

SZTE ANTIKVITÁS ÉS RENESZÁNSZ: FORRÁSOK ÉS RECEPCIÓ KUTATÓKÖZPONT

# ANTIKVITÁS & RENESZÁNSZ X.



SZTE ANTIKVITÁS ÉS RENESZÁNSZ: FORRÁSOK ÉS RECEPCIÓ KUTATÓKÖZPONT



# ANTIKVITÁS & RENESZÁNSZ

## X.

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 X.  
(2022/2)

Az SZTE Antikvitás és Reneszánsz:  
Források és Recepció Kutatóközpont kiadványa

A kiadásért felel:  
Vígh Éva, a kutatóközpont vezetője

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

E-mail cím:  
antikvitasreneszansz@gmail.com

Olvasószerkesztő:  
Molnár Annamária

Borító:  
Ocsovai Dorka

Nyomdai kivitelezés:  
JATEPress  
Felelős vezető: Szauter Dóra

ISSN 2560-2659

## TARTALOMJEGYZÉK

### TANULMÁNYOK

MUNDING Márta: Alexandros és a kariai Ada találkozása Curtius Rufus munkájában? Egy gondolat kísérlet.....	9
ODROBINA László: Az oktatáspolitikai vallási alapú változásai Róma keresztény császárai alatt.....	29
PATAKI Elvira: Értelm, érzelme és esztétikum: Ailianos az állatok zenéjéről.....	45
JANOVICS Anna: Mater Matuta és Aurora kapcsolata.....	67
FRAZER-IMREGH Monika: Egy varázskönyv reneszánsz kori recepciója. A <i>Picatrix</i> olvasói (II): Francesco Cattani da Diaceto, Ludovico Lazzarelli, Johannes Trithemius, Cornelius Agrippa, Paracelsus, Giordano Bruno és Tommaso Campanella.....	77
LÁZÁR István Dávid: Antik és kortárs orvoslás és orvosok F. Petrarca <i>Invective contra medicum</i> című művében .....	107
MOLNÁR Annamária: Boccaccio nyomában? Tradíció és innováció a 16. századi mitográfiában (I) .....	121
VÍGH Éva: Zoomorf paradoxon: Ortensio Lando egy tetű halálára írt <i>Halotti beszéde</i> .....	135
NAGYILLÉS János: A prelibertinus irodalom forrásvidékén: Nicolas Chorier <i>Sigea-hamisítványa (Aloisiae Sigeae Toletanae Satyra Sotadica de arcanis Amoris et Veneris)</i> .....	151
SZEBELÉDI Zsolt: Az <i>aut</i> jelentése Szerémi György emlékiratában .....	173

### RECENZÍÓ

FRAZER-IMREGH Monika: Marcus Tullius Cicero: <i>Levelek</i> – Kr. e. 45–44, Havas László, Óbis Hajnalka (ford.), Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L’Harmattan, 2021, 244 pp.....	181
A kötet szerzői.....	186

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

[antikvitaserezeszansz@gmail.com](mailto:antikvitaserezeszansz@gmail.com)

# TANULMÁNYOK





MUNDING MÁRTA

## Alexandros és a kariai Ada találkozása Curtius Rufus munkájában? Egy gondolatkísérlet

*Diodóros, Strabón, Plutarchos és Arrhianos is beszámolt valamilyen formában arról, hogy Alexandros Kr. e. 334-ben egy nem pontosított helyszínen találkozott Karia korábbi uralkodónőjével, Adával, akit testvére, Pixódaros megfosztott hatalmától. A találkozás eredményeként Alexandros segítette Adát, és végül visszaültette őt uralmába. Két forrás, Plutarchos és Arrhianos arról is említést tett, hogy Ada fiává fogadta a makedón uralkodót. A főbb Alexandros-történetírók közül tehát egyedül Iustinus és Curtius Rufus nem szerepelteti munkájában Alexandros és Ada találkozását. Iustinus tudatosan döntött a kariai események kihagyása mellett, Curtius Rufus esetében azonban más a helyzet. Munkája első két könyve, amelyben többek között a kariai eseményekről is szólhatott, elveszett.*

*Egy gondolatkísérlet keretében így arra a kérdésre keresem a választ, hogy Curtius Rufus szerepeltethette-e munkájának elveszett részében Alexandros és Ada találkozását, s ha igen, milyen információkat közölhetett a találkozásról, s milyen magáról Adáról.<sup>1</sup>*

**Kulcsszavak:** Ada, Alexandros, Karia, Halikarnassos, Pixódaros, Orontobatis, Strabón, Diodóros, Arrhianos, Plutarchos, Iustinus, Pompeius Trogus, Sisygambis, adopció

Az Alexandros-történetírók közül Diodóros, Strabón és Arrhianos is említést tett arról, hogy Alexandros Kr. e. 334-ben Kariában egy nem nevesített helyen találkozott a korábbi kariai uralkodónővel, Hekatomnos leányával, Adával, akit testvére, Pixódaros (Kr. e. 341/340 körül) megfosztott hatalmától, hogy helyette uralkodhasson. Az elűzött Ada Karia egyik legerősebb erődítményébe, Alindába vonult vissza. Alexandros Kariába érkezésekor a nő felkereste a makedón uralkodót, azt

---

<sup>1</sup> A tanulmány az NKFIH PD 125517 számú pályázat keretében készült.

remélve, hogy megszerezheti támogatását. A találkozót követően Ada visszakapta hatalmát, Alexandros pedig a perzsák egyik fő támaszpontja, Karia székvárosa, Halikarnassos ellen vonult. Az Adát elűző Pixódaros ekkor már nem élt, a kariaiak feletti hatalmat egy perzsa előkelő, Orontobatés kapta meg, aki Pixódaros veje volt, dinasztikus házasságkötéssel ugyanis korábban feleségül vette annak leányát, a fiatalabb Adát.<sup>2</sup> Halikarnassos városának védelmét a kariai satrapával, Orontobatésszel együttműködve a rhodosi Memnón szervezte meg és irányította. A három szerzőn kívül Plutarchos is említést tett Alexandros és Ada kapcsolatáról, elbeszélése azonban jelentősen eltér a többi leírástól.

A főbb Alexandros-történetírók közül tehát csupán Curtius Rufus és Iustinus nem beszélt semmilyen formában Ada Alexandrosszal való találkozásáról. Tanulmányomban éppen ezért egy gondolat kísérlet keretében annak járok utána, hogy az Alexandros életét és tetteit történeti monográfia formájában feldolgozó, vitatott datálású római szerző,<sup>3</sup> Curtius Rufus említhette-e a találkozást, s ha igen, milyen részleteket közölhetett arról az eredetileg 10 könyvből álló *Historiae Alexandri Magni Macedoniae*<sup>4</sup> című munkájában.

A források közül a legátfogóbb leírást Strabón nyújtja, aki Halikarnassos látnivalóinak, híres szülötteinek bemutatását követően *exkursus* formájában beszél a kariai Hekatomnida-uralkodóház történetéről Halikarnassos pusztulásának apropóján:

Ez a város is rosszul járt, amikor Alexandros megostromolta. Hekatomnos kariai királynak ugyanis három fia volt: Mausólos, Hidrieus és Pixódaros, és két leánya; Artemisiát, az idősebbik leányt Mausólos, a legidősebb fivér vette feleségül, Hidrieus pedig a másik nővért. Mausólos volt az uralkodó. Halálos ágyán, minthogy gyermeke nem volt, az uralmat feleségére hagyta, s ő állította emlékére az említett síremléket. Miután pedig ez a férje halála miatti bánatában meghalt,

---

<sup>2</sup> Vö. CARNEY (2005: 69).

<sup>3</sup> Curtius Rufus tevékenységét Augustus principátusának korai szakaszától (Kr. e. 25–23) egészen a Kr. u. 4. századig szinte mindenhová datálták. Manapság leginkább két uralkodó, Claudius (Kr. u. 41–54) vagy Vespasianus (Kr. u. 69–70) neve kerül szóba tevékenységének és munkájának datálása alkalmával.

<sup>4</sup> A továbbiakban csak *Historiae* címen említve.

Hidrieus uralkodott, ezt pedig, amikor betegségben elhalálozott, felesége, Ada követte; ezt azonban Pixódaros, Hekatomnósnak még életben levő fia elzavarta. Ez perzsabarát volt, s meghívott egy satrapát, hogy vele együtt uralkodjék; miután ő is elköltözött az élők sorából, a satrapa vette birtokába Halikarnassost, mert felesége volt Ada, Pixódarosnak és a kappadokiai származású Aphnéisnek a leánya. Amikor azonban Alexandros ide érkezett, az ostromnak ellenállt. Ámde Ada, Hekatomnos leánya, akit Pixódaros elűzött, megkérte Alexandrost, és rá is bírta arra, hogy a tőle elvett királyságba helyezze vissza, s megígérte, hogy együtt fog működni vele az elpártolt városok ellen, minthogy azoknak a birtokosai az ő rokonai, s át is adta neki Alindát, az ő tartózkodási helyét. Az hozzájárult ehhez, kinevezte királynőnek, s miután a várost a várig elfoglalta (az kettős volt), annak az ostromlását reábizta. Nem sokkal ezután a vár el is esett, mert az ostrom most már haraggal és gyűlölettel folyt.<sup>5</sup>

Strabón beszámolója megismertet bennünket a Hekatomnida-dinasztia tagjaival, annak testvérházasságot előnyben részesítő házassági gyakorlatával és szokatlan örökösödési rendjével, amelynek értelmében a hatalom nem az elhunyt legközelebbi férfirokonára, hanem a feleségére száll át. A leírás alapján teljes képet kapunk a dinasztia belső konfliktusairól, Ada Pixódaros általi eltávolításáról, s arról is, hogy a trónbitorló Pixódaros halálát követően hogyan és miért került a perzsa *satrapa* uralomra. A folytatásban értesülünk Alexandros és Ada találkozásáról, egyezségük részleteiről, végül pedig arról is, hogyan bízta meg a makedón uralkodó Adát a város ostromának befejezésével. Strabón beszámolója szerint az uralkodó e döntése, vagyis Ada megbízatása vezetett Halikarnassos elestéhez.

Diodóros és Arrhianos Ada történetét egy jóval részletesebb, katonai jellegű leírásba illesztette bele. Diodóros Halikarnassos ostromát megelőzően, vagyis a kronológiailag megfelelő helyen adott hírt Alexandros és Ada találkozásáról, a nő hatalma visszaszerzésére vonatkozó kéréséről, s a találkozó következményeiről is.

---

<sup>5</sup> Str. *Geo.* 14, 2, 17. (C 656–657), ford. Dr. Földy József.

24, 1. Sándor király [...] pedig teljes haderejével bevonult Kariába [...].  
 2. Út közben felkereste egy Ada nevű nő, aki a kariai uralkodócsaládból származott. Ez a nő kéréssel fordult hozzá családja ősi uralma miatt, és azt kérte, hogy támogassa őt. Sándor elrendelte, hogy a Karia feletti uralom legyen az övé, és a kariaiakat e nő iránti jótéteménye révén jóindulatával személyes híveivé tette.<sup>6</sup>

Ezzel szemben Arrhianos elbeszélésében a retrospektív formát választotta, így Ada-történetét Halikarnassos ostromát követően, pontosabban annak *appendixeként* mutatta be.<sup>7</sup>

6. [...] Alexandros a várost földig rombolta, ennek a városnak, s Karia többi részének az őrizetére 3000 zsoldos gyalogost és körülbelül 200 lovast hagyott hátra Ptolemaios vezetése alatt, ő maga pedig Phrygia irányába vonult. 7. Egész Karia satrapési méltóságára Adát, Hekatomnos lányát és Hidrieus feleségét nevezte ki. Hidrieus Adának testvére is volt, akivel azonban a kariaiak jogszokása szerint össze is házasodott. Hidrieus halálakor Adára bízta a vezetést, mivel Ázsiában már Semiramis óta elfogadottá vált, hogy nők uralkodhatnak a férfiak felett. Pixódaros azonban megfosztotta Adát a hatalmától, s átvette az uralmat. Miután Pixódaros meghalt, veje, a király által korábban odaküldött Orontobatés kapta meg a kariaiak feletti hatalmat. Ada csupán Alindát, Karia legerősebb erődítményét birtokolta. És amikor Alexandros belépett Kariába, Ada találkozott vele, átadta neki Alindát, valamint fiává fogadta Alexandrost. Alexandros erre rábízta Alindát, s a fiú nevet sem utasította vissza, majd miután Halikarnassost elpusztította, Karia többi részét pedig leigázta, az egész terület vezetését átadta neki.<sup>8</sup>

Arrhianos Ada bemutatásakor ugyancsak közölt adatokat a Hekatomnida-dinasztiáról, Diodóros azonban 17. könyvében semmit sem szólt róluk, csak annyit mondott, hogy Ada a kariai uralkodócsalád tagja. További adat említésére nem is volt szükség, hiszen a szicíliai történetíró

<sup>6</sup> Diod. 17, 24, 1–2, ford. Illés Imre Áron.

<sup>7</sup> BOSWORTH (1980: 152).

<sup>8</sup> Arr. *An.* 1, 23, 7–8, saját fordítás.

korábbi könyveiben több alkalommal is beszámolt a család sorsát érintő jelentősebb eseményekről.<sup>9</sup>

Iustinus Pompeius Trogus munkáján alapuló kivonatában nem szerepeltet semmilyen adatot Alexandros és Ada találkozásáról, s a kariai uralkodócsalád történetéről sem. Ez a kihagyás azonban írói döntésének eredménye volt, hiszen a Pompeius Trogus 11. könyvének eredeti tartalmát összefoglaló *prologus* fennmaradt, így tudjuk azt, hogy Pompeius Trogus egy digresszió formájában beszélt Karia őstörténetéről és királyairól is: *Undecimo volumine continentur res gestae Alexandri magni usque ad interitum regis Persarum Darii, dictaeque in excessu origines et reges Cariae*.<sup>10</sup> Ebben a Kariáról szóló digresszióban akár említést is tehetett Adáról. Az azonban, hogy beszélt-e Ada és Alexandros találkozásáról, s ha igen, mit árult el róla, már más kérdés. Ami biztos, hogy Iustinus nem szerepeltette ezt a digressziót, kihagyásának oka pedig sejthető:<sup>11</sup> feltételezhetően terjedelmi okok, a rövidség és tömörség elvének alkalmazása miatt döntött úgy, hogy elhagyja munkájából a Karia történetére vonatkozó hosszabb leírást.

Plutarchos *Alexandros-életrajzának* két történetében is beszámolt a Hekatomnida-uralkodókról, Pixódarosról és Adáról, s azok makedón uralkodókkal való kapcsolatáról (Pixódaros követ útján II. Philipposszal, kicsit később ugyanebben a történetben Alexandros követ útján Pixódarossal tárgyalt [Plut. *Alex.* 10, 1–5]; Ada pedig Alexandrosszal állt kap-

---

<sup>9</sup> Diod. 15, 90, 3 (Mausólos); 16, 7, 3 (Mausólos); 16, 36, 2 (Mausólos halála, Artemisia uralomra kerülése); 16, 45, 7 (Artemisia halála, Idrieus uralomra kerülése); 16, 69, 2 (Idrieus halála, Ada uralomra kerülése); 16, 74, 2 (Adát testvére, Pixódaros megfosztja hatalmától).

<sup>10</sup> *Prologus libri XI Historiarum Philippicarum Pompei Trogi*: „A tizenegyedik könyv magába foglalja Nagy Sándor viselt dolgait Dariusnak, a perzsák királyának a haláláig, és egy kitérőben beszámol Caria régi történetéről és királyairól.” (Ford. Horváth János). Vö. IUSTINUS (1992: 323).

<sup>11</sup> Waldemar HECKEL (JUSTIN 1997: [299–300]) úgy vélte, hogy ez a digresszió valószínűleg a Iustinus 11, 6, 14–15. szövegrészében leírt eseményekhez tartozott: *Post victoriam maior pars Asiae ad eum defecit. Gessit et plura bella cum praefectis Darii, quos iam non tam armis quam terrore nominis sui vicit.* – „E győzelem után Kis-Ázsia nagyobb része átpártolt hozzá. Több háborút viselt Sándor Dareus helytartóival is – őket már nem annyira fegyvereivel, mint inkább nevének rémületes hírével győzte le.” (Ford. Horváth János). Vö. IUSTINUS (1992: 107).

csolatban [Plut. *Alex.* 22, 7–10]). Az adatok egy részét a Pixódaros-affér néven elhíresült jelenetében,<sup>12</sup> a többit pedig az Alexandros és Ada kapcsolatát elbeszélő epizódjában jegyezte le. Témánk szempontjából ez utóbbi leírás a fontosabb. Plutarchos ebben a jelenetében sok részletről hallgat. Nem beszél arról, hogy Adát testvére, Pixódaros elűzte, arról sem, hogy az Adával való találkozást követően hogyan ostromolta meg Alexandros Halikarnassos városát, egyedül azt említi, hogy a makedón uralkodó Adára anyjaként tekintett, illetve, hogy a nőt Karia uralkodónőjévé nevezte ki. Nem szól tehát Ada hatalomba való visszahelyezéséről, csupán az uralkodónői kinevezést említi. A biográfus leírása jelentősen különbözik Diodóros, Strabón és Arrhianos elbeszélésétől. Ada és Alexandros kapcsolatát a makedón uralkodó szexuális és fizikai önmérsékletét ábrázoló történetek sorába illeszti, s arról számol be,<sup>13</sup> hogy Alexandros miért utasította vissza fogadott anyja, Ada ajándékait:

Az evésben is nagyon mértékletes volt; ezt sok ember előtt nyilvánvalóvá tette, de különösen kitűnik ez abból, amit Adának, a szinte második anyjának fogadott kariai királynőnek mondott. Mert amikor az kedveskedésből minden áldott nap többféle ételt és édességet vitetett hozzá, sőt elküldte legügyesebb szakácsait és cukrászait is, Alexandrosz azt mondta, hogy nincs rá szüksége; ő sokkal jobb szakácsokat kapott nevelőjétől, Leónidasztól: reggelire éjszakai meneteléseket, vacsorára pedig sovány reggelit.<sup>14</sup>

Plutarchos történetének célja kettős volt. Egyedi eseten keresztül illusztrálta főhőse étkezésben is megmutatkozó mértéktartását (ἤν [...] γαστροῦς ἐγκρατέστατος), luxust elutasító, egyszerűsége törekvő viselkedését, ugyanakkor érzékeltette Ada és Alexandros különleges, kölcsönös tiszteleten alapuló kapcsolatát is. A makedón uralkodó a nőt

---

<sup>12</sup> Plut. *Alex.* 10, 1–5. Az Adát elűző Pixódaros követ útján felvette a kapcsolatot II. Philipposzal abból a célból, hogy legidősebb lányát (véltetően a fiatalabb Adát) II. Philippos fiához, Arrhidaioshoz adja hozzá. A diplomáciai házasságkötés terve azonban Alexandros közbelépése miatt meghiúsult. Pixódaros tervét forrásaink közül egyedül Plutarchos jegyezte le.

<sup>13</sup> Plutarchos (Plut. *Mor.* 127b, 180a, 1099c) kisebb változtatásokkal többször is megemlítette ezt a történetet.

<sup>14</sup> Plut. *Alex.* 22, 7–10, ford. Máthé Elek.

anyjáná fogadta, Karia uralkodónőjévé tette, személyesen vagy követ útján – semmi esetre sem levélben – beszélt vele (ἐδήλωσε [...] τοῖς πρὸς Ἄδαν λεχθεῖσιν [...] ἔφη). Kapcsolattartásuk folyamatos (καθ’ ἡμέραν ἀπέστελλεν [...] ἐς αἰ),<sup>15</sup> a közöttük lévő geográfiai távolság pedig – a rendszeres ételküldés miatt – gyaníthatóan elhanyagolható volt. Nem egyoldalú ez a kapcsolat, hiszen az uralkodónő is viszonzozza Alexandros jóindulatát. Eleinte bőséges étel és sütemény, végül – talán a fizikai távolság növekedése miatt – kiváló pékek és szakácsok küldésével kedveskedett (φιλοφρονουμένη) neki.

Alexandros és Ada anya-fiú kapcsolatáról, vagyis a szimbolikus adopcio motívumáról nem csupán Plutarchos, hanem Arrhianos is említést tett:

Ἦν δὲ καὶ γαστρὸς ἐγκρατέστατος, καὶ τοῦτο ἄλλοις τε πολλοῖς ἐδήλωσε καὶ τοῖς πρὸς Ἄδαν λεχθεῖσιν, ἦν ἐποιήσατο μητέρα καὶ Καρίας βασίλισσαν ἀπέδειξεν.<sup>16</sup>

Ἄδα δὲ Ἄλινδα μόνον κατεῖχε, χωρίον τῆς Καρίας ἐν τοῖς ὀχυρώτατον, καὶ ἐσβαλόντι Ἀλεξάνδρῳ ἐς Καρίαν ἀπήντα, τὰ τε Ἄλινδα ἐνδιδοῦσα καὶ παῖδά οἱ τιθεμένη Ἀλέξανδρον. καὶ Ἀλέξανδρος τὰ τε Ἄλινδα αὐτῇ ἐπέτρειπε καὶ τὸ ὄνομα τοῦ παιδὸς οὐκ ἀπηξίωσε [...]<sup>17</sup>

A két szerző adatát a kutatók hitelesnek fogadták el, így meglehetősen korán elindult a találgatás arra vonatkozóan, vajon miért is volt szüksége Alexandrosnak és Adának erre az adopciora. A kérdés megválaszolására számos elmélet született:

<sup>15</sup> Plut. *Mor.* 180a.

<sup>16</sup> Plut. *Alex.* 22, 7: Az evésben is nagyon mértékletes volt; ezt sok ember előtt nyilvánvalóvá tette, de különösen kitűnik ez abból, amit Adának, **a szinte második anyjának fogadott** kariai királynőnek mondott. (Ford. Máthé Elek). PLUTARKHOSZ (2001: 550–551).

<sup>17</sup> Arr. *An.* 1, 23, 8: Ada csupán Alindát, Karia legerősebb erődítményét birtokolta. És amikor Alexandros belépett Kariába, Ada találkozott vele, átadta neki Alindát, valamint **fiává fogadta Alexandrost**. Alexandros erre rábízta Alindát, **s a fiú nevet sem utasította vissza**. (Saját fordítás).

1. Az adopcio Alexandros emberiség egyesítését célzó (*unity of mankind* vagy *brotherhood of mankind*) tervének volt a kezdeti lépése. Az uralkodó célja az volt, hogy egyetlen uralom alatt egyesítse Európa és Ázsia népeit.<sup>18</sup>
2. Az adopcio alkalmazása a keleti tradíció matrilineáris elvéből<sup>19</sup> fakadt. Ada legitimálta – a kariaiak szemében – Alexandros hatalmát azzal, hogy fiává fogadta őt. Az adopcio így Ada részéről a legitimáció kinyilvánításának, Alexandros részéről pedig a legitimáció elnyerésének az eszköze volt. Alexandros érkezésekor Ada már idős volt, így nem mehetett hozzá Alexandroshoz, lánygyermeké sem volt, akit az uralkodóhoz adhatott volna, ezért dönthettek az adopcio alkalmazása mellett. Alexandros ezzel a lépéssel a kariaiak támogatását kívánta megszerezni a perzsa flotta elleni küzdelemben.<sup>20</sup>
3. Alexandros meg akarta nyerni a görögséget. Ada személye erre a célra ideális volt a Hekatomnida-dinasztia tagjainak ismert philhellénizmusa miatt (egyetlen kivétel Pixódaros volt). Ada (és a Hekatomnidák) philhellénizmusa miatt az adopcio mindkét fél számára előnyökkel járt: egyszerre jelképezte Alexandros őszinte görögségét, valamint Ada Perzsiával szembeni ellenállásának jogosságát.<sup>21</sup>
4. Ada nem a propagandaértéke miatt volt fontos Alexandros számára.<sup>22</sup> A nő ellenőrzése alatt tartotta Karia belső területeit, erősebb volt tehát, mint azt általában gondolják.<sup>23</sup> Alexandros számára Ada kiváló szövet-

<sup>18</sup> STARK (1958: 106). Freya STARK nézetét általában megemlítik, de ritkán fogadják el.

<sup>19</sup> Az anyagi leszármazás elvének azonban ellentmond a *patronimikon* használata a Hekatomnida nők esetében, s az is, hogy nem ismerjük Hekatomnos feleségének a nevét.

<sup>20</sup> BOSWORTH (1980: 152). Vö. még RUZICKA (1992: 139), GÜNGÖRMÜŞ (2020: 65). CARNEY (2000: 93) és CARNEY (2003: 248–250) mindehhez hozzáfűzi, hogy Alexandros számára megfelelő volt ez a fiú szerep, hiszen halogató házassági stratégiája miatt mindig is jobban szeretett királyi fiú vagy királyi testvér, mint királyi férj vagy királyi apa lenni.

<sup>21</sup> SEARS (2014: 211–221). Timothy HOWE (2021: 270; 277) nem fogadja el Matthew A. SEARS érvelését.

<sup>22</sup> HOWE (2021: 259–285).

<sup>23</sup> Timothy HOWE (2021: 281) véleménye szerint Ada egyike az antik világ legalábecsültebb uralkodóinak, hiszen az ő terve volt Halikarnassos (Alexandros szempontjából) megszerzése vagy (Ada szempontjából) visszaszerzése, nem pedig Alexandrosé. HOWE (2021: 281) a következő módon összegezi Ada szerepét és történetét: *As Alexander's*



séges lehetett III. Dareios, Orontobatés és annak felesége, az ugyancsak Hekatomnida fiatalabb Ada ellen. A makedón uralkodónak éppen ezért jól felfogott érdeke volt szövetségre lépni a kariai uralkodónővel, hiszen ellenkező esetben Ada ellenállása jelentősen lassította volna továbbhaladását. A szövetségkötés következtében Alexandrosnak esélye nyílt megszerezni Halikarnassos városát. Ada számára ugyancsak előnyös lehetett ez a szövetség, hiszen III. Dareios trónra lépését követően – mivel az új uralkodó Ada ellenfelét támogatta – Alexandros volt az utolsó lehetősége arra, hogy uralmát visszaszerezze. Timothy Howe úgy véli, hogy a katonai indítékokon túl a helyi kariai kultuszok és mitológia is hatással lehettek a szövetség megkötésére és az adopcio gesztusára. Véleménye szerint Ada ezzel a gesztussal Alexandrost bele tudta szőni a helyi kariai mitológiába. A makedón uralkodót így új Adonissá, a helyi Zeus fiává, magát pedig új anyaistennővé (Aphrodité) formálta.<sup>24</sup> Howe nézete szerint e vallási értelmezés lehetőségét erősíti Plutarchos Ada rendszeres étel- és süteményküldéseiről szóló beszámolója. Úgy véli, hogy ha Alexandros valóban visszautasította az ételeket, akkor Ada vélhetően felhagyott volna azok küldésével. Ha azonban szokását nem hagyta abba, akkor annak rituális oka lehetett.<sup>25</sup>

\*

A kutatók természetesen megkísérelték az Ada és Alexandros találkozását elbeszélő leírások forrásainak azonosítását annak ellenére, hogy egyetlen szerző sem említette név szerint azt a forrást (vagy forrásokat), akinek (vagy akiknek) a leírását felhasználta. A ránk maradt beszámolókat így néhány azonosság vagy különbség alapján csoportosították, s ezt követően nevesítették a feltételezett forrásokat. Ada történetét kivétel nélkül Alexandros-korabeli szerzők leírásaira vezették vissza. A té-

---

*story grew, Ada's strategic needs become overwhelmed by his, her story elided by his. [...] Though Ada's role has not been completely erased, it is decidedly diminished.*

<sup>24</sup> Az adopcio vallási értelmezéséről és a helyi kultuszokhoz való kapcsolódásáról részletesebben ld. HOWE (2021: 278–281).

<sup>25</sup> Timothy HOWE (2021: 280–281) azt gondolta továbbá, hogy Ada és Alexandros is – Hdt. 8, 136 alapján (Alabanda városa) – tudhatott a közöttük lévő feltételezett családi kötelékről. Ez pedig – véleménye szerint – ugyancsak elősegíthette azt, hogy adopción keresztül erősítsék meg szövetségüket.

mával foglalkozó korábbi tanulmányomban összegyűjtöttem a források egyezéseit és különbségeit, bemutattam a forráshasználatra vonatkozó eddigi elméleteket abból a célból, hogy felhívjam a figyelmet a források azonosításával kapcsolatos nehézségekre. Következtetésem az volt, hogy bár a fennmaradt leírások mutatnak eltéréseket, mégis meglehetősen sok tartalmi és szerkezeti azonosság fedezhető fel bennük.<sup>26</sup> Ezért is lehetséges arra gondolni, hogy az Alexandros-korabeli szerzők nagy vonalakban hasonlóan rögzíthették a Hekatomidákra, továbbá az Alexandros és Ada találkozására vonatkozó legfontosabb adatokat. Egy jóval gazdagabb forrásanyag meglétét feltételeztem tehát, egy olyanét, amelybe Strabón (véltetően Pompeius Trogus), Diodóros, Arrhianos, de még akár Plutarchos anekdotikus leírásának az alapja is beletartozhat. A beszámolók közötti eltérésekre így az adna magyarázatot, hogy ebből a forrásanyagból minden szerző azt az adatot szedegette ki, s bővítette tovább, ami számára a legmegfelelőbb volt.

Iustinushoz hasonlóan Curtius Rufus munkájában sem szerepel semmilyen, Ada személyével kapcsolatba hozható történet. Nem olvashatunk tehát genealógiájáról, Alexandrosszal való találkozásának részleteiről, az adopcio gesztusáról, de még a nő Alexandrosnak küldött ajándékairól sem. Ez csupán első pillantásra lehet meglepő. Curtius Rufus eredetileg tíz könyvből álló *Alexandros-története* ugyanis szerfelett hiányos. Az első két könyv tartalma teljesen elveszett, s a többi könyvben is számos *lacuna* és szövegprobléma található. A munka jelenlegi formájában a harmadik könyvtől, a Kr. e. 334-es év téli eseményeitől veszi kezdetét.<sup>27</sup> Diodóros és Arrhianos párhuzamos szöveghelyeiből, továbbá az események kronológiai sorrendjéből kiindulva arra következtethetünk, hogy a római szerző munkájának hiányzó, második könyvében ejtett szót Alexandros kariai tartózkodásáról, s magáról Adáról is. Voltaképpen ez a feltevés adta a tanulmány megírásának ötletét. Egy gondolatki-sérlet keretében azt próbálom kideríteni, hogy Curtius Rufus beszámolt-e a kariai eseményekről, s ha igen, vajon milyen adatokat jegyezhetett fel Alexandros hadjáratának e szakaszáról, s milyen információkat nyújthattott a kariai uralkodónőről, Adáról.

---

<sup>26</sup> MUNDING (2022: 27–42).

<sup>27</sup> QUINTE-CURCE (1961: 1).

Legelőször talán azt kellene megvizsgálni, hogy a római szerző beszélt-e munkájában Halikarnassos ostromáról. Erre azért lehet szükség, mivel – mint láttuk – több szerző, így Diodóros, Strabón és Arrhianos is e város ostromával (előtte, utána, alatta) összefüggésben említette Ada nevét. A *Historiae* tartalma alapján kijelenthető, hogy Curtius Rufus több helyen is foglalkozott a halikarnassosi eseményekkel. Harmadik könyvében említést tett a város ostromához kapcsolódó, makedón győzelmet elbeszélő híradásról: *Spectanti nuntius laetus adfertur Halicarnaso Persas acie a suis esse superatos, Myndios quoque et Caunios et pleraque tractus eius suae facta dicionis.*<sup>28</sup> A római szerző tehát munkájának fennmaradt részében számot adott a makedónok Halikarnassosnál aratott győzelméről,<sup>29</sup> ez pedig azt jelenti, hogy elveszett könyveiben az ostrom kezdetéről, s talán annak lefolyásáról is írnia kellett. Ezt a feltételezést tovább erősíti két, valójában ugyanazt az eseményt elbeszélő szöveghely. Curtius Rufus ötödik könyvének elején megjegyezte, hogy Alexandros egy Sittakéné tartománybeli pihenő során újrászervezte seregét, s érdemeik alapján parancsnokká nevezte ki jónéhány katonáját. Közülük elsőként az élte-sebb Atarrhiast,<sup>30</sup> aki – beszámolója szerint – Halikarnassos ostromakor tűnt ki bátorságával: *Primus omnium virtutis causa donatus est Adarrhias<sup>31</sup> senior, qui omissum apud Halicarnason a iunioribus proelium unus maxime*

<sup>28</sup> Curt. 3, 7, 4: „s amint éppen a látványban gyönyörködött, örömhír érkezett Halikarnassoszból; az ütközetben katonái győzelmet arattak a perzsák fölött; Mündosz és Kaunosz lakossága s a környékbeliek java része is meghódolt hatalmának.” (Ford. Kárpáty Csilla). Q. CURTIUS RUFUS (2000: 26). Arrhianos (Arr. An. 2, 5, 7) jóval részletesebben számol be erről az eseményről.

<sup>29</sup> Curtius Rufus hallgat arról, hogy Halikarnassos egészen az issosi csata végéig perzsa ellenőrzés alatt maradt, vö. Arr. An. 2, 13, 4; 2, 13, 6. Vö. ATKINSON (1980: 175), CURZIO RUFO (1998: 305).

<sup>30</sup> Atarrhias alakjáról és kinevezéséről (*the only commander of "regular hypaspists"*) bővebben ld. BERVE (1926: 178), HECKEL (2006: 60). Curtius Rufus leírásában Atarrhias az idősebb generáció tagjaként jelenik meg Alexandros seregében. Ennek ellenére a *Historiae* cselekményében komoly szerepet játszik Philótas letartóztatásában (Curt. 6, 8, 19–22) és a lynkéstisi Alexandros likvidálásában (Atarrhias vádló szerepben) is (Curt. 7, 1, 5).

<sup>31</sup> A kódexekben szereplő *adarrhias, adarrihas, adarrihas, adarribias* alakokat Edmund HEDICKE Atarrhias névalakra javította.

*accenderat*.<sup>32</sup> Curtius Rufus Atarrhias bátor cselekedetét felemlegette nyolcadik könyvében is egy Kleitos szájába adott, *oratio recta* formájában közölt beszédben (Curt. 8, 1, 34–36), amelyben az idősebb makedón generáció véleményét képviselő Kleitos illeti kritikával Alexandros viselkedését, amiért az apját, II. Philipposzt, annak hadi sikereit, s így volt katonáit is ócsárolni merészelt: *Philippi milites spernis oblitus, nisi hic Atarrhias*<sup>33</sup> *senex iuniores pugnam detrectantes revocasset, adhuc nos circa Halicarnasum haesuros fuisse*.<sup>34</sup> A *Historiae* cselekményében szereplő három, Halikarnassosra vonatkozó megjegyzés alapján most már kijelenthető, hogy Curtius Rufus közölt adatokat a város ostromához kapcsolódó eseményekről, annak befejezéséről és hősről, s ebből arra következtünk, hogy munkája elveszett részében az ostrom előzményeiről is említést kellett tennie. Ez a megállapítás azonban még nem jelenti szükségszerűen azt, hogy szerepeltette volna a Hekatomnida-dinasztia bármelyik tagját, Adát, a trónbitorló Pixódarost, Orontobatést, vagy akár Ada Alexandrosszal való találkozását. Mivel azonban – Iustinus kivételével – minden forrás (még Pompeius Trogus is) szétdarabolva vagy egybeszerkesztve, hosszabban vagy rövidebben, de említést tett a kariai dinasztia tagjairól, így talán logikus azt feltételezni, hogy Curtius Rufus is szólt róluk akár Alexandros Kariába érkezésekor, akár Halikarnassos városának ostroma előtt, egészen pontosan akkor, amikor a várost, annak elhelyezkedését, érdekességeit, erődítéseit és ostromot akadályozó nehézségeit bemutatta. Ezt az elképzelést igazolhatja Curtius Rufus írói módszere. Ez a római szerző ugyanis munkájában előszeretettel közölt hosszabb digressziókat, amelyekben az adott terület, város őstörténetét,

---

<sup>32</sup> Curt. 5, 2, 5: „Elsőnek a már éltesebb Atarrhiaszt tüntették ki bátorságáért, aki Halikarnassosznál egymaga kezdett harcot, miután a fiatalabb katonák otthagyták a csatateret.” (Ford. Kárpát Csilla). Q. CURTIUS RUFUS (2000: 103).

<sup>33</sup> A kódexekben szereplő *atharrias* alakot Edmund HEDICKE Atarrhias névalakra javította.

<sup>34</sup> Curt. 8, 1, 36: „Csakhogy lebecsülöd Philipposz katonáit is, elfelejtetted, hogy az öreg Atarrhiasz nélkül, aki a megfutamodó ifjakat visszakergeti a harcmezőre, még mindig Halikarnassosz körül vesztegelnénk.” (Ford. Kárpát Csilla). Q. CURTIUS RUFUS (2000: 211).

látnivalóit, érdekességeit, szokásait, s uralkodóit mutatta be.<sup>35</sup> Talán hasonló digresszió szerepeltetésére került sor Karia, Halikarnassos, s ahhoz kapcsolódóan a kariai dinasztia esetében is. Az azonban továbbra sem tisztázott, hogy vajon szólhatott-e bármit is Adáról. A kérdés megválaszolása előtt fontos felhívni a figyelmet arra, hogy az Alexandros-történetírók közül Curtius Rufus szól a legrészletesebben a makedón uralkodóval – akár csak találkozás szintjén is – kapcsolatba kerülő nőalakokról: III. Dareios anyjáról, Sisygambisról; feleségéről, Stateiráról; gyermekeiről, ifjabb Stateiráról és Drypétisről; Artabazos lányáról, Barsinéről; Hystaspés feleségéről; az amazonok királynőjéről, Thaléstrisről; Sisimithrés hitveséről; Spitamenés feleségéről; Oxyartés lányáról, Rhóxanéről és végül Massaga királynőjéről, Cleophisról.<sup>36</sup> Kijelenthető tehát, hogy Curtius Rufus érdeklődött a barbár, perzsa nők személye és sorsa iránt. Mindez arra utal, hogy munkájában szerepeltethette akár az elűzött kariai uralkodónőt, Adát is. Ezt az elképzelést erősítheti az az érv is, hogy Karia zűrzavaros politikai helyzetének bemutatásához szüksége lehetett Ada személyére. Feltételezhetően neki is magyarázatot kellett adnia arra, miért űzte el Pixódaros testvérét, Adát, hogyan vette át a hatalmat, a nő hogyan szorult vissza Alindába, s végül arra is, hogyan szerezte meg Orontobatés a Karia feletti hatalmat. S ha mindez nem lenne elegendő bizonyíték a nőalak szerepeltetésének szükségessége mellett, akkor egy további érv is hozható az állítás igazolására: több forrás, így Diodóros, Strabón, Plutarchos és Arrhianos is fontosnak tartotta megemlíteni azt, hogy Alexandros a Karia feletti hatalmat Adára bízta. Ha máshol nem is, itt biztosan meg kellett említenie Curtius Rufusnak Ada nevét. Ha tehát a szerző említette Halikarnassos ostromát,

---

<sup>35</sup> Kilikia domborzati viszonyai, vízrajza, nevezetességei (Curt. 3, 4, 6–10); Tyros városának geográfiai elhelyezkedése (Curt. 4, 2, 7–10); Tyros bukásának jelentősége (Curt. 4, 4, 19–21); Babilón régiségeinek leírása (Curt. 5, 1, 24–35); Perzsia geográfiája (Curt. 5, 4, 5–9); Persepolis bukásának jelentősége (Curt. 5, 7, 8–9); Hyrkania és a Kaspi-tenger körüli vidék geográfiája, sajátosságai, élővilága (Curt. 6, 4, 15–22); Kaukázus-hegység geográfiája (Curt. 7, 3, 19–21); Baktria éghajlata, vízrajza, növényvilága (Curt. 7, 4, 22–31); Sogdiané geográfiája (Curt. 7, 10, 1–3); India geográfiája, éghajlata, vízrajza, élővilága, lakói, uralkodói (Curt. 8, 9, 1–36); egzotikus környezet a Hydaspés folyón túl (éghajlat, élővilág) (Curt. 9, 1, 9–13).

<sup>36</sup> Erről bővebben ld. MUNDING (megjelenés alatt).

márpedig láttuk, hogy szólt róla, akkor nem tekinthetett el Ada személyének a bemutatásától sem. Talán most már elfogadható a következtetés: Curtius Rufusnak említést kellett tennie Adáról, elűzéséről, majd – Alexandros megjelenését követően – a hatalomba való visszahelyezéséről is.

A kérdés most már csak az, hogy szerzőnk milyen információkat közölhetett az uralkodónőről. A kapcsolatfelvételt vagy a találkozó létrejöttét biztosan említette, hiszen erről – Iustinus kivételével – minden forrásunk megemlékezett még akkor is, ha eltérő információkat vettek át forrásaik anyagából. A nő Alexandroshoz intézett, hatalomba történő visszahelyezésre vonatkozó óhaja, valamint az uralkodó kérésére adott reakciója (teljesíti azt) ugyancsak szerepelhetett a *Historiae* cselekményében. Ez a következtetés a római szerző írói technikájának egyik jellemző vonásából vonható le. A munkájában szereplő előkelő barbár, perzsa nőkkel kapcsolatos jeleneteket ugyanis arra használta, hogy méltassa Alexandrost a nőkkel szembeni kegyes bánásmódja, megbocsátó és elnéző viselkedése, vagy pedig bírálja őt a velük szemben tanúsított nem megfelelő megnyilvánulásai (az idegen szokások megsértése, önmérsékletének feladása és igazságosnak nehezen nevezhető döntések meghozatala) miatt. Ha a szerző technikájának e vonásából indulunk ki, akkor azt mondhatjuk, hogy Curtius Rufus nem is találhatott volna az Ada-történetnél alkalmasabb jelenetet Alexandros pozitív tulajdonságainak és kiváló vezetői képességeinek hangsúlyozására. A történetben szereplő alapszituáció, vagyis az, hogy egy félreállított uralkodónő Alexandros elé vonul,<sup>37</sup> hogy hatalma visszaszerzéséhez kérje a makedón uralkodó segítségét, több mint megfelelő lehetett számára. Alexandros meghallgatva a kérést kegyet gyakorolhatott,<sup>38</sup> visszasegíthette a nőt uralmába, s ezzel az ideális uralkodótól elvárt követelményeknek megfelelően járhatott el. Úgy tűnik tehát, hogy a történet részletei s a szerep-

---

<sup>37</sup> A következő uralkodónők vagy előkelő nők vonultak Alexandros elé: Thaléstris (Curt. 6, 5, 25–26); Spitamenés felesége (Curt. 8, 3, 10); Cleophis (Curt. 8, 10, 34).

<sup>38</sup> Alexandros kegyet gyakorol egy előkelő nővel vagy nőkkel való találkozásával a következő esetekben: III. Dareios családja (Curt. 3, 12, 12–13; 3, 12, 17; 3, 12, 23; 5, 2, 18; 5, 2, 22; 5, 3, 15; 10, 5, 25); Hystaspés felesége (Curt. 6, 2, 8); Thaléstris (Curt. 6, 5, 32); Rhóxané (Curt. 8, 4, 25–27); Cleophis (Curt. 8, 10, 34–35).

lők cselekedetei (találkozó, uralkodónői kérés, könyörgés, uralkodói kegy, kölcsönös nagyrabecsülés) tökéletesen összhangba hozhatók Curtius Rufus írói koncepciójával és megoldásaival.

Ha pedig a római szerző szerepeltette Adát, Alexandrosszal való találkozását, az uralkodóhoz intézett kérését, valamint a makedón uralkodó kegyes gesztusát, akkor csupán egyetlen kérdés maradt: vajon mit kezdhetett azzal, az Arrhianosnál és Plutarchosnál felbukkanó motívummal, amely szerint Ada adoptálta Alexandrost? Talán úgy járhatott el, mint Diodóros, vagyis egyáltalán nem beszélt róla, azért, mert vagy A) nem ismerte a történet e verzióját, vagy mert B) ismerte ugyan ezt a verziót, viszont az adopcióra vonatkozó adatot egyszerűen érdektelennek minősítette, vagy mert C) ismerte ugyan ezt a verziót, mégsem számolt be róla, mivel az adopcióra vonatkozó adat nem illett írói koncepciójához. Az A) és a B) pontban feltüntetett eshetőségek nem szorulnak magyarázatra, a C) pontban ismertetett lehetőség azonban további kifejtést igényelhet. A kariai Ada nevét a szakirodalom sokszor együtt említi III. Dareios anyjával, Sisygambisszal.<sup>39</sup> A két nőalak valóban sok tekintetben hasonlít egymáshoz: Ada és Sisygambis is nemes származású királyi nők, a kontinuitás és a legitimáció szempontjából kiemelt jelentőségűek, gyermekszülésre már biztosan alkalmatlan korúak,<sup>40</sup> illetve, s ez a legfontosabb, mivel több forrás is említést tett arról, hogy Alexandros mind a két nőt – az Olympiaszt megillető – anya néven szólította.<sup>41</sup> Elizabeth Donnelly Carney a forrásadatok alapján összehasonlította Alexandros két nővel szembeni viszonyulását, és arra jutott, hogy a két adopció között jelentős különbség van. Feltételezését arra alapozta, hogy a kariai

<sup>39</sup> CARNEY (1996: 569), CARNEY (2000: 93; 111–113), CARNEY (2003: 248–250), CARNEY (2005: 70). Vö. MARCHINI (2004: 268, 8. jz), JUSTIN (2011: 51).

<sup>40</sup> Waldemar HECKEL (2006: 3) vélekedése szerint Ada feltehetően a Kr. e. 390-es években született. *Terminus ante quem*nek a Kr. e. 377-es időpontot adja meg, azt az évet, amelyben Ada apja, Hekatomnos életét vesztette, testvére, Mausólos pedig megkezdte uralkodását.

<sup>41</sup> Diodóros (Diod. 17, 37, 6) és Curtius Rufus (Curt. 3, 12, 17; 3, 12, 25; 5, 2, 22) is beszámol arról, hogy Alexandros anyjának szólította Sisygambist. A forrásadatok (Diod. 17, 118, 3; Curt. 10, 5, 10; Iust. 13, 1, 5) alapján úgy tűnik, hogy cserébe III. Dareios anyja, Sisygambis is fiaként fogadta és fiának ismerte el Alexandrost, így viszonzva az uralkodó vele szemben tanúsított jóindulatát.

eseményeket követően egyetlen forrásban sem szerepel többé Ada neve.<sup>42</sup> Úgy vélte, hogy csupán a pillanatnyi politikai helyzet eredménye volt az, hogy az adopción sor került: Ada ezzel a gesztussal a makedón uralkodót maga mellé állíthatta, Alexandros pedig Ada személyén keresztül megszerezte a kariaiak támogatását, s ezzel lehetővé vált számára a Karia feletti teljes hatalom megszerzése. Miután azonban Alexandros elrendezte a Karia feletti hatalom kérdését, s stabilizálta a helyzetet, már nem lehetett tovább szüksége Adára, s így az adopció ténye is súlytalanná vált. Teljesen más volt azonban a helyzete III. Dareios anyjának, Sisygambisnak,<sup>43</sup> aki az issosi csatát követően esett Alexandros fogságába. Adával ellentétben ő az adopciót követően is fontos politikai tényező maradt: Alexandrosnak szüksége volt rá legitimációs igényének érvényre juttatása miatt, s azért is, mert rajta keresztül kinyilváníthatta azt a szándékát, hogy folyamatosságot kíván teremteni a perzsa múlttal.<sup>44</sup>

Az Ada és Sisygambis adopcióját összehasonlító kutatók azonban nem figyeltek fel egy lényeges különbségre. Arra, hogy egyetlen olyan forrásunk sincs, amely először Adával (ő lenne Alexandros második anyja), majd Sisygambisszal (ő lenne Alexandros harmadik anyja) is „adoptáltatta” volna Alexandrost. Diodóros, Iustinus, vélhetően Curtius Rufus is csak Sisygambisszal, míg más források, így Plutarchos és Arrhianos csupán Adával „adoptáltatták” Alexandrost.

Mindez egy további feltételezéshez vezethet el, amely szerint vagy azért nem említették ezek a szerzők (Diodóros, Iustinus és talán Curtius Rufus) az egész adoptálási motívumot, mert nem volt benne forrásaik anyagában, s így nem is volt tudomásuk erről az adatról, vagy azért hallgattak róla, mert ez az információ egyáltalán nem illett mondaniva-

---

<sup>42</sup> Andrik ABRAMENKO (1994: 192–207) tanulmányában amellet érvelt, hogy a Diodóros (Diod. 17, 32, 1) leírásában szereplő μήτηρ τοῦ βασιλέως kifejezés Adára, nem pedig Alexandros anyjára, Olympiasra vonatkozik. Érvelését arra alapozza, hogy Ada kariai tartózkodása miatt több információhoz férhetett hozzá, mint a Makedóniában tartózkodó Olympias. Felfogása szerint tehát a kariai uralkodónő értesítette volna Alexandrost levélben arról, hogy óvakodjon a lynkestisi Alexandrostól. ABRAMENKO hipotézisét általában megemlítik, következtetését azonban kevesen fogadják el.

<sup>43</sup> A két nő szerepéhez és a két adopció különbségéhez ld. CARNEY (2003: 249–250).

<sup>44</sup> CARNEY (1996: 570).



lójukhoz. Lehetetlen megmondani, hogy a szerzők ismerték-e ezt az adatot vagy sem, az azonban mégis megjegyezhető, hogy ha tudtak az adopció tényéről, és mégsem szerepeltették, akkor jó okkal mellőzhették azt.

Ha az adopció Alexandrosnak visszatérő gyakorlata lett volna, s ehhez fordult volna minden olyan esetben, amikor valamilyen okból kifo-lyólag nem kerülhetett sor házasságkötésre, akkor talán jogosan következtetünk arra, hogy az időben második, vagyis a Sisygambishoz köthe-tő adopció alkalmával valahogyan mégis említésre került volna Ale-xandros első fogadott anyja, a kariai Ada is. Másrészt, arról se feledkez-zünk el, hogy Sisygambis kiemelt női szereplője Diodóros és Curtius Rufus munkájának is, hiszen ez a két szerző több jelenetben is szerepel-tette őt. Ezek az epizódok kivétel nélkül a nő Alexandrosszal való meg-hitt és bensőséges kapcsolatának megnyilvánulásait ábrázolják, a győz-tes és a legyőzött közötti kölcsönös tiszteletadást és nagyrebecsülést ír-ják le.<sup>45</sup> Mi következik mindebből? Ha ezek a szerzők Ada történetének elbeszélése során szerepeltették az adopció motívumát, majd később Sisygambis esetében is adopciót emlegettek volna, akkor ezzel a megol-dással különlegességétől és egyediségétől fosztották volna meg ezt az uralkodói gesztust, s ezáltal Alexandros és Sisygambis tiszteletbeli anya és fogadott fiú kapcsolatát is átlagossá silányították volna. Ezzel azt hangsúlyozták volna, hogy Alexandros visszatérő, bármikor előhúzható és alkalmazható megoldása volt az adopció gyakorlata. S mi lett volna az üzenetük? Az, hogy Alexandros számára Sisygambis éppen annyira fontos és jelentős, mint Ada. Nincs tehát különbség közöttük. Mit tehet-tek tehát? Ha nem ismerték az adopcióra vonatkozó adatot, akkor a vá-laszadási kör bezárul, nem is volt vele dolguk. Ha azonban tudtak róla, és mégsem szerepeltették azt, akkor a kihagyás mellett döntöttek azért,

---

<sup>45</sup> III. Dareios családtagjainak fogságba esése és Alexandros náluk tett látogatása (Diod. 17, 37, 3–17, 38, 3; Curt. 3, 11, 24–26; 3, 12, 3–26); III. Dareios feleségének, Stateirának a halála (Diod. 17, 54, 7; Curt. 4, 10, 18–34); Sisygambis elutasítja kiszabadítását (Diod. 17, 59, 6–7; Curt. 4, 15, 9–11); Alexandros III. Dareios nőrokonait Susában hagyja (Diod. 17, 67, 1; Curt. 5, 2, 17–22); Sisygambis közbenjárása az uxiosok érdekében (Curt. 5, 3, 12–15); Sisygambis Alexandros halálára adott reakciója (Diod. 17, 118, 3; Curt. 10, 5, 18–25).

mert az adopció szokását, s ezzel a tiszteletbeli anya és fogadott fiú közötti különleges kapcsolatot egyedül a Sisygambishoz köthető jelene-  
tekben kívánták ábrázolni. Azt akarták megmutatni, hogy a győztes  
Alexandros és a legyőzött ellenfele anyja, Sisygambis közötti nexus  
egyedi és rendkívüli.

Összegzés gyanánt megállapítható, hogy Curtius Rufus és Iustinus  
kivételével minden Alexandros-történetíró, így Diodóros, Strabón, Plu-  
tarchos és Arrhianos is megörökítette valamilyen formában Ada és Ale-  
xandros kapcsolatát. Iustinus úgy döntött, hogy terjedelmi okok miatt  
kihagyja a Karia őstörténetéről és uralkodóiról szóló digressziót. Ez azt  
eredményezte, hogy munkájában semmilyen, Adára vonatkozó adat  
sem szerepel. Curtius Rufus esetében más a helyzet, hiszen ez a római  
szerző elveszett második könyvében adhatott számot a kariai esemé-  
nyekről. Ha megpróbálunk választ adni arra a kérdésre, hogy szerepel-  
tethette-e Ada történetét munkájában, akkor a *Historiae* cselekményének,  
valamint írói technikájának ismeretében azt mondhatjuk, hogy írt Hali-  
karnassos ostromáról, vélhetően beszámolt a Hekatomnida-dinasztia  
egyik vagy másik tagjáról, s valószínűleg említette Ada Alexandrosszal  
való találkozását is. A találkozás részleteit oly módon mutathatta be,  
ahogyan az Diodóros leírásában szerepel. Kihagyta tehát az *adopció* mo-  
tívumát – ha egyáltalán tudott róla –, ezt az adatot ugyanis (Diodóros-  
hoz hasonlóan) egyedül Sisygambis jelenetében kívánta felhasználni és  
minél jobban kiaknázni.

Persze mindez csak a művek belső logikáján alapuló hipotézis, s  
tudjuk jól, hogy a logika nem mindig érvényesül a történelemben,  
ahogy az irodalomban sem. A tanulmányt így azzal zárom, hogy a fenti  
következtetés logikus ugyan, de nem biztos, hogy Curtius Rufus való-  
ban így járt el Ada történetének elbeszélése során.

## Források

- CURZIO RUFO 1998 J. A. ATKINSON (a cura di) – V. ANTELAMI (trad.), *Curzio Rufo: Storie di Alessandro Magno, Vol. 1.*, Milano, 1998.
- DIODÓROS 2021 ILLÉS I. Á. (közread.), *Diodóros: Bibliothéké Historiké, 17. könyv (Nagy Sándor uralkodása. Diodóros Történeti könyvtárának 17. könyve)*, Szeged – Budapest, [2021].
- IUSTINUS 1992 HORVÁTH J. (ford.) – BOLLÓK J. (sajtó alá rend.) – BORZSÁK I. (utószó), *Iustinus: Világkrónika a kezdetektől Augustusig (Fülöp király-*

- nak és utódainak története). Marcus Iunianus Iustinus kivonata Pompeius Trogus művéből, Budapest, 1992.*
- JUSTIN 1997 J. C. YARDLEY (transl., app.) – W. HECKEL (comm.), *Justin: Epitome of the Philippic History of Pompeius Trogus. Vol. 1.: Books 11–12: Alexander the Great*, Oxford, 1997.
- JUSTIN 2011 J. C. YARDLEY (transl., app.) – W. HECKEL (comm.) – P. V. WHEATLEY (comm.), *Justin: Epitome of the Philippic History of Pompeius Trogus. Vol. 2.: Books 13–15: The Successors to Alexander the Great*, Oxford, 2011.
- PLUTARKHOSZ 2001 MÁTHÉ E. (ford.) – HEGYI D. (jegyz., utószó), *Plutarkhosz: Párhuzamos életrajzok*, Budapest, 2001.
- Q. CURTIUS RUFUS 2000 KÁRPÁTY Cs. (ford., szószedet) – HOFFMANN Zs. (szerk., jegyz.) – MARÓTI E. (utószó), *Q. Curtius Rufus: A makedón Nagy Sándor története*, Szeged, 2000.
- QUINTE-CURCE 1961 H. BARDON (éd., trad.), *Quinte-Curce: Histoires*, Paris, 1961.
- STRABÓN 1977 Dr. FÖLDY J. (ford.) – Dr. BALÁZS J. (előszó), *Strabón: Geógraphika*, Budapest, 1977.

## Felhasznált irodalom

- ABRAMENKO 1994 A. ABRAMENKO, *Alexander vor Mazagae und Aornus. Korrekturen zu den Berichten über das Massaker an den indischen Söldnern*, *Klio*, 76 (1994), 192–207.
- ATKINSON 1980 J. A. ATKINSON, *A Commentary on Q. Curtius Rufus' Historiae Alexandri Magni Books 3 and 4*, Amsterdam, 1980.
- BERVE 1926 H. BERVE, *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage, Bd. 2.*, Munich, 1926.
- BOSWORTH 1980 A. B. BOSWORTH, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander, Vol I.*, Oxford, 1980.
- CARNEY 1996 E. D. CARNEY, *Alexander and Persian Women*, *American Journal of Philology*, 117 (1996/4), 563–583.
- CARNEY 2000 E. D. CARNEY, *Women and Monarchy in Macedonia*, Norman, 2000.
- CARNEY 2003 E. D. CARNEY, *Women in Alexander's Court*, in: J. Roisman (ed.), *Brill's Companion to Alexander the Great*, Leiden – Boston, 2003, 227–252.
- CARNEY 2005 E. D. CARNEY, *Women and Dunasteia in Caria*, *American Journal of Philology*, 126 (2005/1), 65–91.
- GÜNGÖRMÜŞ 2020 Ö. GÜNGÖRMÜŞ, *Alexander the Great, Ada and Alinda*, in: M. Çekilmez – U. Kapuci (eds.), *Alinda Araştırmaları 1. Eski Belgeler ve Yeni Araştırmalar*, Aydin, 2020, 63–74.
- HECKEL 2006 W. HECKEL, *Who's Who in the Age of Alexander the Great: Prosopography of Alexander's Empire*, Malden, MA – Oxford, 2006.

- HOWE 2021 T. HOWE, *(Re)Taking Halikarnassos. Ada, Alexander the Great and Karian Queenship*, in: K. Droß-Krüpe – S. Fink (eds.), *Powerful Women in the Ancient World. Perception and (Self)Presentation. Proceedings of the 8<sup>th</sup> Melammu Workshop, Kassel, 30 January – 1 February 2019, Münster, 2021*, 259–285.
- MARCHINI 2004 M. MARCHINI, *Alessandro, Sisíngambri e le nozze di Susa*, *Rivista Storica Italiana*, 34 (2004), 267–284.
- MUNDING 2022 MUNDING M., *A forráshasználat újragondolása: Ada és Alexandros találkozása az Alexandros-történetíróknál*, *Antikvitás & Reneszánsz, Ünnepi különszám Lázár István Dávid 60. születésnapjára*, (2022), 27–42.
- MUNDING 2023 MUNDING M., *Alexandros és az előkelő barbár nők Curtius Rufus regényes történeti munkájában*, Budapest, 2023. (megjelenés alatt)
- RUZICKA 1992 S. RUZICKA, *Politics of a Persian Dynasty: The Hecatomnids in the Fourth Century B.C.*, Norman, 1992.
- SEARS 2014 M. A. SEARS, *Alexander and Ada Reconsidered*, *Classical Philology*, 109 (2014), 211–221.
- STARK 1958 F. STARK, *Alexander's March from Miletus to Phrygia*, *Journal of Hellenic Studies*, 78 (1958), 102–120.

## The Encounter between Alexander and the Carian Ada in the Work of Curtius Rufus?

### A Thought Experiment

*Diodorus, Strabo, Plutarch, and Arrian reported in some form that Alexander, in 334 BC, in an unspecified location met the former queen of Caria, Ada, who had been deposed by her own brother, Pixodarus. As a result of the encounter, Alexander helped Ada and eventually reinstated her as queen of Caria. Two of our sources, Plutarch and Arrian, also mentioned that Ada adopted the Macedonian ruler as his son. Among the main "Alexander historians", only Justin and Curtius Rufus do not mention in their works the encounter between Alexander and Ada. Justin consciously decided to omit the description of the Carian events, however, the situation is different in the case of Curtius Rufus. The first two books of his work, in which he may have written about the events of Caria, among others, have been lost.*

*As part of a thought experiment, I am looking to find the answer to the question of whether Curtius Rufus could have included the encounter between Alexander and Ada in the lost part of his work, and if so, what information he could have disclosed about the encounter and what about Ada herself.*

**Keywords:** Ada, Alexander, Caria, Halikarnassus, Pixodarus, Orontobates, Strabo, Diodorus, Arrian, Plutarch, Justin, Pompeius Trogus, Sisygambis, adoption

---

ODROBINA LÁSZLÓ

## Az oktatáspolitikai vallási alapú változásai Róma keresztény császárai alatt

*Sok kutató próbálta megfejteni eddig az Apostatának nevezett Iulianus császár 61c jelzetű levelének célját, illetve összhangba hozni azt a szintén a császár uralkodási idejéből fennmaradt, CTh. 13, 3, 5 törvénnyel: mind ez idáig sikertelenül, ugyanis sem azok az érvek nem meggyőzőek, amelyek szerint a keresztény tanárokat a tanítás-tól erkölcsi alapon eltanácsoló levél, és az általánosságok szintjén maradó, a tanárok alkalmazása elé (a kereszténységet nem említő) erkölcsi feltételeket állító jogszabály ugyanazt a célt szolgálta, sem pedig azok, amelyek szerint két különböző tényállásról beszél a két szöveg. Jelen tanulmány nem kíván állást foglalni a kérdésben, viszont abból kiindulva bemutatja, mi volt a „fordított helyzet”, azaz hogy a keresztény császárok próbálták-e, és ha igen, mennyiben megváltoztatni az addig pogány auktorok szövegein tanító, és pogány istenek erkölcsstelen történeteit magyarázó oktatási rendszert, illetve, hogy még korábban a kereszténység megengedett vallás státusza előtt hogyan fogadták a keresztény vezetők, ha egy keresztény ember tanári munkát vállalt.<sup>1</sup>*

**Kulcsszavak:** Iulianus Apostata, keresztény tanárok, ókori iskola, antik nevelés, pogány-keresztény együttélés, keresztényüldözés, ókereszténység

Úgy gondolom, hogy a megfelelő oktatás nem a kifejezések és a nyelv fáradságosan elsajátított szimmetriájában mutatkozik meg, hanem egészséges gondolkodásmódban, olyanban, amely megértő, ugyanakkor korrekt véleményt alkot jóról és rosszról egyaránt. Ezért, amikor az ember valamiben hisz, a tanítványait viszont másra tanítja, akkor véleményem szerint egyrészt nem képes jól tanítani, másrészt nem is becsületes ember. S ha a meggyőződése és megnyilatkozásai közti eltérés pusztán triviális dolgokban mutatkozik meg, akkor azt valahogy

---

<sup>1</sup> Jelen tanulmány a 2022. évi XIV. Magyar Ókortudományi Konferencián felolvasott előadás írásos verziója.

el lehet viselni, bár ez is helytelen. De ha a legfontosabb dolgokban történik meg az, hogy az embernek van egy bizonyos véleménye, és közben ennek ellenkezőjét tanítja, mi más ez, mint a gazemberek viselkedése, és nem becsületes, hanem teljesen alávaló embereké, akik a legértéktelenebbnek hitt dolgokat dicsérik a legjobban, így átverik és dicséreteikkel megtévesztik azokat, akiknek el akarják adni értéktelen áruikat. Márpedig mindazoknak, akik tanítanak, becsületes embereknek kell lenniük, és nem szabad lelkükben olyan véleményeket táplálniuk, amelyek összeegyeztethetetlenek azzal, amit nyilvánosan vallanak...

Bár jelen írás címe alapján elképzelhető lenne, ám az imént idézett szövegrészlet mégsem Órigenéstől vagy Szent Ágostontól, de még csak nem is a kompromisszumképtelen Tertullianustól származik: épp ellenkezőleg. A keresztényellenes Iulianus császár egyik levele kezdődik így,<sup>2</sup> pedig a benne foglalt alapelvek lehetnének egy keresztény tanító intelmei is. A kontraszt annál is meglepőbb, mivel az Apostatának nevezett 4. századi császár levele egy későbbi szakaszában így fogalmaz – s ez lesz levelének tulajdonképpeni mondandója is:

Ha azonban (a tanítók) úgy gondolják, hogy az írók tévedtek a legtiszteltebb istenekkel kapcsolatban, akkor menjenek inkább a galileaiak gyülekezetébe, s magyarázzák Mátét és Lukácsot...

Amiért jelen írást a fenti idézetekkel kezdtem, annak nem más az oka, mint hogy rámutassak: a klasszika-filológia, az ókortörténet és az ókori egyháztörténet kutatói rengeteget foglalkoztak azzal a kérdéssel, hogy vajon ez a levél képezi-e a jogi háttérét annak, amikor ókori, főként keresztény, de akár pogány történetírók is úgy fogalmaztak, hogy Iulianus császár megfosztotta a keresztény tanárokat a nyilvános tanítás lehetőségétől.<sup>3</sup> A kérdés annál is indokoltabb, mivel egy ilyen levél nem nagyon bírhatott jogi erővel, s emiatt a tudományos közvélemény inkább a *CTh.* 13, 3, 5 számú jogszabályát azonosítja a fenti rendelkezések háttéréként.

---

<sup>2</sup> BIDEZ (1932: 72–75).

<sup>3</sup> A kérdéshez ld. pl. DOWNEY (1957: 97–113), HARDY (1968: 131–143), IRMSCHER (1990: 579–592), BANCHICH (1993: 5–14), GALLINARI (1995), GERMINO (1997), KLEIN (1981: 73–94), GERMINO (2004).

Idem A. Magistros studiorum doctoresque excellere oportet moribus primum, deinde facundia. Sed quia singulis civitatibus adesse ipse non possum, iubeo, quisque docere vult, non repente nec temere prosiliat ad hoc munus, sed iudicio ordinis probatus decretum curialium mereatur optimorum conspirante consensu. Hoc enim decretum ad me tractandum referetur, ut altiore quodam honore nostro iudicio studiis civitatum accedant. Dat. XV Kal. Iul., Spoletio Mamertino et Nevitta Cons. (362. június 17.)

A latin szöveg olvasásakor rögtön feltűnik, hogy nem szerepel benne sem a keresztény szó, sem bármi más, ami a fenti szerzők negatív állítására utalna Iulianusszal kapcsolatosan. Egyszerűen azt írja elő a jogszabály, hogy a városok alaposan vizsgálják meg azt, aki tanítani szeretne, s ha úgy döntöttek, megfelelő a jelentkező, akkor még a császárhoz is fel kell terjeszteniük a jelöltet jóváhagyásra.

A tudományos konszenzus<sup>4</sup> szerint a fenti rendelkezést nem sokkal Iulianus halála után, 364 januárjában visszavonták a *CTh*-ban sorban következő rendelettel:<sup>5</sup>

*CTh.* 13, 3, 6. Imp. Valentinianus et Valens AA. ad Mamertinum praefectum praetorio. Si qui erudiendis adolescentibus vita pariter et facundia idoneus erit, vel novum instituat auditorium vel repetat intermissum. Dat. III Id. Ian. Divo Ioviano et Varroniano cons. (364. január 11.)

A fenti rendelet fordításából azonban nem úgy tűnik, mintha célja az előző hatályon kívül helyezése lenne. Talán az egyetlen szófordulat, ami ilyesmire utalhat, az a *vel repetat intermissum*, azaz „folytassa azt, amit abbahagyott”.

Számos megoldási javaslat született a fenti problémák feloldására:<sup>6</sup> szerencsére azonban egyik sem tűnik annyira meggyőzőnek, hogy a problémát lezártnak tekinthessük, s ezzel megszűnjék a további kutatások lehetősége. Az viszont eléggé szembeűnő az első két idézet, illetve

---

<sup>4</sup> A vitát jól áttekinti pl. GERMINO (2004: 167–192).

<sup>5</sup> Vö. VÖSSING (2003: 492).

<sup>6</sup> Legutóbb ld. GERMINO (2004: 193–240).

az egyéb ókori források<sup>7</sup> olvasásakor, hogy Iulianus valóban megtehetette, amivel később vádolták,<sup>8</sup> s mindennek alapja valóban az az erkölcsi egyenesség megkövetelése lehetett a korábban keresztény, később azonban ismét pogánnyá lett császár részéről, amire ő maga utalt a levelében: „a keresztények ne tanítsák azt, amiben nem hisznek”.

Miközben a fenti idézeteket (és a problémával foglalkozó tudományos közleményeket, monográfiákat) olvassuk, szembeötlő a hiány a másik oldalon: a keresztény császárok – bár megtehették volna –, semmiféle hasonló radikális intézkedést nem fogantatosítottak a kereszténység vagy a keresztények helyzetbe hozása érdekében az oktatás területén.<sup>9</sup> (Hogy érezzük a probléma súlyát, *mutatis mutandis* ez olyan lehetett, mintha Magyarországon 1990-ben nem vezették volna ki az egyetemi kötelező stúdiumok közül a marxizmus-leninizmust, a tudományos szocializmust, vagy még erősebb példával élve, mintha 1990 előtt az L betű írását Lenin, az M-ét Marx, az E-ét Engels, az Sz-ét pedig Sztálin nevével gyakoroltatták volna a gyerekekkel az iskolában, s ezt mind a mai napig érintetlenül hagyták volna.)

Bár történtek lépések a 4. században az oktatási tevékenység szabályozására, azonban ezek nem nagyon értelmezhetőek a császárok részéről a kereszténység melletti kiállásként. Tudjuk, hogy a római oktatás korábban is alapvetően „piaci alapokon” működött,<sup>10</sup> a császárok nem igazán avatkoztak be a tevékenység szabályozásába.<sup>11</sup> Amikor mégis megtették, szabályozó tevékenységük elsősorban arra korlátozódott, hogy adómentességet garantáltak az oktatóknak/tanároknak, illetve egyes ritka esetekben<sup>12</sup> (Rómában, Athénben és később Konstantinápolyban) kvázi tanszékeket állítottak fel, ahol a tanároknak pénzt garantáltak tevékenységükért.<sup>13</sup>

---

<sup>7</sup> A törvényre vonatkozó külső forrásokhoz ld. GERMINO (2004: 51–110).

<sup>8</sup> Vö. VÖSSING (2002: 253).

<sup>9</sup> VÖSSING (2002: 244).

<sup>10</sup> MARROU (1972: 127–132).

<sup>11</sup> VÖSSING (2003: 470–475).

<sup>12</sup> VÖSSING (2003: 489).

<sup>13</sup> Ld. VÖSSING (2002: 246).



Vespasianus volt az első császár, aki a tanároknak adómentességet adott – még a provinciákban is, illetve két olyan retorikai tanári állást létesített Rómában, ahol az oktatási helyiséget és még a bért is a tanárok rendelkezésére bocsátották.<sup>14</sup> Fontos ugyanakkor megjegyezni, hogy a fővárostól eltérő helyszíneken a tanárok adómentességéért nem az állam, hanem a város „állt helyt”<sup>15</sup> – a császár előírása alapján.<sup>16</sup>

Antoninus Pius konkrétan meghatározta, hogy mekkora város hány tanárnak adhatott mentességet: kisebb városok három *grammaticus*nak és három rétor tanárnak, a nagyobbak négynek-négynek, a metropoliszok pedig ötnek-ötnek.<sup>17</sup> A tanárok kiválasztása a város felelősége volt.<sup>18</sup> Emellett a városok még két módon támogathatták a tanárt: adhattak számukra ingyenesen oktatási helyiséget, illetve akár bért is fizethettek nekik.<sup>19</sup>

Első következtetésként megállapítható, hogy a császárok szabályozó tevékenysége nem hasonlítható a modern oktatásszabályozáséhoz, amikor a cél egy általános írás-olvasás-számolás, alapvető műveltség garantálása az emberek minél nagyobb rétegének, vagy esetleg hátrányos helyzetű térségek, emberek helyzetbe hozása az oktatás által.<sup>20</sup> Egyes kutatók szerint az a tény, hogy a császárok időről időre megerősítették azokat a privilégiumokat, amelyekben a tanárok részesültek – úgy azonban, hogy közben nem terhelték az állami költségvetést –, inkább saját presztízsük emelését szolgálta.<sup>21</sup>

Felmerül a kérdés, nem az volt-e a császárok célja, hogy az így támogatott tanárok által kiképeztesse maguknak egy funkcionáriusréteget, aki részt vesz majd a birodalom irányításában. A szakirodalom ugyanakkor a harmadik századig elveti ennek a lehetőségét,<sup>22</sup> mivel egyrészt az állami funkciók betöltése nem az iskolázottsághoz, hanem

---

<sup>14</sup> Suet. *Vesp.* 18.

<sup>15</sup> Ld. ehhez VÖSSING (2002: 244).

<sup>16</sup> FEIN (1994: 285).

<sup>17</sup> VÖSSING (2003: 490).

<sup>18</sup> *Dig.* 27, 1, 6, 2–4; *CI* 10, 53, 2.

<sup>19</sup> Plin. *Ep.* 4, 13, 6.

<sup>20</sup> VÖSSING (2003: 485).

<sup>21</sup> VÖSSING (2002: 249).

<sup>22</sup> VÖSSING (2003: 491).

egy adott társadalmi réteghez való tartozáshoz volt kötve<sup>23</sup> – ami persze magával hozta egy bizonyos szintű iskolázottság meglétét,<sup>24</sup> másrészt pedig az általános képzés nem valamiféle végzettség vagy képzettség megadásával végződött, és nem képesített semmilyen munkakör betöltésére.<sup>25</sup>

A negyedik századtól ugyanakkor elkezdődik egy komolyabb társadalmi mozgás a ranglétrán felfelé:<sup>26</sup> ez pedig valóban az iskolázottsághoz volt kötve.<sup>27</sup> Ugyanakkor ez a jelenség korántsem volt általános: inkább kivételnek volt tekinthető.<sup>28</sup>

De lássuk akkor, mi történt a negyedik században! Constantinus csupán a tanárok adó- és egyéb *munus*-mentességét erősíti meg:

*CTh.* 13, 3, 1. Imp. Constantinus A. ad Volusianum. Medicos, grammaticos et professores alios litterarum innumeros esse cum rebus, quas in civitatibus suis possident, praecipimus et honoribus fungi; in ius etiam vocari eos vel pati iniuriam prohibemus, ita ut, si quis eos vexaverit, centum milia nummorum aerario inferat a magistratibus vel quinquennialibus exactus, ne ipsi hanc poenam sustineant... (321. augusztus 1.)

*CTh.* 13, 3, 3. Idem A. ad populum. Beneficia divorum retro principum confirmantes medicos et professores litterarum, uxores etiam et filios eorum ab omni functione et ab omnibus muneribus publicis vacare praecipimus nec ad militiam comprehendendi neque hospites recipere nec ullo fungi munere, quo facilius liberalibus studiis et memoratis artibus multos instituant. Proposita V Kal. Octob. Constantinopoli Dalmatio et Zenofilo cons. (333. szeptember 27.)

Valentinianus és Valens 364-ben kiadott rendeletét már láttuk korábban: példaszerű életet és tudást követel meg tőlük; ez a feltétele, hogy tanárként működjenek.

---

<sup>23</sup> VÖSSING (2003: 488).

<sup>24</sup> NOETHLICH (1981: 81).

<sup>25</sup> VÖSSING (2002: 249).

<sup>26</sup> NELLEN (1981).

<sup>27</sup> August. *Conf.* 1, 9, 14; 2, 3, 8.

<sup>28</sup> VÖSSING (2002: 251).

*CTh.* 13, 3, 6. Impp. Valentinianus et Valens AA. ad Mamertinum praefectum praetorio. Si qui erudiendis adolescentibus vita pariter et facundia idoneus erit, vel novum instituat auditorium vel repetat intermissum. Dat. III Id. Ian. Divo Ioviano et Varroniano cons. (364. január 11.)

Gratianus 376. évi „iskolarendelete”<sup>29</sup> újrászabályozta a provinciák fővárosaiban dolgozó tanárok juttatásait, ugyanakkor azt is leszögezte, hogy a városok döntése után nincs szükség császári megerősítésre a tanárok alkalmazásához.<sup>30</sup>

*CTh.* 13, 3, 11. Imppp. Valens, Gratianus et Valentinianus AAA Antonio praefecto praetorio Galliarum. Per omnem dioecesim commissam magnificentiae tuae frequentissimis in civitatibus, quae pollent et eminent claritudine, praeceptorum optimi quique erudiendae praesideant iuventuti: rhetores loquimur et grammaticos Atticae Romanaeque doctrinae. quorum oratoribus viginti quattuor annorum e fisco emolumenta donentur, grammaticis Latino vel Graeco duodecim annorum deductior paulo numerus ex more praestetur, ut singulis urbibus, quae metropoles nuncupantur, nobilium professorum electio celebretur nec vero iudicemus, liberum ut sit cuique civitati suos doctores et magistros placito sibi iuvare compendio. Trevirorum vel clarissimae civitati uberius aliquid putavimus deferendum, rhetori ut triginta, item viginti grammatico Latino, Graeco etiam, si qui dignus repperiri potuerit, duodecim praebeantur annonae. Dat. X Kal. Iun. Valente V et Valentiniano AA. cons. (376. május 23.)

Érdekes ebben a sorban Valentinianus 370-ből származó rendelkezése, amelyben nagyon szigorúan a Rómába tanulási céllal érkező diákok életét, viselkedését, és az oktatási kereteiket szabályozza. Ajánlólevéllel kell érkezniük, amelyben rögzíteni kell, hogy milyen tanulmányokat végeztek addig, egy állami hivatalnok felügyelte a diákok mindennapi életét, 20 éves korukig maradhattak Rómában, kerülniük kellett minden illetlen társaságot. A kihágókat nyilvánosan megbotozták, s kiutasították a városból.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Ld. VÖSSING (2003: 493–494).

<sup>30</sup> Ld. ehhez MARROU (1972: 127), VÖSSING (2002: 256).

<sup>31</sup> MARROU (1972: 132), KUNDEREWICZ (1972: 576).

*CTh.* 14, 9, 1. Imppp.Valentinianus, Valens et Gratianus AAA. ad Olybrium praefectum urbi. Quicumque ad urbem discendi cupiditate veniunt, primitus ad magistrum census provincialium iudicum, a quibus copia est danda veniendi, eiusmodi litteras perferant, ut oppida hominum et natales et merita expressa teneantur; deinde ut in primo statim profiteantur introitu, quibus potissimum studiis operam navare proponant; tertio ut hospitia eorum sollicite censualium norit officium, quo ei rei impertiant curam, quam se adseruerint expetisse. Idem immineant censuales, ut singuli eorum tales se in conventibus praebeant, quales esse debent, qui turpem inhonestamque famam et consociationes, quas proximas putamus esse criminibus, aestiment fugiendas neve spectacula frequentius adeant aut adpetant vulgo intempestiva convivia. quin etiam tribuimus potestatem, ut, si quis de his non ita in urbe se gesserit, quemadmodum liberalium rerum dignitas poscat, publice verberibus adfectus statimque navigio superpositus abiciatur urbe domumque redeat. his sane, qui sedulo operam professionibus navant, usque ad vicesimum aetatis suae annum Romae liceat commorari. Post id vero tempus qui neglexerit sponte remeare, sollicitudine praefecturae etiam impurius ad patriam revertatur. verum ne haec perfunctorie fortasse curentur, praecelsa sinceritas tua officium censuale commoneat, ut per singulos menses, qui vel unde veniant quive sint pro ratione temporis ad Africam vel ad ceteras provincias remittendi, brevibus comprehendat, his dumtaxat exceptis, qui corporatorum sunt oneribus adiuncti. similes autem breves etiam ad scrinia mansuetudinis nostrae annis singulis dirigantur, quo meritis singulorum institutionibusque compertis utrum quandoque nobis sint necessarii, iudicemus. Dat. IIII Id. Mart. Trevisis Valentiniano et Valente III AA. cons. (370. március 12.)

A kutatók általános véleménye szerint azonban ez a rendelkezés nem annyira az oktatást, mint és sokkal inkább az oktatáshoz kapcsolódó adómentességet kívánta szabályozni, illetve az ezzel kapcsolatos visszaéléseknek óhajtott gátat szabni.<sup>32</sup>

Végül említést kell tennünk II. Theodosius császárnak az ún. egyetemalapító rendelkezéséről, amivel Konstantinápolyban 425-ben egy 31

---

<sup>32</sup> Ld. ehhez VÖSSING (2002: 259).

főből álló oktatási intézményt alapít, s ezzel együtt megváltoztatja azt a korábbi gyakorlatot, miszerint bárki nyilvános helyeken taníthatott.<sup>33</sup>

Összefoglalva tehát: a római iskola államosításáról, de akár keresztényiesítéséről egyáltalán nem beszélhetünk a keresztény császárkorban sem.<sup>34</sup> A tanárok és iskolák többsége piaci alapon működött. Ahol a tanárok fizetést kaptak, ott azt a városok adták nekik. A keresztény császárkorban erősödött az a tendencia, hogy központilag szabályozzák a városok oktatáspolitikáját.<sup>35</sup>

Van még két olyan motívum, amelyekről szót kell ejteni ahhoz, hogy nagyjából átfogó képet kapjunk az első keresztény évszázad oktatáspolitikai szabályozásairól. Ez a két dolog pedig nem közvetlenül, hanem közvetetten érintette a *litterae liberales* stúdiumait.

1. A császárok elkezdték ösztönözni a szakmaszerzést<sup>36</sup> az általános stúdiumokkal szemben – természetesen amellet, hogy megmaradt a klasszikus tanulmányok iránti elsődleges vonzalom.<sup>37</sup>

Konstantin 334-ben kiadott rendeletével megparancsolja, hogy a provinciák vezetői igyekezzenek minden eszközzel rávenni a 18 évet betöltött, *litterae liberales* stúdiumokon már túl lévő fiatalokat, hogy továbbtanulás helyett inkább építészeti tanulmányokra vállalkozzanak: ösztöndíjakat ajánl fel számukra, s teljes adómentességet kínál nekik és a szüleiknek is.<sup>38</sup>

*CTh.* 13, 4, 1. Imp. Constantinus A. ad Felicem. Architectis quam plurimis opus est; sed quia non sunt, sublimitas tua in provinciis Africanis ad hoc studium eos impellat, qui ad annos ferme duodeviginti nati liberales litteras degustaverint. Quibus ut hoc gratum sit, tam ipsos quam eorum parentes ab his, quae personis iniungi solent, volumus esse immunes ipsisque qui discent salarium

---

<sup>33</sup> *CTh.* 14, 9, 3. Vö. VÖSSING (2003: 495), KUNDEREWICZ (1972: 575).

<sup>34</sup> MARROU (1972: 127), VÖSSING (2003: 496).

<sup>35</sup> Vö. VÖSSING (2002: 261–262).

<sup>36</sup> A témáról bővebben ld. ODRÓBINA (2018: 9–35).

<sup>37</sup> MARROU (1972: 127–129).

<sup>38</sup> Vö. KUNDEREWICZ (1972: 576).

competens statui. Proposita VI Kal. Sept. Karthagine Optato et Paulino cons. (334. augusztus [?] 27. [?])

Ezt a mentességet terjeszti ki Konstantin 337-ben egy sor egyéb szakmára is: azonban ezúttal a mesterekre vonatkozóan, hogy tökéletesítsék magukat a szakmájukban, illetve, hogy megtanítsák arra gyerekeiket is.<sup>39</sup>

*CTh.* 13, 4, 2. Idem A. ad Maximum praefectum praetorio. Artifices artium brevi subdito comprehensarum per singulas civitates morantes ab universis muneribus vacare praecipimus, si quidem ediscendis artibus otium sit adcommodandum; quo magis cupiant et ipsi peritiores fieri et suos filios erudire. Dat. III Non. Aug. Feliciano et Titiano cons. (337. augusztus 2.)

Constantius 344-ben kiveszi a *munera* kötelezettsége alól egyes építészettel összefüggő szakmák tanítóit.<sup>40</sup>

*CTh.* 13, 4, 3. Imp. Constantius et Constans AA. ad Leontium praefectum praetorio. Mechanicos et geometras et architectos, qui divisiones partium omnium incisionesque servant mensuris et institutis operam fabricationi stringunt, et eos, qui aquarum inventos ductus et modos docili libratione ostendunt, in par studium docendi adque discendi nostro sermone perpellimus. Itaque inmunitatibus gaudeant et suscipiant docendos qui docere sufficiunt. Dat. Prid. Non. Iul. Leontio et Sallustio cons. (344. július 6.)

2. A másik változást az jelentette, hogy az emberek elkezdtek észrevenni: a hivatalokba történő beáramláshoz sem kellett már kötelezően a retorikai iskola.<sup>41</sup> Elég volt például a gyorsírás elsajátítása, ezen keresztül ugyanis a megbízható emberek közel kerülhettek a fő döntéshozókhoz, s így lehetőségük nyílt arra, hogy rövid időn belül vezető funkcionárius-sá<sup>42</sup> váljanak (a keresztény császárok ugyanis jobban bíztak a keresztény

<sup>39</sup> Vö. KUNDEREWICZ (1972: 576).

<sup>40</sup> Vö. KUNDEREWICZ (1972: 576).

<sup>41</sup> Annak ellenére, hogy az elsődleges út mégis a rétori iskola maradt; vö. MARROU (1972: 127–132).

<sup>42</sup> MARROU (1972: 133), KUNDEREWICZ (1972: 585).

műveletlenekben, mint a művelt pogányokban).<sup>43</sup> E folyamat következtében elkezdett erodálódni a hivatalnokok kulturális szintje, illetve a klasszikus stúdiumok vonzereje is.<sup>44</sup>

Szintén a gyorsabb érvényesülés útja lehetett a jogi tanulmányok választása a *litterae liberales* helyett: a szó szerint vett ügyvédséget ugyan a rétor látta el, ám ő a felkészüléséhez igénybe vette az ún. *pragmaticus* segítségét, aki elmagyarázta neki a jogi helyzetet. Ezek a *pragmaticusok* is gyorsan tudtak felfelé haladni a ranglétrán, s nem kellett olyan hosszú idő a tanulmányaikhoz sem.<sup>45</sup>

Mindeközben az oktatás tartalma egyáltalán nem változott, legalábbis állami szinten erre vonatkozóan semmilyen intézkedéssel nem találkozunk, s nem is hallunk ilyenről.<sup>46</sup> Nem változott továbbá a *litterae liberales* oktató intézmények felépítése sem.<sup>47</sup>

De nézzük meg, mi lehetett az oka annak, hogy a döntéshozók nem akarták a pogány tartalmú stúdiumokat keresztényekké alakítani?

1. Elsősorban nem nagyon lett volna mire átalakítani. Készültek ugyan keresztény tartalmú tankönyvek, azonban ezek színvonala nem ütötte meg az ókori művelt emberek és tanárok mércéjét.<sup>48</sup> Voltak olyanok, akik a latin Biblián tanultak latinul, volt, aki a görög történetek helyett himnuszokat és zsoltárokat magyarázott diákjainak,<sup>49</sup> ugyanakkor a klasszikus szövegmagyarázat módszerei, valamint a klasszikus filozófia kategóriái kiválóan alkalmazhatóak voltak a Biblia értelmezése során, a retorikai képzés közben elsajátított készségek pedig jól jöttek a templomi prédikációkban is.<sup>50</sup>

2. Másodsorban a tanítás tartalma pogány volt ugyan, ám ezekhez annyira hozzászoktak, hogy sok esetben nem is érzékelték már a vallási

---

<sup>43</sup> KUNDEREWICZ (1972: 578–579).

<sup>44</sup> MARROU (1972: 128).

<sup>45</sup> KUNDEREWICZ (1972: 586).

<sup>46</sup> MARKSCHIES (2002: 100–101).

<sup>47</sup> MARROU (1972: 127–141).

<sup>48</sup> MARKSCHIES (2002: 101–102).

<sup>49</sup> MARROU (1972: 140).

<sup>50</sup> Ugyanakkor azzal is tisztában kell lennünk, hogy még a 3. században sem volt kizárt, hogy egy püspök analfabéta legyen; vö. MARKSCHIES (2002: 108).

jelentésüket.<sup>51</sup> inkább egyfajta kulturális élettérként fogták fel a görög mítoszokat,<sup>52</sup> illetve a kereszténység elismerte a klasszikus kultúra érdemeit, ezért átvette azt.<sup>53</sup> Már említést tettünk arról, hogy az istenek nevének kezdőbetűivel tanulták a betűket, vagy hogy az istenek történeteiben tanultak olvasni, amelyek pedig tele voltak házasságtöréssel, gyilkossággal, ármánnyal. Szent Ágoston szerint nem zavarta a szülőket, hogy pogány iskolába kell adniuk a gyerekeiket, s szinte nem tudunk egyetlen olyan irodalmi helyről sem, ahol kifogásolták volna, hogy pogány tartalmakon tanulnak a diákok. Továbbá az is fontos tény, hogy a vallási nevelés a családban, illetve a liturgiában történt.<sup>54</sup> Christoph Markschies komikusan, ámde tanulságosan a következőképpen alakítja át Harnack mondását: „a keresztény vértanúknak azért kellett meghalniuk, mert elutasították, hogy olyan isteneknek áldozzanak, akiknek nevét gyermekkorukban vagy százszor leírták viasztáblájukra”.<sup>55</sup>

3. Találunk ugyanakkor komoly ellenvéleményt is a keresztények tanári állásával kapcsolatosan.<sup>56</sup> Tertullianus például azt mondja, hogy keresztény ember nem dolgozhat tanárként, hiszen ez olyan szakma, mint az istenek papjaié.<sup>57</sup> Tertullianus ugyanakkor olyan maximálpozíciót foglal el ebben a kérdésben, amely nem felelt meg sem a valóságnak, sem pedig a keresztény közösség teológiai elképzeléseinek.<sup>58</sup> A Hyppolitosnak tulajdonított *Traditio Apostolica* a tanári mesterséget a bordélyüzemeltetőivel, az istenszobrok készítőivel és a pogány papokéival állítja egy sorba, akiknek fel kell adniuk szakmájukat, mielőtt elkezdhetnék a keresztelési oktatást: később ugyanakkor megengedőbb lesz, amennyiben úgy fogalmaz: „ha a tanárnak nincs más kétkezi

---

<sup>51</sup> MARKSCHIES (2002: 102).

<sup>52</sup> MARROU (1972: 128), MARKSCHIES (2002: 107).

<sup>53</sup> Szemben a zsidó kultúrával, amely ebben az időben egyfajta kulturális gettóba zárkózott; a kereszténység – afféle misszionárius vallásként – átvette és alkalmazta a görög és a latin nyelvet; vö. MARROU (1972: 136–138).

<sup>54</sup> MARROU (1972: 140), DI BERARDINO (1972: 549).

<sup>55</sup> MARKSCHIES (2002: 107).

<sup>56</sup> MARROU (1972: 140).

<sup>57</sup> Tert. *Idol.* 10, 1–7. Ld. ehhez DI BERARDINO (1972: 551).

<sup>58</sup> MARKSCHIES (2002: 104).



szakmája, amiből meg tudna élni, akkor maradhat tanár”.<sup>59</sup> Az arab nyelven megmaradt *Hyppolitos kánonjai* értelmében a keresztény tanárnak el kell mondania diákjai előtt, hogy a pogányok istenei nem istenek, csak démonok,<sup>60</sup> s a 4. századból származó *Apostoli konstitúciók* már nem is említik a tanári szakmát a tiltottak között.<sup>61</sup>

A tények ugyanakkor bizonyítják a keresztények *sensus fideliumát* (*ante litteram*): már a Konstantint megelőző korból ismerünk számos sírfeliratot, amelyek szerint sok keresztény volt tanár,<sup>62</sup> másrészt nem szabad illúziókat dédelgetnünk az ókori keresztények személyes kereszténységének foka tekintetében sem.<sup>63</sup> Órigenés 202-ben grammatikai iskolát nyitott Alexandriában,<sup>64</sup> s ez nem zavarta a város püspökét, Demetriost sem,<sup>65</sup> 264-ben Anatolios, Laodicea jövődő püspöke veszi át a város aristotelési filozófiát oktató tanszékét.<sup>66</sup> 268 körül Malchiónt, aki addig Antiókia retorikai iskoláját vezette, pappá szentelik „hitének egyszerűsége miatt”.<sup>67</sup> A keresztény tanulók „civil” iskolába jártak: az egyházban akkoriban fel sem merült a gondolat, hogy iskolákat tartson fenn.<sup>68</sup> A 4. századra pedig a klasszikus iskolát tökéletesen asszimilálták a keresztények.<sup>69</sup>

4. Az iskola formájának és tartalmának a változatlansága leginkább a kereszténység és az antik kultúra szoros szövetségének volt köszönhető, amennyiben az antik kultúrában tanult módokon sajátították és mélyítették el a kereszténység tanítását is. A pogány szerzők magyarázásának módszerei egy az egyben alkalmazhatóak voltak a Szentírás szöve-

---

<sup>59</sup> *Trad. Ap.* § 16.

<sup>60</sup> *Can. Hypp.* 12.

<sup>61</sup> *Const. Ap.* 8, 32, 8–10.

<sup>62</sup> MARKSCHIES (2002: 105).

<sup>63</sup> MARKSCHIES (2002: 107).

<sup>64</sup> *Eus. Hist. Eccl.* 6, 2, 12–13.

<sup>65</sup> Sőt az is feltételezhető, hogy Órigenés apja is *grammaticus* volt; vö. DI BERARDINO (1972: 553).

<sup>66</sup> *Eus. Hist. Eccl.* 7, 32, 6–22.

<sup>67</sup> *Eus. Hist. Eccl.* 7, 29, 2.

<sup>68</sup> DI BERARDINO (1972: 549).

<sup>69</sup> MARROU (1972: 141), MARKSCHIES (2002: 104).

geinek magyarázatakor is.<sup>70</sup> A retorikát kiválóan tudták használni a keresztény lelkipásztorok a prédikációkban. A filozófia pedig felkészítette a teológust a fogalmi rendszer és a logika alkalmazására a teológiában.<sup>71</sup>

### **Konklúzió: avagy miért zavarta Iulianus császárt a keresztény tanárok hite és tanításuk tartalma közötti diszharmónia?**

Lehet, hogy csak Iulianus császárnak volt probléma a disszonancia – és a másik oldalon Tertullianusnak? – Mindketten maximalisták voltak, s mindketten el voltak szakadva a valóságtól. Akik viszont a valóság tala-  
ján álltak, azok nem ragadtatták magukat ilyen kijelentésekre, hanem kibékítették a kereszténységet a klasszikus kultúrával, sőt a kereszténység szolgáló lányává tették azt.

### **Felhasznált irodalom**

- BANCHICH 1993 TH. BANCHICH, *Julian's School Laws: Cod. Theod. 13.5.5 and Ep. 42*, *Ancient World*, 24 (1993), 5–14.
- BIDEZ 1932 J. BIDEZ, *Oeuvres complètes*, Paris, 1932.
- DI BERARDINO 1972 A. DI BERARDINO, *Maestri cristiani del III secolo nell'insegnamento classico*, *Augustinianum*, 12 (1972), 549–556.
- DOWNEY 1957 G. DOWNEY, *The Emperor Julian and the Schools*, *Criminal Law and Jurisprudence*, 53 (1957), 97–113.
- FEIN 1994 S. FEIN, *Die Beziehungen der Kaiser Trajan und Hadrian zu den litterati*, Stuttgart – Leipzig, 1994.
- GALLINARI 1995 A. GALLINARI, *Il pensiero politico-educativo dell'imperatore Giuliano l'Apostata*, Formia, 1995.
- GERMINO 1997 E. GERMINO, *La legislazione scolastica dell'imperatore Giuliano: C. Th. 13, 3, 5 ed Epistula 61C: tra misure anticristiane e riforma del munus docendi*, Napoli, 1997.
- GERMINO 2004 E. GERMINO, *Scuola e cultura nella legislazione dei Giuliano l'Apostata*, Napoli, 2004.
- HARDY 1968 B. C. HARDY, *The Emperor Julian and His School Law*, *Church History*, 37 (1968), 131–143.
- IRMSCHER 1990 J. IRMSCHER, *La politica religiosa dell'imperatore Giustiniiano contro i pagani e la fine della scuola neoplatonica ad Atene*, *Cristianesimo nella Storia*, 11 (1990), 579–592.

---

<sup>70</sup> MARKSCHIES (2002: 113–114).

<sup>71</sup> MARROU (1972: 141).

- KLEIN 1981 R. KLEIN, *Kaiser Julian's Rhetoren- und Unterrichtsgesetze*, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte, 76 (1981), 73–94.
- KUNDEREWICZ 1972 C. KUNDEREWICZ, *Le gouvernement et les étudiants dans le code Théodosien*, Revue historique de droit français et étranger, 50 (1972), 575–588.
- MARKSCHIES 2002 Chr. MARKSCHIES, *Lehrer, Schüler, Schule: zur Bedeutung einer Institution für das antike Christentum*, in: von U., Egelhaaf-Gaiser – A. Schäfer (Hrsg.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13)*, Tübingen, 2002, 97–120.
- MARROU 1972 H.-I. MARROU, *L'école de l'antiquité tardive*, La scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo, 19 (1972), 127–143.
- NELLEN 1981 D. NELLEN, *Gebildetes Beamtentum und spätrömisches Reich im Westen zwischen 284 und 395 nach Christus*, Bochum, 1981.
- NOETHLICH 1981 K.-L. NOETHLICH, *Beamtentum und Dienstvergehen*, Wiesbaden, 1981.
- ODROBINA 2018 ODROBINA L., *Az ókori „duális képzés”? – Tanulószerződések akkor és most*, in: Munding M. – Szovák K. – Takács L. (szerk.), *Techné: A szakképzés módszerei az ókorban és a középkorban (Studia Philologica 5)*, Piliscsaba, 2018, 9–35.
- VÖSSING 2002 K. VÖSSING, *Staat und Schule in der Spätantike*, Ancient Society, 32 (2002), 243–262.
- VÖSSING 2003 K. VÖSSING, *Die Geschichte der römischen Schule – ein Abriss vor dem Hintergrund der neueren Forschung*, Gymnasium, 110 (2003), 455–497.

## Religion-based Changes in Education Policy under the Christian Emperors of Rome

*Many researchers have so far tried to decipher the purpose of the letter 61c of the Emperor Julian (the Apostate) and to bring it into harmony with the law CTh 13, 3, 5, also preserved from the emperor's reign. These attempts have so far been unsuccessful because neither the arguments that the letter prohibited Christian teachers from teaching on moral grounds and the law (which otherwise remained at a level of generalities) that imposed moral conditions on teachers' employment (without mentioning Christianity at the same time) served the same purpose, nor that the two texts speak of two different facts, are convincing. The aim of this thesis is not to take a position on the issue, but to present, based on this question, what the "reverse situation" was, i.e., whether and to what extent the Christian emperors tried to change the educational system that had been teaching on the texts of pagan authors and explaining the immoral stories of pagan gods, and how, even before Christianity was a*

*permitted religion, Christian leaders welcomed a Christian man to take up a teaching job.*

**Keywords:** Julian the Apostate, Christian teachers, ancient school, ancient upbringing, Pagan-Christian coexistence, persecution of Christians, early Christianity

---

PATAKI ELVIRA

## Értelem, érzelem és esztétikum: Ailianos az állatok zenéjéről

A *De natura animalium* esztétikai érdeklődésével sajátos helyet foglal el az ókori zoológiai munkák között. Aristotelés, Plinius, Plutarchos hasonló témájú írásaival összevetve az ailianos mű jelentős teret szentel az állatok és a művészet, kiváltképp a zene közötti kapcsolat bemutatásának, s így akár az ókori zeneesztétika különleges forrásának is tekinthető. Az állati hangadás változatosságát, az állat (zóón, alogon) musiké iránti fogékonyságát, az emberi zene utánzásának, illetve élvezetének képességét szemléltető, a mimésis, sőt a katharsis számos példáját említő feljegyzések alapján az eklektikus filozófiai háttérű szerző szemlátomást a damóni, platóni éthos-elmélet bevonásával foglal állást az állati értelemről és kommunikációról folytatott ókori diskurzusban, leginkább a sztoikusokkal szemben. Értelmezésében az állati hang a természet ajándéka (dóron physeós), amely azonban birtokosa szándékának megfelelően képes különféle tartalmak, összetett emocionális állapotok közvetítésére, esztétikai értékkel bíró műalkotás létrehozására. Az esztétikum állatvilágban való jelenlétének feltételezésével Ailianos részint az állati intelligencia megléte mellett érvel, részint segítheti az emberi zene eredetének, funkciójának megértését.

**Kulcsszavak:** Ailianos, *De natura animalium*, állati értelem, zene, zeneesztétika

### *A De natura animalium* mint zeneesztétikai forrás?

A modern zene egy különös alkotásának eredettörténete szerint 1942-ben G. Balanchine, a neves koreográfus az amerikai Barnum cirkusz megbízásából elefántokat felléptető balett komponálására kérte fel I. Sztravinszkijt. Az anekdota szerint a zeneszerző különösebb hezitálás nélkül vállalta a feladatot, egyetlen kikötéssel: minél fiatalabb elefántokról legyen szó.

A császárkori Itáliában élő, nyelvét, műveltségét és habitusát tekintve az aranykori Athénhez kötődő Ailianos (170–220) az állatok zenéjét tárgyaló feljegyzéseinek tükrében bizonyára nagyra értékelte volna a *Cirkuszpolkát*. A szerző nem művészeteteoretikus, neve csak kivételes

esetben szerepel az ókori zenét tárgyaló szakirodalomban. Noha a ptolemaioszi harmóniatan egyik kommentárja az *aulos* működési mechanizmusa kapcsán hivatkozik egy bizonyos Ailianosra,<sup>1</sup> annak személye nem feltétlenül azonosítható a *Varia historia* és a *De natura animalium* szerzőjével, akinek előbbi, művelődéstörténeti adatokat, mikroelbeszéléseket tartalmazó gyűjteménye viszonylag ritkán foglalkozik a zenével, jobbára hitelességükben vitatott információkkal szolgálva. Ailianos szerint Mytiléné városa büntetésből megtiltotta hűtlen szövetségeseinek, hogy azok gyermekeiket írás-olvasásra és zenére tanítsák (7, 15); Krétán a kiskorúak a törvényeket megzenésítve, közös éneklés során sajátították el (2, 39); a drámaíró Phrynikost egy felettébb lelkesítő kardala hallatán az athéniek hadvezérré választották (3, 8). E kétes adatok fényében a zenét az egyéni és közösségi identitás formálójának tekintő szerző Plátón követője. Az *éthos*-elmélet nyomai megjelennek a társadalom züllöttségét a silány zenével magyarázó helyeken (3, 14; 7, 2), a műben felbukkannak isteni védelem alatt álló (3, 43), bölcselkedésre hajlamos (3, 30; 3, 33; 12, 17; 14, 23), művészetük révén zsarnokokkal is bátran szembenéző (3, 32; 9, 36) muzsikuskok, de a morálfilozófiai indíttatású történetek mellett szerepelnek szórakoztató paradoxonok is (ld. a kutyába / gúnárba szerelmes lantoslány, vagy az emberfeletti étvágyú trombitásnő említését (1, 6; 1, 26).<sup>2</sup>

A korábbi mű terjedelmét többszörösen meghaladó, etológiai témájú *De natura animalium* nyomatékosabban érzékelteti Ailianos zene iránti elkötelezettségét. Benne az állatok hangadásával és zeneélvezetével foglalkozó fejezetek száma meghaladja a nyolcvanat, s az antikvitásban hagyományosan muzikálisnak tekintett fajokon túl (csalogány, hattyú, delfin) számos, e téren kevésbé favorizált emlőst, sőt eleve süketnémának tekintett halat is szerepeltet.<sup>3</sup> A sokáig (s tévesen) valótlan, tudománytalan kijelentések szerkesztetlen halmazának tekintett monumentális szö-

<sup>1</sup> WEST (1994: 77; 91; 95), MATHIESEN (1999: 186–187; 531).

<sup>2</sup> Egyéb zenei kötődésű helyek: *VH* 1, 14; 2, 44; 4, 16; 7, 4; 8, 7; 9, 8; 9, 38; 12, 23; 12, 43; 12, 55; 13, 1; 13, 21; 14, 8; 14, 23.

<sup>3</sup> A vízben élők némaságának (Arist. *HA* 535b) cáfolására szolgál a madár- vagy hangszernevet viselő halak listáján (10, 11) túl a hangszerre emlékeztető külsejű (11, 23), annak alapanyagául szolgáló (14, 17; 17, 6) tengeri fajok említése.

vegben a különféle lant- és fuvolafajtákon túl szó esik egzotikus hangszerekről (6, 31; 12, 44), tekintélyes muzikológusokról (2, 11); máshonnan alig ismert daltípusok<sup>4</sup> éppúgy feltűnnek benne, mint a görög líra meghatározó műfajai – az ἔπαινος (2, 32; 5, 34), az ἐπικήδειον (5, 34), az ἐπινίκιον (8, 2), a θρηῆνος (2, 32; 4, 42), a κωμιαστική (1, 50; 9, 13); a παιάν (8, 2), a σκῶμμα (15, 28), a ὑμέναιος (12, 44; 15, 25; 17, 22), a ὕμνος (5, 34; 11, 1), az ᾠδή (15, 19). Hogy e helyek miért nem szerepelnek mégsem a görög zenetörténet forrásai között,<sup>5</sup> annak oka az említett műfajokat megszólaltatók különleges mivolta: a siratót a gyöngytyúk énekli (4, 42), a nászdallal a vipera udvarol a murénának (1, 50); Damón és Aristoxenos neve a zenei tehetségben őket messze felülmúló elefánt kapcsán olvasható (2, 11).

Az állati viselkedés iránti érdeklődés előtérbe kerülését szemlélteti a hagyományos zenei mítoszok ailianosi kezelése is. Az átváltozás motívumára, illetve az emberi énekes–állati hallgatóság kettőse köré épülő elbeszéléseket Ailianos többnyire ignorálja vagy jelentősen átírja. A fiatal sirató Philomélé alakja egyáltalán nem szerepel,<sup>6</sup> a csalogány éneke a tradícióval ellentétben számára távolról sem a gyász kifejezője.<sup>7</sup> Orpheusról kizárólag kronológiai kérdés, illetve vélt írástudatlansága kapcsán esik szó,<sup>8</sup> a zenéjével flórát és faunát bűvkörébe vonó dalnok alakja egyik műben sincs jelen. A szerző nem meséli újra Arión delfinek segítségével megvalósuló csodás megmenekülését sem, s noha a tengeri emlős zenekedvelésének (12, 45: φιλόμουσον) bizonyítékaul közli az énekes Poseidónhoz intézett állítólagos hálaénekét, benne a körtáncot lejtő delfinek képével, ember és delfin kapcsolatát bemutató egyéb adataiból (így az állat és a szép ifjú tragikus szerelmének elbeszéléséből, [6, 15]) a fajok közti közeledést létrehozó zene motívuma hiányzik. Hasonló hangsúlyeltolódás jellemzi az együtt nevelkedő ember- és delfingyerek történetét, amely ismét utal ugyan az állat természetes zenei fogékony-

<sup>4</sup> Ld. az esküvőn énekelt varjúdalt (3, 96: κορώνη), amely a hű madárpár mintájára igyekszik megszilárdítani az emberi házasságot.

<sup>5</sup> A téma rendszeres tárgyalása hiányzik SMITH (2014) monográfiájából is.

<sup>6</sup> Prokné kizárólag a gyermekgyilkosság elítélendő kontextusában szerepel (7, 15).

<sup>7</sup> Ehhez újabban ld. NELSON (2019).

<sup>8</sup> VH 8, 6; 14, 21.

ságára (2, 6: φιλομουσία), benne azonban a kapcsolatteremtő hangok helyét a kettejük örömteli játéka nyújtotta, közönséget vonzó, jól jövedelmező látványosság veszi át. Mindeközben a delfin embertől független, ösztönös műzsai megnyilvánulásairól több hely is tanúskodik (5, 6; 11, 12; 12, 6).

A zene eredetéről, taníthatóságáról és hatásáról értekező ailianosi mikroelbeszélések megalkotásában közvetett filológiai, poétikai, metapoétikai szándék is megjelenik. A ποικιλία jegyében tudatosan rendezetlen szöveg egymástól elszigetelt információegységei túlmutatnak önmagukon, a (valós és fiktív) nyílt idézetek, a közvetett allúziók interaktív szándéokra utaló rejtvényyszerűséget eredményeznek, a felszíni szerkesztetlenség mögött narratív program körvonalai sejlenek.<sup>9</sup> A rendelkezésre álló több tucatnyi zenei adathból szemelvényező alábbi elemzés, mellőzve az irodalmi megformáltság másutt vizsgálandó kérdését, egyetlen témakörre koncentrálnak. Hol helyezkednek el az állati értelemről, kommunikációról folytatott ókori diskurzusban a *De natura* információi? Állítható-e, hogy az elméleti alapokat és rendszeres kifejtést nélkülöző színes feljegyzések az esztétikum természetben való jelenlétét, a műalkotás élvezetének képességét, a művészi önkifejezés állatvilágban is jelenlévő szándékát sugallják?

Az állati sajtóságok megközelítésmódjában<sup>10</sup> Ailianos leginkább az általa egyáltalán nem hivatkozott Plinius követője. Míg a téma legfőbb ókori auktoritásának tekinthető aristotelési *Historia animalium* fiziológiai alapokon nyugvó, tényorientált, viszonylag merev kategóriákban gondolkodó tudományos szakmunka, a laikusokhoz szóló, kevésbé egzakt *Naturalis historia* az általános és szabályos helyett az atipikusát helyezi előtérbe, amelyet az újabb kutatások fényében<sup>11</sup> elbeszélői tudatosság egészít ki (noha a nyelvezet homályossága olykor a szépírói igény ellen dolgozik). A tiszta atticizmus mércéjének tekintett Ailianosnál a zoológiai megbíz-

<sup>9</sup> Egyetlen példa: a csalogány kapcsán a mű homérosi szövegkritikai kérdésben foglal állást (5, 38, vö. *Od.* 19, 518), valamint egy Kallimachos-epigramma (1, 43, vö. *AG* 7, 80) közvetett interpretációjára vállalkozik.

<sup>10</sup> A téma újabb, Ailianost is tárgyaló szakirodalmából ld. FÖGEN (2014), BOUFFARTIGUE (2003), BOUFFARTIGUE (2009).

<sup>11</sup> Magyarul ld. DARAB (2020).



hatóság rovására tovább erősödik a rendkívüli iránti, gyakran morális tanítás szándékával bővülő figyelem, amelynek érdekében a szerző (zömmel költői forrásokra támaszkodva) néhol nem vesz tudomást az általa egyébként sokszor idézett Aristotelésnél olvasható tényekről, vagy éppenséggel a Stagirita által elvetett képzetek mellett foglal állást.

A *De natura animalium*ban az aristotelési, pliniusi előzményektől eltérően kiemelkedő szerepet kap az állatvilág esztétikumának, az állatok zene iránti fogékonyságának, kreativitásának kérdése. E módosulást jól érzékelteti a mű leghosszabb egységének (2, 11) beszámolója egy Kr. e. 12-ben rendezett, elefántokat felléptető nagyszabású római *spectaculum*-ról, amely azok zenei tanulmányairól, kiváló felfogóképességéről (εὐμουσία, ἐς τὰ μαθήματα εὐκολία), gondosan előkészített és tökéletesen kivitelezett fellépéséről s az azt megkoronázó *symposion*ról tudósít. E fejezet összevetése az eseményről szintén beszámoló egyéb ókori forrásokkal nyilvánvalóvá teszi az ailianosi beszámoló zeneközpontúságát, amelynek célja az állatokban rejlő értelem és művésziesség tudatosítása.

Philón csak örmény fordításban fennmaradt tudósításának (*De animalibus* 27) vezérfonalát az emberi cselekvések állati utánzása (köszöntő gesztusok mímélése, emberi táplálék fogyasztása) jelenti, s bár a szöveg a műsorszámok közt említ egy táncoló elefántot is, a teljes produkció legemlékezetesebb, legsikeresebb mozzanata az állatok lakomát záró csoportos, részeg dülöngélése. Az elefánttal ittasságot színleltető emberi szándék tekinthető az okos, tanulékony faj egyedeinek az értelemtől távoli vadság szférájába való tudatos visszavezetéseként is, a humán felsőbbrendűség megerősítése érdekében. Plinius terjedelmes fejezete (*HN* 8, 4) rövid leírást szentel a szerző által a legfejlettebb intelligenciájúnak tekintett elefántok fellépésének. Ennek során az állatok fegyvereket hajigálnak a magasba, harcra kelő gladiátorokat és szülő nőket utánoznak; ezt kísérő, táncosokat imitáló ügyetlen mozgásuk, ormótlan lépéseik (*inconditos meatus edidere saltantium modo*), komikus hatású fegyvertáncuk (*lascivienti pyrriche*) a leírásban szokásos cirkuszi mutatványként (*vulgare erat*) szerepel. A *De sollertia animalium* Plutarchosa anekdotát kerekít a történetből: a bonyolult mozdulatokra (968c: κινήσεις δυσεξελικτους ἀνακυκλεῖν) tanított elefántcsapat egy kevésbé jó ritmusérzékű tagja a fenytől tartva éjjel, holdvilágnál egyedül gyakorolja a lépéseket.

Az ugyanezen ünnepségről beszámoló ailianosi hely vezérgondolata a zenei nevelés ereje, amelynek révén a hatalmas, félelmetes vad (2, 11: τοσοῦτω θηρίω καὶ [...] ἀγριωτάτω) megszelídítve a világ legnyájásabb lényévé válik (ήμερωθεὶς ἐλέφας πραότατόν ἐστι). Az elefánt képes felfogni a zene, a tánc mibenlétét, megtanulni a lépéseket, az ütemre vonulást, az élvezet kísérté odafigyelést a fuvola szavára (αὐλοῦ ἀσμένως ἀκούειν), felismerni a dallam és ritmus változását, s azokkal mozgását összehangolva pontosan kivitelezni a bonyolult koreográfiát. A humán intelligenciát igénylő feladatot (παιδεύματα ἀνθρωπικά) sok fáradozás révén betanító tanulási folyamat (διδασκαλίας [...] πόνος) végére az állatok készen állnak arra, hogy a természetükben esetleg még meglévő vad-ságot levetkőzzék (ἀγριότητος [...] ἐκβαλεῖν), és mintegy átálljanak a szelídség és az emberi viselkedés (πρὸς τὸ ἡμερον καὶ ἀμωσγέπως ἀνθρώπειον) oldalára. A csendes szóval, erőszak nélkül zajló (ήσυχῃ), kezdetben édes és – a *De natura* esztétikai alapelvének megfelelően – változatos csemegéket (τροφὰς ἡδίστας καὶ πεποικιλμένας) bevető idomítás célja részint a nem kívánatos indulatok kezelése, az összpontosítás, az önfegyelem gyakorlása; részint pedig a művészi élmény előfeltételét jelentő, az alkotást hatni hagyó befogadói önátadás elsajátítása: „meg kellett tanulniuk, hogy amikor *aulos* szavát hallják, ne vaduljanak meg, amikor a dobok nagy erővel megdöndülnek, ne zavarodjanak össze, ellenben engedjék, hogy a pánsíp elbűvölje őket (κηλεῖσθαι σύριγγι).”<sup>12</sup>

A zenei és erkölcsi nevelés összefonódása nyilvánvaló: ütemen és hangnemen túl a fegyelem, koncentráció elsajátítása a tét: „A férfias kitarítás gyakorlata volt a következő is: ne dühödjenek fel, ha ütés éri testük, s akkor se lobbanjon bennük lángra az indulat, amikor arra kényszerítik őket, hogy valamelyik lábukat behajlítsák, és táncos, kardalénekes módjára mozgassák.” A kartáncot követő lakoma az erudíció lehetőségét és annak háttérében Ailianos civilizációeszményét szemlélteti: az alkalomhoz illően öltözött, nemesen viselkedő, ételből-italból mértékletesen fogyasztó elefántok jólneveltsége, minden durvaságtól mentes eleganciája, kontrollált viselkedése szöges ellentétben áll a Philónnál említett, ügyesen betanított részegség-imitációval, amely azonos technikai, idomítási eszközök-

<sup>12</sup> Ailianost saját fordításomban közlöm.

kel<sup>13</sup> a tiszta értelemtől való eltávolodást (pontosabban annak megjelenítését) tűzi ki célul. Az elefánt taníthatóságát és a megtanultak reprodukálására való alkalmasságát a bámulatosan ügyes, sőt bölcs idomár (σοφὸς ἄνηρ [...] δαίμονια τινὶ καὶ ἐκπληκτικῇ διδασκαλίᾳ) alakjának futólagos említésével Ailianos a természetre vezeti vissza, egyben saját, a mű prólogusában kifejtett irodalmi programját idézve:

Az azonban, hogy egy artikulált beszéddel nem rendelkező (ζῷον ἄναρθρον) lény ért a ritmushoz és a dallamhoz, megjegyzi és fel tudja idézni magában a mozgás sémáját és a zenei összhangot, és anélkül, hogy eltévesztené a lépést, képes pontosan végrehajtani mindazt, amit csak a tanultak megkövetelnek, a természet ajándéka (φύσεως δῶρα) és egyszersmind olyan különleges tulajdonság, amely képes bámulatba ejteni bárkit.

A Rómában, fogságban született állatokat minden irónia nélkül a görög civilizáció emblematisztikus intézményének keretei között megjelenítő elbeszélés a mű egészére jellemző narratív eljárás jegyében párt alkot egy későbbi szöveghellyel, amely az elefántszelídítés Indiában alkalmazott módszerét ismerteti (12, 44). A természetes élőhelyükön foglyul ejtett, megkötözött, szabadságuk elvesztését megtorolni kívánó elefántok erőszakossá válnak, egyszersmind éhségsztrájkba kezdenek, ügyet sem vetve a lecsillapítás reményében nekik felkínált csalogató ínycségekre (ποικίλοις καὶ ἐφολκοῖς δελείασι προὔνειν). Önpusztító, környezetükre is veszélyes állapotukból a zene mozdítja ki őket: a σκινδαψός nevű helyi hangszer hangja bűverőként (θέλγεται) hat rájuk, dühüket feledve enni kezdenek, s a dallam iránti vágy hatására (πόθῳ τοῦ μέλους) a kötelékek leoldása után is az ember által kijelölt helyen maradnak, mintegy megigézve. Ailianos két, a mű igen távoli pontjain elhelyezkedő elefántfejezetében tehát univerzáléként tekint a Rómában, illetve Indiában dallam segítségével végbemenő, mindkét fél számára üdvös domesztikációra, amelyet az elefánt természet adta intelligenciája tesz lehetővé, s amelynek teoretikus kiindulása a görög *éthos*-elmélet. E kettő együtthatása révén a ritmus, a dallam összefüggéseit elsajátító állat a későbbiek szerint képes nem csupán a betűk megtanulására (2, 11), de

<sup>13</sup> Ehhez ld. CROSS (2017).

alkalmassá válik olyan komplex, előrelátást igénylő emberi cselekvések valós (s nem csupán imitált) véghezvitelére, mint amilyen az embergyerek gondozása (8, 17), vagy a házasságtörők megbüntetése, amely utóbbi az igazságérzet birtoklását, a törvények ismeretét feltételezi (11, 14).<sup>14</sup>

### Beszéd és ének, sokféleség, tanulás és tudás

Az állatok hangadása, zene iránti, a számár (ὄνος) kivételével<sup>15</sup> Ailianos szerint minden egyéb fajt jellemző fogékonysága a *De naturában* sajátos tudásként jelenik meg. Az állati képességek és tevékenységek, az akusztikai kommunikáció és az intellektus viszonyának megítélésében heterogén filozófiai iskolák hatása alatt álló szerző jobbára valamiféle engedékenyebb sztoicizmus képviselőjének mutatkozik. Állásfoglalása, szemben a Sztoa radikalizmusával, az érzékelés képességének elismerésén túl nem tagadja az értelem, az emlékezet, sőt bizonyos erkölcsi érzék jelenlétét az állatokban, s azok megnyilvánulásaira utalva gyakran alkalmazza az εἰδέναι alakot, anélkül, hogy e tudásfogalom használatával egyértelműen a λόγος állati birtoklását sugallná.<sup>16</sup> (Ugyancsak az értelem állati jelenlétének relativizálására szolgál az élőlények megnevezésekor a többségi ζῷον mellett ritkán előforduló ἄλογος alak is, ld. 11, 26). Az állatok intellektuális kapacitása értelmezésében nem tanulás eredménye, hanem sajátos, a természet által beléjük plántált képesség. A madarak énekének gazdag sokfélesége, a halak, emlősök zene hallatán bekövetkező, humán szemszögből nézve adekvát testi és lelki reakciói (emberi táncot idéző spontán, ritmikus mozgás / érzelmi változás) Ailianos felfogásában pontosan amiatt nagyszerűek, mert azok az ember kiváltságát jelentő valódi értelem hiányában is létrejöhetnek, a végtelenül változatos, gondoskodó természet bennük rejlő adománya (δῶρον φύσεως)<sup>17</sup> révén, amely az adott körülmények hatására aktiválódik az egyedben.

Az állat hangadásának, zene iránti érzékenységének, kreativitásának szöveges bemutatása az ember rokon cselekvéseinek (beszéd, ének)

<sup>14</sup> Az állat antropomorfizálásról ld. FÖGEN (2014: 226).

<sup>15</sup> NA 10, 28: μόνον τοῦτον τῶν ζῶων μὴ γεγονέναι κατὰ ἀρμονίαν. A poétikai horderejű adat egyiptomi és pythagoreus forrásokon túl az *asinus ad lyram* latin proverbiumot is idézni tűnik.

<sup>16</sup> BOUFFARTIGUE (2003: 158).

<sup>17</sup> NA 2, 11; 5, 34; 5, 51; 8, 24.

analógiái révén válik lehetővé: Ailianos e jelenségek létrehozó okának a magasztalásra méltó φύσις-t tekinti, leírásukhoz viszont a racionális emberi viselkedést hívja segítségül. A zenei feljegyzések csaknem állandó eleme az állat ösztönös megnyilvánulásait tudatos emberi tevékenységhez hasonlító formula. Az énekesmadarak nyelvükkel képeznek jóhangzású hangot,<sup>18</sup> csakúgy, mint az ember (1, 20: τῆ γλώττη φθέγγεται δίκην ἀνθρώπου); a napfény hatására egyre csacsogóbb (λαλίστατος) kabóca (τέττιξ), közvetetten híres Platón-helyet<sup>19</sup> idézve, a szorgos karénekesekkel rokon (φιλόπονοί τινες ὡς ἂν εἴποις χορευταί). A hangja, fitorai révén bűverővel rendelkező bagoly (γλαῦξ) ráolvasásszerű (1, 29: φωνῆ οἰονεῖ τινὶ ἐπαιοιδῆ) éjjeli énekével a varázsigéket széthintő vajákosasszonyhoz (ἔοικὸς ταῖς φαρμακίσιν) hasonlóan vonzza magához a többi madarat; a kopók a vad elejtése után az ellenséget legyőző hopliták módjára hallatnak/csaolnak győzelmi ódát (8, 2: ὡσπερ οὖν ἐχθροὺς ὀπλίται νενικηκότες). A szerepkörök felcserélődése révén az Arión-mítosz inverzeinek is tekinthető delfintörténetek egyikében a halászok könyörületéért esdő állatok oltalomkérésőként, táncsal könyörögnek fogságba esett társuk életéért (11, 12: πηδῶσί τε καὶ σκιρτῶσι δίκην ἰκετῶν).<sup>20</sup>

Visszatérő megállapítás a megszólalásmódok határtalan sokfélesége, amelyet a szöveg előszeretettel az emberi nyelvek analógiájával érzékeltet, anélkül, hogy egyértelműen nyelvhasználatot tulajdonítana az állatoknak: a fogalmazásmód inkább metaforikus, s a mű szépirodalmi jellegét hivatott erősíteni. Az állati kommunikációt érintő vitában – annyi máshoz hasonlóan – a doktrinerség minden fajtájától tudatosan távolmaradó szerző tételesen nem foglal állást, fogalomhasználata következetlen, s csak részben követi az ókori filozófiai diskurzusét.<sup>21</sup> Φωνή és γλώττη Ailianosnál egyaránt utalhat az emberi nyelvre (szemben a következetes aristotelési szóhasználattal, amely az alapvető érzelmek, öröm, fájdalom jelzésére alkalmas, állati φωνή fogalmát megkülönbözteti az azt a nyelvvel és a szájüreg egyéb szerveivel tudatosan formáló,

<sup>18</sup> A madárénekekkel kapcsolatos antik forrásokat ld. ARNOTT (2007), MYNOTT (2019).

<sup>19</sup> *Phaidr.* 230bc. A témához ld. PATAKI (2013), LEITMEIR (2017).

<sup>20</sup> A történet párja: *NA* 12, 6.

<sup>21</sup> FÖGEN (2014: 219).

tanult, kizárólag az emberre jellemző διάλεκτος képzetétől); emellett adataiból hiányzik a hangzó λόγος προφορικός és a jelentéssel teli belső nyelv, a λόγος ἐνδιάθετος sztoikus oppozíciója. Hogy az állatvilág akusztikai megnyilvánulásainak pontos leírására az emberi nyelv modellje nem alkalmas maradéktalanul, azt Ailianos maga ismeri el, jóváhagyva (s bizonyára önmagára is érvényesnek tartva e *poetica licentiát*): az Achilleus lovának emberi nyelvet (φωνή) tulajdonító Homéros fogalmazásmódja valótlansága ellenére bocsánatos a szerző költő mivolta miatt (12, 3: ποιητῆς γὰρ).

Amiként máshogy szólal meg a szkíta, az indiai, az etióp a maga veseszületett nyelvén (5, 51: φωνὴν συμφυσᾶ), ahogy eltér egymástól a görög és a latin, ugyanúgy az állatok is saját nyelvüknek megfelelő hangokat, zörejeket bocsátanak ki magukból (τὸν συγγενῆ τῆς γλώττης ἤχον τε καὶ ψόφον). Ugyanezen *caput* egy, az állati hangutánzással kapcsolatos kifejezések gazdag tárházát felvonultató mondatában szóba kerül a bőgés, az ordítás, a mekegés, az ugatás, a sziszegés, a csaholás, a recsegés, füttyögés és számos egyéb artikulálatlan hangfenomén, a felsorolást azonban a művészet szférájába átvezető pár, a természet ajándékának (δῶρα τῆς φύσεως) nevezett ének és dallam (ᾠδαὶ καὶ μελωδίαὶ) zárja, s e humán kötődésű fogalmak valamiféle, a λόγος kiteljesedésén alapuló fejlődési sor betetőzésének is lennének tekinthetők, ha zárásul nem következnek az emberi és állati szférában egyaránt érvényes, csicsergést és selypítést egyképp jelentő, mindkét esetben súlytalan, tét és tartalom nélküli hangra utaló τραυλισμός alak: a hierarchiát kerülő, polifón ailianosi világkép és szövegépítési technika ez esetben is tartózkodik valamiféle *scala naturae* rögzítésétől.

A hangzásbeli eltérések a faji elkülönülésen túli viszonyrendszerekbe is rendeződnek. A földrajzi megoszlásra példa az attikai fogoly (πέροδιξ) hangjának változatossága (3, 35: φθέγμα [...] διάφορα), amely különösképp az állandó hangon (ὁμόφωνοί), azonos nyelven (ὁμόγλωττοι) megszólaló boiót és euboiai alfajok ismeretében feltűnő. Szezonális különbség észlelhető a tavasszal és nyáron más-más dallamot éneklő csalogánynál (ἀηδών) és rigónál (κόσσυφος, 12, 28). Szintén a hangadás azonos fajon belüli, környezeti tényezők okozta eltérését szemlélteti a dél-itáliai Haléx

két partján élő, elviselhetetlenül hangos, illetve néma tücskök esete (5, 9), amely egyúttal a természetellenes némaság kérdését veti fel.

Az állatvilág eredendő állapota a zengő elevenség: a zsvajt ellentételező természetellenes csend feltűnő, magyarázatot igénylő, olykor környezeti okokkal indokolt, máskor tudatos viselkedésként interpretált anomália. Utóbbira példa, a hímek több fajnál is tapasztalható felsőbbrendűsége jegyében, a nősténytücskök szemérmes menyasszonyhoz hasonló szótlansága (1, 20: ἔοικε σιωπᾶν δίκην νύμφης αἰδουμένης, ugyanígy 11, 26), vagy a büszke, önérzetes kakas, aki viadalban legyőzve megszégyenülten hallgat (4, 29). E Pliniusnál (*HN* 10, 47) is szereplő adatot Ailianos máshonnan nem ismerttel egészíti ki: a megözvegyült kakas a fiókák érdekében vállalja ugyan a tojásköltés feladatát, a (számára vélhetően megalázó) női tevékenység idejére azonban felhagy a kukorékolással. A seriphosi békák némaságát a szerző kettős *aitionra* vezeti vissza: a (műben többnyire került) mitológiai magyarázat szerint az itt aludni készülő, fáradt Perseus eszközli ki Zeustól a vartyogás végérvényes elnémítását, míg a Theophrastosra hivatkozó tudományos okfejtés klimatikus okot említ (3, 37).

Az emberi szférától távol, a természetben felhangzó állathang a funkcionálisan túl a megszólalás eredetének, elsajátításának kérdését is felveti. Az intézményes kereteket nélkülöző tanulás példája az ὠρίων nevű indiai madár, akit a természet maga tanít (μέλος δὲ μουσουργεῖν ὑπὸ τῆς φύσεως πεπαίδευται) édes, lenyűgöző – s a szóhasználat révén sziréni hatású – nászdalokat zengeni (μέλη ὑμναιοῦται γλυκέα καὶ προσείοντα σειριῆνας). A természetes közegben történő, fajon belüli, gyakorlás révén szerzett tudásra vonatkozó adatok igen ritkák. Szabályos zeneleckéről csupán az anyja által énekelni tanított (3, 40: μητροδίδακτος) csalogány esetében hallani. Az Aristotelésre hivatkozó<sup>22</sup> adat különlegességét részint a madárdal eredetmítoszának teljes elhallgatása adja: a gyerekgyilkos alakját Ailianosnál a fiát tanító, gondos anyáé váltja fel. Másrészt filozófiatörténeti okból érdemel figyelmet: a bölcs integritásával kapcsolatos kijelentései miatt több alkalommal elismeréssel említett<sup>23</sup> kyrenéi Aristippos,

<sup>22</sup> HA 536b, 14–20.

<sup>23</sup> VH 7, 3; 9, 20; 14, 6.

Areté fia ugyancsak a μητροδίδακτος minősítéssel szerepel a hedonizmus doxográfiájában.

### Hangadás, érzelem, értelem. Spontán és tudatos

A természetes állati hangadás összetett emocionális állapotok kifejezésére szolgálhat. Ailianos a primér benyomások (fájdalom/gyönyör) hanggal történő kifejezését egyáltalán nem tárgyalja, számos példát hoz viszont bonyolult helyzetekben tapasztalható hangzás- és mozgásbeli performativitásra. Ilyen a káröröm: a majmok (πίθηκος) csapata tarka mozdulatokból álló (πουκίλως), csúfondáros táncot jár (κέρτομόν τινα [...] ὄρχησιν)<sup>24</sup> a magát cselből halottnak tekintő leopárdon, aki egy váratlan pillanatban úgy kerekedik felül balga ellenfelein, mint a magát koldusnak álcázó Odysseus a hűtlen szolgálkon (5, 54). Egy másutt nem olvasható adat szerint a fájdalom (ἀτταγαῶς) erős hangján saját nevét ismételve önazonosságát fejezi ki (4, 42: τὸ ἴδιον ὄνομα ἢ σθένει φωνῇ φθέγγεται καὶ ἀναμέλπει αὐτό); ehhez hasonló a Meleagros halála felett siratót éneklő (θηρηεῖν) nőkből lett gyöngytyúk (μελεαγρίδες) örökös, dallamos lamentálása, amely a családi kötelék folytonosságát tudatosítja (4, 42: ὡς αὐτῶ προσήκουσιν ἄδειν). Utóbbi adat egyedi vonása zeneközpontúsága, amelyet bizonyára a *hērós* nevének *μελε-* előtagja és a dallam jelentésű *μέλος* képezte *paronomasia* motivál, s amelyet a zenei szakkifejezések (ἀναμέλπειν, ἄδειν) jelenléte is kifejez: az átváltozástörténet szinte kizárólag latin szerzőktől fennmaradt változataiban<sup>25</sup> a zene hasonlóan hangsúlyos jelenlétére nincs példa.

Adatai többségében Ailianos határozottan megkérdőjelezni látszik az állati cselekvés tudatosságát vitató, a δίκην, εἰκοῦς, οἶονεῖ, ὡς ἂν εἴποις, ὡσπερ s hasonló formulákkal kifejezett sztoikus *als ob*-képzetet. A *De natura* értelmezésében a mindent átható természet nem bábként irányítja a benne élőket. A φύσις által az állatba helyezett tudás inkább a mindenkori helyzetnek s az azt felmérni képes állati szándéknak megfelelően előhívható ismeretnek tűnik. Ailianos több alkalommal is elkülöníti a bizonyos fokú tudatosságot, adekvátságot feltételező hangadást a

<sup>24</sup> Az utánzásra igen hajlamos (5, 26: μιμηλότατόν) állat másutt az *aulos* mestereként tűnik fel, míg éneklésre gyenge hangja miatt alkalmatlan, ld. VESPA (2017).

<sup>25</sup> Ov. *Met.* 8, 533–546; Hyg. *Fab.* 174; Apollod. *Bibl.* 1, 8, 3; Plin. *HN* 10, 37; 10, 41.



reflexszerű, külső erők kiváltotta akusztikai megnyilvánulásoktól. A mű ösztönösként ábrázolja a béka (βάτραχος) a szokásosnál élesebb kiáltását, amely az eső közeledtére figyelmeztet, de tudatos hódítási stratégia kivitelezőjeként mutatja be a hüllőt, amint földi szerető módjára zeng szerenádot (9, 13: ἀφίησι [...] ὡς ἐραστής ᾠδὴν τινα κωμαστικὴν).<sup>26</sup> A humán viselkedésformával való párhuzam értelmében a béka testi egyesülésre felhívó kiáltása az ember használta, vágykeltő varázseszköz (ἴυγξ) állati megfelelője. A fogalmazásmód egyúttal az emberi és állati viselkedésformák átjárhatóságát is jelzi, hiszen a szerelmi mágia emblematikus kellékére vonatkozó ἴυγξ, amelyet Ailianos erotikus kontextuson kívül is rendre a csábítás, csapdába csalás szinonimájaként alkalmaz,<sup>27</sup> a már említett madarat is jelenti.

Azonos faj hangadásának pszichológiai és funkcionális téren bekövetkező, értelem vezérelte módosulását szemlélteti az igen változatos hangú madárként (2, 51: πολυκλαγγότατος τε καὶ πολυφωνότατος) említett, a tanulás révén embernnyelven is megszólalni tudó varjú (κόραξ), akinek aktuális lelkiállapot által befolyásolta, hol komoly, hol vidám magánéneke (παίζοντος μὲν ἄλλο, σπουδάζοντος δὲ ἕτερον φθέγγεται) elkülönül az isteni akaratot közvetítő, profetikus megszólalások (ἱερὸν καὶ μαντικὸν) ünnepélyes regiszterétől: a madár – sugallja Ailianos – tisztában van közlése tartalmával, a kommunikációs helyzettel, s ennek értelmében választja a megfelelő formát. A hangadás összetett motivációja, lényegében a (másutt görögre fordítva is olvasható, 11, 1) *utile et dulce* elve jelenik meg a pontosan nem azonosítható ἀγρεὺς madárnál, aki természetadta, varázsos zenéjével (8, 24: τῆ τῆς εὐμουσίας θέλξει) búvöli el a kisebb szárnyasokat, s akinek éneke a táplálékszerzésen, létfenntartáson túl saját gyönyörűségére (χρηῖσθαι τῷ παρὰ τῆς φύσεως δώρῳ ἐς ἡδονὴν ἅμα καὶ τροφήν) is szolgál.

Ugyancsak a kifejezésbeli kompetencia tudatos aktiválását érzékelteti a kizárólag a halála közeledtekor megszólaló, egyidejűleg az iste-

<sup>26</sup> A párhuzamos adatban (1, 50) a szerelmi vággyal eltelt muréna és vipera egyesülését megelőzően az érkezését sziszegéssel (συρίσας) jelző kígyó a szerelmese ajtaján *aulos*ával kopogtató *kómastés*hez hasonlóan (οἶον εἰ κωμαστῆς σὺν τῷ αὐλῷ θυροκοπεῖ) cselekszik. A kígyóhang zeneiségéről ld. PERROT (2012).

<sup>27</sup> NA 6, 31; 12, 46; 17, 28.

nekhez intézett himnuszt (5, 34: θεῶν ὕμνους), önmaga siratóját (ἐπικήδειον ἑαυτῶ μουσαν) és dicséretét (ἔπαινον οἰκειῶν τινα) zengő hattyú (κύκνος). A hely nyílt Sókratés-hivatkozása a *Phaidón* hatását (84e–85b) egyértelműsíti: a madár a halálfélelem okozta fájdalom helyett az istenihez való visszatérés közelgő spirituális élményének hatására, átlelkesült állapotban (οὐ λυπούμενος ἀλλὰ εὐθυμούμενος), a gondoktól mentes σχολή idején hallatja énekét. Zenei produkciójának hangsúlyos önreflexivitása, annak tudatos múzsai tevékenységgel (μελωδεῖ [...] μουσαν) való rokonítása, az énekével önnön hiányát előre vetítő, a nemlét fogalmát implikáló megnyilvánulása túlmutat az állatoknál általában feltételezett képességeken; csakúgy, mint a hattyú szintén itt említett viszolygása minden igazságtalanságtól, amelyben a bölcs és művelt férfival (σώφρων καὶ πεπαιδευμένος) osztozik. A hattyúdal (másutt vitatott)<sup>28</sup> jelensége egy további feljegyzés szerint a legkiválóbbak fölé rendeli az Apollón szakrális szolgájaként (θεράπων) megnevezett madarat (2, 32): „a természet nagyobb megbecsülésben részesíti őt még a derék és igaz embereknél (τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἀνθρώπων) is, [...] őket ugyanis a többi ember magasztalja és siratja meg, a hattyúk viszont [...] önmaguk részesítik mindebben (ἑαυτοῖς νέμουσιν).”

### **Utánzás, lélekvezetés, szabadság.**

#### **Az esztétikai befogadás veszélyei.**

#### ***Katharsis* és halhatatlanság**

A hattyúk iménti önálló zenei tevékenysége, amelynek leírásában nem merül fel emberi cselekvésmoделl, a kivételes akusztikai produkciók közé tartozik. Az állati hangmegnyilvánulások többsége az utánzás kategóriájába sorolható. Ailianos több helyütt kitér a természetben zajló, az adott faj határain túlmutató utánzás jelenségére, ezt azonban nem minősíti sem tudatosnak, sem tanulásnak: a μιμηλότατον jelzővel illetett fajok teljesítménye jobbára természethangok mechanikus imitációjában merül ki, amelynek funkciója sem teljesen világos. Egy ezt tárgyaló madárkatalógus (6, 19) szerint az ἄνθος (azaz virág) nevű madár a lónyerítést, a holló (κόραξ) az esőcseppek kopogását utánozza, a σάλπιγξ viszont a vele azonos nevű fúvóshangszert, s ugyanitt, szintén az imitáció megin-

<sup>28</sup> VH 1, 14.

doklása nélkül szerepel az emberi hang mímelésében tehetséges szajkó (κίττα) is. Az ugyancsak itt említett nyaktekercs a szerelmi varázslat kontextusából, így Theokritos férfibűvölőjéből (*Id.* 2) ismert ἰγξ a harántfuvola (πλαγίαυλος) hangján képes megszólalni: a vele kapcsolatban olvasható ὑποκρίνεται ige színlelésre, a hatáskeltés szándékára is utalhat, miközben a hangszer a szerelmi elégia előadási konvencióit idézi. A mimetikus tevékenység háttérében veleszületett utánzási (s egyben gúnyolódási) hajlamra utal a fülesbaglyokkal (σκῶψ) kapcsolatos adat, akik legnagyobb gyönyörűségüket lelik abban, hogy másokat utánozva játékból azok viselkedését karikírozzák (15, 28: τὸ μιμεῖσθαι δέ τινα ἐπὶ τὸ γελοϊότερον καὶ διαπαίζειν ἥδιστον δοκεῖ τοῖσδε). Ailianos mozgásművészekre hivatkozva egy kevésbé ismert, bizonyára parodisztikus jellegű táncművészt (ὄρχησεως εἰδός τι ἐξ αὐτῶν κεκληθῆναι), sőt magát a gúnyolódás (τὸ σκῶπτειν) fogalmát is e madárfajtól eredezteti. Noha az állattól való tanulás, a természetben gyökerező tudás humán szférában történő adaptálásának gondolata nyíltan nem fogalmazódik meg,<sup>29</sup> a hely az archaikus lírától kezdve olyannyira fontos skóptikus műfajok (ἱαμβος, ψόγος és társaik) alternatív eredetmondájának is tekinthető. A σάλπιγξ, az ἰγξ esete a természetes és mesterséges, állati és emberi közti határterületre vezet, s közvetetten a mimetikus folyamat eredeti irányára is rákérdez, annak határozott megválaszolása nélkül: az ember által készített hangszer utánozza-e a madár hangját, vagy a lényénél fogva utánzásra hajlamos állat az általa hallott tárgyt?

Az emberrel való érintkezés hatására megvalósuló akusztikai alapú állati *mimésis* számos kontextusban megjelenhet. A riadót fújó σάλπιγξ hangjától eleinte megrémülő elefánt önvédelemből szoktatja magát a hangzáshoz, s ennek következtében képes saját ormányát is trombitaként használni, így rettentve vissza a csatában rátörő katonát (8, 10). Mindez a tanultak tudatos alkalmazását feltételezi, csakúgy, mint az önmagát ormányával ritmikusan ütogető, így harcra tüzelő elefánt viselkedése, akinek az ütközet előtt nincs szüksége *exhortatióra*, előénekesre (οὐ δέονται τοῦ προσάσοντος), amelyet itt (egy tévesen Tyrtaiosnak) tulajdonított harci elégia kezdősora szemléltet (6, 1).

<sup>29</sup> Talán egy Alkman-émlítés (12, 3) utalhat erre.

A *mimésis* jelensége az állat létrehozta zene esztétikájával kapcsolatos további kérdéseket is felvet. A természetben megszólaló műalkotás kapcsán az inspiráció hagyományos terminológiája, a költészet bevett isteni védnökei nem jelennek meg. Ihletadóként természeti jelenségek szerepelnek: a Létó szent állataként szerepeltetett kakas (ἀλεκτρούων) a Holdat lelkes táncsal (4, 29: ἐνθουσιᾶ καὶ σκιρτᾶ), a napfelkeltét legharásnyabb dalával (ῥδικώτατος δὲ ἑαυτοῦ) köszönti. Névtelen madarak sokasága üdvözli dalával (6, 19: μελωδίαις [...] εὐφημεῖ) a tavasz visszatértét, ennek apropóján azonban, szemben a poétikai-rétorikai hagyománnyal,<sup>30</sup> nem hangzik el Apollón neve; a Múzsák együttese olykor köznévként, a zene szinonimájaként szerepel (11, 1).

A múzsai férfi isteni védettségének Ailianos által humán kontextusban említett képzete (VH 3, 43) nincs maradéktalanul jelen az állatvilágban. A zeneiség megléte olykor az állat kártékonyságával szembeni jóindulatot eredményez: a kaptár körül garázdálkodó, méhpusztító fecske (χελιδών) életét a zenéje iránti tiszteletből (1, 58: αἰδοῖ τῆς μουσικῆς) egyesek megkímélik. Mindazonáltal jóval gyakoribb a természetes műzsaiságot nem tisztelő emberi attitűd. A zenével rabul ejtett állatok többnyire az ember étvágyának esnek áldozatul, s Ailianos nem győz bocsánatot kérni a szárítással tartósított delfinektől (12, 6), szentségtörőnek tekinti a hattyú tojásállapotban történő fogyasztásának indiai szokását (14, 13), miképp szájalom hallik ki a zenével kelepcébe csalt, szerencsétlen gerlék említéséből is (1, 39).

Alkotó és befogadó kapcsolatát tekintve ismét egy csalóány-adat érdemel figyelmet: a repertoárral rendelkező, becsvágyó, professzionális zenészként<sup>31</sup> megjelenített madár magányában minden művészi igény nélkül énekel (5, 38: ἀπλοῦν τὸ μέλος καὶ ἄνευ κατασκευῆς), ha azonban közönséget tudhat magáénak, azonnal virtuóz futamokkal, hajlításokkal gazdagítja dalát (ποικίλα τε ἀναμέλπειν καὶ τακερῶς ἐλίπτειν τὸ μέλος).

<sup>30</sup> Ld. pl. az alkaioi Apollón-himnusz (fr. 307) Himeriosnál (*Or.* 48, 104) fennmaradt prózakivonatát.

<sup>31</sup> Hasonló a zenés-táncos produkciójával szerzett pénzt gondosan összegyűjtő pávián (κυνοκέφαλος) esete is (6, 10).

Az éneklés konkrét információközlést meghaladó céljaira (tanítás, emlékhagyás, érdek nélküli esztétikai élvezet) nem utal a mű, mindez azonban nem jelenti az állatban is meglévő művészi öntudat tagadását, amint azt a fogságba esett egyedekkel kapcsolatos adatok szemléltetik. A kalitkába zárt, a szabadsághoz szenvedélyesen ragaszkodó (3, 40: ἐλευθερίας ἐράστρια ἰσχυρῶς) fülemüle tartózkodik a daltól, az ember számára gyönyörteli hang megvonásával büntetve rabtartóit (ἀμύνεται τὸν ὀρνιθοθήραν ὑπὲρ τῆς δουλείας τῆ σιωπῆ). A saját örömeire is daloló ἀγρεύς szintúgy megtagadja az éneket, így állva bosszút elejtőjén (8, 24: τὸν θηράσαντα ὑπὲρ τῆς δουλείας ἀμυνόμενον τῆ σιωπῆ). Noha a *De natura* közvetlen fogadtatástörténetéről nincs adat, a Commodus, Heliogabalus zsarnokuralma idején keletkezett mű ezen állati miliőből kölcsönzött szabadságnarratívái a mű előszava szerint a közszerepléstől, nyilvános szónoklástól határozottan elforduló rétor esetében önreflexív erővel is bírhatnak.

A fogságtörténetek azon, ember és természet konfliktusos viszonyát középpontba állító feljegyzésekre irányítják a figyelmet, amelyekben az állat fogékonysága a harmónia iránt hol a vadsággal szembekerülő, védtelen ember megmenekülését segíti, hol pedig (gyakrabban) a természetet leigázó ember hatalmi törekvéseinek kíméletesebb, erőszakmentes eszközöként jelenik meg. A zene a vadaknak kiszolgáltatott ember számára életmentőnek bizonyulhat – erről tanúskodik a farkastámadás ellen nemes zengésű (11, 28: σύντονον καὶ γενναῖον αὐλημα) fuvolajátékkal védekező Pythocharés bizonyára pythagoreus képzeteket idéző, máshonnan ismeretlen története. Apotropaikus funkciójú az egyiptomi oroszlánkultusz szolgálóinak etetés közbeni éneke, amellyel az állat szeméből sugárzó erő, a kallimachosi poétikában is oly fontos βασκαλία pusztítását igyekeznek ellensúlyozni (12, 7).<sup>32</sup>

Az emberi dominancia érvényre juttatását szemléltetik a mű legkülönbözőbb pontjain változatos formában újramesélt, a ψυχαγωγία daimóni-platóni fogalmát evokáló, zenés vadászatról beszámoló elbeszélések (amelyek akár a hamelni patkányfogó-elbeszélés távoli előképének is tekinthetők). A gerlét (τρογών) éneklő, táncoló madarászok gondos

<sup>32</sup> Vö. NA 6, 33 (kígyó- és krokodilbűvölés).

koreográfia segítségével (1, 39: ὀρχούμενοι καὶ ἄδοντες εὖ μάλα μουσικῶς) terelik a hálóba, észrevétlenül irányítva a zene megbűvölte állatok testét az ember térfelére, miután azok lelkét a mozgás és a dal már hatalmába kerítette (τῆ ἀκοῇ θέλγονται καὶ τῆ ὄψει τῆς ὀρχήσεως κηλοῦνται [...] ἀλίσκονται, ὀρχήσει καὶ ὠδῆ ἠρημέναι πρῶτον); hasonló táncos foglyulejtésről tud Ailianos a fülesbagoly kapcsán is (15, 28). A rákot (πάγουρος) a csalétekként (δέλεαρ), varázsszerként (ἰυγξ) megnevezett *aulos* hallatán támadó gyönyör (ἡδονή) vonzza a szárazföldre (6, 31: πείθονται [...] ὑπὸ τῆς ἡδονῆς ἐλκόμενοι); egyes szardíniafélék (θρίσσα) cserépdarabok ritmikus üttögetésével kísért harsány énekszó (6, 32: ὠδῆς μέλει τορωτάτῳ καὶ κρότῳ ὀστράκων ὁμοροθοῦντι πρὸς τὸ μέλος) hallatán önkéntelenül mozgásba lendülnek, s táncolva hullanak a hálóba (ὥσπερ ὀρχούμεναι). A zene csábereje és az állat természetes utánzási hajlama jelentette veszély együtt jelenik meg az indiai majomvadászatról beszámoló fejezetben (17, 25): az embertől a cipőviselést, sminkelést eltanuló állatot *aulos* hangja csalogatja a mozgásképtelenséget okozó, ólomtalpú szandál, a látás elvesztését eredményező ragacsos szemfesték felé, amelyeknek embertől ellesett alkalmazása végzetesnek bizonyul. Esetleges történeti-politikai áthallása miatt<sup>33</sup> érdemel figyelmet a zenés rájavadászat ismertetése: a halászok egyike a bárkán táncot jár (ὀρχεῖται), mozgását csaliként *aulos*szó és provokatív szöveg kíséri (17, 18: τὸν αὐλὸν ὡς δέλεαρ φέρει [...] ἀπέσκωψέ τι κέρτομον), a hal pedig elragadtatottan (κηλουμένη) figyel a produkciót, s önfelelt gyönyörködésében (ὑπερήδεται) észre sem veszi, hogy már a varsa foglya (κηλουμένη εἶτα ἑαυτὴν διαλέληθεν ἠρημένη). A művészet rabul ejtő hatásának észrevehetetlen mivolta a fogalmazás révén a *Phaidros* mítoszát idézi (259b–e): az ősidők halandói a Múzsák hatására önmagukról, primér létszükségleteikről megfélelkezve ugyancsak észrevétlenül siklanak át az emberiből a kabócalétbe. A zenés vadászat történettípusában a műalkotás általi megragadottság végzetes változata, az örökös megköötözöttséget eredményező sziréneffektus dominál: a homérosi helyet Ailianos több alka-

<sup>33</sup> A hely mint burkolt Caracalla-kritika: SMITH (2014: 163).

lommal újrírja, így – ritka itáliai adatai egyikeként – az etruriai vadkan vonatkozásában (12, 43).

E történetek s rokonelbeszélések a befogadasesztétika Homéros óta használatos terminológiáját (θέλω, κηλέω) alkalmazva utalnak a művészet lenyűgöző hatására, azzal a jelentős különbséggel, hogy hiányzik belőlük a vágy (ἔμερος) feltámadásának, beteljesítésének, majd távozásának és újbóli keletkezésének az epikából jól ismert, az emberi esztétikumot meghatározó dinamikája.<sup>34</sup> Egyetlen tengeri vagy erdei állat sem belső késztetésből, akusztikai élményt keresve, a zene meghallgatásának céljával indul el az ember felé: az elejtéshez alkalmazott (szinte kizárólag fúvós) hangszer, énekszó, tánc intruzív módon jelenik meg az állat életterében, s a gyönyörteli esztétikai tapasztalás megismétlésére nincs mód: noha Ailianos mindvégig tartózkodik az erőszak elbeszélésétől, e narratívák többségükben az állatok ki nem mondott halálával érnek véget. A zene mindazonáltal a háziasított, tenyésztett állatok egyes életfázisaiban szintén szerepet játszhat. A *De natura* tud μουσική segítségével hízlalt arabiai nyájokról (7, 27), s említi a lovak pároztatásakor énekelt kvázi-nászdalokat is (15, 25: οἶον ὑμέναίον), amelyeknek bűnös dallama részint segíti a foganást (ὑπὸ τοῦ μέλους θελγομένας τάχιστα ἐγκύμονας γίνεσθαι), részint a születendő utódok szépségét (καλοὺς τοὺς πῶλους ἀποτίκτειν) is garantálja.

A μουσική a testi folyamatok befolyásolásán, a gazda szempontjából hasznos fiziognómiai változások előidézésén túl az állati lélekre is hat. Egyedülálló e szempontból a líbiai csikósok gyakorlatára hivatkozó feljegyzés, miszerint a lovak a leanderszárból készült *aulos* hallatán nem csupán a dölyfös rúgkapálással (12, 44: ὑβρίζειν τε καὶ σκιωτᾶν) hagynak fel s követik szelíden, engedelmesen (πραῦνονταί τε καὶ ἡμεροῦνται) az embert, amerre csak a dallam vezeti őket (ὅποι ἂν αὐτὰς τὸ μέλος ἀπάγη), de a zene erőteljes áradásának hatására szemükből a gyönyörűség könnye csordul: λείβεται δάκρυα ὑφ' ἡδονῆς. A hely a művészet lélekformáló erejét szemlélteti az élőlények egy értelemmel nem rendelkező,<sup>35</sup> a zenével különösebb kapcsolatban nem álló, az utánzás vonatkozásában a legkevésbé sem számottevő csoportjában, kimondatlanul is a

<sup>34</sup> RITOÓΚ (2009).

<sup>35</sup> Ennek sokatmondó bizonyítéka a ló újgörög neve: το ἄλογο.

*katharsis* állatvilágban való jelenlétét feltételezve. Barbár kontextusú, földközeli változatban az afrikai ménes zene hatására bekövetkező megrendültsége a pindarosi Hierón-óda első versszakában szereplő, az apollóni arany lant szavára Zeus jogarán elalvó sas fenséges képét idézi meg.<sup>36</sup>

Míg az előbbi példában az állat az esztétikum befogadói oldalán jelenik meg, az ember által készített, megszólaltatott hangszer passzív hallgatójaként; a humán civilizációval folytatott interakció során bizonyos lények performatív képességei fajok határain felülemelkedő műalkotás létrehozásában működnék közre. Ezt érzékelteti a 11. könyv élén szereplő, a *De natura* szerzője szemszögéből édesnek, olvasói számára hasznosnak mondott (ἔμοι τε ἥδιον καὶ τοῖς ἀκούουσι λῶρον) történet. Emberi és állati zene e legtökéletesebb összhangja a szakralitás fenségében valósul meg. A hyperboreusok Apollón-szentélyénél ünnepi szertartás idején feltűnő, a fellépés előtt a szentélyt szárnyukkal megtisztogató (καθήραντες) hattyúcsapat a karvezető intésére önálló, a többivel azonos súlyú szólamként kapcsolódik az emberek alkotta kar és a lantjátékosok által földi körülmények között megszólaltatott egyetemes, isteni harmóniába (παναρμόνιον μέλος). A madarak produkciójának egyenértékűségét, amelynek révén a megszülető zene az artikulált szó hiányán túllépő, a szentség felé irányuló (τῶν ἱερῶν μελῶν) megismerési folyamat részévé válik a szárnyas énekesek (χορευταὶ πτηνοὶ) számára is, a közös cselekvésre utaló anaforikus igealakok érzékeltetik (συγκρέκωσι / συναναμέλπουσιν / συνάσαντες).<sup>37</sup> A fejezetben a hattyúdal kapcsán nincs szó annak egyszerűségéről, halálközeli konnotációjáról: az isten, ember és állat közösségét létrehozó szakrális aktus felelteti az elmúlás gondolatát.

Mindezek fényében a *De natura animalium* az állatvilág hangjait az emberi zene terminológiájával bemutató adatai további vizsgálatra tűnnek érdemesnek. A szaktudományos állításokat gyakran figyelmen kívül hagyó, a mitikus tradíciót átíró, saját állításai igazolásául sosem halott adatokat előkereső vagy azokat megalkotó, *en passant* irodalomtörténeti, filológiai kérdések megoldásával is előálló szerző a fajok közti közeledés lehetőségét biztosító, egyetemes hatású, univerzális erőként

<sup>36</sup> 1P 1, 6–7.

<sup>37</sup> A helyhez ld. LEVEN (2020: 39–42).



tekint a zenére. Feljegyzései, amelyeknek elsődleges célja az állatokban rejlő intelligencia meglétének igazolása az őket is megérintő esztétikai élmény és a bennük is lakozó kreativitás hangsúlyozása révén, az emberi zene mibenlétének megértéséhez is hozzájárulhatnak.

## Források

R. HERCHER (ed.), *Aeliani De Natura Animalium*, Leipzig, 1864–1866.

## Felhasznált irodalom

- ARNOTT 2007 W. G. ARNOTT, *Birds in the Ancient World from A to Z*, Routledge, 2007.
- BOUFFARTIGUE 2003 J. BOUFFARTIGUE, *Anthropozoologie antique. Problématiques de l'animal dans l'Antiquité grecque*, *Lalies*, 23 (2003), 130–168.
- BOUFFARTIGUE 2009 J. BOUFFARTIGUE, *Les animaux savent-ils? Réponses grecques antiques à cette question*, *Schedae*, 11 (2009), 21–32.
- CROSS 2017 R. M. CROSS, *Vox Naturae: music as human-animal communication in the context of animal training in Ancient Rome*, *Greek and Roman Musical Studies*, 5 (2017), 147–158.  
DOI: <https://doi.org/10.1163/22129758-12341297>
- DARAB 2020 DARAB Á., *A természet történetei: Plinius Természetrájának anekdotikus elbeszélismódja*, Budapest, 2020.
- FÖGEN 2014 Th. FÖGEN, *Animal Communication*, in: G. Lindsay Campbell (ed.), *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, Oxford, 2014, 216–232.
- LEITMEIR 2017 F. LEITMEIR, *Locusts, Grasshoppers and Cicadas as Muses. Different Ways of Visualising Insect Music in Antiquity*, *Greek and Roman Musical Studies*, 5 (2017), 219–232.  
DOI: 10.1163/22129758-12341302
- LEVEN 2020 P. A. LEVEN, *Music and Metamorphosis in Greco-Roman Thought*, Cambridge, 2020.
- MATHIESEN 1999 Th. J. MATHIESEN, *Apollo's Lyre: Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages*, London, 1999.
- MYNOTT 2019 J. MYNOTT, *Birds in the Ancient World*, Oxford, 2019.
- NELSON 2019 Th. J. NELSON, 'Most musicall, most melancholy': *Avian aesthetics of lament in Greek and Roman elegy*, *Dictynna*, 16 (2019).  
URL: <http://journals.openedition.org/dictynna/1914>;  
DOI: <https://doi.org/10.4000/dictynna.1914>.
- PATAKI 2013 PATAKI E., *A tücsök mint szakrális-poétikai szimbólum az ókori görög irodalomban*, Budapest, 2013.
- PERROT 2012 S. PERROT, *Le sifflement du serpent: du son inarticulé à la mise en musique*, *Anthropozoologica*, 47 (2012), 345–361.

- RITOÓK 2009 RITOÓK Zs., *A költészet és a művészet értelmezése a korai görög epikában*, in: Ritoók Zs., *Vágy, költészet, megismerés*, Budapest, 2009, 259–274.
- SMITH 2014 S. D. SMITH, *Man and Animal in Severan Rome: The Literary Imagination of Claudius Aelianus*, Cambridge, 2014.
- VESPA 2017 M. VESPA, *A Voice without a Muse. Primates and the Ancient Phonosphere in Greek and Roman Cultures*, *Greek and Roman Musical Studies*, 5 (2017), 159–177.  
DOI: 10.1163/22129758-12341298
- WEST 1994 M. L. WEST, *Ancient Greek Music*, Oxford, 1994.

## Sense, Sensibility and Aesthetics: Aelian about the music of animals

*Being highly interested in animal aesthetics, Aelian's De natura animalium has a special place among ancient zoological works. In contrast to the works about animals written by Aristoteles, Pliny, or Plutarch, Aelian's compilation pays particular attention to the presence of art, especially music, in the lives of natural beings without reason (zoon, alogon). In this way, De natura animalium may be seen as a unique source of ancient music theory. His notes on the diversity of natural voices, on animal sensibility to the beauty of sounds and song, and on their capacity to imitate and to enjoy human musical performances provide a good overview of the role of musike in the animal sphere. Displaying curious examples of animal mimesis and catharsis, the author seems to occupy a remarkable place in the ancient debate on animal intelligence and communication. Strongly influenced by the ethos-theory of Damon and Platonism, he appears to oppose the Stoic view. In his conception, the animal voice is a gift of Nature, which, however, can be modified at the will of the animal to express particular mental and emotional states as well as to realise a performance with aesthetic value. Assuming the presence of aesthetic sensibility and creativity in the animal kingdom, Aelian defends animal intelligence, as well as providing arguments for the discussion on the origin and function of human music.*

**Keywords:** Aelian, *De natura animalium*, animal intelligence, music, ancient aesthetics of music

JANOVICS ANNA

## Mater Matuta és Aurora kapcsolata

*A Matraliát minden évben megrendezték: Mater Matutának vagy Matuta Anyának adtak tiszteletet, és rendszerint csak nők vehettek részt rajta. Az ünnep szigorúan reggel kezdődött a prima lux megjelenésével, talán emiatt is azonosították Matuta Anyát több olyan istennővel, akiknek mitológiája, aspektusai kapcsolódnak az égi szférához. Egy ezek közül az istennők közül a rómaiaknál Aurora néven számon tartott hajnalistennő. Számos szöveghelyen említik egymás mellett a két istennőt, alakjuk néhol mármár egymásba olvad. Ezeket a kapcsolódási pontokat mutatom be röviden.*

**Kulcsszavak:** Mater Matuta, Matralia, Aurora, hajnal, istennő, anya

A görög Éószra vonatkozó fogalmakat a latin költők Aurorával kapcsolatban használták. Aurora isteni voltát az irodalmi forrásokból egyértelműen kiolvashatjuk, annak ellenére, hogy nem volt neki kultusza – azonban Levene szerint ez nem volt egyedülálló jelenség a római vallásban.<sup>1</sup> Tényleges tiszteletéről keveset tudunk – ezzel kapcsolatban Ovidius *Metamorphoses*ének arra a részére tudunk hagyatkozni, ahol Aurorát szólaltatja meg (Ov. *Met.* 13, 587–590):

omnibus inferior, quas sustinet aureus aether,  
(nam mihi sunt totum rarissima templa per orbem)  
diva tamen, veni, non ut delubra diesque  
des mihi sacrificos caliturasque ignibus aras:

Mindtől alsórendűbb vagyok, akiket az aranyszínű ég tart a magasban,  
(hiszen nekem van a legkevesebb szentélyem az egész világon)

---

<sup>1</sup> LEVENE (2012: 56).

mégis istennő vagyok, eljöttem, de nem azért, hogy szentélyeket, ünnepnapokat és tűztől izzó oltárokat adj nekem:<sup>2</sup>

A *rarissima* itt eufemizmusként szerepel: hiszen egyetlen temploma sincs. Az istennő arról beszél, hogy nincs szüksége templomra, mert anélkül is istenség. Levene alapján tiszteletének létezése nem lényegtelen, de nem az teszi istenné, hanem az isteni osztály, a „kategória”, ami-be tartozik: ő az, aki véget vet az éjszakának és elhossa a fényt az embereknek és isteneknek egyaránt (Ov. *Met.* 13, 591–593) – ez meglehetősen magas rangba helyezi.<sup>3</sup> Hagyománya kissé rendszertelen – számos szöveghelyen említik többféle aspektusban, szövegkörnyezettől és kultúrától függően többféle megnevezéssel, illetve előfordul, hogy más mitológiai személyekkel, istenségekkel is identifikálják, például a Matralián tisztelt Mater Matutával.

Aurorával ellentétben Mater Matutát vagy Matuta Anyát rendszeresen ünnepelték minden év június 11-én, a Matralia (Anyák ünnepe) alkalmával (Ov. *Fast.* 6, 473skk). Kultusza egész Itáliában jelen volt a nők körében: fohászokdtek hozzá mint termékenységet elősegítő és biztosító istennőhöz. Felmerül a kérdés, hogy kultusz híján miért a hajnalistennő az egyik, akivel némely forrás<sup>4</sup> azonosítani véli a szóban forgó Mater Matuta alakját? Ez alapján milyen kapcsolatban állhat a két istennő? Tanulmányomban a köztük feltételezhető párhuzamot szeretném bemutatni néhány kapcsolódási ponton keresztül.

A római költők közül először Lucretius említi *De rerum naturájában* Mater Matutát úgy, hogy Aurorával azonosítja (Luc. 5, 656–679)<sup>5</sup>:

Tempore item certo roseam Matuta per oras  
aetheris auroram differt et lumina pandit,  
aut quia sol idem, sub terras ille revertens,  
anticipat caelum radiis accendere temptans,  
aut quia conveniunt ignes et semina multa  
confluere ardoris consuerunt tempore certo,

<sup>2</sup> Ahol nem jelölöm másként, a tanulmányban saját fordításaim szerepelnek.

<sup>3</sup> LEVENE (2012: 56).

<sup>4</sup> Lucretius: *De rerum natura*; BISPHAM (2000), MANTZILAS (2018).

<sup>5</sup> BISPHAM (2000: 146).

quae faciunt solis nova semper lumina gigni;  
 quod genus Idaeis fama est e montibus altis  
 dispersos ignis orienti lumine cerni,  
 inde coire globum quasi in unum et conficere orbem.  
 nec tamen illud in his rebus mirabile debet  
 esse, quod haec ignis tam certo tempore possint  
 semina confluere et solis reparare nitorem.  
 multa videmus enim, certo quae tempore fiunt  
 omnibus in rebus. florescunt tempore certo  
 arbusta et certo dimittunt tempore florem.  
 nec minus in certo dentes cadere imperat aetas  
 tempore et inpubem molli pubescere veste  
 et pariter mollem malis demittere barbam.  
 fulmina postremo nix imbres nubila venti  
 non nimis incertis fiunt in partibus anni.  
 namque ubi sic fuerunt causarum exordia prima  
 atque ita res mundi cecidere ab origine prima,  
 consequere quoque iam redeunt ex ordine certo.

Rózsás hajnalt szinte azért hoz az ég peremére  
 Biztos időben a természet, s árasztja ki fényét,  
 Vagy mert újra a föld színére kerülve a napfény,  
 Hírt ad jöttéről, az eget felgyújtva tüzével,  
 Vagy mert megtorlódik a tűz, és épp ez időben  
 Sok-sok magva szokott egy helyre kerülni a hőnek,  
 S ez teszi azt, hogy folyvást új fény árad a napból,  
 Mint mondják, hogy napfeljöttkor Ida-hegyéről  
 Nagy tüzeket láthat, hogy szétszóródnak, az ember,  
 Majd gömbbé tömörülnek, s mintegy kört alakítanak.  
 És végtére azon sincs semmi csodálnivaló se,  
 Hogy bizonyos táján az időnek olyan sok anyaga  
 Gyűlhet a tűznek meg, felújítva a nap ragyogását,  
 Hisz sok mindent látunk még, ami biztos időben  
 Történik, mint biztos időben nyílnak a fák is,  
 És a virághullás is biztos időben esik meg,  
 Tejfogainkat a kor szintén kiszabott idejében  
 Vetteti el, majd vonja be lágy szőrrel, mi pihétlen,  
 S készíti később, hogy lágyszáлу szakállat erresszen.  
 Végül eső, hó, szél, felhő s árvíz is az évnek

Többnyire csak bizonyos szakaszában lép fel ugyancsak.  
Minthogy amint az okoknak megvolt kezdeti rendje,  
És aszerint folyt minden kezdettől a világon,  
Most is minden biztos renddel járja az útját.<sup>6</sup>

Lucretius költeményének ötödik könyvében többek között a születésről, a fejlődésről, a növekedésről és az enyészetről beszél. Tárgya a világ és az emberiség keletkezése, halandósága és hanyatlása a civilizáció káros hatása alatt. A 656–679. sorokban levő hajnalról szóló részben Matuta jelenléte feltétlenül reflektál az istennő más aspektusaira is. Hogy Matuta mindig is hajnalistennő volt-e, vagy valamely módon elérte ezt az asszociációt egy görög istenséggel való egyesülésen át, még megválaszolatlan kérdés. Lucretius, úgy tűnik, utal a görög világra, mikor egy Homérosz által használt kifejezéssel kezdi a szakaszt (Luc. 656–657: egy új nap kezdete), illetve később, amikor a Trójában fekvő Ida-hegynél való történésekről beszél a 663–665. sorokban (az Ida-hegy Kübelé vagy Magna Mater otthonainak egyike). A születés nem áll messze Lucretius gondolatától: az egyik magyarázatában a nap birtokába veszi az eget, a másikban a tűz magvai lényegülnek eggyé, a 662. sor pedig a *gigni* szóval végződik, amivel utal a nap mindennapos újjászületésére. A Matralia nem csak születési ceremónia, hanem ünnepe a gyermeki lét korai szakaszának, amely a gyermeket a rá váró növekedés és gyarapodás útjára helyezi. Figyelemre méltó, ahogy a szerző felépíti költeménye ezen szakaszát az élet ciklusa által, nem pedig a születés pillanatától kezdetét vevő szülői törődés és nevelés által: kezdve a növényekkel, amik megnőnek, majd elpusztulnak, egy gyermek fejlődésén át, egészen az első fogtól a serdülőkorig, végezetül pedig az idő és vele minden dolog körforgásáig jut el (Luc. 669–679). Tehát a születés minden pillanata részese lesz az élet körforgásának – ezért amikor Lucretius Matuta Anyát hajnalistennőként és egyben a termékenység és fejlődés istennőjeként is szerepelteti, valójában a létezés egy örökös ciklusába helyezi.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Ford. TÓTH Béla.

<sup>7</sup> BISPHAM (2000: 147–148).

A Matuta név eredetének több variációjáról tudunk:<sup>8</sup> eredeztethető a latin *mane* (kora reggel), *manus* (jó, jóságos) és *maturus* (érett) szavakból. Mantzilas alapján Link kombinálja a *manus* és a *mane* szavakat – ragaszkodik az elképzeléshez, amely szerint Matuta neve egy melléknévből származik, aminek az alap indoeurópai gyökere a *\*ma-* (jelentése: jó, időben).<sup>9</sup> Bisham a „hajnali anya” jelentésre vezeti vissza, mivel etimológiai kapcsolatot lehet felfedezni a Matuta és a *matutinus* (reggeli) melléknév között, ami értelemszerűen céloz a hajnalra, ezáltal Matuta Anya hajnalistennő mivoltára.<sup>10</sup> Rose szerint egy másik magyarázat Szent Ágoston *De civitate Dei* művéből való, ahol az istennő nevét és annak jelentését a *maturescere* (megérik) igével kapcsolta össze (*Civ. Dei* 4, 8):<sup>11</sup> *maturescentibus deam Matutam* („az érettséghez közeledve, Matuta istennőt”).

Az etimológiai kutatások eredményei és Lucretius szöveghelye is szépen megvilágítja, hogyan mosódnak össze az istennő szerepkörei: ahogy Aurora minden reggel, úgy a rómaiak is hajnalhasadtával (*prima luce*) keltek fel a Matralia napján, hogy kihasználják a Hajnal Anya által elhozott *prima luxot*. Ez a nap első meghatározó momentuma, ekkor borítja be reggeli harmattal a földet és a mezőket, ezáltal termékenységet és az arra való képességet ajándékozza a világnak. Tehát következtethetünk arra, hogy az ünnep kora reggeli kezdete az „első fény” elengedhetetlen megjelenésére utal a természetben: fontos része a fejlődésnek és növekedésnek, nélküle az élet ciklikus körforgása megállna. Ily módon közelebb kerülünk a *maturatió*val való kapcsolatához is, hiszen már nem csak hajnal-, hanem termékenységi istennőként is tekinthetünk rá, ami pedig tulajdonképpen Mater Matuta funkciója.

A Matraliáról bővebb leírást találunk Ovidius *Fasti* c. művében, ahol már a kezdő sorok is Aurorára utalnak (*Ov. Fast.* 6, 473–474), aki az éjszaka befejeztével kel fel keleten az Oceanus folyóból, majd útjára indul és hátrahagyja a hitvesi ágyban férjét, Tithonust:

---

<sup>8</sup> MANTZILAS (2018: 542).

<sup>9</sup> MANTZILAS (2018: 542).

<sup>10</sup> BISHAM (2000: 143).

<sup>11</sup> ROSE (1934: 157).

Iam, Phryx, a nupta quereris, Tithone, relinqui,  
et vigil Eois Lucifer exit aquis:

Már siránkozol, fríg Tithonus, hogy asszonyod elhagy,  
az éber Lucifer pedig távozik a keleti vizekből:

Aurora kultusz nélküli istennő, akinek nem voltak templomai – vele szemben áll Mater Matuta, akinek szentélyeiről viszont említést tesznek különböző irodalmi források: például Livius *Ab urbe condita* című munkájában többször is megjelenik. Az 5, 19-ben egy vélhetően Servius Tullius király által felszentelt Matuta Anya templomról beszél, amit M. Furius Camillus római *dictator* akar újra felszentelni Veii elfoglalása után:

satis iam omnibus ad id bellum paratis, ludos magnos ex senatus consulto vovit Veis captis se facturum aedemque Matutae Matris refectam dedicaturum, iam ante ab rege Ser. Tullio dedicatam.

Mindent előkészített a harcra, s a senatus javaslatára megfogadta, hogy Veii elfoglalása után nagy játékokat rendez, s felszenteli Matuta anya helyreállított, egykor még Ser. Tullius király által felszentelt templomát.<sup>12</sup>

Majd az 5, 23-ból pedig kiderül, hogy a templom felszentelése meg is történik:

Tum Iunoni reginae templum in Aventino locavit, dedicavitque Matutae Matris

Ezután kijelölte az Aventinuson Iuno királynő temploma helyét, felavatta Matuta anya szentélyét<sup>13</sup>

A 6, 33 alapján Satricumban is volt egy Matuta-szentély, amely egy latinok által okozott gyújtogatás után csodás módon épségben maradt, mivel az épületből fenyegető hangok szóltak a katonákhoz:

---

<sup>12</sup> Ford. MURAKÖZY Gyula.

<sup>13</sup> Ford. MURAKÖZY Gyula.



Nec aliud tectum eius superfuit urbis, cum faces pariter sacris profanisque inicerent, quam Matris Matutae templum; inde eos nec sua religio nec verecundia deum arcuisse dicitur sed vox horrenda edita templo cum tristibus minis ni nefandos ignes procul delubris amovissent.

A szent célra szolgáló és a profán épületeket egyaránt elárasztották gyújtócsóváikkal, a várban is csak Matuta anya temploma maradt épen; mondják, hogy a templom felgyújtásától sem az áhítat és az istenfélelem tartotta őket vissza, hanem az épületből kihangzó félelmetes hang, amely iszonyú büntetéssel fenyegette meg őket, ha dühödt lángjaiktól nem kímélik meg a szentélyt.<sup>14</sup>

A szentélyekben megrendezett Matralia-ünnepen kizárólag matrónák (*bonae matres*) vehettek részt. Ők egyszer házasodott nők (*univirae*), akiknek a férje még életben volt, mivel bármely, halállal való kapcsolat rossz hatással lehetett az istennőre – az istennő tiszteletében résztvevőknek teljesen tisztának kellett maradniuk.<sup>15</sup> Két jellegzetes szertartást társíthatunk Mater Matutához: az egyik egy rabszolganő elűzése a szentélyből, a másik pedig az imádság a jelenlévő rokonok gyermekeiért. Érdekes ellentmondás, hiszen a hagyomány szerint kizárólag családanányák és szabadnak született nők vehettek részt az ünnepségen, az eddigi kutatások alapján viszont tudni véljük, hogy rabszolganők nem léphettek be a szentélybe.<sup>16</sup> Az ünnep első rítusa ennek ellenére az volt, hogy kiválasztottak egy rabszolganőt, akit miután a helyszínre hurcoltak, bottal ütlegelve kergettek ki a templomból. Ezután virágokat és sáfrányszínű kalácsokat ajánlottak fel fogadalmi ajándékként – a „sáfrányszínű” Aurora másik leggyakoribb jelzője a „rózsaujjú” mellett.<sup>17</sup>

A másik szertartás, amikor az anyák karjukba veszik rokonaik gyermekét és kizárólag értük imádkoznak, nem a sajátjukért (*Ov. Fast. 6,*

<sup>14</sup> Ford. MURAKÖZY Gyula.

<sup>15</sup> MANTZILAS (2018: 544).

<sup>16</sup> MICHELS (1990: 77).

<sup>17</sup> *Ov. Fast. 3, 403: Cum croceis rorare genis Tithonia coniunx coeperit et quintae tempora lucis aget* („Tithonus hitvese sáfrányszínű arcával készül harmatot ontani és ötödik alkalommal hozza el a fényt”); *Ov. Am. 2, 4, 43: seu flavent, placuit croceis Aurora capillis* („vagy aranylanak, ahogy Aurora tetszeleg sáfrányszínű hajával”).

559–562) – ily módon mutatják be az istennőnek, hogy gondviselésére és oltalmára bízzák őket. Ovidius Ino mitológiáján keresztül magyarázza ennek eredetét: miután Semele meghalt, Ino és férje, Athamas magukhoz veszik nevelésre Semele és Iuppiter közös gyermekét, Bacchust. Ino többször is hangoztatta a gyermek isteni voltát, mire Iuno féltékenységeben őrületet küldött Athamasra, aki megölte egyik fiát. Ino, hogy a másik fiút, Melicertest mentse, a tengerbe ugrott vele együtt – így lett ő Leucothea, tengeristennő, fia pedig Palaemon, tengeristen (Ov. *Met.* 4, 416–431; 494–541). Ino tehát nevelője volt testvére, Semele gyermekének, a sajátját viszont a vesztébe küldte volna. A történet beleillik a Matralia ezen aspektusába, hiszen Ino kegyetlen anyának bizonyult, unokaöccsével való bánásmódja azonban példás volt. Ovidius a *Fastiban* a következő sorokkal zárja ezt a vonalat (Ov. *Fast.* 6, 559–562):

non tamen hanc pro stirpe sua pia mater adoret:  
 ipsa parum felix visa fuisse parens.  
 alterius prolem melius mandabit illi:  
 utilior Baccho quam fuit illa suis.

Jóságos anya mégse esdekeljen Inóhoz saját gyermekeiért:  
 ő maga kevésbé bizonyult szerencsés szülőnek.  
 Jobb, ha más utódát bízátok rá:  
 hasznosabb volt Bacchusnak, mint a sajátjainak.

A rokonok gyermekeiért való imádkozás oka már régóta kutatás tárgya, a kultusz megértését nehezíti: mint tudjuk, Rómában az apának hatalma volt a vér szerinti és örökbefogadott gyermekei, unokái felett, viszont ez a hatalom egy édesanyának semmilyen formában nem adatott meg, nemhogy az anyai lánytestvéreknek, tehát a leszármazási rendszerekből fakadóan a lánytestvérek nem kapnak kiemelt szerepet.<sup>18</sup>

Mantzilas szerint Dumézil volt az első, aki egy egész elmélettel állt elő, prezentálva ennek a sajátos rítusnak a magyarázatát – azon a bizonyos napon az anyák azt teszik, amit Aurora tesz minden reggel: elúzi a sötétséget, ami szimbolikusan a rabszolga elkergetése által jut kifejezésre. Emellett felveti, hogy nagyon sok a hasonló elem Usas védikus isten-

---

<sup>18</sup> ROSE (1934: 156).

nő kultuszával. Usas (a római Aurora) és Ratri (a római Nox) is „anya”, akik a Nap gondját viselik. Valójában az igazi anyja Ratri, Usas pedig az ő nővére, a nap nagynénje. A Nap eléri a nappal érettségét, elúzva a rossz, démoni és veszélyes sötétséget (*tenebrae*). Az ünnepen helyet kap egy negatív rítus, ami a rabszolga kikergetésében nyilvánul meg, és egy pozitív is, ami pedig a rokonok gyermekeinek a jelenléte. Lényegében az éjszaka sötéte nem maradhat túl sokáig, hanem szabadon át kell engednie az égi utat a Nap számára.<sup>19</sup>

Összegezve a tanulmányban leírtakat, úgy gondolom, hogy annak ellenére, hogy még tisztázatlan és továbbra is kutatás tárgya a két istennő egymással való azonosítása, kapcsolatuk igen szoros, már-már korrelációban van: Aurora pusztán létezése és isteni feladata átfedi Mater Matuta tiszteletét, annak lényegét, ahogy arra Lucretius is céloz. Ennek oka az lehet, amit istennőként képvisel, és ez nem más, mint minden egyes nap kezdete, ami által hozzájárul a fejlődési folyamatokhoz: mindez allegóriája a gyermek cseperedésének, illetve kapcsolat az élet ciklikussága és a gyermek kibontakozása között. Vallási szempontból szemlélve érthető a római anyák istenfélelméből fakadó feltételezés és igyekezet miszerint, ha az istennő nem kapja meg a kellő odafigyelést, tiszteletet és hálát, akkor nem biztosít megfelelő körülményeket a „beérésnek”, így gyermekeik számára sem remélhetik a gondviselését és pártfogását. Nemcsak szerepeik kötik össze a két istennőt, hanem az etimológiai kapcsolat is, amely talán még indoeurópai gyökerekhez is visszavezet minket, ahogyan a Matralia szertartásai is eredeztethetők védikus alapokból. Mater Matuta tehát istennőként több aspektusban és többszörös funkcióban létezett, összetett kapcsolódási formái vannak más istenségekkel. Tisztelete és kultusza szinkretikus volt, több különböző hitvilág elegye, ahogyan azt a fent említett magyarázatok alátámasztják.

## Felhasznált irodalom

- BISPHAM 2000      E. BISPHAM – C. SMITH, *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience*, Edinburgh, 2000.
- LEVENE 2012      D. S. LEVENE, *Defining the Divine in Rome*, Transactions of the American Philological Association, 142 (2012/1), 41–81.

---

<sup>19</sup> MANTZILAS (2018: 545).

- MANTZILAS 2018 D. MANTZILAS, *Light and Darkness: The Case of Mater Matuta*, in: Μύθημα (Μυθολογία-Θρησκεία-Μαγεία). 30 Articles and Essays, Ioannina, 2018, 541–548.
- MICHELS 1990 A. K. MICHELS, *Roman Festivals: April-June*, *The Classical Outlook*, 67 (1990/3), 76–77.
- ROSE 1934 H. J. ROSE, *Two Roman Rites*, *The Classical Quarterly*, 28 (1934), 156–158.

## The relationship of Mater Matuta and Aurora

*The Matralia – an event attended only by women to worship Mater Matuta or Mother Matuta – was held every year. The celebration was bound to begin in the morning at the first sight of prima lux – probably this is why Mother Matuta is often identified with several goddesses whose origins and mythology are tied to the celestial sphere. One of these figures known to the Romans was Aurora, the goddess of dawn. In various scriptures, these two female figures are mentioned together with their identities intertwined. In our study, we would like to further explore the above mentioned points of connection.*

**Keywords:** Mother Matuta, Matralia, Aurora, dawn, goddess, mother

FRAZER-IMREGH MONIKA

## Egy varázskönyv reneszánsz kori recepciója. **A *Picatrix* olvasói (II): Francesco Cattani da Diacceto, Ludovico Lazzarelli, Johannes Trithemius, Cornelius Agrippa, Paracelsus, Giordano Bruno és Tommaso Campanella**

*A tanulmány első része az Antikvitás & Reneszánsz kilencedik számában jelent meg, és Marsilio Ficino valamint Giovanni Pico della Mirandola műveiben vizsgálta a Picatrix olvasatát. A második részében előbb Francesco Cattani da Diaccetóval, majd Ludovico Lazzarellivel foglalkozom, akinek Vade mecumját formahű fordításban közlöm. Majd a német Johannes Trithemius tárgyalása után röviden az utóbbi követőit tárgyalom, Cornelius Agrippát és Paracelsust, valamint kitekintek Giordano Bruno, a római Campo de' Fiori terén megégetett filozófus és Tommaso Campanella, a 17. század legjelentősebb „mágusa” azon munkáira, amelyeket legalább részben a Picatrix ihletett. Végül dióhéjban ismertetem Láng Benedek és Veszprémy Márton kutatási eredményeit a közép-európai másolatokról és Mátyás király udvari asztrológusa, a lengyel Marcin Bylica z Olkusza Picatrix-idézésével kapcsolatban.*

**Kulcsszavak:** *Picatrix*, mágia, talizmán, Francesco Cattani da Diacceto, Ludovico Lazzarelli, Johannes Trithemius, Cornelius Agrippa, Paracelsus, Giordano Bruno, Tommaso Campanella

### **Francesco Cattani da Diacceto**

Ficino első követője, aki a mágiáról írt, tanítványa, Francesco Cattani da Diacceto (1466–1522) volt, aki Giovanni de' Medicivel, a leendő X. Leó pápával tanult együtt filozófiát Pisában. 1492-ben került be Ficino körébe, és a mester haláláig közeli tanítványa maradt. A firenzei egyetemen Arisztotelészt adott elő, házában pedig a platonikusról adott magánórákat. Girolamo Benivienivel és Michelangelóval együtt tagja volt a *Sacra Accademia*

*Mediceának*. Picóhoz hasonlóan Cattani is igyekezett Platón és Arisztotelész tanításait egyeztetni, Ficínóval ellentétben azonban a platonikus tanításokat nem kísérelte meg összhangba hozni a kereszténységgel.

Saját, újplatonikus színezetű műveiben mindazáltal szorosabban követte Plótinosz tanításait, mint Ficino. Ilyen például a *De pulchro* (A szépségről) című műve, amelynek egyik fejezetében a természeti mágiát igyekszik megkülönböztetni a „babonás” mágiától.<sup>1</sup> Itt Ficino nyomán az asztrológiai és mágikus hatások újplatonikus elméletét adja elő: a világ egyetlen élőlény, amelynek lelke a csillagok segítségével formákat pecsétel a Hold-alatti világba; ezeket a világszellem közvetíti. Ha az anyag a saját alkalmatlan volta miatt nem fogadja be tökéletesen a formát, akkor ezen úgy lehet segíteni, ha a megfelelő bolygótól még több szellemet vonzunk oda. Elméletében az egyes bolygókhoz démonok is tartoznak, amelyek segítenek közvetíteni a bolygók hatásait, és akiket szintén oda lehet vonzani.

Aki a bolygók fényét be akarja fogni – mondja Cattani – annak tudnia kell, hogy mely növények, állatok, illatok, alakok, harmóniák, himnuszok és szertartások tartoznak az egyes bolygókhoz. Majd minden részletre kiterjedően leír egy, a Napnak bemutatott szertartást, igen hasonlóan ahhoz, ahogyan e szertartásokat a *Picatrix*ban olvashatjuk.<sup>2</sup>

A Walker által is idézett hosszú részlet megmutatja, mennyiben különbözött Cattani asztrológiai mágiája a Ficino *De vita coelitus comparandájában* leírtaktól – bár Walker maga nem mutat rá, hogy az előbbi valójában sokkal közelebb áll a *Picatrix*ban leírt szertartásokhoz. Az újplatonikus theurgoszok, Iamblikhosz és Proklosz, akiket Ficino lefordított és Cattani is ismert, csak elméleti síkon lehettek Cattani ihletői, ugyanis nem hagyták hátra szertartásaik leírását. Így erősen valószínű, hogy az alábbi részlet és a hozzá hasonlók forrása ténylegesen a *Picatrix* volt:

Hogyha a Nap ajándékait kívánja elnyerni, először is ügyeljen, hogy a Nap az Oroszlánban vagy a Kosban keljen fel, a Nap napján és órájában. Majd szoláris köpenybe és szoláris színekbe öltözve, hogy minden ruhája aranszínű legyen, az oltárt és magát is szoláris szövettel takarva, babérkoszorúval a fején, gyűjtsen mirrhát és tömjént, a Napnak

<sup>1</sup> CATTANI (1563: 2, 4, 42).

<sup>2</sup> *Picatrix* 3, 7; 8, 9; 4, 6.

megfelelő füstölőket, a földre pedig terítsen kunkort [*solsequium*] és hasonló [a Nap járását követő] növényeket. Legyen nála a Nap talizmánja aranyból, krizolitból vagy karbunkulusból [vörös drágakőből], erről úgy vélik, mindenkinek segít elnyerni adományait. Ha beteget kíván gyógyítani, akkor a talizmánon a trónon ülő, koszorút viselő Nap legyen sárga köpenyben, vagy egy holló és a Nap talizmánja aranyból akkor elkészítve, amikor a Nap az Oroszlán első arculatában kel fel. Azonkívül kenje be magát sáfrányból, balzsamból, sárga mézből és hasonló dolgokból készült kenőccsel, amelyet ugyanolyan csillagállásakor készített. Legyen nála egy kakas és egy kos; énekelje azt a Napnak szóló himnusz, amelyet Orpheusz rendelt énekelni a számára. Ugyanis ebben rejlik megnyerésének az ereje, mintegy ez kelti a kérést életre. Először énekeljen a Nap isteni *henád*jának, azután énekeljen értelmének, végül pedig a lelkének. Ugyanis az egység, az értelem és a lélek, ez minden dolog három princípiuma. Ezekhez háromszoros harmóniával szóljon: énekhanga, a lant és egész teste harmóniájával. Olyan harmóniával, amelyről tudja, hogy az megfelel a Napnak: nem olyannal, amely túlságosan felizgatja az embert és bujaságot szül, sem olyannal, amely minden ízében a tekintélyre törekszik, hanem amely ezek között áll, és amely egyszerűsége révén élvezetes, amellet pedig nem nélkülözi a tekintélyességet. Mindezekhez tegye hozzá azt, amit a legfontosabbnak kell tartania, képzelőerejének teljes odaadását, úgy, miként a terhes nők szelleme egy efféle jelleggel átítatva távozik a test nyílásain, de legfőképpen a szemén át, s az ég hasonló erejét [tehát a világszellemet] mintegy összesűrűsödve fermentálja és megpecsételi.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> CATTANI (1563: 45–46): *Ut si velit solaris munera reportare, primo quidem observat solem in Leone aut in Ariete ascendere die, et hora solis. Mox solari amictus pallio, solarisque coloris, cuiusmodi aurei sunt omnes, super altare et ipsum de solari materia conditum, laurea mitra coronatus, myrrham thusque accendit, sua solis suffimenta, solsequiis et florum id genus huiusmodi perstrata humo. Ad haec simulacrum solis habet in auro vel chrysolitho carbunculo, quale cuique munerum putant convenire. Ut si optet morbos curare, Solem in solio coronatum croceo indutum amictu, item corvum solisque figuram in auro signata surgente cum sole prima Leonis facie. Praeterea unguentis oblitus, de croco, balsamo, flavo melle, et si qua sunt id genus, eadem coeli facie confectis, non sine gallo et ariete, canit suum solis hymnum, qualem Orpheus canendum esse censuit. Siquidem hic totius vis conciliationis, et quasi vita est. Canit inquam primo divinae Solis Henadi, canit dein menti, postremo canit animae. Siquidem unum, mens, anima, tria rerum omnium principia sunt. Ad haec triplici utitur harmonia, vocis, chytharae, totiusque corporis, qualem Soli competere exploratum habet: non quae nimia compositura lasciviam pariat, aut quae gravitatem ubique prae se ferat: sed quae harum media, et sua quidem sit simplicitate iucunda, et obiter a gravitatis ingenio non recedat.*

Walker a szertartásos öltözetben, az oltárban, füstölőkben és egyéb részletekben vallásos elemeket lát,<sup>4</sup> a *Picatrixet* olvasva azonban tudjuk, hogy annak sem muszlim, sem keresztény felhasználói nem kockáztatták meg az eretnekséget, és nem tekintettek vallásos cselekvésnek a mágikus eljárásokra – ezért hangsúlyozza folyton a *Picatrix* összeállítója, hogy a mágia egyfajta tudomány, még ha hordoz is a különböző vallásokból átvett elemeket. Mindazáltal Cattani is aggódott a saját megítéléséről, hiszen a bolygók értelmeit az angyalokkal tette egyenlővé, és így javasolta a hozzájuk intézett kéréseket, főként a szellemi adományok elnyerése érdekében. Az egyházatyák közül az újplatonikusokhoz legközelebb álló ál-Aeropagita Dénest idézi minduntalan érvelései alátámasztására. Mivel Ficinóval szemben nem részesült teológiai képzésben, a Germain de Ganaynak írt levelében kér segítséget a párizsi teológusoktól, hálásan bármely kritikai észrevételért.<sup>5</sup>

### Ludovico Lazzarelli

Habár nem állt személyes kapcsolatban Ficinóval, mégis több szálon kötődik munkásságához Ludovico Lazzarelli (1447–1500) költő és filozófus.<sup>6</sup> Először is, míg Ficino fordította le 1463-ban a *Corpus Hermeticum* első tizenégy értekezését, Lazzarelli fedezte fel és ültette át latinra a 16–18. traktátusokat, amelyeket Symphorian Champier adott ki először 1507-ben *Diffinitiones Asclepii* címmel. Másodszor Jackes Lefèvre d'Étaples, amikor 1505-ben kiadta Ficino *Corpus Hermeticum*-fordításait az eredetileg is latin nyelvű *Asclepiusszal* együtt, odatartozónak gondolván, belefoglalta e kötetbe Lazzarelli *Crater Hermetis* (Hermész keverőedénye) című művét is. Azontúl Lazzarelli fiatal éveiben Teramo püspöke, Giannantonio Campani családjának a házitanítójaként szolgált, aki pedig levelezésben állt Ficinóval, éppen akkor, amikor Ficino a *Hermeticát* fordította, így nagyon fiatalon tudomást szerezhetett annak tartalmáról.<sup>7</sup>

---

*His omnibus addit, quod quidem plurimum valere putaret, vehementum imaginationis affectum, a quo more praegnantium spiritus huiusmodi signatus caractere cum per meatus relinquumque corpus, tum maxime per oculos evolitans, quasi coagulum cognatam coeli vim fermentat et sistit.*

<sup>4</sup> WALKER (2003: 33).

<sup>5</sup> CATTANI (1563: 332), KRISTELLER (1946: 289).

<sup>6</sup> KRISTELLER (1938), SACI (1999), HANEGRAAFF (2005).

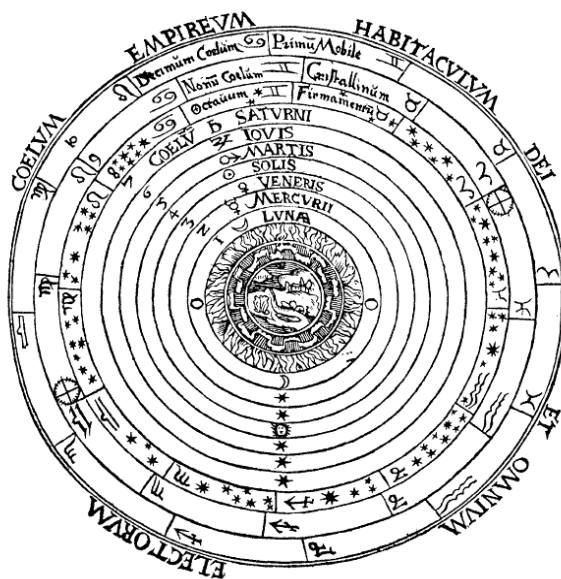
<sup>7</sup> SACI (1999: 23).



Költői sikerei Petrarca magasságába emelik, hiszen már tizenhárom évesen kivívta pártfogói elismerését a nápolyi király, Ferrante (I. Aragóniai Ferdinánd) győzelmét dicsőítő versével, majd a még mindig fiatal poétát 1468-ban III. Frigyes császár hivatalosan is koszorús költővé avatta, amikor az uralkodó II. Pál pápa látogatására Rómába utazván Pordenonében megszállt, és a tiszteletére rendezett ünnepségen meghallgatta Lazzarelli költészetet dicsőítő beszédét.<sup>8</sup>

Az antik istenek ábrázolásait két könyvben tárgyaló költeménye, a *De gentiliū deorum imaginibus* (A pogány istenek képmásai, 1471 előtt) a bolygóprincípiumokhoz kapcsolódik.<sup>9</sup> Első könyvében az égi szférákat írja le az egyes énekekben – egymás után az Első Októl fogva a Hold szférájáig, az utolsó éneket a szférák zenéjének szentelve.

Schema huius præmissæ diuifionis Sphærarum .



A szférák felosztásának sémája

A bolygók istenségekként szerepelnek, és hozzájuk kapcsolódva az Állatöv jegyeit is leírja. Az istenalakokhoz kapcsolódó mítoszok mellett csillagászati és asztrológiai tanításokat is átad, emellett hatásaikat is ecseteli. A díszkéziratok illusztrációit a „Mantegna tarot-kártyái” néven ismert miniatúrák ihlették, amelyeket Lazzarelli nyomatok formájában

<sup>8</sup> Ludovico Lazzarelli, *De laudibus poesis et de dignitate poetica*. HANEGRAAFF (2005: 14, 43. jz).

<sup>9</sup> O'NEAL (1997).

Velencében látott.<sup>10</sup> A második könyv a Poétika, Apollón és a kilenc Múza, Pallasz, Júnó, Neptun, Plútó és végül a Győzelem alakjait mutatja be. A mű egy udvari játékhoz kapcsolódik, amelyben a kártyalapokhoz verseket társítottak, és amelynek megvolt a köznépi megfelelője is, Lazzarelli azonban továbbmegy ennél: fel kívánja tární az istenalakok mögött rejlő asztrológiai és bölceleti tartalmakat. A tanköltemény címetje eredetileg az a Borso d'Este, akinek egyik ferrarai palotáját, a Palazzo Schifanoiót Francesco Scossa a híres asztrológiai tematikájú freskósorozattal díszítette. Később Lazzarelli újabb pártfogójának, az urbinói fejedelemnek, Federico da Montefeltrónak ajánlotta ugyanezt a költeményt (a kéziratokban kikaparva és behelyettesítve a címzett nevét), akinek urbinói palotájában szintén feltűnnek a kódexek asztrológiai jellegű ikonográfiai elemei.<sup>11</sup>

Az Ovidiusnak a római ünnepeket bemutató naptár-költeményét utánzó művében, a *Fasti Christianae Religionis*ban (A keresztény vallás naptára, 1480) nem találunk ugyan sem asztrológiai, sem mágikus elemeket, csupán a *prisca theologia* (az ősi teológia) jegyében a Hermész Triszmegisztoszra tett utalásokat. A Pimander és Jézus között vont párhuzamain némileg megütközhetnek olvasói,<sup>12</sup> azonban Lazzarelli a „vég-ső kor” boldog gyermekének vallja magát, mert „az Ige, amely az ókorik számára rejtve maradt, láthatóvá vált a húsban, és minket, földi teremtményeket istenekké tett”. Hermész viszont tudása miatt a mennyben, az angyalok karai közt kapott helyett.<sup>13</sup>

Az 1481-ben általa megismert apokaliptikus próféta, a kortársai és a kutatók szemében is inkább kalandornak tartott Giovanni Mercurio da Coreggio Jézust utánzó virágvasárnapi római bevonulását írja le az *Epistola Enoch de admiranda ac portendenti apparitione novi atque divini prophetae ad omne humanum genus* (Énoch levele az új és szent próféta csodálatos és jó megjelenése az egész emberi nem számára, 1484 körül). Lazzarelli

<sup>10</sup> Valójában nem Mantegna munkái voltak, hanem stílusuk alapján egy ferrarai mester készítette a velencei piacra, a feliratok ugyanis venetói dialektusban szerepeltek rajtuk.

<sup>11</sup> Biblioteca Apostolica Vaticana, Mss. Urb.lat., 716, 717.

<sup>12</sup> *Fasti* 13, 377–378: *Iesus [...], qui in Hermetis mente Pimander erat.* („Jézus [...], aki Hermész elméjében Pimander volt.”). További utalások Hermészre: 13, 379–400; 13, 1219–1222.

<sup>13</sup> *Fasti* 14, 37–47.

teljesen a bolognai vándor-szélhámos hatása alá került, és a tanítványának tartotta magát az új, hermetikus-keresztény szinkretizmusban, holott elméleti síkon inkább ő osztotta meg vele a *Corpus Hermeticum* szövegeiben olvasottakat. Hanegraaff kimutatta, hogy a leírt történet részletei nem feleltek meg a valóságnak, s további hasonló útjain pórul is járt „Mercurio”, ugyanis Firenzében Lorenzo de’ Medici bezáratta, és a Nápolyban tartózkodó Lazzarellinek Ferrante király közbenjárását kellett kérnie „mestere” kiszabadíttatására.<sup>14</sup>

Szintén Ovidiust juttatja eszünkbe az *Átváltozások* révén Lazzarelli *Bombyx* című metafizikai költeménye (1490), amely a selyemhernyó csodálatos átalakulásának bemutatásával az emberi lélek átváltozását és tökéletesedését célozza meg, s arra buzdítja olvasóit is.

Lazzarelli talán legjelentősebb műve a keresztény-hermetikus szinkretizmus első jelentős megnyilvánulása: ez a *De summa hominis dignitate dialogus qui inscribitur Crater Hermetis* (Párbeszéd az ember legfőbb méltóságáról, avagy Hermész keverőedénye, 1492–1494). Ez címében utal egyrészt Giovanni Pico della Mirandola híres *Oratio de hominis dignitate* (Beszéd az ember méltóságáról) című művére, másrészt a *Corpus Hermeticum* negyedik értekezésének egy passzusára (3–4.), ahol egy Hermész által küldött edényről van szó, amelyben az emberek megmerítkezhetnek, és így nyerhetik el azt az értelmet, amelynek révén befogadhatják a tudást. A párbeszéd résztvevői a tanító, Lazzarelli maga és a tanítvány, a hatalomból visszavonult és az igaz tudás megszerzésére vágyó I. Aragóniai Ferdinánd, Nápoly királya (Ferrante, Mátyás apósa). A prózai szövegbe a legnagyobb ihletettséggel és a misztikus exaltáció pillanataiban változatos versmértékű költemények ékelődnek be. A mű végén Lazzarelli úgy mutatja be magát, mint aki olyan fenséges ihletet kapott, amely képessé teszi arra, hogy feltárja az isteni lelkek születésének misztériumát, amely az első igaz embertől való, aki elérte a tudás teljességét, és egy istenhez vált hasonlatossá. Az írás a kabbala és a Talmud elmélyült ismeretéről tesz tanúbizonyságot,<sup>15</sup> amely akkoriban rajta kívül csak Giovanni Pico della Mirandoláról volt elmondható.

---

<sup>14</sup> HANEGRAAFF (2005: 34).

<sup>15</sup> IDEL (1988).

A *Picatrix* továbbélése és a reneszánsz mágia szempontjából azonban legfontosabb munkája az 1495-ben szerkesztett alkímiai traktátus-gyűjteménye saját bevezetővel: a *Vade mecum*, amelyet egy 18. századi életrajzírója *De mathesi et astrologia libri* (Könyvek a csillagászatról és az asztrológiáról) címen tüntetett fel.<sup>16</sup> Az egyetlen 16. századi kéziratban fennmaradt vékonyka kötet ott a *De alchimia* (Az alkímiáról) címet viseli, és valóban vegyes szerzőségű alkímiai szövegeket foglal magában: Ramón Llullnak tulajdonított írásokat, és Lazzarelli 1495-ben megismert új mesterének, a burgundiai Johannes Rigaud de Branchiisnak az elbeszélését arról, hogyan sikerült előállítania 1494-ben Sienában az életelixírt egy perugiai orvossal, Albertóval közösen.<sup>17</sup> Ami a kötetben ténylegesen Lazzarellié tehát, az csak az elején szereplő disztichonos bevezető költemény és egy tömör elméleti összefoglalás – ezeket rövid terjedelmük miatt itt saját fordításban közlöm, amely egyben a szövegek első magyar nyelvű megjelenése. A prózai szöveg érdekessége, hogy *Picatrix*ra mint személyre hivatkozik benne, a mágia-kézikönyv címe pedig nála *A bölcsesség kulcsa*.

A kései, talányos cím, amely nem fedti a bevezető után következő alkímiai gyűjtemény tematikáját, valamint a nyitó epigramma tartalma arra engednek következtetni, hogy Lazzarelli mindennapi életének hű társa: nagyra becsült könyve nem csupán a Hanegraaff által felsorolt műveket tartalmazta,<sup>18</sup> hanem a kor szokása szerint egyfajta „kincses kalendáriumként” a tulajdonosa számára legfontosabb, és ezért oda bemásolt egyéb részleteket, kivonatokat is tartalmazott olyan művekből, amelyeket tanulmányai szempontjából a legértékesebbnek tartott.<sup>19</sup> Mivel a bevezető epigramma és a prózai szöveg is utal a *Picatrix* tematikájára, sőt az utóbbi magára a szerzőre, illetve a mágia-kézikönyvre is, nem tarthatjuk kizártnak, hogy a szemelvénygyűjtemény a fennmaradt alkímiai szövegek mellett a *Picatrix*ből is magában foglalt bizonyos részleteket. Ezt a feltételezést alátámasztja az asztrológiát megjelölő kései cím is. Sőt, e válogatás-gyűjtemény létrehozásában még ötletadója is

---

<sup>16</sup> LANCELLOTTI (1765: 10).

<sup>17</sup> Ez a VII. szöveg a következő kéziratban: Biblioteca Riccardiana, Ms. 984 (Lami III XX). A 16. századi papírkódex 36 dupla oldalt tartalmaz.

<sup>18</sup> HANEGRAAFF (2005: 272–273).

<sup>19</sup> Vö. HUSBAND (1999).

lehetett a *Picatrix*, amely nemcsak ugyanezen műfaj képviselője, de maga is tartalmaz 44 aforizmat a *Secretum secretorum*ból (A titkok titka)<sup>20</sup> és tíz aforizmat ál-Ptolemaiosz *Centiloquium*ából.<sup>21</sup>

A vers tehát egyfajta „húségeskü” a gyűjtemény-kötethez, amely a költő számára legfontosabb tanításokat foglalja magába. A prózai bevezető pedig az „ahogy fent, úgy lent” hermetikus alapelv leszögezése után a *Picatrix* 1, 2-ben ismertetett felosztás alapján és arra hivatkozva ismerteti a három „misztériumot”: az első a természeti mágia, amelyben az „égi testet”, a kvintesszenciát köti a földi testhez, ez voltaképpen az alkímia, a második az égi mágia, amely a bolygóprincípiumok odavonzása és erejük talizmánokhoz való kötése révén az égi szellemet a földi testhez köti – mint láttuk, ennek elméletét és gyakorlatát tárgyalja a *Picatrix*. A harmadik mágia pedig már valójában teológia, mert ebben Isten szellemét egyesítik az emberi szellemmel. Itt igazolásként Máté evangéliumából és Pálnak a korinthosziakhoz írt első leveléből idéz. Lazzarelli ígérete szerint a talizmánmágiát nem tárgyalja, hanem a gyűjtemény első fele alkímiai szövegeket fog tartalmazni, a könyv második fele pedig a harmadik mágiával kapcsolatosan hoz idézeteket a régiektől. A szöveg még egy tanító-tanítvány láncot is igyekszik rekonstruálni, bár a kutatás jelenlegi állása szerint álnéven író szerzőkről van szó. Itt közlöm tehát a latin epigramma magyar fordítását.

*Vade mecum*

Jöjj velem, én könyvem, titkos munkámban a társam,  
 illik e név hozzád jó szolgálatodért!  
 Mellettem vagy akárha megyek, vagy tán pihenek már,  
 nem hagyom azt soha, hogy tőlem messze legyél.  
 Asztalhoz nem ülök, nem fekszem nélküled ágyba,  
 bármihez is kezdek, elkísérsz utamon.

<sup>20</sup> A középkorban valós szerző és keletkezési dátum nélkül terjedt az az arabról latinra fordított munka, amely a *Secretum secretorum* (A titkok titka) címet viselte, és asztrológiai, táplálkozási, orvosi és fiziognómiai ismereteket foglal össze, sőt a talizmánokról is értekezik. Bevezetője a királytükör műfajához igyekszik hasonlónak tenni: úgymond Nagy Sándorhoz intézi intelmeit, ezért hamisan Arisztotelésznek tulajdonították.

<sup>21</sup> *Picatrix* 4, 4.

Feltárod számomra a természet nagy erőit,  
 légy Ige-szült Isten-szentélyhez vezetóm!  
 Egymásnak lépcsői a dolgok: míg a teremtő  
 okhoz jutsz, felmész végig a csillagokig.  
 Egy minden: Természet nyíltan felfedi titkát:  
 földön is ott van az ég – Isten a sarjaiban.  
 Tolvaj nép takarodj innen, s hátráljon messze az álnok,  
 száradjon le a kéz, téged lopni merész!  
 Könyvem, mindig jöjj velem, engem már ne veszíts el,  
 hogyha a „társ” nevet így tőlem elfogadod.<sup>22</sup>

Hermész, a teológusok, mágusok és alkimisták atyja egyetlen kijelentésében felfedte gyermekei számára a teológia, a mágia és az alkímia titkait, amikor azt mondta: „Ami fent van, az úgy van, mint ami lent van, és ami lent van, az úgy van, mint ami fent van, hogy az egy dolog csodái beteljesedjenek. Ennek atyja a Nap és anyja a Hold stb.” Mondását megemlíti [ál-]Arisztotelész a *Titkok titkáiban*, amelyet [úgymond] Nagy Sándorhoz írt. S atyánk, Hermogenész, aki háromszoros tudással rendelkezik a filozófiában, a következő kiváló bölcsességet nyilatkozta: Ez az Igazság, és nem kétséges, hogy a lentiek megfelelnek a fentieknek, a fentiek pedig a lentieknek stb. A következő három misztérium nem más, mint amiről Picatrix [sic!] beszél abban a könyvben, amelynek címe *A bölcsesség kulcsa*: tudniillik a test kötése a testhez, a szellem kötése a testhez és a szellem kötése a szellemhez.

A test kötése a testhez az „égi hús”, vagyis a kvintesszencia kötése a szűzi és megtisztított föld testéhez: ez eredményezi a bölcsek kövét, és ez a természeti mágia, amelyről minden alkimista beszél.

A szellem kötése a testhez a bolygóprincípiumok odavonzása és kötése a számukra megfelelő testi képmásokhoz [talizmánokhoz], amelyek révén csodás dolgok történnek a természetben, és ez az égi mágia,

---

<sup>22</sup> *Vade liber mecum archani collega laboris / tale tibi accedat nomen ob officium / sive eo sive moror, motus sociumque quietis / te procul haud ullo tempore abesse sinam. / Te sine me lectus numquam vel mensa tenebit, / Quicquid agam: fidus perpetuusque comes / tu mihi naturae vires, secretaque monstras, / tu me verbigeni ducis in antra Dei. / Res una alterius gradus est: natura suumque / dum notat auctorem, sternit in astra viam. / Omniaque esse unum: unumque omnia promit aperte / Coelum esse in terris: rebus inesse Deum / Sint procul hinc fures: hinc subdola turba recedat, / quae sine me te vult tangere dextra cadat. / Vade liber mecum semper: nunquam ergo recedas / si placet hoc positum nomen ab officio.* HANEGRAAFF (2005: 274).

amelyben Zarathustra volt kiváló, s ezt tanította Thabit, Kebész, Ptolemaiosz és még sokan mások.

A szellem kötése a szellemhez Isten szellemének együttléte és összekötése az emberi szellemmel, és ez a papi vagy isteni mágia, amelyről az egész Szentírás képletesen beszél. A leginkább azonban az Igazság Tanítója. Sőt, maga az Igazság, Jézus Krisztus szemléltette evangéliumaiban, s hagyta rá tanítványaira. Hogy Asaph próféta ezt jövendölte, arról Szent Máté így emlékezik meg: „Így írtak róla: »Példázatokra nyitom meg számat, a világ kezdete óta rejtett dolgokat jelentek ki.«”<sup>23</sup> A választott edény, Szent Pál a korinthosziakhoz írt levelében arra figyelmeztet, hogy Istennek az emberrel való ezen csodálatos összekapcsolódása nemcsak lehetőségessé vált, hanem könnyű is, és mintegy velünk született és természetes képességünk (nehogy valaki kételkedjen ebben a dolog nagysága miatt), amikor azt mondja: „Nem tudjátok, hogy ti Isten temploma vagytok, és az Isten lelke bennetek lakik?”<sup>24</sup> Tehát mellőzvéni az égi mágiát, amelyet az egyházatyák nem fogadnak el, ebben a *Vade mecum* című könyvünkben először az alkímiát tárgyaljuk, ami a természeti mágia, Arisztotelész<sup>25</sup> pedig földi asztrológiának nevezi, amelynek titkát Johannes Rigaud de Branchiistól tudtam meg, aki belga [ti. francia] származású (e helyet most népnyelven Burgundiának nevezik). Ő lett ebben a mesterem idén, 1495-ben. Ő pedig a mallorcai Ramon Llull és Arnau de Villanueva könyvei révén szerezte meg, és nagy gyakorlatra tett szert benne.<sup>26</sup> Ramon Arnau-tól tanulta meg, Arnau pedig egy bizonyos Petrus mestertől. Végül a könyv második felében a régiek bölcs mondásait közöljük, hogy a teológia legnagyobb rejtélyébe vezessük be olvasóinkat.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Mt 13, 35; vö. Zsolt 77 [78], 2.

<sup>24</sup> 1Kor 3, 16.

<sup>25</sup> Pszeudo-Arisztotelészről van szó, a *Titkok titka* középkori szerzőjéről.

<sup>26</sup> Az írások nem Ramón Llulltól (1232–1316) vagy Arnau de Villanuevától (1240–1311) valók, álnéven terjesztették őket szerzőik.

<sup>27</sup> *Hermes theologorum magorum alchimarumque pater uno verborum contextu et theologiae et magiae et alchimiae secreta filiis suis revelavit, cum dixit: „Quod est superius est sicut quod est inferius, et quod est inferius, est quod est superius ad perpetranda miracola rei unius, cuius pater est Sol, mater vero Luna etc. Cuius sententiae meminit Aristoteles in Secretis secretorum ad Alexandrum regem dicens. Et pater noster Hermogenes, qui triplex est in philosophia optime prophetando dixit: „VERITAS ita se habet, et non est dubium, quod inferiora superioribus et superiora inferioribus respondent etc.” Haec autem tria arcana nihil aliud sunt, quam id quod Picatrix [sic!]*

Sem Hanegraaff sem Brini nem hívják fel a figyelmet arra a tényre, hogy a fennmaradt kéziratból hiányzik „a könyv második fele”, azaz a régiek ígért bölcs mondásai.<sup>28</sup> Feltételezésünknek ellentmondani látszik, hogy Lazzarelli egy elegáns huszárvágással mellőzni kívánja az égi mágiát, vagyis az asztrológián alapuló talizmánmágiát, amelyet „az egyházatyák nem hagynak jóvá”, csak hogy a *Picatrix*-ban vannak filozófiai alapvetések is, jellemzően a négy könyv első fejezetei között. Tehát főként amiatt, hogy név szerint is említésre került, fenntartjuk annak lehetőségét, hogy ebben a Lazzarelli által említett, hiányzó második részben szerepeltek belőle idézetek, főként a hermetikus jellegűek.<sup>29</sup>

### Johannes Trithemius

A 16. századi német mágusok: Cornelius Agrippa és Paracelsus előfutára, sőt a legendák szerint tanára Johannes Trithemius (1462–1516) volt.

---

*dixit in libro suo, qui dicitur Clavis sapientiae: scilicet coniunctio corporis in corpore, coniunctio spiritus in corpore, et coniunctio spiritus in spiritu. Coniunctio corporis in corpore est coniunctio carnis coelestis, scilicet quintae essentiae cum corpore terrae virgineae et purificatae: sic quod resultat lapis philosophorum, et haec est magia naturalis de qua agunt omnes alchimistae. Coniunctio spiritus in corpore est coniunctio et attractio spiritus planetarum in sibi convenientes corporeas imagines ex quibus mirabilia in natura resultant, et haec est magia coelestis, in qua excellit Zoroaster, qua etiam docet Thebit, Cebes, Ptolomeus et complures alii. Coniunctio spiritus in spiritu est coniunctio et sinaxis spiritus Dei cum spiritu hominis, et haec est magia sacerdotalis et divina de qua omnis sacra scriptura parabolice tractat. Sed praesertim veritatis praeceptor. Imo ipsa veritas Christus Iesus in suis evangeliiis exprimit et testamento suis discipulis delegavit. Quod ab Asaph propheta vaticinatum sic divus Matheus in suo evangelio commemorat: „Sic scriptum erat de eo: »Aperiam in parabolis os meum, eructabo abscondita a constitutionibus mundi. Hanc admirabilem dei cum homine coniunctionem.«” Vas electionis Paulus in epistola ad Corinthios, nedum possibile versum, et facilem et quasi nobiscum innatam et naturalem (ne quispiam foret rei magnitudine diffidant) esse admonet cum dicit: „An ignoratis quia templum Dei estis? Et spiritus Dei habitat in vobis. Breviter igitur coelestem magiam praetermittendo, quam sancti improbant patres, agemus in hoc libro Vade mecum. Primum de alchimia, quae est naturalis magia, et ab Aristotele vocatur astrologia terrestris, cuius secretum habui a Joanne Ricardi de Branchiis de Belgica provincia, quae nunc vulgariori vocabulo dicitur la Burgundia, qui in hoc fuit magister meus currente ab incarnatione verbi anno MCCCCXCV. Ipse vero per libros Raimundi de insula Maioricarum et Arnaldi de Villa Nova, et perlongam habuerat exercitationem. Raimundus vero ab Arnaldo, Arnaldus autem habuerat a quodam magistro Petro. Ponemus demum in secunda huius libri parte quasdam veterum sententias ad supremum theologiae secretum inducentes. HANEGRAAFF (2005: 274–276).*

<sup>28</sup> HANEGRAAFF (2005: 272), BRINI (1955: 76–77).

<sup>29</sup> Pl. *Picatrix* 1, 6.



A bencés rendi apát, aki teológiai munkái mellett a modern kriptográfia és a könyvtártudomány atyja, karrierje kezdetén Sponheim apátja lett, ahol az ötven könyvből álló apátsági könyvtárat kb. kétezer kötetre bővítette. Ezen beszerzések nem kis részét tették ki a mágikus tematikájú művek, amelyeknek katalógusát is elkészítette, *Antipalus maleficiorum* (Varázspálca, 1508) címen. Ebben így ír a *Picatrix*ről:

A nagy *Picatrix* pedig egy négy könyvből álló kötetet állított össze, amely így kezdődik: *Ut Sapiens ait, primum quid agere debeamus*. Mint mondja, 224 régi könyvből [dolgozta össze], s a kereszténység 1256. évében fordították le arabról latinra. Ebben sok fura, babonás és ördögi dolog szerepel egészen nyíltan, ámbár úgy tűnik, némi természettudományos ismereteket is belevegýt. Beszédekét farag a bolygók szellemeihez, valamint talizmánokat és gyűrűket készít sok különféle írásjellel, amelyeket az Anyaszentegyház mind elítél mint tiltott és babonás dolgokat.<sup>30</sup>

Miután a mágia iránti feltűnő érdeklődése miatt távoznia kellett, Trithemius Würzburgba ment, amelynek apátságában hasonló szellemben folytatta könyvgyűjtő és könyvtárepítő tevékenységét. „Áthelyezésekor” minden kedves könyvétől meg kellett válnia, ámde a *Picatrix* másolatát újabb székhelyén is beszerezte.<sup>31</sup> Történeti munkáiban nem retent vissza a hamisítvány-gyártástól és régi szerzők kitalálásától (pl. „Hunibald”, a szkíta történetíró) – így hozta kapcsolatba a Habsburgok eredetét az ókori hősökkel, valamint a frankokat a trójaiakkal. Megírta a világ történetét asztrológiai szempontból: *De septem secundeis id est intelligentiis sive spiritibus orbes post deum moventibus* (A hét másodlagos értelem vagy szellem, melyek Isten után a szférákat mozgatják, 1508).

*Steganographia* (Rejtjelezés, 1499) című művének három könyvében számsorokat közöl angyalok és bolygószellemek kíséretében. Kortársai

---

<sup>30</sup> *Picatrix vero magnum composuit volumen librorum quatuor, quod sic incipit: Ut Sapiens ait, primum quid agere debeamus ex ducentis et 24, sicut dicit, veterum libris anno Christianorum MCCLVI ex arabico in latinum traductum, in quo multa continentur frivola, superstitiosa et diabolica in fronte sermonis aperti, quamvis etiam naturalia quaedam videantur intermixta. Orationes facit ad spiritus planetarum; imagines quoque et annulos cum multis et varijs characteribus quae omnia sancta mater Ecclesia condemnat, ut illicita et superstitiosa.* Közli: ZAMBELLI (2007: 103).

<sup>31</sup> ZAMBELLI (2007: 101–102).

vádjára, miszerint démoni mágiára használja e kódokat, apológiájában arra hivatkozott, hogy pusztán a titkosírást tanítja meg könyvében, s az angyali és egyéb alakok csak a memorizálást segítik. Walker még azzal érvelt a számsorok mágikus célja mellett, hogy a harmadik könyvben nincsenek megoldókulcsok,<sup>32</sup> mostanra azonban ezeket is megtalálták.<sup>33</sup> Mindazáltal a könyvben szereplő leírásokból, valamint Cornelius Agrippa és John Dee egyes mágikus eljárásokra történő utalásaiból úgy tűnik, hogy a kódok használói a telepatikus kommunikációban valóban angyalok, illetve bolygószellemek közbenjárására támaszkodhattak. Ezt támasztja alá az is, hogy a *Picatrix*-ban közölt előírásokhoz hasonlóan, bizonyos meghatározott asztrológiai feltételek mellett lehetett csak hozzákezdni a művelethez. A művet 1609-ben indexre tették. Trithemius írásai, könyvgyűjtő munkássága, és a kölni egyetemet vezető tanreformer Canterus barátsága révén nagy hatással volt a közvetlenül őt követő nemzedék német gondolkodóinak eszményeire. Közülük itt két filozófussal fogunk foglalkozni, igen szűkre szabott keretek között: Agrippával és Paracelsusszal. Agrippa személyes kapcsolatba is került vele, hiszen neki adta át javításra főműve, a *De occulta philosophia* első megfogalmazását, és a továbbiakban Trithemius tanácsai alapján dolgozta át, illetve bővítette ki azt. Paracelsus esetében nincs rá bizonyítékunk, hogy találkoztak volna, de hogy követte a Trithemius által megjelölt szellemi útírányt, az egyértelmű a saját művei alapján.

### **Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim**

Az újkor legnagyobb mágikus enciklopédiáját összeállító Heinrich Cornelius Agrippa (1486–1535) viszonylag részletes életrajza fennmaradt főműve, a *De occulta philosophia* (A titkos bölcsesség, 1533) szövegéhez csatolva.<sup>34</sup> Ebből csak annyit említenék meg, hogy 1511 és 1515 között Itáliában tartózkodván Ficino és Pico műveit, valamint Ficino fordításait és kommentárjait is hosszasan tanulmányozta, aminek a nyomát a mű mindhárom könyvében egyaránt felfedezhetjük. Továbbá Paviában a *Pimanderről* és Hermész Triszmegisztozsról nagy hatású előadásokat

---

<sup>32</sup> WALKER (2003: 88).

<sup>33</sup> REEDS (1998), ERNST (1996).

<sup>34</sup> TYSON–FREAKE (1993: xlvii–xlviii).

tartott. Magyar László András *A titkos bölcsesség*ből készített rövid válogatást.<sup>35</sup> Fordításának előszavában felvázolja e nem mindennapi személyiség kalandos életútját, és utal egyéb műveinek jelentőségére is,<sup>36</sup> ezért most csak erre a monumentális összegzésre és a *Picatrix*szal való párhuzamaira fogok röviden rávilágítani.

A modern kiadásaiban mintegy 700 oldal terjedelmű munka három könyvből áll.<sup>37</sup> A hatalmas műveltséget felvonultató, számos ókori szerzőt idéző, 74 fejezetet tartalmazó első könyv a *természeti mágiát* tárgyalja. Ennek témái vázlatosan felsorolva e bekezdés végéig itt következnek: a világ felépítése, elemei; a dolgok rejtett tulajdonságai; a világban fennálló rejtett kapcsolatok és összefüggések; a világszellem; hogyan tehetünk szert mesterséges készítmények segítségével égi és életadó, sőt szellemi és isteni javakra; világunk anyagaival az evilági erőket és az őket szolgáló démonokat is megidézhetjük; egyes szerek csodálatos ereje; a testre köthető és nyakba akasztható eszközök; a gyűrűk és alkalmazásaik; melyik hely melyik csillaggal áll kapcsolatban; a szemmel verésről; Plinius tanúsága csodás hatóerejű szerekről és módszerekről; az arckifejezés, a testtartás, a testalkat és az égi hatások; holtak vagy tetszhalottak feltámasztása Apuleiusnál, Pliniusnál, Galénosnál és másoknál; az álomjólás; a lélek hármasságának irányultsága és az akarat szenvedélyei; milyen hatást képes gyakorolni a képzetalkotó erő a testre és a lélekre; hogyan hatnak lelkünk érzelmei a saját testünkön kívül mások testére; a beszéd és a szó ereje; a nevek ereje; a versek, ráolvasások ereje; a feliratok, átkok ereje.

Mint e felsorolás is mutatja, az első könyv tele van olyan témákkal, amelyeket vagy Ficino vagy a *Picatrix* is tárgyalt. Agrippa munkamódszere a következő: a fejezetben adott témát olvasmányai alapján összefoglalva adja elő úgy, hogy vagy megnevezi forrásait, vagy nem. Néhol említésük nélkül szinte szó szerint idéz Ficinótól (1, 47, 50) vagy a *Picatrix*ből (1, 48), viszont hivatkozásaiban megnevezi a Ficino által fordított újplatonikus szerzőket: Iamblichost, Proklost, Synesioszt és Psellost, de

---

<sup>35</sup> A teljes szövegnek mintegy a tizedét tartalmazza, és nem szerepelnek benne az itt megadott fejezetcímek ill. témák.

<sup>36</sup> MAGYAR (1990: 5–15).

<sup>37</sup> PERRONE COMPAGNI (1992), TYSON–FREAKE (1993).

nemcsak őket, hanem más klasszikus auktorokat, az egyházatyákat, a nagy középkori tudós összegzőket, Boethiust vagy Bedát is.

A második könyv 60 fejezetből áll, és az *égi mágiával* foglalkozik, tehát a *Picatrix* első három könyvében tárgyalt asztronómiai és asztrológiai megfontolások itt is várhatóak. A következő témák kerülnek sorra: 1–21: a matematika jelentősége; a számok és betűk (latin, görög, héber, arámi stb.) jelentései, mágikus ereje és hatásai; 22: a bolygóprincípiumok, erőik, alakjaik, milyen isteni nevek, értelmek és szellemek állnak felettük; 23: a mértani alakzatok, testek és mágikus erejük, milyen elemeknek felelnek meg; a mennyek; 24–26: hangok és zenei harmóniák, mágikus erejük, a bolygókkal és csillagokkal való összefüggéseik; 27–28: az emberi test és lélek arányai, harmóniája; 29–30: az égitestek megfigyelése a mágikus műveletekhez; mikor rendelkeznek az egyes bolygók a legerősebb hatással; 31: az állócsillagok megfigyelése és természetük; 32: a Nap és a Hold mágikus jelentősége; 33: a Hold 28 háza és azok ereje; 34: az égitestek valós mozgása a nyolc szférában és a bolygók órái; 35: a talizmánok és pecsétek, amelyek elnyerhetik az égitestek bizonyos erőit; 36: az Állatöv ábrái, milyen erőket kaphatnak vésett képeik a csillagoktól; 37: az arculatok (dekánok) ábrái és azok a talizmánok, amelyek az Állatöv [jegyei] nélkül készültek; 38–44: az egyes bolygók talizmánjai a Szaturnusztól a Holdig; 45: a Hold csomópontjainak (Sárkányfej és Sárkányfarok) talizmánjai; 46: a Hold házainak talizmánjai; 47: az állócsillagok talizmánjai; 48: a geomantikus ábrák, amelyek a talizmánok és a varázsjelek között állnak; 49: a nem égi mintára készült, a mágus szándékát ábrázoló talizmánok; 50: égi megfigyelések és talizmán-gyakorlatok; 51: égitestek utánzása révén alkotott és geomantikus ábrákból levezetett varázsjelek; 52: a dolgokra való hasonlóságuk alapján alkotott varázsjelek; 53–54: a jóslás és a szerencsejáték; 55–56: a világlélek és az égitestek lelkei a filozófusok és a költők hagyományai szerint; 57: az előbbieket értelmesek és részesednek az isteni értelemben; 58: az égiek nevei, szerepük a földi élet és az ember fölött; 59: a világ hét kormányzója, a bolygók és különféle neveik a mágikus beszédekhez; 60: az emberi könyörgések természetes módon kihatással vannak külső dolgokra; miként emelkedik fel az emberi elme az érzékfeletti világba az összefüggések egyes fokozatain keresztül; így olyanná válik, mint a legemelkedettebb szellemek és értelmek.

A 65 fejezetből álló harmadik könyv a *szertartásos mágiát* és az emberi lélek megtisztítását taglalja, ez tehát legalább részben a *Picatrix* negyedik könyvének tematikájával áll párhuzamban. A fejezetcímeket áttekintve azonban azt látjuk, hogy merítése sokkal összetettebb és filozofikusabb, mint a *Picatrixé*. A mágikus tematika ellenére igyekszik keresztény megközelítésből tárgyalni a kitűzött témákat, és a végcélnak – még ha a kabbalisztikát és a hermetikát magába olvasztó, szinkretisztikus módon is – az ember misztikus exaltációját, azaz Istenhez való fel-emelését tűzi ki a megtisztulás és a mágikus-vallásos szertartások révén. Ebben az embert jóserejű álmok segíthetik, ám neki magának is számos eszköz áll a rendelkezésére. Főként azonban saját magán kell dolgoznia amellet, hogy Istennek és az alsóbbrendű isteni erőknek áldozatokat mutat be.

Miként a *Picatrix* mind a négy könyvében, Agrippa harmadik könyvében is a bevezető fejezetek az elméleti alapvetéseket fektetik le: 1–10: miért szükséges a vallás; mi kell ahhoz, hogy valaki igazi mágus lehessen; az istenismeret elengedhetetlen a mágus számára; a régi mágusok és filozófusok tanításai Istent illetően; az isteni hármasság az ókori gondolkodók szerint; a Szentháromság a kereszténység szerint; az isteni emanációk, melyeket a zsidók számosságoknak, a pogányok isteneknek neveznek, a tíz szefirot, Isten tíz legszentebb neve és ezek értelmezése. Majd konkrétabb témák felé evezve az isteni neveket, erejüket és hatásaikat tárgyalja a 11–13. fejezet. A 14–20. fejezetek a pogány isteneket, az égi szférák szellemeit, az értelmek és szellemek hármasságát, a gonosz szellemeket és a róluk tudható dolgokat ismertetik. A 20–24. fejezetekben a személyes védőangyalról, az angyalok nyelvéről, a szellemek neveiről, a csillagok és jegyek, az ég sarkai és az elemek fölé rendelt szellemekről esik szó. A 25–30. fejezet kabbalisztikus témákat tárgyal, ezek nyomán pedig a jó szellemek megszólításának és a gonoszok legyőzésének módjai következnek a 31–33. fejezetekben. A 34–65. fejezetek vezetnek azután végig a mágikus exaltáció útján az ihletettségek különféle módjainak ismertetésével, a megtisztulás különféle metódusainak és az isteni szférához közelebb vivő szertartásoknak a bemutatásával.

Agrippa célja tehát nagyon hasonló lehetett a *Picatrix* összeállítóinak céljához: egy olyan, minden fontos részletre kitékintő összefoglalást adni a

mágiáról, amely az elméleti alapvetésen túl praktikus tanítással is szolgál. Ollózgató, enciklopédikus munkamódszerében ugyanazt a régi foltvarró-hagyományt követi, amelyet a *Picatrix* elődei: a *Nabateus földművelés*, a *Tisztaság testvérei*, sőt amelyet még a nagy római természettudományi ismeretterjesztő, az idősebb Plinius is művelt, amikor nem a saját botanikai és egyéb kutatásait vetette papiruszra, hanem Theophrasztosz és Dioszkúridész műveiből, valamint a népi hagyományból szemelgetett. Agrippa műve azonban továbbvisz ezeknél: emellett, hogy óriási műveltségről tesz tanúbizonyságot, stílusa világos, olvasmányos, élvezetes. És bár felróható neki, hogy bizonyos hiedelmeket Pliniushoz hasonlóan sajnálatos módon nem iktatott ki az általa továbbadott hagyományból, mégis igyekszik egy átfogó gondolati rendszert alkotni, amely biztos elméleti alapokon nyugszik, ugyanakkor hasznos gyakorlati tanácsokkal is szolgál az egyéni életvezetésre vonatkozóan. Meg kell jegyeznünk, hogy halála után, 1559-ben Margburgban Agrippa neve alatt megjelent egy negyedik könyv is a *De occulta philosophia* részeként feltüntetve, amelyet olykor *De cerimoniis magicis* (A mágikus szertartások) címen említenek, ez azonban nem az ő munkája.

### Paracelsus

Philippus Theophrastus Aureolus Bombastus von Hohenheim (1493–1541) kiváló orvos és egyetemi tanár volt, akit kortársai, barátai neveztek el Paracelsusnak, akár a nevére és munkáira utalva, hiszen több művének címe a görög *para* – „túl” előtaggal kezdődött, neve pedig „magas otthont” jelent, miként a latin *celsus* „kiemelkedőt”, akár azért, mert a nagy római orvosra céloztak vele.<sup>38</sup> Mindenesetre az biztos, hogy Paracelsus sok téren ért el kiemelkedő eredményeket, még akkor is, ha eszközeiben olykor nem válogatott, és szókimondása, leplezetlen kritikája kora visszásságai ellen többeket megbotránkoztatott. Számos orvosi művét a kor szokása ellenére nem latinul, hanem németül fogalmazta, és a nagyközönség számára is nyitott egyetemi előadásain anyanyelvét használta a latin helyett, hogy bárki, akit érdekel, megérthesse.

---

<sup>38</sup> Ő maga 1536-ban használta először a Paracelsus nevet a *Grosse Wundartznei* (A sebészet nagykönyve) című munkája szerzőneveként.

Az orvostudomány reformátoraként szokták emlegetni, amihez hozzájárul az ókori és középkori orvosi szerzőóriások, Galénosz és Avicenna könyvei nyilvános elégetésének legendája. Ezt azonban, még ha valóban megtörtént is, talán jobb szimbolikusan értelmezni. Paracelsus hatalmas olvasottságának alapjait szintén orvos apja segítségével szerezte meg, aki humanista műveltségét azzal is kifejezésre kívánta juttatni, hogy fiának a reneszánsz alatt újra felfedezett görög polihisztor nevét adta. Fiának többek között botanikát, orvoslást, ásványtant, bányászati ismereteket és természetfilozófiát oktatott. Theophrastus Aureolus a helyi, lavanttali bencés apátságban ezenkívül elmélyült humanista és teológiai ismeretekre tett szert, azután orvosnak tanult Bázelen, Bécsben és Ferrarában, ahol 1516-ban le is doktorált.

Szinte biztos, hogy Ferrarában megismerte Niccolò Leonicenót (1428–1524), aki hozzá hasonló bátorsággal merte kritizálni az addig érinthetetlen tekintélynek tartott Pliniust, aki *Naturalis historiájában* számtalan kisebb-nagyobb pontatlanságot és tévedést hagyott hátra. Leoniceno a gyakorló orvos tapasztalatai során szerzett tudás alapján mondott kritikát, és ugyanezt tette Paracelsus is orvosi műveiben és egyetemi előadásain egyaránt. Hogy szemléltesse, mennyivel többet ér a gyakorlatban megszerzett tudás a bebiflázott, de ki nem próbált matéria memorizálásánál, borbély-sebészeket és patikusokat hívott be előadásaira. Összeköti még Leonicenót és Paracelsust a korszak új, rettegett járványának, a szifilisz betegségének tanulmányozása és leírása, és annak gyógyítására tett kísérleteik.

1517 és 1524 között bejárta egész Európát, többek között Magyarországon is járt, és talán még Egyiptomba is eljutott. Picóhoz hasonlóan számos egyetemet meglátogatott, de szintén Picóhoz hasonlóan, a professzorok többségétől nem volt elragadtatva. Mindeközben számos helyen katonarvosként is szolgált, ahol sebészeti tapasztalatait mélyíthette el. Hazatérve Salzburgban majd Strasbourgban praktizált, ahonnan a híres nyomdász, Johann Frobenius hívatta magához Bázelenbe több ízben, hogy gyógyítsa meg. Ekkor ismerkedett meg a humanista Erasmusszal, akivel azután levelezést folytatott. 1527-ben Bázelenben szerzett engedélyt az orvoslásra az egyetemi oktatás privilégiumával együtt, ám a konfliktusokat nem kerülő, bírálatait nem takargató magatartása miatt 1528-

ban a helyi orvostársadalom egy súlyos pert a nyakába akasztva távozásra kényszerítette a városból.

Mágiával kapcsolatos érdeklődését minden bizonnyal az apja által biztosított olvasmányok már korán felkelthették. Trithemiusszal való tanítványi viszonyát hosszan kutatta a tudomány, a kevés bizonyíték alapján arra lehet következtetni, hogy ha tanult is tőle, az valószínűleg inkább a művei alapján történt, hiszen a saját filozófiáját Trithemiusszéhoz képest merőben újnak tekintette:

Hosszú beszédre lenne szükség, hogy őszintén és világosan feltárjam, mennyire távol áll ettől a filozófiámtól az arisztotelészi, a sztoikus és a platóni filozófia, és azt is, hogy Trithemius Theophrastus [sic!]<sup>39</sup> filozófiája mennyire különbözik attól, amit én, Aureolus Theophrastus vallok.<sup>40</sup>

Marsilio Ficino orvosi filozófiáját azonban nagyra tartotta, és a *De vita coelitus comparanda* nyomán az asztrológiát és a természeti mágiát az orvoslás egyik alapkövének tekintette. Kétségtelen, hogy a *De vita longa* (A hosszú élet) művének címével és tartalmával is Ficinót szellemi előfutáraként jelöli meg.<sup>41</sup> Miként Ficino, úgy Paracelsus is új dimenziókat vezetett be az orvoslás filozófiai alapvetésébe: az asztrológia, az újplatonikus és hermetikus tanokon túl azonban Paracelsus Pico nyomán a kabbalisztika, saját tanulmányai révén pedig az alkímia egyes elemeit is beolvasztotta rendszerébe, amelyet Walker nem tudott átlátni ugyan,<sup>42</sup> de ez talán nem Paracelsus hibája. Követői, többek között Bruno és Campanella is nagyra értékelték.

Ficinóhoz köti, de a *Picatrix* és a hasonló művek irányába mutat, hogy Paracelsus nemcsak az asztrológiának az orvoslásban alkalmazott jelentőségét hangsúlyozza munkáiban, hanem ezentúl számos, gyógyí-

<sup>39</sup> Trithemiust nem keresztelték Theophrastusnak, a polihisztor nevét Paracelsus adja itt neki.

<sup>40</sup> Paracelsus, Lib. Paragr., 1. Ausarb., in *Sämtliche Werke*, Abt. 1, 8, 72: *Est würd ein lange rede brauchen, lauter und klar zu entdecken, wie weit der Aristotelischen, Stoischen, Platonischen philosophie hie gegen der meinen ston, auch Trithemii Theophrasti gegen mir Aureolo Theophrasto...* BRANN (1979: 78).

<sup>41</sup> PAGEL (1958: 218), YATES (2002: 168–169).

<sup>42</sup> WALKER (2003: 96).



tásra alkalmas talizmán elkészítését is leírja orvosfilozófiai műveiben, ezek a *Paragranum* (1530) és a *Paramirum* (1531). Legjelentősebb filozófiai műve az *Astronomia magna* (Nagy csillagászat), amelyet *Philosophia sagax* (Mindentudó bölcsesség) címen is ismerünk, ebben hermetikáról, asztrológiáról, jóslásról, teológiáról és a démonokról értekezik, ennek alapján nevezték követői „prófétának”.

### Giordano Bruno

A sokáig a filozófia és a tudomány mártírjának tartott Giordano Bruno (1548–1600)<sup>43</sup> megítélését Frances Yates változtatta meg gyökeresen 1964-ben kiadott monográfiájában,<sup>44</sup> ahol bebizonyította, hogy Brunót kevésbé a tudományos, mint inkább hermetikus vallási nézetei miatt ítélték el és égették meg. Bár álláspontján azóta a tudományos szakirodalom sokat finomított, Bruno mágikus és hermetikus szövegeinek Yates által elvégzett elemzése jelentősen előre vitte a nemzetközi kutatást, amely addig jobbára olasz nyelven ért el eredményeket. Yates egyébként röviden a *Picatrix*ot is bemutatja, és vizsgálja Ficino és Pico abból való merítésének kérdését is.<sup>45</sup>

Mivel a közelmúltban jelent meg magyar nyelven egy Bruno-monográfia, amely (olvasónapló jelleggel) összefoglalást ad a 20–21. század minden jelentősebb Bruno-kutatójának nézeteiről, azontúl Bruno néhány művét is vázlatosan vagy részletesen ismerteti,<sup>46</sup> e hatalmas és rendkívül változatos életműből csak néhány művet emelnék ki, amelyek szinte biztosan kapcsolódnak a *Picatrix* ismeretéhez. Ezek közül legérdekesebb Bruno életében utolsóként, latinul megjelent műve (Frankfurt, 1591), a *De imaginum, signorum et idearum compositione* (A talizmánok, jelek és ideák készítése), amelyet egy svájci nemes vendéglátását élvezve fogalmazott meg.

A mű előképe Bruno olasz nyelven írt, a csillagképeket és bolygó-princípiumokat (vagyis a görög-latin mitológia isteneit) szerepeltető,

---

<sup>43</sup> Giordano Brunóra és Tommaso Campanellára vonatkozóan a legfrissebb kutatási eredményeket a következő folyóirat közli: *Bruniana & Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*. <http://www.libraweb.net/riviste.php?chiave=41>

<sup>44</sup> YATES (2002).

<sup>45</sup> YATES (2002: 52–57).

<sup>46</sup> SZAKÁCS (2020). Az alább részletezett műveket: *De imaginum*; *De umbris* nem tárgyalja.

Lukiánosz stílusát utánzó vallási szatírája, amelynek végén a vallás és a morál romlását látva az istenek tanácsa III. Henriknek, a francia királynak ítéli a koronát, hogy a kívánatos vallási reformot ő hajtsa végre. Mindezt egyébként Franciaország polgárháborús időszakában, a Valois- és a Guise-ház vetélkedése során, az ún. „három Henrik harca” idején fogalmazta meg a *Spaccio della bestia trionfante* (A diadalmas állat elűzése, 1584, London) című művében.<sup>47</sup> Yates szerint az írásmű a mágikus egyiptomi vallás dicsőítése,<sup>48</sup> ami egyébként Bruno több más művéről is elmondható.

Tehát a tárgyalni kívánt, *A talizmánok, jelek és ideák készítését* Bruno úgy írta meg, hogy mágikus tartalma mellett mnemotechnikai kézikönyvként is értelmezhető legyen. Ezt már Trithemiusnál is láthattuk, és Bruno korábbi művei között ilyen még a *De umbris idearum* (Az ideák árnyéka, 1582) is, amelyet első párizsi útján adott ki, és III. Henriknek ajánlott. Ez 150 mágikus vagy talizmán-ábrán, egyiptomi dekan-ábrázolásokon, bolygó-alakokon és hasonlókon alapult. Körülöttük koncentrikus körökben az állatok, növények, kövek képei, az egész teremtett világé. A külső körön minden mesterség és tudomány képe volt 150 feltaláló és szaktekintély alatt. A középpontban levő mágikus ábrák szolgáltak mintegy erő-központjául az egész rendszernek. Ezen összefüggéseket Yates szerint az egyik hermetikus irat alapján Hermész Triszmegisztosznak tulajdonította, mert ott a beavatott, miután extázisba került, az egész világegyetemet képes volt szemlélni elméjében.<sup>49</sup> A szöveget négy vers és egy dialógus vezeti be, a versek közül három Merlin szózata.<sup>50</sup>

Visszatérve tehát *A talizmánok, jelek és ideák készítésére*, ennek alap gondolata hasonló, de kidolgozottabb formában jelenik meg. A középponti erőközpontokat itt tizenkét „princípium” testesíti meg, amelyek köré a világegyetem részei, a mesterségek és tudományok stb. szobák és előszobák bonyolult rendszerében vagy inkább szövevényében csatlakoznak, az ókori, épületeket (színházakat) mintázó memóriasegédletek-

---

<sup>47</sup> YATES (2002: 233–257), SZAKÁCS (2020: 101–106).

<sup>48</sup> YATES (2002: 233).

<sup>49</sup> YATES (2002: 260).

<sup>50</sup> BRUNO (2008).

hez hasonlóan. Ábrázolásaikhoz a nem sokkal korábbi Hyginus-kiadás szekerén utazó antik isteneinek metszetei szolgálhattak példaként.<sup>51</sup> A princípiumok a következők: Jupiter és Júnó, Szaturnusz, Mars, Merkúr, Minerva, Apolló, egy csoportban Aesculapius, Kirké, Arión és Orpheusz, azután a Nap, a Hold, Vénusz, Cupido, a Föld, Ókeanosz, Neptunusz, Plútó. Yates összeveti ezeket *A diadalmas állat elűzésének* isteneivel, és kimutatja a köztük levő hasonlóságot. Kiválasztásukban az Állatöv jegyeinek uralkodóit megjelölő Maniliusra gondol mint lehetséges forrásra, némi változtatással Bruno részéről.

A princípiumokat szintén a korábbi mű állandó jelzőihez hasonló fogalmak, jó és rossz tulajdonságok veszik körül nagy számban, a jók kelet, a rosszak nyugat felől. E későbbi műben az istenek állandó jelzői úgy is érthetőek, mint filozófiai fogalmak, és úgy is, mint a bolygóistennek tulajdonságai: pl. Jupitert megelőzi az Ok, a Princípium, a Kezdet, körülötte közvetlenül az Atyaság, az Erő, a Törvény. Koronáján a Megfontoltság, az Igazság, a Jámorság, az Egyenesség, az Őszinteség, a helyes Kultusz, a Nyugalom, a Szabadság, a Menedék. Szekerének jobb oldalán az Élet, a romlatlan Ártatlanság, a Becsületesség és a jupiteri uralkodó jellemzői: Könyörület, Derű, Mértékletesség, Tolerancia. Bal oldalán jelenik meg a Büszkeség, a Dicsekvés, az Ambíció, az Esztelenség, a Hiúság, a Megvetés, a Bitorlás. Yates még további példákat is idéz.<sup>52</sup> Az ábrákhoz szöveges rész is tartozik, leírásokkal és elméleti megfontolásokkal, amelyeket Yates kulcsfontosságúnak vél a reneszánsz talizmánkészítés és -használat megértése szempontjából.

Az első rész alapgondolata, hogy a vallási folyamatok és mágikus eljárások fő eszköze a képzelőerő. Ezt az elvet Bruno már korábbi műveiben, az Angliában írt *Explicatio triginta sigillorum* (Harminc pecsét magyarázata, 1583) és a *De magia* (Mágia, 1590–1591) című írásaiban is kifejtette. Itteni érvelésében azonban érdekes módon kapcsol össze az imagináció működéséről két nagyon távoli szerzőt: Arisztotelészt és Szüneszioszt. Arisztotelész ugyanis csak a konkrét képzetalkotásról beszél, amely a gondolkodás elengedhetetlen lépése, Szünesziosz viszont az isteni és csodás képzeteknek az álomban megjelenő képzeteiről beszél.

---

<sup>51</sup> Hyginus, *Fabularum liber*, Paris, 1578. Idézi YATES (2002: 362).

<sup>52</sup> YATES (2002: 362–368).

Yates megjegyzi, hogy Bruno Ficino Szüeneziosz-fordítását használta.<sup>53</sup> A Teremtés könyvének aranyborjától Prométheusz sárból gyúrt emberén át az egyiptomi szobrokig jut el Bruno a traktátus utolsó részében, miközben a fény mint információ-hordozó szerepét ecseteli – ez azonban nem a fizikai, hanem egy benső fény, amely a legmélyebb szemlélődés révén érhető el. Erről beszél Bruno szerint Mózes és Hermész egyaránt. Szó esik az értekezésben még a jó értelemben vett megszállottságról, amellyel az isteni nyomait kell keresni: a költészet, a festészet, a filozófia és a zene is ilyen.

Brunótól függetlenül egy kortársával kapcsolatban még egy további adalék Yatestől a *Picatrix* elérhetőségével és ismeretével kapcsolatban: Agrippa d'Aubigné egy 1572–1575 között írt levelét idézi, amelyben azt írja, hogy III. Henrik Spanyolországból hozatott bizonyos mágiát tárgyaló könyveket, amelyekbe ő is belepillantott sok nehézség után, de csak miután megesküdött, hogy nem másolja le őket, s ezek közt ott voltak „a toledói Don Jouan Picatrix kommentárjai is”.<sup>54</sup>

### Tommaso Campanella

Politikai pártállása és szinkretista-utópisztikus elképzelései miatt, amelyeket később a *Civitas Solis* (A Nap városa) című művében fejtett ki, Campanellának (1568–1639) Nápolyban huszonhét év börtönnel és hajszál híján a kivégzéssel kellett szembenéznie.<sup>55</sup> Csodával határos módon szabadult ki 1526-ban, kalandos úton Rómába menekült, és ott VIII. Orbán pápa, az asztrológia buzgó művelőjének kegyence lett. Ellenlábasai a pápa azon szokását, hogy bíborosai számára készített horoszkóp-kifejtéseiben jelezte azok halálának várható idejét, ellene fordították, és a két közelgő napfogyatkozáshoz kapcsolódóan az ő távozásának idejét is megjövendölték. VIII. Orbán ekkor elődjéhez, V. Szixtuszhoz hasonlóan egy bullát adott ki az asztrológia ellen 1531-ben. Ebben külön hangsúlyt fektetett a fejedelmek, pápák és hozzátartozóik halálára vonatkozó jö-

---

<sup>53</sup> YATES (2002: 370).

<sup>54</sup> *les commentaires de Dom Jouan Picatrix de Tolède*. YATES (2002: 54).

<sup>55</sup> Campanella életére és műveire vonatkozóan ld. AMABILE (1887), BLANCHET (1920), WALKER (2003: 203–236).

vendölések tilalmára, felségsértésként akár halállal vagy vagyonelkobzással büntetve azokat.

Campanellára és mágikus ismereteire tehát a pápának az 1628-as januári hold- és decemberi napfogyatkozás, valamint az 1630-as júniusi napfogyatkozás végzetes hatásának kivédésében volt szüksége. Ennek módját Campanella a természeti, asztrológiai és szertartásos mágia elemeit felsorakoztató *De fato siderali vitando* (A csillagok jelölte sors elkerülése) című művében foglalta össze. 1628-tól pedig diplomáciai jelentések számoltak be arról, hogy a pápa gyakran bezárkózik tanácsadójával, vele valamilyen asztrológiai tevékenységet folytat, illetve, hogy éjszaka is, gyertyafény mellett valamiféle mágikus praktikát végeznek.<sup>56</sup> Hogy ezek miként zajlottak, azt az említett mű nap- és holdfogyatkozásokról szóló fejezete alapján képzelhetjük el. Ezen írást egyébként Campanella akarata ellenére jelentették meg rosszakarói Lyonban 1629-ben *Astrologica* című korábbi munkájához illesztve mint annak 7. könyvét. Az intrika sikerült, mert dühében a pápa nem adta meg Campanellának a neki ígért tanácsadói tisztséget a Szent Hivatalban.

Hogy ezeket a szertartásokat Campanella valóban erre a célra és alkalomra állította össze, azt Walker szerint az bizonyítja, hogy a Nap tiszteletét célzó rituálé a *Nap városa* első kiadásában (1623) még nem szerepel, a másodikban (1637), amely a végleges verzió, azonban már igen. Azonkívül korábbi, hasonló tárgyú művei sem tartalmazzák, ahol pedig várható lenne a leírása: ezek a *De sensu rerum et magia* (A dolgok értelme és a mágia, 1620) és az *Astrologica* (1629).

Még két további esetről van tudomásunk, amikor Campanella a Nap tiszteletére rituális mágiát alkalmazott: 1630-ban a pápa egyik unokaöccsének, Don Taddeo Barberininek a kisleányáért, hogy az őt fenyegető rossz égi hatásokat elkerüljék,<sup>57</sup> utoljára pedig saját maga érdekében, az 1639. június elsejei napfogyatkozás miatt. Ugyanabban az évben, május 21-én halt meg.<sup>58</sup>

Campanella idézett műveiben számos alkalommal hivatkozik Ficino *De vita coelitus comparandá*jára, sőt summázatokot is ad belőle, viszont sokszor ki is egészíti mondandóját, vélhetően a *Picatrix*-ből vett ismeret-

---

<sup>56</sup> AMABILE (1887: 1, 271; 2, 153–155), WALKER (2003: 206).

<sup>57</sup> AMABILE (1887: 2, 150).

<sup>58</sup> WALKER (2003: 210).

tekkel is. Hogy ezt érzékeltessük, következzenek egy részlet a tárgyalt *De fato siderali vitando* című írás *De vitandis malis ab eclipsi imminentibus* (A napfogyatkozásokból fakadó bajok elkerülése) címet viselő fejezetéből:

Ügyelj rá először is, hogy mértékletesen, az értelmet követve, és Istenhez a lehető legközelebb élj, imákkal és áldozatokkal szentelve magad neki. Másodszor házat mindenünnen bezárva, hogy a levegő ne illanjon el, permetezd be rózsacettel és aromás illatokkal, ehhez babér, mirtusz, rozmarin, ciprus és más aromás cserjéket gyűjts meg. Ennél ugyanis nincs hatásosabb dolog az égi szertartásokban, mégha az ördög mutatná is be őket, annak érdekében, hogy a káros hatások alól mentesüljünk. Harmadszor, fehér selyemvásznakkal és zöld ágakkal díszítsd szobádat. Negyedszer, gyűjts két lámpást és öt fáklyát, amelyek a bolygókat képviselik, hogy midőn azok hiányoznak az égen, mégse hiányozzanak, hanem számodra helyettesítsék azokat. Miként éjjel, amikor a Nap távozik, a gyertya töltsse be a helyét, hogy ne legyünk a világosságtól megfosztva. Aromás illatokból készíts keveréket. Ha a tizenkét jegyet is ábrázolod, akkor ezeket filozofikusan véd ki, ne babonásan, miként a tömeg véli. Ötödször: legyenek ott társaidként a barátaid, akiknek a születését ne sújtsa a napfogyatkozás káros hatása. [...] Hatodszor: jupiteri és vénuszi zene szóljon nálad, hogy száműzze a levegő rossz elemeit, és a jótévő bolygók szimbólumai relesszék ki a kártevő bolygók erőit. Hetedszer, minthogy megvan minden bolygó szimbóluma a kövekben, a növényekben, a színekben, az illatokban, a zenében, a mozgásokban, miként az orvosságokról írt művünk 5. könyvében leírtuk: ezeket a csalétkeket alkalmazd, amelyek odavonzzák a jótékony erőket és elűzik a kártékonyakat. [...] Ezt három órával a napfogyatkozás kezdete előtt végezd el, és három órával a vége után, és míg a jótévők az ég sarkaira nem érnek, és vissza nem nyerik erejüket.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> *Satage ergo primum, ut temperate, secundum rationem, et quam proximus Deo vivas, per orationes et sacra illi te dedicando. Secundo domum clausam undique, e aer alterius subeat, asperges aceto rosaceo, et aromatum odoribus: ignem adhibebis in lauro, myrto, rosmarino, cupresso, aliisque aromaticis lignis accensum. Hoc enim nihil validius ad opera coeli, etiam si a diabolo ministrantur, venefica dissipanda. Tertio pannis albis, sericeis, et felicibus ramis aedem adornabis. Quarto accendes luminaria duo, et faces quinque, qui coeli planetas repraesentent, et cum deficient in coelo, non desint, qui tibi vices eorum gerant in terra. Sicuti in nocte abeunte Sole lucerna*

Így vegyítette tehát Campanella a *Picatrix* szertartási mágiáját a Ficino számára is kiemelt jelentőségű Nap tiszteletével.

### Zárszó

Végezetül, a *Picatrix* közép- és kelet-európai olvasóit illetően Láng Benedek és Veszprémy Márton írásai adnak számunkra felvilágosítást.<sup>60</sup> Láng Benedek a *Picatrix* már tárgyalt krakkói kéziratának dekán-ábrázolásairól szóló tanulmányában a másolatok válogatásának egy sajátosságát igyekszik megmagyarázni: az írnok a *Picatrix* 2, 10-ben megszakította munkáját.<sup>61</sup> Így cselekedve csak a mágiát tárgyaló értekezések ugyanazon osztályozását alkalmazta, amelyet a *Speculum astronomiae* szerzője követett, és egy Korinthoszi Egidius nevű krakkói diák is átvett a *Picatrix* drezdai kéziratában:<sup>62</sup> igent mondott a talizmán-asztrológiára, nemet a sorsmágiára.

Veszprémy Márton, aki disszertációját is ebben a témában írta,<sup>63</sup> a krakkói Jagelló Könyvtár egyik kéziratát<sup>64</sup> tanulmányozva elemzi a reneszánsz kori Magyarország, közelebbről Mátyás udvari asztrológusainak működését.<sup>65</sup> A kézirat egyik lapján felfedezte, hogy Mátyás asztrológusa, a lengyel származású Marcin Bylica z Olkusza egy oroszlanos talizmán készítésének leírásában a *Picatrix*ra mint szerzőre hivatkozik.<sup>66</sup>

---

*eius vices supplet, ut non desit ablatus dies. Sint autem aerei ex aromatica confecti mixtura. Sique duodecim signa etiam imitatus fueris, philosophice, non superstitiose, ut vulgus arbitratur, incaedes. Quinto adhibe socios amicos, quorum genesis eclipsis malo iuxta apheetas subiecta non sit. [...] Sexto musicam iovialem et veneream apud te habebis, ut aeris malitia frangatur, et beneficarum symbola excludant maleficarum stellarum vires. Septimo quoniam reperiuntur cuiusque sideris symbola in lapidibus, et plantis, et coloribus, et musica, et motionibus, sicuti in 5. lib. medicinalium docuimus: eos adhibebis allicies, qui beneficarum alliciunt vires, maleficarum fugant. [...] Haec facies tribus horis ante principium eclipsis, ac tribus post finem, et donec beneficae pervenerint ad angulos, et robur assumpserint.* WALKER (2003: 207–208).

<sup>60</sup> LÁNG (2007), LÁNG (2008), LÁNG (2011a), LÁNG (2011b), VESZPRÉMY (2017), VESZPRÉMY (2022).

<sup>61</sup> LÁNG (2011b).

<sup>62</sup> Sächsischen Landesbibliothek, N. 100.

<sup>63</sup> VESZPRÉMY (2022).

<sup>64</sup> Biblioteka Jagiellońska, BJ Rkp. 3225 I, 22.

<sup>65</sup> VESZPRÉMY (2017).

<sup>66</sup> VESZPRÉMY (2022: 205).

Ehhez egy általam frissen felfedezett további említést szeretnék hozzátenni: az illusztrált krakkói kéziratban (Ms. BJ 793) magán a *Picatrix* szövegén kívül is találtam egy említését a 278-as folión. A szöveggörnyezetét azonban még nem volt alkalmam megvizsgálni, ez a további kutatás feladata.

## Források

BRINI–GARIN–VASOLI–ZAMBELLI 1955

M. BRINI – E. GARIN – C. VASOLI – P. ZAMBELLI (eds.), *Testi umanistici su l'ermetismo. Testi di Ludovico Lazzarelli, F. Giorgio da Veneto, Cornelio Agrippa di Nettesheim*, Roma, 1955.

BRUNO 2008

G. BRUNO, *Le ombre delle idee – Il canto di Circe – Il sigillo dei sigilli*, N. TIRINNANZI (a cura di), M. CILIBERTO (intr.), Milano, 2008.

CATTANI DA DIACCETO 1563

F. CATTANI DA DIACCETO, *De pulchro*, in: S. Toussaint (ed.), *Opera omnia*, Basileae, [Enghien les Bains], 2009.

FRAZER-IMREGH–HAMVAS 2022

FRAZER-IMREGH M. – HAMVAS E. Á. (ford., bev., utószó), *Picatrix*, Budapest, 2022.

LANCELLOTTI 1765

G. F. LANCELLOTTI, *Vita di Ludovico Lazzarelli*, in: L. Lazzarelli, *Bombyx, Aesii*, 1765, 5–17.

LAZZARELLI 1991

L. LAZZARELLI, *Fasti christianae religionis*, M. Bertolini (a cura di), Napoli, 1991.

MAGYAR 1990

MAGYAR L. A. (ford.), *H. Cornelius Agrippa: Titkos bölcselet. De occulta philosophia*, Budapest, 1990.

O'NEAL 1997

W. J. O'NEAL, *A Critical Edition of De gentiliū deorum imaginibus by Ludovico Lazzarelli*, Lewiston, 1997.

PERRONE COMPAGNI 1992

V. PERRONE COMPAGNI (ed.), *H. Cornelius Agrippa: De occulta philosophia libri tres*, Leiden – Boston, 1992.

TYSON–FREAKE 1993

D. TYSON (ed.) – J. FREAKE (transl.), *H. C. Agrippa: Three Books of Occult Philosophy*, Woodbury, 1993.

## Felhasznált irodalom

AMABILE 1887

L. AMABILE, *Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma e in Parigi: narrazione*, Napoli – Morano, 1887. (Reprint: Paris – Torino, 2006.)

BLANCHET 1920

L. BLANCHET, *Campanella*, New York, 1920. (Reprint: 1964.)

BRANN 1979

N. L. BRANN, *Was Paracelsus a Disciple of Trithemius? The Sixteenth Century Journal*, 10 (1979/1), 70–82.



- Bruniana & Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali, 1995–  
<http://www.libraweb.net/riviste.php?chiave=41>
- ERNST 1996 T. ERNST, *Schwarzweiße Magie: Der Schlüssel zum dritten Buch der Stenographia des Trithemius*, *Daphnis: Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur*, 25 (1996/1), 1–205.
- HANEGRAAFF–BOUTHORN 2005  
 W. J. HANEGRAAFF – R. M. BOUTHORN, *Lodovico Lazzarelli (1447–1500): The Hermetic Writings and Related Documents*, Tempe (Arizona), 2005.
- HANEGRAAFF 2012 W. J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge, 2012.
- 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 (ed.), *Hermeticism and Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington DC, 1988, 59–76.
- 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*, 2.7 (1938), 237–262.
- 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 Univ. Scient. Debrecen*, 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.
- PAGEL 1958 W. PAGEL, *Paracelsus: an Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel – New York, 1958.
- REEDS 1998 J. REEDS, *Solved: The ciphers in book III of Trithemius's Steganographia*, *Cryptologia*, 22 (1998/4), 191–317.  
 DOI:10.1080/0161-119891886948
- RÖHR 1923 J. RÖHR, *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum*, Leipzig, 1923.
- SACI 1999 M. P. SACI, *Ludovico Lazzarelli: da Elicon a Sion*, Roma, 1999.
- SAXL 1912 F. SAXL, *Beiträge zu einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und im Okzident*, Strassburg, 1912.
- SZAKÁCS 2020 SZAKÁCS P., *Giordano Bruno Ars poeticája az exaltációtan tükrében*, Kolozsvár – Budapest, 2020.
- VESZPRÉMY 2017 M. VESZPRÉMY, *Biblioteka Jagiellońska, Ms. 3225 and Court Astrology in Renaissance Hungary*, in: Kasza P. – Kiss F. G. – Molnár D.

- (szerk.), *Scientiarum miscellanea*. Latin nyelvű tudományos irodalom Magyarországon a 15–18. században, Szeged, 2017, 85–94.
- VESZPRÉMY 2022 VESZPRÉMY M., *Asztrológia Kelet-Közép Európában a 15–16. században. Kéziratok és nyomtatott források. Asztrológia Mátyás király udvarában*. Doktori disszertáció, kézirat. Budapest. DOI: 10.15476/ELTE.2021.158
- WALKER 2003 D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Pennsylvania, 2003, 1958.
- YATES 2002 F. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Oxon, 2002, 1964.
- ZAMBELLI 2007 P. ZAMBELLI, *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*, Leiden – Boston, 2007.

## ***Picatrix* Readers: the Survival and Impact of a Magic Book in the Works of Renaissance Thinkers (II)**

*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 was published in the last issue of A&R. It focused on Ficino and Pico, the two 15<sup>th</sup>-century philosophers who, through their work, gave authority and credit to 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. This is the second part of the study. After discussing Francesco Cattani da Diacceto, Ludovico Lazzarelli, and Johannes Trithemius, as well as the latter's followers, Cornelius Agrippa and Paracelsus are examined. Then Giordano Bruno's and Tommaso Campanella's works are discussed that were inspired at least in part by *Picatrix*. Finally, in a nutshell, the research results of Benedek Láng are presented, as are those of Márton Veszprémy on the *Picatrix*'s copies of Central Europe.*

**Keywords:** *Picatrix*, magic, talisman, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Francesco Cattani da Diacceto, Ludovico Lazzarelli, Johannes Trithemius, Cornelius Agrippa, Paracelsus, Giordano Bruno, Tommaso Campanella

---

LÁZÁR ISTVÁN DÁVID

## Antik és kortárs orvoslás és orvosok F. Petrarca *Invective contra medicum* című művében

*Petrarca invektívájának kiindulópontja egy levél volt, amelyet a betegeskedő pápának írt, és óta az őt körülvevő, többségében sarlatán orvosoktól. A sürgölődő orvosok közül valakinek a kezébe került a levél, és ezen felháborodva az orvoslás védelmében Petrarcat és a költészetet gyalázó írást állított össze. Erre válaszolva a költő megsemmisítő támadást intéz az orvos ellen, aki nem átalotta az artes mechanicae közé sorolt medicinát elébe helyezni az artes liberales között szereplő rhetoricának, sőt a költészetnek is. Tanulmányomban azt mutatom be, hogy a szerző, akinek a véleménye kora orvosairól lesújtó, hogyan értékeli az antik orvostudományt és az antikvitás híres orvosait, valamint a tudományok hierarchiájának bemutatásával hogyan világít rá a költészet mindenek felett álló mivoltára.*

**Kulcsszavak:** *invectiva, artes liberales, artes mechanicae, orvostudomány, költészet*

Francesco Petrarca művei közül a szakirodalom általában négy írást szokott az invektívák közé sorolni, ezek a következők: az *Invective contra medicum* (Invektívák egy orvos ellen),<sup>1</sup> az *Invectiva contra quendam magni status hominem, sed nullius scientiae aut virtutis* (Egy magas beosztású, ám tudásnak és erénynek híján lévő ember ellen), a *De sui ipsius et multorum ignorantia* (Önmagam és sokak tudatlanságáról)<sup>2</sup> és a *Contra eum, qui maledixit Italiae* (Itália gyalázója ellen).<sup>3</sup> A négy invektívát áttekintve megfigyelhetünk néhány közös jellemzőt. A vitát egyik esetben sem Petrarca kezdeményezi, mindig ő a megtámadott, sértett fél, ám nem önszántából válaszol, hanem barátai, tekintélyes ismerősei kéri erre. Vitapartne-

---

<sup>1</sup> Mértékadó kiadása: BAUSI (2005); magyarul LÁZÁR (2021). (A továbbiakban: C. med.)

<sup>2</sup> Mértékadó kiadása: FENZI (1992); magyarul LÁZÁR (2003).

<sup>3</sup> Mértékadó kiadása: BERTÉ (2005).

rei egyik esetben sem méltó ellenfelek, tudásban, műveltségben messze felettük áll, valójában nem is a személyekkel, hanem magával a tudatlansággal harcol. A támadás oka részben tudatlanságuk, részben pedig a Petrarca hírneve iránti irigység. Soha nem nevezi meg vitapartnereit, mivel – amint többször mondja – nem akarja őket hozzásegíteni ahhoz, amire irigykednek: a hírnévhez, ahhoz, hogy nevüket megismerje az utókor.<sup>4</sup>

Az invektívák mindegyike messze túlmutat a szorosán vett tárgyán. A *De sui ipsius et multorum ignorantia* például valójában morálfilozófiai értekezés, amelynek központi kérdése az emberi tudás véges mivolta. Az *Invectiva contra quendam magni status...* pedig nem csupán egy érdemtelenül a bíborosi székbe került ostoba ember üres pöffeszkedését kárhoztatja, hanem a szellemi függetlenségről, szabadságról, államelméleti kérdésekről értekezik. Így van ez az *Invective contra medicum* esetében is, hiszen azon túl, hogy az üresfejű, öntelt, mesterségéhez nem értő orvost morálisan megsemmisíti, részletesen értekezik a tudományok hierarchiájáról, kifejti nézeteit az igazi filozófiáról, valamint a költészetről, továbbá az általa kedvelt és előnyben részesített magányos életmódról.

Az orvos elleni invektíva 1352–1353-ban keletkezett, azonban a későbbiekben, a 60-as évek során átdolgozta. Nem szokatlan ez Petrarcától, számos művét újra és újra elővette, csiszolgatta élete folyamán (gondoljuk csak a *Canzoniere* különböző változataira, de említhetjük az *Africa* c. eposzát is, amelyet főművének tekintett, ám sohasem készült el a végleges változata). Az átdolgozás ténye is arra utal, hogy az orvos elleni invektíva nem csupán egy konkrét eseményre, élethelyzetre reflektál, hanem általánosabb üzenetet is hordoz. Egyetérthetünk Stefano Cracolicivel, aki ezt írja: „A művet alapvetően jellemző *vis polemica* szinte teljesen különvált attól a valós eseménytől, amely életre hívta. Végül, a többszöri átdolgozás révén ebből az alkalmi munkából önálló irodalmi műfaj születik, melyet inkább egyfajta kulturális-eszmei beállítódás

---

<sup>4</sup> Az őt megtámadó orvoshoz egy helyen így szól: „Arcátlanságod talán arra készíthetne engem, hogy valami költői szöveggel szóljak rólad, és a kései évszázadok előtt is szégyenbe hozzalak, ha nem tűnnél méltatlannak arra, hogy az én révemben válj ismertté az utókor előtt azáltal, hogy helyet kapsz a művecskémben.” (*C. med.* 1, 58).

megnyilvánulásaként kell értelmeznünk, semmint pusztán retorikai sémaként.”<sup>5</sup>

Mi gerjesztette haragra Petrarcat annyira, hogy – állítása szerint – szándéka és jobb meggyőződése ellenére tollat ragadjon, és szellemileg, morálisan megsemmisítse az ismeretlen orvost, aki „heverő tollát, vagyis [...] a szunnyadó orozslánt bosszantó csaholásával felébresztette?”<sup>6</sup> A választ maga Petrarca adja meg az invektíva keletkezése után két évtizeddel egy levelében, amelyet egy sienai orvos barátjának, Francesco Casininek írt.<sup>7</sup> Barátja néhány művéről érdeklődött, és többek között megkérdezte, hogy valóban annyira gyűlöli-e ez összes orvost, mint ahogyan az a *Contra medicum*ból kiolvasható. Petrarca félig tréfásan válaszol, és elbeszéli, hogy miért is fogott bele egykor az orvosokat támadó művének megírásába.

1352 elején a pápa, VI. Kelemen súlyosan megbetegedett. Amikor értesült az egyházfő súlyos egészségi állapotáról, Petrarca egy aggódó levelet küldött neki,<sup>8</sup> amelyben óvja az orvosok hadától, és figyelmezteti, hogy a kezelésére vonatkozó sok, egymásnak ellentmondó módszer és orvosság könnyen a vesztét okozhatja. Az orvosok túlnyomó többsége ugyanis nem ért a mesterségéhez, és inkább a szép beszédben, mint a gyógyításban jártas. Ezért azt javasolja, hogy válasszon ki magának egy megbízható orvost, aki szakmai tudása alapján méltó a gyógyítására. A levél megírásakor Petrarca még feltehetően nem sejtette, hogy milyen folyamatot indít el ezzel, és hogy az *Invektívák egy orvos ellen* című művének kiindulópontjává válik.

A pápának szóló levele feltehetően nem csak a címzetthez jutott el, kezébe kerülhetett a körülötte sereglő orvosok valamelyikének, aki a mesterségét és személyét ért támadásként értelmezte. Tollat ragadott tehát, és választ írt. Ez a levél nem maradt fenn, tartalmára csak Petrarca írásából következtethetünk. Hangvétele felháborodott és dühös lehetett,

<sup>5</sup> CRACOLICI (2018: 269–275).

<sup>6</sup> Az idézett hely pontosan: *iacentem calamum et sopitum [...] leonem importunis latratibus excitasti* (*C. med.* 1, 1).

<sup>7</sup> 1373. május 1-jén. – *Res seniles* 16, 3. In: RIZZO–BERTÉ (2006–2019). (A továbbiakban: *Res seniles*).

<sup>8</sup> *Familiarum rerum libri* 5, 19. In: BOSCO et al. (1992). (A továbbiakban: *Familiars*).

védelmébe vehette az orvostudományt, hangsúlyozhatta felsőbbrendűségét a retorikával szemben, és támadhatta, szidalmazhatta a költészetet, a költőket és személyesen Petrarcat is. Petrarca a Casininek írott levelében és az *Invektívák*ban is elmondja, hogy nem kívánt reagálni a szidalmakra, vádaskodásokra, hiszen a levél és írója nem volt méltó a válaszra. A pápai udvar egy befolyásos személye azonban mégis rávette, szinte „kezébe adta a tollat”, hogy akarata ellenére válaszoljon.<sup>9</sup> Így született meg az *Invektívák* első könyve. Válasza azonban újabb támadásra ösztökélte az orvost, aki immár bővebben, szinte könyvvé szerkesztve a mondanivalóját, írta meg a válaszát, ami szintén nem maradt fenn. Feltehetően az első levelében foglaltakat részletezte, egészítette ki, valamint hangsúlyozta jártasságát az orvostudományon kívül más tudományokban, még a filozófiában is. Erre az írásra reagálva jött létre az *Invektívák* további három könyve.

Mint említettem, az *Invektívák* első könyve Petrarca válasza az ismeretlen orvos felháborodott levelére, amelyben többek között az orvostudomány felsőbbrendűségét hirdette a retorikával szemben, amivel mintegy elméletileg is indokolni szerette volna az összes többi tudomány képviselőinek az orvosokhoz képest alacsonyabb rendű mivoltát. Petrarca érvelésében többször hangsúlyozza, hogy nem a mesterségüket magas színvonalon művelő orvosok ellen szól, még kevésbé az orvostudomány ellen, amelynek jelentőségét (a maga helyén) elismeri. Valójában a tudományok hagyományos hierarchiájának megsértése háborítja fel, nevezetesen az orvostudomány felemelése és a retorika letaszítása az őt megillető helyről: „alárendeled a retorikát az orvoslásnak, vagyis az úrnőt a szolgálólánynak, a művészetet a kézműves mesterségnek”.<sup>10</sup> Petrarca az *artes*, a „mesterségek” középkorban kialakult rendszerét veszi alapul. A hét szabad művészet (*septem artes liberales*) mellett számontartották a hét mechanikai művészetet (*septem artes mechanicae*) is,<sup>11</sup> az

<sup>9</sup> *profecto tacuissem, nisi unus e principibus Ecclesiae, cui familiarissimus fui, silentium disuasisset [...]. Ille michi calamum in manu posuit. (Res seniles 16, 3, 47–48).*

<sup>10</sup> *rethoricam medicine subicis sacrilegio inaudito, ancille dominam, mechanice liberalem. (C. med. 1, 65).*

<sup>11</sup> A hét szabad művészet (*artes liberales*) mellett a középkorban számontartottak hét mechanikai művészetet (*artes mechanicae*) is; a két csoport között hierarchikus viszony

előbbieket magasabb rendűnek tekintették, ebből következően a szabad művészetekkel foglalkozókat is a „mesteremberekkel”, az *artes mechanicae* művelőivel szemben. Petrarca nem tagadja az *artes mechanicae* jelentőségét, hasznosságát az emberek mindennapi életében, azonban hangsúlyozza, hogy a hasznosság nem jelenti egyben az adott mesterség magasabbrendűségét. Mint mondja, ha a haszonelvűséget tartanánk szem előtt, a legértékesebb tevékenység a földművelés lenne. A kézműves mesterségek a test, a szabad művészetek pedig a lélek jólétének biztosítására jöttek létre, ami egyértelműen igazolja is hierarchiájukat.<sup>12</sup>

Az orvos a levelében minden bizonnyal szidalmazta a költészetet és a költőket, valamint feltehetően magát Petrarcát is. A személyes támadás (ahogyan többször hangsúlyozza) nem érinti, hiszen nem tekinti magát költőnek. Ez elegáns és egyszerű hárítása lehetne az orvos támadásának, azonban Petrarca nem ezt az utat választja. Arra, hogy miért nem tartja (már) költőnek magát, ebben a könyvben nem válaszol részletesen, a költészetet és a költőket azonban védelmébe veszi. Maró gúnnyal mutat rá az orvos tudatlanságára, ostobaságára, aki hazugsággal, a valóság eltorzításával vádolja a költőket, mivel nem fogja fel a költői szövegeket, képtelen az allegóriák értelmezésére. A Szentírás nyelve is hasonló, mint a költői szövegek, és a kinyilatkoztatás szándékosan nem fogalmaz világosan, értelemre, szellemi erőfeszítésre van szükség a megértéséhez. Innen már csak egy lépés annak bizonyítása, hogy az orvos valójában istentagadó.<sup>13</sup>

---

állt fenn, az *artes liberales* tekintették a magasabb rendűnek. Az *ars* jelentésköre meglehetősen tág, egyszerre jelent művészetet, mesterséget és tudományt is. Petrarca a 12. században alkotó Hugo de Sancto Victore felosztását követi: az *artes liberales* közé tartozik a grammatika, a retorika, a dialektika, az aritmetika, a geometria, az asztronómia és a zene; az *artes mechanicae* közé pedig a takácsmesterség (*lanificium*), a kovácsmesterség és építőmesterség (*armatura*), a hajózás és kereskedés (*navigatio*), a földművelés (*agricultura*), a vadászat-halászat (*venatio*), az orvostudomány (*medicina*) és a szórakoztatás mestersége (*theatrica*). Vö. Hugo de Sancto Victore, *Didascalion* 2, 20–27.

<sup>12</sup> Ezt a későbbiekben *expressis verbis* így fogalmazza meg: „Nyilvánvaló tehát, hogy a szabad művészetek a lélek, a kézműves mesterségek pedig a test miatt jöttek létre.” (*C. med.* 3, 340).

<sup>13</sup> Petrarca életművében többször megjelenik az a gondolat, hogy a tudatlanság istentagadáshoz vezet (pl. az *Önmagam és sokak tudatlanságáról* c. művében is hosszasan bizonyítja ezt).

Petrarca „könyvecskéjét”<sup>14</sup> az orvos nem hagyta válasz nélkül, már nem levélben válaszolhatott, hanem feltehetőleg ő is egy terjedelmesebb írást állított össze.<sup>15</sup> Ebben – ahogyan Petrarca művéből következtethetünk – továbbmegy, már nem csupán mint orvos, hanem mint filozófus szólal meg, korábbi állításait részletesebben kifejtve, számos szillogizmussal igyekszik igazolni állításait. A második könyv elején Petrarca szavaiból arra következtethetünk, hogy az orvos „könyvnek látszó” írásának sorrendjében fog haladni, pontról pontra szedi majd ízekre az érveit. Egy darabig valóban így is történik. Megsemmisítő iróniával szól vitapartnerének arról a kijelentéséről, hogy ő nemcsak orvos, hanem filozófus is, és ebből következően a „műve” filozófiai értekezés. Ezt követően részletesen cáfolja azt az állítását, hogy Petrarca gőgös, valamint azt, hogy gyalázza az öregséget. (Az orvos feltehetőleg idős korát is felhozhatta érvként állításainak alátámasztására.) Ezzel remek lehetőséget nyújt Petrarcának arra, hogy Cicerónak *Az idősebb Cato vagy az öregségről* c. művére hivatkozva kijelentse: az idős kor önmagában nem érdem, a korábbi életszakaszok morális magatartása határozza meg az öregséget is.

Ezt követően azonban Petrarca felhagy azzal a szándékával, hogy kövesse az orvos művének logikáját:

Én azonban ettől kezdve már nem követem tovább a gondolatmenetet, ugyanis úgy tűnik számomra, hogy csak akkor beszélhetek rendszerezett módon, ha a lehető legnagyobb mértékben eltávolodom a könyved gondolatmenetétől.<sup>16</sup>

Nem hihetjük azt, hogy Petrarca ne lett volna képes követni az orvos állításainak sorrendjét, inkább retorikai fogásról van szó: így saját elképzelésének megfelelően alakíthatta további argumentációját, egyúttal pedig ismét igazolhatta az orvos mérhetetlen ostobaságát, tudatlanságát, hiszen a „gondosan szerkesztett” műve teljesen zagyva, híján van mindenféle rendszerezettségnek.

<sup>14</sup> Vö. *C. med.* 1, 171.

<sup>15</sup> Vö. *C. med.* 2, 3.

<sup>16</sup> *Sed ego iam hinc ordinem tuum amplius non sequar, quippe qui nullo modo michi videor ordinatius dicturus, quam si longissime discesserim ab ordine libri illius...* (*C. med.* 2, 149).



A következőkben az önmagát filozófusnak nevező orvos teljes tudatlanságát mutatja be. Még a filozófia alapfogalmaival, részeinek egymáshoz való viszonyával sincs tisztában, fogalma sincs arról, hogy mi a logika, mi a dialektika, és milyen kapcsolatban állnak egymással. Pusztán kisiskolás módon gyermekded szillogizmusokat farigcsál, ezzel igyekszik bizonygatni igazát. Ennek kapcsán Petrarcanak lehetősége nyílik kifejtteni, hogy mit gondol az igazi filozófiáról, ami végső soron a halálról való elmélkedés.<sup>17</sup> Az *artes* csak eszközt jelentenek a filozófia megismeréséhez, még az *artes liberales* is, nem kell tehát csodálkozni azon, hogy az orvos – akinek mestersége az alacsonyabb rendű *artes mechanicae* között is az utolsó előtti helyet foglalja el – képtelen felemelkedni a filozófia elsajátításához szükséges szellemi szintre.

A filozófiát követően a harmadik könyvben Petrarca az orvosnak a költészet ellen intézett támadását veri vissza. A költészetet és a költőket illető vádak az orvos feltehetően szintén nevetséges szillogizmusokkal támaszthatta alá, így Petrarca újra és újra bizonyíthatja és az olvasó elé tárhatja az orvos ostobaságát, műveletlenségét.

Az orvos először azzal vádolja a költőket, hogy elfordultak a hittől. Petrarca ezt a vádat könnyűszerrel visszaveri, rámutatva arra, hogy a legjelentősebb egyházatyák a „költészet habarcsával” illesztették össze műveiket, tehát a költészet egyáltalán nem távolodik el a hittől. Sokkal inkább az eretnek írások nélkülözik a költészetet. Érvéleése további részében az orvos feltehetően ismét a hasznosság elvét alkalmazhatta, és mivel a költészetet „haszontalannak” vélte, szükségtelennek ítéltette. Ezzel a váddal is könnyedén elbánik Petrarca kifejtve azt, hogy a hasznosság és szükségesség nem jár együtt az értékességgel, és viszont: ami kiemelkedően értékes, nem feltétlenül szükséges a mindennapi életben. Ahogyan a filozófia kapcsán már felmerült, itt ismét előkerül vádként a költészet nyelvezetének homályos mivolta. Petrarca ismét a Szentírást hozza fel példaként rámutatva, hogy a költészet esetében is a fáradságos megértés vezet el a megismerés gyönyörűségéhez, azonban az orvos,

---

<sup>17</sup> Erről (elsősorban Platónra, Ciceróra és Szent Ágostonra támaszkodva) már korábban részletesen írt a *De secreto conflictu curarum mearum* (Kétségeim titkos küzdelme) c. művében. Ld. LÁZÁR (1999).

mivel ostoba és tudatlan (még az alapvető grammatikai ismeretei is hiányoznak), képtelen megérteni a költészetet.

Petrarca több ízben hangsúlyozza, hogy ő már túllépett a költészetben, magasabb szintre jutott, immár a morális tökéletesedés útján szeretne továbbhaladni, vagyis „jobb emberré” akar válni. Ez nem azt jelenti, hogy megtagadná korábbi költői tevékenységét, azonban azt a fejlődés során már maga mögött hagyta. Az orvos azonban képtelen a fejlődésre, megrekedt a gyermeki szellemi szinten, újra és újra csak együgyű szillogizmusok kiizzadására képes. Ezzel, vagyis az orvos „visszamaradottságának” bizonyításával Petrarca visszakanyarodik az alapkérdéshez, az *artes* hierarchiájához, vagyis a retorika és az orvostudomány viszonyához. Azt, hogy az orvostudomány nem magasabb rendű a retorikánál, már korábban bizonyította. Itt továbblép, Vergiliusra hivatkozva, aki az orvostudományt „némának” nevezte<sup>18</sup> (vagyis a gyógyításhoz nincs szükség beszédre), eljut arra a következtetésre, hogy az orvosoknak valójában semmi közük a retorikához, szóvirágaikkal csupán mesterségbeli hiányosságaikat igyekeznek leplezni.

A negyedik könyv központi témája a Petrarca által kedvelt magányos életmód. Feltehetően ezt is szemére vethette az orvos, hangsúlyozva az általa folytatott nagyvárosi lét előnyeit. Különösen érzékenyen érinthette ez a vád Petrarcát, hiszen – ahogyan a könyv elején hivatkozik is rá – korábban két értekezést is szentelt a *solitarius* életmód dicséretének,<sup>19</sup> egyikben a tudós, a másikban a szerzetesi magányról írt. A *De vita solitaria* első könyvében Petrarca egy magányban és egy városi forogtagban élő ember egy napjának szembeállításával mutatja be a *solitarius* életmód magasabbrendűségét, morális elsőbbségét. Lényegében véve itt is ezt a módszert alkalmazza. Bemutatja, hogy a vidéki tudós magány lehetőséget nyújt az erényes életre, míg a város nyüzsgése és zűrzavara minden pillanatban bűnre csábít. „Belátja” azonban, hogy amint hozzá a visszavonultság illik, az orvoshoz a bűnnel, csalással, hazugsággal teli életmód. Nem is tudna mit kezdeni magával a vidéki csendben, hiszen ott nem találkozna senkivel, akit becsaphatna, akitől pénzt csalhatna ki, aki előtt dicsekedhetne. Az orvos tehát csak a város-

<sup>18</sup> C. med. 3, 349.

<sup>19</sup> A *De vita solitariát* és a *De otio religiosót*.

ban érezheti jól magát, mint ahogyan a bűzös banka a trágyadombon (Petrarca hasonlatával élve).<sup>20</sup>

Mint már említettem, Petrarca többször hangsúlyozza, hogy – az ismeretlen orvos állításával szemben – ő soha nem az orvostudomány és a hozzáértő, szakmájukat magas színvonalon művelő orvosok ellen lép fel: „én egyetlen szót sem szoltam az orvostudomány és az igazi orvosok ellen, kizárólag Hippokratész meggyalázói és ellenségei ellen; úgy vélem, ezzel ő is teljesen egyetért”.<sup>21</sup> Mi jellemzi tehát leginkább kora orvosainak többségét? Mindenekelőtt tudatlanságuk, szakmai hozzá nem értésük, amit szóvirágokkal és fecsegéssel igyekeznek elleplezni, szemben az antik orvosok „némaságával”.<sup>22</sup> Tudatlanságukból fakadó bizonytalanságuk következménye, hogy egymással is folyamatosan vitatkoznak, nem jutnak egyetértésre sem a diagnózist, sem a gyógymódot illetően. A pápa esetében is csak gyógyulása után (amely tevékenységük ellenére következett be) hagytak fel az üres fecsegéssel, amikor vitájuknak már semmi tétje sem volt.<sup>23</sup> Különleges kiváltsággal rendelkeznek, hiszen büntetlenül gyilkolhatnak, mivel „a halál a beteg vagy a természet hibája, az orvos tévedését a föld fedi”.<sup>24</sup> Továbbá még hazugok is, olyannyira, hogy a köznyelvben is meghonosodott, hogy arra az emberre, aki nyilvánosan hazudik, ezt mondják: „hazudsz, mint egy orvos”.<sup>25</sup> Mindezekből következik, hogy a hiú dicsekvés is jellemző rájuk, esetleges tévedéseiket nem ismerik el: „aki meggyógyult, annak a gyógyulását a te érdemednek tartod, akik pedig meghaltak, azok halálá-

---

<sup>20</sup> Az ókortól kezdve tisztátalan madárnak tartották a bűzös (búbos) bankát. Petrarca közvetlen forrása a 13. századi domonkos szerzetes, Vincentius Bellocensis *Speculum naturae* c. műve (16, 148): *upupa est avis spurcissima, cristis exstantibus, semper in sepulchris et humano stercore commorans.* (A bűzös banka a legtisztátalanabb madár, kiálló bóbítája van, mindig sírokban és emberi ürülékben időzik.). Vö. VÍGH (2019: 45–48); *C. med.* 4, 202.

<sup>21</sup> *me nil omnino contra medicinam nilque contra veros medicos locutum, sed contra disceptores atque adversarios Ypocratis; quod eodem plaudente fieri credidi* (*C. med.* 1, 117). Ld. még 1, 15; 1, 170; 2, 166; 3, 149.

<sup>22</sup> Vö. *C. med.* 3, 349.

<sup>23</sup> Vö. *C. med.* 1, 41–42.

<sup>24</sup> Vö. *C. med.* 1, 63–64.

<sup>25</sup> Vö. *C. med.* 1, 163.

ért a természetet okolod; így mindig van mivel dicsekedned, szerencsétlen betegeidnek pedig mindig van okuk a szomorúságra és a gyászra”.<sup>26</sup> Végül pedig a kapzsiság, a pénzsóvárság hajtja őket, bármire, még a legundorítóbb tevékenységekre is képesek annak érdekében, hogy minél több aranyra tegyenek szert: „egy kevéske arany iránti mohó vágyad átvonzol téged, te nyomorult, minden árnyékszéken, és olyanná tesz, hogy ha látnád önmagadat, méltán elborzadnál és elmenekülnél”.<sup>27</sup>

Mindezek a tulajdonságok természetesen a Petrarcat támadó orvost is jellemzik, azonban ő még a saját „kollégái” közül is a legalávalóbbak közé tartozik, olyannyira, hogy még számukra is gyűlöletes:

Te orvos, teljesen megőrültél. Hidd el nekem: orvosra van szükséged. Csodálkozom, hogy egyetlen orvos sincs, aki elvállalná a kezelésedet; azt gyanítom, hogy mindegyik gyűlöl téged, és mindannyian azt szeretnék, ha elpusztulnál.<sup>28</sup>

Petrarca számos barátja közül jó néhányan orvosok voltak.<sup>29</sup> Levelezéséből és egyéb írásaiból egyértelműen kiderül, hogy számára különös jelentőséggel bírt a barátság, és csak azokat tartotta igazán barátainak, akiknek morális magatartását és műveltségét megfelelőnek ítélte.<sup>30</sup> A fentebb már említett sienai orvos barátja, Francesco Casini egyértelműen fel is tette a kérdést: „vajon kivétel nélkül gyűlöli és megveti az összes orvost?”<sup>31</sup> Meglepő módon Petrarca nem ad rögtön egyértelmű választ, inkább részletesen elbeszéli a *Contra medicum* keletkezéstörténetét. Értelmezhetjük természetesen úgy is, hogy ez a hosszas válasza, és barátja számára egyértelmű lesz, kiknek is kell magukra venniük kritikáját,

<sup>26</sup> *omnes qui evadunt tribuis tibi, omnes qui pereunt nature, ut semper habeas unde glorieris et gaudeas; miseris autem tuis nunquam desit unde tristentur et lugeant* (C. med. 2, 219).

<sup>27</sup> *modici fames auri per omnes cloacas miserum trahit, et talem facit, ut tu te ipsum si videas, horrere merito possis ac fugere*. (C. med. 2, 319). Ld. még 2, 288; 2, 325; 3, 295.

<sup>28</sup> *Nimis insanis, medice. Crede michi: medico eges. Miror quod medicorum nullus est, qui curam tui suscipiat; puto sis omnibus odiosus, teque perditum velint omnes*. (C. med. 3, 267–269).

<sup>29</sup> A *Res seniles*ben megtalálható, orvos barátaihoz írott leveleit és ezek értelmezését ld. BERTÉ–RIZZO (2006: 247–381). Ld. még DOTTI (1992: 155).

<sup>30</sup> Erről részletesebben ld. LÁZÁR (2014: 124–132).

<sup>31</sup> *Res seniles* 16, 3, 36.

azonban úgy tűnik, Petrarcának – különösen a pestisjárvány után néhány évvel – az orvostudomány hatékonyságát és kora orvosainak eredményességét illetően komoly fenntartásai vannak.<sup>32</sup> Levelének egy későbbi szakaszában őszintén kimondja, hogy nincs kortársai között olyan orvos, akire ne vonatkozna elítélő véleménye.<sup>33</sup> Orvos barátai tehát foglalkozásuk *ellenére* barátai, vagyis azért, mert egyébként művelt, tudós emberek.

Úgy gondolhatnánk, hogy Petrarca, aki *expressis verbis* kimondta, hogy bármely más korban szívesebben élt volna, mint saját századában, és legszívesebben Livius kortársa lett volna,<sup>34</sup> az antik orvosokat állítja szembe kora sarlatánjaival követendő példaként, azonban nem teljesen így van. Elismerő szavakkal emlékezik meg ugyan Hippokratésről, Galénosról és Aesculapiusról, valamint hangsúlyozza, hogy kora orvosai meggyalázzák a kiváló antik elődök emlékét, azonban ennél tovább nem megy. Csupán néhányszor és általánosságban említi a kiváló ókori orvosokat.

Petrarcának az antik orvoslással kapcsolatos ismeretei leginkább Plinius *Naturalis historiájából* származnak. Már a pápának szóló említett levelében, később pedig a *Contra medicum*ban is idézi Plinius nem éppen hízelgő véleményét az orvosokról, akikben az emberek vakon megbíznak, mert hinni szeretnének gyógyulásukban.<sup>35</sup> Hangsúlyozza továbbá – ugyancsak Pliniusszal érvelve –, hogy mint oly sok más nemzet, a rómaiak is évszázadokig megvoltak orvosok nélkül, egészségesen éltek, és csak a görög orvosok érkezése tette tönkre őket.<sup>36</sup>

Petrarca szerint tehát a *medicina* az *artes* hierarchiájában a *liberales*nél alacsonyabb rendű *mechanicae* sorában hatodikként az őt megillető helyet foglalja el.

---

<sup>32</sup> Petrarca és az orvoslás viszonyát több aspektusból mutatja be a már idézett konferenciakötet: BERTÉ–FERA–PESENTI (2006).

<sup>33</sup> *An vero, dicat aliquis et tu dicis, huic medicorum infamie nullum excipis? Vellem hercle; nescio enim quomodo e nullo genere tot amici michi semper fuerint sintque usque hodie. Sed, nequid dissimulem aut occultem, nequicquam hactenus quos excipiam quero. Doctos quidem viros et eloquentes invenio, non medicos.* (*Res seniles* 16, 55–56).

<sup>34</sup> Erről részletesebben ld. LÁZÁR (2015).

<sup>35</sup> Vö. Plin. *HN* 29, 5, 11; 29, 8, 17–18. Ford. HOFFMANN (2013).

<sup>36</sup> Vö. Plin. *HN* 29, 7, 14. Ford. HOFFMANN (2013).

Befejezésül még egy adalék az *Invectivák* értelmezéséhez. Petrarca egy Giovanni Colonnához szóló, feltehetőleg 1341. november 30-án kelt levelében<sup>37</sup> ígéretet tesz barátjának arra, hogy külön könyvben írja majd meg nézeteit az *artes liberales*ről és az *artes mechanicae*ről: „kérleltél, hogy fejtssem ki részletesen azt, [...] hogy véleményem szerint honnan erednek a szabad és a mechanikai művészetek. [...] engedelmeskedem majd, ahogy tudok.<sup>38</sup> Petrarca azonban nem írt könyvet erről a témáról. Figyelembe véve azonban azt, hogy (amint fentebb említettem) az invectiváiban gyakran értekezik számos elméleti kérdéstről, jogos az a feltételezés, hogy az orvos ellen írott invectivájában tett eleget sok évvel korábbi ígéretének.

## Források

- BAUSI 2005 F. BAUSI (a cura di), *Francesco Petrarca: Invektive contra medicum. Invektiva contra quendam magni status hominem sed nullius scientiae aut virtutis*, Firenze, 2005.
- BERTÉ 2005 M. BERTÉ (a cura di), *Francesco Petrarca: Contra eum qui maledixit Italiae*, Firenze, 2005.
- BOSCO et al. 1992 U. BOSCO et al., *Francesco Petrarca: Opere. Canzoniere – Trionfi – Familiarum rerum libri*, Firenze, 1992.
- FENZI 1992 E. FENZI (a cura di), *Francesco Petrarca: De sui ipsius et multorum ignoratnia. Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, Milano, 1992.
- HOFFMANN 2013 HOFFMANN Zs. (ford.), *Plinius: Naturalis historia – Természetrájz XXVIII–XXXIII. könyv*, Szeged, 2013.
- LÁZÁR 1999 Lázár I. (ford.), *Francesco Petrarca: Kétségeim titkos küzdelme*, Szeged, 1999.
- LÁZÁR 2003 LÁZÁR I. (ford.), *Francesco Petrarca: De sui ipsius et multorum ignoratnia. Önmagam és sokak tudatlanságáról*, Szeged, 2003.
- LÁZÁR 2021 LÁZÁR I. (ford.), *Francesco Petrarca: Invektive contra medicum – Invectivák egy orvos ellen*, Szeged, 2021.
- RIZZO–BERTÉ 2006–2019 S. RIZZO – M. BERTÉ (a cura di), *Francesco Petrarca: Res seniles, vol. 1–5.*, Firenze, 2006–2019.

<sup>37</sup> *Familiares* 6, 2. A levél szövegét, fordítását és értelmezését ld. ERTL (2020).

<sup>38</sup> *Familiares* 6, 2, 17 és 19. Ford. ERTL Péter.

## Felhasznált irodalom

BERTÉ–FERA–PESENTI 2006

M. BERTÉ – V. FERA – T. PESENTI (a cura di), *Petrarca e la medicina. Atti del Convegno di Capo d’Orlando 27–28 giugno 2003*, Messina, 2006.

BERTÉ–RIZZO 2006

M. BERTÉ – S. RIZZO, *Le Senili mediche*, in: M. Berté – V. Fera – T. Pesenti (a cura di), *Petrarca e la medicina. Atti del Convegno di Capo d’Orlando 27–28 giugno 2003*, Messina, 2006, 247–381.

CRACOLICI 2018

S. CRACOLICI, *Az invektíva művészete*, in: V. Kirkham – A. Maggi (szerk.), Lengyel R. et al. (ford.), *Petrarca. Kalauz az életműhöz*, Budapest, 2018, 269–275.

DOTTI 1992

U. DOTTI, *Vita di Petrarca*, Róma, 1992.

ERTL 2020

ERTL P., *Petrarca sétája a római történelemben: a Familiares 6, 2 fordítása*, *Antikvitás & Reneszánsz*, 6 (2020), 203–222.

LÁZÁR 2014

LÁZÁR I., *Petrarca és a barátság*, in: Tóth O. (szerk.), *Haereditas litteraria totius Graeco-Latinitatis II. = AGATHA XXVII.*, Debrecen, 2014, 124–132.

LÁZÁR 2015

LÁZÁR I., „*qualibet etate natus esse semper optaverim.*” (Francesco Petrarca saját koráról, múltjáról és jövőjéről), in: Tóth O. (szerk.), *Haereditas Graeco-Latinitatis III. Tempora mutantur. Tanulmányok az időről és a bűnről*, Debrecen, 2015, 164–174.

VÍGH 2019

VÍGH É. (szerk.), *Állatszimbólumtár A–Z*, Budapest, 2019.

## Ancient and contemporary medicine and doctors in F. Petrarch’s *Invective contra medicum*

*The starting point of Petrarch’s invective was a letter he wrote to the ailing Pope warning him against the doctors around him, most of whom were charlatans. The letter fell into the hands of one of the hustling doctors, and, outraged by this, he compiled a writing in defense of medicine, slandering Petrarch and poetry. In response to this, the poet launches a destroying attack on the doctor, who was not ashamed to place medicine, which is classified among the artes mechanicae, before rhetoric, which is included among the artes liberales, and even poetry. In my study, I show how the author, who has a denouncing opinion about the doctors of his time, evaluates ancient medicine and the famous doctors of antiquity, and how he highlights the superiority of poetry by presenting the hierarchy of sciences.*

**Keywords:** invective, *artes liberales*, *artes mechanicae*, medicine, poetry





---

MOLNÁR ANNAMÁRIA

## Boccaccio nyomában?

### Tradíció és innováció a 16. századi mitográfiában (I)

*Giovanni Boccaccio Genealogia deorum gentilium című, az antik istenségek családfáját megalkotó műve nem csupán amiatt kerülhet a kutatások látóterébe, mert saját korának rendkívüli, korábban nem látott irodalmi vállalkozása, hanem mert a 16. századi mitográfusok műveinek kiindulópontja, ihlető forrása is. Tanulmányomban, amelyet bevezetésnek szánok későbbi, a boccacciói mitográfia 16. századi utóéletét vizsgáló kutatásaimhoz, két, több szempontból is egymás ellenpólusának tekinthető szerzővel és mitográfiájával foglalkozom: Lilio Gregorio Giraldi De deis gentium, valamint Vincenzo Cartari Le imagini degli Dei degli Antichi c. művével. Megvizsgálom, hogyan viszonyulnak elődjük, Boccaccio munkájához, mennyire hűen követik őt, hol és miben kérdőjelezik meg értesüléseit, továbbá hogyan képesek a hagyományokkal összeegyeztetni saját célkitűzéseiket és innovatív törekvéseiket.*

**Kulcsszavak:** 16. századi mitográfia, Giovanni Boccaccio, *Genealogia deorum gentilium*, Lilio Gregorio Giraldi, *De deis gentium*, Vincenzo Cartari, *Le imagini degli Dei degli Antichi*

Giovanni Boccaccio *Genealogia deorum gentilium* című műve saját korának példanélküli irodalmi vállalkozása, amelyben a certaldói szerző antik és középkori irodalmi források felhasználásával megalkotta az antik istenvilág addigi legteljesebb családfáját. Ennek szemléletes alátámasztására vegyük sorra a mű legfontosabb számadatait: 15 könyv, 723 fejezet, több mint 1000 idézet 200-nál is több görög, római, valamint középkori szerzőtől.<sup>1</sup> Mindez hűen bizonyítja, hogy Boccaccio alapjaiban változtatta meg a forrásfeldolgozást és prehumanista módszereivel egyben megteremtette a filológia alapjait.

A boccacciói munkamódszerek ugyanakkor nem csupán mai szemmel, hanem néhány száz év távlatából, sokszor még követői szemszögé-

---

<sup>1</sup> SOLOMON (2011: vii).

ből nézve is több szempontból kezdetlegesek. Ez pedig, ahogyan a későbbi példákból látni fogjuk, hol erőteljesebb, hol visszafogottabb kritika megfogalmazására ad okot az utókor számára, legyen szó a boccacciói értesülésekkel szembeni ellenvetésről, vagy a szerző teljes mellőzéséről.

Ha a hiányosságokat keressük, több példát is hozhatunk: a szerző forrásfelhasználásából hiányzik a kritikai szemlélet (ám ezt a szó modern értelmében nem is várhatjuk el tőle), vagyis számos esetben nem vizsgálja felül elődei értesüléseit, egymásnak ellentmondó elemeket is beilleszt egy-egy leírásba. Elkerülik továbbá figyelmét bizonyos névalakok, nem teljesíti ígéretét, hogy későbbi fejezetekben részletesen szól valamiről, olykor pedig bizonyos elemek magyarázatát kellő mennyiségű információ híján elmulasztja. De akár azt is említhetnénk, hogy megbízható görög nyelvtudás híján bizonyos *auctorok* eleve elérhetetlenek maradnak számára (vagy csupán másodkézből, latin fordításban fér hozzájuk), így nem kapnak helyet az egyes istenségek fejezeteiben.

Mindezek ellenére azonban hangsúlyoznunk kell, hogy a *Genealogia* műfajteremtőnek tekinthető, hatása pedig évszázadokkal túléli Boccacciót, és kitörölhetetlen nyomot hagy a 16. századi mitográfus-nemzedék életművében, legyen szó kemény kritikáról vagy akár a boccacciói sorok hű követéséről. Ezt bizonyítja többek között a mű utóélete és a tény, hogy számos szerző említésre méltó kiindulópontként tekint rá. Ugyanakkor a *Genealogia* népszerűségének bizonyítéka, hogy nyomtatásban is több kiadást ér meg, bő fél évszázadon át kiemelten jelen van a kiadói köztudatban: ráadásul európai jelentőségét igazolja, hogy 1511-ben Velencében és Párizsban egyaránt kiadják. Először 1472-ben, Velencében nyomtatták ki Wendelin von Speyer nyomdájában, ezt pedig hét másik kiadás követte az 1532-ben, Bázelen kiadottig.<sup>2</sup>

Tanulmányomban, amelyet bevezetésnek szánok későbbi, a boccacciói mitográfia 16. századi utóéletét vizsgáló kutatásaimhoz, két, több szempontból is egymás ellenpólusának tekinthető szerzővel és mitográfiafiájával foglalkozom. Választásom a 16. század két meghatározó, ferrarai

---

<sup>2</sup> Velence (1472, 1494, 1497 és 1511), Reggio (1481), Vicenza (1487), Párizs (1511), Bazel (1532). A kéziratokról, illetve a nyomtatásban megjelent kiadásokról részletesen ld. HORTIS (1879: 769–783), WILKINS (1919).

kötődésű irodalmárára, Lilio Gregorio Giraldira, valamint a d’Este család udvari emberére, Vincenzo Cartarira esett.

E választás hátterében épp a különbözőségek állnak, éppen ezért tartom szemléletes példának a fent említett két szerző tárgyalását egyazon írásban, amivel a reneszánsz művelődéstörténet polivalens jellegét is hangsúlyozni kívánom. Közös pontként talán csak földrajzi és tematikus szempontokat említhetünk, vagyis mindketten itáliaiak, azon belül is Ferrarához köthetők, és antik istenségeket tárgyaló művek szerzői. Ezzel szemben az eltérések száma jóval több, ugyanakkor jelentőségük a legkevésbé sem elhanyagolható. A legfontosabbakat röviden így összegezhetnénk: míg Giraldi először 1548-ban megjelent *De deis gentium* című műve latin nyelven íródott, addig Cartari a népnyelvet részesítette előnyben 1556-ban megjelent *Le imagini degli Dei degli Antichi* című munkájában, ezzel a választással is egyértelműen kijelölve műve olvasóközönségét. Ám nem csupán a nyelv, hanem a célkitűzéseik, a célközönségük és a módszereik is nagyban különböznek egymástól. Míg Giraldi számára kiemelt jelentőséggel bír az etimologizálás, a különféle névalakok értelmezése, elemzése, a kultuszok ismertetése, valamint a filológia, addig Cartari sokkal inkább az ikonográfiai szempontokat helyezi előtérbe, egy kézikönyv jellegű, illusztrációkkal gazdagított, olvasmányos, épp annyira a festőknek és szobrászoknak, mint az íróknak és költőknek szánt művet alkot.

Szintén kiemelendő különbség a két szerző Boccaccióhoz mint elődhez, előképhez való viszonya. Míg Giraldi kritikus szemlélettel viszonyul Boccaccióhoz, sokkal inkább népnyelvi, mint latin nyelvű munkásságát ismeri el, továbbá úgy véli, eljárt felette az idő, addig Cartari számos alkalommal veszi át értesüléseit anélkül, hogy megkérdőjelezné azok hitelességét. Boccaccio e kettős megítélésére Giraldinál és Cartarinál a későbbiekben még visszatérek, valamint konkrét szöveghelyekkel is alátámasztom a két szerző álláspontját, mindenesetre – a reneszánsz művelődés műfaji sajátosságaira is jellemző – fontos körülmény a hagyományokhoz való viszonyulás.

### **Lilio Gregorio Giraldi és a *De deis gentium***

Lilio Gregorio Giraldi (1479–1552) Ferrarában született 1479. június 13-án. Noha családja szerény anyagi körülmények között élt és összesen öt

gyermeket nevelt, kiemelt figyelmet fordítottak Giraldi taníttatására.<sup>3</sup> Klasszikus latin és görög tanulmányait szülővárosában kezdte, Battista Guarino iskolájában, ám később ismereteit Nápolyban, Mirandolában, Milánóban és Bolognában is gyarapította, olyan tanítómesterek irányításával, mint Giovanni Pontano, Iacopo Sannazaro vagy Giovan Francesco Pico della Mirandola.<sup>4</sup>

X. Leo pápává választását követően Giraldi Rómába ment, ahol közel másfél évtizedet töltött, eközben a tanítás és a titkári teendők mellett egyházi megbízatásokat is vállalt, pápai főjegyzőként is tevékenykedett. Miután két patrónusát is elveszítette, 1527-ben, Rómában Ercole Rangoni püspököt, 1533-ban pedig Pico della Mirandolát, visszatért Ferrarába, ahol 1535 és 1548 között dolgozott a *De deis gentium* első változatán. Munkáját betegsége nehezítette, ugyanis köszvénye miatt ágyhoz volt kötve és egyetlen könyvet sem volt képes levenni a polcra. Ebben és a jegyzetkészítésben egyaránt segítségre szorult,<sup>5</sup> de ez nem akadályozta meg abban, hogy megalkossa tizenhét könyvből, vagy ahogyan ő nevezi, *Syntagmából* álló, latin nyelvű mitográfiáját. A mű első egységét a vallás különböző kultúrákban jelen lévő elméleti alapjainak szenteli, ezt követően minden további fejezetben különböző isteneket tárgyal, egy-egy részben jellemzően több istenséget említve.

Giraldi mitográfiához való hozzáállása újító szemléletet tükröz, valódi kritikai éllel fordul forrásai (köztük például Varro, Cicero, Ovidius, Macrobius) felé, ahol szükségét érzi, nyíltan ellentmond nekik. Ahogyan azt a későbbiekben látni fogjuk, több ízben így jár el Boccaccio esetében is. Célja túlmutat az irodalmi források tartalmi elemeinek pusztá összefoglalásán, leírásaiban a különféle vallási rítusok, kultuszok eredetének

---

<sup>3</sup> Családja szerény anyagi körülményeire maga Giraldi a következőképpen utal a *De deis gentium* negyedik *Syntagmájához* írt, Bernardo Barbulaeónak címzett levelében: *tenuis admodum facultates; angusta domi res.*

<sup>4</sup> Giraldi életének fontos állomásairól, meghatározó eseményeiről ld. FOÀ (2001). [https://www.treccani.it/enciclopedia/lilio-gregorio-giraldi\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/lilio-gregorio-giraldi_%28Dizionario-Biografico%29/), valamint GRANT (2011: vii–xiii).

<sup>5</sup> A munkájában nyújtott segítséget a tizennegyedik, Ceresről és Triptolemosról szóló *Syntagma* elején egy bizonyos Nuncius Tradutiusnak köszöni meg, a fejezetet egy neki címzett ajánlással indítja.

feltárására és összehasonlítására vállalkozik. E szemléletmód pedig a reneszánsz mitográfia megújítójává, reformerévé teszi őt.<sup>6</sup>

Giraldi, figyelembe véve lehetséges olvasóközönsége klasszikus műveltségét, noha számos kultúra elemeit illeszti be művébe, minden esetben a görög-római hitvilágot tekinti kiindulópontnak, ezzel is egyfajta kapcsolódási pontot biztosít a klasszikus antikvitással, valamint alátámasztja művének célkitűzéseit. Ami munkamódszereit illeti, az egyes fejezetek összeállítása során tudatosan és szisztematikusan jár el, illetve műve célkitűzése is rendkívül világos,<sup>7</sup> ezekről pedig már a II. Ercole d'Estének szóló ajánlásban is értekeznek. Ebben leszögezi, hogy *non genealogias Deorum dico*, vagyis „nem az Istenek családfáját beszélem el”. E kijelentésével pedig deklaráltan szakít a korábbi mitográfiai hagyománnyal, köztük Boccaccióval is. Ezt követően adja a fejedelem és olvasóközönsége tudtára, mire számíthatnak a családfák helyett: nevek (*nomina*), ragadványnevek (*cognomina*), szobrok (*insignia*), képmások (*effigies*), kultuszok (*sacra*) és ünnepek (*caerimoniae*) leírására. Vagyis sokkal inkább az egyes istenekről rendelkezésre álló tény- és ismeretanyag rendszerezésére, kultuszismertetésre törekszik Giraldi, nem pedig mitológiai történetek újbóli elbeszélésére.

Ám nem kizárólag ebben nyilvánul meg Boccacciótól való elhatárolódása, hanem többek között abban is, hogy ugyanezen ajánlásban leleplezi a certaldói szerző Lactantiustól átvett, Demogorgonnal<sup>8</sup> kapcsolatos, többszörösen vitatott, minden valószínűség szerint téves elképzelését.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> GAMBINO LONGO (2008: 119). A boccacciói *Genealogia* 16. századi utóéletével kapcsolatban Marsilio Ficinótól Giorgio Vasariig ld. GAMBINO LONGO (2008).

<sup>7</sup> ENENKEL (2002: 21).

<sup>8</sup> Demogorgon alakját a Quattrocento szerzői, köztük például Giovanni Tortelli vagy Marsilio Ficino még nem szemlélik olyan kritikai éllel, mint később Giraldi, hanem hitelt adnak a boccacciói elképzelésnek és átveszik azt. Boccaccio hatásáról Tortellinél ld. MARCASSA (2001).

<sup>9</sup> *De deis* 4: *Non illud tamen in hoc libro mireris volo, Dux eruditissime, quod non a Demogorgone, illo famigerato meam de Deis narrationem sum scribere exorsus, quem vetustissimum Deorum putavit Boccattius, unum (ut puto) secutus Lactantium, seu Lutatium Grammaticum; nam quos caeteros citat, non minus mihi ignoti, quam ipse est Demogorgon.* A Demogorgon alakját érintő kérdés részletes elemzését, alakjának továbbélését a humanista irodalomban ld. MUSSINI SACCHI (1991: 299–310), GAMBINO LONGO (2008: 117–121).

Ugyanis Giraldi, aki saját bevallása szerint alaposan tanulmányozta az istenekről szóló görög és latin nyelvű munkákat, köztük Platont és Cicerót, másutt nem találta nyomát az elnevezésnek, ezért is jutott arra a megállapításra, hogy az istenek ősatyjának ezen névalakja tévedés eredménye. Álláspontja szerint Boccaccio és feltételezett forrása csupán félreértelmezte a Platónnál szereplő *demiurgosz* kifejezést, így jött létre a Demogorgon névalak. Boccaccio interpretációjáról, amely szerint a Gorgon földet, a Demon pedig istent jelent, Giraldi azt állítja, részben igaz, részben téves, ám már semmiképpen nem állja meg a helyét.<sup>10</sup> A hibás boccacciói értelmezés Giraldit ugyanitt, vagyis már műve elején egy jóval súlyosabb, a *Genealogia* egészét érintő kritika megfogalmazására is ösztönzi: nem vitatja ugyan, hogy Boccaccio művelt ember volt, ám ezt sokkal inkább népnyelvi munkásságára, mint latin prózájára érti. Azzal szemben pedig csodálkozásának ad hangot, hogy Boccacciót nem csupán idézik, hanem interpretálják is.<sup>11</sup>

A műben többször visszatér még a Boccaccio-kritika. Ezek közül érdemes kiemelni egy igen különös tévedést. Giraldi ugyanis rávilágít arra, hogy elődje elmulasztotta kritikus szemmel nézni forrásait (jelen példa esetében Albericust),<sup>12</sup> így a Sziréneket olyan kevert lényekként

---

<sup>10</sup> *De deis* 5: *Quibus verbis motus ipse mecum saepe et diu cogitavi, quis hic magnus Deus Demogorgon, quem nusquam gentium invenio, praeterquam apud unum Grammaticum et illum secutum Boccatium et post hos, recentes quosdam et minutos scriptores; [...] usquam Demogorgon iste, nusquam inquam apparuit. Quare mihi potius visum est Demogorgonis vocem in demiourgon convertere, qua voce Plato caeterique viri magni uti sunt, Deum summum et opificem cunctorum significantes, cuius etiam Dei nomen et Hebraeorum religio occultum, nec vulgatum esse volebat. Nam quod Boccatius Gorgon ait terram significare, et Demon Deum, sua est ipsius Boccatii interpretatio, partim vera, et partim falsa, sed tota praepostera.*

<sup>11</sup> *De deis* 5: *Quo fit, ut saepe miratus sim nescio quos, qui tantam illius Genealogiis auctoritatem impenderint, ut non illas modo in testimonium citent, sed etiam (ut audio) interpretati sint. Non tamen equidem inficias ierim, Johannem Boccatium hominem fuisse studiosissimum, et elegantis ingenii, ut ea ferebant tempora, ingeniosum etiam et eruditum, sed non in Latinis et eo minus in Graecis is fuit, qui in proprio idiomate, hoc est, in Hetruscis, patrio scilicet et vernaculo sermone, in quo soluta oratione omnes ante et post eum qui scripserunt, magno post se intervallo reliquit.*

<sup>12</sup> *De deis* 156: *Bucattius ex Albrico ex ignobilis scriptore eis virgineum corpus umbilicotenus attribuit et gallinaceos pedes.*

írta le, akik köldökükig kéjnök, csirkelábakkal.<sup>13</sup> A tévedés minden bizonytalansággal a csirkelábakban keresendő, az ugyanis nem példanélküli, hogy a Sziréneket félig nőként, félig madárként ábrázolták,<sup>14</sup> így valószínűleg Giraldi kritikája magára a csirkére értendő. Ez azért is valószínűsíthető, mert az olyan, Szirénekhez kapcsolódó hagyományokat, minthogy kéjnök voltak és énekükkel romlásba (hajótörésbe) kergették „áldozataikat”, Giraldi nem kifogásolja.

E néhány példa annak szemléltetésére szolgált, hogy Giraldi egy olyan innovátor szerepében tűnik fel mitográfiájával, aki ugyan nem mulasztja el megemlíteni elődeit, még ha ezt kevésbé elismerően teszi is, ám nyíltan hangot ad álláspontjának, miszerint szükség van új nézőpontokra és a műfaj megújítására, ennek feladatát pedig magára is vállalja.

### Vincenzo Cartari, a *Le imagini degli Dei degli Antichi* szerzője

Vincenzo Cartari (1531–1571 után) 1531-ben született Reggio Emiliában. Élete, felmenőieéhez hasonlóan a d’Este család szolgálatában telt.<sup>15</sup> Többek között az is bizonyítja, hogy a d’Este család bizalmát élvezte, hogy 1561 és 1563 között Ippolito d’Este magával vitte őt IV. Pius pápai udvarába és Franciaországba egy kényes diplomáciai megbízatásra. Udvari és diplomáciai feladatai mellett irodalmárként és fordítóként egyaránt tevékenykedett, az ő nevéhez fűződik Ovidius *Római naptárának* népnyelvre történő átültetése. A hozzávetőlegesen huszonöt kiadást és számos fordítást megért, népnyelven írt mitográfiája, a *Le imagini degli Dei degli Antichi*<sup>16</sup> pedig évszázadokon át alapl műnek számított és inspirációként szolgált az irodalom, valamint a művészet jeles képviselői számára.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> *Genealogia* 7, 20: *corpus ad umbilicum usque femineum, abinde infra pisces existentia, quos elatos Albericus dicit, et eis gallinacios pedes addit.*

<sup>14</sup> A Szirének szimbolikájáról, interpretációjáról, ábrázolásáról ld. VÍGH (2019: 335–339).

<sup>15</sup> Cartari életéről meglehetősen kevés az információnk. A rendelkezésre álló ismereteket és a szerző műveiről szóló ismertetést ld. PALMA (1977).

[https://www.treccani.it/enciclopedia/vincenzo-cartari\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/vincenzo-cartari_%28Dizionario-Biografico%29/).

<sup>16</sup> Cartariról és a 16. századi mitográfiáról részletesen ld. MAFFEI (2013).

<sup>17</sup> Cartari műve a képzőművészetben ihlető forrásként szolgált többek között Vincenzo Borghini, Bernardo Buontalenti, Bronzino, Paolo Veronese és Tintoretto számára is. Erről részletesen ld. LODA (2008: 69).

A mű, amelynek szerzője kiemelt jelentőséget tulajdonít az ikonográfiai szempontoknak, ezzel is segítve a festők és szobrászok munkáját, kizárólag irodalmi forrásokra támaszkodik,<sup>18</sup> köztük is kiemelt hangsúlyt helyez olyan késő antik szerzőkre, mint például Martianus Capella, Lactantius, Macrobius, Porphyrius vagy Claudianus, valamint a középkori forrásokra, köztük Boccaccio *Genealogiájára*, Celio Calcagninire és Piero Valerianóra. Ugyanakkor nem mellőzi az antik szerzők említését sem, hivatkozik többek között Pliniusra, Tacitusra, Vitruviusra vagy Suetoniusra, a görögök közül pedig előszeretettel idézi például Pauszaniász, Platón, Arisztotelész vagy Plutharkosz műveit. Cartari számára az attribútumok, a képi ábrázolás jelentősége olyannyira előtérbe kerül, hogy e szándéka többször háttérbe szoríthatta a források hitelességének akkurátus ellenőrzését.

Cartari Boccaccióról alkotott értékítélete nagyban különbözik Giraldiétól. Ez pedig nem csak a tőle átvett értesülések kortársaihoz viszonyítva nagy számában<sup>19</sup> és az idézetek mennyiségében mutatkozik meg, hanem abban is, ahogyan ezekhez Cartari viszonyul. Esetében ugyanis nyoma sincs a Giraldinál többször megjelenő éles kritikának, így például jóval elnézőbben jár el Demogorgon létezését illetően is, noha elismeri, máshol nem olvasott róla.<sup>20</sup>

Cartari számos istenség attribútumainak leírásakor hivatkozik boccacciói értesülésekre. Így tesz többek között Ops fejezetében is, akinek tornyos fejdíszét említve Boccacciót nevezi meg forrásaként, illetve hangsúlyozza, milyen teljes képet festett az istennőről a certaldói szerző. Cartari nem csupán Ops jellegzetességeinek felsorolását emeli át azáltal, hogy említést tesz az istennő ruhájáról, jogaráról, a Föld két féltékéjét szimbolizáló dobokról és oroslánok húzta fogatáról, hanem ezekre vo-

<sup>18</sup> Felhasznált és hivatkozott forrásainak száma MULRYAN (1981: 275) szerint meghaladja a kétszázat.

<sup>19</sup> Cartari tizenkilenc alkalommal hivatkozik Boccaccio *Genealogiájára*. Ld. VÍGH (2012: 481).

<sup>20</sup> *Imagini 18: Benché il Boccaccio ove racconta la Genealogia dei Dei, dica che la [Eternità] diedero gli antichi per compagna a Demogorgone solamente, quale ei mette, che fosse il primo di tutti i Dei, e che habitasse nel mezo della terra tutto pallido, e circondato di scurissima nebbia, coperto di certa humidità lanuginosa, come sono appunto quelle cose che stanno in luoco humido. Ma io non ho trovato ancora mai, né visto scrittore anticho che parli di costui. Però dico, che la Eternità stava sempre con quelli Dei, che erano creduti immortali.*



natkozóan át is veszi a boccacciói exegézis *Genealogia* 3, 2-ben olvasható elemeit.

A boccacciói sorokat alapul véve kerül a fejezetbe többek között, hogy az istennő orozslánfogata az évszakok körforgásaként értelmezhető. Jóllehet az orozslánok jelenlétére Boccaccio többféle lehetséges magyarázatot ad a *Genealogiá*ban, ezek közül Cartari azt emeli át, amelyben a boccacciói értelmezés Solinusra hivatkozva a földművesek és az orozslánok között von párhuzamot, és a gondos előrelátás szükségességére hívja fel a figyelmet: ahogyan az orozslánok farkukkal eltüntetik lábnyomaikat, hogy a vadászok ne találjanak rájuk, úgy fedik be az elvetett magot a földművesek, hogy a madarak ne tegyenek kárt a vetésben. Szintén a fogatot húzó orozslánok kapcsán Hippomenész és Atalanté történetére is találunk utalást a fejezetben, amelyet azért érdemes külön kiemelni, mert Cartari részéről a *Genealogia* átfogó, elmélyült ismeretéről tanúskodik. Cartari ugyanis megemlíti azt a lehetőséget, hogy a fiatal szerelmeseket az istenek bosszúból orozslánokká változtatták, és ők húzzák Ops kocsiját. Ez azonban nem a *Genealogia* 3, 2-ben, hanem a 10, 57-ben olvasható.<sup>21</sup>

Ops példája azonban nem az egyetlen, amely boccacciói értesüléseket követ, a felsorolás számos elemmel bővíthető, így Cartari certaldói elődjét veszi alapul többek között Ókeanosz fogatának<sup>22</sup> vagy Mars szent növényének említésekor.<sup>23</sup>

Nem hagyható ugyanakkor figyelmen kívül, hogy Cartari nem az egyetlen, aki a korszakban elismeri és felismeri a boccacciói latin próza jelentőségét. A korszak mitográfusai közül kétségkívül ő tulajdonítja neki a legnagyobb jelentőséget, ám nem elhanyagolható tény, hogy szintén ekkor válik népnyelven hozzáférhetővé a *Genealogia*, ami Boccaccio mitográfiájának népszerűségét fokozza, valamint elősegíti felhasználói körének bővülését is. Giuseppe Betussi, aki Boccaccio több latin nyelvű

<sup>21</sup> Ops leírásához Cartarinál vö. *Genealogia* 3, 2; 10, 57 és *Imagini* 193. A boccacciói Ops-interpretációkról, az istennő alakját érintő ellentmondásokról ld. MOLNÁR (2020).

<sup>22</sup> *Imagini* 240: *che fu come riferisce Boccaccio, dipinto sopra un carro tirato da Balene per l'ampio mare e gli andavano i Tritoni davanti con le buccine in mano, i quali havevano la parte di sopra humana e quella di sotto di Delfino*. Vö. *Genealogia* 7, 1 és GAMBINO LONGO (2008: 121).

<sup>23</sup> Vö. *Imagini* 379 és *Genealogia* 9, 3. Ld. továbbá GAMBINO LONGO (2008: 121).

munkáját, köztük a *De mulieribus claris* és a *De casibus virorum illustrium* is átültette népnyelvre, valamint újabb leírásokkal bővítette a műveket, 1547-ben a *Genealogia* fordításához is hozzákezdett. A fordítás nehézségei ellenére a siker nem maradt el, az istenségek családfája Boccaccio életrajzával, a mesék magyarázatával és allegorikus értelmezésével kiegészítve népnyelven<sup>24</sup> közel húsz kiadást ért meg az évszázad végéig.<sup>25</sup>

### Összegzés

A jelen tanulmányban röviden tárgyalt két szerzőt a 16. századi mitográfia<sup>26</sup> legjelentősebb képviselőiként tartjuk számon, akik különbözőségükkel felhívják a figyelmet a műfaj rendkívüli sokszínűségére, valamint arra, hogy ugyanabból az előképből kiindulva milyen változatos a továbblépés lehetősége. Ugyanakkor lezárásként (és egyben előrevetítve a kutatás további lehetséges irányait) nem mulaszthatjuk el olyan jeles mitográfusok említését sem, mint Celio Calcagnini,<sup>27</sup> Achille Bocchi vagy Natale Conti (utóbbi szerző kapcsán ugyanakkor érdemes megjegyezni, hogy épp az ellentétes pólust képviseli Boccaccio szempontjából,

---

<sup>24</sup> Betussi művének teljes címe: *Genealogia degli Dei. I quindecim libri di Messer Giovanni Boccaccio sopra la origine et discendenza di tutti gli Dei de' gentili, con la spositione et sensi allegorici delle favole, et con la dichiarazione dell' historie appartenenti a detta materia. Aggiuntavi la vita del Boccaccio, con le tavole dei capi et di tutte le cose degne di memoria che nella presente fatica si contengono.*

<sup>25</sup> GAMBINO LONGO (2008: 120).

<sup>26</sup> A 16. századi mitográfia kutatása során nem hagyhatjuk figyelmen kívül Jean SEZNEC alapművét, amelyben az antik istenek továbbélését vizsgálja. Könyve harmadik részében foglalkozik a 16. századi mitográfiai hagyomány újjáéledésével, a mitográfusok és művészek viszonyával, az allegorizmus és a moralizálás előtérbe kerülésével. Az elmélet mellett ugyanakkor a mitográfia gyakorlati hasznosításáról is értekezik. Ld. SEZNEC (1980).

<sup>27</sup> A szintén ferrarai humanista Calcagnini nem csupán mitográfiai vonatkozásban tarthat számat érdeklődésre, hanem életének magyar vonatkozású eseményei miatt is a kutatások látóterébe kerülhet. 1517-ben ugyanis elkísérte Magyarországra Ippolito d'Estét, aki az egri egyházmegye átvételére érkezett, és másfél évet töltött az országban, többek között a püspöki hivatalt irányította. Nem csupán a politikai, hanem a kulturális életben is aktívan részt vett, kapcsolatot ápolt a magyarországi humanista körökkel, illetve az országban tartózkodó itáliaiakkal. Calcagnini magyarországi tartózkodásáról ld. MARCHETTI (1973), LÁZÁR (2006), BITSKEY (2009).

ugyanis egyszer sem idéz tőle vagy hivatkozik rá).<sup>28</sup> Az ő irodalmi tevékenységük és hozzájárulásuk a mitográfiai irodalom gazdagodásához nem kevésbé jelentős, így a további, e témát érintő publikációimban ezek ismertetésére fogok majd fókuszálni. Ahogyan arra jelen tanulmány elején is utaltam, e munkámat bevezető és problémafelvető írásnak szánom a 16. századi mitográfiát és annak legmeghatározóbb szerzőit elemző és bemutató kutatásaimhoz, amelyek az itt nem tárgyalt mitográfusok mellett kitérnek majd a most bemutatottak részletesebb ismertetésére, műveik elemzésére is. Kutatásaim további eredményeinek publikálására várhatóan az *Antikvitás & Reneszánsz* későbbi lapszámaiban kerül sor.

Ami pedig Boccaccio mint műfajteremtő és forrás utóéletét illeti, összegzőként annyi állapítható meg, hogy 16. századi utódai ugyan elismerték a mitográfia megszületéséhez elengedhetetlen érdemeit, tudatukban egyfajta hagyományként ott élt a *Genealogia*, változó mértékben utaltak rá és idézték, ugyanakkor a műfaj átalakult, formálódott és igazodott egy új korszak változó igényeihez, így metodológiai szempontból szükségszerűen túl is léptek rajta, évszázadokkal később is szinte tökéletes formában valósítva meg az antik *imitatio–aemulatio* kettősét.

## Források

- Betussi Genealogia* G. Betussi, *La Genealogia de gli dei de gentili di M. Giovanni Boccaccio. Tradotta per M. Giosepe Betussi*, Velence, 1574.
- De deis* L. G. GIRALDI, *De deis gentium libri sive Syntagmata XVII*, Lugduni, 1565.
- Imagini* V. CARTARI, *Le imagini degli Dei degli Antichi*, Velence, 1571.
- Genealogia* V. ZACCARIA (a cura di), *Giovanni Boccaccio: Genealogie deorum gentilium (Tutte le opere di Giovanni Boccaccio VII-VIII.)*, Milano, 1998.

## Felhasznált irodalom

- BITSKEY 2009 BITSKEY I., *Un capitolo della storia dell'Umanesimo postcorviniano: Celio Calcagnini in Ungheria*, *Studia Historica Adriatica ac Danubiana*, 2 (2009/1), 13–23.

---

<sup>28</sup> A 16. századi mitográfia áttekintését, jellegzetességeit és legjelesebb szerzőinek áttekintését magyarul ld. VÍGH (2012).

- ENENKEL 2002 K. A. E. ENENKEL, *The Making of 16th-Century Mythography: Giral-di's Syntagma de Musis (1507, 1511 and 1539), De deis gentium historia (ca. 1500–1548) and Julien de Havrech's De cognominibus deorum gentilium (1541)*, *Humanistica Lovaniensia*, 51 (2002), 9–53.
- FOÀ 2001 S. FOÀ, *Lilio Gregorio Giral-di*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 56, 2001.  
[https://www.treccani.it/enciclopedia/lilio-gregorio-giraldi\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/lilio-gregorio-giraldi_%28Dizionario-Biografico%29/).
- GAMBINO LONGO 2008 S. GAMBINO LONGO, *La fortuna delle Genealogiae deorum gentilium nel '500 italiano: da Marsilio Ficino a Giorgio Vasari*, *Cahiers d'études italiennes*, 8 (2008), 115–130.
- GRANT 2011 J. GRANT (ed., transl.), *Lilio Gregorio Giral-di: Modern poets (The I Tatti Renaissance Library 48)*, Cambridge, MA, 2011.
- HORTIS 1879 A. HORTIS, *Studj (sic!) sulle opere latine del Boccaccio*, Trieste, 1879.
- LÁZÁR 2006 LÁZÁR I., *Celio Calcagnini Magyarországon*, in: Szórényi L. – Takács J. (szerk.), *Serta Jimmyaca. Emlékkönyv Kelemen János 60. születésnapjára*, Budapest, 2006, 39–42.
- LODA 2008 M. E. LODA, *Imagini degli Dei degli Antichi. Vincenzo Cartari e "l'ambizioso progetto"*, *Charta*, 95 (2008), 69–71.
- MAFFEI 2013 S. MAFFEI, *Vincenzo Cartari e le direzioni del mito nel Cinquecento*, Roma, 2013.
- MARCASSA 2001 P. T. MARCASSA, *Giovanni Tortelli e la fortuna umanistica del Boccaccio*, *Studi sul Boccaccio*, 28 (2001), 229–259.
- MARCHETTI 1973 V. MARCHETTI, *Celio Calcagnini*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 16, 1973.  
[https://www.treccani.it/enciclopedia/celio-calcagnini\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/celio-calcagnini_%28Dizionario-Biografico%29/)
- MOLNÁR 2020 MOLNÁR A., *Vocavere eam preterea multis nominibus: a boccacciói Ops nyomában*, *Antikvitás és Reneszánsz*, 5 (2020/1), 85–105.
- MULRYAN 1981 J. MULRYAN, *Translations and adaptations of Vincenzo Cartari's Imagini and Natale Conti's Mythologiae: the Mythographic Tradition in the Renaissance*, *Canadian Review of Comparative Literature*, 8 (1981/2), 272–283.
- MUSSINI SACCHI 1991 M. P. MUSSINI SACCHI, *Per la fortuna del Demogorgone in età umanistica*, *Italia medioevale e umanistica*, 34 (1991), 299–310.
- PALMA 1977 M. PALMA, *Vincenzo Cartari*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 20, 1977.  
[https://www.treccani.it/enciclopedia/vincenzo-cartari\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/vincenzo-cartari_%28Dizionario-Biografico%29/)
- SEZNEC 1980 J. SEZNEC, *La survivance des dieux antiques. Essais sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Párizs, 1980.
- SOLOMON 2011 J. SOLOMON (ed., transl.), *Genealogy of the Pagan Gods, Books I-V (The I Tatti Renaissance Library 46)*, Cambridge, MA, 2011.

- VÍGH 2012 VÍGH É., *A Genealogiae deorum gentilium recepciója az olasz klasszicizmus irodalmában*, Helikon – Irodalomtudományi Szemle, 58 (2012), 473–486.
- VÍGH 2019 VÍGH É. (szerk.), *Állatszimbólumtár A–Z*, Budapest, 2019.
- WILKINS 1919 E. H. WILKINS, *The Genealogy of the Editions of the Genealogia Deorum*, *Modern Philology*, 17 (1919/8), 425–483.

## In the Footsteps of Boccaccio?

### Tradition and innovation in the 16<sup>th</sup>-century mythography (I)

*In his Genealogia deorum gentilium, Giovanni Boccaccio creates the genealogical trees of the antique gods and goddesses. The work is in the focus of research not only because of its unprecedented quality, but also because it became a source and inspiration for the 16<sup>th</sup>-century mythographers. In this article, which is intended as a starting point for my future research on the afterlife of the Boccaccian mythography, I will examine the mythographies of two authors who, in many ways, can be considered opposites: Lilio Gregorio Giraldi's De deis gentium and Vincenzo Cartari's Le imagini degli Dei degli Antichi. I focus on their approach to the Boccaccian work, and on the following questions: how trustworthily they follow him; where and in which aspects they doubt his pieces of information; and how they can reconcile their own aims and innovative ambitions with the tradition.*

**Keywords:** 16<sup>th</sup>-century mythography, Giovanni Boccaccio, *Genealogia deorum gentilium*, Lilio Gregorio Giraldi, *De deis gentium*, Vincenzo Cartari, *Le imagini degli Dei degli Antichi*



---

VÍGH ÉVA

## Zoomorf paradoxon: Ortensio Lando egy tetű halálára írt *Halotti beszéde*

*A 16. századi irodalomban, amelyet a petrarkista költészet, az epika, az erkölcsfilozófiai értekezésirodalom, a nyelvi viták bősége jellemez, Ortensio Lando irodalmi tevékenységének legjellemzőbb vonása a humanista gondolkodás alapvető kérdéseinek ironikus megközelítése volt a paradoxon jegyében. A paradoxon retorikai alakzata, amely éppen Lando Paradossi (1543) c. művének is köszönhetően válik irodalmi műfajjává, az 1548-ban közzétett Sermoni funebri de vari authori nella morte di diversi animali (Gyászbeszéd különböző szerzőktől különféle állatok halálára) c. könyvében is hangsúlyos érvelési rend. A varietas és a normákkal szembeni túlzás jegyében megfogalmazott tizenegy gyászbeszéd, azontúl, hogy a fauna jobbjára alantas állatairól szól, maga a sermo retorikai formulájának demisztifikálása is. Jelen tanulmány, amely a tetű paradox siratását elemzi, a zoomorf szimbolika sajátos megjelenését mutatja be egy paradox(nak látszó) morális vizsgálódás keretei között.*

**Kulcsszavak:** Ortensio Lando, *Sermoni funebri*, paradoxon, zoomorf szimbolizmus

A 16. századi olasz irodalom, mint ismeretes, a „kodifikáció” korszaka, amikor a klasszikus szerzők és műfajok által közvetített témák, normák és formák szabályaihoz, meghatározott antik modellekhez való alkalmazkodás, a klasszicizmus rendszere határozta meg az irodalomtörténeti kánont. Hasonlóképpen köztudott, hogy meglehetősen gyakoriak voltak – nemegyszer a klasszicista szerzők munkásságában is – a témaválasztás, a stílus és nyelv szempontjából, és gyakran éppen a klasszicitást sugalló szabályok ellenében megfogalmazott írások. Nem is beszélve a múlt századi, hagyományos irodalomtörténet által „heterodox”, „parodista”, „kísérletező”, „bizarr”, „szeszélyes” vagy egyenesen „szabályta-

lan”, „antiklasszicista”, a legjobb esetben is „poligráf”<sup>1</sup> jelzőkkel illetett írókról, költőkről, akik – különösen Velence és a velencei könyvkiadás vonzáskörében – megbontották a monolitikusnak felvázolt reneszánsz irodalomtörténetet. Mindenesetre a legújabb irodalom- és művészettörténeti, filozófiai, antropológiai és vallástörténeti kutatások a század sokszínűségét és összetettségét hangsúlyozzák,<sup>2</sup> és teljes jogú alkotókká léptek elő olyan szerzők, mint Francesco Berni, Pietro Aretino, Nicolò Franco, Anton Francesco Doni, Folengo, Ortensio Lando, és sokan mások.

Az az író, aki most érdeklődésünk középpontjában áll, Ortensio Lando (1512k–1553 után),<sup>3</sup> akinek irodalmi tevékenységét olyan elvi és formai megalapozottság jellemezte, amely a legtöbb művében a humanista gondolkodás alapvető kérdéseit ironikusan tárgyalja a paradoxon jegyében. A paradoxon retorikai alakzata, amely Landóval irodalmi műfajjá is válik, olyan elmélkedés, következtetés, amely logikailag látszólag ellentmond a bevett tapasztalatnak, a józan észnek, a hihetőségnek, s ezért az első pillanatban döbbenet, zavar, bizonytalanság, logikai talajvesztés érzetét kelti. Nem célom most a paradoxon tipológiai-formai jegyeinek részletes tárgyalása, hangsúlyozandó azonban, hogy a paradoxon, az általa kifejtett posztulátumnak látszólag ellentmondva értelmezi a valóságot, amikor valószerűtlenséget állít és mutat be, amely azonban egyfajta intellektuális játék, szellemi erőpróba révén igazságot tár elénk. Gondoljunk csak e kifejezéshez társított szinonimákra, hogy megértsük a lényegét: bizarrság, abszurditás, furcsaság, extravagancia, túlzás, rendkívüliség, különködés, hóbortosság, képtelenség, ellentmondásosság, értelmetlenség, logikátlanság stb.

---

<sup>1</sup> A *Dialogus Ciceronianus*ában maga Erasmus is ironikusan a poligráf írók közé sorolja magát (*inter polygraphous*), hozzátéve, hogy *si polygraphos est, qui multum chartarum oblinuit atramento*. Vö. ERASMUS (1971: 681). Persze nem elsősorban a „sok papírt tintával beborítókról” van itt szó, hanem a változatos témaválasztáson volt a hangsúly. Erasmus és Itália kapcsolatára vonatkozóan mindmáig alapvetők Silvia SEIDEL MENCHI kutatásai. Ezek közül ld. SEIDEL MENCHI (1987). Ortensio Lando Erasmus-interpretációról ld. SEIDEL MENCHI (1974b: 537–634), LENZI (1981), SELMI (1998).

<sup>2</sup> A szépszámú szakirodalomból mindmáig hasznos olvasmány: PROCACCIOLI-ROMANO (1999).

<sup>3</sup> Ld. átfogó, összefoglaló jellege miatt az *Ortensio Lando* szócikket a *Dizionario Biografico degli Italiani*ban: ADORNI BRACCESI-RAGAGLI (2004: 451–459).



A paradoxon műfajának reneszánsz kori főszereplője, Ortensio Lando a mai irodalomtörténeti és -kritikai kutatások fényében immár központi helyet foglal el a – múlt század egyfajta irodalomtörténeti terminológiájában – „poligráf”, sőt főként „szabályellenes”-nek definiált szerzők nem kis csoportjában. E több műfajt magukénak valló literátusok a témaválasztás és a stiláris-nyelvi megfogalmazás szempontjából igen távol álltak a klasszicista irodalom alapelveitől és/vagy e normarendszer áthágásával új témákkal és szokatlan retorikai-poétikai formákkal kísérleteztek. Tegyük azonban máris hozzá, hogy ezzel együtt műveltségük és olvasottságuk, olasz és latin nyelvi eszköztáruk, humanista képzettségük jobbra éppoly kvalifikált volt, mint az irodalmi kánont követő szerzők felkészültsége.

Ha nem könnyű Lando sokrétű irodalmi alkotásai közt orientálódni és a szabályellenességben is valamiféle rendszert felfedezni, hasonlóképpen nehéz a folytonos helyváltásokkal, itáliai és külhoni (főleg franciaországi) utazásokkal, különféle baráti és mecénási kapcsolatokkal tarkított és sokféle érdeklődésnek helyet adó életrajzában eligazodni.<sup>4</sup> Életének számunkra most leginkább érdekes periódusa a könyvkiadást tekintve is rendkívül termékeny idő, az az 1546 és 1548 közötti időszak, amikor Velencében él és Pietro Aretino baráti köréhez tartozik, akivel már 1540 óta levelezésben állt. A lagúnák városában, mint hírlik, az eretnek mozgalmakkal szimpatizáló körökben is megfordul. Lando 1548-ban négy fontos művet tesz közzé: az első, Morus Tamás *Utopiájának* neki tulajdonított olasz fordítása; ezt követi a *Commentario delle più notabili et mostruose cose d'Italia, et altri luoghi, di lingua Aramea in Italiana tradotto* (Kommentár Itália és más vidékek legemlékezetesebb és leghihetlenebb dolgait illetően, arameus nyelvről olaszra fordítva); ezután jelenteti meg a *Lettere di molte valorose donne nelle quali chiaramente appare non esser nè d'eloquentia nè di dottrina alli huomini inferiori* c. művét (Sok kiváló hölgy levele, amelyekből nyilvánvalóan kiderül, sem ékesszólás, sem a tudomány terén nincsenek a férfiaknál alantasabb helyzetben); végül pedig *Sermoni funebri de vari authori nella morte di diversi animali* (Gyászbeszéddek különböző szerzőktől különféle állatok halálára) cím-

---

<sup>4</sup> Újabb életrajzi adalékokra vonatkozóan ld. SEIDEL MENCHI (1994).

mel kerül ki paradox műve a neves Giolito di Ferrari kiadó nyomdájából. Lando 1548-tól 1553-ig, amikor nyomát veszjük, továbbra is Velenében tevékeny – korábbi műveinek újranyomtatása mellett – egy sor különféle témájú írás közzétételével.<sup>5</sup> A *Paradossi cioè, sententie fuori del comun parere, novellamente venute in luce* (Paradoxonok, azaz a közfelfogástól eltérő, újonnan napvilágra került szentenciák) c. gyűjteménye a későbbiekben több alkalommal, francia és spanyol fordításban is napvilágot látott, s ezzel Ortensio Lando európai szinten is érdeklődésre tartott számot.<sup>6</sup>

A Landónak szentelt immár számos tanulmány a szerző nem mindennapi, mondhatni valóban „szabálytalan” életművét elemzi, és ezek a még mindig meglévő kérdőjelek ellenére kijelölték helyét a Cinquecento irodalmi körképén.<sup>7</sup> A kutatók az általános, műfaji jellegzetességekre és változatos témaválasztásra fókuszálnak. Továbbá azon ideológiai mozzanatokat emelik ki, amelyekben a luteránus és antiklerikális utalások, Lando Erasmus-interpretációja, s a paradox módon felvázolt egyéb nézetek igazolják, milyen hagyományra támaszkodva<sup>8</sup> és milyen ironikus módon kezeli Lando a társadalmi és kulturális élet konvencióit. E kuta-

---

<sup>5</sup> Csak a tematika érzékeltetésére álljon itt néhány cím: *Miscellaneae quaestiones nunc primum in lucem emissae* (Először napvilágot látott problémák egyvelege); *Dialogo di M. Hortensio Lando, nel quale si ragiona della consolatione et utilità che si gusta leggendo la Sacra Scrittura* (Hortensio Lando úr Dialógusa, amelyben azon vigaszról és haszonról értekeznek, amelyet a Szentírás olvasata nyújt); *Ragionamenti familiari di diversi autori, non meno dotti, che faceti* (Különféle szerzők nem kevésbé bölcs, mint szellemes bizalmas beszélgetései); *Una breve prattica di medicina per sanare le passioni dell'animo* (Rövid orvoslási praktika a lélek szenvedélyeinek gyógyítására).

<sup>6</sup> A *Paradossi* olasz és külföldi kiadásairól ld. ZILLI (1993), CORSARO (2011), ROZZO (2011).

<sup>7</sup> Vö. SEIDEL MENCHI (1974a), CHERCHI (1975).

<sup>8</sup> A Lando-féle paradoxonok olvasásakor lehetetlen nem számbavenni az antik és humanista elődök nyilvánvaló hatását, amire és akikre egyébként Lando maga is nem egy esetben nevesítve utal. Ha csak az olasz irodalomtörténetnél maradunk, Petrarca *De remediis utriusque fortunae*-ja feltétlenül kiemelendő a hivatkozások mennyisége okán is. A *Paradossi* és Petrarca műve közötti szoros kapcsolatot a tárgyalt témák hasonlósága is bizonyítja: a Lando-féle harminc paradoxon legnagyobb része petrarcai ihletettséggű. A megfelelések összevetéséről ld. TINELLI (2017: 155–181). Az antik hagyomány humanista paradoxon-felfogásával kapcsolatban vö. PASTORE STOCCHI (2014: 162–169).

tások eredményeit tekintve kiemelkednek a *Paradossinak* szentelt elemzések és összevetések.<sup>9</sup>

E kutatások között ugyanakkor kevés hivatkozás történik, és még kevesebb tanulmány foglalkozik a Velencében, Gabriele Giolito nyomdájából 1548-ban, *Sermoni funebri de vari auctori nella morte di diversi animali* címmel kikerült művével.<sup>10</sup> A Lando neve nélkül megjelent könyv utószavában mindenesetre fény derül a szerző kilétére az *Ortensio Lando apológiája* című utolsó fejezetben, amelyre még röviden kitérünk a későbbiekben. Ha a paradoxon olyan érvelés, amely ellentétes a józan ésszel és eltér a közfelfogástól, ez nemcsak Landónak az eleve *Paradossi* címmel kiadott művére érvényes, hanem a különféle állatok halálára írt gyászbeszéddek is a paradoxon révén nyernek értelmet, bármilyen hihetetlen érzetet kelt is az első pillanatban olvasatuk.

Már maga a mű címe is meglepődést vált ki tekintve, hogy két elentmondásos és egymáshoz nem illő fogalom – a gyászbeszéd és a különféle állatok – egymás mellé helyezése zavart és döbbenetet indukál. Az irodalomban ugyanis a szónoklat, a prédikáció, a szentbeszéd, azaz a *sermo*, ünnepélyesen előadott, gyakran moralizáló és tanító jelleggel megfogalmazott beszéd. És az, hogy Lando művében a gyász alkalmából, különféle állatok halálát követően elmondott szónoklatok vannak egybegyűjtve, ez váratlan, a bevett szokástól teljesen eltérő, azaz paradox helyzetet generál. A gyászbeszéd fennkölt, komoly és választékos műfaj, amellyel a politikai vagy a kulturális élet prominens személyiségeit búcsúztatják. E beszéd retorikai megformálása a szónokot bizonyos szabályok tiszteletben tartására ösztönzi: el nem hagyható az elhunyt kiváló tetteinek és kvalitásainak dicsérete nemes őseire való utalásokkal; a stílusnak is az ünnepélyes tartalomhoz kell igazodnia a klasszikus ékesszólás kritériumainak megfelelően. Ortensio Lando viszont az állatok halálára írt *Sermoni funebri*vel azt mutatta be, hogyan lehet átírni, átfogalmazni komikus-szatirikus hangvétellel egy emelkedett és kódolt

---

<sup>9</sup> A *Paradossi* kritikai kiadását gondozó Antonio CORSARO alapvető tanulmányai mellett (CORSARO [1997], CORSARO [1993], CORSARO [1994]) ld. PROCACCIOLI (2002).

<sup>10</sup> E tanulmányban ebből a kiadásból idézek: LANDO (1548). A gyászbeszéddek különböző szempontokból elemző tanulmányok: PIÉJUS (2002), VACCARI (2003), UBEZIO (2007), MURATORI (2017).

műfajt úgy, hogy közben mégis megtartja a stílus emelkedettségét: a szerző alantas témát vezet föl, amikor az embereket állatokkal, s ráadásul irodalmi dicsőítésre méltatlan állatokkal helyettesíti be. A *Sermoni funebri* (1–2. ábra) ugyanis tizenegy fiktív szerzőtől gyűjt egybe ugyanannyi szónoklatot, amelyek olyan állatok halálára íródtak, akik – talán a lovat leszámítva – nem feltétlen a legnemesebbek sorába tartoznak: a szamár, a tetű, a majom, a tücsök, a bukóréce, a Lionzónak nevezett kutya, a Passamonte elnevezésű ló, a bagoly, a macska, a kakas és a szarka, még ha figyelembe vesszük is az állatok polivalens szimbolikáját, az antik és a középkori hagyomány „klasszikus” állati ideáljaihoz nem érnek fel.

# S E R M O N I

FVNEBRI DE VA

RI AVTHORI NELLA

MORTE DE DIVERSI

ANIM ALI.



CON PRIVILEGIO.



IN VINEGIA APPRESSO GABRIEL  
GIOLITO DE FERRARI,  
M D X L V I I I .

1. ábra: Ortensio Lando *Sermoni funebri* c.  
művének borítója

T A V O L A

Di Frate Cipolla nella morte del suo Asino detto Tra  
uaglino .

Di Bertolaccio nella morte del suo Cavallo detto Passa  
samonte .

Di Frate Puccio nella morte d'un suo Pidocchio .

Del Burchiello nella morte d'un Cane detto Lionzo .

Del Cimavosto nella morte d'un Simone .

Del Piovano Arlotto nella morte della sua Ciuetta .

Di Ser Bertaccolone nella morte d'una Gaza .

Di Monna Fiore nella morte d'un Gatto .

Di Catosso nella morte d'un Mergone .

Di Monna Tessa nella morte d'un Gallo .

Di Monna Checca nella morte d'un Grillo .



2. ábra: A *Sermoni funebri* tartalomjegyzéke

A fiktív szerzők az irodalmi hagyományból származnak vagy Lando fantáziájának termékei: Burchiello, Piovano Arlotto, Cipolla testvér és Puccio testvér esetében nincs szükség további pontosításra,<sup>11</sup> és a kitalált

<sup>11</sup> Burchiello (1404–1449) a század paradox, látszólag abszurd, furcsa nyelvezetet használó közismert költője; Piovano Arlotto (1396–1484) közmondásos tréfái és szellemes-

szerzők is tökéletesen teljesítik a rájuk bízott retorikai feladatot, tekintve hogy éppen a kötelező retorikai formák teszik homogén egészé a különféle szereplőkhöz kötött gyászbeszédeket: a részvét, a veszteség miatti fájdalom érzése, azaz a *deploratio* az, amellyel kezdődik a beszéd, majd az *excusatio* retorikai formulájával a szónok, kevésnek érezve magát a nagy feladathoz, isteni segítséget kér, s ezután az isteni akaratba való belenyugvás, a *consolatio* eszközeivel zárja a beszédet. Ortensio Lando már önmagában ügyes paradox játék révén olyan retorikai fogásokkal és – ahogy majd látni fogjuk – stilisztikai finomításokkal él, amelyek humanista felkészültségét és kultúráját bizonyítják. És pont saját kulturális bázisa az, amelyet (paradox módon) visszautasít és többször nevetségessé tesz a *Paradossi* több fejezetében is.<sup>12</sup> Lando mindenesetre a *Sermoni funebri* lapjain is felmutatja ironikus, sőt klasszikus műveltségét, annak minden eszközét felhasználva.

A gyászbeszédek közül most egyet mutatok be igazolandó, milyen bőséges lehet a paradoxon alkalmazási lehetősége egy klasszikus felkészültségű és ironikus hajlammal megáldott irodalmár közlésében. Nézzük tehát a *Sermoni funebri* harmadik beszédét, a *Di frate Puccio nella morte di un suo pidocchio* (Puccio testvér beszéde egyik tetve halálára) címet viselő, több szempontból tanulságos fejezetét. Ebben a gyászbeszédben Ortensio Lando a *Dekameron*ból ismert Puccio testvért szólaltatja meg, aki hón szeretett tetve elvesztésén kesereg. Mielőtt Lando a paródia és a túlzás jegyében fogant, éles antiklerikális kritikájára rátérnénk, nézzük a szónoklat stílusát és különösen azokat a Petrarcatól és a reneszánsz kori petrarkista költészetből kölcsönzött költői kifejezéseket, amelyekkel Puccio testvér elmeséli és leírja első találkozását a tetűvel:

---

sége révén a népies jellegű irodalom képviselője. A két pap pedig Boccaccio *Dekameron*jából lépett át Ortensio Lando művébe: Cipolla testvér a VI. nap 10., míg Puccio a III. nap 4. novellájának szereplője.

<sup>12</sup> A *Paradossit* idézve Boccaccio középszerű és unalmas, Arisztotelész tudatlan és elvetemült, Cicero tudatlan minden tudományban. Az erre vonatkozó három paradoxon címét teljes egészében hozom, hogy a megfogalmazás még világosabb körvonalat kapjon: *Hogy Boccaccio műveit nem érdemes elolvasni, különösen a tíz napot (XXVII); Hogy Arisztotelész nemcsak tudatlan, de korának legelvetemültebb alakja volt (XXIX); Hogy M. Tullius nemcsak a filozófiában tudatlan, de a retorika, a kozmográfia és a történelem terén is (XXX)*. Ezekkel a paradoxonokkal kapcsolatban ld. FIGORILLI (2008: 35–64).

Miután elmentem alkonyatkor szent Gerbone vigiliájára, alighogy elkezdődött a Magnificat, rögtön felpattantam; és lám, a bal karomon megpillantom ezt a kis teremtményt *lassú és megfontolt léptekkel járn*i, akinek láttán a Cluny apátot lehet felidézni. Rögtön levettem a karomról, köszönetet mondva Istennek az ily kedves ajándékért és biztosra véve, hogy *az égből ereszkedett alá [...]*, azonnal keblemre helyeztem, nehogy a hidegtől megfagyjon (12v).<sup>13</sup>

A Petrarca *Daloskönyvé*ből eredő (dőlten szedett) reminiszcenciák ezzel még nem értek véget, mivel Lando a klasszikus mitológiát is bekapcsolva további petrarkista képekkel élt, amikor a tetű égi eredetét jelezve a nemes teremtmény és Endümion közötti kapcsolatot taglalta. A kis állat illusztris eredetének leírásával Lando retorikai feladatát teljesítve stiláris fordulatokért Petrarcahoz folyamodik a szerelmi költészet toposzait a tetűre vonatkoztatva:

olykor azt hittem, a szép Endümion fejről hullott alá, miközben a dologtalan Hold, szerelemtől égve, *szőke haját, mint arany szálakat, hízelegve fésülte*; de legyen bár égi származású és nem földi szülemény, ahogy én megláttam, rögtön olyannak ítéltm. [...] szemem sosem fáradt bele, hogy *csodálja eme rendkívüli szépséget hasonló bájjal társítva* (12v).<sup>14</sup>

A mitológiai Endümion szépségére tett utalás, aki rabul ejtette Hold istennő szívét, a tetű eredetét volt hivatott retorikai fordulattal igazolni: szerelemtől égve a Hold a csodált férfi *szőke haját fésülte*, s onnan hullt alá a tetű Puccio testvér karjaiba. A tetű nemes származásának és szép-

---

<sup>13</sup> A 10–11. században élt, nagy bölcsességű Clunyi Szent Odó bencés apátra történik itt utalás. A Petrarca egyik leghíresebb szonettjéből (*Daloskönyv* 35) származó jelzők (*lassú, megfontolt léptek*) a vers első sorában olvasható *Solo e pensoso* (Magányosan és gondolatokba merülve) mellett a gondolkodó, bölcs és elmélkedő ember fiziognómiai jegyei. Az „égből ereszkedett alá” sor viszont a költő múzsájára, Laura égi mivoltára utaló gyakori petrarkista kép: a legelső megjelenése a 2. szonett 7. sora (*quando 'l colpo mortal là giù discese* / amikor a végzetes érzés ide leereszkedett).

<sup>14</sup> Itt most szükségtelen Laura számtalan formában leírt aranyhajára utalnunk, ahogy a báj, a kellem (*leggiadria*) is a költő múzsájának állandó jelzője, fő jegye (vö. csak néhány megjelenését, a jelzői alakoktól most eltekintve: *Daloskönyv* 13; 112; 184; 213; 228; 249; 261; 325; 338).

ségének parodisztikus megjelenítését a Petrarcatól vett költői képek fokozzák, és a továbbiakban is a Laura leírásában gyakori, bőséges utalásokkal találkozunk. Puccio testvérnek úgy tűnt, „mintha homlokán a három Grácia fénylene” (12r), és hogy „gyönyörűséges szájában rózsák, violák, szegfűk születnek és levendula” (13r). És a bájos szájacsáját díszítő, finoman kidolgozott elefántcsont fogacskák felidézése is, a további leírásokkal együtt a petrarkista költészet toposzaiból eredeztethető. E költői képek a görög mítosszal ötvözve, a hiperbolikus leírások és jelzők a szónoklatnak méltóságteljes, művelt környezetet biztosítanak. Puccio testvér nem takarékoskodik a (természetesen túlzó) részletekkel akkor sem, amikor azt meséli el, hogyan volt az illatszereknek fenntartott kis dobozkában tartott tetű „szeretetteljesen táplálva és felnevelve [...] két évnél alig kevesebb időn keresztül tyúktejvel, szűnyogzsírral és muslincák vérével.” Amikor pedig felnőtt a tetű, Puccio cellájában közlekedett „két kis kolomppal a lábán [...] attól tartva, nehogy valamely figyelmetlen gazember óvatlanul rátaposson” (12r).

Puccio testvér és a tetű elválaszthatatlan barátok lettek olyannyira, hogy a barát egy váratlan túlaradó érzelmi megnyilvánulással bevallja: „ő volt, Tisztelendő atyáim, a legkedvesebb barátom, aki valaha is mellettem volt, akitől nem váltam meg se nappal, se éjjel, se a jó, se a balsorsban. Könnyebb lett volna elválasztani a homorút a domborútól, mint mi kettőnket, oly tökéletes szeretet fűzött össze minket” (12v).

És ekkor, felhasználva a dicshimnusz retorikai stilémáit, Lando a görög-római hagyományból (és Boccaccio *Dekameronjából*) idéz egy sor példát (hetet a teljesség kedvéért) a nagy barátságokra vonatkozóan. Ezek felidézésével egyrészt a szerző nevetségesség tárgyává teszi az egész helyzetet, tekintve, hogy a főszereplő nem egy mitológiai vagy történelmi hős, hanem egy tetű. Másrészt nem szabad elfelejteni, hogy Puccio és a tetű kapcsolatát, „rendkívüli” barátságát olyan példák támasztják alá, amelyek esetében három – *Akhilleusz* és *Patroklosz*, *Thészeusz* és *Peirithoosz*, valamint *Eurüalosz* és *Nesszosz* esete – homoszexuális kapcsolat. Azontúl, hogy erotikus viszonyra történik utalás, azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Puccio ferences rendi barát, tehát a szerző azt sugallja: a szodomita kapcsolat egyáltalán nem szokatlan vallási körökben. A sorok között tájékozódni képes olvasó tehát, el-

tekintve a nem is annyira rejtett komikumtól, még inkább láthatja a gyászbeszéd kétértelműségét.

Lando részletekbe menően dicsőíti a tetű részvételét Puccio mindennapi elfoglaltságaiban: ugyanis, „amikor megszólalt a hívás a hajnali ájtatosságra, a tetű óvatosan a fülemhez húzódott, azt mondta nekem, kelj fel álomszuszék, ébredj hétalvó, menj már istentiszteletre, [...] és a legszentebb dolgokra buzdított.” A tetű azután mindenhová követte Puccio: a kórusba, a misére, a dolgozószobába, és „ezernyi háládatos szolgálatot tett, [...] s minden bizonnyal ő volt az én egyetlen vigaszom [...] miközben családiasan éltem együtt vele” (13r). Nem csodálkozhat az olvasó Puccio további közlésén, miszerint „nem volt olyan Barát a közösségben vagy semmittevő földbirtokos vagy csavargó koldus, aki, hogy örömét lelje benne, ne adott volna százakat anélkül, hogy akárkitől is elfogadtam volna eme ellenszolgáltatást...” (13v). Ortensio Lando ismét egy sor antik autoritást említ meg, s bár most nem azért, hogy méltassa őket, inkább azt jelezve, hogy őket is megrágták a tetvek anélkül, hogy olyan kivételes szolgálatot kaptak volna, amelyet Puccio élvezhetett.

A családias együttélés részletei egy tökéletes házicseléd munkáját is magukba foglalták. Eszerint a tetű egy tizenhatodik századi Perpetua<sup>15</sup> feladatait látta el: „ezernyi háládatos szolgálatot tett, letisztogatta a mécseset, beágyazott, leporolta a könyveket, kikefélte a kámzsát, kisöpörte a cellát és oly szorgalmasan, hogy nem lehetett volna egy szalmaszálát vagy foltot találni” (13r). A barát és a tetű közötti érzelmi kapcsolat leírása igen bensőséges viszonyra utal...

A minorita testvérek tehát a paródia célpontjai, mivel Puccio testvér a kisebb rendekhez tartozó szerzetes, ám általában az egyházi környezet is nevetségesség tárgya lesz, amikor kiderül: „az én Tetvem a monostor legfőbb tekintélye, az igaz türelem példája és az alázat mércéje, ahogy a kisebb testvérekhez illő” (13r). A tetűnek tulajdonított erényeket, mint a ferences testvérektől elvárható türelem és az alázatosság, még az állat külseje is hangsúlyozza, ugyanis nemcsak a tetű lelkét, hanem a színezetet is a ferencesek öltözetéhez hasonlítja Puccio:

---

<sup>15</sup> Csak emlékeztetek arra, hogy Alessandro Manzoni *A jegyesek* c. regényében Don Abbondio cselédjét hívják Perpetuának. A regény sikere következtében az olasz nyelvben a név állandósult, és egy papnál szolgáló házicseléd jelentését hordozza.



[a tetvem] ugyanis nem volt szederjes színű, mint a pugliai tetvek; nem volt fekete csík a hátán, mint amilyenek a flamand tetvek; nem volt tiszta fehér, amilyenek a levantei tetvek szoktak lenni: az ő színe egyenletes, azaz hamuszürke, amelyet a minoriták rendjének első alapítói is hordtak (13r).

Lando szatirikus megjegyzése a ferencesek tunikájának színére vonatkozóan nyilvánvalóan nem a századok során árnyalatában változó szerzetesi csuha ólomszürke, föld-színű, de lényegében mindig egyszínű jellegére utalt, hanem a tetű színe és a minoriták öltözete közötti hasonlóságra. Puccio testvér tetvének ideális színe a rendalapítók sötétszürke megjelenésével tökéletesen harmonizál: kívül-belül hasonlóak, ami hangsúlyozza az együvé tartozást. A tetű egy másik erénye is előtérbe kerül a gyászbeszédben, ez pedig az állat tisztaságára vonatkozik, amellyel „a hermelin makulátlan feddhetetlenségére hajazott, aki inkább meghalt volna, mintsem érzékeny lábacskaít kicsit is bemocskolja” (13r). A tetű személyében megnyilvánuló büntelenség, az erkölcsi feddhetetlenség még inkább a ferencesség kezdeteire emlékezteti az olvasót: a tisztaság ellentétben áll a modern idők korruptségával, erkölcstelen, romlott viszonyaival.

Ha a ferencesek erkölcstelen életvitele nem lenne elég, Lando a tetű halálát is az egyik főbűnnek, az irigységnek tulajdonítja: a közösség egyik szerzetese volt ugyanis a bűnös, aki a tetvet „halálos folyadékkal megölte”. Puccio elmondása szerint azért tette, „mivel nem akartam, hogy a tetűm szaporodjon”. A tetű gyilkosa ellen felsorakoztatott elmarasztaló jelzők és ragadványnevek halmozása valójában olyan közhe-lyek sora, amelyeket a szatíra eszközeivel a papok ellen fogalmaztak meg. Ortensio Lando szerint tehát beigazolódtott az a vélelem is, hogy a legalantasabb bűnök egyike egy monostorban is felbukkan, ahol eredendően az erényeknek kellene jelen lenni. Ott viszont halálos méreggel megölik az ember legjobb barátját, egy olyan helyen, ahol eredetileg az ember legmagasztosabb erkölcsi erényeinek kellene érvényesülniük.

Felesleges hangsúlyozni, hogy Lando, miután Puccio testvér szavaival leírta a szeretett tetű kegyetlen halálát, műveltségének is hangot adva egy sor nevet, szituációt, eseményt, történelmi és mitológiai esetet említ meg, amelyekben az ördögi irigység emberi cselekedetekben öltött

testet. A konklúzió keserű megállapítása még egyszer felhívja az olvasó figyelmét arra a helyre, ahol ily kegyetlen bűntény megtörténhetett: „Szentül hittem Atyáim, hogy csak orvosok, udvari emberek, építészek és kántorok között létezik az irigység, de lám, eljut a monostorokba is, íme gyorsan terjed a keresztek és a kelyhek között is” (14r).

A paródia a gyászbeszéd végén tetőzik, amikor Lando/Puccio testvér, meggyőződve arról, hogy a tetű erényei folytán a Paradicsomba került, úgy véli, csillag lesz belőle: „Úgy hisszük – anélkül, hogy tartanánk a hiszékenység vétkétől –, hogy azonnal még Vénusznál is szebb és ragyogóbb csillagot kell belőle csinálni, és a jövőt tekintve boldognak azt kell tekintenünk, aki mindenkinél tetvesebb” (14v). A gyászbeszéd csattanója a tetves boldogokra való utalással olvasatomban kétféle értelmezést kaphat: vonatkozhat azokra, akik a sors kegyeltjeiként, a Paradicsomban élvezhetik az üdvösséget, a mindenható Úristen üdvözítő látását. De a boldogok közé tartoznak azok is, akiket a boldoggá avatás eljárása után a katolikus egyház hívői hódolva tisztelnek. Ebben az esetben nem lenne meglepő, ha a gyászbeszéd olvasói Ortensio Landót istenkáromló, kegyeletsértő jelzővel illetnék a katolikus vallással szemben tanúsított megfogalmazásai miatt.

Szerzőnk tehát nem véletlenül iktatott be a könyv utolsó lapjaira egy apologetikus utószót, az *Apologia di M. Ortensio Lando ditto il Tranquillo per l'authore* címet akadémiai nevével (*Tranquillo* – Higgadt) kiegészítve, jóllehet ő csak azoktól kívánta megvédeni magát, akik „e szerzőt azért kárhoztatják, hogy ilyen frivol és kevésbé tartalmas dolgokról kezdett el értekezni” (34r). Lando e megállapításában egyáltalán nem azokra a saját korában egyébként gyakori inszINUÁCIÓKRA és kritikára gondolt, amelyet a (katolikus) intézmények és tisztségviselői ellen ő maga is megfogalmazott paradoxon formájában. Műve esetleges lejáratoinak és kritikáinak szóló apológiája ismételten humanista műveltségének köszönhetően azokra az illusztris szerzőkre támaszkodik, mint például Homérosz, Vergilius, Szókratész, Lukiánosz, Plutarkhosz, Apuleius stb., akik alantas(nak tűnő) témáról és lényegtelen (gyakran állatoknak szentelt) dolgokról írtak. Az állatok paradox dicsérete tehát az értő és az újdonságok mellett a hagyományok tiszteletben tartására érzékeny olvasók figyelmére joggal tart igényt. Lando így ókori szerzők támogatását él-

vezve állapítja meg a zoomorf írás lényegét: „és pusztán látszólag tűnik nevetségesnek, hiszen az igen nagy műveltség elegyítését és a titkos dolgok tanítását a természet az állatok szerepkörébe helyezte” (36r). Szerzőnk bőségesen használja humanista műveltségének azon eszközeit, amelyeket paradox módon elmarasztal: a klasszikus témák, személyek halmozása és az ókor történelmének, a mitológiának állandó jelenléte, nem is beszélve az arisztotelészi retorika, a klasszicista költészet (bőségesen idézett) toposzairól, ami munkamódszerét jellemzi.

A paradoxon műfaja tökéletesen alkalmas volt annak a konceptuális tervnek a kivitelezésére, ami a heterodox álláspontok és provokatív ideológiai üzenetek terjesztését a 16. század közepétől kezdve lehetővé tette. Ez a folyamat, amely formai-tartalmi újításokra nyitott szellemű, álláspontjait bátran kinyilvánító és retorikai-stilisztikai változatosságra hajlamos lelkületet igényelt, elsősorban Velence értelmiségi köreiben valósult meg: Aretino, Domenichi, Lando, Doni, Cartari, Dolce, Folendo, Ruzzante neve a legismertebb, akik ugyan igen különböző szerzői és ideológiai álláspontok követői, ám az általuk képviselt tendencia jól ismert. A „szabálytalan” retorikai és nyelvi formák alkalmazása, a hagyományos témák antikonformista nézőpontja és feldolgozása, a tartalmi és formai szabályokkal való szakítás a század harmincas éveitől kezdve alakította az újdonságot kedvelő mentalitást. És az innovatív témákat egyre gyakrabban követte a hagyományos tartalmak deszakralizálási szándéka, ami alternatív technikákkal és útkeresésekkel előkészítette a talajt és inspirációt nyújtott egy új intellektuális és művészi érzékenység, a barokk stílus számára.

## **Források**

- |              |   |
|--------------|---|
| ERASMUS 1971 | ERASMUS, <i>Dialogus Ciceronianus</i> , in: Opera omnia Desiderii Erasmi, Amsterdam, 1971.                      |
| LANDO 1543   | O. LANDO, <i>Paradossi cioè, sententie fuori del comun parere, novellamente venute in luce</i> , Venezia, 1543. |
| LANDO 1548   | O. LANDO, <i>Sermoni funebri de vari auctori nella morte di diversi animali</i> , Venezia, 1548.                |

## Felhasznált irodalom

- ADORNI BRACCESI–RAGAGLI 2004  
S. ADORNI BRACCESI – S. RAGAGLI, *Ortensio Lando*, in: Dizionario Biografico degli Italiani, LXIII, Roma, 2004.
- CHERCHI 1975  
P. CHERCHI, *L'encomio paradossale nel Manierismo*, *Forum Italicum*, 9 (1975), 368–384.
- CORSARO 2011  
A. CORSARO, *Ortesio Lando in Francia. In margine a una bibliografia*, in: Ph. Bossier – H. Hendrix – P. Procaccioli (a cura di), *Dynamic Translations in the European Renaissance / La traduzione del moderno nel Cinquecento europeo*, Manziana, 2011, 249–270.
- CORSARO 1993  
A. CORSARO, *I Paradossi di Ortensio Lando: aspetti della prosa anticlassicistica alla metà del secolo XVI*, *Italiana*, 5 (1993), 95–103.
- CORSARO 1994  
A. CORSARO, *Per l'edizione critica dei Paradossi di Ortensio Lando*, *Medioevo e Rinascimento*, 8, n.s. V, (1994).
- CORSARO 1997  
A. CORSARO, *Tra filologia e censura. I Paradossi di Ortensio Lando*, in: U. Rozzo (a cura di), *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, Udine, 1997, 297–324.
- FIGORILLI 2008  
M.C. FIGORILLI, *Contro Aristotele, Cicerone e Boccaccio: note sui Paradossi di Ortensio Lando*, *Filologia e Critica*, 33 (2008/1), 35–64.
- LENZI 1981  
F. LENZI, *Ortensio Lando, Erasmo e la Riforma in Italia*, *Annali dell'Istituto di Filosofia (Università di Firenze)*, 3 (1981), 71–101.
- MURATORI 2017  
C. MURATORI, *Real animals in ideal cities: the place and use of animals in Renaissance utopian literature*, *Renaissance Studies*, 31 (2017/2), 223–239.
- PASTORE STOCCHI 2014  
M. PASTORE STOCCHI, *Un mondo di meraviglie*, in: M. Pastore Stocchi, *Pagine di storia dell'Umanesimo italiano*, Milano, 2014.
- PIÉJUS 2002  
M.-F. PIÉJUS, *Ortensio Lando et l'oraison funèbre parodique*, in: J. Balsamo (actes réunis et éd. par), *Les funérailles à la Renaissance*, Genève, 2002, 469–483.
- PROCACCIOLI 2002  
P. PROCACCIOLI, *Per Ortensio Lando a Venezia. In margine alla recente edizione dei Paradossi*, *Filologia e Critica*, 27 (2002/1), 102–123.
- PROCACCIOLI–ROMANO 1999  
P. PROCACCIOLI – A. ROMANO (a cura di), *Cinquecento capriccioso e irregolare. Eresie letterarie nell'Italia del classicismo*, Seminario di Letteratura italiana, Viterbo 6 febbraio 1998, Manziana, 1999.
- ROZZO 2011  
U. ROZZO, *I „Paradossi“ di Ortensio Lando tra Lione e Venezia e il loro contenuto teologico*, *La Bibliofilia*, 113 (2011/2), 175–209.
- SEIDEL MENCHI 1974a  
S. SEIDEL MENCHI, *Spiritualismo radicale nelle opere di Ortensio Lando attorno al 1550*, *Archiv für Reformationsgeschichte*, 65 (1974), 210–277.

- SEIDEL MENCHI 1974b S. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia: Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, Rivista Storica Svizzera, 24 (1974), 537–634.
- SEIDEL MENCHI 1987 S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia 1520–1580*, Torino, 1987.
- SEIDEL MENCHI 1994 S. SEIDEL MENCHI, *Chi fu Ortensio Lando?*, Rivista Storica Italiana, 106 (1994/3), 501–564.
- SELMI 1998 E. SELMI, *Erasmo, Luciano, Lando: Funus e Asinità. Storia di un percorso fra paradosso letterario e controversia religiosa*, in: A. Olivieri (a cura di), *Erasmo e il Funus: dialoghi sulla morte e la libertà nel Rinascimento*, Milano, 1998, 51–97.
- TINELLI 2017 E. TINELLI, *Per le fonti umanistiche dei Paradossi di Ortensio Lando*, Archivum. Studi di filologia e letteratura umanistica, 6 (2017), 155–181.
- UBEZIO 2007 M. UBEZIO, *Una proposta di lettura per i Sermoni funebri nella morte di diversi animali di Ortensio Lando*, in: C. Milanini – S. Morgana (a cura di), *Per Franco Brioschi. Saggi di lingua e letteratura italiana*, Milano, 2007, 149–160.
- VACCARI 2003 L. C. VACCARI, *Un episodio della carriera veneziana di Ortensio Lando: i Sermoni funebri*, Studi Veneziani, 43 (2003), 69–97.
- ZILLI 1993 L. ZILLI, *I Paradossi di Ortensio Lando rivisitati da Charles Estienne*, in: P. Carile (réunis par), *Parcours et Rencontres. Mélanges de langue, d'histoire et de littérature françaises offerts à Enea Balmas*, Paris, 1993, I, 665–674.

## Zoomorphic paradox: Ortensio Lando's *Funeral sermons* on the death of a louse

*In the Italian literature of the sixteenth century, characterized by the predominance of Petrarchist poetry, epics, treatises on moral philosophy, and linguistic debates, the most characteristic trait of Ortensio Lando's literary activity was an ironic approach to the fundamental questions of humanist thought in the form of the paradox. The rhetorical figure of the paradox, which has also become a literary genre thanks also to his Paradossi (1543), remains a criterion for reasoning also in his book entitled Sermoni funebri de vari authori nella morte di diversi animali (Funeral Sermons of Various Authors in the Death of Different Animals), published in 1548. Eleven praises formulated in the spirit of varietas and exaggeration against the norms, in addition to the fact that they deal with the lower animals of the fauna, are also the demystification of the rhetorical formula of the sermo itself. The present study, which analyzes the paradoxical mourning of the louse, presents the specific aspect of zoomorphic symbolism in the framework of an (apparently) paradoxical moral investigation.*

**Keywords:** Ortensio Lando, *Sermoni funebri*, paradox, zoomorphic symbolism



NAGYILLÉS JÁNOS

## A prelibertinus irodalom forrásvidékén: Nicolas Chorier Sigea-hamisítványa (*Aloisiae Sigeae Toletanae Satyra Sotadica de arcanis Amoris et Veneris*)

*Nicolas Chorier Aloisiae Sigeae Toletanae Satyra Sotadica de arcanis Amoris et Veneris* című Sigea-hamisítványa fontos előképe a libertinus irodalomnak. A valódi szerző életrajza és a keletkezés körülményei nagyrészt ismertek, a szöveg azonban obszcén tartalma miatt kevésbé kutatott. A teljes munka fordítása jelenleg készül, a cikk a szexuális szókincs forrásaival foglalkozik.

**Kulcsszavak:** Nicolas Chorier, Aloisia Sigea, *Satyra Sotadica*, prelibertinus irodalom, szexuális szókincs, pornográfia

Nemrégiben Luisa Sigea de Velasco elégiájának fordításakor szembesültem vele, hogy a költőné neve alatt terjedelmes erotikus szatíra maradt fenn. A szöveg valódi szerzője nem Sigea, hanem egy XVII. századi francia jogász, történész, humanista. Kultúrtörténeti jelentősége felbecsülhetetlen: az első, mai értelemben vett pornográf szövegről van szó. A következőkben a szöveg rövid ismertetése után azzal foglalkozom, hogy milyen lexikai források álltak a szerző rendelkezésére e tartalmi és stilisztikai szempontból egyaránt úttörő vállalkozás kivitelezésére.

A fordítás most készül – a nyugati szakirodalom már egy-két évtizede foglalkozik a szöveggel, itthon jobbra ismeretlen. Erre mi sem jellemzőbb, mint az a tény, hogy például Pietro Aretino *Beszélgetések, avagy a hat nap* címmel Simon Gyula fordításában 2002-ben megjelent művének rövid, ám kiváló előszavában Madarász Imre az „antinevelődési párbeszédregény” műfajának következő képviselőjeként de Sade márkit említi, holott Chorier szövege szintén e műfaj képviselője.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> MADARÁSZ (2002).

Luisa Sigea de Velasco (1522–1560) a spanyol Tarracónban született 1522-ben, a spanyol nemesi családból származó Francisca Velasco és egy francia nemes, Diogo Sigeo negyedik, utolsó leánygyermekéeként.<sup>2</sup> Az apa négy gyermekének Diogónak, Antoniónak, Ângelának és Luisának az oktatását maga végzi. Luisa jeleskedik a nyelvekben: latinul, görögül, héberül és arámiul is tanul, apja arabul is taníttatni akarja. Fennmaradt *Syntra* című bukolikus elégiája, egy epigrammája és levelezése (rokonain és más humanistákon kívül a politikai élet legnagyobbjaival, többek között III. Pál pápával – utóbbi III. Pál válaszával együtt, amely Sigea első kiadásába is belekerült),<sup>3</sup> valamint egy dialógusa az udvari és udvaron kívüli élet összevetéséről.<sup>4</sup> E a kiadás után kortárs kontextustól erősen függő irodalmi tevékenysége jobbra feledésbe merül, csak a 20. században fedezik fel újra. Dialógusának kritikai visszhangja, amelynek témája nem független saját sorsától, szintén a 20. századig várat magára, levelezését pedig csak a korszak történetét feldolgozó monográfusok használják.

Műveltsége révén csatlakozhat Mária infánsnő udvarához, aki 1537-től igazi reneszánsz fejedelmi udvart szervez maga köré, tudósokkal és művészekkel veszi körül magát. Így került az udvarába Luisa Sigea: évi tizenhatezer *reis* fizetésért volt az infánsnő latintanára, s közben Mária könyvtárában magát is képezhette.

Sigea ismertsége és elismertsége levelezése mellett az egyetlen, általam magyarra fordított költeményén, a *Syntrán* alapul, amelyben Mária infánsnő menyegzőjét ünnepli, és házassága révén, férje oldalán hatalmat és sikert jövendőül támogatójának. Művei Franciaországban jelennek meg: *Dialogusa* már 1552-ben, egyetlen nagyobb lélegzetű költői munkája, a *Syntra* pedig 1566-ban. Kiadását Sigea apjának közbenjárására Franciaország portugál nagykövete finanszírozta Párizsban.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Az életrajzi összefoglalóhoz Luisa Sigea legfrissebb és legalaposabb, az életrajzot kritikai-lag vizsgáló forrásait használtam: STEVENSON (2005: 211–216), PÉREZ (2008), FRADE (2016).

<sup>3</sup> Az 1546-os levél spanyol fordítását közli PÉREZ (2008: 230–231). A pápa válaszlevelét *de singulari eius doctrina ac ingenii praestantia* Sigea 1566-os párizsi kiadása adja közre: *Syntra Aloysiae Sygaeae Toletanae aliaque eiusdem ac nonnullorum praeterea virorum ad eamdem epigrammata, quibus accessit Pauli III. P.M. epistola de singulari eius doctrina ac ingenii praestantia. Tumulus eiusdem ab Andrea Resendio et Claudio Monsello concinnatus.* Paris, Dionysius a Prato, 1566.

<sup>4</sup> *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata* (1552).

<sup>5</sup> PÉREZ (2008: 229–230).



A Sigeának tulajdonított *Satyra Sotadica* a francia Nicolas Choriertől származó hamisítvány. A női írói alterego választása valószínűleg azon az, ebben a szövegben is többször megjelenő nézetten alapul, hogy a nők természetüknél fogva fogékonyabbak az érzéki élvezetekre, és ezzel együtt a róluk való tájékoztatásra is. Maga a hamisító, Nicolas Chorier (1612. szeptember 1. – 1692. augusztus 14.) francia jogász, író és történész. Egyéb művei mellett, legalábbis manapság, ez a leghíresebb szövege. Kétféle értelemben is hamisítvány: egyrészt *nem* a címlapon feltüntetett Sigea – állítása szerint – eredetileg spanyolul írt munkája alapján készült, s ezt a második kiadás bevezetőjében mondottakkal ellentétben *nem* a kiváló leideni filológus, Johannes Meursius<sup>6</sup> fordította latinra, hanem Chorier eredeti műve.

Chorier életrajzának fő adatai tisztázottak: Vienne-ben született, a jezsuitáknál tanult, a valence-i egyetemen szerezte diplomáját 1640-ben, két évvel később megnősült és Vienne-ben működött ügyvédként 1643 és 1659 között. 1659 végétől Grenoble-ban vásárolt királyi ügyészi pozíciót. Évekkel később sikkasztással vádolták, de 1675-ben felmentették. Röviddel nyolcvanadik születésnapja előtt hunyt el Grenoble-ban, ahol egész életét töltötte. A Sigeának tulajdonított szöveg latin változatát mindössze néhány, talán barátainak, mindenesetre szűk körnek szánt példányban adta ki Lyonban 1660-ban (esetleg 1659-ben vagy 1661-ben). Második, bővített kiadása 1678-ban jelenik meg. A kiadás címlapja az első kiadáséval ellentétben a fordítót sem nevezi meg, de első szövege, Aloisia elíziumi mezőkről írt levele kifejti, hogy a szöveg a spanyol eredeti latin fordítása, amelyet a fiatal – és még nyilván bohó – Johannes Meursius készített. Az elveszett eredeti szöveg nagyon gyorsan, egy hónap leforgása alatt készült, és hat szatírárt tartalmazott. A latin szöveg érdekessége, hogy a narrátor az eredeti íróját, Sigeát, és annak fordítóját, Meursiust éppúgy eltávolítja magától: Sigea a fikció szerint már az Elíziumi mezőkről levelet küldő megboldogult lélek, a fiktív fordítót, Meursiust pedig, aki (vagy még inkább a Meursiusszal együtt Sigeát is kiadó egyszerre fiktív és valódi személy) az Elíziumi levélbe önálló szatírárt illeszt, a Meursius kiadását elvégző, névtelenségbe burkolózó har-

---

<sup>6</sup> Johannes Meursius (Johannes van Meurs) (1579–1639) holland klasszika-filológus és történétíró. 1610-től a leideni egyetem történelem- és görögprofesszora.

madik személy hosszan magasztalja a levél végén (az 1678-as kiadás *Elíziumi levele* és a mellette közölt textusok fordításomban megjelentek).<sup>7</sup> A levél tehát irodalmi formában megírt kiadói előszó, amelyben a kiadó anonim marad. Maga a könyv összességében a hamis kiadási adatok szerint Meursius latin fordításának kiadása, amelyben az elíziumi levél mint kiadói előszó a soha nem létezett spanyol eredeti keletkezésével kapcsolatban közöl részleteket (vagyis hogy egy hónap alatt készült, és hat satírárt tartalmazott).

Az 1660-as lyoni vagy grenoble-i kiadás hat satírárt tartalmazott (*Velitatio, Tribadicon, Fabrica, Duellum, Libidines, Veneres*). A címlap szerint 1678-as amszterdami kiadás két részből áll, a második elején újrakezdett lapszámozással. Az első rész (*Pars prima*) a következő satírákat tartalmazza ebben a sorrendben: *Velitatio, Classicum, Octavia, Duellum, Libidines* – és egyre növekvő terjedelemben. A második rész (*Pars secunda*) tartalmazza a már önmagában majdnem százoldalas *Venerest*, majd a lapszámozás újraindul, és a *Pars tertiát* jelző belső címlap után a *Fescennini* következik, amely az első kiadásban még nem szerepelt. Ez a gyűjtemény leghosszabb, önmagában 161 oldalas satírája. A kiadást egy állítólagos Meursius-kéziratból közölt Sigea-laudáció zárja, a cím alatt rövid megjegyzéssel: *Nec ausim dicere deesse nihil* (Nem merném állítani, hogy nem hiányzik belőle semmi.) – vagyis az anonim kiadó nem biztos benne, hogy a költemény szövege teljes. Összegezve tehát, a 2. kiadás a szűk körnek és alacsony példányszámban kiadott első kiadás javított és bővített változataként pozicionálja magát, ezt a „kiadói narratíva” elemeivel is támogatja: az 1. kiadás címlapja szerint Meursius az eredeti spanyol szöveg fordítója, a második címlapja az 1660-as Sigea javított és bővített kiadása, Meursius neve és a fordítás ténye nem szerepel rajta, ezek az adatok átkerülnek az elíziumi levél narratívájába. Az anonim kiadó Chorrer, aki a második kiadást nyitó elíziumi levéllel hagyja keze nyomát a kiadáson. A levélben saját támogatóját, Du Guét magasztalja, benne saját két rövid versét is közli, amivel utal saját szerzőségére. A csak a 2. kiadásban közölt 7. satíra cezúra a szövegtörzsetben abból a szempontból is, hogy benne a helyszín Rómából Spanyolországba kerül, és az interlocutorok, Octavia és Tullia olasz hölgyekből spanyolokká válnak.

---

<sup>7</sup> NAGYILLÉS (2021).

Ami magát a *Satyra Sotadicát* illeti, James Grantham Turner szerint „a XVII. század legpornográfabb szövege”,<sup>8</sup> amelynek hatása akkora volt,<sup>9</sup> hogy Blanchard nem túloz, amikor úgy fogalmaz, hogy „a modern szexualitást Chorier lábjegyzeteként lehet értelmezni”.<sup>10</sup> A szöveg jellege miatt biztosan szándékosan teszi az egyik legfrissebb Sigea-pályakép szerzője, Frade, hogy még csak nem is említi a *Satura Sotadicát*.<sup>11</sup> Valóban méltatlan, hogy a szerzőnőt habitusától oly idegen, mind esztétikailag, mind erkölcsileg vitatható szöveggel kapcsolatban emlegetik legtöbbet – Sigea korabeli hírnevével kapcsolatban mégis sokatmondó, hogy Chorier – mai szóval élve – „húzónévnek” tartja, és hamisítását éppen az ő neve alatt követi el, azonban kultúrtörténeti kontextusban ennek semmiféle jelentősége nincs.

Az egyedülálló szöveg keletkezési időpontjáról (1660) érdemes egyszerre előre- és visszatekinteni az időben. Előre azért, mert bár forgott egy-két ehhez hasonló könyv a könyvpiacra, a XVIII. században kibontakozó libertinus irodalomnak ez a szöveg a legfőbb ösztönzője. A libertinus irodalom számunkra legismertebb képviselője de Sade márki, előtte az övéihez hasonló szövegek Chorier, valamint egy-két kortárs, és néhány korábbi szöveg fordításai voltak.<sup>12</sup>

A szöveg alaphelyzete a satíra műfajában megszokott módon egy beszélgetés – a résztvevők közül egy tapasztalt asszony, Octavia és egy férjhez adandó hajadon, Tullia (a névválasztás utalás Iuvenalis ismert 6., nősatírájára), akinek házaseletről szóló felvilágosítását anyja az említett tapasztalt rokonra bízta. Mind a műfaj, mind a téma egyes elemei jól nyomon követhetők az ókorban. Igazi forrásvidéke talán a római satíra (gondoljunk csak Horatius mentegetőzésére, hogy *multa cum libertate* fogalmaz), de formai és tartalmi előképnek tekinthető szövegek Arisztophanészig vezethetők vissza. A római satíra Horatiusénál jóval kevésbé

<sup>8</sup> Idézi TOULALAN (2007: 20), TURNER (2007).

<sup>9</sup> BLANSHARD (2010: 51–52).

<sup>10</sup> TURNER (2003: 167).

<sup>11</sup> Az egyetlen korabeli női alkotó, akinek tisztelete a 20. századig kitart, bár ebben szerepe van a Nicholas Chorier-féle hamisítványnak: STEPHENSON (2005: 211). A kiadás adatai: *Aloysiae Sigeae Toletanae satyra sotadica de arcanis amoris et veneris: Aloysia hispanice scripsit: latinitate donavit J. Meursius (Nic. Chorierius), Gratianopoli, 1680.*

<sup>12</sup> STEINTRAGER (2016: 11).

visszafogott válfaja, a iuvenalisi változat pedig kifejezetten kedvence volt például a XVIII. századi libertinus irodalom egyik legismertebb képviselőjének, de Sade márkinak.<sup>13</sup> Chorier a könyv bevezetéséül szolgáló *Elíziumi levele* voltaképpen fő előképeinek beszélgetését tartalmazó önálló szatíra. Ennek antik szereplői Lucilius, Varro, Horatius, Ovidius, Persius, Juvenalis, Sulpicia és Petronius, a „modernek” Boccacius (Boccaccio), Petrus Aretinus (Pietro Aretino), Bernius (Francesco Berni), Rabelesius (François Rabelais), Rapinus (Nicolas Rapin), Barclajus (John Barclay) és Boccalinus (Traiano Boccalini). A Sigea árnyával beszélgető ókori szerzők szatíraíróként vagy szatirikus hangvételű munkáikról ismertek. A megnevezettekén kívül akár nyelvi, akár irodalmi mintaként fontos a *Priapeia* szöveganyaga, a rendelkezésre álló ógörög és latin regények, különösen Petronius és Apuleius erotikus jelenetei, de akár egyes történetírók is, például Suetonius és a *Historia Augusta* beszámolóit egyes uralkodók és közvetlen környezetük szexuális kilengéseiről és túlkapásairól. Feltűnő, hogy a szerelmi költőként is számon tartott Catullus azonosítására eddig nem került sor.

A nem ókori szerzők közül a legkorábbi a 14. századi Boccaccio, az olaszok közül Aretino és Berni a *Satyra Sotadica* megjelenésekor jó száz éve halott, korban követi őket Nicola Rapin, a francia szatirikus. A két utolsó említett szerző, Barclay és Boccalini pedig megéri a 17. század elejét. Feltűnő a felsorolás filológiai pontossága: a szereplők a felsorolásban időrendben szerepelnek. A felsorolt ókoriakon kívül Steintrager Lukianos *Hetérák beszélgetéseinek* hatását említi, nem függetlenül az újkomédia hagyományától. Ami a modern szerzőket illeti, a szakirodalom, amelyhez eddig hozzáfértem, egyáltalán nem foglalkozik Boccaccio hatásával, viszont a Boccacciót követően említett szerzőkön kívül hangsúlyozza Lorenzo Veniero *La puttana errantéja* és Antonio Vignali szintén 16. századi *La Cazzariája* (1525–1526 körül), valamint Ferrante Pallavicino 1642-es *La retorica delle puttannéja* jelentőségét. A *Satyra Sotadica* előtt a gyakran Aretinónak tulajdonított *La Puttana errantét* (1642), és mindössze öt évvel előtte a *L'École des filles* (1655) című munkát, ezeket Choriernek szintén ismernie kellett.

---

<sup>13</sup> STEINTRAGER (2016: 11).

A *Satyra Sotadica* a legközelebbiről Aretino *Ragionamentijét* és *Sonetti lussoriosijét* követi, de mind ehhez, mind a többi felsorolthoz képest határvonalat jelent. Míg a felsoroltakban a trágárság (amelynek egyébként most nem részletezhető okból nyoma sincs a tárgyalt műben) és az erotikus téma mindig a társadalom- és egyházkritika satirikus megjelenítésének része, az utóbbi Chorier esetében elsőként olyannyira önállóan jelenik meg, hogy bizvást állíthatjuk, a szexuális együttlét leplezetlen, sőt mind érzelmileg, mind fizikai értelemben plasztikusan részletező leírásának eredeti és valódi célja a gyönyörkeltés, ilyen értelemben kimeríti a pornográf jelleg követelményét. Éppen ezért érdemes kissé kiigazítani a szakirodalomban újabban elterjedt két, azonos értelemben használt kifejezés, a prepornográf és a protopornográf jelentését. A prepornográf terminus a Chorier jelentette határvonal előtti (akár közvetlenül Chorier előtti) munkákra használható, míg a protopornográf magára Chorier-re mint *prótos heuretésre*, akinél a pornográfia már a modern értelemben jelenik meg, s ebben valóban a XVIII. századi libertinus irodalom úttörője.

Lexikai vizsgálatom a meglehetősen terjedelmes szöveg kifejezetten pornográf kifejezéseinek két csoportjára összpontosított. Az egyik szócsoport a fiziológiai terminusoké, amelyeknek forrásai a latin klasszikusok egy jól meghatározható körénél megtalálhatóak – ilyen értelemben nem okoznak különösebb meglepetést. Köztudott, hogy ezeken kívül Chorier modern, illusztrált anatómai traktátusokat is forgatott, ismeretei orvosi értelemben is alaposak. A másik csoport azoknak a szexuális tartalmú metaforáknak a köre, amelyekkel Chorier az aktust, annak fázisait és az együttlét közbeni aktivitások egy-egy elemét nevezi meg. Néven nevezhető előképek ebben az utóbbi körben fordulnak elő.

Az első szócsoport ismertetését azzal kezdem, hogy Chorier a szövegbe illesztett katalógusban közli mind a női, mind a férfi nemi szervek általa ismert latin és görög neveit. Az első, bevezető satíra után Chorier a másodikban két helyen gyűjti a női nemi szervek, a harmadikban pedig a férfi nemi szervek neveit. A 2. satíra a saját nemük iránt vonzódó nők neveit közli, s e csoport egyes híres ókori képviselői közül vonultat fel néhányat.

Az alábbiakban a vonatkozó katalógusokat a teljes szövegben való előfordulások sorrendjében közlöm:

### 1. nőnemiszerv-katalógus

SS2 Cymbam, navim, concham, saltum, clitorium, portam, ostium, porcum, interfemineum, lanuvium, virginal, vaginam, facandrum, vomerem, agrum, sulcum, larvam, annulum Latini dixere; Graecis vero est αἰδοῖον et δέλτα et χοῖρος et ἐσχάρα.<sup>14</sup>

#### *A lesbikus nők neveinek katalógusa*

SS2 Lesbiis praesertim olim id sceleris familiare, quod Sapphus nomen commendavit, atque adeo nobilitavit. Illius lumbos Andromeda, Athis, Anactorie, Mnais, et Girino amasiae, quam saepe fatigarunt! Ejus generis heroidas Graeci Tribadas vocant; Latini Frictrices et Subagitrices. Philaenis vero, quod huic voluptati indulgeret perditissime, invenisse credita est, et usu suo, quae scilicet magni nominis erat, inaudita ad suam aetatem voluptatis usum foeminis puellis apud suos suasisse. Tribadas dixerunt quod tererent ac tererentur; frictrices a corporum frictione; subagitrices a motu concitatori.<sup>15</sup>

### 2. nőnemiszerv-katalógus

SS3 Eam corporis nostri partem, de qua jam colloquutae sumus, vulgo etiam vulvam, cunnum, fregnam, ficum, potam, Latini et nostri homines appellant; vulvam quasi valvam dicere voluissent; cunnum a

<sup>14</sup> A szöveg fordítása: „Latin neve *cymba* (sajka), *navis* (hajó), *concha* (kagyló), *saltus* (liget), *clitorium* (dombocska), *porta* (kapu), *ostium* (ajtó), *porcus* (malac), *interfemineum* (a nő köze), *lanuvium* (származtatása bizonytalan), *virginal* (szüzesség), *vagina* (hüvely), *facandrus* (származtatása bizonytalan), *vomer* (ekevas), *ager* (szántó), *sulcus* (barázda), *larva* (kísértet), *annulus* (gyűrűcske) – a görögöknél αἰδοῖον és δέλτα és χοῖρος meg ἐσχάρα.” Augustus lánya, Octavia mondogatta, hogy azért szült szakasztott olyan gyerekeket, mint Agrippa, mert csak akkor vett utast a hajójára, ha teli volt. Az ἐσχάρα jelentése tűzhely és kandalló, a χοῖρος-é malac, a δέλτα a görögöknél betű neve, de e betű alakja a mi kertünkétől jócskán eltér.

<sup>15</sup> „E bűn hajdan különösen a lesboszi nők körében dívott, majd Szapphó neve tette közkedvelté, sőt közismertté. Hej, de sűrűn bújt ledér ölébe Athis, Anactorie, Manius meg Girino. Az efféle hölgyeket a görögök *tribas*nak, latinul pedig *frictrix*nek és *subagitratrix*nek hívták. Úgy hiszik, feltalálni Philaenis találta fel, mert legféltelenebbül ő adta át magát e gyönyörnek, s minthogy igen előkelő volt, az, hogy ő gyakorolta, honfitársai körében a gyönyör eme akkortájt ismeretlen fajtát más asszonyokkal és hajadonokkal is megkedveltette. *Tribas*nak azért nevezték el őket, mert dörzsölnek s őket is dörzsölik, *frictrix*nek a test dörzsöléséről, *subagitratrix*nek (‘tapogató’) a heves mozgásról.”

cuneo, quod vi multa enitendum sit in eam primis in congressibus; aut a Graeco verbo κυνός, quasi, qui foetor in ore canis esse solet, idem etiam plerumque in hoc infimo corporis nostri ore esse soleat; aut a Graeco κόννος, quae vox barbam sonat, quia hac in parte nos barbatus inepti jocantur, lanuginem quae pubem nobis circumvestit barbam vocitantes; aut potius ἀπὸ τοῦ κόννειν, quod intelligere significat: sicut enim a mente mentulam dixerunt, sic etiam cunnum ab intelligentia. Nimirum et mentulam sicut se ipsa regit, ut mente praedita esse videatur, mentis quae in capite sedet imperiis parum obsequens: ita hic et per se agit, et per se intelligit, in rationis leges rebellionem movens, quae solo possit non mentis, sed mentulae beneficio componi. Nos honestiori appellatione pudendum appellamus; cujus labra quibus occluditur, cadurda dici apud veterem grammaticum legi.<sup>16</sup>

Az alábbiakban pedig a férfinemiszerv-katalógus közlése következik:

Veretrum, mentulam, penem, phallum, taurum, machaeram, pessulum, peculium, vasa, vasculum, pomum, nervum, hastam, trabem, palum, mutonem, verpum, coleos, scapum, caulem, virgam, pilum, fascinum, caudam, mutinum, noctuinum, columnam, appellatione partim propria, partim translata vocant Latini. Graeci varia etiam vocabula: nam φλέψ,

---

<sup>16</sup> „Testünk ama részét, melyről már beszéltünk, a rómaiak és a honfitársaink is mind közönségesen *vulvának*, *cunnusnak*, *fregnának*, *ficusnak*, *potának* hívják. A *vulvát* mintha csak a *valváról* nevezték volna el, a *cunnust* meg az ékről – azért, mert az első együttlétek alkalmával nagy erővel kell nekifeszülni. Lehet, hogy a görög κυνόςból [az ógörög ‘kutya’ szó birtokos esetű alakja] ered, amennyiben testünk eme alsó részében általában ugyanolyan szag érzik, mint a búz a ‘kutyának’ a szájában. Eredhet a görög κόννοςból is – ez a szó ‘szakáll’-t jelent: az idéetlen viccek szerint testünkön itt ‘szakáll’-at hordunk, tudniillik a szemérmünket övező szőrzetet hívják annak. Vagy még inkább a κόννειν-ből származhat. Ez azt jelenti, ‘megérteni’: ahogy tehát a *mentulát* a *mensről*, úgy nevezték el a *cunnust* is az értelemről. Szemmel láthatóan a *mentula* neve is azért ez, mert irányítja magát, mintha esze a fejében lenne, s persze parancsait alig-alig követi. Testünknek ez a része is magától cselekszik, saját értelemmel rendelkezik, s az értelem törvényei ellen úgy vívja saját harcát, hogy az csakis a hímtag jóvoltából érhet véget, az érteleméből soha. Van illendőbb neve is, a szemérem. Régi nyelvészeknél azt olvastam, a ráboruló ajkak neve *cadurdum*.”

καυλός, γονίμη οὐρά, κριθή, πέος, σάθη, ἔμβολον, στηῖμα, σύριγξ,  
κάπρος, τύλος, κωλιῆ, ῥάφη, ἀναγκαῖον dicitur et ῥαφίδος.<sup>17</sup>

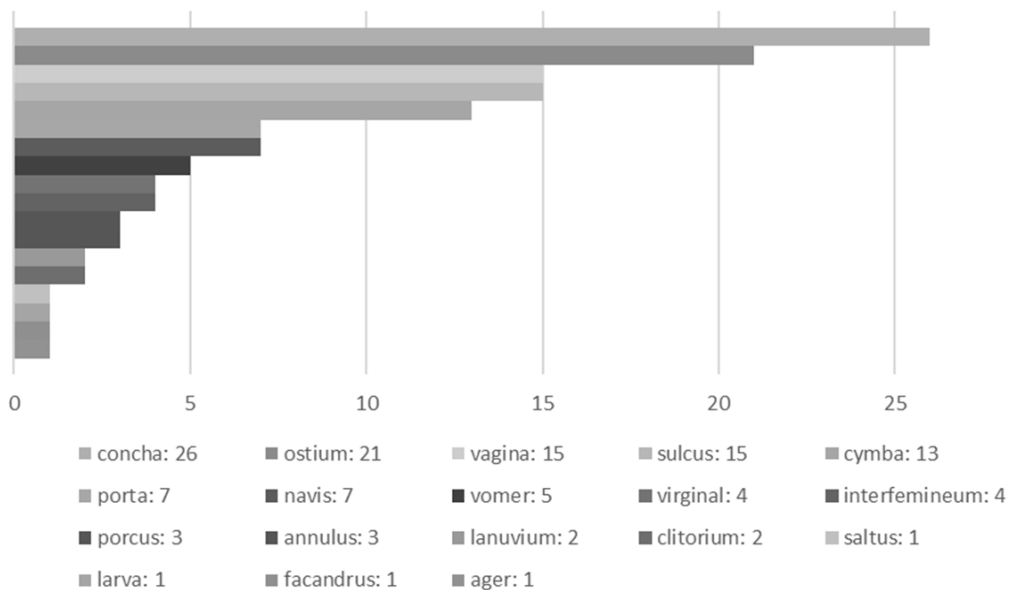
A most következő vizsgálat a két katalógusban közölt latin terminusokra koncentrál. Bármilyen bőséges szóanyagot kínál is a katalógus, Chorier a szövegben nem minden elemet használ, vannak preferenciái – bizonyos szavak pedig a két szógyűjteményen kívül nem is fordulnak elő többé a szövegben. A katalógusokkal kapcsolatos első tanulság, hogy a női nemi szervről adott két katalógus közül a második, rövidebb az első részhal-maza. Az első, hosszabb lista elsősorban a kívülről megfigyelhető anató-miai képleteket tartalmazza, a clitorist is beleértve. A második, rövid lista pedig a női nemi szerv belső részeire összpontosít, de nem tartalmazza az *uterust*, bár másutt, egy-egy közösülés túlzó leírásában azzal is foglalko-zik. A két lista összesen 16+5 latin szót tartalmaz (és részben magyaráz).

---

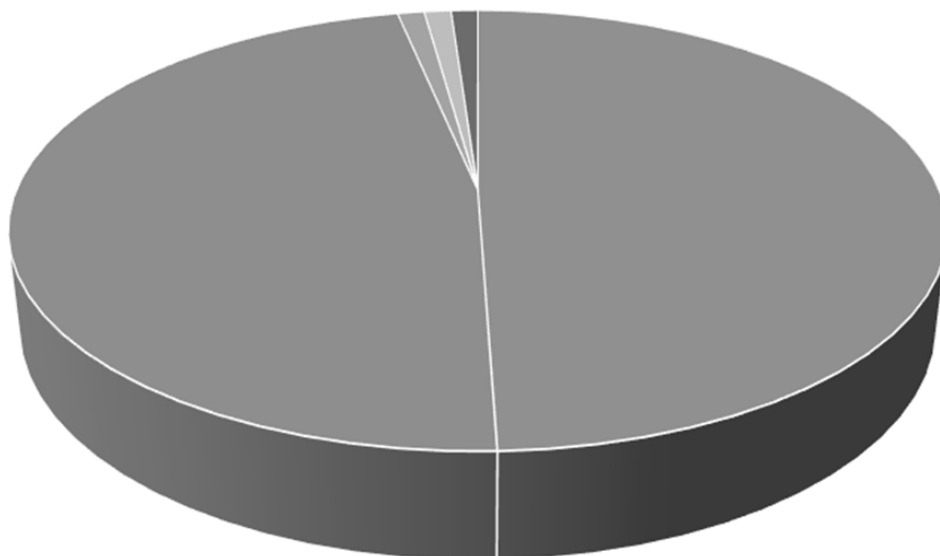
<sup>17</sup> „*Veretrum* (hímtag), *mentula* (fasz), *penis* (hímvessző), *phallus* (hímvessző), *taurus* (bika), *machaera* (gyilok), *pessulus* (retesz), *peculium* (atyai örökség), *vasa* (edény, tők), *vasculum* (edényke, pöcs), *pomum* (gyümölcs), *nervus* (ín), *hasta* (lándzsa), *trabs* (do-rong), *palus* (karó), *muto* (farok), *verpus* (hímtag), *colei* (zacskó), *scapus* (henger), *caulis* (torzsa), *virga* (vessző), *pilum* (dárda), *fascinum* (bájdorong), *cauda* (farok), *mutinus* (hímvessző), *noctuinus* (baglyos), *columna* (pillér). Ezek rá a latinok részben saját, rész-ben lefordított szavai. A görögöknek is sokféle szavuk van rá, úgymint φλέψ (ér), καυλός (dárda), γονίμη οὐρά (párzófarok), κριθή (árpa), πέος (hímvessző), σάθη (hímvessző), ἔμβολον (retesz), στηῖμα (oszlop), σύριγξ (síp), κάπρος (gyümölcs), τύλος (ék), κωλιῆ (sódar), ῥάφη (varrat), ἀναγκαῖον (ami kell) és ῥαφίδος (tű).”



### Nőnemiszerv-lista 1



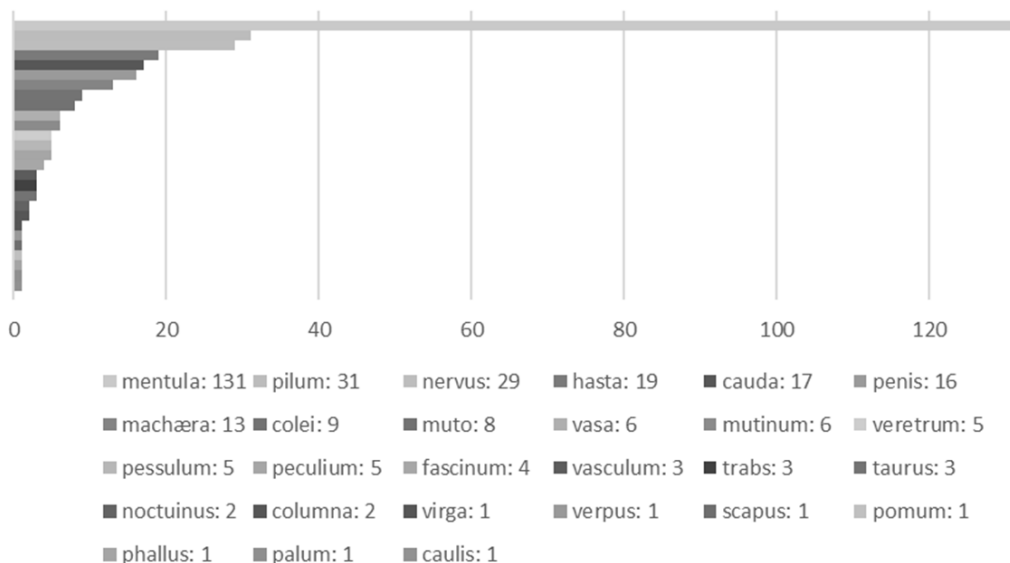
### Nőnemiszerv-lista 2 – gyakoriság



■ cunnus: 45   ■ vulva: 43   ■ fregna: 1   ■ ficus: 1   ■ pota: 1

A férfi nemi szervre összesen 27 szót közöl, a péniszén kívül a heréket is ebbe a listába teszi csakúgy, mint ahogyan a magyar köznyelvi „tök” szó is mindkét anatómiai képletet magában foglalhatja.

### Férfinemiszerv-lista



Az egyes szavak előfordulásának gyakorisága azt mutatja, hogy a női és férfi nemi szervekkel kapcsolatban is túlnyomó a hagyományos értelemben vett dobogósok, tehát a három első hely valamelyikét elfoglalók használata. A két női listára vetítve azonban ez mégsem 3+3, hanem csak 3+2 szót jelent, amennyiben a rövid listán csak az első két szó jelenléte szignifikáns: a hosszú listából a *concha* és *ostium*, valamint holtversenyben a *vagina* és *sulcus* vezet – míg a rövid listán két szó, a *cunnius* és *vulva* jelenléte túlnyomó. A leggyakrabban használt szavak a férfi nemi szervre (elsősorban a péniszre) a toronymagasan vezető *mentula*, majd a *pilum*, utánuk pedig szinte holtversenyben a *nervus* és *hasta*, s csak egy ponttal marad le az utóbbtól a *penis*. Érdekesség, hogy a *fregna* szó származtatása bizonytalan: valószínűleg a *fricare* és *frangere* összeházasításával keletkezett olasz szó lehet a háttérben, vagyis Chorier vissza latinósítja a szót.

A szóanyag vizsgálata alapos forrástanulmányokra utal. A szöveg gyakorlatilag megrajzolja az antik és későantik erotikus *terminus technicusok* szinte teljes lehetséges forrásanyagának térképét úgy, hogy olykor

kizárólagos forrásokra is fény derül. Ugyanakkor egyes kifejezések, kifejezőmódok arra utalnak, hogy Chorier a latin autonóm és innovatív használója volt. Az antik és későantik szöveganyagban nem találni nyomát például olyan, egészen autentikusnak ható kifejezéseknek, mint például *lucidiores oculi, forma Venerea, mammam morsibus petere, corpus totum manu pererrare, femora attrectare, Veneris campus, digitis vexare, summis inguiculis sollicitare ad prurimum, Cypris mea mollis / mellita / aurea, papillas exsugere / mordicare, infima uteri sedes, labia cunni, Veneris oestrus*.

A másik véglet a világos származtathatóságú kifejezések köre: bár nagy meglepetést nem okoznak, abból a szempontból mégis fontosak, hogy teljesen egyértelműen utalnak a szerző egyes olvasmányaira. Például a *promulsidaria* szó olyan ritka, hogy csak Petronius *Satyricon*jából származhat:

SS2 'promulsidaria'

Tullia: Isthac, corculum, praeludia erant ad pugnam, et **promulsidaria** ad plenas Dionaeas epulas.

Mindez, szívecském, csak a csata előjátéka volt, s **ízeltő** Dióné teljes lakomája előtt.

vö. Petr. *Sat.* 31, 9 ceterum in **promulsidari** asellus erat Corinthius cum bisaccio positus, qui habebat olivas in altera parte albas, in altera nigras.

Chorier másutt Tacitus egy *flosculus*át látszik adaptálni:

SS2 'inexhausta'

Tullia: Cum voluptate conspicio curiosa istum Veneris campum, non latum, non spatiosum quidem, sed amoenissimis deliciis plenum, in quo Martis tui vires hauriet **inexhausta Venus**.

Fürkész gyönyörrel szemlélem Vénusz e mezejét, nem is széles, nem is téres, mégis párkító gyönyörrel teljes. Marsod erején itt issza majd ki utolsó cseppig **a fáradhatatlan Vénusz**.

vö. Tac. *Germ.* 20, 2 **sera iuvenum venus, eoque inexhausta pubertas**.

A terjedelmesebb nőnemiszerv-katalógus *interfemineum* szavának Novius Atellana-töredékén kívül valószínűbb forrása Apuleius, akinek mind *Apologiáját*, mind *Metamorphosesét* forgatta:

SS2 'interfemineum'

Cymbam, navim, concham, saltum, clitorium, portam, ostium, porcum, **interfemineum**, lanuvium, virginal, vaginam, facandrum, vomerem, agrum, sulcum, larvam, annulum Latini dixere; Graecis vero est αἰδοῖον et δέλτα et χοῖρος et ἐσχάρα.

Latin neve cymba (sajka), navis (hajó), concha (kagyló), saltus (liget), clitorium (dombocská), porta (kapu), ostium (ajtó), porcus (malac), interfemineum (a nő köze), lanuvium (származtatása bizonytalan), virginal (szüzesség), vagina (hüvely), facandrus (származtatása bizonytalan), vomer (ekevas), ager (szántó), sulcus (barázda), larva (kísértet), annulus (gyűrűcske) – a görögöknél αἰδοῖον és δέλτα és χοῖρος meg ἐσχάρα.

vö. Novius, *Atellanarum fragmenta* v. 41

Gnatus artivit [suae] matri **interfeminia** fortiter.

vö. Apul. *Ap.* 33 mentiti autem sunt callidissimi accusatores mei, ut sibi uidentur, cum me ad finem calumniae confinxerunt duas res marinas impudicis uocabulis quaesisse, quas Tannonius ille cum utriusque sexus genitalia intellegi uellet, sed eloqui propter infantiam causidicus summus nequiret, multum ac diu haesitato tandem uirile marinum nescio qua circumlocutione male ac sordide nominauit, sed enim feminal nullo pacto repperiens munditer dicere ad mea scripta confugit et quodam libro meo legit: '**interfeminium** tegat et femoris obiectu et palmae uelamento'.

Apul. *Ap.* 34 cedo enim, si ego de Veneris statua nihil dixissem neque **interfeminium** nominassem, quibus tandem uerbis accusasses crimen illud tam stultitiae quam linguae tuae congruens?

A lesbikus nők katalógusának egyik forrása biztosan Ovidius Sappho-levele:

SS2 'Athis, Anactorie'

Illius lumbos Andromeda, **Athis, Anactorie**, Mnais, et Girino amasiae, quam saepe fatigarunt! Ejus generis heroidas Graeci Tribadas vocant; Latini Frictrices et Subagitatrices. Philaenis vero, quod huic voluptati indulgeret perditissime, invenisse credita est...

Hej, de sűrűn bújt ledér ölébe **Athis, Anactorie**, Manius meg Girino. Az efféle hölgyeket a görögök *tribasnak*, latinul pedig *frictrixnek* és *subagitatrixnak* hívták. **Úgy hiszik, feltalálni Philaenis találta fel, mert legféltelenebbül ő adta át magát e gyönyörnek...**

vö. Ov. *Her.* 15, 15–20.

Nec me Pyrrhiades Methymniades ve puellae,  
Nec me Lesbiadum cetera turba iuvant;  
Vilis **Anactorie**, vilis mihi candida Cydro  
Non oculis gratast **Atthis**, ut ante, meis  
Atque aliae centum, quas hic sine crimine amavi:  
Inprobe, multarum quod fuit, unus habes.

Szintén forrás a témához a *Priapea* és Martialis:

SS2 'Athis, Anactorie'

Illius lumbos Andromeda, Athis, Anactorie, Mnais, et Girino amasiae, quam saepe fatigarunt! Ejus generis heroidas Graeci Tribadas vocant; Latini Frictrices et Subagitatrices. **Philaenis vero, quod huic voluptati indulgeret perditissime, invenisse credita est...**

Hej, de sűrűn bújt ledér ölébe Athis, Anactorie, Manius meg Girino. Az efféle hölgyeket a görögök *tribasnak*, latinul pedig *frictrixnek* és *subagitatrixnak* hívták. **Úgy hiszik, feltalálni Philaenis találta fel, mert legféltelenebbül ő adta át magát e gyönyörnek...**

vö. Priap. 63, 15–18.

ad hanc puella - paene nomen adieci -  
solet venire cum suo futurore,  
quae **tot figuras, quas Philaenis enarrat,**  
--- non + inventis pruriosa discedat.

vö. Mart. 7, 67, 1–3.

Pedicat pueros **tribas Philaenis**  
et tentigine saevior mariti  
undenas dolat in die puellas.

Mart. 7, 70, 1–2.

**Ipsarum tribadum tribas, Philaeni,**  
recte, quam futuis, vocas amicam.

A *lanugo mollis* kötés egyszer ugyan előfordul Martialisnál is, de lucretiusi kontextusa (a fiúk nemi érése) bizonyítja, hogy Chorier a *De rerum natura* vonatkozó szakaszaiból is profitált:

SS3 'lanugo tibi mollis'

Primo quodam tumore, quem **lanugo tibi mollis** tegit, protuberat; nec credas intra femina ob turpitudinem, quae sane illi nulla est, conditam, sed ad usum repositam.

Előbb kissé kitüremkedik, még **selymes szőrzeted** rejti, majd megduzzad. Nő létedre nem is hinnéd, de nem szégyellőségében rejtőzik, mert hát az nemigen van benne, hanem csak arra vár, hogy használják.

vö. Lucr. 5, 886–889.

post ubi equum validae vires aetate senecta  
membraque deficiunt fugienti languida vita,  
tum demum puerili aevo florenta iuventus  
officit et **molli vestit lanugine malas.**

vö. Mart. 10, 42, 1–2.

Tam dubia **est lanugo tibi, tam mollis** ut illam  
halitus et soles et levis aura terat.

A *membrum virile* kifejezés kizárólag Servius *Georgica*-kommentárjában és Macrobiusnál fordul elő:

SS3 'virile membrum'

Amplexatur vero, constringit, exsugitque **virile membrum**, quod in eam vaginam impellitur, et inseritur.

Ez pedig körülöleli, összeszorítja és kiszívja a belé mint hüvelyébe nyomuló és döfődő **hímtagot**.

vö. Serv. *ad Georg.* 2, 389.

alii dicunt oscilla esse **membra virilia de floribus facta**, quae suspendebantur per intercolumnia ita, ut in ea homines, acceptis clausis personis, inpingerent et ea ore cillerent, id est moverent, ad risum populo commovendum.

vö. Serv. *ad Georg.* 4, 111.

hic autem Priapus fuit de Lampsaco civitate Hellesponti, de qua pulsus est propter **virilis membri** magnitudinem.

Macr. *Sat.* 1, 8, 9.

propter abscisorum pudendorum fabulam etiam nostri eum Saturnum vocitaverunt *παρὰ τὴν σάθην*, quae **membrum virile** declarat, veluti Sathunnum: inde etiam satyros veluti sathunos, quod sint in libidinem proni, appellatos opinantur.

Chorier *lasciva manus* kifejezése, hacsak nem ő alkotta, és véletlen egybeesésről van szó, kizárólag idősebb Seneca egyik *Controversiájából* származtatható:

SS3 'lascivam manum'

Tullia, contine, amabo, **lascivam manum...**

Tullia, könyörgök, türtőztess **pajkos kezed...**

vö. Sen. *Contr.* 4, praef. 11.

11 meminisse et illam contradictionem sic ab illo positam magnam materiam Pollionis Asinii et tunc Cassi Severi iocis praebuisse: 'at' inquit 'inter pueriles condiscipulorum sinus **lasciva manu** obscena iussisti.' et pleraque huius generis illi obiciebantur.

Teljesen más célra használja Lucanus és/vagy Claudianus *pretiosa concha* kifejezését:

SS3 'concham pretiosam'

Misereor tui, o **concham pretiosam**, Veneri concipiendae meliorem quam haec fuit concha, e qua aiunt ortam Venerem!

Jó megkönyörülök. Ó, mily **becses e kagyló**, s mennyivel jobban fogadja majd be Vénuszt, mint amelyből a mítosz szerint Vénusz született!

vö. Luc. *bc.* 6, 677–678.

non Arabum volucer serpens innataque rubris  
aequoribus custos **pretiosae** vipera **conchae**

vö. Claud. *Panegyricus dictus Honorio Augusto tertium consuli* (= *Carm. maiora*, 6–7) 7, versus: 210–211.

vobis rubra dabunt **pretiosas** aequora **conchas**,  
Indus ebur, ramos Panchaia, vellera Seres.

Biztosan a *Priapeából* származik a *mentulatio* közép fokú melléknév:

SS3 'mentulatiorem, mentulatio'

Dixit probe mater mutoniatum esse, vehementer gaudet;  
**mentulatiorem** in hac urbe nostra hominem esse putat neminem.

Jól mondta anyád, hogy nagy a mérete, s ennek nagyon örül. Szerinte nincs a városunkban **nagyobb farka** senkinek.

Euge, ipsi imo Priapo conveniat, ah! ah! ah! vel si quis Priapo  
**mentulatio**.

vö. *Priap.* 36, 10–11.

quod si quis inter haec locus mihi restat,  
deus Priapo **mentulatio** non est.

Szintén a *Priapeából* származik a *passere salacior* kifejezés – a veréb bujaságára egyébként idősebb Plinius is utal:

SS4 'passere salacior'

Omnibus praeterea sis nive frigidior velim, mihi **passere salacior**.



Kívánom, hogy ezentúl minden más férfival szemben légy hónál hűvösebb, de velem ne – mi **párosodjunk, mint a nyulak**.<sup>18</sup>

vö. *Priap.* 26, 5.

Porro - nam quis erit modus? - Quirites  
aut praecidite seminale membrum,  
quod totis mihi noctibus fatigant  
vicinae sine fine prurientes  
vernīs **passeribus salaciores**,  
aut rumpar nec habebitis Priapum.

vö. Plin. *HN* 10, 107.

contra **passeri** minimum vitae, **cui salacitas par**.

Egyértelműen Horatius *Szatíráiból* vette Chorier a *cauda salax* kötést:

SS4 'salax illi cauda'

Interim mirabilem in modum **salax** illi **cauda** creverat, et inquieta  
femur meum alterum verberabat.

Közben **buja farka** már csodálatosképp megduzzadt s türelmetlenül  
csapkodta egyik combomat.

vö. Hor. *Sat.* 1, 2, 45–47.

hunc perminxerunt calones; quin etiam illud  
accidit, ut cuidam testis **caudamque salacem**  
demeterent ferro.

A tematika érthetővé teszi Horatius megfelelő epódoszainak használatát, így a 8., buja vénasszonyról szólóét:

SS4 'enervatam mollitiem'

Condone mihi, inquit, **enervatam hanc mollitiem**, qui tam pauca  
itineria percurri in tam pulchro stadio.

---

<sup>18</sup> Az eredetiben veréb, de a magyar szólásmódok inkább a nyúlhoz kötik a szaporaságot.

Bocsáss meg, hogy **elgyengültem és ernyedtem vagyok**, pedig épp csak néhány kört tettem e gyönyörű versenypályán.

vö. Hor. *Epod.* 8, 2.

Rogare longo putidam te saeculo  
**viris quid enervet meas,**  
 cum sit tibi dens ater et rugis vetus  
 frontem senectus exaret  
 hietque turpis inter aridas natis  
 podex velut crudae bovis!

Biztos a forrása az *improba manus* kifejezésnek, Petronius *Satyriconja*:

SS5 'improba manus'

Octavia: Abi, **improba manus**, quae procaci tactu adulteras novam nuptam.

Csak vidd innen a **huncut kis kezed**. Hogy jut eszedbe szemérmetlen fogdosással csábítani egy fiatalasszonyt?

vö. Petr. *Sat.* 86, 1.

proxima nocte cum idem liceret, mutavi optionem et „si hunc” inquam „tractavero **improba manu** et ille non senserit, gallos gallinaceos pugnacissimos duos donabo patienti”.

vö. Petr. *Sat.* 128, 6.

nocte soporifera veluti cum somnia ludunt  
 errantes oculos effossaque protulit aurum  
 in lucem tellus: versat **manus improba** furtum  
 [thesaurosque rapit; sudor quoque perluit ora]  
 et mentem timor altus habet, ne forte gravatum  
 excutiat gremium secreti conscius auri:

A *spissis basiis* fordulat alapja szintén Petronius:

SS5 'spissis basiis'

Octavia: Ego **spissis basiis** animos dabam, et molli **crispantium** clunium motitatione opi eram ad metam eunti.

Én **sűrű csokolgatással** fokoztam erejét, s farom **hullámszásának** lágy mozgásával segítetttem, hogy célba jusson.

vö. Petr. *Sat.* 18, 4.

hilarior post hanc pollicitationem facta mulier **basavit me spissius**

vö. Petr. *Sat.* 31, 1.

obligati tam grandi beneficio cum intrassemus triclinium, occurrit nobis ille idem servus, pro quo rogaveramus, et stupentibus **spississima basia** impegit gratias agens humanitati nostrae.

A szexuális szókinszhez tartozó egyéb, nem kifejezetten egy-egy szerzőhöz köthető kifejezések háttérben álló szerzők listája – nem meglepő módon – Plautusszal kezdődik, Terentius viszont – ugyancsak nem meglepő módon – egyetlenegyszer sem szerepel. Az arany- és ezüstkori klasszikusok közül mintája Horatius, Iuvenalis és Persius, epikus étlapján Lucretius, Vergilius és Lucanus is szerepel – természetesen sokat profitál Ovidiusból. Csak Catullusnál adatolható flószkulusra egyelőre nem bukkantam, de a teljes Horatiust használja, és késő ókori költők közül Ausoniust és Claudius Claudianust. A prózai szerzők közül biztos Petronius, és szinte biztos Seneca *Apocolcyntosis*ának hatása, valamint Suetonius, Ammianus Marcellinus, Martianus Capella és Macrobius *Saturnaliája*. Végül a későókori kommentárirodalom használata is biztosra vehető, Serviusszal az élen.

Összességében a lexikai vizsgálat tanulsága az, hogy Chorier narratívájának előzményekkel nem rendelkező elemeihez virtuóz módon, nyilván óriási szövegismeret birtokában szinte egytől-egyig bárki számára hozzáférhető elemeket használt, amelyek csak az új tematika új fénytöréséből váltak erőtikusból és szatirikusból pornográfá.

## Felhasznált irodalom

- FRADE 2016 S. FRADE, *Hic sita Sigea est: satis hoc: Luisa Sigea and the Role of D. Maria, Infanta of Portugal, in Female Scholarship*, in: R. Wyles – E. Hall (ed.), *Women Classical Scholars. Unsealing the Fountain from the Renaissance to Jacqueline de Romilly*, Oxford, 2016, 48–60.
- MADARÁSZ 2002 MADARÁSZ I. (bev.) – SIMON Gy. (ford.), *Pietro Aretino: Beszélgetések, avagy A Hat nap*, Budapest, 2002.

- NAGYILLÉS 2021 NAGYILLÉS J., *A toledói Aloisia Sigea Szótadeus szatírája Amor és Venus titkairól*, A&R, 8 (2021/2), 211–251.  
DOI: 10.14232/antikren.2021.8.211-251
- PÉREZ 2008 R. A. PÉREZ, *Biografía de Luisa Sigea Toledana. Una taranconera del siglo XVI en la corte portuguesa y española*, in: M. A. Pérez Priego (coord.), *Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas (SEMYR), Melchor Cano y Luisa Sigea. Dos figuras del Renacimiento español*, Tarancón, 2008, 167–265.
- STEINTRAGER 2016 J. A. STEINTRAGER, *The autonomy of pleasure: libertines, license, and sexual revolution*, New York, 2016.
- STEVENSON 2005 J. STEVENSON, *Women Latin Poets*, Oxford, 2005.
- TOULALAN 2007 S. TOULALAN, *Imagining Sex, Pornography and Bodies in Seventeenth-Century England*, Oxford, 2007.
- TURNER 2003 J. G. TURNER, *Schooling Sex: Libertine Literature and Erotic Education in Italy, France, and England, 1534–1685*, Oxford, 2003.
- TURNER 2007 J. G. TURNER, *Libertines and Radicals in Early Modern London: Sexuality, Politics and Literary Culture, 1630–1685*, Cambridge, 2007.

## Nicolas Chorier's forgery of Sigea. On the sources of the pre-libertine literature

*Nicolas Chorier's forgery of Sigea, Aloisiae Sigeae Toletanae Toletanae Satyra Sotadica de arcanis Amoris et Veneris, is an important forerunner of libertine literature. The biography of the real author and the circumstances of its creation are largely known, but the text has been little researched because of its obscene content. A translation of the complete work is currently being prepared, and the article focuses on the sources of sexual vocabulary.*

**Keywords:** Nicolas Chorier, Aloisia Sigea, *Satyra Sotadica*, prelibertine literature, sexual vocabulary, pornography

SZEBELÉDI ZSOLT

## Az *aut* jelentése Szerémi György emlékiratában

Szerémi György 16. század közepén írt *Epistola de perdicione regni Hungarorum* című latin nyelvű műve számos szokatlan nyelvi jelenséget tartalmaz. Ezek közé tartoznak a nyelvi hungarizmusok, amikor egyes szavak vagy szókapcsolatok olyan tükröfordítások, amelyek idegenek a latin nyelv szellemétől, és így azok kizárólag a magyar nyelv alapján értelmezhetők. Jelen rövid tanulmányban a 'vagy' jelentésű latin *aut* szóról bizonyítom be, hogy az bizonyos helyzetben nyelvi hungarizmusként jelenik meg a szövegben.<sup>1</sup>

**Kulcsszavak:** Szerémi György, neolatin filológia, nyelvi hungarizmusok

Szerémi György 16. század negyvenes éveiben keletkezett *Epistola de perdicione regni Hungarorum* című latin nyelvű kéziratával kapcsolatban jogosan merül fel a szövegben esetlegesen felbukkanó nyelvi hungarizmusok kérdése.<sup>2</sup> Noha valóban találunk a latinba ágyazva olyan latinizált magyar szavakat, illetve olyan szókapcsolatokat, amelyek a nem magyar anyanyelvűek számára érthetetlenek és így nyelvi hungarizmusnak tekinthetők, az is igaz viszont, hogy a meghatározás tekintetében minden esetben nagy körültekintéssel kell eljárunk, sokszor ugyanis az első ránézésre nyelvi hungarizmusnak látszó szókapcsolat valójában éppen a latin nyelvből honosodott meg a magyarban, vagyis az irány éppen fordított. Korábbi cikkeimben már bemutattam egy közmondást, amely a latinból került át a magyar nyelvbe, illetve a középkorban és a kora újkorban is magyarul használt kollokáció latin ere-

<sup>1</sup> A tanulmány a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal – NKFIH, FK – 137616 számú, *A magyar romlás krónikája* című projektjének támogatásával készült.

<sup>2</sup> Az egyetlen kéziratós példány az Országos Széchényi Könyvtár Kézirattárában található Fol. Lat. 4020 jelzet alatt. A korlátozottan használható kiadását még Wenzel Gusztáv adta ki 1857-ben: SZERÉMI (1857).

detét is kimutattam.<sup>3</sup> Ebben a rövid tanulmányban a Szerémi által használt *aut* kötőszó jelentéseit fogom röviden áttekinteni, és ez alapján egy valódi nyelvi hungarizmust is azonosítok a szövegben.

A magyarul ‘vagy’ jelentésű *aut* latin kötőszónak számos árnyalata létezik, és igen változatos a használati köre. Alapvetően azonban a latinban, éppen úgy, ahogy a magyarban is két vagy több fogalom, illetve dolog közti választás lehetőségét jelöljük vele.<sup>4</sup>

Ha fellapozzuk a ‘vagy’ szónál a *Magyar értelmező kéziszótárt*, egy rendkívül hosszú szócikkkel találkozunk benne, és láthatjuk, hogy a jelentése alapvetően az, amit fentebb megállapítottunk, de árnyalatok tekintetében még a latinnál is színesebb képet kapunk.<sup>5</sup> Van viszont egy olyan sajátos magyar jelentése is, amely véleményem szerint Szerémi latin szövegében is megjelenik, és ez alapján – ahogy lentebb bizonyítom – az *aut* bizonyos esetekben nyelvi hungarizmusnak tekinthető az *Epistolában*.

Mivel egy rendkívül gyakran használt, fontos kötőszóról beszélünk, nem meglepő, hogy számos esetben találkozhatunk vele Szeréminél. Ezek az előfordulások többségében megfelelnek a bevett latin jelentéseknek. Az *aut* állhat a szövegben egymagában két dolog elválasztásaként: *atamen solumodo habuisset maiestas unum ferculum de aviculis aut de ferenis*. („De csak lett volna felségednek egy fogás szárnyasokból vagy vadakból!”)<sup>6</sup>

Természetesen a latinban gyakran használt kettős kötőszóként is megjelenik ‘akár ... akár’ jelentéssel: *Iste latro quidem nil curabat de nobilissima arce Nandoralbensi, ut edificium faceret de coperluris aut de victu alimoniarum aut pixides abundaret in ea nil, sed ad perdendum promisserat*. („Ez a lator azonban semmit sem törődött a híres Nándorfehérvárral,

---

<sup>3</sup> SZEDELÉDI (2015).

<sup>4</sup> ‘*aut*’ szócikk: MKLSz.

<sup>5</sup> MÉK hozzáférés: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/v-51E41/vagy-520F4/>. (2022. 04. 25.)

<sup>6</sup> Fol. Lat. 4020, 50<sup>r</sup>; SZERÉMI (1961: 124).

hogy építkezéseket végeztetett volna a tetőn, *akár az élelmet akár a puszkákat szaporította volna benne.*)<sup>7</sup>

Szerémi különösen szerette, és talán ebben a formában jelenik meg legtöbbször a szövegben, amikor egy adott mondatban leírt állítás ellentétét akarja kifejezni *aut non* formában: *Postea consilium inierit cum consiliariis suis, quod si debet urgere arcem aut non.* („Azután tanácsot tartott tanácsosaival arról, vajon *fel kell-e gyújtania a várat, vagy nem.*”)<sup>8</sup> Ugyanerre példa: *qui crassaverat se ipsum, et me interrogabat prius dominus vavoda, quod si esset probus aut non.* („aki felhízlalta magát; de előbb engem kérdezett meg a vajda úr, vajon *alkalmas-e, vagy nem.*”)<sup>9</sup>

E fenti példák egyáltalán nem különösek, teljesen beleilleszkednek az ókori és a középkori latin nyelvhasználatba. Van néhány különösebb szövegrész azonban, szám szerint három, ahol az *aut* számnév mellett jelenik meg. Az első ilyen, amikor mintegy tíz hajdúval felfalatták a parasztháború vezérét, Székely Györgyöt: *Posthec, qui captivi tenebantur, bubulci, id est, bayduk aut decem circumdantes et exuere fecerunt nudum et cum bubulcis predictis ad devorandum compellebant.*<sup>10</sup>

A másik két szöveghellyel Buda németek általi 1530-as ostrománál találkozhatunk. Először Szerémi leírja, hogy körülbelül tíz hordót vízzel töltöttek meg: *Aut decem* (sc. *dolea*) *inpleveramus et sic potum tribuimus.*<sup>11</sup> Nem sokkal később pedig egy összecsapás során az olvashatjuk, hogy körülbelül tíz török állt fenn egy szemétdombon a váron kívül: *Turci quidem stabant super extra ianwam, id est, in zemet aut decem et in manibus nil gestabant defendiculum.*<sup>12</sup>

Ebben a három mondatban közös, hogy az *aut* számnév mellett áll, annak önmagában vajmi kevés jelentősége van, hogy ez a számnév minden példamondatban éppen tíz. Az érdekes ebben az esetben az *aut* jelentése. Mert ha megnézzük az összes latin szótárt, egyetlen jelentés

<sup>7</sup> Fol. Lat. 4020, 22v; Itt nem teljesen követtem a JUHÁSZ–ERDÉLYI fordítást, hogy kiemeljem a páros *aut* jelentését.

<sup>8</sup> Fol. Lat. 4020, 42v.

<sup>9</sup> Fol. Lat. 4020, 43v; SZERÉMI (1961: 109).

<sup>10</sup> Fol. Lat. 4020, 27r.

<sup>11</sup> Fol. Lat. 4020, 92v.

<sup>12</sup> Fol. Lat. 4020, 93r.

sem illeszthető be helyesen a mondatba. Az adott példák esetében ugyanis a magyar nyelvből kell kiindulnunk. A *Magyar értelmező kéziszótár* meghatározásait olvasva könnyen rátalálhatunk a megoldásra, és ennek segítségével le is tudjuk fordítani helyesen az adott mondatokat. A magyar nyelvben nemcsak kötőszóként, hanem népies és bizalmas stílusban határozószóként is használatos a ‘vagy’ szó. Ebben a kontextusban rögtön első példaként a szótár azokat az eseteket említi, amikor a szó kerek számok, illetve mértéknevek előtt áll, pontosan úgy, ahogy az *Epistola* szövegében is találkozunk vele. Ilyenkor pedig a ‘vagy’ szót a következőképpen lehet értelmezni: ‘nem egészen pontosan’, ‘megközelítőleg’, ‘körülbelül’, ‘mintegy’.<sup>13</sup> A fenti három forráshely idézése során is, a mondatok előtti magyarázatban a fenti jelentések valamelyikét használtam. Nincs ugyanis másról szó, mint hogy abban a három esetben, amikor számnév előtt áll a ‘vagy’ az *Epistolában*, azt a magyar nyelvhasználatban előforduló jelentésben kell értelmezni.

Ebből következően az említett mondatokat a fenti sorrendben a következőképpen kell fordítani: 1. Ezután a gulyások, azaz a hajdúk, akiket fogságban tartottak, vagy (=mintegy, körülbelül) tízen körülvették.<sup>14</sup> 2. Megtöltöttünk (ti. hordót) vagy (=körülbelül) tízet, s így inni adtunk.<sup>15</sup> 3. Vagy (=mintegy, körülbelül) tíz török pedig állt a kapun kívül, fenn a szemétdombon, s kezükben nem volt semmi fegyver.<sup>16</sup>

A fenti rövid vizsgálat alapján kijelenthetjük, hogy ebben a három esetben az *aut* használata nyelvi hungarizmusnak tekinthető, mivel egyéb, és kiváltképp Szerémi által ismert (szerbhórvát, latin) nyelvekben a ‘vagy’ ilyen jelentésben nem használatos. Azt ki kell hangsúlyoznom, hogy e rövid cikk esetében az újdonság mindössze a nyelvi hungarizmus tényének megállapítása és alátámasztása. A szöveg korábbi fordítója, Juhász László nyilvánvalóan tisztában lehetett azzal, hogy miként kell értelmezni a szót. Csakhogy Juhász magyar anyanyelvű volt, és egy magyar anyanyelvűek számára készített fordításban nyugodtan válto-

---

<sup>13</sup> Ld. 3. jegyzet.

<sup>14</sup> SZERÉMI (1961: 68).

<sup>15</sup> SZERÉMI (1961: 211).

<sup>16</sup> SZERÉMI (1961: 211). Ezzel a mondattal kapcsolatban már érintettem a kérdést egy korábbi cikkemben: SZEBELÉDI (2012).



zatlanul is hagyhatta a ‘vagy’ szót. Nem tévedhetünk azonban nagyot akkor, ha azt feltételezzük, hogy egy nem magyar anyanyelvű, illetve a magyar nyelvet felsőfokon nem elsajátító kutató számára komoly nehézséget jelenthet ennek a három latin mondatnak a pontos megértése.

## Források

- SZERÉMI 1857      SZERÉMI György *Emlékirata Magyarország romlásáról 1484-1543*, közli Wenzel G., Pest, 1857.
- SZERÉMI 1961      SZERÉMI Gy., *Magyarország romlásáról*, ERDÉLYI L. – JUHÁSZ L. (ford.), Budapest, 1961.

## Felhasznált irodalom

- MKLSZ              *A magyarországi középkori latinság szótára: Lexicon medii aevii Hungariae*, kiad. (I–II) BORONKAI I., (III) BORONKAI I. – BELLUS I., (IV) BORONKAI I. – SZOVÁK K., (V) SZOVÁK K., Budapest, 1987–1999.
- MÉK                *Magyar értelmező kéziszótár*, BÁRCZI G. – ORSZÁGH L. (szerk.), Budapest, 1959–1962.
- SZEBELÉDI 2012      SZEBELÉDI Zs., *A zemet szó jelentése Szerémi György latin nyelvű művében*, *Magyar Nyelv*, 108 (2012), 470–473.
- SZEBELÉDI 2015      SZEBELÉDI Zs., *Egy közmondás lehetséges forrása Szerémi György Epistolájában*, in: Békés E. – Kasza P. – Lengyel R. (szerk.), *Humanista történetírás és neolatin irodalom a 15–18. századi Magyarországon*, Budapest, 2015, 84–90.

## The meaning of *aut* in György Szerémi’s memoir

*The mid-16<sup>th</sup>-century Latin Epistola de perditione regni Hungarorum by György Szerémi contains many unusual linguistic phenomena. These include influences of the Hungarian language, where certain words or phrases are mirror translations that are foreign to the spirit of the Latin language and thus can only be interpreted in terms of the Hungarian language. In this paper, I demonstrate that the Latin word aut’s certain appearances in the text are influenced by the Hungarian language.*

**Keywords:** György Szerémi, neolatin philology, Hungarian linguistic influences



# RECENZIÓ



**Marcus Tullius Cicero: *Levelek – Kr. e. 45–44*, Havas László, Óbis Hajnalka (ford.), Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L’Harmattan, 2021, 244 pp.**

FRAZER-IMREGH MONIKA

Minden jó tanár álma az, hogy tanítványai folytassák kutatásait és továbbvigyék életművét. Ez az álom valósult meg – bár posztumusz módon – a Cicero élete két tragikusan jelentős évének leveleit közreadó kötetben. Havas László, a Debreceni Egyetem Klasszika-filológiai Tanszékének *professor emeritusa* élete utolsó éveiben tanítványaival együtt fordította és kutatta Cicero levelezését. E munkát tovább folytatva egykori tanítványa, Óbis Hajnalka, a Károli Gáspár Református Egyetem Ókortörténeti és Segédtudományi Tanszékének adjunktusa ültette át magyar nyelvre az ugyanezen év fennmaradó leveleit, valamint a Kr. e. 44. évben írtakat.

Cicero összes leveleinek magyar fordítását utoljára a 19. században adta ki Fábrián Gábor 1861 és 1864 között, előtte válogatások jelentek meg Kazinczy Ferenc, Hegyi József és Bozóky Lajos fordításában. A 20. században Havas László tanulmányával jelentek meg *Cicero válogatott művei* 1987-ben, közöttük néhány levél is.

A 21. század első ilyen vállalkozása, a 216 levelet tartalmazó kötet tehát nagy érdeklődésre számíthat. A könyv (nagyjából) az évek és a fordítók szerint két nagy egységre tagolódik, ezeket pedig a szerzők témák, illetve kisebb időszakok szerint előbb öt, majd négy fejezetre osztották. Az első nagy egységnek a szerzők a következő címet adták: „Tullia halálától Caesar Hispániából való visszatéréséig. Gyász egy fiatalasszonyért és egy államért” (Kr. e. 45. márc. – aug., fordította: Havas László). Ezen belül időrendben haladva a következő témákra tagolták:

„A gyászoló apa” (márc.); „A lelki gyógyulás” (ápr. 1. – máj. 17.); „Visszatérés a megszokott kerékvágásba” (máj. 17. – jún. 21.); „Lelki megújulás Arpinumban, alkotómunkával” (jún. 22 – júl. 6.); „Caesar visszatérésére várakozva” (júl. 8 – aug. 31.).

A második nagy egység ezt a címet viseli: „Caesar visszatérésétől Hispániából Cicero elutazásáig Hellászba” (Kr. e. 45. szept. – Kr. e. 44. aug., fordította: Óbis Hajnalka). Ez a következő szakaszokra tagolódik: „Caesar hispániai visszatérésétől meggyilkolásáig” (Kr. e. 45. szept. – Kr. e. 44. márc. 15.); „Március idusa után. Remények és kiábrándulások – Cicero Campániában” (márc. 15. – máj. 25.); „A csüggedés. A tuscolumi és asturiai tartózkodás” (máj. 27. – jún. 29.); „Úton Hellászba” (jún. 30. – aug. 6.). A kötetben megjelent leveleknek ez a sorrendisége lehetővé teszi a modern olvasók számára, hogy a történeti események tükrében szinte napról-napra kövessék az eseményeket és a róluk szóló reflexiókat, tehát szakít azzal a hagyományos Cicerolevél-kiadási gyakorlattal, amely a címzettek szerint csoportosítva rendezi külön könyvekbe a leveleket.

A szöveget Óbis Hajnalka előszava és tanulmánya vezeti be. Az előszó általában a cicerói levelek műfaját, ezek tagolásának hagyományát, fordításainak, kiadásainak történetét ismerteti, és közli a kiadás szerkesztési, jegyzetelési alapelveit. A történeti tárgyú tanulmány címe: „Jövőkép és napi politika Cicero Kr. e. 45–44-es leveleiben”. Ebben a tárgyalat két év politikai-történeti háttérét ecseteli, és rávilágít arra a tényre, hogy Cicero a levél műfaját a barátok írásban való beszélgetésének, *colloquium*nak tartotta, innen a levelek „kevésbé csiszolt” stílusa (ha ilyesmi Ciceróról egyáltalán állítható). Megtudjuk, hogy az olykor tartalmatlannak tűnő levelek megírásának oka az állandó információcserére igényt tartó levelezőtársak levélvivőinek folytonos „üzemben tartása” volt – magyarán akkor is elküldték a levélvivőt egy szinte üres levéllel, ha az pusztán egy üdvözlést tartalmazott, mert várták a másik híreit. Óbis Hajnalka hangsúlyozza a levelek történeti forrásértékét, de felhívja a figyelmet azokra a szempontokra is, amelyek szűrőjén keresztül kell olykor mérlegelnünk Cicero és levelezőtársai kijelentéseit a köztársaság végnapjain. Elemzi a levelekből levonható tanulságok alapján Cicero és Octavianus kapcsolatának alakulását, Caesar gyilkosainak habozását és

az ebből kialakuló helyzetet, röviden kitér Cicero és Atticus barátságára és az ezt tükröző levelekre, majd a Cicero-korabeli előkelő római polgár lehetséges elvárásait boncolgatja Servius Sulpicius Rufus Ciceróhoz írt levele alapján. Végül a politikai események levélbeli megjelenését mutatja be, és így igyekszik rekonstruálni Cicero jövőképét: amellet, hogy tisztában volt azzal, hogy immár kiszorult a történelmet irányító erők köréből, jól látta a közelgő polgárháborút, és azt is, hogy ellenfelei kegyetlenül le fognak számolni vele is.

Végezetül, mintegy kedvcsinálóként, hadd térjek ki az első fejezet leveleire, amelyek Kr. e. 45. március 7 és 30. között keletkeztek. Ekkor tehát Cicero minden nap írt Asturából egy levelet Atticushoz, lelki jóbarátjához, amelyekben üzleti és családi ügyeik megtárgyalásán túl részben az állam helyzete, de leginkább Cicero lelkiállapota a fő téma. A nagy politikus és szónok ugyanis az előbbi rosszra fordulása után az emberi élet legnagyobb tragédiáját volt kénytelen elszenvedni: felnőtt leánya, Tullia halálát. Gyászát az apa három módon igyekszik enyhíteni: egy szigeten, egy ragyogó panorámájú villában, Asturában, remetéhez illő magányban várja lelki sebei enyhülését. Egyedüllétét és magányát kizárólag a levelek címzettje, Atticus tudná elviselhetőbbé tenni, így az ő távollétében a levélírás révén igyekszik barátját mégis jelenlévővé tenni.

Másodszor, mint minden író-féle ember, a munkában keres vigasztalást. Egy olyan tanulmányba fog, amelyben a serdülő vagy felnőtt gyermekeiket elveszített jelentős római államférfiak sorsát vizsgálja, így keresvén példákat a számára egyelőre elképzelhetetlenre: veszteségének elfogadására. A csapás feldolgozásának harmadik módja, amely képzeletét a leginkább foglalkoztatja, egy emlékhely kialakítása Tullia tiszteletére. Cicero még adósságba is verné magát annak érdekében, hogy egy forgalmas, jól megközelíthető telket sikerüljön megvásárolnia e célból.

Látható tehát, hogy a levelekből megismerhetjük az érzéseivel küzdő magánembert is, nemcsak a szónokot és politikust. Mindazoknak jó szívvel ajánlom tehát a kötetet, akik közvetlen közletről kívánnak bepillantani a Kr. e. 45. és 44. év hétköznapijaiba és forrongó politikai eseményeibe, méghozzá a valaha élt egyik legnagyobb prózaíró tollából fennmaradt reflexiók alapján.

A fordítások, amelyeket Takács László és Lázár István Dávid vetett össze az eredetivel, pontosak és szépek, Cicero még a leveleiben is olyan ékesen szól, mintha nem ő maga jegyezte volna meg: *epistulas cotidianis verbis texere solemus*.

Végezetül hadd idézzem Óbis Hajnalkát Cicero politikai éleslátásáról: „A közelgő polgárháborút jól ítélte meg, azt is jól látta, hogy nem számíthat ellenfelei kíméletére, akik az életére és a vagyonára törnek. A vizsgált Cicero-levelek hozzájárulnak a Cicero-kép árnyalásához, segíthetik a Caesar halála környékén történt események megértését, a kortárs szereplők tekintetében pedig tanulságos elolvasni őket, mert kiderül belőlük, hogy a bizonytalanságok, habozások, kivárások, a különböző múlt- és jövőképek milyen fontos szerepet játszhatnak a történeti események menetében és értelmezésében.”





## A KÖTET SZERZŐI

**Frazer-Imregh Monika** (PhD 2006) klasszika-filológus, italianista. A Károli Gáspár Református Egyetem Történeti 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

**Janovics Anna** az SZTE Klasszika-Filológia és Neolatin Tanszék MA képzésén végzett, klasszikus latin szakirányon. Szakdolgozati témája volt a Hajnal mint istenalak a római és görög kultúrában, jelenleg Mater Matuta és a római Aurora közötti kapcsolatot kutatja. PhD-tanulmányaira készül római vallástörténetből.

E-mail címe: janovics.anne@gmail.com

**Lázár István Dávid** az SZTE BTK Klasszika-Filológia és Neolatin Tanszék docense, az SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatóközpont tagja. Fő kutatási területei: a korai humanizmus irodalma (különösen F. Petrarca életműve); Mátyás-kori humanizmus; a 16. sz. második felének hitvitázó irodalma Magyarországon és Erdélyben.

E-mail címe: lazar.istvan.david@gmail.com

**Molnár Annamária** a Szegedi Tudományegyetemen diplomázott 2015-ben olasz–latin szakos tanárként. Kutatási területe a boccacciói latin próza, különös tekintettel a *De mulieribus claris* és a *Genealogia deorum gentilium* c. művekre. PhD-fokozatát 2021-ben szerezte meg e két mű közös istennőalakjainak komparatív vizsgálatát tárgyaló disszertációjával. Az SZTE Antikvitás és Reneszánsz Kutatóközpont tagjaként jelenleg a boccacciói mitográfia utóéletét kutatja, különös tekintettel a 16. századi

mitográfusok, köztük például Lilio Gregorio Giraldi és Vincenzo Cartari munkásságára. Emellett a Szegei Radnóti Miklós Kísérleti Gimnáziumban óraadóként olasz nyelvet tanít.

E-mail címe: molnar.annamari.91@gmail.com

**Munding Márta** klasszika-filológus, az Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézetének és az ELKH BTK Moravcsik Gyula Intézetének kutatója. Kutatási területe a görög historiográfia, azon belül az Alexandros-történetírás, elsősorban Curtius Rufus.

E-mail címe: mundingmarta@gmail.com

**Odrobina László** az SZTE BTK Klasszika Filológia és Neolatin Tanszékének, valamint a nyíregyházi Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskolának az oktatója, a Külügyi és Külgazdasági Intézet vezető kutatója. Kutatási területe a késő ókori kereszténység, zsidóság és római jog interakciója, különös tekintettel azokra a területekre, melyeknek keresztény szabályozása csak jóval későbbre datálható (oktatás, házasság, államvallás).

E-mail címe: odrobinalaszlo@gmail.com

**Nagyillés János** az SZTE Klasszika-Filológia és Neolatin Tanszékének docense. Kutatási területe az ezüstkori római epika, az SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatóközpont tagjaként pedig korai újkor költőivel foglalkozik.

E-mail címe: nagyillesjanos@gmail.com

**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

**Szebelédi Zsolt** a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészkarán diplomázott történelem-latin szakon. Szerémi György *Epistola de perdicione regni Hungarorum* című művének nyelvi elemzéséről írt doktori disszer-

tációját 2017-ben védte meg. 2008–2016 között az MTA-ELTE BTK-PPKE Ókortudományi Kutatócsoport munkatársa, ahol a Magyarországi Középkori Latinság Szótárán dolgozott, majd 2016-tól az Országos Széchényi Könyvtár Régi Nyomtatványok Tárának tudományos kutatója. 2021-től OTKA-pályázat keretében Szerémi György munkájának kritikai kiadásán dolgozik. Szakterülete a közép- és neolatin filológia, valamint Magyarország mohácsi csata utáni története.

E-mail címe: [szebeledi.zsolt@oszk.hu](mailto:szebeledi.zsolt@oszk.hu)

**Vígh Éva**, a SZTE Olasz Tanszékének egyetemi tanára, az SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatóközpont vezetője. Kutatási területe a közép- és újkori 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](mailto:eva.vigh@libero.it)