolattal, s elhozzam méltó kíséretedet, amely könnyűvé
 teszi neked az utat és az ösvényt a másik életbe,
 ahol oly nagy örömmel fogadnak. És a tisztességgel
 íme itt a Szépség; miattad jött
 otthagya földjeit, a saját hazáját, 20
 hogy belőled formálja saját maga mását,
 s a földön csodáljon, megszemléljen, és méltóvá tegyen téged
 hazája pompás jegyeire, s hogy megmutassa,
 a tudatlan világot lehet méltatni
 egyetlen bájos arccal, mely az ég barátja, 25
 bölcs, tiszta, szemérmes, oly méltó,
 kegyes, jóindulatú és oly megbocsátó,
 hogy áldottak az emberek, akik
 követhetnek téged, s ily nagyság szolgálatába szegődhetnek;
 látom tehát, hogy jósorsod ellátott és megtartott e nagy
 tisztességben, 30
 ily fényes hírben, s oly nagy dicsőségben,
 hogy ebben a világban ki nem huny majd emléked.

Pulchritudo

Poi che vostra bellezza
 Tanto nel ciel saprezza ch' se extima
 Che vui site la prima Io son discesa,
 Questa mia forma presa per monstrarte 40
 Quanto pòi gloriarte che sei quella
 Sopra d'ogni altra bella et s'è perfecta
 Che in vui sola è ristrecta ogni vagheza
 Et ogni gentileza in vui se asconde.
 Mira le treze bionde et quello ameno 45
 Fronte bello et sereno ch'dimontra
 [35] Tanta bellezza vostra, mira il viso
 Specchio del paradiso che riluce
 De una amerosa luce, et mira quello
 Naso regale et bello, et quelle ciglie 50
 Con le guantie vermiglie et amerose
 Ad guisa de doe rose nell'aurora;
 Mira la boccha ancora e i bianchi denti
 Che fan sì dolci accenti, che par sia
 Suave melodia in ogni tuo decto; 55
 Mira la gola, el pecto bianchegiante
 Il conparer constante in ogni cosa
 Prudente et gratiosa, che beato
 Qualuncha è destinato al tuo servitio.
 Ad te il ciel propitio, ad te fortuna, 60
 Ad te il sol, la luna, ad te le stelle
 Tucte pianete belle et li elementi
 Forno di te contenti, et pria Mercurio
 Ti da felice augurio, ancora Marte
 Si sforza di exaltarte con sua stella; 65
 Venere tanto bella col suo segno
 Ti dona un cor benegno et Iove tanto
 Ti exalta et dacti avanto, ch' tu sola
 Movi la ornata scola deli Dei,
 Et movi i passi mei ch' per tuo zelo 70
 So scesa qui dal celo[!] per posserse

Szépség

Mivel szépségedet
oly nagyra értékelik az égben, hogy úgy tartják,
te vagy abban az első, én alászálltam 35
ezt az alakot véve fel, hogy megmutassam,
mennyire dicsekedhetsz, mert minden más
szépség felett állsz, és oly tökéletes vagy,
hogy minden báj benned összpontosul
s minden kedvesség benned rejtőzik. 40
Csodáld szőke fürtjeid és a derűs,
nyugodt, szép homlokot, mely megmutatja
nagy szépségedet, csodáld az arcot,
a Paradicsom tükrét, mely szerelmetes fénnel
tündökl, és csodáld 45
a nemes és szép orrot, szemöldököd
és a hajnali fényben tündöklő két rózsza
módjára piruló fehér orcád;
csodáld még a száját és fehér fogaid
melyek olyan édes hanglejtést formálnak, 50
mintha minden mondatodban finom dallam zengene;
csodáld nyakad és a fehér kebleket,
hisz mindenben kiállod az összehasonlítást,
bölcs vagy és kegyes, hogy áldott bárki,
akit szolgálatodra szánnak. 55
Kedvezett neked az ég, és a sors,
neked a nap, a hold és a csillagok
és minden szép bolygó, az elemek benned
kedvüket lelték, s előbb Merkúr
boldog jósjelt ad neked, majd Mars 60
kel, hogy csillagával téged magasztaljon;
Vénusz, a szépséges, jelével
jó szívet ad neked, s Jupiter úgy
magasztal s mások elé helyez, hogy csak te
igazgatod az istenek díszes égi körét, 65
és te igazgatod az én lépteim, aki irántad érzett buzgalomból
alászállok az égből, hogy láthassam színedet,

[36] Vostro aspecto vedere in cui hor veggio
 Quanto nel bel collegio si ragiona
 De l'alata tua corona, ché mai stella
 Nel ciel fo tanto bella, né figura 75
 Produxe mai natura cossì electa,
 Tanto compita et necto como hor vedo
 Tal ch'appena lo credo. Et tanto miro,
 Quanto più volto et giro più ritrovo
 Crescere ognior di novo tua bellezza 80
 Ch' di tanta chiarezza il mundo honora.
 Però cara signora il ciel ringratia
 Ch't'ha colma di gratia et dotata
 Più che mai donna nata, onde ti prego
 Non mende far dinego, anzi te degna 85
 Porger la men benegna, qual basata
 Più che donna del ciel serrò beata.

La Honesta

Poi che per tua ventura
 Il cielo, dio et natura ti donaro 90
 Uno ingegno preclaro et tanto honesto,
 Tanto saggio et modesto ch'hai bastato
 Farme qui dal beato ciel venire,
 A tal possa redire le virtute
 Che di voi ho sentute, che son tante 95
 [37] Che non serria bastante lengua alcuna
 Narrarte de mille l'una, ma, volendo
 Quel ch'in parte m'intendo referire
 Dico che tu pòi dire adventurata
 Più che donna beata che nel mondo 100
 Cercando a tondo a tonto si ritrove.
 Taccian le antique et nove gloriose
 Donne al mondo famose ch' han mostrate
 Tanto lloro honestate, et taccia prima
 Lucretia che in cima par che seda. 105

melyben most látom, mennyit beszélnek a szép körben
szárnyas koronádról, mert soha csillag
az égben nem volt oly szép, sem a természet 70
oly nemes, tökéletes és tiszta alakot
nem szült, mint amelyet most látok,
s alig hiszem el. És minél többet csodálom,
és forgatom eszemben, annál inkább látom
koronként megújulni szépségedet, 75
melyet a föld oly őszinte hódolattal illet.
Ezért, kedves úrnóm, az ég, ki téged
a világon minden más hölgynél több
kegyelemmel halmozott és árasztott el, kérlek,
ne tagadd meg, hanem nyújtsd jóságos kezed, 80
hogy megcsókolván, áldottabb legyek
az ég minden hölgyénel.

Becsület

Miután jósorsodból
ég, isten és természet megajándékozott
oly ragyogó és tisztos szellemmel, 85
mely oly bölcs és szerény, hogy egymagában
elég volt, hogy engem a boldog égből ide a földre
idézzon, hogy elmondjam az erényeket, melyeket rólad hallottam,
s melyek számosak, és nincs nyelv, mely elégséges lenne, hogy az ezer
közül
csak egyet is elősoroljon, de rászánva magam, 90
hogy mondandómat legalább részben kifejezzem,
állítom, hogy magadat minden boldog nőnél
szerencsésebbnek tarthatod, akit kerek e világon
felkutathatok.
Hallgassanak a régi és az új dicső asszonyok, 95
a világon híresek, kik bizonyosságát adták
oly nagy becsületüknek, s hallgasson először
Lucretia, ebben a sorban az első.

Taccia quella che in preda fo pigliata
 Et nel mar annegata et con la morte
 Fugio tanta aspra sorte et prima morire
 Volve che devenire dionesta.
 Taccia Iudith honesta viduecta 110
 Ch' fo la gran vendetta del nemico
 Col cor saggio et pudico et la Romana
 Virginea tanto humana ch' sostenne
 La morte et li convenne sopportare
 Per sua belta salvare in terra, et sana 115
 Veste bella. Et Diana ancor si taccia,
 Ne sequitar più cazia li convieni
 Poi che dite son pieni tucti i monti
 Le valle, selve et fonte, ch' mai fiera
 [38] fo si presta et legiera qual seguire 120
 Baste col chiaro ardire et con victoria.
 Sempre ritorni in gloria, onde son certa
 Chiascun de queste merta esser laudata,
 Et sua fama contata in grande honore
 Ma ad vui si dona il fiore, ad vui le stelle 125
 Si mostran tanto belle et tanto amiche
 Ch' di donne pudiche et di lor salma
 Ve è concessa la palma d' ogni banda.
 Però questa girlanda et questa insegna
 Hormai non so più degna io de portarla, 130
 Ma ad vui voglio donarla, che avanzata
 Mi veggio et superata da vui sola
 De cui la fama vola, et d' esser venta
 Rimango assai contenta, onde Signora,
 Se'l ciel tanto ti honora et ti promette 135
 Tante cose perfette et riserbate
 Per tua tranquilla etate, prendi questa
 Ch' al mundo tua virtù sia manifesta.

Hallgasson az is, ki fogságba esve
magát a tengerbe vetette, s a halál
által a keserű életet elkerülte, mert
előbb akart halott lenni, mint becstelen;
hallgasson Judit, a tisztos özvegy,
aki bölcs és szemérmes szívével
nagy bosszút állt az ellenségen,
s a római Virginia, aki a halált oly emberi dolognak tartotta,
hogy szépségéért azt magához ölelve a földön
tisztas szűz maradt örökre. És hallgasson
Diana is, hisz nem érdemes többé neki
vadászni, mikor minden hegy a te nevedet zengi,
s a völgyek, a vadon és a források, hisz ő soha
nem büszkélkedett a vad oly fürge és könnyed hajtásával,
mely a nyilvánvaló merészséget vegyíti győzelemmel.
Mindig te kerülsz ki győztesként, s bár biztos vagyok,
hogy e tettek mindegyike méltó a dicséretre,
s hogy hírért nagy hódolattal emlegessék,
mégis tiéd a győzelem virága, s a csillagok
neked mutatják szép és baráti arcukat, olyannyira,
hogy a szemérmes asszonyok seregében
is neked jár minden pálma.
Azonban ezt a koszorút mint jelet
immár nem vagyok méltó, hogy én viseljem,
hanem neked ajándékozom, mert úgy ítélem,
felülmúltál, csak te egyedül
mindenek közül, akiknek jó híre járja,
s hogy legyőztél, szívem nem sajnálja,
ezért asszonyom, ha már az ég így megtisztel téged
s ennyi tökéletes és különleges dolgot enged át neked
zsenge korodban, vedd el ezt,
hogy a világ számára nyilvánvaló legyen erényed.

Apollo

Se'l ciel per grande amore
 Ti fan tanto favore quanto hor vegio, 140
 Mosso son dalo segio excelso mio
 Ch'sono Apollo et Dio, et per sentire
 [39] Tua fama in ciel favorire son venuto
 Perché la su veduto ho quanto et come
 Tuo degno et sacro nome ognior si vanta, 145
 Come la honestà sancta ti gloria
 Et ti dona victoria de tante
 Donne al mondo prestante, ancor bellezza
 Dice ch'vostra alteza al mondo nova
 In terra non ritrova pare alcuna 150
 Ch' habia tanta fortuna, ond'io volendo
 Veder quello ch'intendo et contemplare
 Vostre belleze chiare d'ognie parte,
 Qua giù per remirarte son disceso,
 De tanta forza acceso, perché vegio 155
 Essere tu sola el pregio, norma et fiore
 D'ogni excelso valore ch'in informarte
 Usar volse nove arte et novo ingegnio
 Natura in suo disegno, ché'l tuo viso
 Del dolce paradiso a chi nol crede, 160
 Fan certa et vera fede, qual mirando
 Il cor mi vien mancando et col pensar
 Ià mi sento abigliare l'intellecto
 Et offuscare il petto, perché aperto
 Cognosco et son ben certo esser tu nata 165
 Nel mundo assai beata et meritare
 In terra già regnare più felice

Apollo

Ha az ég szeretetéből
 ennyi jóval lát el téged, mint amennyit most látok,
 elhagyom égi trónusomat,
 mert Apollo vagyok és Isten, és mert az égben 135
 hallottam, hogy híredet kedvelik, ide jöttem,
 mert odafent láttam, mennyire és hogyan dicsőítik
 méltó és szent nevedet mindenkor,
 hogy a szent Becsület hogyan dicsér téged
 és adja neked a győzelmet annyi 140
 nő között ezen a világon; a Szépség
 is azt mondja, hogy hozzád hasonlót
 széles e világon nem találni, aki ennyire
 szerencsés lenne, ezért hát én, látni
 akarván, amit hallottam, és megcsodálni 145
 mindenek számára nyilvánvaló szépségedet,
 alászálltam ide, hogy csodáljalak,
 ily erős benyomástól hevülten, mert látom,
 hogy csak te vagy a jutalma, mértéke s virága
 minden kiváló értéknek, mert mikor téged alkotott, 150
 a természet tervében új művészetet
 és új szellemet akart bevezetni, mert a te arcod
 annak, ki nem hisz az édes Paradicsomban,
 biztos és szilárd hitet ad, s mikor arcod csodálom,
 szívverésem kihagy, rád gondolva 155
 megbabonázod elmém,
 s keblem összezavarodik, mert megvilágosodik
 számomra és teljesen biztos vagyok benne, hogy te
 áldottként születted e világra, és megérdemled,
 hogy már itt a földön szerencsésebben uralkodj. 160

[40] Perché vera Beatrice dir ti pòi
 Di tutti quanti noi, et d'esser quella
 Ch'luce più ch' stella el tuo splendore, 170
 Degna di tanto honore et tanta fama
 Ch' tutto il ciel ti chiama gloriosa,
 Excelsa, valerosa, onde per questo
 Per farti manifesto et dimostrare
 Quanto ti basto alzare, ho ià voluto 175
 Portare il mio tributo: et questa lira
 Ch' tutto il ciel respira de dolcezza,
 La dono ad vostra alteza con la quale,
 Facendote immortale, canterai
 Quanta laude hoderai de te narrare 180
 Che in celo, terra et mare ancor risona
 De tua sacra corona il gran valore.
 Ancor per vero Amore ho già portata
 Meco questa brigata in tua presentia
 Per veder tua clementia et conspecto; 185
 Li qual con lor perfectio et ben cantar
 Ti vanno dimostrare quanta sia
 Suave l'harmonia te riserbata
 Poi ch' da terra al ciel serra volata.

Mert valóban mindannyiunk Megáldójának [Beatrice]
mondhatod magadat, s hogy dicsőségben
fényesebb vagy, mint akármely csillag,
méltó akkora tiszteletre és hírre,
hogyan az egész ég dicsőnek, 165
égynek és drágának hív, ezért tehát,
hogyan kimutassam, mily sokra tartalak,
immár le akartam róni tiszteletemet: és ezt a lantot,
melynek édes hangját az egész ég élvezi,
Felségednek ajándékozom, melytől kísérve majd, 170
halhatatlanná téve magad, énekelni fogod
mindazt a dicséretet, amit magadról hallasz,
mert az égben, földön és tengeren is visszhangzik
szent koronád nagy értéke.
Írántad érzett szeretetből hoztam immár 175
színed elé ezt a társaságot, hogy könyörületességed és arcod lássák;
s ők tökéletes szép énekükkel
akarják megmutatni neked, mennyire
édes az a harmónia, mely majd rád vár
mikor lelked a földről az égbe száll.

Forrás

Bayerische Staatsbibliothek, München, Cod. Ital. 265, 15r–18v.
<https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00028868?page=32,33>
 (2022. március 10.)

Felhasznált irodalom

- BANDELLO 1952 *Tutte le opere di Matteo Bandello*, F. Flora (a cura di), vol. 1, Milano, 1952.
- BERZEVICZY 1908 BERZEVICZY A., *Beatrix királyné 1457–1508. Történelmi élet- és korrajz*, Budapest, 1908.
- BIGI 1991 E. BIGI, *La Historia de duobus amantibus*, in: L. Rotondi Secchi Tarugi, Pio II e la cultura del suo tempo. Atti del I° convegno internazionale, 1989, Milano, 1991, 163–174.
- BORSA 1940 BORSA B., *Ismeretlen, egykorú német leírás Mátyás és Beatrix házasságáról*, Pécs, 1940.
- CARAFÁ 2006 D. CARAFÁ, *De institutione vivendi. Tanítás az életvezetés szabályairól. Emlékeztető Magyarország felséges királynéjének*, Ekler P. (szerk.), Budapest, 2006.
- CROCE 1891 B. CROCE, *I teatri di Napoli. Secolo XV–XVIII*, Napoli, 1891.
- HARASZTI 1940 HARASZTI E., *Zene és ünnep Mátyás és Beatrix idejében*, in: Lukinich I. (szerk.), *Mátyás király: Emlékkönyv születésének ötszázéves fordulójára*, vol. 2, Budapest, 1940, 289–412.
- KOVÁCS 2015 KOVÁCS Zs., *Aragóniai Eleonóra és Beatrix (szerelmi) élete az Ambrosiana egyik kódexében*, in: Domokos Gy. – Mátyus N. – A. Nuzzo (szerk.), *Vestigia. Mohács előtti magyar emlékek olasz levéltárakban*, Piliscsaba, 2015, 197–214.
- MÁTÉ 2018 MÁTÉ Á., *Egy kora újkori sikerkönyv története: 15–16. századi szövegvariánsok és fordítások Eneas Silvius Piccolomini Historia de duobus amantibus című szerelmes regényéből*, Budapest, 2018.
- MOLNÁR 2020 MOLNÁR P., *The Coronation of Queen Isabella – March 2, 1539*, in: Á. Máté – T. Oborni (eds.), *Isabella Jagiellon, Queen of Hungary (1539–1559)*, Studies, Budapest, 2020, 23–42.
- N. 1932 F. N., *Farsa*, in: *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. 14, Milano, 1932, 838–839.
- PAJORIN 2011 PAJORIN K., *Aragóniai Beatrix szerepe Mátyás király mecénatúrájában*, *ItK*, 115 (2011), 158–167.
- PASSERA 2020 C. PASSERA, *«In questo piccolo libretto»: descrizioni di feste e di spettacoli per le nozze dei signori italiani del Rinascimento*, Firenze, 2020.
- PASTRNAK 2018 P. PASTRNAK, *Adducimus gemmam et florem: Bona Sforza's bridal journey (1518) in the light of rituals and ceremonies*, *Medieval Studies*, 22 (2018), 174–193.

- PETRARCA 2007 F. PETRARCA, *Diadalmenetek – Triumphi*, Hárs E. (ford.), Budapest, 2007.
- PIERI 1985 M. PIERI, «*Sumptuosissime pompe*»: *Lo spettacolo nella Napoli aragonese*, in: *Studi di filologia e critica offerti dagli allievi a Lanfranco Caretti*, Roma, 1985, 39–82.
- POZZI 1981 G. POZZI, *Il ritratto della donna nella poesia d’inizio Cinquecento e la pittura di Giorgione*, in: R. Pallucchini (ed.), *Giorgione e l’umanesimo veneziano*, Firenze, 1981, 309–341.
- SZÖRÉNYI 2021 SZÖRÉNYI L., *Hunyadi angyalai*, in: Békés E. – Kasza P. – Kiss F. G. (szerk.), *Latin nyelvű udvari kultúra Magyarországon a 15–18. században*, Szeged, 2021, 35–43.
- THOMAS 1858 G. M. THOMAS, *Codices manu scripti Bibliothecae Regiae Monacensis Gallici, Hispanici, Italici, Anglici, Suecici, Danici, Slavici, Esthnici, Hungarici descripti*, Monachii, 1858.
- TORRACA 1925 F. TORRACA, *Farse napoletane del Quattrocento*, in: *F. Torraca, Anedotti di storia letteraria napoletana*, Città di Castello, 1925, 315–349.

An Italian *Farsa* Presented at the Wedding Celebration’s of Queen Beatrix of Aragon (Naples, 1476)

The article contains the first Hungarian publication and translation of an Italian language text, which was presented, with all probability, at the per procuram wedding celebrations of Beatrix of Aragon with King Matthias Corvinus. The first part of the article argues for 1476 as the date of presentation of the work. Its second part sheds new light on some statements of Albert Berzeviczy, first and so far only monographer of Queen Beatrix, regarding Beatrix’s coronation in Naples and its legitimacy according to the Neapolitan and the Hungarian customary law.

Keywords: *epithalamium, farsa, Beatrix of Aragon, apotheosis, coronation*

VÍGH ÉVA

Barokk kori arcok és jellemrajzok: Nicola Spadon „érdekes” fiziognómiája

Azért írtam e kis művet, hogy fel tudd ismerni a hitványokat, és el tudd kerülni őket; és a jókkal és a jóindulatúakkal tarts kapcsolatot, hogy a mennybe juss, s hogy tégy meg mindent a Római Apostoli Szentszék javítása érdekében.

Nicola Spadon: *Studio di Curiosità*

Az Ágoston-rendi teológus és prédikátor, Nicola Spadon a Studio di Curiosità című, a 17. század közepén mintegy tucatnyi kiadásban megjelent értekezését az érdekességek és a kuriózumok közé sorolt tudományok (jelen esetben a fiziognómia) iránt érdeklődő átlagolvasónak szánta. Spadon igazi barokk kori arcokat és jellemrajzokat tár elénk, amikor sajátos férfi és női tulajdonságok ismertetése mellett, bizonyos foglalkozásra való hajlamot tükröző fiziognomikus arcképeket vázol fel. A tanulmány ezek közül mutat be néhányat összevetve a fiziognómia klasszikusainak tanaival, igazolva továbbá az arisztotelési medietas és a kalokagathia tézisének 17. századi továbbélését.¹

Kulcsszavak: Nicola Spadon, fiziognómia, barokk kori fiziognómia

A test és a lélek/a jellem összefüggéseit és kölcsönhatását kutató fiziognómia tudománya a 17. századra már mintegy kétezer évre visszamenő, írott formában ránk hagyományozódott forrásanyaggal rendelkezett, jóllehet története és felhasználásának területe már a mezopotámiai orákulumoknak és az ókori orvoslásnak is része volt.² A legrégebbről szár-

¹ A publikációhoz kapcsolódó kutatások az MTA–SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Receptió Kutatócsoport (TK2016–126) támogatásával valósultak meg.

² Arisztotelész művéről az ókori hagyománnyal való összevetésben ld. FERRINI (2007: 8–43). Az ókorral kapcsolatban magyarul: VÍGH (2010: 350–356). Továbbá a fiziognómia történetéről az ókortól a XVII. század végéig ld. VÍGH (2006a: 11–146).

mazó, Arisztotelésznek tulajdonított traktátus³ és a legnagyobb sikerű és hatású modern kori értekezés, Giovan Battista Della Porta fiziognómiai művei⁴ között eltelt évezredek jellemző fiziognomikus látásmód mindazonáltal nem egyszerűen leírható, lineáris vagy homogén folyamat. Tény, hogy a fiziognómia több évezredes történelme során különféle funkciók és értelmezési kulcsok keresztüzében állt a felhasználó szándékai szerint. A test külső jegyeit annyi szempontból értelmezték, ahány helyre szánták a magyarázatokat, s ahány célból használták fel az értelmezéseket. Egy arc vagy az egész test komplex jegyeinek megfejtése más célt szolgált a görög orvos, a latin rétor, a középkori fiziológus, a 16. századi viselkedéskódex-író, a 17. századi moralista, a 18. századi fiziognómus, a 19. századi fiziopatológus és kriminológus, vagy a 20. századi pszichológus számára. Nem is beszélve arról a szintén több évezredes folyamatról, amelynek során a fiziognómia ismerete, s az irodalomban és a művészetekben való felhasználása a jellemet és a lélek rezdüléseit a test jegyeivel érzékeltető ábrázolásokban öltött testet. Bármely funkciójával számolunk is, kétségtelen, hogy a mitológiai, filozófiai, orvoslási, képzőművészeti és az irodalmi hagyomány, továbbá az igen termékeny népi képzelet jelek, képzettársítások olyan sokaságát örököltette tovább, amelyeket a fiziognómia megpróbált rendszerezni, és immár mint fiziognomikus világképet forgatott vissza az irodalomba, a képzőművészetbe és a népi képzeletbe. Mindenesetre alapvető maradt az az arisztotelészi axióma, miszerint „szükségszerűen egy bizonyos testhez egy bizonyos jellem kapcsolódik”,⁵ s bármely vizsgálódási módszer felkínálta jelhalmozat ezen összefüggést támasztotta alá.

Az újkori fiziognómia történetének tetőpontja a korábbi évszázadok fiziognómiai megfigyeléseivel kapcsolatos orvoslási, asztrológiai, zoomorfikus nézeteket összegző, de egyben önálló, szintetizáló eredmé-

³ Arisztotelész *Fiziognómia* c. műve magyarul BÉKÉS Enikő fordításában, in: VÍGH (2006b: 11–26). Erre az értekezésre való hivatkozás a továbbiakban: ARISZTOTELÉSZ (2006).

⁴ Giovan Battista Della Porta és a *Della Fisonomia dell’uomo* (Az ember fiziognómiájáról) című műve kapcsán magyarul olvasható tanulmányok: VÍGH (2006d). Ugyanez a tanulmány némi módosítással: VÍGH (2006c: 177–196). A Della Porta-féle fiziognómia zoomorfikus módszeréről: VÍGH (2016: 9–24).

⁵ ARISZTOTELÉSZ (2006b: §11–12).

nyekkel is gazdagított műve, Giovan Battista Della Porta *Della Fisionomia dell'huomo* (Az ember fiziognómiájáról) című értekezése. Az első latin nyelvű (1586), majd a szerző által népi nyelvre, azaz olaszra fordított változatának megjelenése (1598) utáni kiadások – mintegy százötven évig tartó – töretlen sikere és a különféle, nemcsak fiziognómiai, de művészeti, retorikai, etikai, ikonológiai tematikájú értekezésekben olvasható hivatkozások egyértelműen jelzik a fiziognómia térhódítását és Della Porta népszerűségét. Két alapvető fiziognómiai értekezésének – a fent említett, az ember fiziognómiájáról, valamint az égi fiziognómiáról (*La celeste fisionomia*) írt művének – az olvasói érdeklődést jellemző módon kielégítő 17. századi megjelentetésére példa az a *Della Fisionomia dell'huomo* címet viselő antológia, amelyet évtizedekig többször, olykor némi módosítással adtak ki. Az 1644-es változat (Tomasini, Venezia), a belső címlap tanúsága szerint ötödik utánnyomás, például Della Porta fiziognómiai értekezésein kívül tartalmazza még az ókori Polemón kivonatolt fiziognómiáját, továbbá a 16. századi asztrológus, orvos és filozófus Livio Agrippa először 1585-ben közreadott művét az arc fiziognómiájáról, amely teljes címét idézve „szól még az anyajegyek természetéről is, amelyet számos filozófus auktoritásából merített”. A mű később *Sopra la natura et complessione humana* (Az ember természetéről és testalkatáról) címmel jelent meg. A kötetben szerepel még Giovanni Ingegneri először 1606-ban megjelentetett *Fisionomia naturale* (Természeti fiziognómia) című műve is. E mű alcíme híven tükrözi azokat az ismereteket, illetve tudományokat, amelyekhez a fiziognómia kapcsolódott: *Természetből vett Fiziognómia, amely a filozófiából, az orvostudományból és az anatómiából vett érvekkel bebizonyítja, hogyan lehet az emberi testrészekből természettől kapott testalkatán keresztül könnyen kiismerni az emberek hajlamait*. Az antológiás kötetet Ludovico Settalanak az anyajegyek és szemölcsök fiziognómiai kérdéséről tárgyaló, először latinul (*De Naevis*) 1609-ben, majd még ugyanabban az évben olaszul (*De nei*) is közzétett értekezése zárja. (Alessandro Manzoni *A jegyesek* c. regényében is szereplő Settala egyébként az 1630-as pestisjárvány idején Milánó főorvosaként tevékenykedett, orvoslási, filozófiai írásokat hagyott maga után.) Az antológiás kötet néhány más kiadásában szerepel még – a Magyarország és Erdély történetéről is író – Ciro Spontoni *Metoposcopia*ja. E különféle fel-

készültségű szerzők 16–17. század fordulóján kiadott műveinek gyakori, antológiákban való megjelentetése mindenesetre azt jelezte, hogy a fiziognómia kérdése továbbra is több szempontból megközelíthető vizsgálódások fókuszában állt a korabeli művelődésben. A 17. század első harmadában Della Porta óriási horderejű és népszerűségű két fiziognómiai értekezése után az epigonok egész sora következett, akik ugyan semmi újat nem tudtak hozzáadni a fiziognómia kérdéséhez, ám bizonyos (orvosi, asztrológiai, morálfilozófiai, művészeti) szempontokat előtérbe állítva, különböző felkészültségű és érdeklődésű olvasók igényeit kielégítve tették közzé hosszabb-rövidebb műveiket. Mindenesetre biztosra vehetjük, hogy a fentiekben jelzett antológiás kötet az epigonok számára is könnyen elérhetővé tette a fiziognómia klasszikusait, és valószínűsíthető, hogy az általam most tárgyalt szerzők is éltek ezzel a lehetőséggel.

Nem egy kiadvány a kuriózumok, a kíváncsiság gerjesztette érdeklődést kiváltó tudományok közé sorolta a fiziognómiát. Tegyük hozzá, hogy a barokk kori mentalitást a ritka, a furcsa és csodálatot kiváltó jelenségek iránti fokozott érzékenység jellemezte. Ne feledjük, hogy a barokk jellemzője éppen a rendkívüli, a szokványostól eltérő témafelvetés és megjelenítés, sőt még az ismert témáknak is bonyolult, látványos, szenvedélyes, olykor bizarr megfogalmazása. A titokzatosság, a misztikus, a látványos, a szélsőséges elemek felhasználása az irodalomban és a művészetekben is kötelező tartalmi-formai elvárás volt. A bizarr, furcsa, egzotikus érdekességeknek és ritkaságszámba menő dolgoknak szentelt *Wunderkammereket* korabeli festmények is megörökítették: a 16. században már gyakori csodakamrák a barokk korban tovább szaporodtak, és a tárgyak mellett a kuriózumokat előállító szellemi termékek felé is megújult érdeklődéssel fordultak.⁶ Az átlagostól eltérő szenvedélyek aprólékos, naturalista ábrázolása pedig a barokk olyan ismérve, amely – a jellem és főleg az érzelmek pontos és aprólékosan ábrázolt testi jegyekkel, mozdulatokkal történő érzékeltetése okán – előszeretettel fordult a fiziognómia felé. A fiziognómiát is a kuriózumok közé soroló írók többsége jelentőségüket tekintve nem volt az utókorra különösebb ha-

⁶ A természettudományos gyűjtemények újkori történetével kapcsolatban vö. FINDLEN (1994).

tással, inkább a korra jellemző kiadványok számát szaporították a fiziognómia iránti érdeklődés kielégítésével. Nem egy mű már címében is jelezte, hogy a „rendes” tudományok között kuriózumnak tekintett, „rendkívüli”, azaz nem szokványos tanokkal kíván foglalkozni. Ilyen volt Nicola Spadon, ferrarai Ágoston-rendi szerzetes *Studio di Curiosità* (Érdekességekről szóló tanulmány) címen a 17. században mintegy tucatszor megjelentetett műve. Mielőtt azonban rátérnék e mű bemutatására, szükséges némi kitérőt tenni, hogy a 'kuriózumok' történetének e korszakra jellemző vetületét érzékeltetni lehessen.

A barokk kori érdekességek, kuriózumok jelentésének illusztrálása-képpen ebben a kontextusban érdemes Antoine Furetière 1690-es egyetemes szótárát fellapozni, amelyben a *curieux* címszó alatt az alábbi definíciót találjuk a tudományok kapcsán:

kuriózumszámba menő tudományoknak azokat nevezik, amelyeket kevesen ismernek, sajátos titkai vannak, mint a kémia, az optika bizonyos része, amely tükrök és távcsövek segítségével különleges dolgokat tár szemünk elé; és ilyen még számos más hiábavaló tudomány, amely révén azt hihetjük, hogy látjuk a jövőt, mint a csillagokból való jóslás, a tenyérjóslás, a földjóslás, és idetartozik a kabala, a mágia stb.⁷

Az olasz nyelv mindmáig legjelesebb nyelvészeti akadémiajának 1691-es kiadásában, a *Vocabolario degli accademici della Crusca*ban a „*curiosità*” (kuriózum, érdekesség, furcsaság) értelmezésére vonatkozóan ezt olvashatjuk: „ez egy olyan zavaros tudásvágy, ami haszontalan és nem nélkülözhetetlen dolgok megismerésére és megtapasztalására irányul”.⁸

Rendkívüli felkészültségű szerzők is felemlegették akkoriban a kíváncsiságukat felkeltő tudományokra való hajlamukat. Descartes ritka, különleges, érdekes tanokkal is szívesen foglalkozott az iskolai oktatás érdektelenségére is tekintettel: „be sem érve azokkal a tudományokkal, amelyekre tanítottak bennünket, elolvastam minden kezembe eső könyvet, amely a legkülönösebbeknek és legritkábbaknak elismert tudomá-

⁷ A *curieux* szócikket ld. FURETIÈRE (1690: 562). E tanulmányban, amennyiben külön nem jelzem, valamennyi idegen nyelvű szöveg saját fordításomban olvasható.

⁸ *Crusca* (1691: 448).

nyokat tárgyalta”.⁹ Nem kevés hivatkozást és visszaemlékezést olvashatunk a mágiáról és a démoni erők ártó tevékenységéről a Domonkos-rendi Vincenzo Maria Cimarelli írásaiban is.¹⁰ A sokoldalú érdeklődésű, művelt apát és inkvizítor több alkalommal említést tesz ajándékba kapott érdekes (*curiosi*) könyvekről, amelyekből megtanulhatta „a szokásos tudományokon túl (amelyeket az iskolákban tanítanak) az ismeretleneket és érdekeseket (*curiose*) is”, így „lévén ő is az érdeklődést kiváltó (*curiose*) tudományok tanítója”, művelt társalgások résztvevője is lehetett.¹¹ Ebből pedig az derül ki, hogy nem holmi „zavaros tudásvágy” keltette érdeklődés övezte e tudományokat, hanem a művelt társasági beszélgetésekben is éppen a nem szokványos téma gerjesztette kíváncsiság miatt kaptak helyet. Egyébként ezt támasztja alá a 17–18. század fordulóján Della Porta fiziognómiai értekezését azonos címmel, költemény formájában átíró Giuseppe D’Alessandro is. A költeményéhez illesztett előszóban ugyanis a szerző jelzi, hogy a fiziognómia bár inkább érdekes, szórakoztató, mintsem igazi tudomány, mégis

El fogom mondani, hogy biztosabb tudományt,
 hogy megismerd a természetét az embernek,
 a fiziognómiánál nem találsz,
 mert az a Természeten alapul mindenben.¹²

A felvilágosodás hajnalán, a hit és a racionalitás között ingadozó D’Alessandro nem tudott kitérni egy olyan téma „szenvédélyektől mentes” taglalása elől, amely udvarok, akadémiák, szalonok intellektust pezsdítő, kellemesen hasznos társalgásaiban rendre szerepelt.

Egy ilyen érdekesség volt Valentino Stella *Bellissimo studio di curiosità* (Kuriózumról szóló igen szép tanulmány) című könyvecskéje is, amelynek már a címlapján – a korabeli könyvkiadási szokásnak megfelelően – feltüntetett magyarázó tájékoztatóból is kiderül, hogy sokak kíváncsiságát kívánta kielégíteni:

⁹ DESCARTES (1977: 50). A furcsa tanokkal és Descartes ide vonatkozó nézeteivel kapcsolatban ld. FEDERICI VESCOVINI (1998: 119–138).

¹⁰ CINGOLANI (1988: 9–45).

¹¹ CIMARELLI (1655: 130; 89; 108).

¹² D’ALESSANDRO (1723: 3, 1–4).

Igen szép, kuriózumról (*curiosità*), azaz a férfi és a nő fiziognómiájáról szóló tanulmány, császárok, királyok, filozófusok és más kiváló férfiak fizimiskájával, amelyben röviden megmutatjuk és megtanítjuk, mily nagy kedvteléssel és haszonnal jár e tudomány annak, aki birto-
kolja. Amely [tudomány] bárki megismerését lehetővé teszi jó vagy rossz vérmérséklete és más hasonló hatások alapján. Rendkívül érdekes (*curiosa*), nemes, és eddig még nem látott, szép mű ez, amelyet én, Valentino Stella, Gio. Battista Rosaccio tanítványa teszek ismételten közzé az érdeklődők (*curiosi*) unszolására.¹³

A fedőlap teljes szövegéből az is kiderül, hogy Stella mestere (vagy inkább forrása) egy bizonyos *Giovan Battista* Rosaccio volt. Kutatásaim alapján azonban úgy vélem, e mester valójában a rendkívül termékeny, ismeretterjesztő művek sokaságát író *Giuseppe* Rosaccio (1530 k.–1620 k.) lehetett, hiszen könyveinek jó részét egészen a 18. századig megjelentették, így Stella számára is hozzáférhetőek voltak, főleg, ha mindkét szerző firenzei kötődését is figyelembe vesszük. A *Giovan Battista* keresztnév viszont Della Porta neve, így nem lepne meg, ha Stella (vagy a tipográfusa) kontaminálta vagy inkább tévesztette volna össze a neveket. Egyébként 1598-ban Bolognában jelent meg Giuseppe Rosaccionak az a pár oldalas könyvecskéje, amely szintén bizonyítja, mennyire benne volt a köztudatban, és milyen szerteágazó jelentőséget tulajdonítottak a fiziognómiának a mindennapok szintjén. A *Della nobiltà e grandezza dell'uomo* (Az ember nemességéről és nagyságáról) címet viselő könyve – szintén már alcímében – elárulja igazi rendeltetését: olyan mű, „amelyből megtudható az emberre vonatkozó rend, mérték és arány, és az orvosi Fiziognómia révén kiismerhető az emberek vérmérséklete. Hónapról hónapra követendő szabállyal, hogyan lehet egészségesnek maradni”.¹⁴ Rosaccio könyvének borítóján pedig – meg sem lepődhetünk – ez áll: „Érdekes (*curiosa!*) és hasznos mű minden emelkedett szellem számára”.

¹³ STELLA (1670).

¹⁴ ROSACCIO (1598). Egyébként Rosaccio volt a fiziognómiai megfigyelésekre is támaszkodó *Il Microcosmo* (A mikrokozmosz) címet viselő mű szerzője, amelyben az arc részeiről, orról, szájról fiziognomizál. Zoomorf példák segítségével megállapítja, hogy „a bölcs természet révén, mivel az semmit sem csinált véletlenül, felismerhetjük, kik telhetetlenek, falánkok, és kik mértékletesek, az élvezetektől tartózkodók” (ROSACCIO [1600: 65]).

E mesterét követő Valentino Stella a 'kuriózumról szóló igen szép tanulmányában' rövid tómondatokban egyébiránt csak az arcot és annak részeit írja le fiziognomikus jegyekkel, s az ezekből levonható következtetések is kivonatolt ismeretek. Például: „a beesett arc hitvány és félnék embert jelöl. A lapos arc veszekedős, irigy, trágár, szégyentelen és neveletlen emberre vall. A ráncos arc melankolikus embert jelez.”¹⁵ Természetesen már a könyvecske terjedelméből következően sem várhatunk el e feljegyzésektől fiziológiai jellegű vagy egyéb tudós okfejtést, amely megmagyarázná a külső jegyek természeti okát. Az viszont kétségtelenül kiderül számunkra, hogy a Della Porta-féle, több évezredes forrásokat is felhasználó, orvosi ismeretekre, természettudományos megfigyelésekre támaszkodó fiziognómiai munkák mellett a mindennapi igényeket kielégítő, „az érdeklődők unszolására” kiadott, kivonatolt fiziognómiai vázlatoknak is megvolt a maga olvasóközönsége.

*

A fenti történeti felvezetésre, úgy vélem, mindenképpen szükség volt, hogy el tudjuk helyezni és a maga helyén értelmezhesük a fiziognómiai művek sorában az Ágoston-rendi teológus és prédikátor, Nicola Spadon *Studio di Curiosità nel quale tratta di Fisonomia, Chiromantia, Metoposcopia* (Érdekességekről, azaz fiziognómiáról, tenyérjóságról és homlokjóságról szóló tanulmány) címen megjelentetett könyvét. A barokk korban a fiziognómia kérdését érintő, szép számmal közzétett irományok sorában mindenképpen „érdekességnek” számít ez az értekezés, amely a 17. század közepén igen népszerű lehetett. Ugyanis az, hogy közel tucatnyi alkalommal jelentették meg,¹⁶ németre is lefordították,¹⁷ tehát nem tűnt el azonnal a feledés homályában, jelzi egyrészt a téma iránti tartós érdeklődést, másrészt az érdekességek, a furcsaságok, a kuriózumok témakezelésének nem szokványos módját. Maga a szerző a művelődéstörténet kevésbé ismert alakjai közé tartozik, és a korabeli dokumentumok

¹⁵ STELLA (1670: 6).

¹⁶ A *Studio* 1662-től többször megjelent, mindvégig Velencében. Az alábbi kiadásokat tudtam azonosítani: Camillo Bortoli (1662); Giacomo Batti (1662, 1663); Francesco Ginami (1667); Giacomo Didini (1667, 1672); Bortoli (1675); Benetto Miloco (1675); Francesco Busetto (1675).

¹⁷ Vö. SPADONI (1695).

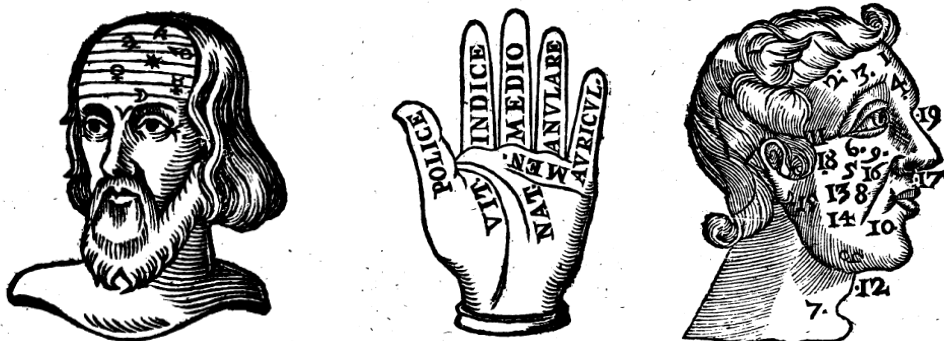
felkínálta információk az alapismeretekhez is kevésnek bizonyulnak.¹⁸ A Ferrarában élő szerzetes kiváló prédikátor hírében állt, és igen nagy megbecsülés övezte „a mi igen értékes ferrarai honfitársunkat”, mint megtudjuk Antonio Libanori ferrarai „aranykönyvének” 1674-es kiadásából, aki azért hozzátette: e kuriózumok helyett szívesebben olvasott volna Spadontól egyházi műveltségének köszönhető, erkölcsi prédikációkban gazdag műveket.¹⁹ Egy 19. század elején megjelent, az illusztris ferraraiaknak szentelt műből is csak annyit tudunk meg róla, hogy a felsorolt „műveinek címéből is kitűnik a jó ítélőképességű Spadoni érdeklődési köre és a századé, amelyben élt”.²⁰ A század pedig, amelyben élt – mint láttuk – kíváncsisággal fordult a fiziognómia felé...

Nicola Spadon műve két, határozottan megkülönböztetett részből áll. Az egész mű mintegy háromnegyed részét kitevő első könyv a címben említett tudományok elméleti alapjait tisztázza. Hatvan rövid fejezetbe sűrítette a szerző mindazt, ami a lélek kiismerhetőségéhez szükséges természeti tényező, kezdve a négy alapelem és a galénoszi vérmérséklet-elmélet tárgyalásával. Spadon a továbbiakban azokat a természeti (például a földrajzi, éghajlati) körülményeket ismerteti, amelyek a vérmérséklet kialakulásáért és az ebből eredő hajlamokért felelnek. Ezek az eszmefuttatások jobbára az orvos Galénosz, az asztrológus Ptolemaiosz elméletére épülnek, de forrásokra vonatkozó egyéb utalásoktól mentesek a szerző leírásai és magyarázatai. A homlokjósáással, a tenyérjósáással és az anyajegyekkel kapcsolatos elemzésekhez illusztrációk is tartoznak, amelyek a bolygók hatásának köszönhető vonalak és jegyek adnak magyarázatot a jellemre. Szerzőnk új megállapításokat nem tesz, a több évszázados orvoslái, asztrológiai megfigyeléseket összegzi az átlagolvasó számára.

¹⁸ Tudomásom szerint egyetlen szakirodalom foglalkozik Spadon „kuriózumszámba menő” művével: a grafológia és a fiziognómia kapcsolatának történeti kérdéséről vö. CINGOLANI (2006–2007: 71–80).

¹⁹ LIBANORI (1674: 212–213).

²⁰ UGHI (1804: 170–171).

1–3. ábra: Spadon *Studio di Curiosità*jából

Nicola Spadon *Studio di Curiosità*jának belső címmel és címlappal is ellátott második része viszont sokkal egyénibb és valóban érdekes módon megszerkesztett gyakorlati kézikönyv: az alcím szerint olyan, „érdeklődésre számot tartó tanulmány, amely szabályokat és praktikákat tartalmaz, hogy felismerhessük a férfiak és a nők jóra avagy rosszra való hajlamát”. Spadon igazi barokk kori arcokat és jellemrajzokat tár elénk, amikor sajátos férfi és női tulajdonságok ismertetése mellett néhány, bizonyos foglalkozásra való hajlamot tükröző fiziognomikus arcképet vázol fel. A banya, a kerítőnő, a szerelmes hölgy, a férjét ostorozó, erőszakos nő, a hazudós asszony, a szakmáját értő, illetve a tudatlan orvos, a tisztességes és a lopós szolga, a vén szerelmes, a maga érdekeit néző kalmár, továbbá a tisztességes kereskedő és egy sor további jellem külső, testi jegyeiből kikövetkeztethető leírása a fiziognómia és erkölcsfilozófia intrinsic kapcsolatára is rávilágít.

E második könyvhöz írt bevezetőjében Spadon fontos elméleti megszorításokkal indítja jellemrajzait – mintegy *excusatio* gyanánt –, amikor előre figyelmezteti olvasóit a fiziognómia jegyeinek érvényességét illetően. Szerzőnk nem idézi azokat az antik és középkori forrásokat, amelyek Zophürosz (vagy olykor más néven említett fiziognómus) és Szókratész (vagy néha más neves személyiség) példájával igazolják a fiziognómia felhasználhatóságának korlátait (és hasznát), valamint a – Spadonnál a szabad akarattal azonosított – nevelésnek a szerepét és a fiziognomikus jegyekkel való kapcsolatát.²¹

²¹ Több antik és középkori mű hagyományozta ránk hosszabb-rövidebb verzióban azt az anekdotát, miszerint a fiziognómus Zophürosz Szókratészt – külseje alapján –

Giovan Battista Della Porta értekezésében is fontos szerepet kap az önfejelem, az értelem, ami lehetővé teszi a jó és a rossz közötti választás lehetőségét, sőt a *Della Fisonomia dell’huomo* utolsó könyve éppen arra fókuszál, vajon „mire is lenne jó e tudomány, ha segítségével a hibáid felismerése után nem tudnád ezeket erénnyé változtatni”.²² A Zophürosz-anekdota erkölcsi-pedagógiai célzattal nem pusztán fiziognómiai művekben kerül elő,²³ mindazonáltal igazolja a fiziognómia hasznát: nemcsak mások jellemét és erkölcsét tudjuk kikövetkeztetni a test jegyei alapján, de abban is segít, hogy akarattal, értelemmel felszerelve jobbak váljunk, és képesek legyünk a társas élet elvárásaihoz belső énünket tükröző külső jegyekkel is idomulni. Spadon divulgatív megfogalmazásában tehát

Jegyeztessék meg, hogy sok ember létezik, akik hajlamuk révén rosszra hajlanak, ám mégis jók és igazak, ám ettől még nem elvetendő a mi tanunk, amely egyetemes érvényű és kizárólag a természetes hajlamon alapul. A körülmények, a szükség, a társaság, a nevelés, a hivatalok és sok más körülmény ugyanis módosíthatja, ha nem is a hajlamokat, de a kimenetelüket, ha a szabad akaratban ezzel együtt megvan a hajlandóság: *non est peccatum nisi voluntarium*.²⁴

A Spadon könyvében felsorakoztatott harminchárom embertípus nem mindegyike jellemrajz, hiszen a 15 férfialak között szerepel például a „vén szerelmes”, az „ördögtől megszállott” akár férfi, akár nő, a „haldokló”, a „boszorkánytól megrontott” férfi „valószínű jegyeinek” a felsorakoztatása. Ezek viszont nem jellemek, hanem a legkülönbélebb élethelyzetekre alkalmazható orvosi megfigyelés, vagy mentális-lelki álla-

iszákosnak, kéjencnek, erkölcsileg romlottnak bélyegezte meg. Szókratész elfogadta e jellemrajzot mondván, ő természettől fogva valóban rendelkezett azokkal a vétkekkel, de az értelem, a filozófia révén sikerült megszabadulnia tőlük. A magyar kultúrtörténeti hagyományban is megvan e fiziognomikus példavázlat: *A keresztény olvasónak*. – XXVIII. *Physiognomia. A tagoknak állásáról való ítélet, melyből az emberek természete megismertetik*, Kolozsvár, 1592. Modern kiadását vö. Csízio (1986: 108–113).

²² DELLA PORTA (2013: 557).

²³ A legismertebb ókori példa: Cic. *Fat.* 5, 10–11. Az anekdota visszatér a *Tusculanae disputationes*ben is (Cic. *Tusc.* 4, 37, 80) további kiegészítésekkel.

²⁴ SPADON (1675: 154).

potokat, hiedelmet jellemző ábrázolás (nem kizárva mindazonáltal az érzelmi vagy jellembeli hatást). A leggyakoribb – az esetleírások mintegy felében – a testi jegyekből a foglalkozással, a munkavégzéssel kapcsolatos következtetés. Ilyen például a tudatlan orvos és a tudós orvos, a tisztességes kereskedő és a számító kalmár, a tolvaj szolgáló és a tisztességes szolga közötti fiziognómiailag leképezhető különbség leírása. Minden egyes kis jellemrajz az arisztotelészi *Fiziognómia* által is alapvetőnek tekintett jegyeket veszi figyelembe. Mint Arisztotelész megállapította, „fiziognómiai vizsgálatot ugyanis a mozgásból, a testtartásból, a színekből, az arcvonásokból, a hajból, a bőr simaságából, valamint a hangból és a húsból, továbbá a testrészekből, és az egész testalkatból lehet végezni”.²⁵ Az egész testalkat és az összbenyomás véleményalkotó szerepe mellett az öltözködés, a társas életben való megjelenés, valamint e társaság minősége, összetétele is fontos körülmény, és Spadon ezt az elemzési módszert és sorrendet követi akkor is, amikor jellembeli érények és vétkek bemutatására fókuszál. Nézzünk tehát – a ferrarai szerző módszerét és lakonikus stílusát is érzékeltetendő – néhány Spadon-féle jellemábrázolást más, elsősorban Della Porta összefoglaló jellegű értekezésével (és vélhetőleg Spadon fő forrásával) összevetve.

A mindenki által kerülendő, gonosz ember valószínű jegyei című fejezetben Spadon tőmondatokkal, ám bőséges jelzőkkel rajzolja meg ezt a figurát:

Hátra hajló testalkat, hideg, száraz temperamentum, nőies, alacsony, sovány vagy kövér. Mozgása sietős vagy módfelett lassú. Időnként megáll, haragos szemét a földre sütve. A tövénél göndör a haja, feltúrva, igen ritka, torzonborz. Hátral kopasz a feje. Formátlan, nyilvánvalóan színlelő. Arca az első benyomást tekintve félelmetes vagy gyűlöletes. Zöldes, sápadt, sötét arc. Keskeny, szőrös, barázdált homlok. Erezett, feketébe hajló vagy kormos árnyalatú. Szabálytalan sasorr, középen kiemelkedő, a száj felé görbülő. Szeme mélyen ülő, zöldes, a pupillák vöröses vagy zöld foltokban tobzódnak. Szája eltorzult, kicsi, ajkai vékonyak és szárazak, az orr felé pördülnek. A hang igen zord, kegyetlen, nőies, hadaró, de öblös. Nehezen lélegzik,

²⁵ ARISZTOTELÉSZ (2006b: §13).

akadozó a nevetése. Nyaka rövid, húsos, ha pedig hosszú, formátlan és sápatag. Keze nőies, ujjai rövidek, görbék, dudorokkal. Nem tiszta lelkiismerettel, mások dolgait szóvá téve, a társát becsapva mesterkedik. Saját helyzeténél alantasabban öltözik, hitványabban a szokásosnál, és gőgös. Társasága banditákból, tolvajokból áll. Gyűlöli a papokat, az oltáriszentséget nem tiszteli. (SPADON: 176–177).

Olyan jellemzők, mint a „sovány vagy kövér”, a „sietős vagy módfelett lassú”, „rövid vagy hosszú”, tökéletesen illeszkednek az arisztotelészi közép (illetve az attól való eltérés) elméletéhez, miszerint erkölcsileg csak az a megfelelő jellem, akinek testi jegyei nem térnek el a *medietastól*, sem a középhez viszonyított több, sem a kevesebb irányába. Más szóval szinte mindegy, hogy sovány avagy kövér egy ember, ha eltér az arisztotelészi közép elvétől, erkölcsi vétkek külső jeleit mutatja. Ide sorolhatók természetesen olyan jelzők is, mint a „keskeny” (homlok), a „rövid” (ujjak), a „nem tiszta” (lelkiismeret), a „mélyen ülő” (szem), avagy a „vékony” (ajkak), tekintve e szavaknak már eleve a jelentésüknél fogva a kevesebb vagy a több felé való eltérését. A fiziognómiai leírások értelemszerűen jegyekben gazdagok: formák, minőségek, tulajdonságok, színek mind olyan jelleg, amelyek jelzői valóban jelölők és jelöltek.

Della Porta az 5. könyv 3. fejezetében több alfejezetre bontva pontosítja a bestiálisan gonosz, rosszindulatú típus ismérveit az elvetemült, mindenki által kerülendő férfi leírásakor úgy, hogy nem repetitív, hanem szóhasználatában is változatos leírást olvashatunk. S bár a beesett, száraz, kicsi szemre és a tekintetre koncentrálnak, röviden kitér a többi jegyre is: „Az orra ferde. Arca csúnya és kicsi, sárgás és szőrtelen. Hangja gyenge. Vállai soványak és csontosak. Szemei nagyok és nyugtalanul csillognak, úgy néznek, mint a haragvó emberek. [...] Érzéketlen, kegyetlen a homloka [...]. Hajlott a háta, nagy a hasa [...]. Körmei görbék, keskenyek és hosszúak, vagy húsosak. Ujjai rövidek és vaskosak. [...] külseje félelmet keltő és keserű”.²⁶ Spadonnál is hangsúlyos a ferde, szabálytalan orr, a mélyen ülő szem, a haragos tekintet, a félelmetes külső, a formátlan, csúnya fej, a hajlott hát. Mindkettőjük esetében azonban a csúnyságon kívül az elvetemült, aljas erkölcsiség biztos külső jele a

²⁶ DELLA PORTA (2013: 550–552).

helyes középtől való eltérés minden testrész formája, színe, minősége esetében. Ha ehhez hozzávesszük az arány, a testrészek közötti harmónia hiányát, teljes a fiziognómiai képlet, amelyet Della Porta hol Arisztotelészre, hol Platónra, hol Hippokratészre (tehát hol morális, hol esztétikai, hol orvosi okokra) hivatkozva többször nyomatékosít értekezésében. Eszerint

természetes, fiziológiai magyarázata van annak, hogy a csúfak gonoszak, a szépek pedig jók, a testnedvek mértéktelen és rossz összetétele ugyanis a testrészeket is rosszul rakja össze, és a testnedvek aránytalan mivolta okozza a vétkeket és a rossz erkölcsöket: tehát a rossz erkölcsök a csúnyaságból erednek.²⁷



4. ábra: Bestiálisan rosszindulatú ember



5. ábra: A legrosszabb erkölcsi tulajdonságú férfi

G. B. Della Porta, *Della Fisonomia dell'huomo* (1610)

Talán mondanunk sem szükséges, hogy a jóra való ember Spadon *Studio di Curiosità*jában „mindenben a középnek” felel meg, minden testrésze, mozgása „jól elrendezett”. Feje „a többi részhez mértén arányos”, a homloka magas, hosszú, halántéknál kellően gömbölyű, „nem túlzot-tan” sasorrú, „természetből eredően” közepes, „egyenes” a testtartása, „sem gyors, sem lassú, hanem kimért” léptekkel jár, szeme „mértéktar-tóan figyelő, fényes, nedves, kerek, kellő színű”, szája kellően kicsi, nem beesett, nem is kidomborodó, hangja „derűs, kellemesen csengő, megle-hetősen mély, de kellően éles, a hangos és a halk között”. A nevetése

²⁷ DELLA PORTA (2013: 474).

könnyed, „mérsékelt, kellemes és civilizált.” A többi testrésze is természetesen a szélsőségektől messze, „jól elrendezett”. „Társadalmi helyzetéhez illően öltözködik. Tiszta, nem rongyos öltözetet visel. Nem hiú és hivalkodó.” Ráadásul „jó ítélőképességű, békés életvitelű, és megadja mindenkinek, ami jár”.²⁸ Ez utóbbi megfogalmazás a korabeli udvari etikai irodalomban – a platóni igazságosság elméletére építve – az udvariasság morálfilozófiai meghatározása volt: az ember ugyanis köteles mindenkivel igazságosan, társadalmi helyzetére tekintettel udvariassággal bánni. Társasága is válogatottan jóra való emberekből áll, s ezekhez gyakran egyházi emberek is tartoznak. A leírásban leggyakrabban használt jelző a 'jóra való'/'illedelmes'/'mértéktartó' jelentéssel bíró 'decens' kifejezés.

Giovan Battista Della Porta a *Fisonomia dell'huomoban*, az 5. könyv második fejezetét a „jóra való ember” „többnyire a középút” jegyeiből vételezett fiziognómiai leírásának szentelte, két alfejezetre osztva. A „közepesen” hosszú, hangsúlyos orrot szép arc keretezi, „közepesen” nagy a mellkasa, közepesen nagy szemének tekintete határozott, a pupillái is „közepes” méretűek, „kellemes a külseje”, homloka szigorú, de szerény, „mértéktartó a gondolkodásmódja”. A fejezet második pontjában a „jólneveltekről” szól a szerző: a nyugodt és a gondterhelt „közötti” a homloka, a fülek „mértékletesen” nagyok, az arc „közepes”, a hang az „erős és a gyenge közötti”, de mindenképpen kifinomult, a szemek határozott pillantással ragyognak és nedvesek, akár a víz. A lábak is jó formájúak, idegekkel és ízületekkel „kellő mértékben” kötöttek.²⁹ Az arisztotelészi közephez idomuló testi jegyekkel rendelkező férfi kétséget kizáróan tehát az erkölcsi jó, azaz az erény megtestesítője, ami a viselkedésében is nyilvánvaló.

Mind Spadonnál, mind Della Portánál figyelemreméltók azok a megállapítások, miszerint a viselkedés, a civilizált társas életformára való utalás fontos része a jellemrajznak. Jóllehet a civilizált megjelenés és viselkedés nem velünk született tulajdonság, hanem a nevelés eredménye (ahogyan Arisztotelész a *Nikomakhoszi etikában* is hangsúlyozza), ám a nevelés során felvett szokások habitusunkká válnak, s ezáltal jel-

²⁸ Vö. SPADON (1675: 177–178).

²⁹ Vö. DELLA PORTA (2013: 482).

lemformáló erővel bírnak. A fiziognómiának az etikát (és az etikettet) érintő, a nevelésben és az önnevelésben játszott szerepe tehát Spadon barokk arcképein is hangsúlyosan előtérbe kerül.

Nicola Spadon „érdekes” fiziognómiájának külön, mondhatni kuriózuma az, hogy a jellemrajzok bő fele nőkre vonatkozik. A fiziognómia tudománya ugyanis a férfiak jegyeit hangsúlyozza, és a nő, a nőiesség jószerivel csak a férfi, a férfiasság ellentételezéseként jelenik meg az arisztotelészi *Fiziognómia* óta.³⁰ A gyenge, ingatag, tetszetős, ám csalárd nő jegyeinek megemlézésére csak az erős, kitartó és tisztességes férfi ellentéteként került sor. Az alábbi arisztotelészi megállapítást is módszeresen ismétlik a későbbi fiziognómus generációk: „A férfi teste nagyobb és erősebb a nőinél, testének végtagjai is erősebbek, vastagabbak és egészségesebbek, és jobbak mindenféle testi-lelki kiválóság szempontjából”.³¹ Az arisztotelészi szöveg ellentétpárok és/vagy összehasonlítások mentén érvel:

Az is nyilvánvaló, hogy minden nőnemű lénynek, bármelyik fajtához is tartozik, a hímneműéhez viszonyítva kisebb a feje, arca keskenyebb, nyaka kecsesebb, mellkasa gyengébb, bordázata kisebb, csípőjük és combjaik viszont húsosabbak, mint a férfiaknak, térdeik összeverődőek, lábaik kecsesebbek, lábfejük szebb, továbbá testük egész megjelenése mindenekelőtt inkább kellemes, mint előkelő, kevésbé izmos és erőtlenebb, húsa pedig nedvesebb. A férfiak természete mindezekkel teljesen ellentétes, amennyiben az ő nemük bátrabb és becsületesebb, a nőké azonban gyávább és ártalmasabb.³²

Della Porta esetében is a nők az általánosítás szintjén, érintőlegesen voltak megemlítve és minden esetben a férfi jegyek nyilvánvaló ellentéteként. Spadon műve mellett, amelyben figyelemre méltó a női jellemeknek tulajdonított figyelem, a kortárs bolognai obszerváns szerzetes, Cornelio Ghirardelli *Cefalogia fisonomica* (A fej fiziognómiája) című, 1630 és 1675 között többször megjelent könyvét kell feltétlenül megemlíteni a női

³⁰ Vö. ARISZTOTELÉSZ (2006: §19 [39–40]).

³¹ ARISZTOTELÉSZ (2006: §10).

³² ARISZTOTELÉSZ (2006: §40).

arcképek kapcsán.³³ Ebben a műben ugyanis, az emblémáskönyvek mintájára szerkesztve, mottóval, a fej jellegzetességeit illusztráló képpel és szonett, illetve próza formájában befűzött magyarázatokkal száz fiziognómiai arcképvázlatot kapunk, s közöttük fiziognómiai jegyekben gazdag, tíz női jellem is szerepel:³⁴ a női hajviselet, a szerény homlok, a női szemek, a hosszú szempillák, az orr, a kicsi száj vékony ajkakkal, a közepes nagyságú fül, a szőrös arcú nő, „a költők által olyannyira dicsőített rózsás arcú”³⁵ hölgy, a kis fej és keskeny nyak fiziognómiai jelei mind erkölcsi kategóriák látható jegyei. A férfi/nő fiziognómiai dichotómiájával szembesülünk Ghirardelli esetében is, amikor ellentétpárokon keresztül osztályoz, katalogizál, figyelve a közös jegyekre, amelyek mégis elválasztják őket. A tíz női arckép a kilencven férfi jellem mellett felsorakoztatva az arányokat tekintve is jelzésértékű, mindazonáltal a *Cefalogia fisonomica* fiziognómiába burkolt, sajátos barokk kori szociológiai vázlat, és Spadon *Studio di Curiosità*ja szintén ilyen olvasatot is érdemel.

A női arcképek Spadon művében két csoportba sorolhatók. Az egyik a foglalkozást űző nők szűk társadalmi csoportja, amelybe a lusta, illetve a derekas szolgálók, valamint a jó dajka tartoznak. Szerzőnk – a fiziognómia gyakorlati hasznát tudatosítva – így kíván a megfelelő személy kiválasztásához segédkezet nyújtani. A másik, a népesebb női csoport általános jellemvonásokat tár fel a fiziognómiai jegyek alapján: a kéjnő, a banya, az elvetemült, vagyis a „métélyes nyelvű” nőszemély, a szívből szerető, a szerelemben becstelen, a férjét összeszidó, a szép beszédű, a hazug, a kerítőnő, a bumfordi nő, az arányait tekintve mindig szép nő, a jámbor, a balszerencsés, a sors kegyeltje és a fecsegő nő arcképét rajzolja meg szerzőnk. Mindösszesen tizennyolc vázlatot, vagyis a férfiakéval összevetve hárommal több női jellemrajzot kapunk. Bármelyik nő leírását is választanánk bemutatásra, alapvetően mindegyikben továbbra is az arisztotelészi *medietas* törvénye dominál: az arányaiban egymáshoz illő, harmonikusan illeszkedő testjegyekkel rendelkeznek az erkölcsi

³³ A mű forrásaival kapcsolatban ld. VÍGH (2013: 309–330).

³⁴ A műben szereplő női arcképekről ld. VÍGH (2014: 417–462).

³⁵ GHIRARDELLI (1673: 577).

jóra hajló egyedek, míg morális vétkekkel jellemezhetőek a középtől a több vagy a kevesebb irányába eltérő jegyeket mutató nők.

Vessünk egy pillantást a rosszindulatú, elvetemült, „métélyes nyelvű” (olaszul: *lingua pestifera*), azaz a másokról csak rosszat mondó, elviselhetetlen természetű nő arcképére, a „valószínű jegyekre”. A leírásban egyértelmű, hogy Spadon minden egyes jel esetében a helyes középtől eltérő jellemzőket hangsúlyozza:

Termete alacsony, vaskos, felemelt fejjel jár. [...] Rendezetlen mozgású, eleinte látszólag ódzkodik a beszédétől, de aztán egyre hevesebben lovalja bele magát mások szidalmazásába, ujjával fenyegetőzve. Haja fekete, göndör, kócos. [...] Feje kicsi, csontos, csúf, [...] az arca aszott, zöldes-sárga színű vagy cinóbervörös, deformált. A homloka túl magas, ráncos, [...] orra lapos, [...] szemei nagyon kicsik, nem egyformák, természettől fogva bandzsa, gonosz a pillantása. Szája széles, kicsi vagy nagy, de görbe, és nyitva tartja [...]. Fejhangon, szaggatottan, visszataszítóan beszél, elég magas hangon, beteges férfihoz hasonlóan. Nevetése a mértéket nem ismeri, vagy sosem nevet. Mindig mások dolgáról beszél, mindent felnagyítva. Zöldes vagy sokszínű, férfias keze rövid és kövér, görbe ujjakkal. Koldus módjára, mocskosan, ormótlan ruhákba öltözködik. Az egész személy visszataszító. Kellemetlen egyénnel tart kapcsolatot, mások hírnevének csorbításában leli örömét, férjét szidja.³⁶

Érzékletes jelzők halmozásával szinte magunk előtt látjuk e csúnya, visszataszító külsejű, tehát erkölcsileg romlott nőt. S mivel a klasszikus fiziognómiai értekezésekben, mint jeleztem, női jellemek nem szerepelnek, így a Spadon által leírt egyes jelekhez rendelt jellembeli tulajdonságot jószerivel csak a férfiak kapcsán leírt jegyekből tudjuk összeállítani. Della Portánál például a tipikus női jegyekről csak a férfias jegyekkel megáldott oroszlán ellentétpárja, a nőies leopárd kapcsán olvashatunk részletesen. Mindazonáltal nézzük röviden, a Spadon által felvázolt jegyek milyen jellemre engednek következtetni az évezredes fiziognómiai spekulációk tükrében.

³⁶ SPADON (1675: 157–158).

A magas homlok az eltökéltség egyik jele, de a túlzottan magas – mint a Spadon által leírt nő esetében – már a megátalkodottság, a csökönység ismérve; a kicsi szem, akár a rókáé, az álnok, alattomos és mindig gonosz dolgokon mesterkedőkre vall, s ha ráadásul az orr lapos, gonoszsággal telt, lelketlen embert jelez. A kicsi, beesett szem minden esetben a gonosz, hamis jellem legbiztosabb fiziognómiai jele: számos állatpélda mellett a kígyó („akitől semmi jót nem lehet várni, csak harapást és mérget”) a legjellemzőbb zoomorf előfordulás.³⁷ A nem egyenesen néző, bandzsa szem ráadásként ismét a nem egyenes jellem fiziognomikus jele: „A filozófusok egyöntetű véleménye, hogy a kancsalok többnyire elvetemült lelkületűek és a természet szörnyszüleményei, mivel a természet hibázott létrehozásukkor” – írja Della Porta.³⁸ Az aszott, zöldes színű arc a mások sikereire és érdemeire irigy jellem tipikus jele, és általában e színárnyalat a beteges lelkület kromatikus ismérve.³⁹ A széles, nyitva tartott száj Della Portánál is „a kígyókra vonatkoztatandó, akiknek hosszú és nyitva tartott a szája, amely szinte félbevágja az arcot”.⁴⁰ Ami a hangot illeti, Della Porta olvasatában, „akik beteges hangon beszélnek [...], elvetemültek és gyűlölik az emberi fajt”, és magas, fejhargon, erőtlenül szólni, egyebek között az irigység és hitványság jele.⁴¹ Egyértelmű tehát, hogy Spadon női jellemre vonatkoztatott leírása jobbára azokkal a jegyekkel operál, amelyek (bár férfijellemekre vonatkoztatva) a klasszikus elődök meglátásait kritikailag összefoglaló és összevető Della Portánál is olvashatók.

Végül *A jó dajka valószínű jegyei* című fejezet néhány jelét érdemes görcső alá venni Spadon tanulmányában, hogy ebből is le tudjuk vonni az erkölcsileg jó egyént jellemző következtetéseket:

Hibátlan női testalkat: nem kéjné kinézetű, nem kancsal, nem sánta. Méltóságteljes, visszafogott a mozgása. Szőke, hosszú és sűrű a haja, vagy világos vörös, *halvány fekete*, de nem túl fekete. Arányos fej, [...] se kövér, se keskeny a homloka, száraz a bőre. Kövérkés, joviális, kissé

³⁷ Vö. DELLA PORTA (2013: 53–54; 58; 305).

³⁸ DELLA PORTA (2013: 383).

³⁹ Vö. DELLA PORTA (2013: 542).

⁴⁰ DELLA PORTA (2013: 550).

⁴¹ DELLA PORTA (2013: 216).

terebélyes. Arca nincs festve, tisztességes, *szimmetrikusan szép*, nem sötétvörös, nem is sápadt; közepesen metszett, szép sásorr; *feketébe hajló közepesen aranyló*, kellemes, nem száraz szemek; a nagy és a kicsi közötti, közepes száj; nagy, sűrű fogak. Nőhöz illő, nem túl vékony, nem is túl nyers, csengő hang; hibátlan, tisztességes, visszafogott nevetés. Szabályos, mindenhez mértén arányaiban megfelelő nyak, nem hosszú, nem is vékony, nem vörös, és nem is eres. Közepes méretű, nem szőrös és nem eres kéz, nem férfias, szép színű. Öltözete tiszta, nem hivalkodó, nem piszkos, de nem is kellem nélküli. Társaságban szemérmes, tisztességes és kegyes a viselkedése.⁴²

A szöveg egészét áthatják az arisztotelészi *medietast* jelző kifejezések: a „közepesen”, a nem „túl”, a se túl ilyen, de nem is túl olyan, mind viszonyítási lehetőségek. Erről már volt szó, viszont bizonyos kifejezéseket feltétlenül értelmezni kell, hiszen a (most szándékosan) szó szerinti magyar fordításuk alapvető fiziognómia jel-funkciójukat hangsúlyozza. Ilyen például a „halvány fekete” és a „feketébe hajló közepesen aranyló” szín, amely tulajdonképpen a meleg-barna árnyalat, a fiziognómiai értekezésekben az arisztotelészi *Fiziognómia* óta az ideális szemszínre előszeretettel alkalmazott görög *charopos* (χαροπός) kifejezés: ez középbarna, 'ragyogó, fénylő szemet' jelent.⁴³ Spadon nyilván nem akarta ezt az – egyébként Della Portánál és más művelt szövegekben is olasz átírásban (például „*caropi*” alakban) alkalmazott – idegen szót használni, ezért köznapi olvasói számára inkább „lefordította”, körülírta, értelmezte a kifejezést. Figyelmet érdemel még a „szimmetrikusan szép” terminus is, amely – ha a klasszikus szépségideálra gondolunk – valójában tautológia: a szépség reneszánsz fogalma eleve feltételezi a harmóniát, a szimmetriát, az arányt, az egyes (akár az önmagukban nem feltétlenül tökéletes) részek összhangját. A fiziognómiai vizsgálódásokban is a jegyek harmonikus, szimmetrikus, arányos elhelyezkedése és egymással való

⁴² SPADON (1675: 172–173). Kiemelés: V.É.

⁴³ Arisztotelész a bátor ismertetőjegyeiről szólva utal erre a színre (vö. ARISZTOTELÉSZ [2006b: 15]). A Latin Anonymus *De physiognomonia liberében* „ragyogó sötét barna”-nak (*oculi [...] subnigri*) írja le ezt a színt és részletesen elemzi különféle lehetséges árnyalatait. A Kr. u. 4. századra tehető, a 16–17. században nagy tekintélynek örvendő értekezés magyar verzióját LENGYEL Réka fordításában ld. LATIN ANONYMUS (2006b: 45–80).

összhangja olyan axióma, amely alapján 'szépnek' tekinthető az univerzum bármely vizsgált egyede. Ez a külső jegyekben megnyilvánuló szépség a belső harmónia, a jóság látható képe: „És ahogyan azt a testet mondják szépnek, amelyet a természet az egyes testrészeit illetően arányosnak teremtett, ugyanúgy a részek összhangjából és az összeálló mozdulatokból következően mondható szépnek és jónak”⁴⁴ – olvashatjuk Della Porta értekezésében. A Nicola Spadon barokk kori arcképvázlatai között szereplő ideális dajka képe is tükrözi a szimmetrikus, arányos, tehát szép, és ha 'szép', akkor 'jó' bevett esztétikai-etikai kategóriáját, a *kalokagathia* fiziognómiában (is) alapvető ideálját.

A *kalokagathia* elvének etikai-esztétikai megállapításai természetesen Della Portánál is lényegi teoretikai meghatározás, lévén ez a fiziognómia alaptétele is egyben: „minden szép természettől fogva jó is, és minden, ami csúf, az rossz; és ez nemcsak az ember, de minden más dolog esetében is érvényes...”⁴⁵ Spadon valamennyi jellemrajzában szintén hangsúlyosan jelen van a *kalokagathia* alaptétele: a kellemes, arányos külső az erkölcsi jó és a tisztesség látható jegye. A „banya” jellem „torz” külsején, kancsalságán, megszállott tekintetén, sántításán, „aszott, eres kezén” eleve nem is csodálkozunk, ahogyan a „higgadt mozgás”, az „arányos fej”, a „kellemes hang”, a „visszafogott nevetés”, a „kicsiny, kissé húsos kéz”, a „tisztá, nem hivalkodó öltözék” a tisztas, „szívből szerető” hölgy ismérve.⁴⁶ A *kalokagathia* elvét hangsúlyossá teszi a „robusztus, férfias testalkatú”, „a természettől csapzott, összekuszált hajzatú”, „szögletes, csontos, izmos fejű” nő eleve nem sok jót ígérő alakja. Ha ehhez még „szigorú, ráncos, erekkel vésett arc, [...] dühtől duzzadt nyak, férfias, csavart sasorr”, „csúf arc”, „nagy, szőrös kéz” is járul „zavart, vérben forgó szemekkel”, még kíváncsibb az olvasó, milyen női jellemre lehet ebből következtetni. Spadon kellő retorikai érzékkel fokozza az ismérveket: „az egész házban hallatszód, bőséges szemrehányásokkal tarkított hang”, „mosolyt kiváltó dolgok” teljesen figyelmen kívül hagyása, „férje tetszésére csak azért sem adó, férfias göncök viselése” mind olyan külső

⁴⁴ DELLA PORTA (2013: 464).

⁴⁵ DELLA PORTA (2013: 469).

⁴⁶ Vö. SPADON (1675: 158–160).

tulajdonság, ami „a férjét állandóan ostromozó nő valószínű jegyeit” érzékletesen közvetíti.⁴⁷

A *Studio di Curiosità*, azontúl, hogy 'kuriózum' számba megy a mai olvasó számára is, a – ma úgy mondanánk, ismeretterjesztő – műfaj valamennyi jellemzőjét felmutatja: filológiailag pontos hivatkozások nélkül a téma klasszikusainak felszínes ismeretét tükrözi, egyéni kombinatív készséget feltételez, a társadalmi környezet hatását és e környezethez való idomulást illusztrálja; nyelvi-stiláris szempontból a téma iránt érdeklődő, de nem felkészült átlagolvasó igényeit elégíti ki, amikor – mint láttuk – gyakorlatilag a bőséges jelzőkkel ellátott fiziognomikus jegyek felsorolása képezi a jellemrajzok felvázolását. Mindenesetre a feltehetően általános érdeklődésre számot tartó jellemeket összefogottan bemutató szövegek szociográfiai szempontból is érdekeseek: Spadon művének egyik fő érdeme éppen eme 'érdekes' tudomány társadalmi értékének a felismerését is jelenti.

Források

- ARISZTOTELÉSZ 2006 ARISZTOTELÉSZ, *Fiziognómia* (Békés E. ford.), in: Vígh É. (szerk.), „Természeted az arcodon” II. A fiziognómia története az ókortól a XVII. századig. Szöveggyűjtemény. Ikonológia és műértelmezés 11/2, Szeged, 2006, 11–26.
- CIMARELLI 1655 V. M. CIMARELLI, *Risolutioni filosofiche, politiche, e morali del p. m. & inquisitore F. Vincenzo Maria Cimarelli*, Brescia, 1655, 130, 89, 108.
- Crusca 1691 *Vocabolario degli accademici della Crusca*, vol. 2, 3^a edizione, Firenze, 1691.
- Csízio 1986 Csízio, *vagyis a csillagászati tudománynak rövid és értelmes leírása*, Budapest, 1986.
- D'ALESSANDRO 1723 G. D'ALESSANDRO, *La Fisonomia dell'uomo*, in: Opera di D. Giuseppe d'Alessandro, duca di Peschiolanciano, divisa in cinque libri, Napoli, 1723.
- DELLA PORTA 2013 G. B. DELLA PORTA, *Della Fisionomia dell'uomo libri sei*, A. Paolella (a cura di), vol. 2, Napoli, 2013.
- DESCARTES 1977 R. DESCARTES, *A módszerről* (Alexander B. ford.), Bukarest, 1977.
- FERRINI 2007 M. F. FERRINI (a cura di), *Aristotele: Fisiognomica*, Milano, 2007.
- FURETIÈRE 1691 A. FURETIÈRE, *Dictionnaire universel*, vol. 1, A la Haye et a Rotterdam, 1690, 562.
- GHIRARDELLI 1673 C. GHIRARDELLI, *Cefalogia fisonomica*, Bologna, 1673.

⁴⁷ Vö. SPADON (1675: 161–162).

LATIN ANONYMUS 2006

LATIN ANONYMUS, *A fiziognómia könyve*, in: Víg É. (szerk.), „Természeted az arcodon” II. A fiziognómia története az ókortól a XVII. századig. Szöveggyűjtemény. Ikonológia és műértelmezés 11/2, Szeged, 2006, 45–80.

LIBANORI 1674

A. LIBANORI, *Ferrara d'oro*, Ferrara, 1674.

ROSACCIO 1598

G. ROSACCIO, *Della nobiltà e grandezza dell'uomo*, Bologna, 1598.

ROSACCIO 1600

G. ROSACCIO, *Il Microcosmo*, Firenze, 1600.

SPADON 1675

N. SPADON, *Studio di Curiosità nel quale tratta di Fisonomia, Chiromantia, Metoposcopia*, Venezia, 1675.

SPADONI 1695

N. SPADONI, *Studium curiosum... Darinnen von der Physiognomia, Chiromantia und Metoposcopia, Das ist: Von den Deutungen der Gestalt / Hand- und Stirn-Linien gehandelt wird*, Nürnberg, 1695.

STELLA 1670

V. STELLA, *Bellissimo studio di curiosità*, Firenze, 1670.

UGHI 1804

L. UGHI, *Dizionario storico degli uomini illustri ferraresi*, vol. 2, Ferrara, 1804.

Felhasznált irodalom

CINGOLANI 1985

D. CINGOLANI, *Vita ed opera di un tardo umanista*, in: Atti del Congresso di Studi su Vincenzo Maria Cimarelli da Corinaldo, il 29 dicembre 1985, Corinaldo, 1988, 9–45.

CINGOLANI 2006/2007

D. CINGOLANI, *Nicola Spadon. Fisiognomica e grafologia nel Seicento*, Scrittura. Rivista di Problemi Grafologici, 140–141 (2006/2007), 71–80.

FEDERICI VESCOVINI 1998

G. FEDERICI VESCOVINI, *Descartes e les sciences curieuses: le raisonnement ex suppositione et le Moyen Âge*, in: Descartes et le Moyen Âge, in Actes du colloque organisé par le Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Descartes, Paris, 1998, 119–138.

FINDLEN 1994

P. FINDLEN, *Possessing Nature. Museums, Collecting and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley, 1994.

VÍGH 2006a

VÍGH É., *A fiziognómia története az ókortól a XVII. század végéig*, in: Víg É. (szerk.), „Természeted az arcodon” I. Fiziognómia és jellemábrázolás az olasz irodalomban, Ikonológia és műértelmezés 11/1, Szeged, 2006.

VÍGH 2006b

VÍGH É. (szerk.), „Természeted az arcodon” II. A fiziognómia története az ókortól a XVII. századig. Szöveggyűjtemény. Ikonológia és műértelmezés 11/2, Szeged, 2006.

VÍGH 2006c

VÍGH É., *Az olasz klasszicizmus szemiotikusa: Giovan Battista Della Porta*, in: A. D. Sciacovelli (a cura di), *Con dottrina e con volere*

- insieme. Scritti dedicati a Béla Hoffmann, Szombathely, 2006, 177–196.
- VÍGH 2006d VÍGH É., *Az olasz klasszicizmus szemiotikusa: Giovan Battista Della Porta*, in: Vígħ É., *A fiziognómia története az ókortól a XVII. század végéig*, 225–242.
- VÍGH 2010 VÍGH É., *Fiziognomikus gondolkodás az ókori görög kultúrában*, *Corollarium*, AAA Szeged Suppl. 13 (2010), 350–356.
- VÍGH 2013 É. VÍGH, *Una biblioteca fisiognomica nel Seicento. Le fonti della «Cefalogia fisonomica» di Cornelio Ghirardelli*, *Intersezioni*, 23 (2013/3), 309–330.
- VÍGH 2014 É. VÍGH, *Teste donnesche nella Cefalogia fisonomica di Cornelio Ghirardelli*, in: É. Vígħ, *«Il costume che appare nella faccia». Fisiognomica e letteratura italiana*, Roma, 2014, 417–462.
- VÍGH 2016 VÍGH É., *Giovan Battista Della Porta zoomorfikus fiziognómiája*, *Magyar Filozófiai Szemle*, 3 (2016), 9–24.

Faces and characters in the Baroque age: The “curious” physiognomy of Nicola Spadon

The Augustinian theologian and preacher Nicola Spadon has intended to write his treatise entitled Studio di Curiosità, which has been published a dozen times in the mid-17th century, for the average reader who is interested in curiosities, in this case, in physiognomy. Spadon represents the real faces and characters of the Baroque age meanwhile describing specific male and female characteristics, he outlines some physiognomic portraits, which reflect the propensity for certain professions. This paper presents and analyzes some of them in comparison with the theses of the classic authors of physiognomy, also confirming the seventeenth-century’s survival of the Aristotelian thesis of the medietas and that of the kalokagathia.

Keywords: Nicola Spadon, physiognomy, physiognomy in the Baroque age

FORRÁSKÖZLÉSEK ÉS FORDÍTÁSOK

MAJOROS MÁTÉ

„Tintába zárt élet”, avagy variációk egy témára – Rotterdami Erasmus önéletrajzai

Rotterdami Erasmustól összesen három, levél formájában megírt önéletrajzi szöveg maradt fenn, ezekből kettőt teszünk itt most közzé.¹

Kulcsszavak: Rotterdami Erasmus, 16. század, önéletrajz, levél, neolatin irodalom

Rotterdami Erasmus életét többek közt önéletrajzi leveleiből ismerjük rendkívül részletesen.² Összesen három, levélformában megírt önéletrajz-szerű szöveg maradt ránk tőle: egy 1516-os (de 1529-es szerkesztésben fennmaradt) levél bizonyos Röffendi Lambert (Lambertus Grunnius) pápai írnoknak címezve; az 1524-ben keletkezett *Compendium Vitae*; továbbá egy szintén 1524-es, Gerard Geldenhauernek címzett levél.³

A leghosszabb és legrészletesebb az első, Grunniusnak⁴ írt levél 1516-ból, amelyben Erasmus meglehetősen hosszasan meséli el egy Flo-

¹ A publikáció az MTA–SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatásával jelent meg.

² Erasmus életéről szóló legfontosabb monográfiák: MARKIS (1976), HUIZINGA (1995), SMITH (1923), MANN PHILLIPS (1949), BAINTON (1969), AUGUSTIJN (1991), TRACY (1972), TRACY (1996), RUMMEL (2004).

³ Jelen kiadásban a Grunnius-levél és a *Compendium Vitae* fordításait adom közre, amelyek először jelennek meg magyarul. A fordítások ellenőrzéséért és az értékes javaslatokért PETNEHÁZI Gábornak tartozom köszönettel.

⁴ A név fiktív, de minden bizonnyal valós személyt takar. Erasmus a *Grunnius* nevet Szent Jeromostól kölcsönözte. A *Balgaság dicséretének* bevezetőjében is szól a Jeromos által megemlített Kocási Röffentő nevezetű disznó testamentumáról. Vö. *nescio quis Grunnii Corocottae porcelli testamentum cuius et divus meminit Hieronymus*.

rentius nevű ifjú történetét, akit akarata ellenére kényszerítettek rá, hogy letegye a szerzetesi esküt és kolostorba vonuljon. Florentius élete gyakorlatilag Erasmus fiatalkorának felel meg, amit később, a *Compendium Vitae*ben kissé más hangszerelésben, de újra elmond, s teszi mindezt olyan formában, hogy – ha szükséges – a későbbiekben kedve szerint belenyúlhasson a történet szövetébe, és apróbb módosításokat, finomításokat végezhesen anélkül, hogy bárki is hazugságon kaphatná.

A Grunnius-levél 1529-ben jelent meg Frobenius bázeli nyomdájában, vagyis ez már egy kifejezetten kiadásra, a nagyközönségnek szánt szöveg. Az eredeti fogalmazvány 1516 augusztusában keletkezett Londonban, és egy X. Leó pápához intézett kérvény mellékletéül szolgált. Törvénytelen születése ugyanis megakadályozta Erasmust abban, hogy megkaphasson egy kortrijki kanonoki javadalmat, valamint, hogy a későbbiek során feljebb juthasson az egyházi hierarchiában.⁵ Erre az időre azonban már kellő befolyásra és hírnévre tett szert ahhoz, hogy Londonban Andrea Ammonio⁶ közvetítésével diszpenzációért folyamodhasson a pápához. Erasmus az eredeti levelet tehát Ammoniónak írta egyfajta emlékeztetőként, hogy az alapján tárja az ügyet a pápa elé. Ammonio szeptemberben el is küldte azt a pápának Silvestro Gigli⁷ worcesteri püspökön keresztül. Miután a kérelem kedvező fogadtatásban részesült, küldtek egy tervezetet a diszpenzációról; ehhez Erasmus további javaslatokat fűzött; majd ezek alapján készítették el neki a dokumentum végső változatát, amelyet végül 1517 márciusában kapott kézhez.⁸ Bár 1506-ban már II. Gyulától is kapott egy felmentést, ez csak a szerzetesi ruha viselete alól mentesítette, és csak Itália területén volt érvényes. Az 1516-ban írt levél alapvetően nem hivatalos dokumentum,

⁵ ALLEN (1910: 292).

⁶ Andrea Ammonio (1478–1517. augusztus 17.) olasz pap, humanista költő. Luccában született, II. Gyula 1505-ben Angliába küldte, ahol 1509-től William Blount, majd 1511-től VIII. Henrik titkára lett. 1512-től a Westminster-székesegyház kanonokja, később Worcesterben is kanonoki méltóságot kap. Erasmus legközelebbi barátai közé tartozott Angliában. Bővebben ld. BIETENHOLZ (1985: 48–50).

⁷ Silvestro Gigli (1463–1521. április 18.). Luccában született, VII. Henrik nagykövete-ként tevékenykedett Rómában. 1497-től Worcester püspöke. Bővebben ld. BIETENHOLZ (1986: 97–98).

⁸ MYNORS (1977: 6–7).

nem ezt a szöveget nyújtották be kérelemként: csak a kérelem indoklásaként készült, irodalmi igényű szöveg, ami a korábban megszerzett kiváltságainak megerősítését, illetve kiszélesítését is célozta. Törvénytelen születését a kiadott levélben nem említi (ez vagy az eredeti fogalmazványban szerepelhetett, vagy csupán szóban adták elő a pápának), a fő hangsúly a ruhaviseleten és a szerzetesi eskü letételével együtt járó kötöttségeken van, illetve ezeknek erkölcsi, lelki és testi hatásain, amelyen keresztül a szerzetesség korabeli intézményi gyakorlatát kritizálja.⁹ Végső soron tehát a szerzetesség kritikájával kampányolt a saját diszpenzációjáért és el is érte célját. Mindez jól rávilágít arra, mekkora tekintéllyel is rendelkezett ekkor, és mit engedhetett meg magának, még a pápával szemben is.¹⁰ Mondanivalóját egy nagyon gondosan felépített narratívába ágyazta be, és novellaszerűen, saját élettörténetén keresztül mutatta be közérthető, szórakoztató formában, nem minden pedagógiai célzat nélkül. A levélben tehát keveredik egymással a valóság és a fikció (ezért is használ benne többnyire álneveket), de mindez nagyon kiegyensúlyozott formában történik, és a fikciós elemek éppen a valóság még erőteljesebb kidomborítását szolgálják.

A Grunnius-levél célja alapvetően a pápai felmentés kieszközlése, amely visszatérő, fő motívumként végigkíséri a szöveget: ifjúkorának elmesélése és az őt ért sérelmek, illetve testvérével való viszonyának rendkívül részletes és árnyalt bemutatása is mind-mind ennek alátámasztását szolgálják. A *Compendium Vitae* ezzel szemben kifejezetten önéletrajzi célzattal íródott. Szövegét először Paul Merula,¹¹ a Leideni

⁹ A szerzetesség-kritika visszatérő motívum Erasmus életművében. Vö. *A hajthatatlan hajadon* és *A bűnbánó hajadon* in: PETNEHÁZI (2011: 49–64), továbbá a témáról ld. bővebben a hivatkozott kötet bevezetőjét.

¹⁰ Azt persze nem tudhatjuk, hogy a konkrét kérés megfogalmazásakor mi hangzott el. Erasmus, szokásához híven, itt is nagyon körültekintően járt el, és minden oldalról bebiztosította magát: áttételes és körülményes, semmit nem mond ki, ugyanakkor, szintén rá jellemző módon, nagyon is egyértelmű célzásokat tesz.

¹¹ Paulus Merula vagy Paul van Merle (Dortrecht, 1558. augusztus 9. – Rostock, 1607. július 20.) holland jogász, történész, térképész, könyvtáros. 1592-től a leideni egyetem történészprofesszora, továbbá az egyetem könyvtárosa 1597-től haláláig. Legfontosabb műve egy Hollandiáról, illetve annak egy tartományáról, Gelderlandról írt történeti munka. Mindkét mű két-két kötetből áll, előbbi azonban elveszett, utóbbi pedig kiadatlan maradt.

Egyetem professzora jelentette meg 1607-ben, *Vita Des. Erasmi Roterodami ex ipsius manu fideliter repraesentata* címmel, azzal a levéllel együtt, amit Erasmus a *Compendiummal* együtt küldött el barátjának, Conrad Goclennek¹² címezve 1524. április 2-án Bázélből, saját elmondása szerint azzal a szándékkal, hogy esetleges halála esetén életrajzíróinak egyfajta támpontként szolgálhasson.¹³ Az önéletrajz megírásakor Erasmus már majdnem hatvanéves, tehát elég idős ahhoz, hogy a halálra készülve megírjon egy ilyenfajta visszatekintést.¹⁴ A *Compendium* egy jelentős része tulajdonképpen nem más, mint a Grunnius-levél kivonatolt, rövidített változata, de szép számmal szerepelnek benne olyan helyek is, amelyek a *Spongia*,¹⁵ illetve a *Catalogus Lucubrationum*¹⁶ – amelynek elküldéséről egyébként említést is tesz az utóiratban – szövegeiben is megtalálhatók, olykor szinte szó szerinti átvétellel.¹⁷ Külön érdekessé teszi az írást, hogy ebből a szövegből bátyja említése teljességgel kimarad. A Grunnius-levélben hosszan ecseteli, hogyan egyezett meg bátyjával, hogy kitartanak gyámjaikkal szemben, és hogyan lett ennek az egyezésnek testvére az elárulója. A *Compendiumban* mindössze annyit találunk: „volt egy társa is, aki elárulta.” Más szempontból azonban a szöveg kiegészíti a Grunnius-levelet: precíz és pontos adatokat tartalmaz Erasmus származásáról, szüleinek történetéről, születésének körülményeiről (a törvénytelen származás tényét lebegtetni) és fiatalkoráról. A levél 1516-ig, brabanti letelepedéséig tárgyalja életét. A végén egy rövid

¹² Conradus Goclenius (németül Conrad Wackers vagy Gockelen), humanista tudós, Erasmus legközelebbi barátai közé tartozott. 1490-ben született Mengerlinghausenben. Fiatalkorában hallgatta Alexander Hegius előadásait Deventerben. 1510 novemberében beiratkozott a kölni egyetemre, majd Leuvenben folytatta tanulmányait. Erasmus nagyra értékelte Goclenius tanítási módszereit, és Morus Tamásnak is figyelmébe ajánlotta azokat. 1524-ben Erasmus neki címezte önéletrajzát, a *Compendium Vitaet*. 1539. január 25-én halt meg, három évvel Erasmus halála után. Bővebben ld. BIETENHOLZ (1986: 109–111).

¹³ ALLEN (1906: 575).

¹⁴ RUMMEL (2004: 2).

¹⁵ *Spongia Erasmi aduersus aspergines Hutteni*, Basileae per Io. Frobenium, 1523.

¹⁶ *Catalogus omnium Erasmi lucubrationum*, Basileae, In aedibus Ioannis Frobenii, 1523.

¹⁷ ALLEN (1906: 575–576).

jellemzés olvasható róla, majd ezt követően a szöveg egyfajta utóíráttá válik ahhoz a levélhez, amelynek melléklete volt.¹⁸

Erasmus egész élete során gondosan ügyelt rá, hogy szövegein keresztül hogyan definiálja önmagát, és tudatosan alakított ki magáról a saját elképzeléseinek megfelelő képet. Ez a fajta írói attitűd nemcsak önéletrajzait, hanem egész életművét áthatja. Nemcsak szövegeit, az önmagáról alkotott képet is tudatosan formálta, felismerve és kihasználva azokat az új lehetőségeket, amelyeket a 16. század új technológiája és egyre elterjedtebbé váló médiuma, a nyomtatás kínált. Ahhoz, hogy Erasmus a 16. század szellemi óriásává és ikonikus alakjává válhatott, ő maga is jelentős mértékben hozzájárult: rengeteg időt és energiát fordított az önreklámra.¹⁹ Nemcsak a nyomtatott szövegei, hanem a róla készült képi ábrázolások is értelmezhetőek ebben a tekintetben. Bár állandóan elégedetlen volt saját külsejével – a *Compendium Vitae*ben önmaga jellemzésekor meg is jegyzi, hogy „barátai is csak nagy nehezen tudták rávenni, hogy lefestesse magát” –, ehhez képest rengeteg portré, festmény és metszet készült róla fiatalabb és idősebb korában egyaránt. Ez is része volt önreprezentációjának. Sikerral alakított ki maga körül egyfajta karizmát: olyan volt, mint egy tanár, aki bár soha nincs jelen, és akit soha nem látnak, mégis mindenki ismer, mindenki tudja, hogy néz ki, és szövegein keresztül mindenki állandóan hallja a hangját.²⁰ A könyvet ezáltal egyfajta „multimédiás eszközzé” fejlesztette. Mint szerző a latin nyelv által egyesítette magában az egyházatyák és az antik görög-római polgár alakját,²¹ és azoknak egyfajta kortárs, modern képviselőjévé válva testesítette meg és tette élővé a múltat. Szövegeit, ahogyan saját karakterét, folyamatosan formálta, alakította, ezek állandó interakcióban voltak a külvilággal: hol hozzátett, hol elvett belőlük, ha valami sikeres volt, újra kiadta kibővítve, átdolgozva, felfrissítve a tartalmát, mindig a körülményeknek megfelelően, ezáltal mintegy életben tartotta a nyomtatott szöveget, és nem hagyta, hogy az kiessen a köztudatból.²² Önrepre-

¹⁸ ALLEN (1906: 575).

¹⁹ JARDINE (1993: 5).

²⁰ JARDINE (1993: 5).

²¹ JARDINE (1993: 5).

²² JARDINE (1993: 26).

zentációja²³ olyannyira sikeresnek bizonyult, hogy a ragyogás, amivel magát övezte, végül még saját munkásságát is homályba borította. Markis Simon találóan jegyzi meg ennek kapcsán, hogy az író egyetlen igazi életrajza maga az életmű, „ám épp az életmű az, melyet az olvasó nem ismer Erasmusból.”²⁴

Erasmus életrajzi írásai tehát gondosan felépített narratívák: nem hazudik bennük, csak elhallgat, illetve csúsztat, de csak ott, ahol szükségét érzi és csak a szükséges mértékben. Azt láttat, amit ő akar, olyan kontextusban, amilyenben neki megfelel, s teszi mindezt nagyon kifinomult írói módszerekkel. Ezek az írások tehát, ha tetszik, egyfajta hivatalos önéletrajzok, amelyeket, a látszattal ellentétben, kezdettől fogva közzétételre, az olvasóközönségnek szánt. Éppen ezért ügyelt rá, hogy a tényeken túl irodalmilag is igényes, élvezetes olvasmányok legyenek, amelyeket, hogy elkerülje az öncélúságot, mindig pedagógiai, tanító célzatú tartalommal is megtöltött.

Erasmus ifjúsága 1488-ig²⁵

1466. október 28.	Születése Rotterdamban.
1473 ősze	Elemi iskolai tanulmányok Goudában.
1475 ősze	Egyházi énekkar tagja Utrechtben.
1477 ősze/1478 húsvétja	Érkezés Deventerbe.
1483 nyara	A pestis miatt bezár a Szent Lebuinus káptalan iskolája Deventerben.
1483. október	Alexander Hegius a Lebuinus iskola élére kerül.
1484 kora áprilisa	Erasmus látja Rudolf Agricolát.
1484 nyara	Járvány Deventerben; anyja halála. Erasmus visszatérése Goudába; nem sokkal ezután apja halála.
1484 ősze	Gyámjaik Erasmust és testvérét 's-Hertogenboschba küldik.

²³ A humanisták tudatos önreprezentációjához ld. GREENBLATT (1980), JARDINE (1993), ENENKEL (2008).

²⁴ MARKIS (1976: 6).

²⁵ VREDELVELD (1993: 803).

1487 tele	Erasmus és testvére visszatérnek Goudába.
1487 tavasza	Erasmus belép a stejni kolostorba.
1487. november	Novícius lesz.
1487 vége	„Buccolicum carmen” keletkezése
1488. november	Felesküszik.

Források

- ALLEN 1906 P. S. ALLEN (ed.), *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterdami Tom. I. 1484–1514*, Oxford, 1906, 47–52.
- ALLEN 1910 P. S. ALLEN (ed.), *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterdami Tom. II. 1514–1517*, Oxford, 1910, 293–312.

Felhasznált irodalom

- ALLEN 1924 P. S. ALLEN (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterdami Tom. V. 1522–1524*, Oxford, 1924.
- AUGUSTIJN 1991 C. AUGUSTIJN, *Erasmus. His Life, Works and Influence*, J. C. Grayson (transl.), Toronto, 1991.
- BAINTON 1969 R. H. BAINTON, *Erasmus of Christendom*, New York, 1969.
- BIETENHOLZ 1985 P. G. BIETENHOLZ (ed.), *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation, vol. 1, A-E*, Toronto, 1985.
- BIETENHOLZ 1986 P. G. BIETENHOLZ (ed.), *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation, vol. 2, F-M*, Toronto, 1986.
- BIETENHOLZ 1987 P. G. BIETENHOLZ (ed.), *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation, vol. 3, N-Z*, Toronto, 1987.
- DALZELL–MYNORS 1992 A. DALZELL – R. A. B. MYNORS (eds.), *The correspondence of Erasmus: letters 1356 to 1534, 1523 to 1524*, in: A. Dalzell – R. A. B. Mynors (eds.), *Collected Works of Erasmus*, V. 10, 230–238, Toronto, 1992.
- ENENKEL 2008 K. A. E. ENENKEL, *Die Erfindung des Menschen: Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius*, Berlin, 2008.
- GREENBLATT 1980 S. GREENBLATT, *Renaissance self-fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago, 1980.
- HUIZINGA 1995 J. HUIZINGA, *Erasmus*, Budapest, 1995.
- JARDINE 1993 L. JARDINE, *Erasmus, Man of Letters. The Construction of Charisma in Print*, Princeton, 1993.

- MANN PHILLIPS 1949 M. MANN PHILLIPS, *Erasmus and the Northern Renaissance*, New York, 1949.
- MARKIS 1976 MARKIS S., *Rotterdami Erasmus*, Debrecen, 1976.
- MYNORS–THOMSON 1977
R. A. B. MYNORS – D. F. S. THOMSON (eds.), *The correspondence of Erasmus: letters 446 to 593, 1516 to 1517*, in: A. Dalzell – R. A. B. Mynors (eds.), *Collected Works of Erasmus*, V. 4, 6–32, Toronto, 1977.
- PETNEHÁZI 2011 PETNEHÁZI G. (szerk.), *Rotterdami Erasmus: A nőkről és a házasságról*, Szeged, 2011.
- PETNEHÁZI 2012 PETNEHÁZI G. (ford.), *Rotterdami Erasmus: Beszélgetések a keresztény vallásról*, Szeged, 2012.
- PETNEHÁZI 2019 PETNEHÁZI G. (ford.), *Rotterdami Erasmus: Meglelted Spártád. Politikai írások*, Szeged, 2019.
- RUMMEL 2004 E. RUMMEL, *Erasmus*, London, 2004.
- SMITH 1923 P. SMITH, *Erasmus: a Study of his Life, Ideals and Place in History*, New York – London, 1923.
- TRACY 1972 J. D. TRACY, *Erasmus: the Growth of a Mind*, Genève, 1972.
- TRACY 1996 J. D. TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, California, 1996.
- VREDELVELD 1993 H. VREDELVELD, *The Ages of Erasmus and the Year of His Birth*, *Renaissance Quarterly*, 46 (1993/4), 754–809.

Rotterdami Erasmus Röffendi Lambert pápai írnoknak

Mindezidáig, tanult Lambertem, örömet távol tartottam magam az eféle ügyektől, jóllehet sokan kértek rá, de barátaim közül sem akartam senkinek sem a terhére lenni. Ám valamiféle különleges indíttatás e régi elhatározásomtól eltántorított, és arra készítetett, hogy fogadott prókátor legyek egy barátom ügyében, és téged is megterheljelek vele, drága barátom. Ezért hát azt kérem tőled először, hogy ismerd meg sorjában az egész ügyet; meggyőződésem ugyanis, ha ezt megteszed nekem, akkor meglátod, hogy jó ügyet szolgállok, és te sem vonakodsz majd szolgálattunkra lenni, nem a barátságunk kedvéért, amiért tudom, hogy semmi sincs, amit ne lennél kész megtenni, hanem pusztán az ügy érdekében. Mert nem holmi csip-csup dolgról van szó,¹ ahogy mondják, hanem egy igen tehetséges ember boldogulásáról, aki élve eltemetve elpusztul, ha a segítségére nem sietünk. Bár épp annyira ismeretes lenne előtted is az egész dolog lényege, mint amennyire én ismerem; ez esetben tudom, hogy az ügyet két szóban² kifejthetném. De mégis az egészet a legjobb hűséggel úgy fogom lefesteni előtted, hogy semmi, vagy csak nagyon kevés kerülje el a figyelmedet abból, amit tudni érdemes. Mert gyerekoromtól fogva, szinte még magamnál is jobban ismerem azt, akinek az ügyét képviselem, a vonatkozó legtöbb dolgot pedig nemcsak hallottam, hanem saját szememmel láttam. A történet olyannyira felháborító, hogy magam is alig tudok könnyek nélkül beszélni róla, és amilyen jóra való ember vagy, talán te sem fogod száraz szemmel olvasni. De ez is hozzátartozik a keresztény lelkülethez, Röffendi barátom: nemcsak örülni kell az örvendezőkkel, hanem sírni is a sírókkal.³

Tudom, hogy számodra is jól ismert és felettébb gyűlöletes, derék barátom, egyes farizeusok hitványsága, akik az evangélium tanúsága szerint nemcsak tengeren és szárazon, hanem minden hercegi palota, minden gazdag ház, minden iskola és minden lakoma körül ott lebzselnek,

¹ Vö. *Adagium* (továbbiakban *Ad.*) 253. *De lana caprina*. Közm. *de lana caprina rixari*: csépell szalma beszéde, azaz csekélység felett versengeni, civódni; vö. Hor. *Ep.* 1, 18, 15.

² „Három szó” ti. nagyon röviden. Vö. *Ad.* 3384. *Tribus verbis pro 'paucissimis dicere' proverbiale est.*

³ Vö. Róm. 12, 15: „Örüljete az örvendezőkkel, és sírjatok a sírókkal!”

hogy valami megtérőt⁴ behálózzanak, és alig hihető körmönfontossággal csapdába ejtsék a tapasztalatlan fiúkat és leányokat. Jól tudják, hogy ez az életkor a legalkalmasabb a jogsértésre és a megtévesztésre, hogy azokat egy olyanfajta életbe csalogassák, ahonnan aztán, ha egyszer belegabalyodtak, nem tudnak kikeveredni, s amely a szolgaság legnyomorultabb fajtája; mert a kőről vett rabszolga⁵ is tud úgy érdemeket szerezni uránál, hogy szolgából szabad legyen.

Nem foglak hát feltartani olyan dolgok felsorolásával, amelyek közismertek, hiszen ezeknek a mesterkedéseivel az egész világ teli van. Volt-e valaha is olyan tehetséges, akár jó házból való, akár tehetős ifjú, akit ezek nem kíséreltek meg behálózni cselvetéseikkel, akinek nem állítottak kelepécét, akit ne környékeztek volna meg, gyakran szüleik tudtán kívül, olykor akaratuk ellenére? Ez minden emberrablásnál visszatartóbb, de ezek ráadásul olyan arcátlanok, hogy bűnüket színészekként a vallásosság álarca mögé rejtik. Krisztushoz kell menekülni, mondják, akár még szüleinket is megvetve, és hogy a Szentlélek sugallatával szemben semmit sem ér a szülői tekintély: mintha a Sátán nem lebzselne ott a szerzetesek között is, vagy mintha mindenkit, aki csuhát ölt, átjárna Krisztus lelke, miközben sokkal nagyobb tömeget visz a szerzetességre az ostobaság, a tudatlanság, a kétségbeesés, a tunyaság és a zabálhatnék. Hogy a gyermekek engedelmeskedjenek szüleiknek: ez vitán felül Isten parancsa;⁶ de hogy a szerzetességre miféle lélek viszi az embert, még az előtt sem világos, aki annak áll.

Itt látod, mekkora teret nyitna számunkra ez a közhely, de nem időzhetünk benne, már csak azért sem, mert a csapdába csaltak panaszait

⁴ Vö. Mt. 23, 15: „Jaj nektek, képmutató írástudók és farizeusok, mert bejártok tengert és szárazföldet, hogy egy megtérőt szerezzetek, s amikor megszereztétek, magatoknál kétszer inkább a gyehenna fiává teszitek. Mk 12, 38–40: „[...] Óvakodjatok az írástudóktól, akik szeretnek hosszú köntösökben járni, és a piacon a köszöntéseket fogadni, a zsinagógákban az első helyeken ülni, a lakomákon pedig a főhelyeken. Felélik az özvegyek házáit, és színleg nagyokat imádkoznak. Ezeket súlyosabban ítélik majd meg!”

⁵ Vö. Ad. 2067. *De lapide emptus*. A „*lapis*” itt azt a követ vagy kőrákást jelenti, amelyen a kikiáltó állt a rabszolgák elárverezésekor. Az ilyen „kőről vett” rabszolgák általában a legolcsóbbak és legértéktelenebbek közé tartoztak. Vö. Cic. *Pis.* 15 és Plaut. *Bacch.* 4, vii, 814–815.

⁶ Vö. Kiv. 20, 12; MTörv. 5, 16.

mindenki ismeri. Én bizony senkinek sem akarom helyteleníteni elhatározását, és azokat sem veszem védelmembe, akik, ahogy meggondolatlanul kútba ugrottak, úgy, amit rosszul elkezdtek, még rosszabbul hagytak fel vele, vagyis nem a szabadságba menekültek, hanem a szabadságba. Testiekben és lelkiekben is sokfélék vagyunk: nem illik mindenkihez minden, de egy ragyogó tehetséggel nem történhet nagyobb szerencsétlenség, mint hogy valami olyanfajta életre kényszerítik rá fortéllyal vagy erővel, ahonnan nem tud kiszabadulni. Az ember boldogsága leginkább abban van, ha mindenki annak szenteli magát, amire a természet megalkotta. Egyeseket ugyanis cölibátusra vagy szerzetességre kényszeríteni semmivel sem sikerül szerencsésebben, mint ha számárra veres nyeret tennél, vagy ökröt vezetnél a küzdőtérré, ahogy mondják.⁷

Elég ennyi bevezetésül. Most ismerd meg az emberrablók gyűlöletes elvetemültségét, és hogy mekkora csapás ért egy kiváló ifjút. Megkérlek újra, hogy jól figyelj. Nagyon szeretném, ha a te véleményed is igazolná, amit teszek. Olykor megbánjuk, hogy másra hallgattunk, de amit magunk döntünk el, azzal mindig elégedettek vagyunk.

Adott két testvér, Florentius és a bátyja, Antonius.⁸ Anyjukat még meglehetősen kisgyermekként elveszítették; apjuk nem sokkal ezután elhalálozva hagyott rájuk valami kis vagyont, ami bőven elég lett volna, hogy elvégezzék tanulmányaikat, ha a halálakor jelenlévő rokonok kapzsisága nem csökkentette volna az örökséget. Ugyan a készpénzből egy fillér sem maradt, ami ingatlanban vagy váltóban volt, minthogy nem volt annyira kitéve a háрпиák karmainak, elég lett volna, hogy egyetemre mehessenek, ha a gyámok nemtörődömsége folytán ismét el nem vett volna a java. Tudod, milyen ritka az olyan ember, aki más vagyónál becsülettel sáfárkodna. A gyámok tehát úgy határoztak, hogy ko-

⁷ Vö. Ad. 362. *Oleum et operam perdidit. Divus Hieronymus ad Pammachium videtur huic adagio velut alterum quoddam adagium subtexuisse: Oleum perdit et impensas, qui bovem mittit ad ceroma. Az eredetiben: [...] si asinum ducas ad certamen Olympicum aut bovem ad ceroma, ut aiunt. Vö. Baranyai Decsi János, Adagiorum Graeco-Latino-Ungaricorum Chiliades quinque, 1.4.3.1 Asinus in unguento (Ad. 443), „Nem illet számárt vörös nyereg”. A Baranyai Decsi által használt „vörös nyereg” eredetileg ugyan nem a versenyzésre (*certamen*) vonatkozó metafora, de itt most alapvetően ennek visszaadása, érzékeltetése végett szerepel; Ad. 340. *Asinum sub freno currere doces.**

⁸ Maga Erasmus és három évvel idősebb fivére, Péter.

lostorba adják a fiúkat, mert már azt is bőséges gondoskodásnak vélték, ha elegendő eleséget kapnak. Erre egy bizonyos rendfőnök⁹ (akit szigorú és nagyon vallásos embernek tartottak) bírta rá a gyámokat (bár maguk is hajlottak erre), különösen az egyiket, aki az elemi iskola tanítója volt, és akinél egész kisleánykorukban írni-olvasni tanultak.¹⁰ Ez az ember a közvélekedés szerint vallásos és becsületes volt, azaz sem kockázásról, sem kurvázásról, sem kicsapongásról, részegeskedésről vagy más bűnökről nem volt hírhedt; magának való és hihetetlenül fősvény ember volt azonban, ítélőképessége semmiben sem volt az átlagemberénél kiemelkedőbb, és a műveltséget sem tartotta sokra, kivéve azt a keveset, amit ő maga összezagyválva megtanult. A tizennégy éves Florentiusnak, miután ez némiképp csiszoltabban írt neki, szigorúan azt válaszolta: hogyha ezután is ilyen leveleket küldene, fordítást is csatoljon hozzá; neki ugyanis az a szokása, hogy világosan ír és „listázva”; mert ezt a szót használta. Ugyanígy gondolkodott, mint sokan, akiket ismerek, vagyis úgy vélte, akkor mutatja be Istennek a legkedvesebb áldozatot, ha tanítványai közül valakit a kolostori életnek tud felajánlani. És aki kérkedve sorolja, évente hány fiatal nyert meg Ferencnek, Domonkosnak, Benedeknek, Ágostonnak vagy Brigittának.

Így tehát, bár már érettek lettek volna az iskolára, amit egyetemnek hívnak – mert az alapismereteket kellőképpen elsajátították, és Petrus Hispanus¹¹ *Dialecticáját* nagy részben már megtanulták – mégis, mivel félt, nehogy ott magukba szívjanak valamit a világi lelkiülből, és elutasítsák az igát, egy bizonyos közösségbe küldte őket, akiket a nép a „Közös élet testvéreinek”¹² nevez, akik minden országban ott tanyáznak, és gyerekek tanításával keresnek pénzt. Ezeknek az a legfőbb törekvésük,

⁹ Feltehetően a goudai ferences rend vezetője.

¹⁰ Erasmus tanítója és gyámja, Peter Winckel.

¹¹ Petrus Juliani, Petrus Hispanus, a későbbi XXI. János pápa (1276. szeptember 13. – 1277. május 20.). 1276-ban V. Adorján utódként választották pápává. Legismertebb művei a *Parva logicalia* és a széles körben elterjedt *Summulae logicales*, amit a 15. században több alkalommal is kiadtak. Ezenkívül még számos fontos filozófiai és orvosi munka köthető nevéhez.

¹² A 14. században alapította Geert de Groote (1340–1384), az utrechti székesegyház kanonokja, egy hitelesebb keresztényi létforma kialakítása, illetve tanítása végett. Ő indította el az ún. *devotio moderna* („új jámborság”) lelkiségi mozgalmat.

ha úgy látják, valamelyik gyermek értelmesebb és élénkebb természetű – ami rendszerint a legtehetségesebbekre jellemző –, hogy veréssel, fenyegetéssel, szidalmazással és más különféle fortéllal megtörjék és betörjék őt – ezt „szelídítésnek” nevezik – és a kolostori élethez idomítsák. Emiatt aztán igencsak szeretik őket a domonkosok és a ferencesek, mondván, hogy rendjeik rövidúton eltűnnének, ha ezeknél nem gyarapodna az utánpótlásuk; mert az ő soraikból szedik össze újoncaikat. Én magam úgy gondolom, hogy közöttük is akadnak olyan emberek, akik egyáltalán nem rosszak. Ugyanakkor, miután nincsenek köztük igazán jó tanítók, és saját sötétségükben, bizonyos szokásaikban és szertartásaikban élnek, illetve nem másokhoz, hanem saját magukhoz mérik magukat, és a nap nagy részét vagy imádságokkal, vagy napi munkákkal kell tölteniük: nem értem, hogyan taníthatják ilyen szabadon a gyerekeket. A dolog mindenesetre magáért beszél: sehonnan sem kerülnek ki az ifjak műveletlenebbül vagy hitványabb erkölcsökkel.

Ezeknél fecséreltek el tehát több, mint két évet: a fiatalabb bizonyosan elfecsérelte, lévén, hogy azokban a tantárgyakban, amiket tanítottak neki, jártasabb volt, mint maguk a tanítók. Volt egy tanár, akiről Florentius azt mondta, soha nem látott sem tanulatlanabb, sem felfuvalkodottabb szörnyeteget. És többnyire ilyenekre bízzák rá a gyerekeket, mert nem a hozzáértők ítélete alapján választják ki őket, hanem a rendfőnök belátása szerint, aki legtöbbször a betűket sem ismeri. De volt egy másik is, aki, úgy tűnt, nagyra értékeli Florentius tehetségét, és amikor látta, hogy a hazatérést fontolgatja, négy szemközt megpróbálta rávenni, hogy csatlakozzon közösségükhöz, sok olyan dolgot felsorolva, amelyekkel a gyerekeket szokták csábítani. Bár sikerrel járt volna! Mert hitbuzgalomból náluk is maradhatott volna, de vissza is térhetett volna egykori szabadságához a helyzet vagy akarata szerint. Ennek az emberfajtának ugyanis megvan az a kiváltsága (ami az ősi vallás maradványa), hogy nem kötik felbonthatatlan eskük: és ha többet nyomna a latban a tökkelütöttek ítéleténél a valóban kegyesek és isteni lélekkel átitatottak véleménye, ezentúl semmilyen eskü nem lenne felbonthatatlan a keresztség esküjén kívül, különösen, ha azt nézzük, hogy mennyire rosszindulatúak és gyengeelméjűek az emberek manapság.

Nyakára járt hát sűrű biztatással, hízelgés, kis ajándékok és csókok kíséretében; végül a fiú felnőttesen azt válaszolta, hogy sem az élet mi-
benlétét, sem saját magát nem ismeri még eléggé, de mihelyt érett korba
jut, majd megfontolja a dolgot. Ez az ember aztán, mivel nem volt telje-
sen ostoba, meg annyira hitvány sem, békén hagyta; de ismerek olyano-
kat ebből a közösségből, akik nemcsak fenyegetéssel és hízelkedéssel,
hanem borzalmas esküvésekkel; majdnem azt mondtam: ördögűzéssel
és mágiával próbáltak meg elkábítani gazdag és előkelő fiúkat, akik még
tizennégy évesek sem voltak, hogy szüleik tudta nélkül rendjükhöz csat-
lakozzanak. Mi az emberrablás, ha nem ez?

Miután Antonius és Florentius hazatértek, gyámjaik, akik a vagyont,
noha csekély volt, nem igaz hűséggel kezelték, a szerzetesi hivatás felől
kezdek puhatolózni; részint, hogy minél gyorsabban megszabaduljanak
a gondtól, részint mert az iskolamester, aki egymaga intézte a dolgot –
egyikük ugyanis váratlanul meghalt, mert elragadta a pestis, és nem is
számolt el a vagyonnal, a harmadik embert pedig kereskedő lévén nem
igazán érdekelte ez a dolog – ahogy mondtam, azt gondolta, hogy a leg-
kedvesebb áldozatot mutatja be Istennek, ha feláldoz neki két bárányt.
Florentius, mikor látta, hogy úgy tesznek, mintha az árvák már minden-
be beleegyeztek volna, összetanakodott a testvérével (aki körülbelül há-
rom évvel volt idősebb, ő maga még alig múlt tizenöt éves),¹³ valóban
az-e a szándéka, hogy olyan kötelékbe gabalyodjon, amiből később az-
tán nem tud kiszabadulni. Ez őszintén megvallotta, hogy nem a vallás
iránti szeretet vezérli, hanem a gyámoktól való félelem hajtja. „Mi lehet-
ne nagyobb örültség – kérdezte Florentius –, mint hogy az ostoba szé-
gyen és a félelem miatt olyan emberektől, akiktől biztos nem fogsz po-
fonokat kapni, egy olyan fajta életbe vesd magad, amiről semmit sem
tudsz, és ha egyszer belekezesz, nem tudsz visszalépni?”¹⁴ Ekkor An-
tonius azt vetette ellen, hogy önmagában is csekély vagyunk akkor-

¹³ *Vixdum egressus annum decimum quintum*. Erasmus különböző megnyilatkozásai nem egyértelműek a tekintetben, hogy pontosan hány éves is lehetett ekkor. Az ugyanakkor bizonyítható, hogy a leírtnál idősebb lehetett két-három évvel és utólag, a szerzetesi eskü letételének időpontjára visszatekintve tudatosan fiatalítani igyekezett önmagát. A kérdést kimerítően tárgyalja VREDEVELD (1993: 769–774).

¹⁴ Vö. PETNEHÁZI (2011: 60).

ra már a gyámok hanyagsága miatt megfogyatkozott. „Egyet se félj! – felelte Florentius. Összekaparjuk, ami megmaradt, és amint egy kis pénzt szereztünk belőle, megyünk az egyetemre. A barátaink is segítenek majd, és sokan úgy is megélnék, hogy egyáltalán nincs semmijük, mert iparkodnak. Isten végül megsegíti azt, akinek szándéka tisztességes.”

Ez a válasz annyira tetszett Antoniusnak, hogy sok olyan reménykeltő dolgot is felsorolt, ami a kisebbnek eszébe sem jutott. Közös elhatározással úgy döntöttek hát, hogy a szerzetesi kérdést későbbre halasztják, mert három vagy akár négy, iskolapadban töltött év után, korukból és tapasztalatukból kifolyólag tisztábban látják majd, mi a jó nekik. Ez az ötlet határozottan tetszett mindkettőjüknek. A nagyobbat azonban még ezután is gyötörte a kétely, hogyan is válaszoljanak a gyámoknak, akik a fiúk szándékairól mit sem tudva, serényen és komolyan szorgalmazták ezt az ügyet. Ekkor megfogalmazták a választ, amit Antonius is jóváhagyott, csak annyit kért, hogy a kisebb legyen a szóvivő, és mindkettejük nevében válaszoljon: mert ő a beszédhez félénkebb is, tudatlanabb is volt. Florentius el is fogadta ezt a feltételt, de elővigyázatosan szavát vette fivérének, hogy tartja magát ígéretéhez. „Nehogy cserben hagyj engem a válaszadást követően – szólt –, mert akkor az egész katasztrófa az én fejemre zúdul. Még most gondold meg magad, ha úgy véled, hogy akár a hízelgések, akár a durva szidalmak hatására visszatáncolnál. Mert hidd el nekem, nem babra megy a játék!” Antonius szentül megesküdött, és hitét adta, hogy szavának áll.

Néhány nappal később megjött a gyámjuk, és miután hosszan beszélt a fiúk iránti nagylelkűségéről, kivételes odaadásáról és gondoskodásáról, gratulált nekik, mert mindkettőjüknek talált egy helyet azoknál, akik kétszeresen is örvendenek a kanonoki címnek.¹⁵ Erre a gyermek Florentius egyezségük értelmében mindkettejük nevében válaszolva meg is köszönte jóindulatát és fáradozását. De azt mondta, sem fivérének sem neki nem tűnik tanácsosnak, hogy ebben a korban, járatlanként a világ dolgaiban, bármilyen hivatás mellett is döntsenek; nem ismerik még magukat eléggé, és fogalmuk sincs róla, mihez kezdjenek. (Még egyetlen

¹⁵ Vagyis az ágostonos, reguláris kanonokoknál. A lat. *regula* = a gör. kánon, a szójátékkal Erasmus máshol is él, vö. PETNEHÁZI (2012: 97), *Ördögűzés, avagy a kísértet*.

kolostorban sem jártak ugyanis, és elképzelni sem tudták, mi fán terem a szerzetesség). Sokkal jobbnak látják, hogy néhány, tisztességes tanulmányokban töltött év után, alkalmasabb időben vitassák meg ezt a kérdést. Így szerencsésebben fognak dűlőre jutni.

A fiúnak ezen a valóban érett válaszában a gyámnak örvendeznie kellett volna, ha valóban birtokában lett volna a jóindulatnak és az evangéliumi bölcsességnek, sőt ha éppenséggel azt látja, hogy az ifjak gyermeki lelkesedésükben jobban hajlanak a dologra, akkor még vissza is kellett volna fognia őket, és nem rögtön komolyan venni hirtelen felindulásukat. Olyan haragra lobbant azonban, mintha arcul ütötték volna, és ez az általában szelíd lelkületű ember olyan dührohamot kapott, hogy szégyenszemre alig tudta türtőztetni magát: Florentiust éktelen haragjában semmirekellőnek nevezte, és azt mondta neki, hogy nem ember (ismered a szerzetesek szavajárását). Leköszön gyámságukról, megtagadja, hogy gondviselőként tovább fizessen az eltartásukért azoknál, akiknél eddig tette, illetve nyilvánvalóvá teszi, hogy semmijük sem maradt: gondoskodjanak magukról. Ilyenek és még sok más kemény és durva szidalom kíséretében elpáholta a kisebbet, amivel könnyekre bírta ugyan a fiút, de feltett szándékától eltántorítani nem bírta. „Gyámságunkról való lemondásodat elfogadjuk – szólt – és felmentünk téged gondviselésünk alól.”

Akkor ebben maradtak. A gyám, mivel belátta, hogy fenyegetéssel és szidalmakkal semmire sem megy, maga mellé vette kereskedő fivérét, akiről már volt szó, és aki egy felettébb kedves és behízelt modorú ember volt. Összegyűltek a kertben, a fiúkat leültették, előkerültek a poharak, majd baráti társalgás után óvatosan megint felhozták a dolgot, de ezúttal más módszerrel. Sok szépet hazudtak annak az életformának a csodálatos boldogságáról, nagy és reményteli dolgokat villantottak fel előttük, és mindezt könnyörgéssel párosították. Mi kellett volna még? A nagyobbik mindettől megnyugtatva megingott, és elfelejtette, hányszor megesküdü arra, hogy kitart döntése mellett. A kisebbik rendületlenül ragaszkodott elhatározásához. Röviden, az a hitszegő elárulta fivérét és elfogadta az igát, illetve ami kis készpénz volt, azt is suttyomban ellopta; ez jellemző volt rá. De számára így jól is sült el a dolog. Mert bár lassú eszű volt, de testi ereje annál nagyobb; anyagi dolgokban agyafűrt és

dörzsölt; enyveskezű; fáradhatatlan ivócimbora, és nem kellett biztatni, hogy kurvázzon; egyszóval olyannyira különbözött a kisebbitől, hogy cserélt gyerekek gondolták. Soha nem is volt más öccsének, csak a rossz szelleme. Nem is telt sok belé, és ugyanazt a szerepet játszotta társai között, amit Júdás az apostolok között. Mégis, amikor látta, hogy testvére nyomorultul belesétált a csapdába, mardosni kezdte a lelkiismeret, és megbánta, amiért kelepcebe csalta és tönkretette őt. Júdás valóságát hallod; és bár az ő példájára még azelőtt felkötötte volna magát, mielőtt ezt az istentelen bűnt elkövette volna!

Florentius, mint a legtöbbször, akik tudományra születtek, a mindennapi dolgokban járatlan, érdektelen és hihetetlenül tájékozatlan volt; egyes ifjakat ugyanis, még a szakálluk sem serkent ki, már cselszövésben találsz; az ő tehetsége kizárólag a tanulmányokban tűnt ki. Ugyanis teljes lényével erre törekedett, erre ragadta természetét, és pólyás korától fogva otthonosan mozgott az iskolában. Teste törékeny volt ugyan, de a szellemi foglalatosságokra pont megfelelt; alig tizenhat éves volt ekkor.¹⁶ Ráadásul négynapos láz gyengítette a fiút már több mint egy éve, amit abban a mocskos és embertelen¹⁷ iskolában szedett össze. Hová fordulhatott volna egy ilyen minden irányból elárult és rászédett ifjú, aki járatlan az életben, és betegségétől sem szabadul? Talán mindez már nem volt épp elég erőszak ahhoz, hogy gyermeki lelkét bármire is rávegyék? Mégis kitarzott egyáltalán nem elhamarkodottan hozott elhatározásában.

Eközben az a félkegyelmű gyám, hogy biztosan végbevihesse, amit eltervezett, különféle rendű és nemű személyeket: szerzeteseket, fél-szerzeteseket, férfi és női rokonokat, fiatalokat és időseket, ismerősöket és ismeretleneket bérelt fel, hogy pontot tegyen az ügy végére. Akadtak köztük olyan sült bolondok is, hogy ha nem kellett volna tekintettel lenni szent öltözetükre, bohócokként mindenki szeme láttára hosszú fülekkel és csengőkkel járhattak-kelhetek volna.¹⁸ Voltak mások is, akik, úgy

¹⁶ *Vixdum annum aetatis ingressus decimum sextum.*

¹⁷ Erasmus itt az *illiberalis* jelzőt használja: *Postremo, febris quartana languida [...] ex illa sordida et illiberali educatione collecta.*

¹⁸ Erasmus ezt az önéletrajzi részletet, hasonló kifejezésekkel *A bűnbánó hajadon* c. dialógusba is átemelte, vö. PETNEHÁZI (2011: 54).

gondolom, inkább babonából követték el a bűnt, mint rosszindulatból; de mit számít a halottnak, hogy ostobaság vagy rosszakarat késelte halálra? Hány ostromot kellett kiállnia a gyermeki léleknek! Az egyik a szerzetesi nyugodt élet képét festette le, kizárólag a jó dolgokat emelve ki (ily módon a négynapos lázat is lehet dicsérni), hozzáhazudva bőven, s a hátrányokat persze elhallgatva. Egy másik drámai módon eltúlozta a világ veszedelmeit – mintha a szerzetesek a világon kívül lennének; mert önmagukat egy jól megerősített hajó biztonságában ábrázolják, és mindenki más a hullámok közt hánykolódva pusztulna el, ha ők rudat vagy kötelet nem nyújtanának nekik. Egy harmadik, halálra rémítve őt, a Pokol kínjait tárta elébe – mintha a szerzetesek előtt nem állna nyitva az út a Pokolba. Megint másik rémtörténetekkel ijesztgette; ezekhez ugyanis nagyon értenek. Egy megfáradt utazó hátát egy sárkánynak támasztva telepedett le, azt gondolván, hogy fatörzs. A sárkány erre felriadt, és megfordulva lenyelte az embert. Így nyeli el övéit a világ. Valaki egyszer meglátogatta a szerzetesek gyülekezetét. Bár szívélyesen marasztalták, kitartott elhatározásában, elment, de az úton egy szembejövő oroszán széttépte a szerencsétlent. Meséltek csodás, legalább annyira képtelen látomásokról is, mint amilyeneket az öregasszonyok a szellemekről és mumusokról hordanak össze. Egyesek másfajta mesékkel próbálták meggyőzni; az egyik egy szerzetesről szólt, akivel minden nap beszélgetett néhány órát Krisztus; egy másik Sienai Katalinról, aki kislány korában olyannyira meghitt viszonyt ápolt jegyesével vagy inkább kedvesével, Krisztussal, hogy fel-alá sétálgattak szobájában, s olykor az óránkénti imádságokat is együtt végezték. Elsők között méltatták a jótékonykodást; mintha ők bővelkednének ebben, és nem szorulnának rá még inkább az Úr irgalmasságára, mint a világiak, vagy mintha Krisztus testében ne lenne megosztva a jócselekedetek összessége.¹⁹

Hogy rövidre fogjam, nem volt olyan fortély, amivel ne próbálkoztak volna a tapasztalatlan és egészségében megtört gyermeknél, akit hitszegő bátyja is cserben hagyott. Nem kisebb gonddal, igyekezettel és éberséggel figyelték, mintha egy gazdag várost akartak volna bevenni. Ilyen fontos volt ezeknek a több mint farizeusoknak, hogy ezt az egy ifjút élve eltemessék. Voltak köztük, akik saját rendjükkel kereskedtek,

¹⁹ Ti. Krisztus teste maga az Egyház, ami magába foglalja a hívek összességét.

amelynek olyannyira kedveztek, hogy egymás között e dolog miatt hihetetlen gyűlölettel vitatkoztak, amivel éppen a keresztény vallást vetették semmibe. A fiú tehetség, műveltség és ékesszólás dolgában meghazudtolta korát, emiatt azt remélték, hogy valami ragyogó ékesség fog gyülekezetükhöz csatlakozni. Ez volt számukra a kegyesség és a hitbuzgalom.

Sok mindent tudok még, tanult Lambertem, de ezeket, hogy ne untassalak a részletekkel, most elhagyom; és vagy annyira bölcs, hogy az elmondottakból a folytatást kikövetkeztessed. Florentius eközben, ahogy a mondás tartja, két malomkő között őrlődött.²⁰ Míg így tépelődött, és várta, hátha feltűnik valami istenség a menekülés reményével, egy szerencsés véletlen folytán meglátogatott egy kolostort annak a városnak a szomszédságában, ahol akkor lakott. Itt rábukkant arra a Canteliusra,²¹ akivel pólyáskoruktól fogva együtt nevelkedtek. Ez néhány évvel idősebb volt nála; agyafúrt, mindig a saját érdekét néző, de azért nem alantas lélek. Őt nem annyira a vallás, inkább étvágya és lustasága vonzotta a kolostori életre. Tunya és kifejezetten léha volt ugyanis, a tanulásban kevésbé szerencsésen haladt előre, csak az énekléshez értett, amit már gyerekkorától fogva gyakorolt. Itáliában hiába próbált szerencsét, és miután szülei káráltak szűkös anyagi helyzetük és gyerekeik sokasága miatt, a csuhában keresett menedéket; amelynek ezért dicséret jár, mert igen helyesen sok olyan teremtményt táplál, akik máskülönben éhen halnának. Beszélgetésükből Cantelius egyből leszűrte, Florentius mennyire művelt, és rögtön saját hasznára is gondolva (kalmár természet lévén) hihetetlen lelkesedéssel kezdte buzdítani erre az életközösségére, szavaival valamiféle csodálatos intézmény képét lefestve, magasztalva a boldog nyugalmat, a szabadságot, az egyetértést, sőt egyenesen az angyalok társaságát. Legfőképp azt emelte ki, többször is elismételve, hogy mennyi könyve lenne, és mennyi szabadideje volna tanulmányokra. Tudta, hogy erre a családokra ráharap az ifjú lelke. Egy szóval, ha hallottad volna ezt az embert, azt mondtad volna, hogy nem

²⁰ *Ad. 15. Inter sacrum et saxum.*

²¹ Cornelius Werden, aki Erasmus iskolatársa volt Deventerben, ill. korábban az utrechti kórusban is együtt énekelhettek. A levélben ugyanakkor később Florentius tejtestvérének nevezi Canteliust (ti. egy szoptatós dajkánál voltak).

is kolostor ez, hanem a múzsák kertje. Florentius tiszta természete folytán őszintén, gyermeki rajongással szerette Canteliust – főként mert váratlanul, oly sok idő után találkozott vele – úgy, ahogyan ebben az életkorban bizonyos társainkat heves lángolással hirtelen megszeretjük. Nem tudta még, milyenek az emberek, saját szíve alapján ítelt meg mindenkit. Cantelius mindent elkövetett, hogy a fiú lelkét elbűvölje, azonban mégsem győzte meg.

Florentius e találkozást követően hazatért, ahol amazok immáron erősebb ostromgépekkel felszerelten, sokkal nagyobb támadással fogadták. Emlékeztették vagyontalanságára, barátai féltékenységére, végül az éhhalálra – amelynél nincs gyötrelmesebb –, ha nem mond le a világról. Mert így beszélnek: gyalázatos szóval „világinak” nevezik azokat, akiket Krisztus saját vérével váltott meg a világtól, és kisajátítják a szerzeteseknek azt, ami a kereszténység közös tulajdona. Mindettől sokkal inkább felzaklatva, mintsem meginogva, visszatért Canteliushoz, csak-hogy beszélgessenek. Az már minden erejével azon volt, hogy szerezzen magának egy titkos és ingyenes magántanítót. Florentius pedig hihetetlenül odaadó barát volt, és a barátaért mindent készségesen megtett. Végül, miután nem értek véget a zaklatások, és semmiféle remény nem csillant fel előtte, rászánta magát a kolostorra, de nem oda ment, ahová gyámja szánta, hanem ahol véletlenül régi tejtestvére bukkant. Az a hely azonban olyan szutykos és egészségtelen volt, hogy ökrök tartására is alig lett volna alkalmas, nemhogy egy ilyen kényes testecskének. De ez az életkor még sem étellel, sem időjárással, sem hellyel nem tanult meg számot vetni. Valójában nem is azzal a szándékkal jött ide, hogy belépjen a rendbe, hanem hogy addig is elmeneküljön az ostromlók zaklatásai elől, míg az idő jobb elhatározást nem érlel benne.

Cantelius eközben saját dolgával foglalatostkodott, kihasználva társának jóindulatát és naivitását. Florentius ugyanis titokban, törekeny szervezétének nagy veszedelmére, olykor egyetlen éjszaka alatt felolvasott neki egy egész Terentius-komédiát, hogy az alatt a néhány hónap alatt ezeken a titkos éjszakai találkozósaikon végigvegyék a legfontosabb szerzőket. Canteliusnak azonban ez semmi volt, ujjongott magában a kínálkozó lehetőségnek, mert saját magán kívül senkit sem szeretett. Eközben, nehogy Florentius visszatáncoljon a megkezdett dologtól,

mindent megengedtek neki. Társai kedvesen bántak vele. Énekeltek, játszottak, versenyt verseltek; nem kényszerítették böjtre, nem verték fel zsolozsmára; senki nem szólt rá, senki nem szidta le, mindenki kedves volt hozzá és örült neki.

Így teltek önfeledten a hónapok. Mikor azonban már közeledett a világi öltözet levetésének és a szent ruha felvételének a napja, Florentius észbe kapott, újrakezdte a régi nótát és az odahívott gyámokkal egyezkedni akart szabadságáról. Megint csak szörnyű fenyegetés volt a válasz, emlékeztették rá, hogy tökéletesen nincstelen, folytassa csak tehát, amit nagyon helyesen elkezdett. Itt már Cantelius is buzgón segédkezett, hiszen nem lett volna ínyére, hogy éjszakai és ingyenes tanítója elmenjen. Könyörgöm, vajon nem színtiszta erőszak ez egy naiv lelkiületű gyermekén, aki tapasztalatlan és meggondolatlan? Minek húzzam? Ellenkezett ugyan, de ráadták a ruhát, jóllehet tudták, hogy ugyanúgy érez, ahogyan addig. Mindezek után ismét hízelgésekkel és engedékenységgel kedveskedtek gyermeki lelkének.

Ismét eltelt hát majdnem egy egész év játék és önfeledtség közepette. De már szinte biztosan tudta, hogy erre a fajta életre sem lelke, sem törekeny teste nem alkalmas. Kizárólag a tanulásban lelte ugyanis örömét. A tanulást ott azonban nem is tisztelték, és nem is gyakorolták. Másikülben a vallástól nem rettent vissza, de a zsolozsmázás és a szertartások annyira nem fogták meg, pedig ezeknek ebből áll majdnem az egész élete. Ezekbe a közösségekbe ráadásul többnyire a lassú észjárásúak, a félhülyék, a műveletlenek és azok kerülnek be, akik inkább a hasukat, mintsem a könyveket szeretik. Ha támad köztük egy kivételes, tanulmányokra született tehetség, elnyomják, nehogy kiemelkedjen. Mégis az ilyenek tartanak igényt az uralomra, és a legtöbbször az történik, hogy aki a legostobább és messze a legelvetemültebb, ugyanakkor jó fizikumú, az a legerősebb abban a nyájban. Gondolj csak bele, mekkora kínszenvedés múzsákhoz méltó tehetséggel ilyenek között tölteni az egész életed! Ott aztán reményed sincs a felszabadulásra, kivéve, ha esetleg előljáró leszel az apácakolostorban. Ez azonban még a szolgaságnál is rosszabb. A női nyáj állandó gondozásán kívül ugyanis naponta le kell ülni hosszú ivászatokra, ahol a szemérem sincs biztonságban; s az is gyakran előfordul, hogy megöregedett és hasznavehetetlen rendfőnö-

küket visszaküldik a régi jászolhoz, aki emiatt aztán még nyomorultabb, mert egy ideig gyönyörrel teli életet élt.

Az ifjú gyenge teste azonban természete folytán olyannyira nem tűrte az éhséget, hogy gyakran rosszul lett, ha a szokásosnál később kapott enni, bár ennek ő maga sem volt tudatában, csak gyomorbántalma és szívverésének elgyengülése figyelmeztette. Ezen talán nevetnek az ostoba tulkok, akiket elég, ha szénával etetsz, s boldogan ugrándoznak. De a hozzáértő doktorok tudják, hogy ez a nagyon gyenge test és az érzékeny lélek sajátossága, amelynek könnyű ételeket írnak elő, gyakori és kis adagokban; miközben akadnak olyanok, akik egyszer töltik meg gyomrukát, és gond nélkül tovább kibírják, mint a keselyűk. Ugyanerről a testalkatról azt is tanítják az orvosok, hogy rosszul tűri a hideget, a szeles és ködös időjárást, és hamarabb kárára van a levegő, ami körülveszi, mint az étel, amit magához vesz. Az ifjúnak volt még egy jellemző problémája, ami már fiatalokora óta kínozza, és a mai napig nem szabadult meg tőle: csak késő éjszaka tud elaludni, és ha egyszer felriad álmából, csak órák múlva alszik vissza. Hányszor szokott panaszkodni baráti beszélgetésekben, hogy nem tudja kiélvezni az aranyló hajnalt, és hogy a nap legédesebb részét álomban vesztegeti el! Hányszor próbált a természet erővel felülkerekedni, mindhiába! Ezért, egészségét sem kímélve, vacsora nélkül virrasztott. A haltól annyira irtózott az ifjú, hogy már a szagától is rögtön erős fejfájást érzett, és belázasodott.²² Mit tehet egy ilyen lélek, egy ilyen test a kolostorban, különösen ilyen helyzetben? Olyan volt, mint a partra vetett hal, vagy mint a vízbe dobott ökör.

Míntehogy mindezt azok az atyák is jól tudták, ha szikrányi őszinte szeretet lett volna bennük, nem kellett-e volna a gyermeki tudatlanság vagy meggondolatlanság segítségére sietniük, és ilyen szavakkal inteniük: „Fiam, balgaság a hiábavaló erőlködés. Sem te ne illessz ehhez a rendhez, sem ez a rend nem illik hozzád. Nézz másfajta élet után, amíg lehet. Krisztus nem csak itt, mindenhol ott lakozik: bármilyen ruhában gyakorolhatod helyesen a vallást, ha lélekkel teszed. Segítünk, hogy szabadságod visszakaphasd, és hogy ezt gyámjaid és barátaid is elfogadják. Így te sem leszel a mi terhünkre, és mi sem leszünk a te pusztulásodra.”

²² Ennek érzékletes bemutatását ld. a *Halevés* c. dialógusban: PETNEHÁZI (2012: 146–218).

Ez lett volna a méltó beszéd, ha valóban kegyesek lettek volna. De senki egy szóval sem figyelmeztette, sőt inkább minden trükköt bevetettek, nehogy ez a nyomorult ponty kicsusszanjon hálójukból. Egyik azt mondta, a Sátán szokása, hogy ezen a fordulóponton minden fortélyt és minden cselet bevessen, hogy elbuktassa Krisztus új katonáját: ha bátran kiállja ezt az összecsapást, utána minden könnyű és kellemes lesz. Ugyanez azt állította, hogy mindezt ő is átélte egykor, most pedig olyan, mintha a Paradicsomban élne. Egy másik kételyt ébresztett benne, és azzal ijesztgette, hogy Szent Ágoston haragjában valami nagy csapást küld rá a levetett ruhát ért gyalázat miatt, és erre a dologra felsorolt néhány rettenetes példát: az egyik gyógyíthatatlan betegségbe esett, a másik villámcsapástól pusztult el, a harmadikat kígyómarás ölte meg. Hozzátette, hogy ha felölti a ruhát, az olyan, mint egy csendes eskü; és nincs Isten előtt nagyobb bűn, sem az emberek előtt nagyobb gyalázat, mint amikor valaki megszökik az esküje alól. Mindenféle szurkálódással üldözték az ifjút, de a legsúlyosabb, amivel fenyegették, a megszegyenülés volt. „Most már késő visszatáncolni – mondták – az ekeszarvra helyezted kezéd, nem szabad hátranézned. Ha annyi szemtanú jelenlétében felvett ruhádat leteszed, mindig rólad fognak beszélni.” A „hitehagyott” szót hihetetlen tragédiákkal súlyosbították. „Ugyan hová fogsz menni? – kérdezték. – Jó emberek szeme elé nem kerülhetsz. A szerzeteseknél átkozott leszel, a világiaknál pedig gyűlöletes.” A fiú jelleme pedig olyannyira szűzi szemérmű volt, hogy kevésbé félt a haláltól, mint a megszegyenüléstől. Másfelől sürgették a gyámok és a barátai, akik közül egyesek tolvajlással apasztották vagyonát. Egyszóval, galádságuk győzedelmeskedett. Az ifjú, bár lelkében irtózott tőle, és szóban is tiltakozott, rákényszerült, hogy csuhát öltsön, éppen úgy, amikor háborúban a foglyok felkínálják kezüket, hogy a győztes megkötözze, vagy akiket a hosszas kínzások megtörnek, és nem azt csinálják, amit akarnak, hanem ami a náluk erősebb kedvére van.

Florentius még ha le is győzte lelkét, a testet senki sem tudja magához igazítani. Az ifjú egyelőre azt tette, amit azok szoktak, akiket bebörtönöztek: a tanulásban keresett vigaszt, ameddig lehetett, mert még ezt is titokban kellett csinálnia, miközben nyíltan lehetett részegeskedni. Könyvekkel ütötte hát agyon a fogság unalmát, mígnem egy váratlan

esemény, mint valamiféle *deus ex machina*, felcsillantotta a szabadulás reményét. Történt ugyanis, hogy egy nagyhatalmú püspök udvarába fogadta, majd innen, miután pappá szentelték,²³ egy híres egyetemre ment,²⁴ ami, ha nem történt volna meg, oly kiváló tehetsége tespedésben, kéjben és ivászatban enyészett volna el. Nem a közösséggel volt a baj: egyszerűen nem ez illett a természetéhez, hiszen ami az egyiknek élet, az a másiknak gyakran halál. Az ifjúban pedig volt annyi mértéktelenség és illem, hogy saját régi közösségéről ne beszéljen ellenségesen, de valaki hallgatással és visszafogottsággal is többet mond ezer szónál. Igaz, ebből sem valósult volna meg semmi a megyéspüspök engedélye, sőt parancsa, illetve úgy a házfőnök, mind a rend előjárójának engedélye, utoljára pedig társai békés beleegyezése nélkül. S habár lelkiismerete tiszta volt, mert tudta, hogy a kikényszerített eskü nem érvényes – részint természetes és túlságos gátlásossága miatt (ami számtalanszor nagy kárára volt), részint hogy ne legyen szálka a tudatlan és babonás emberek szemében –, a ruháját sem változtatta meg, pedig ezt még előjárója is felkínálta neki.

Nem sokkal ezután egy alkalommal a tanulmányok szeretete egy távoli helyre vezérelte.²⁵ Ott a francia nép szokása szerint ruhája fölött lenköpenyt viselt, gondolván, hogy ez ott sem szokatlan. De kétszer is életveszélybe került emiatt, mert az ottani orvosok, akik a pestisben szenvedőket kezelték, fehér, előlről és hátulról is látható lenvásznat viseltek bal vállukon átvetve, hogy annál könnyebben észrevehessék, és elkerülhessék őket, akik az úton velük szemben vagy mögöttük jöttek. De ha maguktól nem a mellékutcákon mentek, a járókelők kövekkel támadtak rájuk. Olyannyira retteg ez a nép a haláltól, hogy még a tömjén illatától is megvadulnak, amit temetéseken szoktak meggyújtani. Egyszer, mikor Florentius meglátogatta egy művelt barátját, véletlenül szembejött vele az úton két bűnöző, vagy legalábbis bérenc, akik hihetetlenül közönséges hangon üvöltözve és kardot rántva meg is ölték

²³ Erasmus itt kissé megváltoztatja a kronológiát: más adatokból tudható, hogy még Steynben, 1492-ben történt a felszentelése, majd ezt követően, 1493-ban ment a cambrai-i püspök, Hendrik van Bergen udvarába.

²⁴ A Sorbonne-ra, 1495-ben.

²⁵ Angliába, 1499-ben.

volna, ha egy pont jókor arra járó asszony nem figyelmezteti őket, hogy nem orvosi, hanem papi ruhát látnak. Azok mégsem hagytak fel a fenyegetéssel, és nem tették el kardjukat, míg az ajtón nem kopogott (mert ott volt a ház a közelben), és be nem engedték. Egy másik napon meglátogatta néhány földijét. Ekkor hirtelen kövekkel és botokkal sereglettek köré, és eszeveszett kiabálással így buzdították egymást: „Öljétek meg a kutyát, öljétek meg a kutyát!” Közben arra tévedt egy áldozópap, aki ezen csak mosolygott, és halkán, latinul csak ennyit mondott neki: „Szamarak, szamarak.” Azok még ott őrjöngtek, mire előjött az épületből egy felettébb elegáns ifjú, bíbor köpenyben. Mint az oltárhoz, úgy menekült oda hozzá Florentius – mert a nép nyelvét egyáltalán nem értette – csodálkozva, hogy mit akarnak tőle. „Fogadd meg a tanácsom!” – mondta neki az. „Ha nem teszed le ezt a lenruhát, egy nap biztosan megköveznek. Légy óvatos, én figyelmeztettelek.” A lenköpenyt végül is nem vette le, de betakarta a köpenyével. Jóságos Isten, mennyi dráma ilyen semmiség miatt!

Ezen a ponton bizonyára elszörnyednek az ostobák, akik a vallás lényegét a ruhában látják; de én sem azt mondom, hogy megfontolás nélkül el kellene dobni. A karthauziak például gyakran kereskedői ruhára cserélik, hogy biztonságban érkezenek meg a zsinatra. Az ágostonosok pedig vagy tanulás vagy hosszú utazás miatt cserélik le vagy takarják el, úgy, hogy senkitől nem kérnek engedélyt és senki nem rója meg őket emiatt; a lenruhára ugyanis nem ugyanaz a megkötés vonatkozik, mint a többire. Mert valaha az ágostonosok nem voltak szerzetesek, s most is egy közbülső fajta: aki szereti őket, annak szerzetesek, aki gyűlöli, annak nem szerzetesek. De rettenetes bűn, ha egy dominikánus vagy ferences dobja el szent öltözetét. A dominikánus köpeny ugyanis egy egész palotát megvéd és gyarapít, és a gyerekeket is megóvja a betegségektől és a borzalmas balesetektől, ha anyjuk fogadalma szerint néhány évig viselik; a ferences csuha pedig, még ha egy halottra terítik is, megment a Pokoltól! A pápa viszont megró egyes szerzeteseket, akik különféle ruhákban ülészttek, mondván, kerüljék a feltűnést, és mindannyian hasonló öltözetet viseljenek. Ám a szentatya rendelete nem azokra sújt le, akik becsületes okból teszik le a szent öltözetet, hanem azokra, akik azért teszik ezt, hogy szabadosabban, a világiakkal együtt azt csinálhas-

sák, amit a nép szokott. A lenruha ugyanis nem a szerzeteseké, hanem a püspököké, és talán egykoron a papoké. Ágoston sem írja elő az öltözék egyetlen formáját sem regulájában, sőt inkább elítéli a megkülönböztető ruházatot, és arra figyelmeztet, hogy ne hordjon a pap feltűnő öltözéket, és ne ruhájával akarjon hatást elérni, hanem erkölcsével. Bár az is jól ismert tény, hogy ezt a regulát nőknek írta, nem férfiaknak, de én most azoknak mondom ezt, akik azt gondolják, hogy férfiaknak írta.²⁶ Elvégre a római pápa öltözete is ilyen, amikor a leginkább főpapian ékesítik fel.

Bár Florentius ezt nagyon jól tudta, mégis, hogy *mindent megtegyen, ami elő van írva*,²⁷ barátaira hallgatva könnyedén elérte a pápánál, hogy rendjének bármilyen jelét, bármely testrészén saját belátása szerint hordhassa. Miután onnan visszahívták nemes és tanult mecénásaihoz, visszavette a francia viseletet, ami a lelógó lenköpenyen kívül semmiben sem különbözött egy világi pap ruhájától: mert ezzel a gyalázatos jelzővel illetik most az egyház törvényes szolgálait, akiket az apostolok és Krisztus szervezett meg. Azért tett így, mert komoly emberek is ezt tanácsolták. Ám amikor ilyen öltözetben jelent meg nyilvánosan, legkedvesebb barátai figyelmeztették, hogy azon a vidéken ez a ruházat teljesen elfogadhatatlan, ezért takarja el a köpenyt. Mondhatnád erre, hogy egy az egyben átvehette volna annak a népnek a viseletét. De nincs is annál fásasztóbb! Kell, aki tartja a hullámozó uszályt, bal kézzel pedig az öblös csuhát kell fognod. Ez ugyanis arrafelé pompás méretű, minden bizonnyal a bíborosok példájára. Aztán, ha üzleti ügyekben kellett másikat tartományba mennie, a ruháját is meg kellett változtatnia, mint egy tintahalnak;²⁸ az az öltözet ugyanis, amit egyik helyen tisztelnek, a másikon szörnyűségesnek számít. Végül pedig vendég volt, és nap mint nap mágnások között kellett forgolódnia, akiknek nem akármilyen ruha

²⁶ Szent Ágoston személyes tapasztalataiból jól ismerte a szerzetesség különböző formáit. Nem lehet eldönteni, hogy előbb a papoknak adott-e szabályzatot és ezt alkalmazta női közösségekre vagy fordítva. Szabályzata sok más regulára hatott és sok rend alapszabályává vált. Négy szöveget tekintenek az ágostonos regula alapjának, ezek a papoknak szóló *Regula ad servos Dei*, az apácáknak szóló *Regularis informatio*, a *Regulae clericis*, és a feltehetően Ágoston által jóváhagyott *Ordo monasterii*.

²⁷ Vö. Mt. 3, 15: „Jézus ezt mondta [ti. Keresztelő Jánosnak]: Hagyd ezt most! Illő, hogy mindent megtegyünk, ami elő van írva. Erre engedett neki.”

²⁸ Vö. Ad. 93. *Polypi mentem obtine*.

van kedvére. Így aztán legbizalmasabb barátai úgy látták jónak – mert bár nem vétett semmilyen szabály ellen, de hogy mégse vetüljön rá a gyanú árnyéka sem –, hogy a pápa engedélyével nyerje vissza szabadságát, s így ruhájának oly gyakori cserélgetésével ne keltsen nagyobb botrányt a rossz nyelvek számára.

Hozzátenném azt is: ez a fajta élet, amibe beletaszígták az ifjút, annyira szabad, hogy alig különbözik a világiak szabadságától. Nem arról a szabadságról beszélek, amit elvettek tőle, hanem arról, amit feljebbvalói visszaadtak neki. Fontos, hogy a pápák ilyen esetekben elnézőbbek szoktak lenni a könnyítést illetően, mint amikor a ferencesektől, a kartaizusoktól vagy a Brigitta-rendtől távozik valaki. Ezek ugyanis ebben a kérdésben nem fogadják el a pápa tekintélyét, miközben ha mérhetetlen kiváltságokat és előjogokat adományoz nekik, mindenképp szentként tisztelik, és csak kis híja, hogy Krisztus elé nem helyezik.

Nem fogok most beszélni a szerzetesi esküről, aminek egyesek túlságosan is nagy jelentőséget tulajdonítanak; pedig ezt a fajta elköteleződést – majdnem azt mondtam, szolgaságot – sem az Új- sem az Ószövetségben nem találod meg. Aztán, minthogy Krisztus rendelete szerint a szombatot hozták létre az emberért, és nem az embert a szombatért, az efféle szabályok érvényüket kell veszítsék, valahányszor az ember üdvének ártanak. Ha a lelkének, akkor különösen, habár az Úr testi üdvről beszél: az éhezésről és a szombaton meggyógyított emberről van ugyanis szó. De ezek ugyanazok az igazi farizeusok, akik megszegik Isten szombatját, és gödörbe esett ökrüket vagy szamarukat kihúzzák, míg a szombatjuk miatt hagyják, hogy egy ember teljesen elpusztuljon.²⁹

Most nem sorolom fel, hány olyan kolostor van, ahol annyira nincs vallásos fegyelem, hogy még egy bordély is józanabb és szemérmesebb hely; aztán hány olyan van, ahol a szertartásokon és a külsőségeken kívül semmi nincs a vallásból. Ez utóbbiak majdhogynem alávalóbbak az előbbieknél, mert habár nélkülözik Krisztus lelkületét, mégis, még kimondani is hihetetlen, mennyire büszkék azokra a farizeus szertartások-

²⁹ Vö. *Istenes lakoma*, PETNEHÁZI (2012: 56–57). Mt. 12, 11–13: „[Jézus] Így felelt: «Ha valakinek közületek csak egy juha van, s az szombaton gödörbe esik, vajon nem marcolja meg és nem húzza ki? Mennyivel többet ér az ember, mint a juh! Szabad tehát szombaton jót tenni.»”

ra, amelyekkel az egész vallást külsőségekbe helyezik, és ezekkel gyilkolják a gyerekeket nap mint nap. Ők maguk ugyanakkor mindezt bámulatos unalommal végzik, s nem is végeznék feltétlenül, csak azt hiszik, hogy a népnek ezzel csodás látványosságot nyújtanak. Végül, milyen elképesztően kevés az olyan kolostor, ahol valóban a vallás parancsa szerint élnek, és még ezekben is, ha kinyitod a szilént,³⁰ ha vetsz rá egy pillantást közelebről és aláveted az igaz vallás próbakövének, rettenetes, hogy milyen kevés őszintét találsz! Mennyi furmányos cselvetése van a Sátánnak, mennyire fonák az emberek szíve, mennyi fortély van az alakoskodásnak, amelyek gyakran rászedik még a legtapasztaltabb öregeket is! És elvárják, hogy mindezt néhány hónap alatt lássa át egy gyerek! És ezt hívják fogadalomnak!

De tegyük fel, hogy megtaláltuk a kolostort, ami mindenben megfelel. Mi történik, ha testi adottságai megváltoznak annak, aki felesküdt? Ha a jó rendfőnök helyére egy ostoba, iszákos és zsarnok kerül, ha derék társai helyét hitványak veszik át? Váltson kolostort vagy rendet, mondják. De ilyenkor mennyire nehezen bocsátják el övéiket! Még sokkal nehezebben fogadják be azonban mások, valami szörnyűséget gyanítva a háttérben, ami miatt elhagyta régi rendjét; és ha emiatt akár egy pillantással is megbánt valakit, rögtön azt hallja: „Miért nem térsz vissza a tiedhez?” Ezekhez vedd hozzá, micsoda parázs vita van arról, hogy melyik rend a szigorúbb, és melyik a lazább! Hisz mindenki azt akarja, hogy az övé tűnjön a legszigorúbbnak. Ez tehát a remek lehetőség arra, hogy kolostort vagy rendet váltson: hogy még egyszer megkísértse szerencsáját és még keservesebb szolgálásra jusson a szerencsétlen. Ráadásul, mivel a legtöbbjüket csellel csábítják el, és az elcsábítottakat nem a megélt vallásra, hanem a képmutatásra tanítják, és arra kényszerítik, hogy embereket szolgáljanak, sokan egész életükben bánják elhatározásukat. Attól való félelmükben tehát, hogy orgiáik napvilágra kerülnek, vesszőzéssel, kiátkozással, világi karhatalommal, falakkal, rácsokkal, zárkával és halállal tartják vissza övéiket. Esküszöm, Matthäus, sioni bíboros³¹ egy lakomán sokak füle hallatára megemlégett egy kolostort,

³⁰ Vö. *Alkibiadész szilénjei*, PETNEHÁZI (2019: 147–183).

³¹ Matthäus Schiner (1465-70?–1522) 1499-től Sion püspöke, majd 1511-től bíborosa, korának egyik legbefolyásosabb diplomatája. Több alkalommal is találkozott Eras-

megnevezve a helyet és a személyeket is, ahol a domonkosok élve temettek el egy ifjút, mert a lovagrendű apa a tőle titokban elcsalt fiát fenyegetőzve követelte vissza. Aztán Lengyelországban egy nemes, miután jól beivott, és véletlenül elaludt a templomban, látta, hogy két ferencest az éjszakai zsolozsmát követően élve elástak. Itt bezzeg van súlya a pápa tekintélyének, aki történetesen ebben mérlegelés nélkül felmentést ad nekik. De ugyanő, mihelyt felszabadít valakit a szent ruha viselése alól, a diplomát eltépik, és aki ezt elintézte, börtönbe vetik.

És még mindezek után rendjeik alapítóival kérkednek, Benedekkel, Vazullal, Jeromossal, Ágostonnal, Domonkossal, Ferencsel, Brúnóval. Vizsgálják meg azok életét, és nézzék meg, vajon volt-e valaha ilyen tanításuk vagy cselekedetük; merőben más közösséget fognak találni. Jó példával, üdvös tanítással, baráti figyelmeztetéssel, testvéri dorgálással intéztek mindent. Aki ily módon nem javult meg, kivetették a közösségből, már ha nem ment el magától: ennyire távol állt tőlük, hogy visszatartsák azt, aki távozni akar. Nem beszélek a sok ember alkotta szabályról, a különböző egyenruhákról, az imáról és a szertartásokról, amelyekben a legjelentéktelenebbet (a ruhára gondolok) becsülik a legtöbbszörre. Aki a szent ruhában nap mint nap részegeskedik, torkának és gyomrának szolgálja, titokban és nyíltan kurvázik (hogy ocsmányabbat ne is említsek), fényűzésre pazarolja az egyház pénzét, jóslással és más bűnös praktikákkal foglalatoskodik, az derék szerzetes, és apátnak nevezik ki; aki bármilyen okból leteszi a ruhát, kiátkozzák, mint egy hitehagyottat. Egykor méltán tartották átkosnak ezt az elnevezést, hiszen azokat illeték vele, akik Krisztus vallásától a judaizmusra vagy a pogányokhoz tértek át. De ha tágabban értelmezed, bárki, aki a világi élvezeteket, a fényűzést, a vagyont és egyéb gyönyöröket hajhássza, amelyeket a keresztségben megtagadott, az hitehagyott, semmivel sem jobb, sőt ártalmasabb, csak mivel tömegekre igaz ez, vétkük nem olyan gyűlöletes. Ugyanígy a szerzetesek, akik istentelenül élnek (és lépten-nyomon ezt csinálják), kétszeresen is hitehagyók, először is, mert megszegték azt a legszentebb esküt, amellyel Krisztus katonájának álltak, továbbá mert elhagyták a rendet, amelynek elkötelezték magukat. Én mondom, ezek-

musszal, aki az ő biztatására kezdett dolgozni Máté Evangéliumának parafrázisán, továbbá neki ajánlotta Szent Jakab és János leveleinek parafrázisait is.

re kellene rásütni a hitehagyottak átkos bélyegét, még ha tíz csuha burkolja is őket.

Ha pedig ez mind igaz, Lambertem, mekkora gáztett, hogy a tudatlan fiatalságot erővel vagy fortéllyal hálóba taszítják! Ha nyíltan rosszak, ahogyan a legtöbben azok, mi mást tesznek, mint hogy a gyerekeket a halálba hurcolják? Ha pedig se nem melegek, se nem hidegek,³² mily nyomorúságos szolgaságba kényszerítik bele őket! S ha a jóság látszata miatt vonzónak is tűnnek, mivel a test és a lélek oly sokféle, mivel a megtévesztés mesterei, ráadásul mivel a gyermekkor együgyű, és mivel ez a bilincs annyira feloldhatatlan, amennyire ők akarják, micsoda testi és lelki veszedelembé taszítják az ifjakat? De serdülőkorban – mondják – már különbséget tudunk tenni jó és rossz között. De nem mindenkinek ugyanabban az életkorban lesz érett a teste, még kevésbé a lelke. Ám ha nem is lennének ilyen különbségek, a serdülőkor talán alkalmassá tehet a házasságra, de nem a szerzetesi esküre; egyesek nem kevesebb, mint harmincévesen kezdtek bele, úgy, hogy már épp eleget megtapasztaltak a világ dolgaiból, mégis visszatáncoltak az eskü előtt, mondván, „nem gondoltam volna.” Harmincévesen egykor még presbiter sem nagyon lehetett az ember,³³ de az éppen csak serdülők már egyből a szerzetesi életre alkalmasak? És eközben a szavakat fonákul használva félrevezetik a tapasztalatlanokat: „világiak”, mintha ők maguk világon kívüliek lennének; „engedelmesség”, bár a Szentírás szerint inkább az Istennek kell engedelmeskednünk, s nem az embereknek; „feloldhatatlan eskü”, miközben még mindig nem sikerült kitalálniuk, mi a különbség a feloldható és a feloldhatatlan között, hacsak nem az, amit Scotus kiagyalt, hogy a szerzetesi esküt azért nem lehet feloldani, mert az emberen keresztül teszük Istennek; mert amit csak Istennek tesznek, azt könnyű feloldani. Mármost, ha ezeknek egész helyzete a római pápa tekintélyén alapul, miért gúnyolódnak rajta olyan serényen, ahányszor csak akarnak? Ha ő, nem ok nélkül ugyan, de sokakat felment a szerzetesség alól; ha ezt

³² Vö. Jel. 3, 15–16: „Ismerem tetteidet, hogy se hideg, se meleg nem vagy. Bárcsak hideg volnál, vagy meleg! De mivel langyos vagy, se hideg, se meleg, kivetlek a számból.”

³³ Az Ósegyházban a presbiterok a gyülekezet vezetője melletti testületet alkották. A *presbiterium* intézményét a protestáns egyházak élesztették újra.

megteheti, ilyenkor miért veszik semmibe a tekintélyét? Ha tagadják, hogy ezt megteheti, nem valami iszonyatos bűnnel vádolják meg? Vagyis valahányszor hasznukra van, a pápa Krisztus helytartója és tévedhetetlen; s valahányszor az ellenkezőjét ítélik, semmis minden intézkedése.

De nem az a céлом most, hogy a szerzetesrendeket legyőzzem, legyen az életnek ez vagy az a fajtája ennek vagy annak kényelmes, vagy létfontosságú akár, hagyjuk csak helyben a feloldhatatlan esküt. Minél szentebb, minél meredekebb egy vállalás, annál megfontoltabban, lassabban és később kell belekezdeni; bőven elég a negyvenedik életév előtt, ha engem kérdezel. És más fogadalmak sem érvényesek, csak ha ép elmével, félelemtől és más erőszakos fenyegetéstől szabad lélekkel tesszük. Érvényes lesz-e hát, ha egy tiltakozó gyermek csábítás, fenyegetés, csalás és ijesztgetés hatására áll kötélnek? Amott ugyanis már egy érett férfi van kitéve a félelemnek. Inkább folyamodnak megfélemlítéshez és csaláshoz a tudatlan és tapasztalatlan ifjak esetében. Vedd hozzá, hogy sokuk még eredendően naiv korából és természetéből kifolyólag. Nem számít, ha az ifúnak a szakálla is alig pelyhedzik, az eskü érvényes. De olyannyira érvényes, hogy emiatt még a meg sem ismert jegyesét is el kell hagynia. Micsoda törvények!

Mivel tehát úgy taszították ide, hogy folyamatosan küzdött és dacolt megannyi mesterkedéssel; a ruhán kívül semmit sem vett magára, és megőrizte tiszta lelkiismeretét: az én véleményem szerint nem is köti eskü Florentiust, hasonlóan ahhoz, mint ha kalózok halálos fenyegetésére tett volna le valami gyalázatos fogadalmat. Nem kétlem, hogy a római pápa embersége éppoly felháborítónak fogja tartani, amit ezek az emberrablók műveltek, mint amennyire kedvez majd emberünk ügyének. Azt mondod, a pápa vissza tudja majd helyezni szabadságába, ami a törvényes helyzetét illeti, hiszen saját meggyőződése szerint is szabad; az embereknek a nyelvét viszont nem képes megfékezni. Mivel azonban az egyház legfőbb papja Krisztus, és az ő nem éppen alávaló tanítványa, Pál azt tanítják, hogy senkit sem szabad elítélni,³⁴ különösen nem azok-

³⁴ Vö. Mt. 7, 1–2: „Ne ítéletek, hogy fölöttetek se ítéletek! Amilyen ítélettel ti ítéletek, olyannal fognak majd fölöttetek is ítéletek. Amilyen mértékkel mértek, olyannal fognak majd nektek is visszamérni.”; Róm. 2, 1: „Nincs hát számodra ment-

ban a dolgokban, amelyek önmagukban nem tesznek sem vallásossá, sem istentelenné; a pápai tekintélynek bizonyosan bírnia kellene akkora befolyással, hogy az emberek vádaskodásait jó irányba terelje ott, ahol vétek rosszat gyanítani. De milyen jövő vár az emberiségre, ha állandóan ilyen emberek ostoba véleményére és nevetséges rágalmaira hallgatunk? Pál szerint tekintettel kell lennünk a gyengeségre³⁵ vagy megingathatatlan meggyőződésre, de csak alkalomadtán: az ostoba és rosszindulatú véleményekhez alkalmazkodni mi más, mint a keresztény vallás erejét megsemmisíteni? Krisztus annyira volt csak tekintettel a császárra, hogy befizette az adót;³⁶ és annyira a zsidókra, hogy tartózkodott a törvény által tiltott ételektől. De a nyomorék asszony meggyógyításaakor, a vak látásának visszaadásakor, a béna meggyógyításakor, a kalász tépdésésekor³⁷ nyíltan ellentmondott, sőt szándékosan megbotránkozta az írástudókat és a farizeusokat. Ha Szent Pál nem ugyanezt tette volna, hol lenne most a kereszténység?

De mit hoznak fel ezzel szemben ezek az igen ostoba emberek? Letette a csuhát? Honnan tudják, mit visel belül? És ha letette, honnan tudják, milyen okból tette le? Honnan tudják, kinek az engedélyével tette? Ha nem tudják, miért ítélik meg? És ha tudják, hogy ez a pápa engedélyével történt, hogy merik kárhozatni a döntését, amit máshol sérthetetlennek tartanak? Hol van itt az a csodálatos és annyiszor felhánytorgatott engedelmesség, miközben Krisztusra sem hallgatnak, és az egyház fejét, Krisztus helytartóját is ócsárolják? Hol van az alázatosság, amit lehajtott fővel maguk elé tolnak? Hol a lelkiület, amely a világ számára meghalt? De hagyjuk ezeket. Hol az emberség, hol a józan ész? Felsorolni is nehéz, mennyi bűnt lehetne szemükre vetni, amelyeken szinte nap mint nap nyíltan rajtakapják őket – hogy titkos és szörnyűséges dolgokat ne is említsek –, ennek ellenére a lecserélt ruhát, mint valami megbocsátha-

ség, bárki vagy is, te ember, aki ítélsz. Mert amikor mást elítélsz, magadat marasztalod el, hiszen ugyanazt műveled te is, ítélező.”

³⁵ Vö. Róm. 14, 1–3: „Karoljátok fel a hitben gyengét, anélkül, hogy felfogását elítélnétek. Némelyik azt hiszi, hogy mindenfélét lehet, az aggályos azonban csak zöldségfélével táplálkozik. Aki eszik, ne nézze le azt, aki nem eszik. Aki meg nem eszik, ne ítélje el azt, aki eszik. Hiszen Isten azért a magáénak tekinti.”

³⁶ Vö. Mt. 22, 15–22; Mk. 12, 13–17; Lk. 20, 20–26.

³⁷ Vö. Mt. 12, 1–14, 22; Lk. 6, 1–11; Lk. 13, 10–17; Jn. 5, 1–18.

tatlan bűnt, szüntelenül kifogásolják. De mi embertelenebb van, mint szemére hányni valakinek saját nyomorúságát, amibe mások rosszindulata taszította? Ki olyan érzéketlen, hogy gúnyolódjék egy ember sántaságán, akinek egy öszvérpata eltörte a lábát? Ki gúnyolódna annak félszeműségén, akit a háborúban az ellenség vakított meg? Ki az epilepsziáján vagy a lepráján annak, aki így született? Ki a szegénységén annak, aki hajótörésben elvesztette vagyonát? Akik valóban emberek, inkább sajnálják és segítik az ilyeneket, és adakoznak, ahol csak tudnak; és minél súlyosabb a baj, annál nagyobb buzgalommal segítenek. De mi nagyobb szerencsétlenség történhetne egy tehetséges ifjúval, mint hogy egy ilyenfajta életbe taszítják?

Ha mérhetetlenül embertelen hát, aki embertársának bűnként veti szemére nyomorúságát, mit mondjunk arról, aki kigúnyolja valaki nyomorúságát, amit bűnös módon maga idézett elő? Mintha egy kuruzsló szidalmazva félszeműnek hívná azt, akinek ő maga tette tönkre a szemét; vagy ha egy kalóz a szolgaságával gúnyolódna annak, akit ő maga hurcolt szolgaságba. Nem teljes joggal mondhatná-e bárki, hogy kirívó arcátlanság, ha saját bűnünkkel másokat vádolunk? S mi mást tesznek azok, akik a legaljasabb álnokságokkal becsapják a tapasztalatlan fiatalokat, és utána saját bűnüket másokban gyalázzák?

Szerinted nem a legnagyobb embertelenség ez, párosulva a legnagyobb ostobasággal és a vele felérő arcátlansággal? Őket illeti a gyalázat, és mégis azt akarják, hogy más szégyenkezzen. Nem annak jár a megvetés ugyanis, aki gödörbe esett, hanem annak, aki behajszolta. Letette a ruháját, de ti kényszerítettétek rá, hogy felvegye. Ki rója fel valaha is az elrabolt embernek, hogy megszökött a kalózoktól? Gondolom, még maguk a kalózok sem, mindenki más pedig gratulál. S kalóza lesz mindenki annak, akinek erővel elveszi a szabadságát. És hogy egy kevésbé gyűlöletes példával éljek: miként, ha egy varga perlekedik valakivel, aki egy bár elegáns, de a lábára nem illő cipőt eldob, nem méltán felelné-e neki: „Magadra vess, hogy ilyen cipőt készítettél a lábamra. Nem tagadom, hogy szép, de rettenetesen szorítja a lábam.” Semmi sem tiltja ugyanis, hogy egy intézmény önmagában ne lehessen kiváló, miközben egyik vagy másik embernek a vesztét is okozhatja.

S hogy befejezzem, drága barátom: ha helyesen tártam eléd az én Florentiusom ügyét, még annál is jobban kérlek, hogy a dologról a szándékainknak megfelelően a lehető leggyorsabban és legteljesebben gondoskodj. A költségek felől nem kell aggódnod, kezeseid leszek.

A levél végén a maradék üres helyre lejegyeztem bizonyos dolgokat, amelyek talán szükségesek lehetnek az okirat kiadásához; lejegyeztem, mégpedig apró pontokban, amiket a legutóbbi levelemben elküldtem neked, de ezeket csak akkor tudod elolvasni, ha parázs fölé tartod a papírt. Ezzel a futárral várom a választ (tizenöt napig fog ugyanis Rómában időzni) vagy legkésőbb a következővel. Isten veled.

Röffendi Lambert Rotterdami Erasmusnak³⁸

Drága Erasmusom, semmilyen feladatot nem vállaltam szívesebben, mint amivel te bízta meg, és önszántamból sem igazán törődtem másval; de nem is annyira a te barátságod indította meg engem (amit egyébként a legtöbbre becsülök), mint inkább a Florentiust ért méltatlan csapás. Leveledet felolvastam elejétől a végéig a pápának néhány bíboros és tekintélyes férfiú jelenlétében. A Szentatyát rendkívüli módon elbűvölte stílusod, és el sem hinnéd, mekkora haragra lobbantották ezek az emberrablók. Amennyire kedvére volt ugyanis az igaz vallás, olyannyira ellenszenvesnek találta ezeket, akik elárasztják a világot nyomorult vagy galád szerzetesekkel a keresztény vallás súlyos kárára. „Krisztus az önként vállalt kegyességet szereti – mondta –, nem a rabszolgák ketrecét.” Megparancsolta, hogy a diplomát rögtön készítsék el, méghozzá ingyen. Én azért adtam három garast az írnokoknak és a titkároknak, hogy minél gyorsabban hozzájuthassak. Ismered ezt az éhenkórász fajtát: tetszik-nem tetszik, néhány falattal le kell kenyerezned őket. A futár, akivel üzentél, innen Nápolyba ment, de azt ígérte, visszatér. Nem tudom, mi történt; nem tért vissza. Ez itt azonban épp jókor ajánlkozott fel (ha nem csalódom, jóval megbízhatóbb, mint a másik), hogy átadja neked a diplomád egy példányát a pápa aláírásával együtt. Fél garasban egyez-

³⁸ A válaszlevél fiktív, ugyanúgy Erasmus szerzeménye, ahogyan a Röffendi Lambertnek írt levél.

tem meg vele, ne is adj többet. Isten veled, és szeretettel üdvözlöd a nevében immáron közös ismerősünket, Florentiust. Kelt Rómában.

Rotterdami Erasmus életének rövid foglalata (amelyet ő maga említ az előző levelében)³⁹

ὁ βίος λάθρα⁴⁰

Született Rotterdamban Simon és Júdás éjjelén.⁴¹ Éveinek száma körülbelül 57.⁴² Anyja Margaréta volt, egy bizonyos Péter nevezetű orvosnak a lánya. Septimontiumból, vagy ahogy a nép nevezi, Zevenbergenből származott; anyjának két fivérével Dortrechtben, majdnem kilencvenéves korukban még találkozott.⁴³ Apja Gerard volt, aki, házasság reményében, titkos viszonyt folytatott az említett Margarétával, sőt vannak, akik szerint meg is esküdtek, amit Gerard szülei és fivérei nehezményeztek. Ennek apja Helias volt, anyja Catarina: mindketten magas kort

³⁹ Ti. a Goclennek írt levelében, amelybe a *Compendium*ot beleágyazta. Vö. *Ita totus vitae meae Compendium tibi mitto, hoc est ἡλιάδα κακῶν· nihil enim unquam me natum est infelicus. Sed fortasse futuri sint qui multa affingent: τοῦτο καλῶς ἔσται.* Ld. ALLEN (1924: 435). A két levél szoros összetartozását mutatják egyrészt a levelek elején található görög mottók (ld. 65. jegyzet), amelyek mindkét esetben arra utalnak, hogy tartalmukat titokban kell tartani, másrészt pedig az, hogy a *Compendium* végén Erasmus, az alaplevél folytatva E/1-ben beszél tovább, így annak egyfajta utóiratává válik, és keretbe foglalja az életrajzot. Érdeemes azonban megjegyezni, hogy ALLEN a kritikai kiadásban ennek ellenére a leveleket két külön kötetben közli: míg a *Compendium vitae* az első kötetben (46–52), az életrajzi levelek között, addig a Goclennek írt alaplevél az ötödik kötetben található (431–438).

⁴⁰ Az életet titokban kell tartani. Vö. *Ad.* 1950: *late vivens*. Az alaplevél elején található görög mottó: Ἐναγίνωσκε μόνος καὶ λάθρα (Egyedül olvasd és titokban!).

⁴¹ Október 27-ről 28-ra virradó éjszaka. Születésnapját október 28-án ünnepelte.

⁴² Erasmus életkorának és születési évének tisztázásához ld. Harry VREDEVELD 1993-ban megjelent tanulmányát. Az erasmusi szövegkorpusz összes olyan szöveghelyét sorra veszi, ahol Erasmus az életkoráról beszél, vagy arra bármiféle utalást tesz, és kimutatja, hogy a humanista, életidejének fordulópontjaihoz közeledve (ehhez ld. a 23. jegyzetet) hogyan manipulálta életkorát, hozzáadva ahhoz vagy éppenséggel elvéve abból mindig 1–2 évet az adott élethelyzetének megfelelően. Mindezek alapján Erasmus valós születési évét 1466-ra datálja.

⁴³ Feltehetően 1498 nyarán.

érték meg, Catarina majdnem kilencvenöt évet élt. Tíz fivére volt, nővére egyetlenegy sem, akik mind ugyanattól az apától és anyától születtek: mindegyikük meg is házasodott. Egyet leszámítva Gerard volt a legifjabb. Mindenki úgy látta jónak, hogy e sok gyermek közül egyet Istennek szenteljenek. Tudod, milyen babonások az öregek. A fivérei sem akarták, hogy csökkenjen a vagyon, azt viszont annál inkább, hogy legyen kinél vendégeskedniük. Gerard, látva, hogy mindenki a legnagyobb egyetértésben, minden módon arra törekszik, hogy távol tartsák őt a házasságtól, azt tette, amit a reményvesztettek szoktak ilyenkor: titokban megszökött, és útközben egy levelet küldött szüleinek és fivéreinek, amelyben búcsút vett tőlük és ezzel a mondattal zárt: „Isten veletek, soha többé nem látlak titeket.”

Reménybelije eközben állapotosan maradt magára. A fiú nagyanyjánál nevelkedett. Gerard Rómába távozott. Itt írással elegendő vagyonra tett szert, abban az időben ugyanis nem létezett még nyomtatás, és nagyon ügyeskezdő volt. Úgy élt, ahogyan az ifjú emberek szoktak. Ezt követően komolyabb tanulmányokra adta a fejét. Görögül és latinul is szépen megtanult, sőt nem akármilyen jogi ismeretekre is szert tett, Róma ugyanis akkor csodálatos módon dúskált tudós férfiakban. Guarinóhoz járt.⁴⁴ Az összes auctort lemásolta a saját kezével. Szülei, amint tudomást szereztek róla, hogy Rómában van, megírták neki, hogy a lány, akit nőül akart venni, meghalt. Ő pedig, minthogy ezt elhitte, bánatában papnak állt, s lelkét egészen a vallásnak szentelte. Hazatérve rájött, hogy becsapták. A lány azonban ezek után nem akart feleségül menni hozzá, és ő sem érintette meg soha többé a lányt.

Viszont bőkezűen gondoskodott fia taníttatásáról, akit, miután épphogy csak betöltötte negyedik életévét, elemi iskolába küldött.⁴⁵ Az első években alig haladt előre annak az unalmas anyagnak az örömtelen tanulásában,⁴⁶ amivel természetellenesen ellenkezett. Kilencéves korában apja Deventerbe küldte; anyja, aki őrzője és gondozója volt fiatal éveiben, követte. Az az iskola akkor még barbár volt (a *Pater meust* olvasták, a *Temporát*

⁴⁴ Minden bizonnyal a Ferrarában tanító Guarino da Verona (1374–1460) olasz humanista öccse.

⁴⁵ A goudai Szent János-templom iskolája.

⁴⁶ Ti. a holland nyelv tanulmányában, amit Erasmus *litteris inamoenis*nek nevez.

magolták,⁴⁷ Eberhardot⁴⁸ és John Garlandot⁴⁹ olvastak); csupán Alexander Hegius⁵⁰ és Synthen⁵¹ kezdtek el valamit a *bonae literae*-ből⁵² becsempészni. Végül aztán játszópajtásaitól, akik idősebbek voltak és hallgathatták Synthent, először ízlelhette meg a magasabb irodalmat. Később több alkalommal hallotta Hegiust, aki azonban nem tartott felolvasásokat mindenkinek, csak ünnepnapokon. Itt eljutott a harmadik osztályig; akkor a könyörtelenül tomboló pestis elragadta anyját. A magára maradt fiú ekkor már tizenharmadik életévében járt. Mivel a pestis napról napra egyre jobban dühöngött, az egész ház, amelyben élt, teljesen elnéptelenedett, ezért visszatért szülőföldjére.

Gerard, miután megkapta a szomorú hírt, betegeskedni kezdett, és nem sokkal később meghalt. Mindketten nem sokkal azután haltak meg, hogy betöltötték negyvenedik életévüket. Három gyámot jelölt ki, akiket a legmegbízhatóbbnak tartott. Köztük a legtekintélyesebb Petrus Winckel, az elemi iskola akkori tanítója volt Goudában. Hagyott volna örökségül egy csekély kis vagyont, már ha a gyámok kötelességtudóan

⁴⁷ A *Pater meus* és a *Tempora* egyfajta nyelvtankönyvek, amelyekből a latin névszó- és igeragozást tanították az iskolában.

⁴⁸ Eberhard de Béthune egy 12–13. század fordulóján élt, Arrasból származó flamand nyelvész, akinek *Graecismus* című verses latin grammatikája nagy népszerűségnek örvendett.

⁴⁹ Johannes de Garlandia vagy John of Garland (kb. 1190–kb. 1270) középkori angol filológus, Oxfordban, majd a párizsi egyetemen tanult, ahol később egyetemi tanárként is működött. *Dictionarius*, *Compendium grammaticae* és *Accentuarium* című munkái alpművekké váltak a középkori iskolai oktatásban.

⁵⁰ Alexander Hegius von Heek (1433/1440?–1498) német humanista, Rodolphus Agricola tanítványa. 1474-ben került Deventerbe, ahol 1483 és 1498 között az ottani iskola vezetője volt.

⁵¹ Jan Sinthis vagy Synthen Hollandia keleti részén, Deldenben született, 1498 decemberében halt meg. Szerzetes, a deventeri iskola egyik tanítója, aki Hegiusszal közösen kommentárt készített Alexander de Villa Dei *Doctrinale* című munkájához, ami 1488-ban jelent meg először Deventerben, majd később újra kiadták 1500-ban, 1501-ben és 1503-ban.

⁵² Az eredeti szövegben: *...coeperant aliquid melioris litteraturae invehere*. A „*melioris litteraturae*” egyértelmű utalás a „*bona literae*”-re, ami valójában lefordíthatatlan. A kifejezés magába foglalja az egész klasszikus irodalmat, tudományt és kultúrát, és egyfajta magasabb műveltségként állították szembe a középkori gondolkodással.

gazdálkodtak volna vele. Hertogenboschba⁵³ is el akarta küldeni, amikor már elég érett lett volna az akadémiára. A gyámok azonban nem akarták az akadémiát, mert úgy döntöttek, hogy a fiút szerzetesnek nevelik.

Itt élt, azaz hogy inkább vesztegetett el majdnem három évet a „Barátok házában”, ahogyan nevezték; itt tanított akkoriban Romboldus.⁵⁴ Ez az emberfajzat mára széltében-hosszában ellepte a földet, annak ellenére, hogy elpusztítja a ragyogó tehetségeket, és csak szerzeteseket nevel. Romboldus, akinek különösképpen megtetszett a fiú tehetsége, biztatni kezdte, hogy csatlakozzon az ő nyájához. A fiú korából fakadó tudatlanságát hozta fel kifogásként. A pestis kitörésekor, miután már jó ideje negyednapos lázzal küszködött, visszatért gyámjaihoz. Ekkorra már néhány kiváló szerzõtől elég jól megtanult latinul fogalmazni. Egyik gyámja a pestis áldozata lett; a másik kettő, miután nem túl jól viselték gondját a fiúnak, a szerzetességről kezdett alkudozni vele. Az ifjú, bár gyötörte a láz, ami előző évben is ágyhoz szegezte, nem ódzkodott a vallástól; a kolostortól azonban húzódozott. Adtak hát neki egy napot, hogy átgondolja. Eközben gyámja embereket bérelt fel, hogy hízelegjenek neki, hogy fenyegetsenek, hogy győzzék meg ingadozó lelkét. És közben már talált is egy helyet a kanonokok kolostorában, akiket közönségesen csak regulárisoknak hívnak, egy Sionnak nevezett rendházban, ami Delft mellett van, és az ottani káptalan főrendháza.⁵⁵ Mihelyt elérkezett a válaszadás napja, az ifjú bölcsen azt válaszolta, hogy még nem tudja sem azt, hogy mi a világ, sem azt, hogy mi a kolostor, sem azt, hogy kicsoda ő maga, ezért hát tanácsosabbnak tűnik még néhány évet az iskolában töltenie, míg jobban megismeri önmagát. Miután látta, hogy mindezt milyen határozottsággal mondja az ifjú, Petrus rögtön ráförmedt: „Tehát – szólt – hiábavalóan törtem magam oly sok utánajárással azon, hogy egy ilyen helyet szerezzek neked. Semmirekellő vagy, nincs benned semmi megértés. Lemondok gyámságodról. Ettől kezdve

⁵³ Város Hollandia délnyugati részén, Amszterdamtól 80 kilométerre, ma Észak-Brabant tartomány székhelye. Hivatalos neve (de)’s Hertogenbosch.

⁵⁴ Romboldus neve máshonnan nem ismert.

⁵⁵ Ezen rend fennhatósága alá tartozott a steyni kolostor is, amiről a levél további részében még lesz szó. Amikor Erasmus Steynbe került, három évvel idősebb, Péter nevű bátyja, akiről a *Compendium vitae* nem tesz említést, már szerzetes volt Sionban.

gondoskodj magadról!” Az ifjú azt válaszolta, hogy elfogadja a lemondást, illetve már abban a korban van, hogy nincs szüksége gyámokra. Amikor ez látta, hogy fenyegetésekkel semmire sem megy, fivérét fogadta fel közvetítőnek, aki a másik gyám volt. Ő hízélgéssel próbálkozott. Ehhez jött aztán, hogy már mindenki ezzel piszkálta. Volt egy társa is a fiúnak,⁵⁶ aki elárulta barátját. És hevítette a láz; még mindig nem kedvelte a kolostort, míg egyszer csak egy pusztát véletlen folytán meg nem látogatta ugyanennek a rendnek egy rendházát Emmausban avagy Steynben, Gouda mellett.⁵⁷ Itt barátjával, Corneliusszal találkozott,⁵⁸ akivel Deventerben ugyanabban a szobában laktak. Őt még nem szentelték fel; megjárta Itáliát, de visszatérve sem volt sokkal okosabb. Hogy saját kötelességét is végezze, áradozva kezdte ecsetelni a legszentebb életformát: a rengeteg könyvet, a gondtalan életet, a nyugalmat és az angyalok társaságát. Miért is ne? A gyermekkori emlékek régi pajtásához csábították. Egyik oldalról csalogatták, a másiktól taszították. Közben a láz kínozta. E hely mellett döntött, mert a másiktól undorodott; addig legalábbis vonzó volt, amíg nem kellett szerzetesi ruhát öltenie. Közben, bár ifjú volt még, megértette, mennyire nem valódi hit volt az ottani. S mégis, tanulásra buzdította az egész közösséget. Bár arra készült, hogy még az eskütétel előtt távozik,⁵⁹ ebben megakadályozta részint az emberi tisztesség, részint a fenyegetések, részint a helyzet.

Felesküdt. Végül egy alkalommal Cambrai püspöke, Henri de Bergen felfigyelt rá. A püspök a bíborosi kalapra pályázott, és meg is kaphatta volna, ha ott helyben nem lett volna készpénz híján. Ehhez az úthoz keresett egy embert, aki jól tudott latinul. Hívatta hát őt [ti. Eras-

⁵⁶ Az egyetlen hely a *Compendium vitae* szövegében, ahol utalás történik Erasmus testvéreire.

⁵⁷ A kolostort 1419-ben alapították, alig öt kilométerre Goudától, a haastrechtli egyházközségben. Szent Györgynek szentelték, de Goudához való közelsége miatt Emmausnak is nevezték. 1549-ben a kolostor teljesen leégett, területe pedig ezt követően Gouda fennhatósága alá került.

⁵⁸ Cornelius Werden (ld. 21. jegyzet).

⁵⁹ Ti. 1488-ban.

must] az utrechti püspök⁶⁰ parancsával, ami önmagában elegendő volt, mégis megtoldotta az előjáró és a rendfőnök parancsával is. Csatlakozott a püspök háznépéhez, szerzetesi ruházatát azonban megőrizte. Miután a kalap iránti reményei szertefoszlottak, és [Erasmus] érezte, hogy a püspök szeretete kevésbé állhatatos bárki iránt is, elérte, hogy tanulás céljából Párizsba mehessen. Úgy volt, hogy évi fizetése is lesz, de semmit sem kapott. Így szokott ez lenni a hatalmasoknál. Ott a Montaigu Kollégiumban a záptojás és a fertőző szoba miatt kapta meg betegségét, azaz korábban szeplőtelen testének leromlott állapotát. Visszatért hát a püspökhöz. Az tisztességesen fogadta. Bergenben felgyógyult a betegségből. Hollandiába látogatott azzal a szándékkal, hogy övéinél marad. De ők maguk is biztatták, hogy térjen vissza Párizsba. Ott, támogatója segítségével megfosztva, inkább csak élt, semmint tanult; ráadásul az állandó járvány miatt sok éven át egy-egy év kihagyással haza kellett utaznia. A teológiai tanulmányoktól irtózott, mert nem érzett magában elég hajlandóságot ahhoz, hogy annak minden alapját fenekestül felforgassa, és hogy emiatt aztán eretneknek bélyegezzék. Végül, mikor már egész évben tombolt a pestis, arra kényszerült, hogy Leuvenbe költözzön. Előtte, hogy Mountjoy⁶¹ kedvében járjon, Angliába látogatott, aki egykor tanítványa, most mecénása volt; illetve inkább barátja volt, mintsem jótevője. Akkoriban minden derék angol barátságát megnyerte magának, különösen azért, mert nemcsak, hogy nem állt bosszút, amiért a doveri kikötőben kirabolták, sőt kiadott egy művecskét a király és egész Anglia dicséretéről.⁶² Végül Franciaországból nagy ígéretekkel visszahívták Angliába; ekkor került barátságba a canterburyi érsekkel.⁶³ Miu-

⁶⁰ Burgundiai Dávid (kb. 1427–1496) III. Fülöp burgundi herceg törvénytelen fia. 1451 és 1456 között Théroutanne, majd apja révén 1456 és 1496 között Utrecht püspöke, aki ezáltal is növelni kívánta Hollandiában a Burgundiai-ház befolyását.

⁶¹ William Blount, Mountjoy negyedik lordja (1478–1534), angol nemes, korának egyik legbefolyásosabb és leggazdagabb előkelője. Bőkezűen támogatta a művészeteket és a tudományokat, mindemellett ő maga is folytatott humanista tevékenységet. Erasmus mellett baráti köréhez tartozott többek közt John Colet, Thomas More és William Grocyn is.

⁶² A *Prosopopoeia Britanniae* c. költemény, amit Erasmus 1499 őszén írt, nem sokkal azután, hogy látogatást tett az Eltham-palotában.

⁶³ William Warham (1456–1532), ld. BIETENHOLZ (1987: 427–431).

tán az ígéretek nem teljesültek, Itáliába utazott, ahová mindig is fűtötte a vágy, hogy elmehessen. Kicsivel több, mint egy évet töltött Bolognában. Már hanyatló életkorban volt, vagyis közel járt a negyvenhez.⁶⁴ Ezt követően Velencébe ment, és kiadta *Adagiáját*;⁶⁵ a telet Padovában töltötte, majd Rómába utazott, ahol már sokat emlegetett és ünnepelt híre megelőzte őt. Raphaelnek, a San Giorgio in Velabro bíborosának⁶⁶ különösen kedves volt. Megcsinálhatta volna szerencséjét, ha VII. Henrik király halálát és VIII. Henrik trónra lépését követően barátai még nagyobb jövedelem ígéréssel vissza nem hívták volna Angliába leveleikkel. Úgy döntött, életének hátralévő részét ott tölti. Minthogy azonban az ígéretek nem teljesültek, Brabantba ment, ahol meghívták Károly, a jelenlegi császár udvarába, és akinek udvari tanácsosává vált a főkancelár, Jean Sauvage közbenjárására. A többit már tudod.

Hogy miért változtatta meg öltözetét, arra a Lee⁶⁷ támadásaira válaszul írt első könyvecskéjében⁶⁸ adott magyarázatot. Külsejét majd leírja-

⁶⁴ Az emberi élet időtartamának az évszakok mintájára történő négyes felosztása az antikvitás orvosi hagyományában gyökerezik, és a középkor folyamán is alkalmazzák. Egy-egy szakasz nagyjából húsz évet ölel fel. Dante szerint pl. az ideális emberi életkor 81 év (kilencszer kilenc), amit négy részre oszt fel: serdülőkor 25 év, fiatalkor 20 év, öregkor 25 év, aggkor 10-11 év. Erasmus maga is négy egyenlő részre osztotta az emberi élet időtartamát: *pueritia, iuventus, virilis aetas* és *senectus* (vö. *Carmina 2, De senectutis incommodis*, 43–53). Szólón híres, az életkorokról szóló költeményében tíz periódusra osztja az emberi életet, 7 éves bontásokban. Arisztotelész kifejti, hogy a biológia tulajdonképpen maga a végzet: a fizikai erő harmincöt (ötször hét), míg a mentális képesség negyvenkilenc (hétszer hét) éves korban tetőzik. Ez a két csúcspontja tehát az emberi életnek, és ezeket követően lép az ún. változókorba. Vö. VREDELVELD (1993: 765; 773).

⁶⁵ Az *Adagiorum collectanea* (Szállóigék gyűjteménye) első kiadása 1500 júniusában jelent meg Párizsban. A munka 818, antik szerzőktől származó szólásmondást, aforizmát, illetve szófordulatot tartalmazott. Ennek bővített, görög anyaggal is megtöltött kiadása, ami terjedelmét tekintve négyszer akkora volt, mint az alapkiadás, 1508-ban jelent meg Velencében, Aldus Manutius nyomdájában. Ez a kiadás *Adagiorum Chiliades III ac centuriae fere totidem* címen látott napvilágot. Vö. PETNEHÁZI (2012: IV–VI), PETNEHÁZI (2019: 16–18).

⁶⁶ Raffaele Sansoni Riario (1461–1521) itáliai bíboros, művészetpártoló. Az ő nevéhez fűződik a Palazzo della Cancelleria megtervezése, illetve ő hívta meg Michelangelót Rómába.

⁶⁷ Edward Lee (kb. 1482–1544) yorki érsek 1531-től haláláig.

tok. Az egészsége mindig is gyenge volt, és ebből kifolyólag a láz gyakran megtámadta, különösen nagybőjt idején, ha halat evett, aminek még a szagát sem bírta elviselni. Jelleme őszinte volt; a hazugságtól olyannyira irtózott, hogy már kisfiúként is gyűlölte azokat a fiúkat, akik hazudtak, idősként pedig azok látásától is már-már hányingere volt. Barátainak társaságában a szokásosnál felszabadultabban beszélt, néha túlságosan is; és bár gyakran rászédtek, mégsem tudott kételkedni barátaiban. Szórszálhasogató volt, és bármit is írt, sohasem volt vele elégedett. Külső megjelenésével is folyton elégedetlen volt, és barátai is csak nagy nehezen tudták rávenni, hogy lefestesse magát. A pompát és a gazdagságot mindig is megvetette, saját nyugalma és szabadsága volt számára a legfontosabb. Nagyra becsülte mások tudományát, és pártfogolta volna a rendkívüli tehetségeket, ha vagyona ezt lehetővé tette volna. A latin nyelv előmozdításában senki se múlta felül, amiért is a barbárok és a szerzetesek a legnagyobb gyűlölettel tekintettek rá. Egészen az ötvenedik életévéig senkit sem tűzött tollhegyre, és őt sem támadta meg senki. Elhatározta, hogy vértelenül őrzi meg tollát. Lefevre⁶⁹ támadta meg elő-

⁶⁸ Lee támadásaira adott választ az 1520-ban, Antwerpenben kiadott *Apologia qua respondet duabus invectivis Edvardi Lei*. A köztük lévő vita alapját Erasmus Újszövetségkiadása képezte, amely Bázelen jelent meg, Frobenius nyomdájában, 1516-ban. Ez egy kétnyelvű kiadás volt, amelyben az Újszövetség görög, illetve a Vulgata Erasmus által felülvizsgált szövege került kiadásra, kommentárokkal ellátva. Egyben ez a kritikai kiadás volt az Újszövetség görög nyelvű szövegének *editio princeps* is. Lee ehhez a kiadáshoz fűzött exegetikai, illetve szövegkritikai kommentárt *Annotationes Edvardi Lei in annotationes Novi Testamenti Desiderii Erasmi* (Párizs, 1520) c. munkájában, amelyet Erasmus igencsak nehezményezett, és azt bizonygatta, hogy Lee önös érdektől vezérelve, elsősorban azért támadta meg szövegkiadását, hogy ilyen módon, egy már ismert és elismert tudós megtámadásával szerezzen magának hírnevet.

⁶⁹ Jacques Lefevre d'Étaples, latinosan Faber Stapulensis (kb. 1450–1536) francia katolikus pap, teológus, filozófus, humanista, teológus. Támadásaira Erasmus méltatlankodva válaszolt az *Apologia ad Jac. Fabrum Stapulensem* c. művében, ami 1517 augusztusában jelent meg Leuvenben. A köztük lévő vita tárgyát a 8. zsoltár (Zsolt 8, 5–7) egy kijelentésének fordítása, illetve értelmezése adta, amelyet Pál apostol is idéz a zsidókhoz írt levelében (Zsid 2, 7). A kérdéses szöveghely, amely a vitát generálta köztük, a következő: „Kevéssel tetted kisebbé az angyaloknál [ti. az embert].” Lefevre ezt úgy fordította saját szövegkiadásában, hogy „kevéssel tetted kisebbé Istennél.” Ezt az állítását azzal támasztotta alá, hogy Krisztus emberi mivoltában sem kerülhetett lejjebb az angyaloknál, továbbá, hogy a héberben az „angyal” szó egyúttal „Istent” is jelenthet.

ször; Dorp⁷⁰ szavai nem találtak meghallgatásra. A feleletben mindig udvarias volt. A lutheránus tragédia elviselhetetlen gyűlöletet zúdított rá; elhatárolódott mindkét féltől, miközben mindkettőnek segíteni akart.

Munkáim jegyzékét ki fogom egészíteni;⁷¹ ebből is sok mindent ki tudtok majd szedni. Írta nekem Gerard Geldenhouwer,⁷² hogy egyesek meg akarják írni Erasmus életét részint versben, részint prózában. Ő maga kérte, hogy lássam el bizalmas információkkal, de nem mertem elküldeni. Ha beszélne vele, elmondhatná neki. Mégsem helyes akármit leírni az életéről, hacsak maga a dolog nem sürgős. De erről talán majd máskor, személyesen.

Mihelyt ezeket megírtam, jött Berckman⁷³ hazugságokkal megrakva. Jól tudom, milyen nehéz titkot tartani; egyedül neked hiszek el mindent. Méltattam a mi Viandenünket;⁷⁴ Lieven ki fogja adni a könyvecskémet:

Erasmus azonban mind filológiai, mind dogmatikai érvekkel bebizonyítja tévedését. *Novum instrumentum*ában így fordítja a görög eredetit Pál levelében: *fecisti eum paululo inferiorem angelis*.

⁷⁰ Maarten van Dorp (1485–1525) humanista, teológus, 1523-ban a leuveni egyetem rektora, Erasmus barátja. Még Erasmus Újszövetség-kiadásának megjelenése előtt aggodalmát fejezte ki levelében a szöveg kritikai kiadásával kapcsolatban. Véleményében a konzervatív teológusok álláspontja jelent meg, szerinte ugyanis Erasmus szövegkritikájával aláaknázza az egyházi hagyományokat, és semmibe veszi azokat a teológusokat, akik már régóta a Szentírás magyarázatával foglalkoznak, s munkájával végső soron nevetségessé teszi az egész teológus-hivatást, lerombolva annak tekintélyét. Azzal, hogy az Újszövetség latin nyelvű szövegének felülvizsgálata szükséges, egyetértett, de hogy ezt a görög eredeti alapján kell elvégezni, elutasította: a görög szövegről nem gondolta, hogy autentikusabb lenne, mint a latin. Erasmus mindezeket figyelmen kívül hagyta, sőt a skolasztikus teológiát teljes mértékben elutasítva arra biztatta barátait, hogy tanuljanak görögül, és az ő példáját követve lépjenek az igaz teológia útjára.

⁷¹ A *Catalogus lucubrationum* második, bővített kiadása 1524 szeptemberében jelent meg.

⁷² Gerard Geldenhouwer (1482–1542) protestáns holland történész, az előkelő Nijmegen család leszármazottja. 1515 és 1524 között Burgundi Fülöp szolgálatában áll. A reformációval Utrechtben ismerkedik meg először. Fülöp halála után Wittenbergbe utazik, hogy hallgassa Luthert. 1526-ban kilép az Ágostonos-rendből és megnősül. Hat évvel később Marburgban az újonnan alapított protestáns egyetem professzora lesz.

⁷³ Franz Birckmann (1500–1530) német könyvkereskedő.

⁷⁴ Melchior Matthei Vianden (meghalt 1535-ben), professzor, teológus, aki a klasszikusok tanításával hívta fel magára Erasmus figyelmét Leuvenben. 1525-től a Collegium Trilingue tanára.

biztasd Ceratinust,⁷⁵ hogy ha valamikor megint olvasna egy antik szerzőt, valamilyen módon jegyzetelje meg. Frobeniust támogatni kell; én nem tudok mindig ott lenni neki. Emiatt vagyok az irigység állandó cél-táblája.⁷⁶ Tudod, milyenek a kovácsok.⁷⁷ Isten veled!

⁷⁵ Jacobus Ceratinus, aki a Collegium Trilingue mind latin, mind görög tanszékére sikertelenül pályázott. Ezt követően Gilles de Busleyden gyermekeinek tanítója lett Brüsszelben.

⁷⁶ Elképzelhető, hogy a többi bázeli könyvkiadó neheztelt Erasmusra, amiért csak Frobeniusnál adatta ki műveit. Erre ő maga is utal a Goclennek írt alaplevélben: *Et Seotus ille misere invidebat Frobenio, quemadmodum ferme omnes. Unde amicitia Frobenii mihi conflavit magnam invidiam.* ALLEN (1924: 433).

⁷⁷ Ad. 125: *Figulus figuli invidet, faber fabro.* (Kovács a kovácsra, fazekas a fazekasra irigykedik).

A KÖTET SZERZŐI

Frazer-Imregh Monika (PhD 2006) klasszika-filológus, italianista. A Károli Gáspár Református Egyetem Történelmi Intézetének docense. Görög és római vallástörténetet, reneszánsz művelődéstörténetet, latin és görög szövegolvasást oktat, angol nyelven is. Fő kutatási területe az újplatonikus filozófia. Elsősorban Ficino, Pico, Poliziano, Plótinus, Plutarchos, az ál-Areopagita és a reformátorok (Luther, Bod, Pápai Páriz) műveit fordítja és kutatja. Az Orpheus Noster főszerkesztője.

E-mail címe: imreghmonika@gmail.com

ORCID azonosító: 0000-0001-8583-1521

Hamvas Endre Ádám az ELKH BTK Moravcsik Gyula Intézet tudományos munkatársa. Fő kutatási területe a hermetikus irodalom, illetve annak hatás- és recepciótörténete, különös tekintettel a hermetikus irodalom és a korai kereszténység kapcsolatára.

E-mail címe: ehamvas@gmail.com

ORCID azonosító: 0000-0003-0042-2505

Majoros Máté az SZTE Irodalomtudományi Doktori Iskolájának PhD-hallgatója. Kutatásai alapvetően 16. századi, elsősorban Magyarországgal kapcsolatos humanista szövegekre koncentrálnak, amelyek fókuszában az 1556. évi Szigetvár körüli hadjáratsorozat javarészt kortárs latin nyelvű szövegkorpusza áll.

E-mail címe: mate.majoros7@gmail.com

Máté Ágnes (PhD 2011) az SZTE Klasszika-Filológia és Neolatin Tanszék NKFIH posztdoktori ösztöndíjasa és az MTA–SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport tagja. Kutatási területe a magyar-olasz kulturális kapcsolatok, a neolatin elbeszélő irodalom, valamint a neolatin nászének-költészet.

E-mail címe: mate.agnes.klara@gmail.com

ORCID azonosító: 0000-0002-1827-8583.

Pataki Elvira (PhD 2001) a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Klasszika-Filológia Tanszékének docense. Főbb kutatási területei (egyebek mellett) a görög–római irodalom és esztétika, az antikvitás recepciója (különös tekintettel a francia kultúrára, illetve a gyermek- és ifjúsági irodalomra).
E-mail címe: pataki.elvira@btk.ppke.hu

T. Horváth Ágnes (PhD 2000) az SZTE Történeti Segédtudományok Tanszékének főiskolai tanára. Főbb kutatási területe a késő Római Birodalom története, a római episztolográfia, különös tekintettel Sidonius Apollinarisra, valamint az antik kultúrtörténet és ikonológia.
E-mail címe: agnesthorvath@gmail.com
ORCID azonosító: 0000-0002-0762-0144.

Vígh Éva, a SZTE Olasz Tanszékének egyetemi tanára, a MTA-SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport vezetője. Kutatási területe a középkor és újkor művelődéstörténet, a középkori, reneszánsz és barokk olasz irodalomtörténet, az udvari kultúra, a fiziognómia szerepe az irodalomban és a művészetekben, továbbá az állatszimbolika művelődéstörténete.
E-mail címe: eva.vigh@libero.it

