

# COROLLARIUM

2. kötet



2014

SZEGEDI TUDOMÁNYEGYETEM

KLASSZIKA-FILOLÓGIAI ÉS NEOLATIN TANSZÉK

Corollarium  
2. kötet  
2014

Főszerkesztő:  
Tar Ibolya

Szerkesztők:  
Gellérfi Gergő  
Hajdú Attila

Kiadja a  
Szegedi Tudományegyetem  
Bölcsészettudományi Karának  
Klasszika-Filológiai és Neolatin Tanszéke  
6722 Szeged, Egyetem u. 2.

A kiadásért felel  
Nagyillés János tanszékvezető

E-mail cím:  
corollariumfolyoirat@gmail.com

Web:  
<http://primus.arts.u-szeged.hu/cla/Corollarium>

ISSN:  
2064-5023

# TARTALOM

HORVÁTH BALÁZS: Kazinczy Ferenc Sallustius-fordítása.....	4
PALOTÁS GYÖRGY: Apoteózis-motívumok Verancsics Mihály 1540-es <i>epicedium</i> ában .....	18
KÁRPÁTI ANDRÁS DÁNIEL: Megjegyzések egy boiótiai felirathoz .....	30
GELLÉRFI GERGŐ: <i>Sulcum deducit harena</i> – Iuvenalis 1. szatírája zárlatának értelmezéséről .....	36
SZIKORA PATRICIA: Corippus római eposza .....	44
PÁL KATALIN: Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban .....	54

HORVÁTH BALÁZS

## Kazinczy Ferenc Sallustius-fordítása

A széphalmi mesterről ma általában nyelvújító és irodalomszervező működése jut eszünkbe, kevésbé írói és költői tevékenysége, még kevésbé műfordítói munkássága. Bár úgy gondolta, olyan korban élt, amikor idegen művek magyarra tolmácsolásával tehetné a legtöbbet a magyar nyelvért, átültetései nem kerültek be kanonikus műfordításaink közé. Ironikus módon fordításai közül is legelnyagoltabb az a műve, amely a legkedvesebb volt számára, és amilyen a legtöbbet –közel harmincöt évet– dolgozott. Munkáját hol a Danaidákéhoz, hol Ixión kerekéhez hasonlította, egész életében csiszolta, újra és újra átdolgozta. A mű napvilágra kerülését nem érthette meg, csak posztumusz jelent meg, azóta pedig nem lett több kiadása, így teljes ismeretlenségre kárhoztatott a mű.

INDEX NOMINUM: Kazinczy Ferenc; Sallustius

INDEX RERUM: fordítás; nyelvújítás; archaizálás; római történetírás

„Most Salluston dolgozom, de valaha végre utolsó kézzel. Nekem ő a legkedvesebb minden Római írók között, 's különösségeit által fogom hozni nyelvünkbe, valahol csak lehet.”<sup>1</sup>

## Keletkezés

Kazinczy Sallustiuszal –iskolai tananyag lévén– minden bizonnyal tanulmányai során találkozott először, és már iskolaévei alatt legkedvesebb latin *auctora* volt. Egész életében dolgozott Sallustius magyarra ültetésén, melyet legnagyobb, legkedvesebb munkájának tartott.<sup>2</sup> A római történetírót még fogsága idején kezdi fordítani. Élete alkonyán, pályája végén, 1829-ben így foglalja össze vállalkozásának indítékait:

„Velem vala itt az, kit a' Róma' Prosaicusai közt úgy szereték minden mások felett, a' hogy Rómának Poetáji közt minden mások felett Virgílt szeretém, — Szalluszt. Sok ízben tudakozám magamat, ha Szallusztot lehetne e fordítani hogy a' fordításon is megmaradjon az a' régi szín, az a' néki-saját arcz; 's akkor látám kivált lehetetlennek, midőn őtet magát és fordítójit egymással összehasonlítottam. Itt, e' doloztalan contemplatióra kárhoztatott üremlen megszälla az a' portentósus gondolat, hogy ha Emília Galottit 's Klopstocknak némelly Odájit és Messziását mertem, merjem Szallusztot is. Ha el kell is majd égetnem, mint a' Messziásét égettem-el, a' dolgozás' fáradsága maga lesz igen gazdag, igen édes jutalmom. Elrettentem a' gondolatra. De illy gondolatok hatalommal ragadják-meg a' lelket, mellybe

---

<sup>1</sup> Kazinczy — Gr. Dessewffy Józsefnek. 1819. szept. 13. KAZLEV. XVI. 504.

<sup>2</sup> Egyebek között: KAZLEV. XVI. 504.

## Kazinczy Ferenc Sallustius-fordítása

egyszer bezállottak. Lehetetlen vala kifejtenem magamat belőle. Hozzá fogék, 's — tinta, papiros nélkül!"<sup>3</sup>

A fordítás mostoha körülményeire így emlékezik vissza egyik későbbi levelében:

„Ott, a' hol nem vala tintám, 's vagy egy szeggel karmolhattam könyveim' fejr papirosaiba holmit, vagy eczetben macerált vasdarabok levél irkálhattam, elkezdem dolgozni Sallustot is. Megrezzentve egyszer, a' mit így dolgoztam, semmivé tettem.”<sup>4</sup>

Szabadulása után, minthogy elkobozták, vagy éppen maga semmisítette meg iratait, tartva attól, hogy nem tudja majd később folytatni művét,<sup>5</sup> emlékezetből leír néhány töredéket,<sup>6</sup> majd 1802-ben nekiáll a teljes mű fordításának, ehhez pedig Nagy Gábortól kér Sallustius-kiadást,<sup>7</sup> amit meg is kap. Ezután Kaufmann szerint<sup>8</sup> munkájában szünet áll be — talán nem volt elégedett a kapott kiadással, ezt erősíti meg a már idézett Telekinek szóló levél is, amelyben beszámol, hogy munkáját akkor fogja folytatni, ha Sallustiusnak „minden jobb kiadásait 's Német, Francia 's Olasz fordításait” megszerzi.<sup>9</sup> A következő adatunk 1807 novemberéből való, amikor Kézy Mózes küld neki két kiadást Sárospatakról,<sup>10</sup> még ebben a hónapban újra beleveti magát a munkába,<sup>11</sup> és decemberben is folytatja.<sup>12</sup> Egy évvel később így emlékezik:

A' múlt Decemberben Catilinát újra dolgoztam, emlékeztetvén reá a' mostani Sallustiusi Idők által, melyekben a' nagyra vágyás' és a pénz' esztelen szerelme sok Katilinákat szül, kik a' Hazát elveszteni készek, csak hogy magokat nagyokká tehessék. Katilina kész, noha mellé hozzá törtóriai 's philologiai jegyzéseket is kell dolgoznom, — 's Jugurtha kész lehet nem sokára, ha nyílás esik előttem, hogy úgy a' mint óhajtom, ki ereszthetem. Egy szép álom lépdés lelkem előtt eránta. [...] Sallust érdemli a pompás kiadást.”<sup>13</sup>

Közben Rumytól több ízben nehezen beszerezhető kiadásokat, német fordításokat kér, sőt elolvassa a fordításokról írt német bírálatokat is.<sup>14</sup> Folyamatosan olvassa tehát az újonnan

<sup>3</sup> KAZINCZY (2009: 540).

<sup>4</sup> Kazinczy — Majthényi Lászlónak. 1808. ápr. 30. KAZLEV. XXII. 227.

<sup>5</sup> „ha egyszer valamit kidolgoztam és az első dolgozás papirosa nincs kezemnél, elakadok 's azt hiszem, hogy többé a' később munkával semmire sem mehetek. Ez cselekedte, hogy Sallustnak fordítását talán soha sem fogom elvégezni, minthogy Brünni fogságom alatt meggy lével és gombostű fokával írogatott kézírásomtól megfosztattam.” Kazinczy — Cserey Farkasnak. 1805. máj. 23. KAZLEV. III. 335.

<sup>6</sup> Kazinczy — Gr. Teleki Sámuelnek. 1802. aug. 6. KAZLEV. II. 484.

<sup>7</sup> Kazinczy Nagy Gábornak. 1802. febr. 28. KAZLEV. II. 460.

<sup>8</sup> KAUFMANN (1898: 315).

<sup>9</sup> Kazinczy — Gr. Teleki Sámuelnek. 1802. aug. 6. KAZLEV. II. 484.

<sup>10</sup> Kézy Mózes — Kazinczynak. 1807. nov. 21. KAZLEV V. 223.

<sup>11</sup> Kazinczy — Nagy Gábornak. 1807. dec. 7. KAZLEV. V. 234.

<sup>12</sup> Kazinczy — Rummy Károly Györgynek. 1807. dec. 17. KAZLEV. V. 248.

<sup>13</sup> Kazinczy — Majthényi Lászlónak. 1808. ápr. 30. KAZLEV. XXII. 227.

<sup>14</sup> „A Sallust német fordításának recenzióját igen szives köszönettel vettem. Magam is kiírtam azt a' Hála Lit. Zeitungból. Nem volt tehát újság előttem.” Kazinczy — Szemere Pálnak. 1809. nov. 28. KAZLEV. VII. 101.

kapott könyveket, bár egy későbbi levelében úgy emlékezik vissza, hogy magát a fordítást már novemberben elvégezte.<sup>15</sup> Ezután a fordítás Kaufmann szerint három évig nem kerül elő a levelezésben,<sup>16</sup> ennek ellenére 1811 tavaszán arról ír, hogy csiszolgtatja művét,<sup>17</sup> majd nyáron olyan kiadást kér Berzsenyitől, „mellyben a' Fragmentumok is megvannak”<sup>18</sup> Eközben kézhez kapja az időközben kiadott Szentgyörgyi által fordított Sallustius is, melyről vegyes véleménye van,<sup>19</sup> de mindenképp fel akarja használni saját fordításához:

„Most újra dolgoztam [Catilinát], 's szóról szóra öszvevettem a' Szent-Györgyi fordításával, mellynek ismerem érdemeit, de róla kéntelen vagyok azt is mondani, hogy Auctorát nem kevés helyeken éppen nem értette.”<sup>20</sup>

Újra átdolgozza sajátját, de még mindig nem elégedett.<sup>21</sup> Ennek ellenére év végén – mikor Kis Jánosnak részleteket küld a műből – úgy gondolja, hogy 1812-ben már kiadhatja, közvetlenül Gessner-fordításának javított változata után.<sup>22</sup> Decemberben új Sallustius-kiadást kap, és tudomást szerez egy spanyol fordításról, amit mindenképpen meg akar szerezni, hogy felhasználhassa.<sup>23</sup> 1813 tavaszán újra átdolgozza a fordítást, Kazinczy beszámolója szerint fia születésének pillanatában is Sallustiuson dolgozik:

„Tegnap elkezdtem Sallustomat újra dolgozni. Hány ízben dolgoztam azt újra meg újra! De Sallust ennyi munkát érdemel. Én mindég új gyönyörűséget lelek olvasásában, fordításában.”<sup>24</sup>

„Máj 30dikán én épen Cátónak Caesar ellen mondott felséges Beszédét fordítgatám újra Sallustiusból, midőn feleségem [...] általméne a' szomszéd szobába, 's egy óránál kevesebb idő alatt a' Napam kijő tőle, 's valamit mond, a' miből én csak ezt értettem: einen Sohn. Egyszerre kiáltám a Paulus Aemilius két szavát: Accepto Augurium! A Cátó Beszédire emlékeztén, 's azt az áldást adtam a' fiamnak, hogy vajha ő is mindenek felett szeresse a' Virtust és a' Hazát.”<sup>25</sup>

Egy 1814-es leveléből arról értesülünk, hogy Trattner János Tamás, a kor ismert nyomdásza és mecénása kiadná minden művét, ezt Kazinczy igen nagy örömmel fogadja,

<sup>15</sup> KAZLEV. IX. 2.

<sup>16</sup> KAUFMANN (1898: 317).

<sup>17</sup> Kazinczy – Döbrentei Gábornak. 1811. ápr. 21. KAZLEV VIII. 462., Szemere Pál – Kazinczynak. 1811. jún. 27. KAZLEV. VIII. 607.

<sup>18</sup> Kazinczy – Berzsenyi Dánielnek. 1811. jún. 17. KAZLEV. VIII. 607.

<sup>19</sup> „Ez sok helyt jobb, mint remélni mertem: de találtam oly helyekre is, a' hol kevesebb mint gondoltam” Kazinczy Ferenc – Horvát Istvánnak. 1811. jún. 22. KAZLEV. VIII. 601.

<sup>20</sup> Kazinczy – Gr. Dessewffy Józsefnek. 1811. júl. 6. KAZLEV. IX. 2.

<sup>21</sup> Kazinczy – Döbrentei Gábornak. 1811. júl. 6. KAZLEV. IX. 3.

<sup>22</sup> Kazinczy – Kis Jánosnak. 1811. okt. 18. KAZLEV. IX. 116.

<sup>23</sup> „látom, hogy a' Don Gábríel Sallustja nem csak szép nyomtatás, hanem excellens Kiadás is. Én az enyémet ki nem adom, míg ezt a' Spanyolt körül nem tekintem.” Kazinczy – Döbrentei Gábornak. 1811. dec. 24. KAZLEV. IX. 189.

<sup>24</sup> Kazinczy – Sipos Pálnak. 1813. máj. 25. KAZLEV. X. 388.

<sup>25</sup> Kazinczy – Szentgyörgyi Józsefnek. 1813. jún. 3. KAZLEV. X. 405.

## Kazinczy Ferenc Sallustius-fordítása

de Sallustiusát még „késületlennek” tartja.<sup>26</sup> Ennek ellenére úgy tűnik, mégsem dolgozik rajta, és az 1813-as változat „hat évig érintetlenül fekszik [...] asztalfiókjában.”<sup>27</sup> Valószínűleg helytálló Szörényi László felismerése, miszerint „ez a látszólag néma korszak érleli meg Kazinczyban azt a gondolatot, hogy Sallustius is felvonultassa ortológus ellenfelei le- vagy meggyőzésére.”<sup>28</sup> És valóban, ekkor találkozunk először azzal, hogy a saját nyelvújításait a *novator verborum* és más antik szerzők tekintélyével igazolja.<sup>29</sup> Miskolczy Ambrus szerint ekkortájt, 1815-ben kezd kialakulni a Döbrentei Gáborral való konfliktus, épp Kazinczy Sallustius-fordítása kapcsán.<sup>30</sup> Egy levélre hivatkozik,<sup>31</sup> amely eredetileg az Athenaeumban jelent meg 1815-ös keltezéssel, ám valószínűleg sajtóhibás a keltezés, hiszen a levél tartalma és belső érvek egyértelműen mutatják, hogy az tíz évvel későbbi.<sup>32</sup> Ezt az is megerősíti, hogy Kazinczy 1824 előtt egyáltalán nem említi a vitát, utána azonban igen sűrűn. Az viszont bizonyos, hogy 1826 tavaszán gróf Dessewffy Józsefnek megmutatja Sallustius- és Cicero-fordításait, sőt, összevetik az „Originállal és a Thyvoine francia fordításával [...] [és] a’ sok német fordításokkal is”<sup>33</sup> – jót mulatva azon, hogy a francia fordításban „Caesar és Cato a’ Patres Conscriptiket mindég *Messieurs*-eknek tituláztatja”, és „*in secunda persona* is mindég *Vous*.”<sup>34</sup> Kazinczy fordításai megnyerik Dessewffy tetszését, különösen a Cicerótól van elragadtatva,<sup>35</sup> és erre Kazinczy roppant büszke is.<sup>36</sup> A fordítást 1819 tavaszán veszi elő újra, s dolgozza át, az évben kétszer is:

„A’ Neologismusok’ Apológiája engem Sallustra emlékeztete, ’s így hat eszt. olta nem illetett Sallustomat kedvem jöve megtekinteni. Alig olvastam-el két ivet, ’s tollhoz nyúltam, ’s újra egészen lefordítottam. Végére jutván, ’s megtekintvén az új fordítást, láttam, hogy újra le kell fordítanom, ’s azt még e’ holnapban fogom. Bizony én is elmondhatom a’ mit ott Cátó: Qui

---

<sup>26</sup> „Örömmel fogadtam Trattner Úrnak azon ajánlását hogy munkáimnak minden osztályait kiadandja. [...] Egyedül Verseim és Sallustom tartatik általam, más szándékra. Azonban azokat is örömet fogom a maga idejében Trattner Úrnál ’s a’ Trattner Úr költségén kiadni.” Kazinczy – Helmecczy Mihálynak. 1814. jan. 5. KAZLEV. XI. 169.

<sup>27</sup> KAUFMANN (1898: 317).

<sup>28</sup> SZÖRÉNYI (2010: 115).

<sup>29</sup> „Cicero, Livius, Sallust, Terentz, Plautus, Virgil, Horatz, Tibul, Catul, ’s később Tacitus nem egy-formán írtak, ’s némellyeké tele van neologismusokkal” Kazinczy – Sipos Pálnak. 1815. márc. 3. KAZLEV. XII. 428.

<sup>30</sup> MISKOLCZY (2009: 758).

<sup>31</sup> Kazinczy – Pónori Thewrewk Józsefnek. 1815.[?] júl. 23. KAZLEV. XIII. 45.

<sup>32</sup> KAZLEV. XIII. 527 (2948-as levélhez írott jegyzet).

<sup>33</sup> Kazinczy – Pápay Sámuelnek. 1816. máj. 14. KAZLEV. XIV. 189.

<sup>34</sup> Kazinczy – Helmecczy Mihálynak. 1816. máj. 16. KAZLEV. XIV. 197.

<sup>35</sup> „’s felém nyújtá-ki a’ Catilina ellen mondott 3ik Oratiót, ’s felkiálta: «Barátom neked ez a’ legjobb munkád; úgy adod Cicerót, hogy a’ magyarban egészen megvan az ő Periodenbauja.»” *u.o.*

<sup>36</sup> „Egy Dezsőffynek javalása megérdemli hogy azzal kevélykedjünk. Ő a’ ’Classicusokat úgy érti a’ hogy érteni kell, ’s ízlése mívelt.” Kazinczy – Pápay Sámuelnek. 1816. máj. 14. KAZLEV. XIV. 189.

mihi atque calamo meo nullius umquam delicti gratiam fecissem, haud facile alterius lubidini malefacta condonabam”<sup>37</sup>

A következő esztendőben többeknek arról számol be, hogy művét nyomtatás alá készíti,<sup>38</sup> és még az év folyamán megjelenhet, ha talál „nyomtatót.”<sup>39</sup> Ennek ellenére 1821-ben is tovább javítgatja, de mégsem elégedett:

„Sallust most jobb mint volt, de mi az a Római Originális mellett? Szélyvel tépném valamikor a’ kettőt öszve hasonlítom. Ciceróm inkább kiállja az öszve hasonlítást. Szüntelen igazgatok rajta, ’s azon leszek, hogy ez idén kiereszthessem mind a’ kettőt.”<sup>40</sup>

1822 nyarán megírja *Előbeszédét* Sallustiushoz,<sup>41</sup> év végén megint újradolgozza a fordítást, „de már most nyomtatás alá”<sup>42</sup>, hogy a következő évben megjelenhessék. Kis János, Guzmics, Dessewffy József, és Majláth sürgetik, utóbbi szerint a magyar írók csak ilyen művekből tanulhatnak művésziessé válni.<sup>43</sup> A munka kész, de egy hónappal később azt írja, hogy „addig azonban sajtó alá nem megyen, míg bizonyos segéd munkát nem kapok.”<sup>44</sup> *Előbeszédét* 1824 elején elküldi gróf Dessewffy Aurélnak,<sup>45</sup> és még tavasszal kinyomtatják Kassán.<sup>46</sup> Ebben igen részletesen kifejti fordítással kapcsolatos irányelveit, részletesen elemzi Sallustius nyelvét, stílusát, összehasonlítva Ciceróval, Tacitusszal, bemutatja a különböző német, francia, spanyol fordításokat. Ez évben kezdi kritizálni a fordítást Döbrentei Gábor,<sup>47</sup> azzal vádolva, hogy nem érthető, nem elég magyaros, és hasonló gondolatokat fogalmaz meg Döme Károly is.<sup>48</sup> Szintén ebben az évben új Sallustius-t kap, valamint a hön áhított spanyol fordítást:

„Jankovics Miklós, nekem megküldé a’ Sallust Codex Membranaceusát, melly Hunyadi Mátyás Királyunké volt; az első lapon címere. Megküldé a’ Spanyol Kir. Herczeg pompás fordítását is. Azt tegnap estve vevém. Képezed hogy az nekem most minden időmet el fogja rabolni.”<sup>49</sup>

---

<sup>37</sup> Kazinczy — Kis Jánosnak. 1819. júl. 20. KAZLEV. XVI. 462. Az eredeti helyen természetesen *animo meo* ’lelkemnek’ szerepel, ezt cseréli ki Kazinczy *calamo meo* ’pennámnak’ szóra (SAL. Cat. 52, 8).

<sup>38</sup> Kazinczy — Cserey Miklósnak. 1810. febr. 4. KAZLEV. XVII. 49.

<sup>39</sup> Kazinczy — Kis Jánosnak. 1810. ápr. 10. KAZLEV. 135.

<sup>40</sup> Kazinczy — Gr. Dessewffy Józsefnek. 1821. febr. 4. KAZLEV. XVII. 392.

<sup>41</sup> Kazinczy — Döbrentei Gábornak. 1822. jún. 18. KAZLEV. XVIII. 93.

<sup>42</sup> Kazinczy — Guzmics Izidornak. 1823. nov. 19. KAZLEV. XVIII. 448.

<sup>43</sup> KAZLEV. XVIII. Bevezetés XLII.

<sup>44</sup> Kazinczy — Guzmics Izidornak. 1823. dec. 20. KAZLEV. XVIII. 470.

<sup>45</sup> Kazinczy — Gr. Dessewffy Aurélnak. 1824. febr. 9. KAZLEV. XIX. 31-39.

<sup>46</sup> KAZINCZY (1824). Ez az *Előbeszéd* nem azonos a 1836-os kiadásban megjelent *Előszóval*.

<sup>47</sup> „Maga az engem szerető Döbrentei is inte minap, hogy nem jó a’ mit csinállok.” Kazinczy — Guzmics Izidornak. 1824. febr. 26. KAZLEV. XIX. 54.

<sup>48</sup> Döme Károly — Kazinczynak. 1824. máj. 23. KAZLEV. XIX. 133.

<sup>49</sup> Kazinczy — Toldy Ferencznek. 1824. ápr. 20. KAZLEV. XIX. 120.



## Kazinczy Ferenc Sallustius-fordítása

1826-ban kezd újra arról írni, hogy kétféle fordításban készíti el Sallustiuszt:<sup>50</sup>

„Gr. Mailáth a' szót arra tevé, hogy csodálkozva érté tőlem, mit akarok Szallusztal. Egy időben adom két fordítását; egyikét a' régi színben, 's szalluszi arczban, a' másikat gut französisch, azaz a' hogy a' Döbrenteyek akarják — zsiros szájú magyar paraphrasisban, hogy folyjon a' beszéd, 's ne legyen rajta épen az, a' mi Szallusztban legbecsebb.”<sup>51</sup>

Guzmics, Majláth, Toldy tovább siettetik a kiadást,<sup>52</sup> sőt, Guzmics ki is adná a művet előfizetésben,<sup>53</sup> ami nagy megtiszteltetés Kazinczynak. 1827 nyarán azt írja, hogy „Szalluszt régen nem vala kezemben”,<sup>54</sup> barátai tovább sürgetik, de csak halogatja a kiadást,<sup>55</sup> noha „Szallusztnak 1828. nyomtatva kell lenni”.<sup>56</sup> 1829-ben pereit Pestre szólítják, de ahogy ideje engedi, itt is dolgozik a nagy művön,<sup>57</sup> mi több, új kiadásokat, s francia fordításokat kér Bártfay Lászlótól,<sup>58</sup> hogy aztán év végén újra átdolgozza sajátját,<sup>59</sup> és a következő másfél esztendőben tovább csiszolgassa. Levelezésében az utolsó említése 1831. április 6-án van: „valaha Szallusztot és Cicerót is ki fogom adni.”<sup>60</sup>

Toldy 1831 tavaszán adja ki Kazinczy *Poetai Munkáit*, és a következő évre tervezi a Sallustius- és Cicero-fordítást, és ezt csak a széphalmi remete nyár végi halála akadályozza meg.<sup>61</sup> A kézirat néhány évig fiókban hever, majd az Akadémia megbízza Toldyt és Bajzát, hogy rendezzék sajtó alá a két fordítást az újonnan induló *Római classicusok magyar nyelven* sorozat első két kötete számára. Sallustius végül 1836-ban jelenik meg, majd egy esztendőre rá Cicerót is kiadják.

---

<sup>50</sup> KAUFMANN szerint ekkor vetődik fel benne először ez az ötlet, azonban, már 1811-ben ír erről: „Elfelejttem mondani, hogy Sallustot én két fordításban adom ki, az egyik szorosbb, a' másik francia izlésű az az tág és cifra fordításban lesz.” Kazinczy — Kis Jánosnak. 1811. okt. 18. KAZLEV. IX. 118.

<sup>51</sup> Kazinczy — Guzmics Izidornak. 1827. jan. 1. KAZLEV. XX. 174

<sup>52</sup> „Vajha betöltenéd minél előbb közös óhajtasunkat, és Sallustot meg Horáczt kiadnád!” Toldy Ferencz — Kazinczynak. 1826. okt. 25. KAZLEV. XX. 137.

<sup>53</sup> Guzmics Izidor — Kazinczynak. 1827. jan. 1. KAZLEV. XX. 173., 1827. márc. 5. KAZLEV. XX. 218.

<sup>54</sup> Kazinczy — Cserey Miklósnek. 1817. júl. 10. KAZLEV. XX. 312.

<sup>55</sup> „Rajta leszek, hogy vehesetek Szallusztomat, mert óhajtanám, hogy Stettner tegyen jegyzéseket rá, míg magam megérkezem. De azon mindég találok törlést-kívánóra.” Kazinczy — Toldy Ferencnek. 1828. jan. 4. KAZLEV. XX. 447.

<sup>56</sup> Kazinczy — Toldy Ferencnek és Zádor Györgynek. 1828. jan. 1. KAZLEV. XX. 446.

<sup>57</sup> „Miolta Pesten vagyok, Szallusztot ismét újra leírtam, 's most másodsor írom itt. Épen ma végzem be Catilinát.” Kazinczy — Guzmics Izidornak. 1829. márc. 17. KAZLEV. XXI. 28.

<sup>58</sup> Kazinczy — Bártfay Lászlónak. 1829. nov. 6. KAZLEV. XXI. 141.

<sup>59</sup> Kazinczy — Toldy Ferencnek. 1829. dec. 31. KAZLEV. XXI. 186., „Ujra fordítom Szallusztot” november 2-ai naplóbejegyzés. KAZINCZY (2009: 344).

<sup>60</sup> Kazinczy — Toldy Ferencnek. 1831. ápr. 6. KAZLEV XXI. 522.

<sup>61</sup> KAUFMANN (1898: 320).

### Kiadás, kéziratok

A mű tehát 1836-ban jelent meg, kissé igénytelen nyomtatással, Kazinczynak valószínűleg nem tetszett volna a kiadás.<sup>62</sup> Mindig is igényes, kétnyelvű kiadást képzelt el, illusztrációkkal és kommentárral, jegyzetekkel, az első oldalra pedig a Joseph Kreutzinger festette portréről készült rézmetszet került volna; ezek egyike sem valósult meg. A könyv tartalmazza Kazinczy 30 oldalas bevezetését (*Szalluszt élete; Szalluszt erkölcssei; historiografiai érdeme, beszéde' sajtáságai, kiadásai, fordításai*), a maradék 240 oldalon osztozkodik *Catilína, Jugurtha, Ép töredékek római históriája' könyveiből, valamint C. J. Caesarhoz a ' hon dolgai' eligazítása felől*, valamint tartozik a műhöz egy *Hisztoriai* és egy *Geographiai* mutató is. Utóbbiak nemcsak az oldalszámot mutatják, hanem lexikonszerűen magyarázzák a műben található személyeket és helyeket. Valószínűleg Kazinczy munkája ez is, bár fennmaradt kéziratokban nem találunk hasonló jegyzeteket.

A kiadott művön kívül három kézirat-változatot ismerünk,<sup>63</sup> valamint a levelezésben olvasható kisebb részleteket. Ezek a változatok teljes, tisztázott szövegvariánsok, amelyek –ahogy Domonkosi Ágnes megjegyzi–, nem értelmezhetőek egyszerűen a végső alkotás munkapéldányainak, hiszen Kazinczy már 1819-től befejezettnek tartja művét.<sup>64</sup>

Az 1813-as kézirat<sup>65</sup> a legkorábbi fennmaradt kézirat csak a *Catilinát* tartalmazza, amelyhez hozzákötötték Kazinczy különféle Sallustiuszal kapcsolatos jegyzeteit külföldi fordításokról és kommentárokról, valamint később beszerzendő könyvekről, Hunyadi Mátyás Sallustius-Corvinájáról és Baranyai Decsi János fordításáról. Az 1826-os kézirat<sup>66</sup> az első fennmaradt teljes változat, tartalmazza a *Historiae* töredékeinek és a két Caesarlevélnek a fordítását is. Az 1829-es változat<sup>67</sup> Kazinczy Hamlet- és Sallustius-fordítása egybekötve, a 1826-os kézirathoz hasonlóan szintén a teljes fordítás. A végső változat kézírata nem maradt fenn, valószínűleg a sajtó alá rendezés során veszett el.

### Kazinczy Sallustiusról

Kazinczy részletesen elemzi a történetíró stílusát az 1826-ban megjelent *Előbeszédében*, a kiadott mű bevezetésében, de leveleiben is találhatunk elszórt megjegyzéseket.<sup>68</sup> Szerinte „írásainak erő, méltóság, szépség a' bélyege”, „keresve keresé a homályt”, „hogya a homály

<sup>62</sup> Párhuzamba állíthatjuk az első Gessner-fordítás kiadásával, amely Kazinczynak sohasem tetszett, szerinte „motskosan nyomtatták” a betűket. Bár a tipográfiája összességében szebb, mint a 1788-ban kiadott Gessner, azonban jóval igénytelenebb, mint pl. Dugonics fordítása, annak ellenére, hogy a 25 évvel előbb jelent meg, mint Kazinczyé.

<sup>63</sup> Lásd GERGYE (1993: 44; 126; 127).

<sup>64</sup> DOMONKOSI (1998: 87) A különböző időben keletkezett szövegvariánsok önálló műként kezeléséhez vö. „Minden olyan szövegforrást, amely egy másikkal kapcsolatba hozható, egyenrangúként kell számításba venni, feltárva összefüggéseiket, alakulástörténetüket. A szövegváltozatok önállóak, kontaminációjuk nem engedhető meg.” DEBRECZENI (2011: 26sk).

<sup>65</sup> MTA Kt. RUI. 4° 48.

<sup>66</sup> MTA Kt. RUI. 4° 47.

<sup>67</sup> MTA Kt. K 618.

<sup>68</sup> KAZINCZY (1836: XVI–XXXII), KAZLEV. IX. 117–120, KAZLEV. XVI. 399–400.

### Kazinczy Ferenc Sallustius-fordítása

dísz adjon beszédének”, és „ő maga csinálja magának nyelvet”. Érződik benne a „Cátói rusticitás”, és „mestere ’s példánya Thucydides” hatása is,<sup>69</sup> mégis úgy szól, ahogyan „senki más nem, de meghaladva minden mást”. Ciceróval szemben „darabos”, „czikornyásan” ír, „nyelve verdesett, nem őtet viszi a’ beszéd: ő viszi azt”. „Makacs ízléssel válogatott szavait makacs ízléssel fűzi össze”, „egyesíti a’ mait, az újat, olykor még a’ felejtettet, a’ régen kiholtat is”, Sallustius, aki az „óság penészén kapva kapó”. Gondos munkamódszerét a sajátjával veti össze:

„Sallustnak minden során látszik, hogy ő nem kevesebb gondot fordíta elébb a’ szó megválogatására, ’s ezen válogatás után arra, hogy az a’ szó elől álljon e, vagy középbén, vagy hátúl, mint magára a’ gondolatra; [...] azt hiszem, [...] hogy ha 24 esztendeig nem gyalulगतott is munkáján, szint annyiszor dolgozott újra meg újra, mint én az ő fordításán.”<sup>70</sup>

Tacitusszal pedig így hasonlítja össze:

Tacitusban inkább érezteti magát az erő: a’ szépség Szallusztban. Tacitusz fekete, komor, bús: Szalluszt sötét, olykor fekete is, de egész színe vidám; Tacitusz vasból van pörölyözve, erős, nehéz kézzel, de tanúttal, gondossal: Szallusztot a’ legszebb fejjérségű márványból erős, de könnyű kéz hozta ki. Amaz egy Hercules: ez egy Apoll.<sup>71</sup>

Kiemeli két „tökélyét”: a *brevitast* és a *numerositast*, elemzi szókincsét, az archaikus alakokat, és a görögös szerkesztéseket. Szerinte Sallustius „első rendű arcfestő”, jellemrajza „Van-Dycki festés”, példaként pedig Catilina, Sempronia, Caesar és Cato leírását hozza fel.

De nemcsak Sallustiusról magáról és stílusáról írt, levelezését át és átszövik a különböző antik idézetek, így Sallustiustól valók is, sőt a különböző élethelyzetekre is alkalmazza ezeket metaforaként. Hol a történetíró gondos munkamódszere és a maga fordítói vállalkozása között von párhuzamot, hol Catóhoz hasonlítja saját magát, saját korát pedig így festi le:

„Rendes dolog, hogy a’ Caesarok még akkor is, mikor stípálva vannak a’ Clódiusok számtalan csoportjaik által, minden hatalmasságok érzései mellett is nem szégyellenek a’ gyáva, állhatatlan, fényért-vesző Cicerócskák kegyelmeikért, kullogni. — Sallustiusi időket élünk, érdemes barátom. De így van az, és nem lehet másképen.”<sup>72</sup>

### A fordítás stílusa, szókinccse, szintaxisa

A fordításban Kazinczy általában ragaszkodik a latin mondat szerkezetéhez, nem szolgai módon, de mindig törekedve a sallustiusi *brevitas* elérésére. Ennek ellenére mai szemmel nem olvasható nehezebben, mint más prózai alkotása, vagy a Cicero-fordítása. Megtaláljuk

<sup>69</sup> KAZINCZY (1836: XX; XXIX).

<sup>70</sup> Kazinczy — Gr. Dessewffy Józsefnek. 1819. jún. 6. KAZLEV. XVI. 400. Vö. Quintilianus megállapításával: *Sed redeamus ad iudicium et retractemus suspectam facilitatem. Sic scripsisse Sallustium accepimus, et sane manifestum est etiam ex opere ipso labor.* QUINT. Inst. 10,3,7–8.

<sup>71</sup> KAZINCZY (1836: XXI).

<sup>72</sup> Kazinczy — Gr. Dessewffy Józsefnek. 1808. ápr. 30. KAZLEV. V. 408.

nála a nyelvújításra jellemző tükörfordításokat (*kijegyzett consul* 'consul designatus', *végbüntetéssel lakoltaták* 'summum supplicium sumebant'), latinos szóvonzatokat (*nagy erejével bíra léleknek testnek* 'fuit magna vi et animi et corporis' békét könyörög, 'pacem orat', a' háborút fogom írni 'bellum scripturus sum'), latinos szólásokat (*magát hazakapá* 'se domum proripuit', *lelket visele* 'animum gerebat', *adósságát elesküdté* 'creditum abiuravit'). Mondatszerkesztéseiben találunk jó néhány *accusativus cum infinitivot* (Catilína fellázíthatni remélte a' városi martalékot; jelen lenni látá), latin mintára gyakran elhagyja a „szól”, „mond” igét, sűrűn alkalmazza a passzívumot, valamint a többes számot egyes szám helyett (*tizenkét helyein, kevés napok*), és néhány helyen visszaadja latin szórendet is (*elefánt harmincz, ló és marha sok; a praetornak, hogy szekrényét hozza el, parancsola*).<sup>73</sup>

Igyekszik a latin szöveg stilisztikai, retorikai alakzatait is visszaadni, akkor is, ha ez idegen a magyar nyelvtől: gyakran fordítja az *asyndetont*, a *chiasticus* szerkesztést, néhol az alliterációkat is (*tösz tötteket, fögyverrel földi*). A római világhoz kapcsolódó *terminusokat* szinte mindig meghagyja (Consul, Novemberi Kalendák, sestercius, Pontifex — a *patres conscripti* viszont lefordítja Egybe-írt Atyákra).

A sok latinizmus ellenére meg kell jegyeznünk, hogy nem lesz olvashatatlan a szöveg, ennek magyarázatát több okban kell keresnünk: egyrészt a nyelvújítás miatt ezen alakok és szerkesztések tetemes hányada része lett a magyar nyelvnek; másrészt Kazinczy művészi szöveget írt, amelynek megvan a maga szépsége, és össze sem hasonlítható az „aczélpuskák” tankönyv ízű nyelvezetével. Kazinczy fordítói eljárását — Polgár Anikó tipológiáját használva — „rekonstruktívnak” nevezhetjük, mindenféle „domesztikáció” nélkül.<sup>74</sup>

### Archaizálás

Sallustius archaizálásának visszaadására Kazinczy tudatosan használta a régi magyar írók szövegeit, elsősorban Baranyai Sallustius-fordítását és Zrínyi műveit, de nem kizárólag. A régi szövegek hatása főként a szókincsben jelenik meg: *folyás* 'flumen', *árútság* 'largitio', *czimbora* 'factio', *csábulás* 'vecordia', *enyészet* 'nyugat', *fenyíték* 'imperium', *intézet* 'consilium', *jelenet* 'prodigium', *zendítés* 'discordia', *áros* 'venalia', *nyomorú* 'misera', *délczeg* 'magnificus', *aszály* 'ardor', *játszodtat* 'ludificati', *szólongat* 'hortatur', stb.<sup>75</sup> Zrínyi hatását levelezésében is említi:

„Zrínyinek nevét hallván nekem minden vérem megpezsdül. Erit ille mihi semper deus. Szebb magyar írótt én nem ismerek a' régiek közül, 's szeretnék tanítványa lenni Sallustban.”<sup>76</sup>

Kazinczy másik eszköze az archaikus szín visszaadására, egy sajátos — nyelvjárásban nem mindig adatolt alakokat használó — ö-zés. Recenziójában már Szenczy Imre megjegyzi Kazinczy ö-zésének problémáit, Domonkosi Ágnes pedig egy egész tanulmányt szentelt a

<sup>73</sup> OZORAI (1903: 756–760).

<sup>74</sup> POLGÁR: (2003: 25–47).

<sup>75</sup> OZORAI (1903: 669–675).

<sup>76</sup> Kazinczy — Jankovich Miklósnak. 1824. ápr. 19. KAZINCZY: *Levelek* 617sk.

## Kazinczy Ferenc Sallustius-fordítása

kérdésnek.<sup>77</sup> Az 1826-os kéziratban jelenik meg először az ö-zés, annak ellenére, hogy ilyesféle alakok megjelenését elítélte az irodalmi művekben.<sup>78</sup> Domonkosi kimutatta, hogy az ö-ző alakok nagy része semmilyen nyelvjárásban nem adatolt, nemcsak a zárt [ë], hanem a nyílt [e] helyén is találni ö hangot, néha egészen meglepő alakokat képezve (pl. *csöleköszik, főgyvert, görölyt, förgötögekben, sörg 'sereg', köröskedést, növezötet, röndesöbben, szömötögödör*). Ezek a szavak jórészt csak az 1826-os kéziratban szerepelnek, stíluskísérletként, a kiadott szövegben jóval kevesebb van ö-ző alakokból, inkább csak színesítésként.<sup>79</sup>

Kazinczyt valószínűleg esztétikai szempontok vezették, hogy visszaadja a „régies szint.” A szakirodalom nem idézi, és bár nem Kazinczy tollából származik az alábbi megfogalmazás, de e kérdésben talán megvilágító erejű lehet gr. Dessewffy Aurél levele:

„A' Sallust' archaizmuszai, mellyek az eredetinek bájt adnak, a' magyar Sallustnak azt nehezen adhatnak; 's ha, a' mi nem volna talán lehetetlen, azokat magyar archaizmuszokkal pótolnók, inkább avult mint újj, inkább szennyes, mint fényes alakban jelenne meg szemünknek. De leírásí' fellyűlmúlhatatlan volta, gondolati' ereje, 's tündöke [!], megmarad, 's szintűgy fog ragyogni magyar mint római nyelven.”<sup>80</sup>

Vagyis –talán– Kazinczy is úgy gondolta, hogy nem feltétlenül valódi, adatolt archaikus nyelvi alakokat kell használnia a „régis szín” visszaadására, hanem elég, ha az olvasó érzi a régies színezetet az író által alkotott fiktív szavakban. Ezt erősíti meg Domonkosi megállapítása is: „[...] miközben felismerte az egységes irodalmi nyelv igényét, érezte azt is, hogy az igazán hatásos és kifejező szépirodalmi szöveg erejét éppen a köznyelvnek elfogadott formáktól és kifejezésektől eltérő, meglepő stíluselemek teremthetik meg.”<sup>81</sup>

## Kazinczy mint filológus

Bár az intézményesített klasszika-filológia csak a XIX. század közepén jelenik meg Magyarországon, nem árt megemlékeznünk Kazinczyról mint filológusról. A korban példátlan az a rendszeresség és alaposág, amivel Sallustius-fordításán dolgozik. Minden követ megmozgat, hogy megszerezze a különböző modern kritikai kiadásokat, régi nyomtatványokat, kommentárokat, német, francia, olasz és spanyol műfordításokat. Corte alapján kommentárt készített a szöveghez, igaz ez csak a *Catilina IX. caputj*áig maradt ránk. Jankovich Miklóstól kölcsönkapja Hunyadi Mátyás egyik Sallustius-Corvináját, majd ezt szóról-szóra összevetette Kunhardt kiadásával, gyakorlatilag elkészítve annak kritikai

<sup>77</sup> SZENCZY (1839), DOMONKOSI (1998).

<sup>78</sup> „A magyar *Schriftsprache* [...] idegen, még pedig igen nyilván idegen az archaisáló ö hangtól, úgy hogy annak felvételére még a logikai tekintetek sem bírhatják.” KAZLEV. V. 410. Helytálló Ruzsiczky Éva megállapítása, hogy Kazinczy a nyelvjárási alakokat nem tartotta elég kifinomultnak ahhoz, hogy irodalmi művekben megjelenjenek (idézi DOMONKOSI 1998: 90), azonban a fenti idézetből kitűnik, hogy az ö-zést nemcsak nyelvjárási alaknak, hanem archaizmusnak is tartotta.

<sup>79</sup> DOMONKOSI (1998: 93).

<sup>80</sup> Gr. Dessewffy Aurél – Kazinczynak. 1824. márc. 4. KAZLEV. (XIX. 67).

<sup>81</sup> DOMONKOSI (1998: 90).

kiadását. 1824-ben sikerül megszereznie az addig elveszettnek hitt Baranyai Decsi János fordítást, erről recenziót is közöl az *Erdélyi Muzeumban*, valamint felhasználja saját fordításához is. Nemcsak begyűjtötte, de nagyon alaposan ismerte is a különböző idegen nyelvű fordítások érdemeit és fogyatékosait, és értékelt a változatos fordító elveket is:

„Höck a' két háborút olly beszédben adja, mintha a' Friedrich' és Napóleon' háborúját beszéléné, balog anachronizmussal Generálist emlegetvén, Commandót, első instantziájú Bírót, 's Princznek titulázgatván a' Numídiái Király Ó Felsége fíját. Ha ki belé kapott a' nyelvbe , de Szallusztot meg nem bírja, [...] folyamodjék a' Szalluszt' lelkéhez nem hív, de szavaihoz igen hív [...] hideg Schlüterhez, Herzoghoz és a' szép zengést rekedt hangon adó tudós Woltmannhoz. A' melly Olvasó szereti Szalluszt'nak tömörségét, elegantiáikát, de nem kedveli a' régi színt, mert azt nem tanulta szerethetni, olvassa Szallusztot az olasz Alfíeriban.”<sup>82</sup>

### Hatástörténet

A fordítás megjelenése után három évvel a premontrei tanár és klasszika-filológus Szenczy Imre közölt alapos ismertetést a munkáról az *Erdélyi Muzeumban*.<sup>83</sup> Összességében kedvezően értékeli, elsősorban a sallustiusi stílus átültetéséért, de felrója Kazinczynak, hogy néhol kihagyott részeket. A munkát Szentgyörgyi fordításával is összeveti, egyértelműen Kazinczyét tartva jobbnak.<sup>84</sup> Arany János még úgy gondolta, hogy iskolai jegyzetnek szánt rövid irodalomtörténetében is meg kell említenie a munkát — „A római remekírók: Cicero, Sallustius fordítása által, mely utóbbin 30 évig dolgozott, erőt kölcsönze nyelvünknek.”<sup>85</sup> —, de utána már nem sokan foglalkoztak a művel. A *Magyar Könyvtár* sorozatban 1902-ben Wirth Gyula átdolgozásában kiadják a *Catilina összeesküvését*, de inkább tekinthető Wirth, mint Kazinczy fordításának.<sup>86</sup> Darkó Jenő a XX. század elején még ír a műről, így értékelve azt: „a sallustiusi hanghordozást, a *brevitast* és «vétkes» eleganciát annyira elsajátította, hogy e tekintetben néha tútesz mintáján, és ott is alkalmazza hatásos eszközeit, ahol eredetijében ezeket nem találjuk”.<sup>87</sup> A fordítás mellőzöttségével kapcsolatban talán igaza van Négyesy Lászlónak abban, hogy Kazinczy elkésett a mű kiadásával, a munka „20–30 évvel később [jelent meg], mint mikor teljes hatását kifejthette volna.” Négyesy a késés okát a mostoha viszonyokban és a *correctio*

<sup>82</sup> KAZINCZY (1836: XXXVI).

<sup>83</sup> SZENCZY (1839). Ő maga is termékeny fordítója volt a klasszikus műveknek, azonban már a XIX. századra jellemző filológizáló, szöveghű tolmácsolás híve volt, részben e paradigma szemszögéből bírálja Kazinczyt.

<sup>84</sup> „[...] midőn Sz-Györgyi hideg józansággal jár munkája körül, Kazinczy a' történész' szellemében velő 's vérrel tölti el dolgozatát; midőn amaz száraz betűt ad, melly miatt izetlen marad a mű, ez erőt nyilvánít 's kiemeli a' szépet.” SZENCZY (1839: 424).

<sup>85</sup> ARANY (1962: 513).

<sup>86</sup> Részlet a bevezetésből: „Kazinczynak [...] majd minden mondatában van egy-egy olyan találó szó, néha egész kifejezés is, melyet jobbal felcserélni alig lehet. Viszont természetesen alig van benne egy-egy mondat, melyet épp a fönt említettek miatt egészében megtartani lehetett volna a modern fordítónak.” WIRTH (1902: 5).

<sup>87</sup> DARKÓ (1930: 249).

## Kazinczy Ferenc Sallustius-fordítása

túlhajtásában vélte felfedezni. <sup>88</sup> Az ezredforduló környékén újra íródott néhány tanulmány a méltatlanul elfeledett műről,<sup>89</sup> és remélhetőleg a készülő Kazinczy életműkiadásban is majdan napvilágra kerül –immáron méltó formában– a széphalmi mester leginkább szeretett munkája. Zárszóként csak Szörényi Lászlót tudom idézni: „Nem nélkülözhetünk irodalmi múltunkból egy remekművet.”<sup>90</sup>

## IRODALOMJEGYZÉK

KAZINCZY 1836 = KAZINCZY F.: *C. C. Sallustius' épen maradt minden munkái* (Római Classicusok Magyar Fordításban 1). Egyetemi Nyomda, Buda 1836.

MTAK Kt. K 618. = *Kazinczy Ferenc fordításai*. 1829. K 618. MTA Könyvtár Kézirattára, Budapest. K 618.

MTAK Kt. RUI. 4° 47. = Kazinczy Ferenc: *Szalluszt magyarul. Cájus Sallustius Crispus*. 1826. MTA Könyvtár Kézirattára, Budapest. Magy. Irod. RUI. 4° 47.

MTAK Kt. RUI. 4° 48. = Kazinczy Ferenc: *Gájus Crispus Sallustius*. MTA Könyvtár Kézirattára, Budapest. Magy. Irod. RUI. 4° 48.

WIRTH 1902 = C. Sallustius Crispus: *Catilina összeesküvése* (ford. Kazinczy F.; átdolg., bev. és jegyz. ell. WIRTH Gy.). Budapest 1902.

ARANY 1962 = ARANY J.: *A magyar irodalom története rövid kivonatban*. In: Arany János Összes művei X. Prózai művek 1. Budapest 1962. 446–531.

DARKÓ 1930 = DARKÓ J.: *Antik eredetű hatások a magyar szépprózai stílus kialakulására*. Budapesti Szemle 218 (1930). 232–251.

DEBRECZENI 2011 = DEBRECZENI A.: *A Kazinczy kritikai életműkiadás textológiai problémái*. Publicationes Universitatis Miskolcensis Sectio Philosophica. 16 (2011) 25–32.

DOMONKOSI 1998 = DOMONKOSI Á.: *Kazinczy Sallustius-fordításának ö-zése*. Magyar Nyelvjárások 35 (1998) 87–94.

GERGYE 1993 = GERGYE L.: *Kazinczy Ferenc kéziratok hagyatéka*. Budapest 1993.

KAUFMANN 1898 = KAUFMANN L.: *A görög és római classicusok Kazinczy Ferenc levelezésében*. Irodalomtörténeti Közlemények 8 (1898) 271–341.

KAZINCZY 1979 = KAZINCZY F.: *Művei II. Levelezés* (szerk. Szauder M.). Budapest 1979.

KAZINCZY 2009 = KAZINCZY F.: *Pályám emlékezete*. Kazinczy Ferenc művei, kritikai kiadás (sajtó alá rendezte Orbán László). Debrecen 2009.

---

<sup>88</sup> NÉGYESY (1930: 120sk).

<sup>89</sup> SZÖRÉNYI, DOMONKOSI és MISKOLCZY már idézett cikke.

<sup>90</sup> SZÖRÉNYI (2010: 118).

KAZINCZY 1824 = KAZINCZY' *előbeszéde az általa fordított Sallustiushoz, A' Cicero' első Catilinariájának első fejezetével*. Kassa 1824.

KAZLEV = *Kazinczy Ferenc levelezése*. I–XXI. (szerk.: Váczy J.). Budapest 1890–1911., XXII. (I. pótkötet) 1927., XXIII. (II. pótkötet) 1960.

MISKOLCZY 2009 = MISKOLCZY A.: *Kazinczy Ferenc Catilina és Kossuth között*. Irodalomtörténeti Közlemények 113 (2009) 755–778.

NÉGYESY 1931 = NÉGYESY L.: *Kazinczy pályája*. Budapest 1931.

OZORAI 1903 = OZORAI L.: *Kazinczy Ferencz Sallustius-fordításának nyelvéről*. Egyetemes Philologiai Közlöny 27 (1903) 666–676; 749–760.

POLGÁR 2003 = POLGÁR A.: *Catullus Noster. Catullus olvasatok a 20. század magyar költészetében*. Pozsony 2003.

SZENCZY 1839 = SZENCZY I.: *Római Classicusok magyar fordításban [...]* Figyelmező 1839. 26–28. 422–428; 446–448; 458–465.

SZÖRÉNYI 2010 = SZÖRÉNYI L.: *Kazinczy Sallustius-fordítása*. In: Debreceni A. — Gönczy M. (szerk.): *Ragyogni és Munkálni. Kultúratudományi tanulmányok Kazinczy Ferencről*. Debrecen 2010, 112–118.

TOMPA 1962 = TOMPA J.: *A művészi archaizálás és a régi magyar nyelv*. Budapest 1972.

### **Kazinczy's Translation of Sallust**

Nowadays we think of Ferenc Kazinczy as a neologist and an organizer of the Hungarian literature, not as a poet or writer, even less as a translator. Although he thought that the Hungarian language and literature could benefit by translating from foreign languages, and not by writing original works, none of his literary translations became canonical. It is quite ironic, that his favourite one, the translation of Sallust has been totally forgotten and unnoticed. He considered it as his most important work, reworked it several times, and compared his efforts to the task of the daughters of Danaus and Ixion's wheel. Kazinczy could not live the publication his work, it was only printed after his death, and never published again.





PALOTÁS GYÖRGY

Apoteózis-motívumok Verancsics Mihály 1540-es *epicedium*ában\*

Tanulmányomban a dalmát Verancsics Mihály 1540-es gyászénekét és annak lehetséges klasszikus irodalmi motívumrendszerét mutatom be. I. (Szapolyai) János magyar király halálakor Verancsics a humanista udvari költészet egyik népszerű műfajával, az *epicedium*mal énekelte meg pártfogójának elhunytát. Költeménye nyomtatásban is megjelent Krakkóban, azonban ez később elveszett. Valószínűleg ugyanez a költemény fennmaradt egy korabeli, de nem autográf kéziratban, mely most az OSzK Kézirattárában található. Költeményének központi szakaszában (*ep.* 32–53) Verancsics a hellenisztikus majd a latin irodalomban jól ismert megistenülés-képzetet ötvözte a vigasztaló irodalom népszerű elemeivel (*laudatio*, *consolatio* és *comploratio*). A meghalt uralkodó istenné tétele gazdag hagyománnyal bír a klasszikus irodalomban. Verancsics költői mintái úgy tűnik, hogy a Kr. e. 1. és Kr. u. 1. század római aranykori irodalom szerzői, elsősorban Ovidius lehettek.

INDEX NOMINUM: Verancsics Mihály; János, I. magyar király; Vergilius; Ovidius

INDEX RERUM: humanista költészet; gyászének (*epicedium*); apoteózis (*apotheosis*); vigasztaló irodalom

Kevés olyan ellentmondásos és eltérő megítélésű történelmi figura akad a magyar nép történetében, mint az 1526. november 11-én magyar királlyá választott Szapolyai János (1487–1540). A magyar nép kollektív emlékezetében két igen ellentétes kép alakult ki személyét és politikai tevékenységét illetően. Legújabban Bessenyei József írt történelmi szerepéről egy könyvfejezetet *Szapolyai János, a magyar történelem egyik legismertebb bűnbakja* címmel.<sup>1</sup> Mi volt a „legnagyobb bűne”, merül fel a kérdés. Az, hogy állítólag szándékosan elkésett a mohácsi csatából, valamint az, hogy 1528-ban szövetséget kötött a törökökkel (egyes krónikások szerint már korábban is).<sup>2</sup> A későbbi németpárti történétírók

---

\* A kutatás az Európai Unió és Magyarország támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú „Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése konvergencia program” című kiemelt projekt keretei között valósult meg.

<sup>1</sup> BESSENYEI (2013: 235–242).

<sup>2</sup> Az I. Ferdinánd király melletti politikai propaganda igen ügyes fogásainak tekinthetők az 1526–1527-es Szapolyai-ellenes német röplapok és latin nyelvű propagandaversek mind külföldön, mind pedig Magyarországon. – PÁLFFY (2010: 53); PALOTÁS (2013: 451–453). Ezek közül újabban egy latin nyelvű gúnyverset elemzett: KASZA (2009: 169–178), vö. további versek az 1544-ben Krakkóban megjelent *Pannoniae luctus* gyűjteményben: LAKATOS (2008: 265). Az 1526 előtti török szövetséget a kevésbé megbízható SZERÉMI (1857: 84; különösen 111–112) is állítja.

### Apoteózis-motívumok Verancsics Mihály 1540-es *epicedium*ában

természetes módon negatív, már-már démonikus figuraként ábrázolják, aki végső soron az ország pusztulásáért felelős. Pezenhoffer Antal „történelmi apologetikája” szerint „Menthetetlen az a tette, hogy a korona miatt még a kereszténységet is képes volt elárulni és a törökkel való szövetekezéssel a magyarságnak rossz példát adott.”<sup>3</sup> A másik oldalról a „nemzeties” érzelmek hatására jóval pozitívabb képet festenek róla. Veress Endre kissé elfogultan ábrázolja alakját az *Izabella királyné 1519–1559* című munkájában. Az irodalomtörténész, Nemeskürty István pedig az erdélyi történetírók hatására is „az utolsó nemzeti király”-nak tartja,<sup>4</sup> akinek bár voltak jellembeli gyengeségei, mégis a rokonszenv hangján emlékezik meg történelmi szerepéről.

Szapolyai János, I. János néven magyar király valószínűleg természetes úton halt meg 1540. július 21-én.<sup>5</sup> A dalmát származású Verancsics Mihály (humanista nevén Michael Verancius, 1514?–1571), aki János király feltétlen híve volt, a gyász pillanatában írt egy temetési gyászéneket *Divi regis Hungariae Ioannis I epicedion* címmel, amely nyomtatásban is megjelent Hieronymus Vietor krakkói nyomdájában 1540-ben.<sup>6</sup> Veress Endre szerint Sebastian Marszewski (Sebastianus Marschevius, 1520–1540?) és Verancsics Mihály egyaránt gyászéneket írtak a magyar király haláláról.<sup>7</sup> Marschevius művét szintén

<sup>3</sup> PEZENHOFFER (1993: 189); BESENYEI (2013: 240) utal még a kanonizálódott negatív képre, valamint Szekfű Gyula *Magyar Történetének* 4. kötetére és annak Szapolyai-ellenes hangvételére is.

<sup>4</sup> NEMESKÜRTY (2006: 172). Kiemelendő, hogy noha Szapolyai erősen épített a nemesi „nacionalizmusra”, a dinasztikus államok korában királysága semmiképpen sem tekinthető „nemzeti királyságnak”, mint ezt a 19–20. századi magyar történetírás (pl. NEMESKÜRTY) saját kora fogalomrendszerét visszavetítve gyakran tette. – PÁLFFY (2010: 55)

<sup>5</sup> A király halálának ideje Petrovics Péter és Fráter György Bethlen által közölt levelei szerint július 21-én következett be. – BETHLEN (1782: 323): *et mox sequenti die circa horam matutinam septimam et vivendi simul anno salutos 1540. die 21. Julii finem fecit*. Mindezeket erősíti meg Istvánffy Miklós munkája is. – ISTVÁNFY (1622: 225): *Postero die, qui XXI. Quintilis mensis dies fuit, (...) a familiarium intimis in cubiculum deductus fuit, in quo eadem nocte e vivis excessit, quum annum aetatis quinquagesimum tertium absolvisset*. A legújabb szakirodalom ezzel szemben források idézése nélkül a király halálát a július 17–18-át megelőző egy-két napra teszi. Vö. R. VÁRKONYI (1999: 44); SUGAR–HANÁK–FRANK (1990: 85) és PÁLFFY (2010: 66) csak a júliusi hónapra utal. Verancsics Antal a király halálát Szent Lőrinc napjának (augusztus 10) előttre teszi: „János király meghala Szászsebesen szent Lerinc nap előtt” – VERANCSICS (1857: 44). Szerémi György Szent Lőrinc napjára teszi a király temetését. – SZERÉMI (1857: 354): *Et Regina vidit quasi semidolore, sicut Georgius heremita; et sepultus est in mense Augusti Laurentii martiris anno 1540*. Emellett a teljesen megbízhatatlan Szerémi még a király megmérgezését is állította. SZERÉMI (1857: 353): *De Italo fisico accipiens demum potum ad purgandum stomachum, quod gustasset, mox ad terram casum dederat, et ait pauper rex: Capiatis me et teneatis, quia haec est ultima manducacio mea et potus*.

<sup>6</sup> JURIC, Nr. 3886; ESTREICHER, T. 33, 352. Az elveszett nyomtatvány varsói jelzete CYTOWSKA (1967–1968: 176) szerint Biblioteka Narodowa, sign. Lat. Qu. 128 volt. A munkára utal KORZENIOWSKI (1910: 161–162) is. Ezt az autográf kéziratot az 1928-as békét követően visszazállították Lengyelországba. – SUCHODOLSKI (1928: 6). Később ez a szövegváltozat valószínűleg elpusztult a második világháború idején.

<sup>7</sup> VERESS (1901: 88).

Krakkóban nyomtatták ki Hieronymus Vietor nyomdájában 1540 szeptemberében.<sup>8</sup> Veress még úgy gondolta, hogy Verancsics alkotása elveszett.<sup>9</sup> Mindazonáltal ez az alkotás egy nem autográf kéziratban megtalálható Budapesten az Országos Széchényi Könyvtár Kézirattárában. A Verancsics Mihálynak tulajdonított alkotások (*Praeludia Michaelis Verantii* címmel) tartalmazznak többek között egy *In obitum Ioannis Hungariae regis, lacrimae* című költeményt is.<sup>10</sup>

A nyolcvansoros hexameterben íródott *epicedium* szerkezetében nagymértékben követi a vigasztaló irodalom műfajainak tematikáját.<sup>11</sup> A gyászdal elején rögtön megjelenik a költemény „tárgya”, a kiterített királyi holttest (*regale cadaver*). A műfajhoz szorosan kapcsolódó *laudatio* jegyében Szapolyai János dicsőítése hangzik el.<sup>12</sup> Az ég is megrendül nagysága láttán. A halott testből kiszáll az élő lélek (*mens vivida*), ugyanis a sorsistennők rendelése ellen és a kegyetlen halállal<sup>13</sup> szemben a halandó semmit sem tud tenni. Egyedül a halál tudta elragadni a mindig győztes (*invicto capiti*) Jánostól<sup>14</sup> a királyi koronát. Kérdések sorozata hangzik el ekkor. A halál, azaz a vasakarató törvény (*ferrea lex*) miért kívánta lesújtani ezt a felemelkedő lelket (*mens ardua*)? Ki tud élni az életével, ha azon már a halál uralkodik? Az evilági dicsőség mind elenyészik a halál pillanatában. Az elmúlt korok fényes uralkodóinak és hadvezéreinek emléke hová tűnt haláluk után?

A Szapolyai-udvarban alkotó humanisták körében már ekkor is igen jelentős volt a Mátvás-kultusz.<sup>15</sup> Verancsics művében meg is említi a nagy uralkodót: hol van a hatalmas

<sup>8</sup> Sebastian Marszewski: *In serenissimi Hungariae regis Ioannis I. obitum*, lásd ESTREICHER, T. 22, 191.

<sup>9</sup> VERESS (1901: 88).

<sup>10</sup> OSZK, *sign.* Quart. Lat. 776, fol. 8r–10r. Ez egy egykorú (16. századi), de nem autográf kézirat, amely Jankovich Miklós 1830-os gyűjteményében maradt fenn. Az egész latin nyelvű kötetes kézirat 30 folióból áll, amelyek nagysága 275×205 mm. A továbbiakban az alkotásra ep.-ként történik a hivatkozás.

<sup>11</sup> Az *epicedium* vagy *epicedion* (latinus megjelölés; ἐπιικήδειον gör. 'temetéskor') antik lírai műfaj. Eredetileg (folklorisztikus formájában) temetési ének, később daktilikus versmértékű, vigasztaló és buzdító tartalmú gyászének. Legtöbbször a holttest jelenlétében adták elő, SCALIGER (1594: 385). Virágkora a hellenisztikus kor (Aratos, Parthenios) és a római irodalom aranykora (Horatius, Propertius). – PURVIS (2010: 281) Verancsics művének kéziratot változatán az *in obitum* ('a halálára') szerepel műfaji megjelölés nélkül. A krakkói elveszett nyomtatvány címe azonban egyértelműen utal a műfajra: *epicedion*. Nem tartotta meg emellett az elégikus formát sem, költeménye hexameterekből áll.

<sup>12</sup> Verancsics Mihály: *In obitum Ioannis Hungariae regis*, 1–7: *Actum est, heu nulli vis eluctata potentem / stravit Ioannem. Iacet en regale cadaver. / O superi, interiiit quem fulgens utraque Phoebi / admirata domus stupuit, quem Theutonius ardor, / quem ferus excesor regnorum Turca piorum / invitus regnare tulit, quorumque nocere / alter non potuit, cum posset nesciit alter.*

<sup>13</sup> SCALIGER (1594: 386): *Laudes non solum mortui, sed etiam mortis.*

<sup>14</sup> Verancsics, *i. m.*, 13–15: *Mors sola coronam / invicto capiti detraxit, sola triumphum / abstulit, et tristi victrix in funere gaudet.*

<sup>15</sup> Vö. Verancsics Mihály 1528-as elégiáival. – Verancsics M.: *Alia querela Hungariae contra Austriam*, 115–119: *Quaerere non opus est longe. Rex ipse Ioannes, / quem vos deseritis, credite, talis erit. / Cui si depones nomen venerabile Iani, / Matthias proles ipse erit Uniadis, / Et bene si memin,*

Apoteózis-motívumok Verancsics Mihály 1540-es *epicedium*ában

Mátyás, hol van a győzelmeiről híres apja, Hunyadi János? A felsorolásból a közelmúlt uralkodói sem hiányozhatnak. Elenyészett II. Ulászló (*vel Ladislavus*) és fiának, II. Lajosnak (*huius soboles Ludovicus*) a hírneve is. Most pedig hol van János (*Nunc ubi Ianus*) király? A gyászénekekben Verancsics másodszer mutat rá közvetlenül a ravatalon fekvő holttestre. Kifejezi azt, hogy a király halála hatalmas veszteség az ország számára, és talán a szomorúság már sohasem fog végleg elmúlni.<sup>16</sup>

A nemes király halálát a római császárok égbe emelkedéséhez hasonlóan isteni és természeti jelek kísérték. A keresztény Isten, a föld és a folyók mind ennek a jelét adták. Budán erős szélvihar támadt. A „caesari megistenüléshez” hasonlóan a budai udvarban tartózkodók a király halálakor egy arany égi tűneményre (*sphaera aurea*) lettek figyelmesek. Ez a csillag, még inkább üstökös az égi szférák magasából zuhant le Budára. Mielőtt becsapódott volna, egy magas tornyot is ledöntött, mintegy előjeleként (*praeludia*) a magyar király eljövendő halálának.<sup>17</sup> Az uralkodó halála és az azt követő gyász nemcsak az alattvalókat érintette meg, hanem a természet is teljesen kifordult önmagából. A megszemélyesített nap (*ipse Phoebus*) előre tudván az eseményeket nem bocsátotta éltető napsugarait a földre, hogy aztán János halála után dühösen perzselje fel tűzével a mezőket. A kiszáritott folyókban elpusztulnak a halak; sem a fű, sem pedig a magok nem tudnak kisarjadni az egykor termékeny földeken. Még az állatok is mély gyászba esnek (*maeret pecus omne*) szerte a mezőkön. A szomorú Erdély (*Dacia tristis*) előre megérezte a király halálát, és a belső területein a föld is megremegett.<sup>18</sup> S ekkor következett be Szapolyai lelkének égbe szállása: a hatalmas lélek elhagyta a szentséges szívet, majd vonakodva széteszlott a puszta légben.

A *comploratio* ezután a fiatal feleségre és az újszülött gyermekre összpontosít. A beszélő könnyeket és sóhajokat kér Izabellától férjének friss sírhantjára, mivel a házassága jobbik része veszett el most. Nemcsak a királynő, hanem az egész udvar és a nép is gyászruhát ölt magára, s még a csecsemőt (*infantemque*) is fekete ruhával takarják be.<sup>19</sup> A költemény végén a magára maradt János Zsigmondot vigasztaló *consolatio* hangzik el. A gyermek mindeközben mosolygós, ugyanis nem képes még felfogni az őt ért veszteséget. Nem ismerhette meg nemzőjét, ám annak hírneve és a hatalmas királyságának híre örökké fenn fog maradni. Izabella sóhajok és könnyek közepette fogja ifjú gyermekére önteni fájdalemát. Csakis a gyermek jelentheti számára az egyedüli vigaszt keserves helyzetében.

*talís fortuna secuta est / illum, ut post magnum referat imperium.* Szöveget közölte PALOTÁS (2013: 460–463).

<sup>16</sup> Verancsics, *i. m.*, 29–31: *nec non labor ille / exhaustus nunquam? Mors, o mors omnia sola / delet, et in cineres cum vult inimica resolvit.*

<sup>17</sup> Verancsics, *i. m.*, 36–40: *Quae celsior ibat / astra petens reliquis, quam maerens regia vidit / illisam terrae, quasi tum ceroice revulsa / praecelsae turris, monstrarent fata cadentis / heu Domini capitis, veluti praeludia quaedam.*

<sup>18</sup> Verancsics, *i. m.*, 50–53: *Dacia tristis idem sensit, cum sedibus imis / territa contremuit tellus, dum spiritus ingens / ire parat, dum membra quatit, dum sacra recludit / pectora, et inoitus vacuas discedit in auras.*

<sup>19</sup> Verancsics, *i. m.*, 60–62: *Accipe pullatas insignia tristia vestes. / Accipiat maestos infelix aula colores. / Accipiat populus quicquid fit luctibus aptum.*

Édes énekek (*dulcia carmina*) nem hangozhatnak el a dajka szájából, hiszen az édesapa halála miatt mindig síró panaszdal (*naenia*) hangzik majd az egész királyi udvarban. Az utolsó sorokban a sors kegyetlenségének bemutatása zárja a gyászkölteményt: *Heu misero patri, cui Parcae sorte nefanda, / et regnum, et natum dulcem, vitamque momento / abstrexere simul. Tanta inclementia fati est.*<sup>20</sup> A sorrend igazán figyelemre méltó. Verancsics Mihály érzékletesen a királyságának (hazájának) elragadását helyezi János veszteségeinek első helyre, és csak ez után következhet édes gyermekének, majd végül pusztá életének elvesztése.

Vizsgálódásunk tárgya a gyászköltemény központi szakasza (*ep.* 32–53), melyben számos motívum emlékeztet a római aranykori szerzők műveiben előforduló megistenülés (*apotheosis*)<sup>21</sup> ábrázolásokra. Költeményének ebben a szakaszában Verancsics az ókori mintáit imitációs módon illesztette bele művébe az újkori humanista költészet kívánalmainak megfelelően:

*Ipse pater rerum caelo manifesta ruinae  
signa dabat, dabat et tellus, dant flumina tanti  
argumenta mali. Nonne haec sensisse putamus  
aethera, cum valido ventorum turbine sphaera  
aurea deiecta est Budae? Quae celsior ibat  
astra petens reliquis, quam maerens regia vidit  
illisam terrae, quasi tum cervice revulsa  
praecelsae turris, monstrarent fata cadentis  
heu domini capitis, veluti praeludia quaedam.*

*Ipse etiam Phoebus sensit, luctusque futuri  
ut potuit miseros monuit. Nam veste lugubri  
tristior obtexit vultus, et luce carentes  
ostendit terris radios, quos ille deinde  
edidit ardores? Et terras igne perussit  
saevus, et in sicco sitibundos flumine pisces  
deseruit. Non herba viret, non semina sponsa  
nutrit humus sterilis, maeret pecus omne per agros,  
fecundos agros olim camposque beatos.*

*Dacia tristis idem sensit, cum sedibus imis  
territa contremuit tellus, dum spiritus ingens  
ire parat, dum membra quatit, dum sacra recludit  
pectora, et inuitus vacuas discedit in auras.*  
(*ep.* 32–53)

<sup>20</sup> Verancsics, *i. m.*, 78–80.

<sup>21</sup> Az apoteózis ókori megistenülés-képzet a Kr. e. 4–3. századi *euhémérista* tanokból. Az *apotheosis* (gör. ἀποθέωσις, lat. *deificatio*) a halandó emberek istenné válásának folyamatát és annak dicsőítését jelenti. – GAERTRINGEN (1895: 184–185), RADIN (1916: 44). Fénykora a hellenizmus költészete, pl. Nagy Sándor vagy Démétrios Poliorketész-apoteózisa, vö. SCOTT (1928: 136–166), SCOTT (1928: 217–239). A hellenisztikus előzmények hatással voltak a római irodalmi fejlődésre is, vö. BOSWORTH (1999: 1–18). A római irodalomban Ennius hatására honosodott meg, amelyhez később a császárkorban intézményesült folyamat (*consecratio*) is kapcsolódott, vö. BICKERMANN (1978: 82–122) és PRICE (1987: 71–82).

Apoteózis-motívumok Verancsics Mihály 1540-es *epicedium*ában

Az elveszett krakkói nyomtatvány címe szerint a költemény az isteni, még inkább az istenné vált János király (*Divi regis Ioannis*) halálának állít emléket. Az újkori latin nyelvű költészetben emellett a 'megdicsőült' és 'szent', illetve átvitt értelemben 'jeles' jelentés is kapcsolódhatott a *divushoz*. Ez a jelző mindazonáltal a kor művelt olvasóinak a caesari istenné válást is eszébe juthatta. Rómában az első igazi apoteózis Iulius Caesaré volt. Kr. e. 42-ben a *consecratió*s folyamat részeként rendeletet fogadtak el, amellyel hivatalosan is felvették az elhunyt *dictatort* az istenek közé. A *divus* kifejezés eddigi jelentése inentől kezdve új értelmezést kapott, ezentúl a „halála után istenné vált” jelentéstartalom kötődött hozzá. Az elhunyt uralkodók isteni természetének hangsúlyozása a hellenisztikus udvari költészet mintájára született meg. A 16. század keresztény kultúrájában az „isteni” megnevezés bizonyosan felvett pozíció, és pusztán a humanisták klasszikus szerzők iránti tiszteletét fejezte ki. Az ókori ábrázolások közül Verancsics mindazonáltal az apoteózis folyamatának számos elemét átvette. Szövegszerűen elsősorban a római irodalom aranykori szerzőinek (elsősorban Vergilius, Horatius és Ovidius) hatása mutatható ki költeményében. A vizsgált szakaszban a *prodigiumok* (vihar és földrengés, egyéb természeti jelenségek), a szemtanúi hitelesség és az isteni szerep (Párkák, Phoebus) apoteózis-motívumainak megléte mutatható ki.

A váratlan és sorsfordító eseményeket már az antik irodalmi művekben is csodálatos természeti előjelek előzték meg, illetve kísérték. A nap, a föld és a folyók mind biztos jelét adták az eljövendő szomorú eseményeknek.<sup>22</sup> Róma mondabeli alapítójának, Romulusnak halálakor nagy villámlással és mennydörgéssel hirtelen vihar támadt (Liv. 1,16), melyet Plutarchos szerint orkánszerű szélvihar kísért (Plu. *Rom.* 27,7). Ovidius leírja, hogy Iulius Caesar meggyilkolása előtt az égben fekete felhők között hatalmas láрма támadt, amely hírnöke volt a közelgő gaztettnek (Ov. *Met.* 15,803–805). Szintén erős forgószéllel (*cum valido ventorum turbine*) vihar támad János király halálakor is. A sötét égen a csillagok között ekkor egy fénylő gömb (*sphaera*) jelent meg, amely a gyászoló palota szeme láttára a földbe csapódott. Ez utóbbi leírás kétszeresen is fontos elemét jelenti a megistenülési folyamat irodalmi ábrázolásának. Itt az egyik legismertebb állandó elem, az égi jelenségek szerepeltetése bukkan fel Verancsics gyászdalában. A csillag (ókori szerzőknél legtöbbször *astrum*, *sidus*, *stella*) elsősorban vagy a halál előhírnöke, vagy az elhunyt lelkének jelképe volt. Talán legismertebb Caesar lelkének csillagként történő megjelenése a halála tiszteletére Kr. e. 44. július 20. és 30. között megrendezett *ludi Victoriae Caesaris* játékokon.<sup>23</sup> A *Sidus Iulium*, vagy *Caesaris astrum* kifejezés szinte a kor összes szerzőjénél előfordult, és kivétel nélkül Caesar megistenült lelkét értették alatta.<sup>24</sup> Verancsicsnál egy égi jelenség, egy arany gömb (*sphaera aurea*) szerepel, amely valószínűleg egy hullócsillag, vagy egy földbe becsapódó üstökös lehetett. A szóválasztás

<sup>22</sup> Verancsicsnál *dabat et tellus, dant flumina tanti / argumenta mali* (ep. 33–34), vö. Ov. *Met.* 15,782; Verg. *G.* 1,438–439; Verg. *G.* 1,469–471.

<sup>23</sup> Először Octavianus számolt be róla a *Commentarii de vita suá*ban, idézi Plin. *Nat.* 2,93, vö. SCOTT (1941: 257–272).

<sup>24</sup> Verg. *Ecl.* 9,47–49; Hor. *C.* 1,12,46–48; Prop. 3,18,34; 4,6,59; Ov. *Met.* 15,749; Plin. *Nat.* 2,93; Plu. *Caes.* 69,3; Suet. *Iul.* 88 stb.

mindenképpen egyedi (klasszikus *auctorok*nál nem is szerepel ilyen funkcióban), de a szerző bizonyosan a római *apotheosis*-hagyomány egyik fontos elemét kívánta imitálni ebben a szakaszban. A humanista költő a csillag szerepeltetésével ekkor nem is az elhunyt lelkét szimbolizálja, hanem a magyar király halálának előjelét (*veluti praeludia quaedam*) nyújtja. A leírás másik fele is fontos szerepet játszik az események elbeszélésében.

A római *consecratió*s gyakorlatban a szemtanúi bizonyágtétel igen fontos elem volt, amely már Ennius óta topikusnak tekinthető. Általában egy máshonnan nehezen adatolható történelmi személy igazolja a halandó ember istenné válását. A hagyomány szerint Romulust a halála után Proculus Iulius látta leszállni az égből (Liv. 1,16), Augustus császár égbe emelkedését egy *praetor*, Numericus Atticus látta (D. C. 56,46), míg Lucanusnál Pompeius lelke felemelkedésének hűségese katonája, Cordus volt szemtanúja (Luc. *Phars.* 8,746–758). Verancsics költeményében nem egy konkrét személyre hivatkozik, hanem kollektív módon az egész palota látta (*regia vidit*) ezt az égi csodát. Éppen ezért leírása még hitelesebbnek hat, és nem kelt az olvasóban bizonytalanságot és kételkedést.

Nemcsak az égben történő események jelenthetik fontos részét a megistenülés ábrázolásoknak. Az előjelek itt a földön természeti csapások képében is felbukkanhatnak. A polgárháború fényében Vergilius és Horatius is a világ önmagából való teljes kifordulásáról beszél.<sup>25</sup> Vergilius szerint a napot vak rozsda borította el és az sötétséggel fenyegette a világot (Verg. *G.* 1,467–468). Az ovidiusi leírásban szintén megjelenik, hogy a szomorú nap csak gyéren küldte le fényét az aggódó földnek.<sup>26</sup> A sápadt nap és annak fénytelen sugárzása Verancsics leírásában szinte szó szerint megegyezik Ovidius soraival. A megszemélyesített nap (*ipse Phoebus*), amely már Vergilius szerint is a gyászos jövődő legbiztosabb hírnöke,<sup>27</sup> gyászruhát vett szomorú arcára (*tristior obtexit vultus*) és fénytelen sugarakat küldött a földnek (*luce carentes / ostendit terris radios*). Ezt követően mégis hevesebben kezdte felperzselni a földeket (*terras igne perussit*).<sup>28</sup> A kiszáradt folyókban eközben az összes hal elpusztult. A természeti csapásokat tovább fokozza a költő, és a bukolikus költészetből kölcsönzött képeket állít a gyász szolgálatába. A füvek kiszáradnak és az egykor termékeny föld sem hozza az ígért magvakat. Az összes állat gyászol szerte a mezőkön. A következő sorokban az egyik legnagyobb természeti csapás, a földrengés is megjelenik. A sorsfordító események földrengéshez való kapcsolása már a római szerzőknél is ismert.<sup>29</sup> A *cum sedibus imis* kapcsán mindenképpen vergiliusi hatást feltételezhetünk (Verg. *G.* 1,471). Verancsics szintén beemeli ezt a képet saját

<sup>25</sup> Verg. *G.* 1,461–488; Hor. *C.* 1,2,1–12.

<sup>26</sup> Ov. *Met.* 15,785–786: *praemonuisse nefas; solis quoque tristis imago lurida / sollicitis praebebat lumina terris*; Verg. *G.* 1,466–467: *ille etiam extincto miseratus Caesare Romam, / cum caput obscura nitidum ferrugine textit*.

<sup>27</sup> Verg. *G.* 1,463–465: *sol tibi signa dabit. solem quis dicere falsum / Audeat? ille etiam caecos instare tumultus / saepe monet fraudemque et aperta tumescere bella*; vö. Ov. *Met.* 15,782: *signa tamen luctus dant haut incerta futuri*;

<sup>28</sup> Lucr. 5,396: *perussit ignis multa*; Liv. 24,20: *perusti late agri*.

<sup>29</sup> Ovidius szerint Caesar halálakor Rómában földmozgást tapasztaltak: *motamque tremoribus urbem* (Ov. *Met.* 15,798), míg Vergilius leírásában ugyanekkor az Alpokban remegett meg a föld: *audiit, insolitis tremuerunt motibus Alpes* (Verg. *G.* 1,475).



Apoteózis-motívumok Verancsics Mihály 1540-es *epicedium*ában

költeményébe. Erdélyben a föld is megremegett a király halálának pillanatában. Az esemény történeti hitelessége nehezen igazolható. Az ismert kortárs történetírók (Verancsics Antal, Szerémi György, Zermegh János és Mindszenti Gábor) egyike sem számolt be ilyen természeti jelenségről az 1540-es évben.<sup>30</sup> Egyedül a jóval később alkotó Bethlen Farkas (1639–1679) adott hírt róla, és ő pedig egyértelműen Brutus János Mihály (1515/17–1592) munkájának közlése alapján tette ezt.<sup>31</sup> Brutus azonban csak az 1570-es évek végén érkezett meg Erdélybe. Közlése nem első kézből származik, hiszen Paolo Giovio és Ascanio Centorio mellett főleg hazai (részint már elveszett) írókból, hivatalos iratokból és levelezésekből szötte előadását. A földrengés bizonyosan nem történhetett meg. A megistenülés leírások ezen topikus elemét talán Verancsics Mihály munkája alapján tényként fogadta el Brutus, majd az ő munkáját felhasználó Bethlen Farkas is.

Az olyan isteni szerepre, mint ami Ovidiusnál olvasható nem igazán lehet példát találni Verancsicsnál. Aeneas, majd Caesar istenné válását a szerelem istennője, Venus segítette elő.<sup>32</sup> A humanista szerzőnél anaforikusan megjelenik egyrészt a keresztény Isten (*ipse pater rerum*), másrészt a pogány Phoebus. Előbbi csak az előjelek adásában játszik szerepet, utóbbi pedig csak áttételesen értelmezhető az olymposi isten személyének, s pusztán csak a tűző nap megszemélyesítésének tekinthető. A sorsistennők (*Parcae*) szerepeltetése és a halálban betöltött funkciójuk azonban, szintén ovidiusi hatásra, megjelenik Verancsics *epicedium*ának elején és végén is.<sup>33</sup> Ovidiusnál a három Nővér elrendelését (*ferrea decreta*) nem képes megtörni Venus, míg Verancsicsnál a könyörtelen halál képére hasonló szóhasználat figyelhető meg: *ferrea lex* (*ep.* 19).

A vizsgált szakasz utolsó soraiban nagyon valószínűnek látszik az, hogy Verancsics az epikureus filozófia hatására formálta meg költőien a király életének utolsó pillanatát (*ep.* 51–53). A lélek halhatatlanságának, avagy halandóságának kérdése Epikuros óta egészen a reneszánsz korig élés viták forrása volt.<sup>34</sup> A nagy ókori filozófiai nézetek a keresztény felfogással történő összeegyeztetése volt az egyik legfontosabb cél.<sup>35</sup> A

<sup>30</sup> Lásd többek között: VERANCICS (1857: 44–45), SZERÉMI (1857: 353–354) és később ISTVÁNFY (1622: 225).

<sup>31</sup> BETHLEN (1782: 323–324): *Mortem eius magnus terrae motus circa Claudiopolim praecessit; de quo Brutus: Erat, ait, Ioannes Rex illustri per omnes Maiores prosapia oriundus, sed virtutis et ingenii laudibus omni nobilitate clarior;*

<sup>32</sup> *Ov. Met.* 14,585–591; 15,779–781.

<sup>33</sup> Verancsics, *i. m.*, 8–9: *Pro fatum inclemens et pro male ducta sororum / stamina, quae semper perorant evertere magna*, valamint Verancsics, *i. m.* 78: *Heu misero patri, cui Parcae sorte nefanda.*

<sup>34</sup> A lélek halhatatlanságának kérdését tételesen a skolasztika is tárgyalta (pl. Petrus Lombardus: *Liber sententiarum*). Később Aquinói Szent Tamás a *De unitate intellectus, contra Averroistas* című munkájában (1270) az aristotelési *De anima* című munkát elemezte teológiai szempontból. A valódi vita a halhatatlanság kérdéséről 1439-ben indult Firenzében. Az epikureus és averroista felfogással szemben Marsilio Ficino a platóni filozófiát használta fel a *Theologia platonica de immortalitate animorum* című munkájában (1470–1474) – BLUM (2007: 211–213).

<sup>35</sup> Az aristotelési hagyomány továbbélését többek között BIANCHI (2007: 49–71), míg a platóni filozófia újjászületését CELENZA (2007: 72–96) vizsgálta részletesen.

középkorban kevésbé idézett lucretiusi *De rerum natura* lélek, elme és test közötti kapcsolatának felfogása tükröződik Verancsics soraiban.<sup>36</sup> Lucretius elsősorban az *animus* szót alkalmazza „lélek” jelentésben. Használja az *anima* kifejezést is, néha az *animusszal* egyező, de legtöbbször eltérő jelentésben. Az *anima* sajátossága a mozgatás képessége, amely az egész testet betölti. A lélek a szívben lakik,<sup>37</sup> ám az elme az egész testben jelen van, s az előbbi irányítása alatt áll. A lélek a gondolkodás (*ratio*) és az érzés, érzékelés (*passio*) központja. Verancsics a *spiritus* szón vélhetően a lucretiusi *animust*, azaz a szívben lakozó lelket érthette. János halálának leírásában elsősorban pseudo-epikureus kifejezések jelennek meg. A király lelke (*spiritus ingens*) a lakhelyéből, azaz a szentséges kebelből (*sacra pectora*) kitárult, majd vonakodva elillant a puszta légbe (*discedit in auras*).<sup>38</sup> Tehát Verancsics költeményében János király végül nem vált istenné. Egyrészt az epikureus szemlélet miatt, és mert nem akadt olyan isteni hatalom, amely a levegőben szétoszló lelket megragadta és az égbe emelte volna.<sup>39</sup> Másrészt a keresztény kultúrában még költői felvett pozícióban sem válhatott halandó ember istenné.

A 16. századi humanista udvari költészet szorosan kötődött a nemesi életforma eseményeihez, melyben a költemények megszülettek. A vers nem pusztán egyfajta díszítőeleme volt a főúri udvaroknak, hanem szerves részét képezte azoknak. Jellegzetes témái és műfajai (*epitaphium*, *epicedium*, *epithalamium*) is a rendi világhoz kapcsolódtak. Verancsics Mihály 1540-es alkotása nemcsak a kulturális-műveltségi közegben, hanem a politikai térben is elhangzott, verse valószínűleg része lehetett a János-párti politikai kommunikációnak is. Irodalmi szempontból vizsgálva Verancsics az ókori szerzők apoteózis-ábrázolását sikerrel ötvözte a vigasztaló irodalom hagyományos motívumaival (a *laudatio*val, a *comploratio*val és a *consolatio*val). Költeménye központi szakaszának elsődleges mintája a szövegbeli tartalmi és lexikai egyezések alapján alighanem Publius Ovidius Naso *Metamorphoses*ének 15. könyve (Caesar istenné válik) lehetett. Ez esetben azonban nem szolgálai utánzásról van szó. Bár Verancsics a témára imitációs alapként tekintett, mégis az újkor humanista költészetének megfelelően felül is kívánta múlni elődeit. Emellett gyászénekében új köntösbe is igyekezett helyezni a klasszikus témát. Költeménye nemcsak irodalomtörténeti (motívumtörténeti) jelentőségű. A kor amúgy is kevésbé (el)ismert János-párti humanista írói közül ez idáig szövegszerűen csak Verancsics

<sup>36</sup> A lucretiusi munka középkori majd reneszánsz kori hatására lásd elsősorban FLEISCHMANN (1968: 235–246), legújabban PALMER (2012: 395–416). Természetesen Verancsics hitt a lélek halhatatlanságában és nem vált pusztán az epikureus gondolatok ismeretétől ateistává. Gyászénekében Szapolyai lelkének elillanása (azaz elpusztulása) bizonyosan csak humanista költői fogás.

<sup>37</sup> Lucr. 3,140–142: *idque situm media regione in pectoris haeret. / hic exultat enim pavor ac metus, haec loca circum / laetitiae mulcent: hic ergo mens animusquest.*

<sup>38</sup> Lucr. 3,398–401: *nam sine mente animoque nequit residere per artus / temporis exiguam partem pars ulla animai, / sed comes insequitur facile et discedit in auras / et gelidos artus in leti frigore linquit;* vö. Lucr. 3,221–222. Dido lelkét Iris szakította ki a testéből, amely ezután tovaszállt a levegőben (*in ventos vita recessit*). – Verg. A. 4,700–705. Eurydicé lelke szintén a levegőben oszlott szét (*ceu fumus in auras / commixtus tenues*). – Verg. G. 4,499–500.

<sup>39</sup> Vö. Venus szerepével a caesari megistenülés kapcsán, Ov. *Met.* 15,845–846: *Caesaris eripuit membris nec in aera solvi / passa recentem animam caelestibus intulit astris.*

Apoteózis-motívumok Verancsics Mihály 1540-es *epicedium*ában

költeménye vált ismerté, melyben a vitatott megítélésű „utolsó nemzeti király”, Szapolyai János halálának állított méltó emléket.

IRODALOMJEGYZÉK

BESSENYEI 2013 = BESSENYEI J.: *Szapolyai János, a magyar történelem egyik legismertebb bűnbakja*. In: Gyarmati Gy. – Lengvári I. – Pók A. – Vonyó J. (szerk.): *Bűnbak minden időben. Bűnbakok a magyar és az egyetemes történelemben*. Pécs–Budapest 2013, 235–242.

BETHLEN 1782 = W. BETHLEN: *Historia de rebus Transsylvanicis*. editio secunda, liber I. Cibinii 1782.

BIANCHI 2007 = L. BIANCHI: *Continuity and change in the Aristotelian tradition*. In: J. Hankins (ed.): *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge 2007, 49–71.

BICKERMANN 1978 = E. BICKERMANN: *Die römische Kaiserapothese*. In: A. Wlosok (Hrsg.): *Römischer Kaiserkult*. Darmstadt 1978, 82–122.

BLUM 2007 = P. R. BLUM: *The immortality of the soul*. In: J. Hankins (ed.): *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge 2007, 211–233.

BOSWORTH 1999 = B. BOSWORTH: *Augustus, the Res Gestae and Hellenistic Theories of Apotheosis*. *JRS* 89 (1999) 1–18.

CELENZA 2007 = C. S. CELENZA: *The revival of Platonic philosophy*. In: J. Hankins (ed.): *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge 2007, 72–96.

CYTOWSKA 1967–1968 = M. CYTOWSKA: *Twórczość poetycka Michała Vrančiča*. *Eos*. 57 (1967–1968) 1, 171–179.

ESTREICHER 1908 = K. ESTREICHER: [Bibliografia Polska] *Polnische Bibliographie*. Tom. 22. és Tom. 33. Krakau 1891–1908.

FLEISCHMANN 1968 = W. B. FLEISCHMANN: *Christ and Epicurus*. In: S. G. Nichols – R. B. Vowles (eds.): *Comparatists at Work*. Waltham (Massachusetts) 1968, 235–246.

GAERTRINGEN 1895 = H. GAERTRINGEN: *Apotheosis*. In: A. Pauly et al. (eds.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band II. Stuttgart 1895, 184–188.

ISTVÁNFFY 1622 = N. ISTHVANFI: *Historiarum de rebus Ungaricis libri XXXIV. liber XIII*, Coloniae Agrippinae 1622.

JURIĆ 1971 = Š. JURIĆ: *Iugoslaviae scriptores latini recentioris aetatis*. Zagreb 1971.

KASZA 2009 = KASZA P.: „Összeillik e két parázna szépen”: *Néhány észrevétel egy Szapolyai János ellen írt gúnyvers kapcsán*. In: Császtvay T., Nyerges J. (szerk.): *Szolgálatomat ajánlom a 60 éves Jankovics Józsefnek*. Budapest 2009, 169–178.

KORZENIOWSKI 1910 = J. KORZENIOWSKI: *Zapiski z rękopisów Cesarskiej Biblioteki Publicznej w Petersburgu*. Kraków 1910.

LAKATOS 2008 = LAKATOS B.: *Pannoniae luctus – egy humanista antológia és a törökellenes Habsburg–lengyel összefogás kísérlete, 1544.* ItK 112 (2008) 259–286.

NEMESKÜRTY 2006 = NEMESKÜRTY I.: *Mi, magyarok. Történelmünk ezerszáz éve,* Budapest, 2006.

PÁLFFY 2010 = PÁLFFY G.: *A Magyar Királyság és a Habsburg Monarchia a 16. században.* Budapest 2010.

PALMER 2012 = A. PALMER: *Reading Lucretius in the Renaissance.* JHI 73 (2012) 395–416.

PALOTÁS 2013 = PALOTÁS Gy.: „Őt sarjam, őt emeld magatokhoz királynak!” – Szapolyai Jánost dicsőítő querelák a 16. század első feléből. ItK 117 (2013) 432–463.

PEZENHOFFER 1993 = PEZENHOFFER A.: *A magyar nemzet történelme: a Katolikus Egyház és a Habsburg-ház történelmi szerepe.* I. kötet. Pilisszentlélek 1993, 187–211.

PRICE 1987 = S. PRICE: *From noble funerals to divine cult: the consecration of Roman emperors.* In: D. Cannadine – S. Price (eds.): *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies.* Cambridge 1987, 56–105.

PURVIS 2010 = A. L. PURVIS: *Consolation Literature.* In: M. Gagarin (ed.): *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece & Rome.* Vol. 1. New York 2010, 281–283.

RADIN 1916 = M. RADIN: *Apotheosis.* CR 30 (1916) 44–46.

SCALIGER 1594 = I. C. SCALIGER: *Poetica septem libri, liber III.* Apud Petrum Santandreamum 1594.

SCOTT 1928 = K. SCOTT: *The Deification of Demetrius Poliorcetes: Part I.* AJPh 49 (1928) 137–166, valamint K. SCOTT: *The Deification of Demetrius Poliorcetes: Part II.* AJPh 49 (1928) 217–239.

SCOTT 1941 = K. SCOTT: *The Sidus Iulium and the Apotheosis of Caesar.* CPh 36 (1941) 257–272.

SUCHODOLSKI 1928 = [W. SUCHODOLSKI]: *Sigla codicum manuscriptum, qui olim in Bibliotheca Publica Leninopolitana exstantes nunc in Bibliotheca Universitatis Varsoviensis asservoantur.* Kraków 1928.

SUGAR–HANÁK–FRANK 1990 = P. F. SUGAR – P. HANÁK – T. FRANK: *A History of Hungary.* Bloomington (Indiana) 1990.

SZERÉMI 1857 = SZERÉMI Gy.: *Epistola de perdicione regni Hungarorum.* In: Wenzel G. (szerk.): *Monumenta Hungariae Historicae.* Class. II. Vol. I. Pest 1857.

VERANCSICS 1857 = A. VERANCSICS: *Összes munkái.* In: Szalay L. (szerk.): *Monumenta Hungariae Historicae.* Class. II. Vol. III. Pest 1857.

VERESS 1901 = VERESS E.: *Izabella királyné (1519–1559).* Budapest 1901.

VÁRKONYI 1999 = R. VÁRKONYI Á.: *Három évszázad Magyarország történetében 1526–1790.* I. kötet. Budapest 1999.

Apoteózis-motívumok Verancsics Mihály 1540-es *epicedium*ában

### **Motives of Apotheosis in the Epicede of Michael Verancius in 1540**

This paper examines the dirge of the Croatian (and Hungarian) humanist Michael Verancius, written in 1540 and its classical literary system of motives. When King John I, the Hungarian king died, Verancius told of his patron's death in the popular genre of the humanist court poetry, namely the epicede. His poem was printed in Cracow but it was lost later. However, the same poem has presumably remained in a contemporary but not autograph manuscript. Today this version can be found in the National Széchényi Library (OSzK) in Budapest. In the central part of this epicede (*ep.* 32–53), Verancius mixed the idea of deification, well-known in the Hellenistic and Latin literature, with the popular elements (*laudatio*, *consolatio*, and *comploratio*) of the consolation literature. The divinization of a deceased monarch had abundant tradition in the classical literature. It seems most likely that poetic predecessors of Verancius might have been the authors of the Golden Age literature, primarily Ovid.

KÁRPÁTI ANDRÁS DÁNIEL

## Megjegyzések egy boiótiai felirathoz

Tanulmányomban néhány megjegyzést szeretnék tenni egy ismeretlen származási helyű boiótiai felirathoz. A legfontosabb kérdések, melyekre választ kívánok adni, a következők: ki ajánlotta fel a feliratot – ezen belül Hippias személyét kísérlem meg azonosítani. Hol állhatott a szobor, a fővárosban, Thébaiban vagy netán Thespiai városában? Kit ábrázolhatott Lysippos által készített remekmű, a nagy harcoss Pelopidast vagy esetleg a bölcs Epameinóndast? Kitérek továbbá a szobor felállításának lehetséges dátumára, mert az támpontként elsődlegesen befolyásolhatja a fenti kérdések megválaszolását. Végül mindezekre válaszolva állítok fel egy lehetséges hipotézist.

INDEX NOMINUM: Hippias; Lysippos; Pelopidas; Epameinóndas

INDEX RERUM: Thespiai; Thébai; *boiótarchos*; felirat

Tanulmányom egy érdekes boiótiai felirat<sup>1</sup> kapcsán szolgál néhány megjegyzéssel, nevezetesen a feliraton olvasható nevekkel, a helyszínnel és a datálással kapcsolatban. A SEG LVI (2006) 551-es ismeretlen származású felirat összefoglalója szerint a szöveg egy szobor metrikus felajánlási felirata Zeus Saótésnak. A szobor egy thébai hadvezért ábrázolt és Lysippos készítette. Anyaga mészkő, jobb oldalán törött. 1990-ben<sup>2</sup> került a Thébai Régészeti Múzeumba. Első fordítása franciául jelent meg, Pierre Ducrey készítette.<sup>3</sup> A felirat hatsoros, első négy sora egy páros *epigramma*, melyen felfedezhetők a *hexameter-pentameter* váltások, bár a töredékesség miatt ezt nehéz pontosan megállapítani.<sup>4</sup>

[Π]ατρὶς ἀριστεύουσι ἀλκῆι δορὸς Ἑλλά[δος ἄλλης]  
 [εἶ]λετο τόνδ' αὐτῆς ἡγεμόν' ἐμ πολέ[μοι]  
 [ὀ]ς ποτε κινδύνοις πλείστοις Ἄρεως ἐ[ν ἀγῶσιν]  
 [τ]ὰς ἀφόβους Θήβας μείσζονας ἠὲ κλέ[ισεν].

vacat

Ἰππίας Ἐροτιώμιος Διὶ Σαώτη : ἀνέθη[κε].  
 Λύσιππος Σικυώνιος ἐπόησε vacat<sup>5</sup>

<sup>1</sup> SEG XLIX 543; SEG LVI 551.

<sup>2</sup> Ezt követően az évszámok Krisztus előtt értendőek.

<sup>3</sup> P. DUCREY: *Une base de statue portant la signature de Lysippe de Sicyone à Thèbes*. CRAI 143 (1999) 7–20.

<sup>4</sup> KNOEPFLER (2009: 459).

<sup>5</sup> „Hellas más városai felett lándzsahegygel győzedelmeskedő haza választotta őt vezéréül a háborúban, aki egykor Arés legnagyobb veszedelmei közepette szerzett a félelmet nem ismerő Thébainak nagyobb dicsőséget az ütközetekben. Hippias, Erotión fia állította Zeus Saótésnek, Sikyóni Lysippos készítette.” (A szerző prózai fordítása)

## Megjegyzések egy boiótiai felirathoz

A felirat szövege<sup>6</sup> kifejezetten heroikus hangvételű. Az árési veszedelmek és a szóhasználat Pelopidas jelleméhez és életéhez áll közelebb. Mintha csak Plutarchos életrajzát olvasná az ember, annyira magasztos és felemelő. Természetesen nem elképzelhetetlen, hogy a felirat Epameinondasról szól, de a thébai hegemonia idejében Epameinondas inkább az „ész”, míg Pelopidas a „szív” volt.

A felajánló Hippias, Erotión<sup>7</sup> fia (Ἱππίας Ἐροτιώνιος), akit a *boiótarchos* Hippiasszal azonosíthatunk.<sup>8</sup> Ezenfelül nem sok mindent tudunk személyéről, jóformán semmilyen forrás nem áll rendelkezésünkre róla. Sem kortárs történetírók, sem későbbi szerzők nem említik, ezért nehéz helyzetben vagyunk, ha pontos képet szeretnénk festeni a felajánló alakjáról. Alapos kritikai vizsgálatunk után kijelenthetjük, hogy a felajánló és a *boiótarchos* Hippias valószínűleg egy és ugyanaz a személy lehet. Véleményünk szerint egy magas állami tisztséget kétszer (ha nem többször) is betöltő egyénnek lehetett annyi befolyása vagy pénze, hogy szobrot emeljen (talán) Pelopidas emlékére. Vizsgáljuk meg röviden, vajon kit formázhatott a szobor? A felirat alapján egy lándzsás alakot kell elképzelnünk, minden bizonnyal *hoplita* fegyverzetben,<sup>9</sup> aki a harcokban nagy dicsőséget szerzett Thébainak. Ennek alapján mindössze két ember jöhet számításba. Ők ketten a thébai hegemonia nem csak emblematis, de a csatában is az első sorokban küzdő vezetői: Epameinondas és Pelopidas (hogy melyikük, azt a datálásnál fogjuk tovább vizsgálni).

A felirat által említett másik személy a Sikyóni Lysippos, a híres bronzszobrász, aki a szobrot készítette (Λύσιππος Σικυώνιος ἐπόησε). Lysippos az achaiiai Sikyónban született 390 és 385 között (a datálás bizonytalan). Rendkívül termékeny művész volt, aki több mint 1500 szobrot készített, melyekről számos forrás megemlékezik.<sup>10</sup> Jelen esetben a boiótiai kötődés érdekes, legfőképpen a szobrász két műve: az egyik a thespiai Erószobor, amely bizonyítékul szolgálhat Lysippos thespiai működésére;<sup>11</sup> illetve egy delphoi felirat, melyet a thessaliaiak ajánlottak fel Apollónnak, minden bizonnyal Pelopidas halála után, hogy kimutassák szeretetüket a thébai vezér iránt, aki személyes ügyének vélte a

<sup>6</sup> A szövegre vonatkozó filológiai kommentár: DUCREY–CALAME (2006: 67–71).

<sup>7</sup> Az Erotión név gyakori Boiótiában, ahogy a Hippias is meglehetősen sokszor fordul elő. Lásd FRASER–MATTHEWS (2000: 145; 208).

<sup>8</sup> IG VII 2407; 2408. A két feliratot a legtöbben 369-re és 363-ra keltezik. Az említett vezetők pedig a következők 2407: [β]οιωπαρχόν[τ]ων Τίμ[ωνο]ς, Αἰτών[δ]ος, [Θ]ίμωνος, [Μ]έ[ν]ωνος, Ἱππί[α]ο, [Ε]ὐμαρί[δ]ο, | Π[άτ]ρ[ω]νος. 2408: βοιωπαρχόντων | [Α]σποπόδωρ, Μαληκί[δ]ο, Διογί[τ]ο[ν]ος, Μιξί[λ]ο, Ἀμινά[δ]αο Ἱππί[α]ο, | Αἰτώνδο. WISEMAN (1969: 197–199); vö. BUCKLER (1980: 28); ROESCH (1965: 76–78; 100–103; 118); DUCREY–CALAME (2006: 72–73).

<sup>9</sup> DUCREY–CALAME (2006: 75–78). A szerzőpáros néhány példával szemlélteti a szobor lehetséges kinézetét.

<sup>10</sup> Csak a legfontosabbakat, a teljesség igénye nélkül: Cicero, Plinius, Pausanias, Strabón, Plutarchos. Ezen felül az összes forrás szövegét és olasz fordítását lásd: MORENO (1974: 151–281). Lysippos életéről és műveiről bővebben: MORENO (1974: 1–41); IG VII 2533; CEG II 786.

<sup>11</sup> Erós bronzszobráról: Paus. 9,27,3; KNOEPFLER (2009: 459–460); SEG XLVII 518.

thessaliali kérdést.<sup>12</sup> Ezt a felajánlást is Lysippos készítette 364/362 körül. A fentiek alapján talán nem tévedünk, ha úgy gondoljuk, hogy a felirat által leírt szobor Pelopidast formázhatta.

Hol állhatott a szobor? Erre a kérdésre két város jöhet számításba. Az első Thébai mint a boiót szövetség és a thébai hegemonia központja, a másik pedig Thespiiai, mely szintén régóta jelentős városnak számított. A boiót szövetség újrászervezése után (375) Thébai hatalma megnőtt, mert a régi tizenegy *boiótarchos* helyett attól kezdve csak hetet választottak, ezzel is a thébai befolyást erősítve.<sup>13</sup> Mégis több érv szól Thespiiai mellett. Kezdjük a feliratban szereplő Δὶ Σαώτη azaz Zeus Saótés nevével, akinek a felajánlás történt. Pausanias egy mitikus történetben meséli el, hogy Thespiaiban miért van a megmentő (Saótés) Zeusnak kultusza.<sup>14</sup> Ez az *epitheton* fellelhető több más helyen is Boiótiában.<sup>15</sup> A továbbiakat illetően csak feltételezésekbe tudunk bocsátkozni. A feltevést, miszerint a szobor Thespiaiban állhatott, az alábbiakban számos bizonyíték támasztja alá. Első (és talán legkevésbé tartható) állításunk, hogy a szobrot a 375-ös év eseményeinek az emlékére készítették, ekkor ugyanis több csatát nyertek a boiótok a spártaiak ellen, Pelopidas vezetésével.<sup>16</sup> Mi több, a Thespiiai melletti ütközetben vesztette életét az a Phoibidas, aki korábban Thébai fellegrát elfoglalta, és spártai fennhatóság alá vetette a várost. Lehetséges, ámbár kétséges, hogy ezen események után emelték volna a szobrot, sőt a datálás szempontjából a 70-es évek vége is korainak tűnik. Mint említettük, Lysippos Erős-szobra Thespiaiban állt; e műalkotás léte talán újabb – ha nem is túl erős – érv amellet, hogy a művésznek lehetett itt más alkotása is. Ezen a ponton megkockáztatjuk a feltételezést, hogy Hippias, az említett *boiótarchos* esetleg thespiai származású volt. Az említett feliratokon kívül semmit nem tudunk személyéről, ezért talán nem elvetendő gondolat, hogy Thespiaiban született, ami megmagyarázná az emlékmű helyét.

<sup>12</sup> CEG II 791; SEG XXII 460; vö. MORENO (1974: 43; 52–55). Ezeket érdemes összevetni az alábbi forrásokkal is: Plu. *Pel.* 33–34; és Nep. *Pel.* 5; Diod. 15,80,5; BUCKLER (1980: 180).

<sup>13</sup> *Hell. Ox.* 16,3–4. Vö. BUCKLER (1980: 18–25); A szövetség intézményrendszere a következőképpen épült fel: minden tagállamban négy tanács működött, amely felváltva intézte az ügyeket, a döntéseket egymással egyeztetve hozta. Tagjait vagyoni cenzus alapján válogatták. Boiótia egységes közigazgatását úgy szervezték meg, hogy a tartomány területét tizenegy körzetre osztották, mindegyik élén egy-egy *boiótarchos* állt, akit egy évre választottak. Thébai és a hozzá tartozó területek (Plataiai, Skólos, Erythrai, Skaphai) négy, Orchomenos és Hysiai egy-egy, Thespiiai és Tanagra pedig szintén egy-egy körzetet tett ki; Thisbai és Eutrésis ketten, Haliartos, Lebadeia és Koróneia hárman, végül Akraiphnion, Kópai és Chairóneia szintén hárman alkottak egy-egy körzetet.

<sup>14</sup> Paus. 9,27,7–8; SCHLACHTER (1994: 150–152); DUCREY–CALAME (2006: 72–73).

<sup>15</sup> A legtöbb forrás az orchomenosi Zeushoz köthető, bár az vizsgált időszak után, inkább már a makedón hatalom idejéből: IG VII 3206; Arr. *An.* 3,19,5; Diod. 17,74,3; SCHLACHTER (1994: 123). Zeus Saótés fellelhető még Akraiphnionban: IG VII 1668; SEG XV 330; 332; SCHLACHTER (1994: 93–95); és talán Plataiaiban: IG VII 1668; Plu. *Aris.* 11,5–6; SCHLACHTER (1994: 143); DUCREY–CALAME (2006: 73–74); illetve, ha Thébaiban állt a szobor, akkor természetesen ott is kellett lennie Zeus Saótés kultusznak: SCHLACHTER (1994: 149).

<sup>16</sup> X. *HG.* 5,4,42–45. Vö.: Plu. *Pel.* 15. A csaták Thespiiai, Plataiai, Tanagra és Tegyra mellett folytak; ezek nagy lendületet adtak Thébainak a hegemonia felé vezető úton.



### Megjegyzések egy boiótiai felirathoz

Hippiasról, aki többször is magas politikai tisztséget viselt, nem elképzelhetetlen, hogy szülővárosában a hegemonia valamely hősének szobrot emeljen.<sup>17</sup> Thébai mellett sem hozható fel sok érv, talán csak központi helyzete és mérete (azaz, hogy ez volt legnagyobb város) valamint az, hogy a két hős szülővárosa volt. Pausanias megemlékezik Epameinondas szobráról is, melyen egy vers is állt, s a szerző le is jegyzi azt. Érdekessége pedig abban rejlik, hogy míg az általunk vizsgált szobortalapzaton szereplő versben az egész Hellas felett való uralomról, addig a másokban egész Hellas szabadságáról olvashatunk: „S élhet egész Hellasz kedve szerint, szabadon.”<sup>18</sup> Korábbi felvetésünk alapján e feliratokra tekinthetünk úgy is, mint a két személyiség habitusa közötti különbségnek emléket állító forrásokra, amelyek összeegyeztethetők a hozzájuk kötődő hagyománnyal. Epameinondas a szabadság és a béke, míg Pelopidas a harc követe. Ha tehát a szobor Thébaiban állt, akkor Pelopidast kellett ábrázolnia. A kérdésre a későbbiekben még visszatérünk.

Lássuk a datálás már említett problémáit. A vizsgálat előtt azonban egy kronológiai áttekintéssel kezdünk.

- |         |   |
|---------|---|
| 379     | Thébai fellegvárát a Kadmeiát visszafoglalják a száműzött thébaiak, köztük Pelopidas                    |
| 378–371 | Boiót háború, három spártai invázió, csata Tegyanál (375), ezt követően a boiót szövetség restaurációja |
| 371     | Leuktrai csata, Thébai vezető <i>polis</i> lesz   |
| 370–368 | Első és második peloponnésosi hadjárat Epameinondas vezetésével   |
| 369–367 | Beavatkozás a thessaliali belpolitikába Pelopidas vezetésével   |
| 367–366 | Békekötési kísérletek, sardeisi követség  |
| 366–364 | Epameinondas flottaépítése  |
| 366     | Harmadik peloponnésosi hadjárat, Arkadia és Athén szövetsége  |
| 365–362 | Arkadiiai–élisi háború  |
| 364     | Kynoskephalai csata, Pelopidas halála, Orchomenos elpusztítása  |
| 362     | Mantineiai csata, Epameinondas halála, a thébai hegemonia hanyatlása <sup>19</sup>                      |

<sup>17</sup> Nem eldöntött tény, hogy Pelopidast vagy Epameinondast ábrázolta a szobor. DUCREY–CALAME (2006: 80–81).

<sup>18</sup> Paus. 9,15,6. (ford. MURAKÖZY Gyula), ógörögül: αὐτόνομος δ' Ἑλλάς πᾶσ' ἐν ἐλευθερίῃ; DUCREY–CALAME (2006: 80).

<sup>19</sup> Tájékoztató szakirodalom a kronológiához: általánosságban: J. BUCKLER: *Aegean Greece in the Fourth Century BC*. Leiden–Boston 2003, 232–350; Thébai hegemonia: J. BUCKLER: *The Theban Hegemony, 371–362 BC*. Cambridge–Massachusetts 1980; Thébai területe: S. C. BAKHUIZEN: *Thebes and Boeotia in the Fourth Century B. C.* Phoenix 48 (1994) 307–330; Leuktra: J. BUCKLER: *Epameinondas and the „Embolon”*. Phoenix 39 (1985) 134–143; Közös béke: G. L. CAWKWELL: *The Common Peace of 366/5 B. C.* CQ 11 (1961) 80–86; Flottaépítés: J. M. FOSSEY: *Une base navale d'Epaminondas*. In: *Papers in Boiotian Topography and History*. Amsterdam 1990, 185–200; Arkadiáról: J. ROY: *Arcadia and Boeotia in Peloponnesian Affairs, 370–362 B.C.* Historia 20 (1971) 569–599; Rövid összefoglalók a csatákról: A. SCHWARTZ: *Reinstating the Hoplite*. Stuttgart 2009.

Az első igazán nagy sikert, a leuktrai csatát tekinthetjük *terminus post quem*nek, mert azelőtt nem lenne értelme a felirat szövegének és Thébai hatalmas dicsősége emlegetésének. Azt, hogy pontosan 371-ben emelték volna a szobrot, nem tartjuk valószínűnek. Kétségkívül hatalmas győzelem és taktikailag remekül kivitelezett csata volt ez (a spártai király, Kleombrontos [380–371] is életét vesztette a Pelopidas vezette vakmerő és legendás thébai rohamban), mégis korainak ítéljük ezt a dátumot. A 369-es és a 363-as éveket is elvethetjük, mert ezekben az években Hippias *boiótarchosi* méltóságot viselt: ha a szobor az említett évekből származna, véleményünk szerint e magas tisztséget mindenképpen megemlégtették volna a feliraton.

A peloponnésosi harcokban a thébaiak és szövetségeseik ugyan értek el sikereket,<sup>20</sup> de a végleges győzelmet nem tudták elhozni Thébainak. Ezért 367. a következő dátum, melyet lehetségesnek tartunk, amikor Pelopidas és (H)Isménias Alexandrosnál, a pherai *tyrannos*nál raboskodtak, és Epameinondas szabadította ki őket. Ezt a dátumot csupán azért tartjuk lehetségesnek, mert a felajánlás Zeus Saótésnek (a megmentő Zeusnak) szól, tehát akár ez alkalomból is emelheték a szobrot (természetesen mindkettőjük képmásával), de a feliraton szereplő *epigramma* szövege nem ezt tükrözi.

Pelopidas 364-es váratlan halála viszont teljesen elfogadható dátum számunkra, mivel ebben az esetben a szobor a hősnek, a thébai hegemonia egyik alappilléreinek állítana emléket. A szobor tehát nagy valószínűséggel őt ábrázolja, de a helyszín meghatározásában ez sem segít sokat. Az utolsó elképzelhető dátum 362, vagy nem sokkal utána, legkésőbb 360. Ez esetben inkább Epameinondas emlékművének kellene lennie, ugyanis a mantineiai csata győztesének, hősi halálának méltó emléke lehetett volna egy ilyen alkotás. A pontos datálás sajnos nem lehetséges, a korábbi kutatás és a szakirodalom is csak egy 371/0–362/0 közötti időszakot ad meg.<sup>21</sup>

Összegzésül következzenek saját hipotézisünk a szoborról, annak helyéről és a felajánlás idejéről. Véleményünk szerint az alkotó Sikyóni Lysippos, a szobor 364-ben készült, Pelopidas halála után. A megrendelő a thespiai Hippias volt, aki azonos a *boiótarchos*szal, és aki a kollégája (netán barátja), Pelopidas iránti szeretetből és/vagy tiszteletből állíttatta a thébai hőst megformáló szobrot Thespiai városában. Így világossá válhat a Saótés *epitheton*, Hippias alakja és az *epigramma* heroikus hangvétele. Önmagunkkal vitába szállva, ha mégis Epameinondast formázta a szobor, akkor 362 után kellett, hogy készüljön. A helyszín kérdésében azonban még mindig Thespiai tűnik logikusabbnak, ha elfogadjuk Pausanias leírását a Thébaiban álló szoborról és az azon olvasható feliratról.

<sup>20</sup> Itt meg kell említeni Megapolis megalapítását (368): ehhez inkább a Pausanias által idézett thébai felirat illik. Lásd 18. jegyzet.

<sup>21</sup> SEG LVI 551; DUCREY–CALAME (2006: 79); KNOEPFLER (2009: 460–461).

## Megjegyzések egy boiótiai felirathoz

### IRODALOMJEGYZÉK

BUCKLER 1980 = J. BUCKLER: *The Theban Hegemony, 371–362 BC*. Cambridge MA 1980.

DUCREY–CALAME 2006 = P. DUCREY–C. CALAME: *Note de sculpture et d'épigraphie en Béotie II. Une base de statue portant la signature de Lysippe de Sicyone à Thèbes*. BCH 130 (2006) 63–81.

FRASER–MATTHEWS 2000 = P. M. FRASER–E. MATTHEWS: *A Lexicon of Greek Personal Names. Volume IIIB*. Oxford 2000.

KNOEPFLER 2009 = D. KNOEPFLER: *Béotie–Eubée*. REG 122 (2009) 443–477.

MORENO 1974 = P. MORENO: *Lisippo*. Bari 1974.

ROESCH 1965 = P. ROESCH: *Thespiens et la Confédération Béotienne*. Paris 1965.

SCHACHTER 1994 = A. SCHACHTER: *Cults of Boeotia. I–IV*. London 1981–1994.

WISEMAN 1969 = J. WISEMAN: *Epaminondas and the Theban Invasions*. Klio 51 (1969) 177–199.

### Notes on a Boiotian inscription

In my essay, I would like to make some reflections upon a Boiotian inscription of unknown origin. The most significant questions I am trying to address are as follows: who was it offered by? Where could it stand, in the capital city (Thebai) or in the town of Thespias? Moreover, who could be depicted by the Lysippus' classic – Pelopidas, the great warrior or the famously wise Epameinondas? Furthermore, I will also touch upon the possible chronology of the statue's erection, since this could primarily affect the answers above. Eventually, considering all the above, I will propose a feasible theory to answer all of these questions.

GELLÉRFI GERGŐ

*Sulcum deducit harena*

## Iuvenalis 1. szatírája zárlatának értelmezéséről

Iuvenalis 1. szatírájának a költői biztonság kérdésével foglalkozó zárlatában az *interlocutor* arra inti a költőt, hogy hagyományos mitológiai témákkal foglalkozzon, hiszen ha egy felkapaszkodott előkelőt támad verseivel, saját életét is veszélybe sodorhatja. A Tigillinusszal kapcsolatos figyelmeztetést tartalmazó 155–157. sor az 1. szatírákönyv szövegkritikai szempontból talán legvitatottabb *locusa*, s értelmezési problémákat is tartogat. A szöveghely pontos értelmezéséhez, mely fontos szerepet játszik a programvers zárlatának interpretációjában, az irodalmi előképek vizsgálata vihet közelebb.

INDEX NOMINUM: Iuvenalis; Vergilius; Tigillinus

INDEX RERUM: szatíra; római irodalom; allúzió; intertextualitás

*pone Tigillinum, taeda lucebis in illa  
qua stantes ardent qui fixo pectore fumant,  
et latum media sulcum deducit harena.*  
(Juv. 1,155–157)

155 *raeda* Barrett: *lucebis* RVALOUΣ: *lucebit* PGHKTZ156 *pectore* PRAO: *guttire* VΦΣ157 *deducit* PRVΦ: *deducis* LO: *dent lucis* Owen<sup>1</sup>

Iuvenalis 1. szatírája a költő egzisztenciális biztonsága veszélyeztettségének, sőt élete fenyegetettségének gondolatával zárul. Az *interlocutor* egy ponton arra figyelmezteti a költőt, hogy amennyiben Tigillinust,<sup>2</sup> azaz egy felkapaszkodott előkelőt támad verseivel, saját életét is veszélybe sodorhatja, s arra biztatja, hogy a római elit bűneinek pellengérré állítása helyett olyan hagyományos mitológiai témákkal foglalkozzon, mint Aeneas és Turnus küzdelme, a megsebzett Achilles vagy a hasztalanul keresett Hylas története.<sup>3</sup> Aligha véletlen, hogy Iuvenalis épp három olyan témát soroltat fel az *interlocutorral*,

<sup>1</sup> A CLAUSEN (1976: 181) által közölt apparátus a szükséges kiegészítésekkel ellátva. A főszövegben az általam elfogadott szövegváltozat szerepel.

<sup>2</sup> Vagy Tigillinust. A névalak nem egyértelmű, ahogy más szerzők esetében sem: IHM Suetonius-kiadásában szintén *Tigillinus* szerepel (Suet. *Gal.* 15,2). BALDWIN (1967: 308) szerint a Tigillinus névalak egy szójátékot rejt magában, hiszen a *tigillum* jelentése fadarab, s e három sor központi motívuma a tűz.

<sup>3</sup> Juv. 1,162–164: *securus licet Aenean Rutulumque ferocem / committas, nulli gravis est percussus Achilles / aut multum quaesitus Hylas urnamque secutus.*

*Sulcum deducit harena* – Iuvenalis 1. satírája zárlatának értelmezéséről

melyeket élvonalbeli római eposzköltők dolgoztak fel,<sup>4</sup> hiszen ezzel megerősíti azt, amit a satíra nyitányában is hangsúlyoz: a mitológia világában már nem lehet eredeti témát, el nem mondott történetet találni. A satíráköltő természetesen nem fogadja meg az *interlocutor* tanácsát, költői integritását nem senkit sem sértő mitológiai témák feldolgozásával kívánja biztosítani, hanem azzal, amit a programvers utolsó *ars poetica*-jellegű mondatában megfogalmaz: *experiar quid concedatur in illos / quorum Flaminia tegitur cinis atque Latina* (Juv. 1,170–171).

A látszólag egyértelmű mondat, melyet hagyományosan úgy értelmeznek,<sup>5</sup> hogy Iuvenalis költői programjának azon elemét fogalmazza meg, mely szerint nem kortársait támadja, hanem már elhunyt rómaiak lesznek satíráinak főszereplői, komoly értelmezési vitát váltott ki. Iuvenalis satíráinak álneveiről írott tanulmányában Baldwin amellel érvel, hogy a szöveghely szokásos értelmezése téves lehet. Szerinte Iuvenalis nem a már halott „célpontokat” jelöli meg a Via Flaminia és Latina által fedett hamvak említésével, hanem a nemeseket, akik az említett utak mellé temetkeztek. Értelmezése szerint e sorok üzenete a következő: a nemesi származású emberek támadhatóak, az alacsony sorból felkapaszkodottak viszont nem.<sup>6</sup> Érvelését, amellyel kapcsolatban tanulmánya összegzésében már óvatosabban fogalmaz, azzal támasztja alá, hogy Iuvenalis igenis támad kortársakat, ahogy arra az ezáltal szerinte önellentmondásba keveredő Highet és Syme is rávilágít.<sup>7</sup> Bár kétségtelen, hogy Iuvenalis valóban említ kortárs személyeket is satíráiban,<sup>8</sup> az érvelés mégsem pontos, ugyanis, ahogy Anderson rámutat: az 1. könyvben egyértelműen azonosítható kortársak mind politikailag jelentéktelen személyek,<sup>9</sup> s ilyenformán – ami a kérdéses mondat értelmezése szempontjából kulcsfontosságú – a költőnek saját biztonságát nem kell féltenie tőlük, a hatalommal rendelkező célpontok viszont a múltból származnak.<sup>10</sup>

Annak meghatározásakor, hogy Iuvenalis a múltbeli személyeket melyik érából választja, Anderson óvatosságra int:<sup>11</sup> nem lehetnek helyesek a szélsőséges nézetek, így sem Friedländeré, aki szerint a téma Domitianus Rómája, mivel a császárt a Via Flaminian,

---

<sup>4</sup> Vagy legalábbis kezdtek feldolgozni, hiszen Vergilius *Aeneis*ével és Valerius Flaccus *Argonauticájával* ellentétben Statius nem fejezte be *Achilleis*ét.

<sup>5</sup> Például COURTNEY (1980: 118) és BRAUND (1996: 110) kommentárjai.

<sup>6</sup> BALDWIN (1967: 308–309).

<sup>7</sup> BALDWIN (1967: 308). vö. HIGHET (1954: 289–294) és SYME (1958: 664–665; 777–778).

<sup>8</sup> COURTNEY (1980: 548) a 13. satíra 98. és 125. sora kapcsán mutat rá erre, azt is hangsúlyozva, hogy nem támadólag említi őket.

<sup>9</sup> ANDERSON (1982: 207) az 1. könyvben megjelenő alakokat három csoportba sorolja: 1. elhunyt személyek többnyire Domitianus és Nero korából; 2. politikailag jelentéktelen élő személyek; 3. fiktív személyek. A kérdéses mondat háttérét vizsgálva nem szükséges túlmennünk az 1. könyvön, a programvers csak erre az öt költeményre, s nem a teljes életműre vonatkozik.

<sup>10</sup> SYME (1958: 778) összefoglalóan: “Juvenal does not attack any person or category that commands influence in his own time.”

<sup>11</sup> ANDERSON (1982: 207).

kegyencét, Parist pedig a Via Latinán temették el,<sup>12</sup> sem az az interpretáció, hogy a holtak az élöket szimbolizálják.<sup>13</sup> Utóbbtól függetlenül természetesen szó sincs arról, amit MacKay felhoz az 1. szatíra utolsó két sorának hagyományos értelmezése ellen: mint írja, nem fogadhatjuk el, hogy Iuvenalis lemondana a költészet kortárs relevanciájáról.<sup>14</sup> Nem is tesz így. Ahogy arra Highet is rámutat, a szatírákban szereplő múlt, azaz a megelőző bő fél évszázad, „a Flaminia és a Latina mellett nyugvó” alakjainak megjelenítésével bemutatott erkölcsi romlás az 1. szatíra jelen időben ábrázolt bűneinek eredője.<sup>15</sup> Mindannak, amit Iuvenalis bemutat, van kortárs relevanciája, a dekadencia egy folyamat, a szatírákban nem kérészetű problémák jelennek meg, múlt és jelen ily módon történő együttes ábrázolása mutat rá: a bűn már mélyen beleivódott a társadalomba.<sup>16</sup> Változásra pedig nincs lehetőség, a romlás tetőpontjára jutott, erre int Iuvenalis, amikor a záró szakasz bevezetésében a jelen és a múlt bűnei mellett az elkövetkező korokét is előrevetíti: *nil erit ulterius quod nostris moribus addat / posteritas, eadem facient cupientque minores, / omne in praecipiti vitium stetit.*<sup>17</sup>

Anderson szerint a múltbéli személyek és bűnök ábrázolásának további üzenete is van: Iuvenalis az objektivitás lehetőségét teremti meg magának ezzel, (látszólag) kizárva annak lehetőségét, hogy a személyes érintettség okán *indignatio*ja irracionálissá váljon.<sup>18</sup> A római realitás objektív bemutatását célzó költői alapállásnak pedig nem az *interlocutor* által „javasolt” eposz, hanem csak a luciliusi verses szatíra felel meg, ám Iuvenalis e műfajban is teret ad az epikus elemek széleskörű megjelenésének, beleértve az allúziókat, szó szerinti idézeteket is. Az előképek azonosítása nem csupán az interpretáció szempontjából fontos, de olykor szövegkritikai kérdések eldöntését is segítheti, ahogy a tanulmány elején idézett *locus*, az 1. szatíra 155–157. sora esetében is.

Az egész 1. könyv szövegkritikai szempontból talán legbizonytalanabb státuszú szöveghelyének<sup>19</sup> mindhárom sorában található egy-egy vitatott olvasatú szó, továbbá

<sup>12</sup> FRIEDLÄNDER (1895: 162).

<sup>13</sup> HELMBOLD (1951: 57).

<sup>14</sup> MACKAY (1958: 238): “The poem up to this point has been wholly immersed in the present, and the contemporary interest continues until the last line. No one surely can believe that vss. 170–71 are a serious renunciation of contemporary relevance.”

<sup>15</sup> HIGHET (1954: 57): “Juvenal saw the empire as one long continuous process of degeneration. One evil emperor to him was like another. Every corrupt nobleman resembled his ancestors, having merely grown worse.”

<sup>16</sup> vö. GRIFFITH (1970: 58) az 1. szatíra zárlata kapcsán.

<sup>17</sup> Juv. 1,147–149. E szakasz és az utolsó két sor kapcsolatára CHRIST (1881: 14) hívja fel a figyelmet, őt idézi HIGHET (1954: 249, 16. jz) és GRIFFITH (1970: 58–59).

<sup>18</sup> ANDERSON (1982: 208).

<sup>19</sup> Minthogy a múlt században is számos szakirodalmi szerző foglalkozott a szöveghellyel, akik a szakasszal kapcsolatos korábbi nézetekre reflektáltak tanulmányaikban, meglegedhetünk a BARRETT (1977: 438) által hivatkozott összefoglalások citálásával: H. HENNINIUS: *D. Junii Iuvenalis Satyrae*. Utrecht 1685; L. FRIEDLÄNDER: *D. Junii Iuvenalis Saturarum Libri V*. Leipzig 1895; J. DUFF: *D. Junii Iuvenalis Saturae XIV*. Cambridge 1914. Dolgozatom lezárását követően jutott el hozzám KIBEL 2014-ben megjelent beszámolója a

*Sulcum deducit harena* – Iuvenalis 1. szatírája zárlatának értelmezéséről

Barrett a 155. sor *taeda* szavát *raedára* cseréli, e javítást azonban egyértelműen cáfolták, ezért ezzel külön nem foglalkozunk.<sup>20</sup> Értelmezési szempontból a legfőbb problémát az utolsó sor okozza: nem egyértelmű a mondat alanya, vagyis hogy ki (vagy mi) az, aki (vagy ami) az aréna közepén széles *sulcust* (barázdát vagy fénycsíkot?) húz.

A 156. sor ötödik verslábában a kéziratok egy része *pectore*, más részük pedig *gutture* szót tartalmaz az aréna áldozatainak „rögzítése” kapcsán. Campbell, miután igazolta, hogy jelentését tekintve mindkét variáns tökéletesen illik a szövegösszefüggésbe, a *pectore* mellett teszi le voksát. Ezt egy az *Aeneis*ből származó párhuzammal támasztja alá.<sup>21</sup> A 7. könyvben Allecto utolsó álombéli szavait követően felébreszti Turnust: *sic effata facem iuveni coniecit, et atro / lumine fumantes fixit sub pectore taedas*.<sup>22</sup> Campbell úgy véli, a két hely hasonlósága túl közeli, semhogy véletlen legyen, hiszen a *sub* kivételével a vergiliusi 457. sor összes szava bekerül Iuvenalis szövegébe.<sup>23</sup>

*lumine fumantes fixit sub pectore taedas*

*pone Tigillinum, taeda lucebis in illa  
qua stantes ardent qui fixo pectore fumant,  
et latum media sulcum deducit harena.*

Campbell a párhuzam melletti további érvként hozza fel, hogy néhány sorral később, a már idézett 162–163. sorban Iuvenalis újra egyértelmű utalást tesz az *Aeneis*re.<sup>24</sup> Nézetét nem fogadták el széles körben,<sup>25</sup> véleményem szerint viszont a Vergilius-párhuzam valóban a *pectore* alak eredetiségét indokolja a *gutture* helyett, ám ennek legfőbb bizonyítéka nem a Campbell által annak tekintett 162–163. sor, hanem egy másik *Aeneis*-átvétel, mely egybeolvad az előbbivel, ahogy arra más példákat is találhatunk a iuvenalisi életműben.<sup>26</sup>

Iuvenalis-kutatás elmúlt fél évszázadáról, melyben tárgyalja az 1. szatíra általam vizsgált helyével foglalkozó szakirodalmat is.

<sup>20</sup> BARRETT (1977: 438–440) cáfolata: BALDWIN (1979: 162). Ellenérvein túl a CAMPBELL (1936: 122) által azonosított Vergilius-párhuzam is a *raeda* konjektúra ellen szól.

<sup>21</sup> CAMPBELL (1936: 122).

<sup>22</sup> Verg. A. 7, 456–457. Iuvenalis a 7. szatírában is felidézi ugyanezt a szakaszt. Juv. 7, 66–70: *magnae mentis opus nec de lodice paranda / attonitae currus et equos faciesque deorum / aspicere et qualis Rutulum confundat Erinys. / nam si Vergilio puer et tolerabile desset / hospitium, caderent omnes a crinibus hydri...* vö. COLTON (1978–1979: 17–18) és COURTNEY (1980: 358–359).

<sup>23</sup> Az azonos töből származó, s azonos fogalomkörbe tartozó *lumine* – *lucebis* szó párt CAMPBELL nem emeli ki.

<sup>24</sup> Juv. 1,162–163: *securus licet Aenean Rutulumque ferocem / committas.*

<sup>25</sup> CLAUSEN (1976: 182), BARRETT (1977: 438), BALDWIN (1979: 162), FERGUSON (1979: 123), COURTNEY (1980: 116) és BRAUND (1996: 107) egyaránt a *gutture* variánst fogadják el.

<sup>26</sup> Így például a 10. szatíra 168–169. sora (*unus Pellaeo iuveni non sufficit orbis; / aestuat infelix angusto limite mundi*) két Lucanus-hely hatását mutatja: Luc. 10, 456 (*non sufficit orbis*) és Luc. 6, 63 (*aestuat angusta rabies civilis harena*). E párhuzamokhoz vö. SCOTT (1927: 98) és HIGHET (1951: 381).

Az 1. szatíra vizsgált helyének másik *Aeneis*-párhuzamát Clausen tárgyalja tanulmányában, melyben a 157. sor *deducit* alakjának helyessége mellett, valamint a 156. és 157. sor közötti, Housman által javasolt *lacuna* ellen érvel.<sup>27</sup> A *deducis* olvasat elfogadását, valamint a *lacuna* feltételezését egyaránt a *deducit* ige mellől látszólag hiányzó alany indokolta.<sup>28</sup> Clausen egy az *Aeneis* 2. könyvéből származó párhuzamot feltételez: *tum longo limite sulcus / dat lucem et late circum loca sulphure fumant* (697–698).<sup>29</sup> A két hely között a *sulcus* főnév, a *latum / late* mellékév, illetve adverbium, a *luc-* töből képzett főnév, illetve ige, és a *-re fumant* sorzárlat teremt kapcsolatot:

*tum longo limite sulcus*  
*dat lucem et late circum loca sulphure fumant*  
*pone Tigillinum, taeda lucebis in illa*  
*qua stantes ardent qui fixo pectore fumant,*  
*et latum media sulcum deducit harena.*

A *sulcus* szót Clausen Iuvenalis szövegében is fénycsíkként interpretálja, mely az égő áldozatok tűzéből származik. Tanulmányában nem hivatkozik Owen javítására, aki szintén így értelmezi a szakaszt, s a *deducit* szót *dent lucis*-ra cseréli, ezzel fokozza a két helyet hasonlóságát.<sup>30</sup>

Nem tarthatjuk biztosnak azonban azt, hogy a kifejezést Iuvenalis azonos vagy akár csak hasonló értelemben használta, mint a forrásként szolgáló szöveg, hiszen a kreatív újrafelhasználás olykor arra is kiterjed, hogy egy több, egymástól élesen eltérő jelentésmezővel bíró szó az új kontextusban az eredetitől teljesen különböző jelentést kapjon.<sup>31</sup> Ezzel a lehetőséggel itt is számolnunk kell: bár nem cáfolhatjuk egyértelműen, hogy a *sulcus* fényt jelöl Iuvenalisnál is,<sup>32</sup> a költői újító szándék feltételezése az egyszerűbb értelmezés, a *sulcus* elsődleges jelentése felé mutat: *barázda*.

A *deducit* ige látszólag hiányzó alanyának problémájára Baldwin kínál megnyugtató megoldást: az alany nem hiányzik, hanem a 155. sorban említett Tigillinus

<sup>27</sup> A *lacunát* COURTNEY (1980: 116–117) és BRAUND (1996: 108) is valószínűnek tartja.

<sup>28</sup> CLAUSEN (1976: 181–182). A *deducis* igealakot fogadja el többek közt LARMOUR (2010–2011: 161, 167), aki a *deducere* ige és a *taeda* értelmezésekor az irodalmi aspektusokra koncentrálna.

<sup>29</sup> CLAUSEN (1976: 182–183) a párhuzam felfedezését MAGUIRE-nek (1883: 422–423) tulajdonítja.

<sup>30</sup> Idézi BALDWIN (1979: 163).

<sup>31</sup> Ennek egy szélsőséges példáját figyelhetjük meg Iuvenalis 2. szatírájában, ahol a költő Otho császárt támadja, aki férfihoz méltatlan módon tükrét még a hadszíntéren is magánál tartotta. A tükröt egy az *Aeneis*-ből származó szó szerinti idézettel nevezi meg: *Actoris Aurunci spoliūm* (Juv. 2,100; Verg. A. 12,94). Arra az értelmezési kérdésre, hogy az invektíva célkeresztjébe kerülő római császár, Otho tükre miért tartozik egy mitológiai alakhoz, megoldást jelenthet, ha az *Actoris* szó nagy kezdőbetűjét kicsire cseréljük, azaz az *actor* itt nem tulajdonnév, hanem köznév: Otho zsákmánya egy színésztől származik. Így érti a helyet LELIÈVRE (1958: 241–242) is, s rámutat arra, hogy a második szótag eltérő hosszúsága nem szólhat a felvetés ellen. Értelmezése szerint a hely Nero és Otho kapcsolatára utal. LELIÈVRE interpretációját RUDD (1986: 223, 28. jz.) és CURTIS (2002: 99) is említi.

<sup>32</sup> Ahogy azt BARRETT (1977: 438) teszi.



*Sulcum deducit harena* – Iuvenalis 1. szatírája zárlatának értelmezéséről

húzza, pontosabban húzatja a *sulcust* az arénában, azaz az ige implicit műveltetést fejez ki, a Tigillinus által elrendelt kivégzésen jelenik meg a *sulcus*.<sup>33</sup> Maga a barázda kétféleképpen is interpretálható: 1) az áldozat homokban vonszolt holtteste hagyja maga után, ám ebben az esetben problémás a *latum* szó értelmezése;<sup>34</sup> 2) a *sulcus* a kivégzés előtt jelöli ki a helyet, ahová az oszlopokat állítják, melyekhez az áldozatokat kötözik.

Bármelyik magyarázatot fogadjuk is el, értelmezésünk hangsúlyos pontja, hogy a kérdéses tagmondat alanya Tigillinus, s ennek fontos üzenete van: a felkapaszkodott előkelő maga gondoskodik arról, hogy bírálói megfizessenek az őt ért sérelmekért. A költő hallgat az intésre, ars poetica-jellegű megnyilatkozása szerint a múlt felé fordul, s nem támadja a kortárs hatalmasságokat, ám a *nem-kritizálás* ténye erősebb bármilyen kritikánál. Ennek legfőbb oka, a konkrét személyes fenyegetettség veszélye az *interlocutor* szájába adott érvként hangzik el, Iuvenalis főszabályát már előre betartva egy múltbéli példán keresztül világítja meg invectivája potenciális célpontjainak gátlástalanságát: „Vedd csak elő Tigillinust, fáklyaként fénylesz majd ott, ahol állva égnek, kik mellkasuknál megkötve füstölnek, s ő széles barázdát húzat végig az aréna közepén.”

IRODALOMJEGYZÉK

ANDERSON 1982 = W. S. ANDERSON: *Studies in Book One of Juvenal*. 237–243. In: *Essays on Roman Satire*. Princeton 1982. 197–254.

BALDWIN 1967 = B. BALDWIN: *Cover-names and dead victims in Juvenal*. *Athenaeum* 45 (1967) 304–312.

BALDWIN 1979 = B. BALDWIN: *Juvenal 1.155–7*. *CQ* 29 (1979) 162–164.

BARRETT 1977 = A. A. BARRETT: *Juvenal, Satire 1.155–7*. *CQ* 27 (1977) 438–440.

BRAUND 1996 = S. M. BRAUND (ed.): *Juvenal: Satires, Book I*. Cambridge 1996.

CAMPBELL 1936 = I. M. CAMPBELL: *Juvenal and Virgil*. *CR* 50 (1936) 122.

CHRIST 1881 = A. T. CHRIST: *Über die Art und Tendenz der juvenalischen Personenkritik*. Landskron 1881.

CLAUSEN 1976 = W. V. CLAUSEN: *Juvenal and Virgil*. *HSP* 80 (1976) 181–186.

COLTON 1978–1979 = R. E. COLTON: *Juvenal and the Suffering Poets: Some Echoes of Martial in the Seventh Satire*. *CB* 55 (1978–1979) 17–20.

COURTNEY 1980 = E. COURTNEY: *A Commentary on the Satires of Juvenal*. London 1980.

---

<sup>33</sup> BALDWIN (1979: 163) tanulmányában GIANGRANDE (1965: 33–35) észrevételére támaszkodik. Mint írja, az *enallage temporum* nem jelenthet problémát, hiszen ez jellemző Iuvenalisra, s az alany mondat elejére történő kiemelése sem példa nélküli, vö. *Juv.* 10,147–153. BALDWIN a „fény” fogalomkörébe tartozó jelentés és a *dant lucis* konjektúra mellett érvel.

<sup>34</sup> Emellett BARRETT (1977: 438) logikai ellentmondást is felfedezni vél e helyen: “it would not, however, be an efficient way of producing a human torch, and in any case *stantes* shows that the victims are standing up.”

CURTIS 2002 = S. CURTIS: *The Exploitation of Epic Realm by Roman Satirists*. PhD. University of Glasgow 2002.

FERGUSON 1979 = J. FERGUSON (ed.): *Juvenal: The Satires*. New York 1979.

FRIEDLÄNDER 1895 = L. FRIEDLÄNDER (ed.): *D. Junii Juvenalis Saturarum Libri V*. Leipzig 1895.

GIANGRANDE 1965 = G. GIANGRANDE: *Juvenalian Emendations and Interpretations*. *Eranos* 63 (1965) 26–41.

GRIFFITH 1970 = J. G. GRIFFITH: *The Ending of Juvenal's First Satire and Lucilius, Book XXX*. *Hermes* 98 (1970) 56–72.

HELMBOLD 1951 = W. C. HELMBOLD: *The Structure of Juvenal I*. *CPCP* 14 (1951) 47–60.

HIGHET 1951 = G. HIGHET: *Juvenal's Bookcase*. *AJPh* 72 (1951) 369–394.

HIGHET 1954 = G. HIGHET: *Juvenal the Satirist*. Oxford 1954.

KIBEL 2014 = W. KIBEL: *Satire 1*. *Lustrum* 55 (2014) 191–211.

LARMOUR 2010–2011 = D. H. LARMOUR: *Tracing Furrows in the Satiric Dust*. *ICS* 35–36 (2010–2011) 155–173.

LELIÈVRE, 1958 = F. J. LELIÈVRE: *Juvenal: Two Possible Examples of Wordplay*. *CPh* 53 (1958) 241–242.

MACKAY 1958 = L. A. MACKAY: *Notes on Juvenal*. *CPh* 53 (1958) 236–240.

MAGUIRE 1883 = T. MAGUIRE: *Adversaria*. *Hermathena* IV (1883) 415–425.

RUDD 1986 = N. RUDD: *Themes in Roman Satire*. London 1986.

SCOTT 1927 = I. G. SCOTT: *The Grand Style in the Satires of Juvenal*. Northampton, Mass. 1927.

SYME 1958 = R. SYME: *Tacitus*. Oxford 1958.

### **On the interpretation of the ending of Juvenal's *Satire 1***

The last section of Juvenal's *Satire 1* deals with the question of the poet's personal safety. The *interlocutor* warns the poet that he should write traditional mythological epic instead of satire, since he can risk his own life if he attacks e.g. Tigillinus (a low-born upstart) in his poems. The *interlocutor's* lines on Tigillinus are probably the most difficult and disputed lines of Book 1 of the *Satires*, as there are more text-critical and interpretational problems in this passage. The analysis of the literary sources and other Juvenalian *loci* can bring us closer to the original text and the exact meaning of this passage that is crucial for the interpretation of Juvenal's programmatic *Satire 1*.



SZIKORA PATRICIA

## Corippus római eposza\*

Flavius Cresconius Corippus nem tartozik a legismertebb latin nyelvű költők közé. A Kr. u. 6. század elején született az egykori Africa provinciában, majd *Iohannis* című művének sikere után már a bizánci császári udvarban írta meg *In laudem Iustini* című, szintén epikus művét. A cikk a költő epikus hagyományban elfoglalt helyét értékeli, elsősorban előbbi eposzára támaszkodva. Corippus már a *praefatió*ban egyértelművé teszi: ugyan elődjével, Vergiliusszal nem ér föl, ám főhőse, Iohannis messze túlszárnyalja Aeneast. A mű több az *Aeneis* stílusának keresztény elemekkel kiegészített, üres utánzatánál: az Africa felszabadításáért vívott harc ideológiai alapját a római értékrend képezi, s Iohannis nem csupán keresztényként harcol a pogányság, hanem rómaiként is a barbárok ellen.

INDEX NOMINUM: Claudius Claudianus; Corippus; Iohannis Troglita; Iustinianus; Vergilius

INDEX RERUM: késő antikvitás; panegirikus eposz; *pietas*; római identitás; *virtus*

Africa, az egykori római provincia 429-ben hosszú időre vandál fennhatóság alá került. Iustinianus császár hadvezére, Belisarius 534-ben felszabadította a területet, ám egy évtizeddel később berber törzsek támadásaival kellett szembenézniük. A maurus harcok elfojtása céljából érkezett Africába Iohannis Troglita. Az ő tevékenysége készítette Flavius Cresconius Corippust – miként ő maga írja –, hogy eposzban örökítse meg a súlyosabbnál súlyosabb harcokat, melyek árán a költő hazája ismét a római birodalom részévé válhatott. *Iohannis sive de bellis Libycis* című műve a hadvezér páratlan vitézségét, a barbárság eleve elrendelt kudarcát mutatja be.<sup>1</sup> A nyolc könyvből álló panegirikus eposz soraiban mindvégig szembetűnő a mű bevezetőjében kijelölt párhuzam, Aeneas alakja: *Aeneam superat melior virtute Iohannes / sed non Vergilio carmina digna cano* (*Ioh. praef.* 15sk.). A mintául szolgáló mű mellett szinte elvárt, szerénykedő kijelentés azonban magában hordozza az *aemulatio* lehetőségét is. A késő antik hőseposz változó formában, változatos eszközökkel mindvégig reflektál a nagy költőelőd művére, s szüntelenül utal annak főhősére, a rómaiak ősatyjára. Részben az ebben megmutakozó makacs eltökéltség akadályozta, hogy Corippus eposzai közismertté váljanak a latin nyelvű irodalom kedvelői körében. A kutatás ugyanis sokáig éppúgy elvitatta Corippus szándékának sikerét, mint költői érdemeit. A mai szakirodalom azonban más szempontok előtérbe helyezésével igyekszik méltó rangra emelni életművét. A következőkben a kutatás eredményeire támaszkodva mutatunk rá Corippus költészetének összetettségére:

---

\* A tanulmány alapjául szolgáló kutatásokat az OTKA NN 104456 (Klasszikus ókor, Bizánc és humanizmus. Kritikai forráskiadás magyarázatokkal) pályázat támogatta.

<sup>1</sup> DIGGLE–GOODYEAR (1970).

## Corippus római eposza

többszörre igazodik az eposz műfaji követelményeihez, jóllehet művei – a kor irodalmi normái miatt – csupán imitálják a hőseposzt oly annyira, hogy egyes motívumok használata már-már klasszicizálásnak is fölfogható. Ennek eszközeit és jelentését vizsgáljuk a *Iohannis*-ban, és csatlakozunk a kérdésföltevők sorához: a latin nyelvű epikus hagyományban milyen helyet foglal el ez a sokáig elfeledett szerző?

Flavius Cresconius Corippus életéről igen kevés megbízható adatunk van.<sup>2</sup> A *Iohannis* megírása után Konstantinápolyba került, ahol II. Iustinus császár uralkodásának első éve alatt született meg a költő második, *In laudem Iustini Augusti Minoris* című műve.<sup>3</sup> Egyéb információ híján a kutatás a két eposzban foglalt személyes megjegyzésekből következtet életének főbb állomásaira.<sup>4</sup> A legtöbb ilyen mondat azonban jól ismert toposzokra emlékeztet, úgymint a tudatlan, vidéki költő szerepének felöltése a *Iohannis* első soraiban (*Ioh. praef.* 25–28), vagy a császárhoz mint *medicushoz* forduló idősebb, gyenge férfi segítségkérése (*In laud. praef.* 44–46). Néhány filológus az udvarban befolyásos embernek, mi több, hivatalviselőnek titulálja, mivel Corippus részletesen számol be a koronázás előtti ceremóniákról, beszédekről, valamint egy avar követjárásról és a consuli *inauguratió*ról is.<sup>5</sup> Annyi mindenesetre bizonyos, hogy gondolati háttérrel rendelkező *ekphrasis*ai, szimbólummagyarázatai nem egy kívülálló fantáziálásának írott változatát, hanem egy aktívan jelenlévő, tanult szemlélődő tapasztalatainak irodalmi dokumentációját jelentik.

Korábbi műve szintén egy, a részleteket jól ismerő és eseményekben érdekelt személy keze nyomát viseli, emellett a mű topográfiai és etnográfiai értéke is hangsúlyozandó. Részletesen tudósít az egyes csatákról, résztvevőkről, helyszínekről, s ha összevetjük a releváns prokopioszi szöveghelyekkel, úgy tűnik, hitelesen is.<sup>6</sup> Az 1–4. könyv az előzményeket tartalmazza: Iohannis útja, a békéért tett hiábavaló erőfeszítések, tábori gyűlések s a korábbi évek eseményei képezik a négy könyv témáját. Az 5–8. könyv a tényleges küzdelemről számol be, a bizánci sereg nehézségeiről, a maurusok babonás szokásairól, kiváló katonák párharcáról és haláláról. Mindez arra enged következtetni, hogy a szerző jól ismerte a harc lefolyását, közel állhatott a *ductor* köréhez. A XX. század eleji szakirodalom kimondottan a mű poétikai értékeire összpontosított, s az akkori nézőpontoknak megfelelően fogalmazta meg elmarasztaló véleményét. A magyarázat két, szorosan összefüggő okban keresendő: egyrészt a kódnyelv és a késő antikvitás irodalmi formájának összeegyeztethetlenségében, másrészt a műfaji letisztultság zavaró hiányában.

---

<sup>2</sup> Teljes egészében mindkét műve csupán egy-egy kéziratban olvasható. Teljes nevét is egy mára elveszett kéziratból ismerjük. Egy bizonyos Corippus neve alatt több keresztény költemény is ránk hagyományozódott, de a két (vagy több) szerző azonossága egyelőre vita tárgya.

<sup>3</sup> CAMERON (1976).

<sup>4</sup> BALDWIN (1978); CAMERON (1980).

<sup>5</sup> A kérdéshez gyakran hivatkozott részletben (3,173–176) Corippus plur./1.-t használ, a sorok értelmezését azonban a leírást megelőző *lacuna* is nehezíti.

<sup>6</sup> EHLERS (1980).

A *Iohannis seu de bellis Libycis* cím, a *praefatió*ban foglalt célkitűzés, valamint a tartalom ismeretében magától értetődő a mű epikus jellege: ez tapasztalható a szóhasználatban, a hasonlatok megválasztásában, a korábbi epikus hagyományból ismerősnek ható jelenetekben, katalógusokban, *aristeiák*ban. A szövegben viszont az epikus *narratio* mellett éppoly uralkodó a panegirikus *laudatio*, melynek meghatározó szerepe már a bevezetőben egyértelműen látható. Corippust művének megírásában kimondottan az a cél vezérli, hogy az utókor megismerhesse címszereplőjét, Iohannist, a nagyszerű férfit. Már az elődjével való összemérés is panegirikus színezetű, mintáját Claudius Claudianusnál találjuk. Iohannist folyton piederstálra emeli rendkívüli erényeinek ismételtetésével: a *pietas, patientia, virtus, clementia* rendre visszatérő elem egy-egy elragadtatott fölkiáltásban – a nemes tulajdonságok elvont fogalomként való kiemelése szintén a *panegyricus* jellegzetessége. Corippus mindvégig leplezetlenül elfogult, s nem zárkózik el a szerzői kiszólásoktól sem. Ahol aprólékos leírást ad a bizánci seregről, a mór seregről mindig csak felületesen, s akkor is kimondottan becsmérő hangnemben beszél, hangsúlyozza a barbárok fölkészületlenségét, s mindvégig sejteti, hogy aztán alkalomadtán ki is mondja: vereségük kezdettől fogva magától értetődő. Mindezt figyelembe véve fogalmazza meg Claudia Schindler Heinz Hofmann terminológiájával élve: „Zumindest im Bereich der lateinischen hexametrischen Verspanegyrik der Spätantike handelt es sich bei der *Iohannis* um den innovativen Versuch, ein heroisches Großepos zu einem Panegyrischen Epos umzugestalten.”<sup>7</sup>

Heinz Hofmann a késő antik, nem-keresztény epika általános elemzésében – Sidonius Apollinaris, Dracontius és Priscianus művei mellett – Corippus két költeményét is figyelembe veszi.<sup>8</sup> Ezeknek, akár az Augustus-kori és kora császárkori eposzoknak, közös jellemzője, hogy koruk történelmi és társadalmi viszonyaiból indulnak ki. Tőlük eltérően azonban a kiválasztottságot és hitelességet érzékeltető múzσαι *invocatio* helyett egy császár vagy consul, egy szent ember *animusa, ingeniuma* ihleti írásaikat. Ennek oka, hogy a mindentudásra már nem a korábbi, „egyetemes” értelemben van szükség: olybá tűnik, a késő antik epikus költemények sokkal inkább egy esetleges *recitatió*ra összpontosítanak, amit Hofmann – egyeztetve a művek hangvételével és célkitűzésével – panegirikus szituációnak nevez. A szerző ahhoz, hogy főszereplőjét méltassa, hajlamos háttérbe szorítani vagy a valóságtól eltérően ábrázolni a történelmi eseményeket, vagyis a *narratiót* a *laudatio* alá rendeli. A *Iohannis praefatió*jának utolsó két sora utal is az 1. könyv talán valóban elhangzott előadására, de ennél fontosabb a főntebb említett költői cél: Iohannis hírnevének megörökítése. Hiszen az irodalom nélkül ki ismerhetné a legnagyobb hősöket? Corippus panegirikus eposzában az elbeszélés és méltatás egymástól elválaszthatatlan, a *narratio* eszköze lesz a *laudatió*nak, és fordítva. – Érdekes, hogy az *In laudem Iustini* sorai is fölülírják a cím által sugallt számításainkat: a rhétor Menandros által kötelezővé tett

<sup>7</sup> SCHINDLER (2009: 227–309) késő antik panegirikus költészetről írott monográfiájában oly részletesen foglalkozik Corippus műveivel is, hogy könyvének utolsó fejezete kommentár gyanánt is használható. A releváns szakirodalom pontos ismeretében kimerítően összegzi a szövegpárhuzamokat gondolati szinten és konkrét példákkal egyaránt, megállapításait irányadónak tartjuk.

<sup>8</sup> HOFMANN (1988).

## Corippus római eposza

*panegyricus*-elemek csupán elenyésző számban bukkannak föl. A *laudatio* tehát ez esetben is közvetve, a *narratió*n keresztül valósul meg, például császári beszédek, katalógusok, *ekphrasis*ok formájában.<sup>9</sup>

Corippus megítélésének másik sarkalatos pontjához a *Iohannis* hétsoros témamegjelölését követő sora vezet bennünket, mely a segélykérés egészen különös, átmeneti formáját mutatja: *Aeneadas rursus cupiunt resonare Camenae* (*Ioh.* 1,8). A *Iohannis* több, mint 4500 sora azonban nem egyszerűen az *Aeneis* VI. századi, minden mást kizáró imitálása. Wilhelm Ehlers hívja föl a figyelmet arra, hogy mivel a *Iohannis* történelmi eposzként is olvasható, Lucanus *Pharsaliája* is elsőrendű minta volt számára.<sup>10</sup> Kommentár ugyan csak az 1. könyvhöz született, de Maria Vinchesi Ovidius- és Statius-allúziókra is hoz példákat.<sup>11</sup> Azt gondolhatnánk tehát, hogy Corippus is klasszikus, mitologikus és történelmi eposzokból építette föl korábban írt művét – az irodalmi forma közvetlen átörökítésének azonban útjában áll a nagy újító, Claudius Claudianus. Nem melleleg az ő hatására írja *praefatió*ját disztichonban, a földült Africa leírásához a *De bello Gildonicó*t veszi alapul, s a *De consulatu Stilichonis* használata is több alkalommal tetten érhető. Jóllehet Corippus igyekszik eltávolodni korának dogmatikus keresztény költészetétől, de számára Claudianus éppúgy követendő „klasszikus” példa, mint Homéros vagy Vergilius. A neves elődöket egyszerre idézni azonban csupán az egységes narratíváról való lemondás árán lehet. Ahogy Hajdu Péter fogalmaz: „Corippus műve kísérlet a folyamatos elbeszélés visszahódítására, ezt a kísérletet azonban nehezíti a diszkontinuus elbeszélés két évszázados hagyománya.”<sup>12</sup> A klasszikus filológusok egy része korábban ezért volt olyan szigorú Corippusszal szemben: szerintük a hőseposzból narratív *laudatio* és félresikerült klasszicizálás lett.

A rövid összefoglalás alapján világos, hogy a korábbi kutatás a klasszikus irodalmi hagyomány és a rendre megszakított elbeszélés közti súrlódásokra összpontosít. Ezen kettősség föloldhatóságát, vagy a szerző „egyesítő kísérletének” sikerét nem tisztünk minősíteni, hiszen a szöveg működésének maradéktalan megértését még inkább nehezíti az a tény, hogy Corippus életműve is alig körvonalazható korszakhatárra tehető. Az africai, barbár környezetben született *Iohannis* szorosabban kötődik a diadalittas római világhoz, a háború árán szerzett dicsőséghez, míg a legföljebb húsz évvel később írt *In laudem* képszerű sorai szüntelenül a bizánci pompát s az új hatalomeszményt hirdetik.<sup>13</sup> Az elődeitől való függés ráadásul későbbi művében a szókészletre korlátozódik. Corippus

<sup>9</sup> NISSEN (1940) tanulmánya Corippus Georgios Pisidésre gyakorolt hatását vitatja, de bevezetőjében fogalmak szerint csoportosítva sorol föl néhány példát.

<sup>10</sup> EHLERS (1980).

<sup>11</sup> VINCHESI (1983).

<sup>12</sup> HAJDU (2004).

<sup>13</sup> Egyes részletek – például Iustinianus ruhájának bemutatása (*In laud.* 1,274–290) vagy a Hippodrom szimbolizmusának kifejtése (2,314–344) – arról árulkodnak, hogy Corippus nem csupán az elődök által már kidolgozott csataleírásokban jeleskedik (értjük ezalatt a *Iohannist*), hanem mindenkitől függetlenül képes egymaga mindazt, amit lát, érzékletesen ábrázolni és megmagyarázni.

önállósodott, hiszen célja láthatólag a közvetítés volt – ez az eszköze a dicsőítésre, nem a σύγκρισις vagy a nagy elődök szerepében való tetszelgés. A múlt és a jövő mégis összesimul a bizánciak római identitásában, majd a *virtus* és a *pietas* keresztény felhangjában, s ez mindkét mű esetében fontos szerephez jut. Erich Burck *Das römische Epos* című könyvének utolsó fejezete azonban nem véletlenül zárul Corippus előbbi eposzával.<sup>14</sup> Az eposz műfaji letisztultságának látszatát a költő három, szorosán összefüggő, de példák segítségével jól elválasztható eszközzel igyekszik fenntartani. A továbbiakban ezek részletezésével mutatunk rá, hogy Corippus egyszerű *imitatio* vagy *aemulatio* helyett igenis részévé vált a római epikus hagyománynak.

Először is Corippus következetesen alkalmazza az epikus irodalmi formát. Ez többek között megnyilvánul a szóhasználatban, az eposz eszközeinek alkalmazásában, a költemény képi világában is. Ez esetben az egész hagyományról van szó – nem csupán az *Aeneis*ről –, de ez adja a mű alaphangját, ez egyesíti a pogány Aeneas és a keresztény Iohannis világát. Bár az olymposi istenapparátus a keresztény kontextus miatt nem kaphat szerepet, a harc szó jelölésére mindannyiszor *Mars* szerepel, mely után a *Tartaros* várja a holtakat. Az időpontok jelölésére *Aurorát* vagy éppen *Phoebust* említi, s még a Gigasok is megjelennek (*sic contremuere Tonantem / fulmine deiecti fracta cervice Gigantes. Ioh. 5,157sk*).<sup>15</sup> Ahogy Claudia Schindler fogalmaz, egyes helyrajzok *ekphrasisként* olvasandók, de szintén sajátos epikus fogás, hogy az africai harcok korábbi időszakát, Solomon kudarcait Liberatus Caeciliadesszel mondatja el (*Ioh. 3,63–4,242*). A témamejelölés pedig végképp elválaszthatatlan a hőseposztól (*Signa duces gentesque ...cano; Ioh. 1,1–7*), s a mű legnagyobb részét kitevő, *aristeiák*ban bővelkedő harcleírások és katalógusok egészen az *Ilias*ig mennek vissza. Corippus tehát eposzt ír, igyekszik megfelelni a műfaji követelményeknek, az irodalmi forma változásait pedig stíluselemekkel ellensúlyozza.

A forma mellett a tartalmi egyezésekre is aprólékos gonddal ügyel. A párhuzamos jelenetek áthallásai nem mindig szó szerinti átvételek, pontos idézetek, mégis könnyen fölismerhetők, félreérthetetlenek. Lényegében ezek segítségével teszi egyértelművé, hogyan múlja fölül Iohannis a római ősatyát. Rögtön az 1. könyvben a Carthago felé tartó római-bizánci sereg viharba kerül (*Ioh. 1,285–304*) – *saevum miseris fortuna minatur naufragium*. Mikor Aeolus Iuno kérésére kiengedi a szeleket, a tengeren támadt viharban Aeneas a trójai várnál elesett hősokeket irigyli: *mene Iliacis occumbere campis / non potuisse* (Verg. *Aen.* 1,94–101). Iohannis is az égre tekint, de ő Istenhez imádkozik: elmondja, hogy nem a gazdagság utáni vágy, a haszon vezérli, hanem Iustinianus kérése, aki hatalmát neki, Istennek köszönheti. A feladatára még készen nem álló, gyávának mutakozó Aeneasszal szemben Iohannis elhivatott, félelmében segítséget kér, nem siránkozik. Utolsó mondata is a kereszténység szellemében fogalmazódik meg, s nem végső kétségbeesésében talált vigasz: *pro Petro parce meo*. A hajón ugyanis ott van fia, a kis Petrus, s édesapja, az idősebb Iohannis is, aki a 7. könyvben leli halálát. A bizánci *ductor* a

<sup>14</sup> BURCK (1979).

<sup>15</sup> A Gigasok mítoszának említésére többen fölfigyeltek, hiszen ez esetben a *Tonans* mögött inkább Zeus/Iuppiter értendő, semmint a keresztények Istene. Ehhez hasonló ellentmondásos példával másutt eddig nem talákoztunk.



## Corippus római eposza

csatatéren is úgy jelenik meg, ahogy a majdani hazájáért harcoló Aeneas, aki azonban célja elérése érdekében hajlandó könyörtelenül gyilkolni. Liger a 10. énekben Anchises *mánjaival* és Iulus nevével könyörög kegyelemért, de Aeneas „lelke lakóházán, kebelén, ajtót nyit a karddal” (Verg. *Aen.* 10,601; Ford. Lakatos I.). A *Iohannis* 8. könyvében a maurus Labbas szintúgy Petrus jövőjét emlegetve esdekel: a hadvezér meg is kíméli életét – az ő személyisége ugyanis mentes a *furortól*.<sup>16</sup>

A tartalom egészét tekintve a két eposz közötti legszembetűnőbb kapcsolatot a küldetés motívuma. Miként Aeneasnak küldetése a honalapítás, Iohannisnak éppígy küldetés Africa fölszabadítása. Személyében a római világ örököse, a bizánci birodalomnak akkor talán legsikeresebb hadvezére érkezik a barbárság ellen, hogy a pogányság uralmától és rombolásától megszabadítsa az africaiakat, s Iustinianus óhajának megfelelően ebben Krisztus fogja támogatni (*Ioh.* 1,151skk). A keresztény ideológia jelenléte gyakran fölülírja az *Aeneis* fontos momentumait: a mintát adó Sibylla-jelenetben foglaltak, a jóslás gyakorlata csakis a civilizálatlan barbárok sajátja lehet (*tanta est insania caecis mentibus; Ioh.* 2,111); a maurus Ierna a halál elől menekülve magával viszi Gurzil szobrát (*Ioh.* 5,495) – micsoda oktalan, bálványimádó barbár –, ugyanezt a gesztust Aeneas esetében a *pietas* egyik megnyilvánulásának tartjuk. A római–barbár ellentét motívumát immár a keresztény–pogány világnézet is gazdagítja: Iohannis célkitűzése ettől lesz Aeneasénál magasabb. A *pius* jelző azonban, melynek pontos visszaadása már az *Aeneis* értelmezésében is igen nehéz feladat – itt nem ugyanazzal a jelentéskörrel rendelkezik: Aeneas *pius* volt az istenekkel, atyjával és népével szemben, Iohannis *pius* Istenével, császárával, őseivel, s mint láttuk, még ellenségével szemben is. A bizánci hadvezér hasonló helyzetekben tanúsított viselkedése – Claudia Schindler szavaival élve – „über-Aeneas”-szá, „christlicher Überheld”-dé avatja.

Ennek ellenére a *Iohannis* nem utal doktrínák melletti elköteleződésre, nem hirdetője a kereszténységnek.<sup>17</sup> Corippus mindössze a barbárság eleve elrendelt bukását sugalmazza a bizánciak isteni támogatásával. Ez pedig Corippus mindkét eposzában összeforr a római identitással, s annak talán legkönnyebben megragadható, szövegszerű kinyilvánításával: Anchises szavaival, a római célkitűzéssel (Verg. *Aen.* 6,851skk). Pusztán *imitatio* helyett – a forma és tartalom után harmadik kapcsolódási pontként – a világnézet és identitás révén szerez elvitathatatlan helyet a hagyományban. Corippus nem csupán latin nyelvű, hanem „római” szerző is, amennyiben műveinek szemléletét áthatja a római történelem folytonossága, a „mi” és a „többiek” éles elválasztása, illetve világrendben elfoglalt helye. Az *Aeneis*szel mint irodalmi művel való párhuzamba állítás egyfelől múltba tekintő klasszicizálás, világképe miatt ugyanakkor a kulturális emlékezet megidézése is. Corippus tisztleg Aeneas, s még inkább Iohannis előtt, amikor egyes epizódok újraírásával egymás mellé állítja „ősi és jelenkori történelmének” nagyjait. Ám maguk a szereplők is fejet hajtanak! Az Africa felé hajózó római sereg Trója partjainál

<sup>16</sup> A *Pharsaliából* Corippus elsősorban a jóslás terminológiáját kölcsönzi Lucanustól, de világosabban párhuzamba állítható a sivatagi menetelés epizódja (Luc. *Phars.* 9,368–949; Cor. *Ioh.* 6,292–390).

<sup>17</sup> Ez persze nem jelenti, hogy Corippus nem keresztény szerző. HOFMANN (1989).

megemlékezik ősatyáiról, hagyományukról, történelmük kezdetéről (*Ioh. 1,171–207*). Az ének vagy szavalás (*referunt, significant, canunt, narrantes*) – modern példával élve: akár egy nemzeti ünnep vagy megemlékezés – megindítja a birodalom újabb reménységét, Petrust: *magna pietate movetur: / se putat Ascanium, matrem putat esse Creusam*.

A bizánci állam fejlődését évszázadok óta három vonásban szokás megragadni: a görög kultúrában, római államszervezetben és keresztény hitben. A közel ezer éven át fennálló birodalom ezek szintézisével igazolta kivételes helyzetét, erre építette tekintélyét, ezzel támasztotta alá törekvését a világalomra. Az olykor egymásnak ellentmondó kulturális motivációkat mindvégig képes volt összeegyeztetni: múltjának tekintette az antikvitás pogány kultúráját, melyet ötvözni tudott keresztény theokratizmusával. Ezt látjuk Corippus mindkét művében: a *pietas* elve szerint segíteni a gyengéket és *virtusszal* legyőzni a hatalmaskodókat. Ez Iohannis célkitűzése, melynek sikeres teljesítése Isten segítségével által biztosított. Anchises alakját viszont Corippus nem az idősebb Iohannisban, hanem Iustinianus császárnál idézi meg. Atyai féltéssel, gondoskodó szavakkal engedi útjára nagyra becsült hadvezérét: *tu prisca parentum / iura tene, fessos releva, confringe rebelles. / Hic pietatis amor, subiectis parcere, / hic virtutis honor, gentes domitare superbas* (*Ioh. 1,146–149*). Iustinianus az utolsó császár, akinek uralma alatt az *imperium Romanum* még dicsőségnek örvendhetett, az aranykor világát szerette volna újra elhozni: Aeneas, Romulus és Numa után Caesart és Augustust nevezi alapítóatyának a *Corpus Iuris Civilis* 47. *novellájában*, nem pedig a Keletrómai Birodalom atyját, Nagy Konstantint. Iustinianus sikereiben a világ azt az elvet láthatta megvalósulni, mely naggyá tette a Római Birodalmat. Talán a carthagói előkelők, az africaiak is, de Corippus biztosan ezt a szerepkört ruházta Iohannisra: Iustinianus „kérésének” teljesítését. A közös kulturális emlékezet, a hőseposzok alapos ismerete, a továbbélő római értékrend és annak megvalósulása Iohannis tettei révén – mindez egy panegirikus eposzban öltött testet.

A *parcere subiectis et debellare superbos* eszméje azonban túlnő a szereplők párhuzamba állításán, a római hőseposz bizánci átírásán, s nem csupán a klasszicizálás eszközeként működik. Corippus későbbi műve, az *In laudem Iustini* mindössze négy, átlagosan négyszáz soros könyvből áll. A harmadik könyv nagyobb része (*In laud. 3,231–407*) egy avar követjárásról tudósít, melynek lefolyását történeti forrásokból is ismerjük.<sup>18</sup> A Baján kagán küldötteként érkező Tergazis Iustinianus ajándékait kéri számon az új császáron, Iustinus pedig ezt megtagadván elüldözi őket. Corippus ezt az eseményt ideológiai szóváltásként interpretálja: a *gens superbaként* ábrázolt fölfuvalkodott, goromba avar (*erudus, asper, iactans*) kénytelen meghunyászkodni a mindvégig béketűrő császárral szemben (*clemens, benignus, ore sereno, tranquillus*). Már nem a dicső jövő célkitűzéseként, mint a *Iohannisban*, hanem egy érvényesült és érvényesülő ideológiaként idézi Anchises mondanivalóját: *Nos more parentum / pacem diligimus, numquam fera bella timemus. / Pax est subiectis, pereunt per bella superbi* (3,329skk.). A „római célkitűzés” immár nem a cselekvés motivációjaként, hanem ellentmondást nem tűrő önigazolásként, barbárokra szóló fenyegetésként hangzik el: *Si, barbare, nescis, / quid virtus Romana potest, antiqua require, / quae proavi, patres et avi potuere Latini* (3,380skk.).

<sup>18</sup> A legtöbb részlet magyarul is olvasható: SZÁDECZKY-KARDOSS (1998).

## Corippus római eposza

Tagadhatatlan, hogy a bizánci udvarban élő római hagyományok egy része később csupán presztízszokokból, az ideológiai konzervativizmus megnyilvánulásaként működött. Iustinianus uralma viszont még messze van a későbbi, elitizmusnak is értelmezhető gyakorlatoktól. Foggal-körömmel kapaszkodott az egység eszméjéhez, álma egy rövid időre valóra is vált, s folytatni akarta a római történelmet. A területek elvesztése, Iustinianus halála nyilvánvalóan törést okozott annak az embernek, aki hazája megmentése után az udvar pompája közepette élhette életét. Hogy elképzelhessük, milyen várakozásokkal fordult az új császár felé, egy *In laudem Iustini* című mű nem lehet kiindulópont.

Figyelembe véve a kronológiát, a kor irodalmi normáját és az epikus mintákhoz való ragaszkodást, a szakirodalom helyet talált Corippus műveinek a késő antik, nem vallási indíttatásból írt panegirikus eposzok között. A befogadásra való tekintettel azonban az utólagos, kényszerű korszakokra bontás Corippus két műve között találná meg a határt. Iustinianus tevékenységével kapcsolatban manapság inkább restaurációról, a birodalom visszaállításának kísérletéről és annak megghiúsulásáról beszélünk, nem pedig az *imperium Romanum* visszafordíthatatlan bukásáról, a római történelem abszolút végéről. Holott az események közjátéka folytán Corippus életműve, legalábbis annak részletei éppen az utóbbi szemlélet mellett törnek lándzsát. A római birodalom utolsó két évszázada a bizánci birodalom történelmének kezdetével esik egybe. Corippus műfajváltása és Konstantinápolyba költözése: az a bizonyos húsz év mégis élesen elválasztja ezt a két világot, még ha ez nem is volt tudatos a szerző részéről, pusztán a témaválasztás indokolja.

Nincs okunk kételkedni abban, hogy Corippus valóban fölolvasta a *Iohannis* 1. könyvét a carthagói előkelőknek. Noha az *In laudem* a 3. könyv után egy ideig nem folytatta,<sup>19</sup> az avar követjárásról szóló részlet önálló hagyományozódásának ténye is arra utal, hogy az eposz talán legfontosabb része lehetett. Corippus költészetében tehát meghatározó módon volt jelen a római célkitűzés – egyszerre élő, *recitatio*s előadásként, s írott szöveggént, hogy az utókor is ismerhesse. Tény, hogy részben a hőseposzok imitálásának egyik kelléke – vagy csupán velejárója –, de semmiképp sem szabad a közönség és a korszak igényeitől elválasztani. Hiszen a római értékrend reminiszenciája panegirikus szituációban olvasandó: egyrészt a barbár dúlta római provinciában, másrészt a barbárok fölött uralkodó bizánci császári udvarban, rómaiak előtt. Az adott körülmények között Corippus korabeli sikerét ez is biztosította: a gyökerekhez, a dicső múlthoz való visszanyúlás.

## IRODALOMJEGYZÉK

DIGGLE–GOODYEAR 1970 = J. DIGGLE – F. R. D. GOODYEAR (ed.): *Flavii Cresconii Corippi Iohannidos sev de bellis Libycis libri VIII*. Cambridge 1970.

BALDWIN 1978 = B. BALDWIN: *The Career of Corippus*. CQ 28 (1978) 372–376.

<sup>19</sup> ...et pleni tenor est in fine libelli. / Haec dilata parum, non praetereunda relinquo (3,404–405).

BURCK 1979 = E. BURCK: *Das römische Epos*. Darmstadt 1979.

CAMERON 1976 = A. CAMERON (ed.): *Flavius Cresconius Corippus: In laudem Iustini Augusti minoris libri 4*. London 1976.

CAMERON 1980 = A. CAMERON: *The Career of Corippus Again*. CQ 30 (1980) 534–539.

EHLERS 1980 = W. EHLERS: *Epische Kunst in Coripps Iohannis*. Philologus 124 (1980) 109–135.

HAJDU 2004 = HAJDU P.: *Corippus kísérlete a folyamatos elbeszélés visszahódítására*. In: *Már a régi görögök is*. Budapest 2004.

HOFMANN 1988 = H. HOFMANN: *Überlegungen zu einer Theorie der nichtchristlichen Epik der lateinischen Spätantike*. Philologus 132 (1988) 101–159.

HOFMANN 1989 = H. HOFMANN: *Corippus as a Patristic Author*. VChr 43 (1989) 361–377.

NISSEN 1940 = T. NISSEN: *Historisches Epos und Panegyrikos in der Spätantike*. Hermes 75 (1940) 298–325.

SCHINDLER 2009 = C. SCHINDLER: *Per carmina laudes. Untersuchungen zur spätantiken Verspanegyrik von Claudian bis Coripp*. Berlin – New York 2009.

SZÁDECZKY-KARDOSS 1998 = SZÁDECZKY-KARDOSS S.: *Az avar történelem forrásai*. (Társszerző: Farkas Cs., munkatársak: Borsos M., Csillik É., Makk F., Olajos T.) Budapest 1998.

VINCHESE 1983 = M. A. VINCHESE: *Flavii Cresconii Corippi Iohannidos liber primus*. Napoli 1983.

### Corippus's Roman Epic Poem

Corippus lived during the 6<sup>th</sup> century in Roman Africa. He is known as the author of two panegyric epic poems: the *Iohannis sive de bellis Libycis* and the *In laudem Iustini Augusti Minoris*. Reading the preface of the *Iohannis*, we can see a modest and untalented man pictured, as he says, who claims to glorify John Troglita. Though the poet does not have any merits like those of Virgil, the *ductor* does. Constructing metaphors and images, even commenting on the weather, Corippus lends the epic style and verbal expressions of his predecessor. Furthermore, the conquest of Roman–Byzantine power and culture over barbarians is significant. In this paper, I provide a short summary on how we could find a proper place for Corippus in the Roman epic tradition.



PÁL KATALIN

## Sókratés rúttsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban\*

A történeti Sókratés rejtélyes alakját általában véve rútként jellemzik. Aristophanés, Platón és Xenophón leírásaiban rúttságának egyes jegyei nem egyeznek egészében. A dolgozat a rút Sókratés említett szerzők által megformált alakjainak problémáját két, az Aisópos-regény által kiemelt homérosi szöveghely elemzésén keresztül ragadja meg. Az *Ilias* Második énekében a seregben valószínűleg tréfamesteri funkciót betöltő Thersités „a rút külső rút belsőt takar” szabályának egy eseteként ábrázolódik. Az *Odysseia* Nyolcadik énekében Odysseus önképe pedig a „rút külső szép belsőt rejt” isteni törvénye alapján képződik meg. Miközben a dolgozat összegyűjti a rút jegyeket, arra keresi a választ, hogy az egyes alakokat jellemző hitvány tulajdonságok és általában véve a test és/vagy lélek rúttsága együtt jár-e a személy nevetségességével. Kitér arra is, hogy mennyiben tekinthető Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban Sókratés a Thersités vagy Odysseus megformálta típusok örökösének.<sup>1</sup>

INDEX NOMINUM: Homéros; Sókratés; Aristophanés; Platón; Xenophón

INDEX RERUM: irodalmi portré, Aisópos-regény, komikum, *kakos*, *kakodaimonistés*, *ponéria*, *thaumasios*

A történeti Sókratésről igen kevés dolog tudható biztosan.<sup>2</sup> Rejtélyes alakját Aristophanés, Platón és Xenophón irodalmi forrásai általában véve rútként jellemzik, de a külsejét és belső kvalitásait érintő leírások nem egészen egyeznek. Az itt olvasható dolgozat a történeti személy helyett a Sókratés névvel jelölt irodalmi alakok rút filozófus típusát

---

\* A kutatás a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése országos program című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

<sup>1</sup> Ezúton szeretném megköszönni Fried Istvánnak és a két anonim lektornak a dolgozathoz, Péti Miklósnak a Homéros-részhez fűzött segítő megjegyzéseit.

<sup>2</sup> GIGON például így ír róla: „Kétségtelen történeti tény, hogy létezett egy athéni férfi, akit Sókratésnek hívtak, és aki Sóphroniskos fia volt. Hogy nem hétköznapi emberről van szó, arra egyrészt abból következtethetünk, hogy olyan nagyhatású költészetnek válhatott a »hősvévé«, mint amilyen a sókratikusok dialógusai, másrészt abból, hogy élete nem éppen szokványosan végződött a börtönben. Hogy miben állt egyénisége, mi több egyedisége, arról sem ő, sem senki más nem tudósított.” („Dass ein Athener namens Sokrates, der Sohn des Sophroniskos, existiert hat, ist eine unbezweifelbare geschichtliche Tatsache. Dass er kein gewöhnlicher Mensch war erschliessen wir teils daraus, dass er zum »Helden« einer so grossen und einflussreichen Dichtung, wie es die Dialoge der Sokratiker sind, werden konnte, teils daraus, dass er ein nicht gerade gewöhnliches Ende im Gefängnis gefunden hat. Aber welches seine Eigenart, ja Einzigkeit war, darüber hat weder er selber noch irgendein anderer berichtet.”) Vö. GIGON (1947: 14).

kutatja két – az Aisópos-regény<sup>3</sup> által kiemelt – homérosi szöveghely segítségével, amelyekben egy-egy konkrét személy bemutatásakor az esztétikailag rút test esztétikailag/etikailag rút vagy szép lélekkel párosul. Míg az *Ilias* második énekében Thersités alakja „a rút külső rút belsőt takar” egyedi esete, addig az *Odysseia* nyolcadik énekének Odysseusa beszédében „a rút külső szép belsőt takar” isteni törvényét fogalmazza meg, amelyet a regény elbeszélője például Aisóposra és Sókratésre is érvényesnek tekint. A regényben olvasható értelmezés szerint Homéros a hétköznapi tapasztalatok által igazolt (fiziognómiai?) szabályt követ azzal, hogy Thersités rút testébe rút lelket helyez, ennek ellenére a test kiválóságából vagy hitványságából nem szükségszerűen és nem mindig következik a lélek ezzel megegyező minősége. Például az Odysseus beszédében megfogalmazott isteni törvény cáfolja, hogy ez a szabály általános érvényű lenne. Jelen dolgozat írója az eposzok említett szöveghelyeit újraolvasva feltételezi, hogy az Aisópos-regény által kiemelt két – a homérosi eposzokban is konkretizálódó – típus segít Aristophanés, Platón és Xenophón rút Sókratés-alakjainak leírásában, megértésében. Ugyanakkor vitatja, hogy Homéros fiziognómiai szemléletet érvényesített volna Thersités alakjának megalkotásakor, és a regényben rögzítettekől eltérően elképzelhetőnek tartja, hogy Sókratés bizonyos perspektívákból a legrútabb akhájhoz hasonlóan kellemetlen, kívül-belül rút figura; az Odysseus által közreadott isteni törvényt pedig a leleményes hős önreprezentációjában is tetten érhetőnek véli. A filozófus irodalmi alakjainak rút jegyeit sok esetben más szereplők róla alkotott külső leírásaiból ismerhetjük meg. Ezek a jellemzések a test tulajdonságain túl gyakorta a lélek milyenségéről is számot adnak. A test érzékelhetővé és felismerhetővé teszi a lélek néhány jellemzőjét. A külső leírások több esetben a konkrét személyről terjengő hírekkel egészülnek ki. Mindemellett a dolgozat figyelemmel kíséri azt is, hogy a rút filozófus típusa milyen feltételek teljesülésekor válik nevetségessé. Vajon pusztán a külső és/vagy belső rútság önmagában elégséges feltétele egy személy nevetségességének? Milyen funkciója lehetett a rútságnak Sókratés irodalmi karaktereinek és portréinak megalkotásában? Miért hagyományozza tovább a két tanítvány, Platón és Xenophón az Aristophanés által játékba hozott sókratési hitványságokat?

Könnyű lenne feltételezni, hogy pusztán a történeti hitelesség szándéka vezette a komédiáirót és a két tanítványt akkor, amikor a filozófust rút külsővel, néhány csúf vonást kiemelve rajzolták meg. A dolgozat e könnyű, de maradéktalanul semmiképpen sem igazolható válasz – hiszen nem ismerünk egyetlen hiteles, nem posztumusz készített Sókratés-portrét sem – mellé sorakoztat fel újabb olvasatokat. Próbára teszi az Aisópos-regényben a Homérosz tekintélyével alátámasztott típusokat, és vizsgálja, hogy ezek egyes eseteivel rokoníthatók-e a választott irodalmi forrásokból ismert Sókratés-alakok. Érintőlegesen foglalkozik azzal is, hogy vezethették-e az említett szerzőket bizonyos műfaji megfontolások a figurák ilyesféle megformálásában. És nem feledkeznek meg az esetlegesről, a véletlenről sem. Úgy, ahogy nem zárható ki, hogy merő véletlen, hogy Sókratésről csak olyan emlékek maradtak fent, amelyek csúf ábrázattal és korántsem

---

<sup>3</sup> Az *Aesopus eleteröl, erköltseröl, minden fő dolgairól es halalarol valo historia* faksimile kiadását közreadja Kőszeghy Péter: LASKAY (1987: 1–103).

ideális termettel ábrázolják,<sup>4</sup> közrejátszhatott a véletlen abban is, hogy e három szerző írásaiban bizonyos jellemzők ismétlődnek. Az sem téveszthető szem elől, hogy minden egyes, a történeti Sókratést közelebről-távolabbról „ismerő” megörökítője saját egyéni „szűrőin” keresztül másképp látta rútnak alakját. Nem céлом sem a rútság általános kritériumai kimerítő felsorolásának létrehozása, sem egy még nem létező Sókratés-arc megkonstruálása különböző eljárások segítségével, és nem hiszem, hogyha levesszük Sókratés szilénosz-maszkját, alatta más – hitelesebb (esetleg természetűbb?) és kevésbé csúf – arccal szembesülhetnénk; úgy, mint ahogy fenntartom, hogy a megannyi Sókratés-maszk egyenértékű. Mint azt látni fogjuk, a görög κακός és αἰσχρός szavak kategóriái,<sup>5</sup> csakúgy, mint ezek ellenpárjai, a καλός (szépség) és az ἀγαθός (jóság), mintegy ernyőfogalomként működnek, és maguk alá gyűjtenek különböző hitvány és kiváló testi-lelki jegyeket. „ (...) [N]em látjuk világosan hogy »szép«-en [καλός-on] az antikvitás azt értette-e, ami csodálatot kelt, vonzza a tekintetet, s külső formájánál fogva gyönyörködteti az érzékeket, vagy inkább egyfajta »spirituális« szépséget, a lélek belső tulajdonságát, amely olykor elválhat a testi szépségtől” – írja Umberto Eco, aki az ἀγαθός-t, a „jó” eszményét is mint „pozitív értékek egész sorát” írja le, amelyek az angolszász *gentleman* erényeihez hasonlatosak (a *gentleman* jellemzői: „méltóság, bátorság, jó ízlés, rátermettség, sportszerűség és harci és morális erények”).<sup>6</sup> Ugyanez érvényes a rúttal kapcsolatban is, amelynek gyakori szinonimái a silány, értéktelen, alávaló stb. (φαῦλος) és a tiszteletet nem érdemlő (ἄτιμος) is; jelenthet belső, lelki, vagyis jellembeli, erkölcsi és külső, testi, vagyis testalkati, erőnléti és testmozgással stb. kapcsolatos esztétikai hitványságot is.<sup>7</sup> Az elemzés

---

<sup>4</sup> Ezzel szemben lásd például NIETZSCHE-t, aki az 1870. február 1-én a Baseli Múzeumban tartott *Sokrates und die Tragödie* című előadásában Sokratést az apollóni világosság és a tudomány képviselőjének nevezi. Mivel azonban a művészet és a tudomány kizárják egymást, ezért jelentőségteljesnek véli azt a körülményt, hogy Sókratés az első olyan hellén, aki rút volt. Rútsága, minden más tulajdonságához hasonlóan, szimbolikusan értendő, és Nietzsche elgondolásában a művészet és tudomány ellenségességéből fejthető meg. Mint írja: „In Sokrates hat sich jene eine Seite des Hellenischen, jene apollinische Klarheit, ohne jede fremdartige Beimischung, verkörpert, wie ein reiner durchsichtiger Lichtstrahl erscheint er, als Vorbote und Herold der Wissenschaft, die ebenfalls in Griechenland geboren werden sollte. Die Wissenschaft aber und die Kunst schließen sich aus: von diesem Gesichtspunkte ist es bedeutsam, daß Sokrates der erste große Hellene ist, welcher häßlich war; wie an ihm eigentlich alles symbolisch ist. Er ist der Vater der Logik, die den Charakter der reinen Wissenschaft am allerschärfsten darstellt: er ist der Vernichter des Musikdramas, das die Strahlen der ganzen alten Kunst in sich gesammelt hatte.” NIETZSCHE (1988: 544–545).

<sup>5</sup> κακός 1. rossz, ártalmas, kártékony 2. alkalmatlan, ügyetlen (harcos) 3. csúnya, szegényes (öltözet), 4. alacsony származású, 5. (erkölcsileg) rossz, gonosz; szégyenletes, gyalázatos; αἰσχρός I. P. 1 a) (testileg) formátlan, rút; b) (erkölcsileg) szégyenletes; aljas; 2. alkalmatlan valamire II. A. megszégyenítő. Az ógörög szavak jelentéseinek megadásakor a külön nem jelzett szófejtések esetében Györkösy Alajos – Kapitánffy István – Tegye Imre *Ógörög magyar nagyszótárát* vettem alapul. GYÖRKÖSY – KAPITÁNFY – TEGYEY (1900; 2010).

<sup>6</sup> ECO (2007: 24–25).

<sup>7</sup> ARISTOTELÉS *Poétikájában* a komédia meghatározásakor a rútat (αἰσχρόν) a silányság (φαῦλος) kategóriája alá és a hitványság (κακία) fajtái közé sorolja. Vö. ἡ δὲ κωμωδία ἐστὶν ὡσπερ εἴπομεν μίμησις φαυλοτέρων μὲν, οὐ μὲντοι κατὰ πᾶσαν κακίαν, ἀλλὰ τοῦ



ezúttal figyelmen kívül hagyja a Sókratés-alakjától általában elválaszthatatlanként kezelt ironia alakzatát, amely azonban a szerző egy későbbi és e dolgozat eredményeit is figyelembe vevő újabb írásában tárgyal majd.

## I

Az Aisópos-regény – amelynek néhány története talán a mesék keletkezési idejéig is visszavezethető<sup>8</sup> – a test hibái, hitványságai és a lelki kvalitások összefüggésére két, egymásnak részben ellentmondó szabályát és ezek mentén kirajzolódó markáns típusát írja le, melyek demonstrálása, illetve alátámasztása érdekében Homéros tekintélyéhez fordul. Az *Ilias* második énekében Thersitész<sup>9</sup> Ho méros antihőse, „a rút külső rút belsőt takar” bölcs gondolatának mintapéldája,<sup>10</sup> aki nemcsak a Trója alá érkező akhajok

αἰσχροῦ ἐστὶ τὸ γελοῖον μῦθον. „A komédia, mint mondtuk, silányabbak utánzása ugyan, de nem a hitványság minden értelmében, hanem a rútságé, melynek része a nevetséges.” Aristot. *Poet.* 1449a, ARISTOTELÉS (1997: 31).

<sup>8</sup> Az Aisópos-fordítás faksimiléjéhez csatolt tanulmányban Uray Piroska szerint az Aisópos-regény az I.e. 5. században, a mesékkel egy időben keletkezett, azonban azokról később leválasztott és népkönyvként kézen forgó, majd pedig az utókor számára a XIII. századi bizánci szerzetes, Maximos Planudész átdolgozásában örökül hagyott mű. A regénynek a mesékkel egy időben keletkezését azonban a LUZZATO „Aisop-Roman” szócikke cáfolja. LASKAY (1987: 6–9) Melléklet: LASKAY (1987: 7). Vö. még LUZZATO (1996: 359–360). Aisópos és Sókratés hasonló megítéléséről („rút külső szép belsőt takar”), alakjaik hasonlóságairól, különbségeiről lásd: LEFKOWITZ (2008: 77–78).

<sup>9</sup> BELL szerint az eposzban bemutatott hősökkel szemben Thersitész származása, születési helye és tisztasága is ismeretlen, amiből arra következtet, hogy ő a görög hős ellentéte, és úgy véli, hogy neve a ‘nagyszájú’ („loud-mouth”) és ‘(bátorság,) merészség’ („courage”) jelentéseket sejteti a ‘vakmerőség, (bátorság)’ (boldness) és ‘arcátlanság, pimaszság’ („impudence”) értelmében. Ezzel egy időben lábjegyzetben említi NAGY névfejtését is, aki szerint a Thersitész nevében olvasható θερσί- kifejezés különbözik a harcos θερσός / θάρσος tulajdonságától. Vö. BELL (2007: 103–102). NAGY a θερσός / θάρσος szavak két, ‘vakmerő, bátor’ jelentése közül előbbi érvényesíti az antihősre, mert a Thersitész-epizódban olyan sajátságokat vél felfedezni, amelyek a „szidalmazó költészetbe” (*blame poetry*) sorolt műfajokra jellemzők. Ezek témájukat tekintve közönséges, alantas, hitvány emberekről szólnak, őket becsmérlik, csúfolják. NAGY úgy véli, a *blame poetry*hez sorolt szövegemlékekben az említett görög szavak negatív jelentéstartományukkal szerepelnek, míg az előbbivel párhuzamba állított dicsőítő költészetben (*praise poetry*), ami különböző műfajú dicsőítő költeményeket gyűjt egybe, e szavak pozitív jelentését használják. Vö. NAGY (1999: Chapter 14, különösen 14.9–14).

<sup>10</sup> A regény ide vonatkozó részét a rejtélyes Laskay János 1592-ben készített fordításában olvashatjuk. „(...) [A]z elmének ékessége az testnek szépségéből és formájából // (6.) ugyan kitetszik, viszontag peniglen az rút testnek állatából sok féle gonosz erkölcsnek jelét eszünkbe vehetjük, miképpen az bölcs Homerus is így előnkben veti az ő második könyvében az hitván Thersitész, hogy az ő rút ábrázatjából elméjének is alá való voltát megérthessük (...).” (saját olvasat). Az idézett részletet Thersitész homérosi jellemzésének részben fordítása, részben parafrázálása követi. Vö. LASKAY (1987: 6–7).

legrútabbika (αἰσχιστος<sup>11</sup> δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε),<sup>12</sup> de Odysseus nem ismer nála hitványabb halandót (χερσιότερον βροτὸν)<sup>13</sup> sem. Testi és lelki rútság, deformitás jellemzi, egyik erősíti a másikat. Torz alakjához torz lélek járul, melyről zavaros, nem illő, tiszteletlen, gyalázkodó szavai tanúskodnak. Külleme és a közösségben vállalt „mókamesteri”<sup>14</sup> szerepe hiába kapcsolja az *Ilias* első énekében mulattató Héphaistoshoz, ennek a hasonlóságnak tökéletlenségét jól tükrözi, hogy míg a sánta kovácsisten békítő, kedélyjavító színészkedését az istenek örömmel és szeretettel fogadják, addig Thersitész rosszul elsült gúnyoló beszéde lelki és fizikai bántalmazást vált ki Odysseusból és megvetést társaiból. Míg Héphaistos esetében rajta, de vele együtt derülnek az istenek,<sup>15</sup> addig a legrútabb görögnél ez egyáltalán nem egyértelmű.<sup>16</sup> Thersitész rútságát a következő

<sup>11</sup> Az αἰσχιστος a 'legformátlanabb', 'legrútabb' vagy (erkölcsileg) 'legszegyenletesebb' jelentésű. A *Wörterbuch über die Gedichte des Homers und der Homeriden* ezt az előfordulást a 'fizikai rút' ('hässlich') jelentésével adja meg. Vö. SEILER-CAPELLE ed. (1968: 27).

<sup>12</sup> Hom. *Il.* 2,216.

<sup>13</sup> Hom. *Il.* 2,248.

<sup>14</sup> Platón *Államán*ak Tizedik könyvében Thersitészszel a túlvilágon majom képében találkozik: „(...) még hátrább – az utolsók között – látta a csúfondáros Therszitész lelkét, amely egy majomba bújt bele.” (πόρρω δ' ἐν ὑστάτοις ἰδεῖν τὴν τοῦ γελωτοποιοῦ Θερσίτου πίθηκον ἐνδυομένην.) A Szabó Miklós által „csúfondáros” szóval visszaadott γελωτοποιός jelentése 'nevetést kiváltó, nevetést keltő', amellyel találkozunk majd például Xenophón *Lakomájának* Philipposának „tréfamester” megjelölésében is (Xen. *Sym.* 1,11; 1,13). Plat. *Rep.* 10,620c, PLATÓN (1984: 708). A kifejezés utalhat Thersitész seregben betöltött „bohóc” szerepére. HALLIWELL is arra hívja fel a figyelmet, hogy a legrútabb görög valószínűleg a bohóchoz hasonló státusszal rendelkezett a seregben, aki más, kevésbé kritikus helyzetben beszédével játékosan neveteti meg hallgatóságát, ez alkalommal azonban félre ismerte helyzetét, a királyra zúdított szitkai, gúnyolódásai túl nyersekek, és Agamemnón és Achilleus polémiáját visszhangozzák. Thersitész sikertelenségét abban látja, hogy nem veszi észre, hogy az első ének tragikus konfliktusából is adódó feszült légkörben nem válthat ki játékos nevetést a seregben, az csak következményes lehet. Vagyis szavain kacagni a jelen helyzetben a görögökre nézve veszélyes, s csöppet sem ártalmatlan kimenetelű lehetne. A játékos nevetés beteljesülésének példaként HALLIWELL éppen az első ének Héphaistosának isteneket mulattató viselkedését említi. Vö. HALLIWELL (1991: 281–282).

<sup>15</sup> HELLER a nevetető és a nevető közti viszonyt négyféle csoportba osztja. 1. Nevetetünk egy személyen (vagy tárgyon) anélkül, hogy előbbinek szándékában állna a nevetetés. A humorérzék ilyenkor nem tényező. 2. Megnevetethet minket valaki szándékosan, pl. a bohóc. Ilyen esetben rajta, de vele együtt nevetünk. Ebbe a csoportba sorolható Héphaistos nevetést kiváltó történetmesélése és komikus jelenete az *Ilias* első énekében, aki homéroszi kacajra ingerli a búslakodó olymposi isteneket. 3. Van olyan helyzet, amikor a nevetető mást tesz nevetségessé, mely esetben a nevetés célpontját nevetjük ki. Ilyen például a viccmesélő, akivel ugyanakkor a vicc tárgyán együtt nevetünk. 4. A megnevetető humoros, szellemes, szójátékokkal és például ártalmatlan viccekkel nevetet. Általában ilyenkor nincs konkrét célpontja a nevetésnek. Vö. HELLER (2007: 80–81).

<sup>16</sup> Werner Jaeger szerint Thersitész alakja „Homérosz egyetlen igazán rosszindulatú karikatúrája, (...) az egyetlen ember, akit Homérosz bántalmaz („the only really malicious caricature in the whole of Homer ... the one man whom [Homer] abused.”) – idézi BELL (2007: 102, vö. 16. jz).

külső jegyek írják le: csámpás és fél lábára sánta, vállalai előre görbültek mellkasára, feje csúcsos, haja gyér és gyarjas (φορκὸς ἦν, χωλὸς δ' ἕτερον πόδα· τὼ δὲ οἱ ὤμω / κυρτῶ ἐπὶ στήθος συνοχωκότε· αὐτὰρ ὑπερθε / φοξὸς ἦν κεφαλῆν, ψεδνὴ δ' ἐπενήνοθε λάχνη).<sup>17</sup> Belső tulajdonságaira beszédéből, viselkedéséből és ezek külső szempontból történő leírásaiból következtethetünk. Thersités a narrátor szemszögéből nézve olyan görög férfi, aki nem áttal civakodni a királlyal sem (ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν),<sup>18</sup> csak hogy mulassanak rajta a seregben (ὄ τι οἱ εἴσαιτο γελοῖον Ἀργεῖοισιν / ἔμμεναι).<sup>19</sup> Első megjelenésében már különc, szószátyár (ἀμετροεπίης)<sup>20</sup> figura, akinek Devecseri fordításában „oly sok rút, zavaros szó járt az eszében”<sup>21</sup> (ὄς ἔπεα φρεσὶν ἦσιν ἄκοσμά τε πολλά τε ἤδη / μάψ).<sup>22</sup> Odysseus kapcsolódik ehhez a bemutatáshoz, és gúnyoló, fenyegető szidalmaiban Thersitést zavaros beszédű (ἀκριτόμουθε)<sup>23</sup> emberként írja le, aki civakodik a királlyal (ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν),<sup>24</sup> gúnyolva, gyalázkodva (κερτομέων)<sup>25</sup> Agamemnónt esztelen módjára viselkedik (ἀφραίνοντα).<sup>26</sup> Engedetlen (lázadó és lázító?) alakja cseppet sem kellemes, hiszen beszéde durva, maró gúnnnyal átitatott, vádjai súlyosak, rágalmazáshoz hasonlóak. Odysseus, aki viszont az első énekben felvázolt krízishelyzetben éppen Agamemnón tekintélyét és hatalmát, valamint a sereg királyhoz való lojalitását törekszik helyreállítani, Thersitésre vakmerő, tiszteletlen, irigy személyként tekint. Az eposz legrútabb akhájbt bemutató rövid epizódjában – habár az Aisópos-regény értelmezése ezt sugallná<sup>27</sup> – nem következik külső rútságából belső hitványsága, erre szövegszerűen sem Homéros elbeszélője, sem hőse, Odysseus nem utal, ezért a kettő összekapcsolása nem tekinthető „fiziognómikus megfigyelés” eredményének,<sup>28</sup> analógiájuk azonban nem véletlen: Thersités jellemzése során – egy kivételtől eltekintve<sup>29</sup> – egy, kizárólag rút belső és külső tulajdonságokkal rendelkező, hitvány görög harcos karikatúráját kapjuk meg. Kérdéses azonban, hogy rútsága egyben nevetségesség is teszi-e, mely kérdésre általában Aristotelés *Poétikájára* hivatkozva igennel szokás válaszolni.<sup>30</sup>

<sup>17</sup> Hom. *Il.* 2,217–219. Thersités Devecseri Gábor fordításában "kancsal volt, és sánta a féllábára, a válla/ ferde, s a melle behorpadt volt, fejbúbja csücsökben/ végződött, s tetején ritkás pihe szálai lengtek". DEVECSERI (1960: 31).

<sup>18</sup> Hom. *Il.* 2,214.

<sup>19</sup> Hom. *Il.* 2,215–216.

<sup>20</sup> Hom. *Il.* 2,212.

<sup>21</sup> DEVECSERI (1960: 31)

<sup>22</sup> Hom. *Il.* 2,213-214.

<sup>23</sup> Hom. *Il.* 2,246.

<sup>24</sup> Hom. *Il.* 2,247.

<sup>25</sup> Hom. *Il.* 2,256.

<sup>26</sup> Hom. *Il.* 2,258.

<sup>27</sup> Lásd ehhez a 10. lábjegyzet Aisópos-regény idézetét.

<sup>28</sup> VÍGH a fiziognómia ókori története áttekintésekor például a hitvány és bátor emberre vonatkozóan az *Ilias*ban (Hom. *Il.* 13,277–284) talál fiziognómikus megfigyelést. Vö. VÍGH (2006: 12).

<sup>29</sup> Thersités Odysseus szerint Devecseri Gábor fordításában „élesszavú szónok” (λιγύς περ ἔων ἀγορητής). Hom. *Il.* 2,246. DEVECSERI (1960: 31).

<sup>30</sup> τὸ γὰρ γελοῖον ἐστὶν ἀμάρτημά τι καὶ αἰσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρκτικόν, οἷον εὐθύς τὸ γελοῖον πρόσωπον αἰσχροῦν τι καὶ διεστραμμένον ἄνευ ὀδύνης. „A nevetségés ugyanis

LESSING ezzel a hagyománnyal szakít, amikor a rút és nevetségés költői ábrázolásáról elmélkedik. Szerinte Homéros azért ábrázolja csúfnak Thersitést, hogy aztán nevetségessé tehesse, de értelmezésében – amely ugyancsak Aristotelés rút definíciójából indul ki, de kiegészül Moses Mendelssohn gondolataival, és ezzel tulajdonképpen a platóni állásponthoz közelít<sup>31</sup> – a legrútabb görög nem válhat pusztán rúttsága okán nevetés tárgyává; ehhez a tökéletesség-tökéletlenség kontrasztjára van szüksége. A kontraszt pedig abban áll, hogy a rút testű és jellemű Thersités önmagát és a seregben betöltött szerepét túlértékeli, többre becsüli, mint amilyen az ténylegesen. Civakodó beszéde ártalmatlannak bizonyul, amivel ráadásul csak önmagára hoz szégyent.<sup>32</sup> Ez az olvasat helytálló, amennyiben azt a jellemhibát, amelyre rámutat (önismeret hiánya, a közösségben betöltött szerep erejének, értékének félreismerése) alátámasztja Thersités beszéde és az arra adott odysseusi válasz is, ugyanakkor figyelmen kívül hagyja a legrútabb akháj feltételezett tréfamesteri funkcióját. HALLIWELL éppen erre fókuszálva elképzelhetőnek tartja, hogy a sereg egy része komikusnak találja a legrútabb akháj maró gúnnyal átítatott, csavaros szavait, de a várt hatás Odysseus fenyegető jelenléte miatt elmarad. Félelmüket igazolhatná a leleményes hős kegyetlen és megtorló válasza,<sup>33</sup> aki a lázítón szónokló

---

valamiféle nem fájdalmas és nem pusztulást okozó tévedés és rúttság, mint például mindjárt a nevetségés álarc valami rút és torz, de fájdalom nélküli.” Aristot. *Poet* 1449a, ARISZTOTELÉSZ (1997: 31). Ehhez kapcsolódik például MITCHELL, aki vázafestményeket vizsgálva úgy gondolja, hogy már maga a rúttság és deformitás mint *másság* elég volt ahhoz, hogy szemlélőjünkben nevetést váltson ki, és ilyen torz alakoknak tekinti Héphaistost és Thersitést is, akik karikatúrához hasonlatosak. Vö. MITCHELL (2004: 15–16).

<sup>31</sup> Platón Sókratése a nevetségésről a következőt mondja: ἔστιν δὴ πονηρία μὲν τις τὸ κεφάλαιον, ἕξέως τινος ἐπίκλην λεγομένη: τῆς δ' αὖ πάσης πονηρίας ἐστὶ τοῦναντίον πάθος ἔχον ἢ τὸ λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων. „Alapvetően hibának tekintjük, amely egy bizonyos állapotról kapta a nevét. A hibák nemén belül pedig úgy határozhatjuk meg, hogy éppen ellentétes azzal az állapottal, amelyet a delphoi felirat parancsol.” Plat. *Phileb.* 48c, PLATÓN (2001a: 74).

<sup>32</sup> Vö. LESSING (1982: 289–290).

<sup>33</sup> HALLIWELL nem tartja kizártnak, hogy bizonyos görög harcosok komikusnak érzékelhették Thersités (későbbi szónoki és színészi mesterségben is használt eszközöket ötvöző) „bohóckodását”, de az első ének történései és a második énekbéli Agamemnón által kitalált próbatétele által előidézett feszült helyzetben veszélyesnek ítélték meg azt, hogy nevensenek, legfőképp az épp nyugalmat és rendet teremteni vágyó Odysseus fenyegető közelségében. Mindezt továbbgondolva pedig HALLIWELL az ütést követően felharsanó kacajt kevert nevetésformának tekinti. Azok, akik korábban komikusnak találták Thersités bohóckodását, de nem mertek mulatni rajta, a többiek rosszindulatú nevetését hallva és kihasználva, az ő érzelmi kitörésük leple alatt könnyebbülhetnek meg, és hagyhatják kipukkanni az addig elfojtott kacagásukat. Vagyis a harcosoknak ebben a csoportjában Thersités, a mókamester kelt nevetést, aki külső és belső jegyeit tekintve is rút és hitvány, és aki hatásos gonosz „bohóc”, mert habár gúnyolódása csöppet sem ártalmatlan, előadásmódjának, karakterének, beszédének jellemzői komikus hatást érnek el. Ez esetben viszont a görögök nevetnek Thersités gúnyolódásának céltábláin, Agamemnónon és Achilleuson is. Thersités itt egyszerre nevetségés tárgy és nevetető szubjektum, nem csak rajta, de vele együtt nevetnek társai. Vö. HALLIWELL (1991: 281–282) és HALLIWELL (2008: 76–77).

hitvány görög harcost verbális és fizikai agresszióval sújtja. Rendreutasításának ez a módja azonban nem személyre szabott és kivételes: részesült belőle a nép sorai közül mindenki, aki nem csillapodott le parancsára.<sup>34</sup> Míg azonban arról, hogy mások testi fenytése miként érintette a pórul járt egyént és társait nem tudunk meg semmit, addig Odysseus és Thersités párharcáról és ennek kölcsönös, de legfőképp utóbbira tett hatásairól bő leírást olvashatunk. A kellemetlenkedő mókamester az ütéstől testileg-lelkileg összetörik, „véres nagy daganat” keletkezik a testén, rémülten leül, és „fájdalmas képpel, bambán” sír (σμάδιξ δ' αἰματοέσσα μεταφρένου ἔξυπανέστη / σκήπτρου ὑπο χρουσέου·ὁ δ' ἄρ' ἔζητο τάρβησέν τε, / ἀλήγησας δ' ἀχρεῖον ἰδὼν ἀπομόρξατο δάκρυ).<sup>35</sup> Bár a mai olvasónak valószínűleg meglepő és morális érzetét sérti, a görögök a fájdalomtól sírva fakadó és eltorzult arcú, görnyedt testű férfi láttán édes, kellemes (ήδύ) nevetésben törnek ki. Egy közülük a szomszédjának azt mondja, hogy hálás Odysseusnak, mert úgy hiszi, hogy Thersitésnek ezek után biztosan nem lesz kedve ismét gyalázkodni (a megszólaló szerint Thersités gyalázkodó, csúfolódó [λωβητήρ] ember). Habár a megfogalmazás azt sugallja, ezzel a véleményével egyedül van, a rákövetkező sor már arról számol be, hogy a hallottakat minden harcos osztja a seregben. Ha elfogadjuk, hogy a szomszédjához forduló szavai általános véleményt tükröznek, akkor a görögök a mindenáron – például a durva sértésektől sem ódzkodó – mulattatni vágyó „bohóc” megszegyenítését látva kacagnak fel. Ebből az aspektusból vizsgálva Thersités alakja, a helyzet, amibe sodorja magát, és ahogyan viselkedik benne elsősorban szégyenletes, másodsorban komikus. (Persze attól, hogy valaki szégyenletes figura, még nem biztos, hogy komikus hatást kelt és fordítva). A szégyenletesség és komikum keveredését több tényező is segíti. Ennek kedvez, hogy a seregben feltehetően tréfamester szerepet tölt be, viszont alkalmatlan időpontot választ „mesterségbeli tudásának” bemutatására, minek köszönhetően nem annak látszik, aminek szeretne. Bukott bohóc, hiába a fellépésében használt megannyi szónoki eszköz és mesteri fondorlat. A sereg benne nem foglalkozásának megfelelően mulattató, de jellemhibáival kérkedő férfit lát. Testi- és jellemhibái önmagukban nem, csak birtokosuk téves helyzetfelmérése következtében és megszegyenülése által komikusak.<sup>36</sup> A nevetés fölényelméleti megközelítését és a nevető pszichés működését figyelembe véve a görögök „édes” kacaját a megszegyenített láttán bennük ébredt fölényérzet okozza, amit fokozhat az ütés után még inkább deformálódottnak, meggyötörtnek, rúttnak, vagyis hitványabbnak és elpusztíthatónak tűnő ember látványa is. Ez a nevetésforma a komikus személyre

<sup>34</sup> Vö. Hom. *Il.* 2,198–199.

<sup>35</sup> Hom. *Il.* 2,267–269, DEVECSERI (1960: 33).

<sup>36</sup> HELLER ezt az értelmezést a neveltető és nevető közti viszonyok elemzésekor létrehozott csoportok közül az elsőbe helyezné. Lásd fentebb, 15. lábjegyzet. Ugyanő megjegyzi azt is, hogy a homérosi hősök nevetése gyakorta besorolható a „hobbesi” nevetésforma közé. Vö. HELLER (2007: 72). Általában HOBBS nevéhez kötik a nevetés fölényelméleti megközelítését, habár ennek egyes jegyei megtalálhatók már Platón említett *Philébosában* is (Plat. *Phileb.* 49e–50b). HOBBS a *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma* című munkájában a következőt írja a nevetésről: „A hirtelen támadt büszkeség olyan érzelem, amely bizonyos fintorokat: nevetést vált ki belőlünk. Ezt vagy valamilyen saját hirtelen tettünk okozza, amely tetszik nekünk, vagy pedig valamilyen, másokban felismert torz dolog, amely összehasonlítás révén hirtelen elégedettséggel tölt el bennünket.” HOBBS (1999: 111).

nézőváltást ellenséges és kiközösítő, Thersitést speciálisan nevetséges tárgyá redukálja, és rövid ideig megfosztja emberségétől.<sup>37</sup> A legrútabb akhájt pusztán rút külseje nem tenné komikussá, mint ahogyan pusztán hitvány lelke sem. Fontos, hogy ezek egy különös szituációban és ezen belül (elvégett) tréfamesteri szerepben váljanak érzékelhetővé. Ez az állítás bizonyos megszorításokkal áll HALLIWELL mindkét értelmezésére is.

Az *Odysseia* nyolcadik énekében Odysseust, aki az *Ilias*ban feddással, fenyegetéssel, fizikai fenytéssel és megszégyenítéssel utasította rendre Thersitést, gyalázza a phaiakok egyike, Euryalos (aki az embert pusztító Arésszal egyenlő, βροτολοιγῶ ἴσος Ἄρηι).<sup>38</sup> Az utazásoktól meggyötört hős ugyanis visszautasítja Laodamasnak, Alkinoos fiának felkérését, hogy vegyen részt a versenyeken. Laodamas éppen Odysseus külső megjelenése (amelyre Pallas Athéné „isteni bájta hintett” [θεσπεσίην κατέχευε χάριν])<sup>39</sup> láttán dönt úgy, hogy javasolja a többieknek, kérjék fel a vendéget is versenyezni, a következő leírást adva róla: „[h]isz nem hitvány (κακός) az alakja, / combja erős és lába is az, meg a két keze is fönt / és nyaka izmos, a teste erős: hisz az ifju erőnek / nincs híján, csak megtörték a goromba keservek”.<sup>40</sup> Odysseus azt hiszi, hogy Laodamas gúnyolja, sértegeti (κερτομέω) őt, és az eddigi testi-lelki megpróbáltatásaira, valamint a hazatérés emésztő vágyára hivatkozva elutasítja a felkérést. Euryalos ezért becsmerli (νευκέω) a hőst, elvitatja tőle, hogy jártas lenne a versenyzésben, és feltételezi, hogy kapzsi, nagyravágyó, rablástól sem visszariadó kereskedő.<sup>41</sup> Válaszul a leleményes hős először szóban, szellemi kiválóságáról tesz tanúságot: szidalmazója vádjaira az illendőség nyelvén és bölcsen felel; majd pedig versenyzői érényeinek egyikét bizonyítja azzal, hogy minden phaiák férfinél messzebbre hajítja a diszkoszt. Amíg Euryalos szemtől-szembe gyalázza Odysseust, addig a „sokattúrt” hős tanító szavakkal vezeti be beszédét, amelyekben az istenek testi-lelki kvalitásokat osztó gyakorlatára figyelmeztet:

Nem helyeset mondtál, idegen, nyomorultnak látszol.  
Hát csak nem kap meg mindent mindenki az égtől,  
jó alakot, jó észet s jelesenszólás tudományát.  
Mert van olyan, ki a földön gyarlóbb külsejü férfi,  
ám szavait nagy szépséggel koszorúzza az isten,  
és mindenki gyönyörrel néz rá, büszke beszéddel  
szól, de szerényen s édesen, és kimagaslik a nép közt,  
s istennek látják, ha a városon át veszi útját.

<sup>37</sup> BERGSON a nevetésről tartott előadásai egyikében arról ír, hogy a nevetséges megtapasztalásánál fontos „a szív pillanatnyi érzéketlensége” is. Az együttérzés megátolná, hogy komikusnak lássuk az embert, aki azért válik nevetségessé, mert egy pillanatra elveszti elevenségét, és mechanikus gépéhez válik hasonlatossá. (A nevetséges szubjektum tökéletes eltárgyasulása, dehumanizációja végeredményben eleve kizárná a másikkal való együttérzést.) Vö. BERGSON (1986: például 38; 40–41; 45).

<sup>38</sup> Hom. *Od.* 8,115. Devecseri Gábor fordításában: „ki a vészes Arésszal egyenlő”. DEVECSERI (1960: 538).

<sup>39</sup> Hom. *Od.* 8,19, DEVECSERI (1960: 535). A báj testre gyakorolt hatását lásd: Hom. *Od.* 8,18–24.

<sup>40</sup> Hom. *Od.* 8,134–137, DEVECSERI (1960: 538).

<sup>41</sup> Vö. Hom. *Od.* 8,153–164, DEVECSERI (1960: 539).

## Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban

Másnak alakja pedig vetekedhet az istenekével,  
csak hogy a szózatait soha kellem nem koszorúzza,  
mint ahogyan neked is kitünő alakod, kitünőbbet  
isten sem készíthet, azonban bárgyu az elméd.

Ξεῖν', οὐ καλὸν ἔειπες· ἀτασθάλω ἀνδρὶ ἔοικας.  
οὕτως οὐ πάντεσσι θεοὶ χαρίεντα διδοῦσιν  
ἀνδράσιν, οὔτε φυῆν οὔτ' ἄρ' φρένας οὔτ' ἀγορητῦν.  
ἄλλος μὲν γάρ τ' εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνήρ,  
ἀλλὰ θεὸς μορφήν ἔπεισι στέφει, οἱ δέ τ' ἐς αὐτὸν  
τερπόμενοι λεύσσουσιν· ὁ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύει  
αἰδοῖ μελιχίη, μετὰ δὲ πρέπει ἀγορομένοισιν,  
ἐρχόμενον δ' ἀνὰ ἄστρ' θεὸν ὥς εἰσορόωσιν.  
ἄλλος δ' αὖ εἶδος μὲν ἀλίγκιος ἀθανάτοισιν,  
ἀλλ' οὐ οἱ χάρις ἀμφιπεριστέφεται ἐπέεσιν,  
ὥς καὶ σοὶ εἶδος μὲν ἀριπρεπέες, οὐδέ κεν ἄλλως  
οὐδὲ θεὸς τεύξειε, νόον δ' ἀποφώλιός ἐστι.<sup>42</sup>

Az Aisópos-regény mellett, hogy több „híres-neves” embert említ, aki rút testtel, mégis szép/kiváló lélekkel rendelkezett, ezt a szövegrészt idézi tanúként annak alátámasztására, hogy nem mindig következik a test rútságából a lélek hitványsága.<sup>43</sup> Odysseus nézetében az emberek az istenek akarata szerint nem rendelkeznek születésüktől fogva minden lelki és testi szépséggel, jósággal (erénnyel). Van olyan férfi, aki testileg gyengének, hitványnak születik, de szavait az istenek úgy formálják, hogy a városlakókat gyönyörködtessék, és ezért, bármerre is jár, istenként tisztelik, és akad olyan, akinek külleme istenhez hasonlatos, de nem ért a szónoki beszédhez, szavai mellőznek bármiféle kellemet. Odysseus szerint Euryalos az utóbbi csoportba tartozik, mert kiváló külsővel jellemezhető ugyan, elméje viszont „bárgyú” (ἀποφώλιος).<sup>44</sup> Amennyiben a leleményes hős válaszában megadott két csoport valamelyikében minden egyes ember helyet kap (annak ellenére, hogy a 167. sor megengedné, az azt követő kifejtésben nem esik szó olyan férfiról, aki mindenben vagy semmiben sem kiváló, mint ahogy különböző testen, lelken belüli negatív, pozitív jegyek vegyüléséről sem), és ha Euryalost azok közé helyezi, akik szépek

<sup>42</sup> Hom. *Od.* 8,166–177, DEVECSERI (1960: 539).

<sup>43</sup> Az Aisópos-regény idevágó részlete: „De viszontag ugyan ezen Homéros az Görög fejedelmeket ezér is dicséri, hogy Király ábrázattal ékesek voltak, és szép termetők volt. De mindazáltal ez nem szükségképpen következik hogy minden fő embernek szép teste és orcája állása legyen. (...) Hasonlatosképpen az Socrates bölcs is nem igen szép formájú volt, de igen tudós és fő volt minden Philosophusok között. Ezen dologról az bölcs Homerus az ő második írásának negyedik könyvében ilyen módon szól.” Majd ezt Homéros *Ilias*ának 167-175. sorának Devecseri Gáborétól némileg eltérő fordítása, értelmezése követi: „Az Isten, úgymond, egy embernek nem ad mindent, / Hogy szépsége is eszessége is legyen. / De az isten az szépségért ékes szólást ad neki, / És mind az egész tanács erre veti szeméit. / Mikoron nagy szép renddel fő dolgokról beszél, / És mind az egész községnek dolgát tanácsával bírja, / És őtet minden úgy nézi és böcsöli mint egy félistent, / Viszont az kinek szép orculatja vagyon. / Ez szépségével mint egy angyal dicsekedik, / De az ékesen való szólásban ritkán lehet előmeneti.” LASKAY (1987: 7–9).

<sup>44</sup> Vö. Hom. *Od.* 8,153–164, DEVECSERI (1960: 539).

kívül, de rútak belül, akkor ebből arra következtethetünk, hogy Odysseus önmagát azok közé sorolja, akiknek hitvány a testük, de kiváló lelki kvalitásoknak örvendenek. A hős önmagáról alkotott képe ellentmond annak, hogy az istennő megerősítette, kiválóvá alakította testét, amellyel a versenyeken is sikert érhet el, de ellentmond ennek Euryalos kijelentése is, miszerint Odysseus nem látszik olyannak, aki kitűnik a versenyekben. Testi erényeinek meglétéről a hős azután bizonyosodik meg, miután a diszkoszt elvetette. Ezzel egy időben – az isteni közbenjárás eredményeként – kiesik mindkét általa felállított osztályból is, hiszen mind testileg, mind lelkileg kiválónak bizonyul. Pallas Athéné ajándékával kivételes embernek számít. Amire Odysseus bölcs mondása rámutat, az az, hogy az ember születésétől fogva jó és rossz keveréke, teste és lelke együtt sose homogénen rút vagy szép, jó és rossz. A velünk született kvalitásokban azonban némi változás az idő előrehaladtával bekövetkezhet. Sok viszontagság után a hős számára sem természetes, ha valaki ifjonti ereje teljében teljesíti a versenyszámokat, az pedig végképp nem, hogy győz az ifjakkal szemben, még akkor sem, ha valaha kiváló versenyző volt. A nyolcadik énekben Odysseus testet-lelket érintő jó-rossz, szép-rút kvalitásainak keveredéséről vallott nézetei nem előzmény nélküliek. Démodokost, a híres dalnokot bevezetésekor úgy jellemzik, mint akinek jót ( $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ ) és rosszat ( $\kappa\alpha\kappa\acute{o}\nu$ ) is adott a Múza, mert nagyszerű dalnoki képességekkel, de ezzel együtt vaksággal adományozta meg. Démodokos „mézizű dallását” ( $\eta\delta\epsilon\iota\alpha\nu\ \alpha\omicron\iota\delta\eta\nu$ ) a lelki erények, míg a látás hiányát a testi hibák, hitványságok közé sorolhatnánk.<sup>45</sup> Ha egészen feszülten figyelünk az Odysseus által mondottakra, feltűnhet számunkra, hogy a test-lélek felosztás két változatát nem ugyanúgy ítélik meg a városlakók. Míg a hős hosszabban kitér arra, hogy a szép lelkű, de rút testű embert akármerre is jár, tisztelet övezi, addig fordítottjáról ehhez hasonló értékelés nem hangzik el. Alkinoos, aki fül- és szemtanúja mindannak, ami Odysseus és Euryalos között lezajlik, kettejük csatározásaiból Odysseust emeli ki győztesként. Ha az ő ítélete sem elég ahhoz, hogy meggyőzzön minket arról, hogy a görögök többre becsülik a rút testben lakó szép lelkűt, mint fordítottját, akkor megerősíteni minket ebben a versenyjelenetet követő, és éppen a hős kedvéért Démodokos által elmesélt történet fog, amely Héphaistos megcsalásáról és a szeretők leleplezéséről szól. Ebben ugyanis a testileg ugyan hitvány, de „leleményes” ( $\pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\phi\epsilon\rho\omega\nu$ ) Héphaistos csapdába csalja a testileg kiváló, de csak a szenvedélyeit követő, buja, így lelkieben hitvány Arést.<sup>46</sup> A leleményes

<sup>45</sup> Vö. Hom. *Od.* 8,43–45; 8,62–70.

<sup>46</sup> Vö. Hom. *Od.* 8,266–366, különösen 8,329–332, DEVECSERI (1960: 542–544; 543). Arról, hogy Démodokos történetében Héphaistosnak mennyiben sikerül neveltségessé tennie és/ vagy megszégyenítenie Aphroditét és Arést szeretkezésük leleplezésével, és mennyiben szégyenletes és/ vagy neveltségese ő maga a jelenetben, megoszlanak a vélemények. Néhány példát említenék. Míg HELLER 2002-ben *A komédia halhatatlansága. A nevetés* című cikkében egyértelműen a felszarvazásához tanúkat hívó kovácsistent találja neveltségese, addig a 2007-től magyarul is olvasható *A halhatatlan komédia* című könyvében ezt az értelmezést kiegészíti, és a homérosi kacaj kiváltójaként említi Arés és Aphrodité szeretkezésének látványát is. Vö. HELLER (2002: 19) és HELLER (2007: 71–73). Ez utóbbi értelmezés megegyezik MÁRAIÉVAL. Vö. MÁRAI (1947: 577–578). Ettől eltérően MÜLLER és FUHRMANN olvasatában Héphaistos leleményességének, mesterségbeli tudásának köszönhetően cselesen felülkerekedik Arésen, és kinevetteti a hitvesi ágyában tetten ért szeretőket. Mindketten a



Héphaistos az ugyancsak „leleményes” (πολύμητις),<sup>47</sup> a viszontagságok miatt viszont testileg legyengült Odysseushoz hasonló, annak isteni szférában megjelenő variációja (vagy fordítva, a megtört Odysseus Héphaistos emberi változata), aki eszével kerekedik felül vetélytársán. A két figura és ellenségük vetélkedése jelenetének analógiáját erősítené az is, hogy Euryalost Arés állandósult jelzőjével mutatták be. A nyolcadik ének művész Démodokosa, hős Odysseusa és a mesterségek istene, Héphaistos azoknak a jellem típusoknak esetei, akiket jelen helyzetben a lélek kiválósága és a test hitványsága jellemez, még akkor is, ha Odysseus Pallas Athéné beavatkozásával nyeri vissza (esetleg haladja meg) korábbi testi erejét. Némi leegyszerűsítéssel (mert Aphrodité habár buja teremtés, szépsége bűnös helyzetében is megigézi az istenek némelyikét)<sup>48</sup> ezeknek a jellemeknek a közösségben betöltött szerepe, „helyi értéke” magasabban van, mint a lelkieken hitvány, de testiekben kiváló társaiké.<sup>49</sup> Az *Odysseia* kiemelt, nyolcadik énekében a jellemek megítélése, a jó-rossz, szép-csúf érték odaítélése ellentmond a második ének Thersítés-epizód gyakorlatának. Egyrészt hasonlóan az utóbbihoz, itt is néhány negatív vagy pozitív tulajdonság megjelölésével jellemzik a rút vagy szép, jó vagy rossz testet, lelket, és ezeken keresztül az erényes, erénytelen személyt. Az a lehetőség, hogy a lélek vagy a test egyes részei jók, más részei rosszak, fel se merül. Másrészt ezúttal lélek és test minőségei nemcsak hogy nem egyeznek, de egymással ellentétesek. Az egyik kiválósága a másik hitványságával párosul. A kettő külön-külön homogén jó/szép vagy rossz/csúf részt alkot. Vegyülésről tehát csak az ember egészét tekintve, és a test és lélek homogenitását sértetlenül hagyva lehet szó. A nyolcadik ének három központi figurája ennek az általános szabálynak a megtestesítője, de ugyanebbe a mintába illeszkednek Odysseus és Héphaistos ellenségei, vetélytársai is. Az odysseusi belátás e karikírozott – és

---

hobbesi fölényelmélet felől értelmezik az adott komikus jelenetet. Vö. MÜLLER (1968: 20) és FUHRMANN (1968: 533). HALLIWELL arra hívja fel a figyelmet, hogy már az antikvitásban sem volt egyetértés arra vonatkozóan, hogy Héphaistos – miután rajtakapta a szerelmeseket – nevetséges vagy épp ellenkezőleg, nem nevetséges dolgok (ἔργα γελαστά - ἀγέλαστα [Hom. *Od.* 8,307]) szemtanúiként hívja-e magához az isteneket. A felharsanó homérosi kacaj mellőz minden morális érzéket, és figyelmen kívül hagyja a felszarvazott férj keserűségét, haragját. A meghívott olymposiakban a ravasz isteni mestermű egyrészt meglepetést okoz és csodálatot kelt, másrészt mulattatja őket. A csapdába ejtett szeretők láttán pedig szexuális feszültség ébred bennük, amely alól – HALLIWELL itt a freudi nevetéelméletet követi – felengednek nevetés közben. Mindemelllett a nézők kárörömöt éreznek a házasságtörő istennő és szeretője megszégyenülését tapasztalva. HALLIWELL (2008: 77–86, különösen 80–84). Saját, korábbi értelmezésem némileg eltér HALLIWELL-étől, mert például a komikus jelenetben kétszer felhangzó nevetést két külön nevetésformaként írja le, amelynek kiváltó okai is különböznek. Az azonban számomra nem kétséges, hogy Héphaistos eszével, fondorlatosságával és mesterségbeli tudásával felülkerekedik a testi erényeit tekintve kiválóbb Aréson. Vö. PÁL (2013: 15–16).

<sup>47</sup> Hom. *Od.* 8,165., DEVECSERI (1960: 539).

<sup>48</sup> Vö. Hom. *Od.* 8,334–342.

<sup>49</sup> Odysseus szerint Démodokost minden halandónak kötelessége tisztelni és csodálni. Vö. Hom. *Od.* 8,477–481. Odysseus elmésségét Alkinoos is elismeri – előbbit a teremben ülő fejedelmek közé emeli, és mindenkit utasít arra, hogy a hőst ajándékozza meg. Euryalos pedig parancsot kap Odysseus kiengesztelésére. Vö. Hom. *Od.* 8,385–397.

az énekben igen kevés vonással megrajzolt – jellemeknek az igazságaként működik, amely jellemek igazsága világra jövésük pillanatától érvényesül. Az Odysseus-Euryalos szócsatában a viaskodók személye a másik szemszögéből szégyenletesnek hat, de nem nevetséges, legalábbis nevetni senki sem nevet. Sem a rút lélek, sem a rút test, inverzével egységet alkotva, önmagában nem komikus. Összességében a rúttság sem az *Ilias*, sem pedig az *Odysseia* kiemelt és elemzett történeteiben nem elégséges feltétele a komikus hatás létrejöttének.

## II

A következőkben a két Homérosnál körvonalazódó törvényt alapul véve és Aristophanés *Felhőkjétől* elindulva, azt összevetve Platón és Xenophón írásaival, a rút Sókratés irodalmi portréit vizsgálom.<sup>50</sup> Azt kutatom, hogy a komédiaíró és a két tanítvány hogyan viszonyulnak a filozófus testi és/vagy lelki rúttságához, és mennyiben köthetőek a megalkotott Sókratés-alakok Homéros Thersitéséhez és Odysseusához. A filozófus belső kvalitásai itt is elsősorban az összegyűjtött külső jegyekhez kapcsolódóan válnak érdekessé, amelyeket a róla szóló híresztelések, történetek, rövid jellemzések egészítenek ki. A külső nézőpontokból észlelhetővé váló jegyeket olykor a rájuk vonatkozó szerzői vagy sókratészi szólamok értelmezik. A filozófus így előálló figurái – a jaegeri értelmezéstől eltávolodva – nem pszichológiai értelemben vett személyiségeket jelölnek, mert a karakterizálásuk nem tart igényt arra, hogy teljes, hús-vér emberek jellemrajzai legyenek. Az elemzés alapját Aristophanés, Xenophón és Platón szövegegyezései, hasonlóságai adják, a választott témára fókuszálva azonban ezek kimerítő tárgyalása nem történik meg.

Lapatin az i. e. 423-ban megrendezett nagy Dionysia-ünnepen bemutatott Ameipsias *Konnosának* és Aristophanés *Felhőkjének* komikus Sókratés-maszkjait két, a filozófus életében elkészült képmásának tekinti.<sup>51</sup> Aelianus ráadásul arról számol be, hogy Sókratés maga is jelen volt a *Felhők* előadásán, és az idegenek kedvéért felállt, és megmutatta magát. A színpadon álló beöltözött, maszkos színész a filozófus remekbe

<sup>50</sup> JAEGER szerint az *enkómion*, amely az athéni polgár minden erénnyel felruházott ideáljának dicsőítő műfaja Sókratés nem éppen ideális alakját képtelen lett volna megörökíteni, ezért tanítványai irodalmi portréja megalkotásakor más műfaji megoldást választottak. A sókratészi dialógusok Sókratés-alakja (JAEGER egyes számban hivatkozik a tanítványok filozófus-ábrázolásaira) ennek megfelelően az első olyan portré, amely a mester páratlan személyiségének elemzésén alapszik, és amely melléktermékeként létrejöhett az antik individuálpszichológia is. Utóbbi mestereként Platón emeli ki. Sókratés irodalmi alakját pedig a görögök klasszikus korának egyetlen olyan portréjának tekinti, amely a nagyszerű és eredeti egyéniséget életéhez mérten, hűen írta le. Az irodalmi Sókratés-portré nagyságát az erényesség elérése felé irányuló filozófiai törekvés erejében látja. JAEGER (1944: 63–65).

<sup>51</sup> Aristophanés *Felhők* című komédiája i. e. 423-ban a versenyeken Kratinos *Pytiné* (*Csutoral Butykos*) és Ameipsias *Konnosza* mögött, a harmadik helyen végzett, amely a darab bukását jelentette. Aristophanés ezek után átdolgozta darabját, de arról, hogy ezt a változatot bemutatta volna, nem tudunk. A ma is ismert kézirat ez utóbbi, átdolgozott változatot tartalmazza. Vö. CARTLEDGE (31995: 22). Az I. e. 5. század utolsó negyedére az ókomédia egyik kedvelt figurája a szofista. Eupolis *Kolakes* ('Hízlekedők') című vígjátékában például Prótagorast figurázza ki. Vö. PAPACHRYSTOMOU (2008: 20).

## Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban

szabott képmásának bizonyult.<sup>52</sup> BIEBER ebből arra következtet, hogy a komikus maszk karikatúraszerűen,<sup>53</sup> de hasonlíthatott a filozófusra, amely ezúttal, úgy, mint más esetekben is, megkönnyítette a közönség számára a darabban parodizált, bírált közéleti személy (államférfiak, hadvezérek, filozófusok, ismert kereskedők, költők stb.) felismerését. Szerinte ezt a feltételezést erősíti, hogy például Kleónt sem a maszkkészítők nem merték ábrázolni, sem a színészek eljátszani, ezért maga Aristophanés alakította őt maszk nélkül, vörös festékekkel bemázolva arcát. A karikatúrához hasonlatos maszkok, amennyiben valóban konkrét személyek felismerhető, egyedi jegyeit jelenítették meg, elősegíthették a portréművészet fejlődését.<sup>54</sup> Azzal a nézettel, hogy a tragikus vagy komikus maszk portréhoz hasonló egyedi vonásokat is rögzíthet azonban nem ért egyet mindenki.<sup>55</sup> Ráadásul a közéleti személyek felismerhetőségét a maszk portrészerezése nélkül is segíthették például a kifigurázott személyre jellemző tipikus gesztusok, beszédmódok, szokások, a nevükkel, származásukkal kapcsolatos szójátékokba burkolt utalások vagy bizonyos hozzájuk kötődő közismert események felidézései is. HALLIWELL feltételezi, hogy az ókomédia maszkjait egyszerre több érzelm kifejezésére alkalmas jellemzővel alkották meg, olyan jegyekkel, amelyek élénken kifejezőek, és különböző helyzetekben különböző indulatokat, belső rezdüléseket voltak képesek ábrázolni. Ezáltal valószínűleg az arcjáték változékonyságát is pótolták. A komikus álarcokat általában groteszként írják le, amit okozhatott a rajta tükröződő érzelmi kavalkád is. Látványuk a nézőkben pedig komikus hatást keltett.<sup>56</sup> Abból, hogy Aelianus történetében Sókratés a *Felhők*ben színre vitt komikus képmásához hasonlónak bizonyult, a portrészerező ábrázolás kritériuma nélkül, a komikus maszk általános jegyeit figyelembe véve arra következtethetünk, hogy a filozófus külseje groteszk, nem szép, és látványa komikus hatást kelt. A rút, groteszk és nevetséges jelleg – mint azt Platón és Xenophón írásaiból láthatjuk – összeegyeztethető Sókratés szilénekhez hasonló leírásaival is. A komikus maszkból kiindulva – és az eddigi eredményektől eltérően – arra következtethetnénk, hogy a filozófus külső rútsága elégséges feltétele a személy nevetségességének.

Aristophanés *Felhők*ben színre vitt Sókratés-alakját általában véve a szofista filozófus karikatúrájaként értelmezzük.<sup>57</sup> Az, hogy a költő választása miért éppen Sókratésre

<sup>52</sup> Vö. LAPATIN (2006: 111), illetve Ael. *VH* 2,13.

<sup>53</sup> MITCHELL szerint mivel a komikus maszk a karikatúrához hasonlóan eltorzított és természetellenesen merev, ezért a vázafestményeken gyakorta összekeverik a kettőt egymással. A maszkok szerinte is karikatúraszerűek, ennek ellenére a festők tudják úgy ábrázolni az előbbit viselő színészt, hogy az egyértelműen különbözzön a karikatúrától. Vö. MITCHELL (2004: 16).

<sup>54</sup> Vö. BIEBER (<sup>4</sup>1971: 44). HEKLER szerint is a komikus maszkok segíthették a portréművészet fejlődését. Vö. HEKLER (1913: XII).

<sup>55</sup> Például: CARTLEDGE (<sup>3</sup>1995: 15).

<sup>56</sup> Vö. HALLIWELL (2008: 542–543), KLOTZ–MAHLER–MÜLLER–NITSCH–PLOCHE (2013: 32–33).

<sup>57</sup> A szofista filozófus alakjáról és változó történeti megítéléséről lásd STEIGER (1993: 163–180). Szofista filozófusként értelmezzük Sókratést a *Felhők*ben például SILK, CARTLEDGE és KÖVENDI is. Lásd ehhez: SILK (2002: 358), CARTLEDGE (<sup>3</sup>1995: 26–27), KÖVENDI (2002: 835–838). Ezzel szemben VANDER WAERDT meggyőzően érvel amellett, hogy Aristophanés jól észrevehetően jelöli a szofisták és Sókratés közti különbségeket. Vö. VANDER WAERDT (1994: 58–66).

esett, több tényezővel is magyarázható: 1) a szofisták általában nem athéni születésű férfiak voltak, a komédiaíróknak azonban olyan athéni személyre volt szüksége, akit a közönség könnyen felismer, és a komédia bemutatásának idejére a filozófus valószínűsíthetően már városszerte ismert volt. 2) A történeti személynek, Sókratésnek a rút, szatírhoz hasonlító vonásai „természettől fogva” alkalmassá tették a komikus szerepre. 3) A filozófus tanítványi körébe olyan előkelő személyek tartoztak, akiket Aristophanés előszeretettel figurázott ki műveiben.<sup>58</sup> A második pont ellen szól, hogy Aristophanésnél még nem jelenik meg Sókratés szatírjellege. A *Felhők* Sókratése a szofisták – például Prótagoras – retorikai tanai mellett – és hivatásuktól nem idegen módon – Thalés, Anaximenés, Anaxagoras, Empedoklés, apollóniai Diogenés természetfilozófiai, filozófiai nézeteit is hirdeti, gyakorta parodisztikus formában.<sup>59</sup> A komédiában ábrázolt tipikus filozófus és a szofista alakja között egy fontos különbség fennáll: a komédiaköltő Sókratése nem kér fizetséget tanításáért.<sup>60</sup> Alakja ezeket szem előtt tartva inkább általában véve a filozófusnak a város életében betöltött nevelő, tanító funkcióit gúnyolja ki, és arra hívja fel a figyelmet, hogy a polgárok megítélésében nem sok különbség van közte és a szofisták között. A filozófus Aristophanés gúnyolódásának céltáblája, mert tanításai nem kínálnak gyakorlati és hasznos tudást. Bölcsekedés útján az athéni ifjak nem tehetnek szert nagyobb tiszteletre, hatalomra, vagyonra a poliszban, mi több, ha minden erejükkel a filozófia felé fordulnak még saját szükségleteik és vágyaik (amennyiben feltételezzük, hogy a filozófusok vágyai általában megegyeznek a polgáréval) csillapítására is csak törvénysértő és szégyenletes úton (például Sókratés Thalés tanainak bemutatását mímeli, hogy ételt lophasson)<sup>61</sup> képesek. A komédiaíró filozófus portréjának egy-egy vonását Platón és Xenophón írásaiban is felismerhetjük. A *Felhők*ben Strepsiadés név szerint nem ismeri a „gondolkozdá” (φροντιστήριον)<sup>62</sup> lakóit, de úgy tudja, hogy kiváló, derék (szép és jó) töprengő, elmélkedő férfiak (μεριμνοφροντισται καλοί τε κάγαθοί)<sup>63</sup>. Abban reménykedik, hogyha fia, Pheidippidés tanítványnak áll, és elsajátítja mesterségük, a csúrés-csavarás tudományát, megmentheti családját szorult pénzügyi helyzetéből.<sup>64</sup>

<sup>58</sup>Vö. CARTLEDGE (31995: 26–27). Ezzel vitatkozik VANDER WAERDT, a szofisták és Sókratés közti és Aristophanés által is jelölt különbségekre mutatva. Vö. VANDER WAERDT (1994: 58–66).

<sup>59</sup>Ehhez lásd például KÖVENDI (2002: 835–838) utószavát. Mogyoródi Emese Platón *Sókratész védőbeszédéhez* készített kommentárjában a filozófust „az istentagadó természetfilozófus és a szofista mulatságos amalgámjaként” írja le. PLATÓN (2005c: 58, 8. jz).

<sup>60</sup>Vö. VANDER WAERDT (1994: 58–59).

<sup>61</sup>Vö. Aristoph. *Nu.* 175–180.

<sup>62</sup>Aristophanés a φροντιστήριον szót a φροντίζω ‘töpreng, megfontol valamit, törődik valamivel, gondja van valamire’ és a φροντιστής ‘valamin töprengő, gondolkodó ember, általában filozófus; gondnok’ szavakból képzti. Előbbiek gyakorta előfordulnak Sókratésszel kapcsolatban Platón és Xenophón írásaiban is. Ehhez lásd Mogyoródi Emese Platón *Sókratész védőbeszédéhez* készített kommentárját: PLATÓN (2005c: 57, 4. jz).

<sup>63</sup>Aristoph. *Nu.* 101.

<sup>64</sup>Később Sókratés részletezve leírja a Felhők isteneitől származtatott szakértelmüket. Mint írja: „Ezek adnak eszet minekünk, eszmét, szónoklatot és körülírást, / Szemfényvesztést, csúrés-csavarást, leleményt, s jól tudni hazudni.” αἴπερ γνώμην καὶ διάλεξιν καὶ οὖν ἡμῖν

## Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban

Pheidippidés azonban hitvány (πονηρός)<sup>65</sup> alakoknak tartja őket, és esze ágában sincs olyanná válni, mint amilyenek őket képzele. Mint mondja:

Aj, baj, szegények! a nyeglék,<sup>66</sup> úgy-e,  
Sápadt mezítlábjárók, kik közül  
Való Sokrates, Chairephon?

αἰβοὶ πονηροὶ γ', οἶδα. τοὺς ἀλαζόνας  
τοὺς ὠχρῶντας τοὺς ἀνυποδήτους λέγεις,  
ὧν ὁ κακοδαίμων Σωκράτης καὶ Χαιρέφων.<sup>67</sup>

Illetve kicsit később megrémülve attól, milyenné válna, ha közéjük keveredne:

(...) hogy néznék lovag-  
Társimra vézna, satnya bőrrrel aztán?

(...) οὐ γὰρ ἂν τλαίην ἰδεῖν  
τοὺς ἰππέας τὸ χρῶμα διακεκναισμένος.<sup>68</sup>

Habár apjához hasonlóan a komédia elején személyesen még ő sem ismeri a „gondolkozda” lakóit, úgy vélekedik róluk, mint akik testileg, lelkileg hitvány emberek, és közéjük sorolja Chairephont és Sókratést is. Megvetése az athéni polgár eszményétől, erényeitől, testi-lelki kiválóságaitól eltérő tulajdonságaiknak szól. Arany János magyar fordításából hiányzik Sókratés κακοδαίμων, 'rossz szellemtől megszállott', 'gonosz' jelzője, amelynek főnévi változatát, a κακοδαίμονιστή-*s-t* Ritoók Zsigmond Lysiasra hivatkozva 'istentagadó' jelentéssel ad meg, mely jelentésváltozat annyiban érvényes a komédia filozófusára,<sup>69</sup> amennyiben tagadja Zeus létezését,<sup>70</sup> de nem jelentheti egyszerre szigorúan véve istentelen (ἀσεβής) voltát, hiszen Chaost (Χάος), a Felhőket (Νεφέλας) és a nyelvet (γλῶτταν) isteneiként tiszteli.<sup>71</sup> A filozófusok lelki hitványságát Pheidippidés szemében beképzeltségük és a rossz szellemekbe vetett hitük, míg testi alantasságukat mezítlábasságuk és fakó külsejük jelöli. Sókratés istentagadó volta jó pár évvel később a történeti Sókratés ellen felhozott istentelenség (ἀσεβεία) vádjává, a polisztól idegen új,

παρέχουσιν / καὶ τερατεῖαν καὶ περιλέξιν καὶ κροῦσιν καὶ κατάληψιν. Aristoph. *Nu.* 317–318, ARANY (2002: 174).

<sup>65</sup> Arany János fordításában „szegények”. Vö. Platón *Philébosát*, ahol a nevetséges a hitványság, vétség (πονηρία) egy fajtája – 31. lábjegyzet.

<sup>66</sup> Arany János „nyegle” (ἀλαζών) szavát Bolonyai Gábor a jegyzetekben 'nagyképű, beképzelt alak' jelentéssel adja meg. Vö. ARANY (2002: 163, 102. jz). Fried István dolgozatához fűzött észrevételeiben arra hívta fel a figyelmem, hogy Arany János a „nyegle” szónak ezt a jelentését Madách Imre *Az ember tragédiája* című művéből vette át. A kiegészítést ezúton is köszönöm!

<sup>67</sup> Aristoph. *Nu.* 102–104, ARANY (2002: 163).

<sup>68</sup> Aristoph. *Nu.* 119–120, ARANY (2002: 164).

<sup>69</sup> Vö. RITOÓK (2009: 237).

<sup>70</sup> Aristoph. *Nu.* 367. Zeus nemlétezését Strepsiadés a rossz emlékezőtehetsége ellenére emlékezetébe vési, és erre okítja fiát is. Ugyanitt Strepsiadés Sókratést úgy említi, mint aki ugyanonnan származik, ahonnan éppen az istentelenségéről elhíresült Diagoras is. Aristoph. *Nu.* 818–832.

<sup>71</sup> Aristoph. *Nu.* 424.

rossz szellemekbe vetett hit pedig a *daimonion* tiszteletévé, követésévé alakul át, amely változásokról Xenophón és Platón sókratikus írásai is beszámolnak. Anélkül, hogy belemennénk a filozófus ellen felhozott vádak részletező tárgyalásába, nézzük először Xenophón ehhez kapcsolódó Sókratész-figuráját. A *Szókratész védőbeszéde bírái előtt* című művének elején azt állítja, hogy annak ellenére, hogy már mások lejegyezték mestere apológiáját, ő azért foglalja írásba saját változatát, mert be szeretné mutatni, hogy Sókratésznek a legfontosabb az volt, hogy ne tűnjön istentelen (ἀσεβής) és igazságtalan (ἄδικος) embernek.<sup>72</sup> A Melétos által képviselt vádak erre vonatkozó részére maga Sókratész válaszol, hangsúlyozza, hogy sok szemtanú bizonyíthatja: mindig tiszteletét tette a város isteneinek nyilvános ünnepein, *daimonion*járól pedig azt állítja, hogy isteni hang, amely más hangos isteni jóselekhez hasonló. Eddigi élete során pedig még egyszer sem tévedett a *daimonion* által sugallt dolgok értelmezésében, amit barátai is tanúsíthatnak.<sup>73</sup> Az *Emlékeim Szókratészről* Első könyvében Xenophón saját szerzői szólamában tagadja, hogy Sókratész bármikor is „istentelen” (ἀσεβής) vagy „szentségtelen” (ἀνόσιος) tettet hajtott volna végre.<sup>74</sup> Később azonban egy olyan beszélgetést ad közre, amelyben Antiphón, a filozófus szofista beszédpartnerere nyilvánosan azzal vádolja Sókratészt, hogy – Aristophanés *Felhőkjéhez* hasonlóan és magyar nyelven Németh György fordításában/értelmezésében – a „boldogtalanság tanítója” (κακοδαιμονίας διδάσκαλος).<sup>75</sup> Látva Sókratész példáját, úgy tűnik a számára, hogy korábbi hitével ellentétben a filozófiai életmód ahelyett, hogy boldogabbá tenne, olyannyira boldogtalan sorsra vezet, hogy nemhogy egy szabad ember, de még a rabszolga is menekülne előle. Antiphón Sókratész életmódját a következőképpen írja le:

„A legsilányabb ételt eszed és italt is iszod, télen-nyáron ugyanazokban az ócska rongyokban jársz, még hozzá mezítláb és khitón nélkül.”

σιτὰ τε σιτῆ καὶ ποτὰ πίνεις τὰ φαυλότατα, καὶ ἱμάτιον ἠμφίεσαι οὐ μόνον φαῦλον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ θέρους τε καὶ χειμῶνος, ἀνυπόδητος τε καὶ ἀχίτων διατελεῖς.<sup>76</sup>

A xenophóni szöveghelyen Antiphón és Sókratész álláspontja ütközik egymással. Antiphón olyan emberként jellemzi Sókratészt, aki minden szabad polgárhoz méltó alapvető dolgot megtagad magától: tápláléka és itala silány, ruházata hiányos, igénytelen külsője nem tükröz tiszteletreméltó embert. Rosszalló jellemzéséhez hozzáfűzi még azt is, hogy a filozófus nem törekszik vagyona növelésére, mint ahogy nem célja kellemessé tenni életét sem. Ha pedig a felsoroltak igazak Sókratésze, és az ilyen élet vezetéséhez szükséges tudást adja át tanítványainak is, akkor ő csak a „boldogtalanság tanítója” lehet.<sup>77</sup> Tudása,

<sup>72</sup> Xen. *Apol.* 22.

<sup>73</sup> Vö. Xen. *Apol.* 11-13.

<sup>74</sup> Xen. *Mem.* 1,1,11. NÉMETH (2003: 109).

<sup>75</sup> Xen. *Mem.* 1,6,1-3. NÉMETH (2003: 131-132).

<sup>76</sup> Xen. *Mem.* 1,6,2. NÉMETH (2003: 132).

<sup>77</sup> Xenophón az *Emlékeim Szókratészről* korábbi szöveghelyén saját szólamában így jellemzi Sókratészt: „Az is meglepőnek tűnik a számomra, hogy néhányan elhitték, hogy Szókratész megrontotta az ifjakat, noha az elmondottakon kívül elsősorban az jellemezte, hogy a szerelmi és a konyhai örömök terén mindenkinél inkább megtartóztatta magát, továbbá a tél hidegének, a nyár hevének és mindenfajta fáradtságnak az elviselésében a legállhatatosabb

## Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban

életmódja félrevezető, boldogságot ígér, de boldogtalanságot eredményez. Külső nézőpontból, a Pheidippidés előtt még csak szóbeszédből, távolról ismert és körvonalazódó filozófus alakja belső és külső tulajdonságai tekintetében is nagyon hasonlít a szofista Antiphón vádjában bemutatott Sókratéséhez. Mindketten – a Xenophónnál megismert szofista is! – az athéni polgár eszményeire, erényeire, vágyaira fittyet hányó embert látnak maguk előtt, kinek hitványságait – kifordított erényeit – sem becsülni, sem követni nem lehet.

Aristophanésnél Sókratés tudományának visszásságaira példa az a Strepsiadéshoz fűződő jelenet is, amelynek során egy tanítványa, miközben bevezeti az igencsak idősebb tanulni vágyót a „gondolkozdába”, mesterét és töprengéseinek tartalmát különböző komoly hangnemben elbeszélte „állatmeséken” keresztül mutatja be (a bolha, a szúnyog, a gyík és Sókratés történetei). A mesék mindegyike a kutakodó tudóst nevetséges színben tünteti fel, hiszen kutatási iránya, tárgya és módszere is nevetséges, és semmilyen haszna sincsen. Ezt a negatív képet fokozza az a Thalés-történet, amelyben a nagytekintélyű csillagász bölcséletét csupán arra használja Sókratés, hogy prezentációja közben feltűnés nélkül lophasson ételt saját maga és tanítványai számára. Mivel az általa képviselt és tanított elmélkedés tudománya az embernek a szükségletek kielégítéséhez szükséges javakat sem garantálja, ezért arra kényszerül, hogy még a régiek bölcsességét is aljas dolgokra használja fel: azok tanítása közben ételt csen. Ez a cselekedete közvetve a régiek tekintélyével (ez esetben Thalésszel) és a polisz törvényeivel szembeni tiszteletlenségről árulkodik. Míg azonban Aristophanésnél Sókratésnek nincs lehetősége önmagát tisztázni igencsak kétes híre alól, addig Xenophón *Emlékeim Sókratésről*ének idézett részlete folytatásában felelhet Antiphón szemrehányásaira. Sókratés a szofista vádjaira adott válaszában saját nézetét fejti ki, amely lencséjén keresztül az, amit Antiphón boldogságnak hisz, nem más, mint „elpuhultság” (τρυφή) és „fényűzés” (πολυτέλεια). A filozófus számára az a boldog ember, aki a legkevesebb dologban szenved hiányt – vágyaink az egyes hiányérzeteink megszüntetésére irányulnak –, mert ezzel az isteni tökéletességhez közelít. A legtökéletesebb lény, az isten ugyanis nem szorul rá – nem is vágyakozik – semmire sem. Ahhoz pedig, hogy az ember ehhez az isteni állapothoz a lehető legközelebb kerüljön, a testet és lelket kell megerősítenie, hogy így megakadályozhassa, hogy vágyai (étvágy, szomjúság, nemi vágy, alvás) rabjává váljon.<sup>78</sup> Következésképpen téves azt feltételeznünk, hogy vágyaink kielégítése azonos a boldogsággal. Sókratés itt megismert

---

volt, azonkívül annyira megszokta, hogy kevéssel is beérje, hogy szerény javából könnyedén megélt.” θαυμαστόν δὲ φαίνεται μοι καὶ τὸ πεισθῆναι τινὰς ὡς Σωκράτης τοὺς νέους διέφθειρεν, ὅς πρὸς τοῖς εἰρημένοις πρῶτον μὲν ἀφροδισίων καὶ γαστροῦ πάντων ἀνθρώπων ἐγκρατέστατος ἦν, εἶτα πρὸς χειμῶνα καὶ θέρος καὶ πάντας πόνους καρτερικώτατος, ἔτι δὲ πρὸς τὸ μετρίων δεῖσθαι πεπαιδευμένος οὕτως, ὥστε πάνυ μικρὰ κερκτημένος πάνυ ῥαδίως ἔχειν ἀρκούντα. Xen. Mem. 1,2,1., NÉMETH (2003: 111).

<sup>78</sup> Vö. Xen. Mem. 1,6,4–10, és NÉMETH (2003: 132–133). Ehhez lásd még: Xen. Apol. 16–19, NÉMETH (2003: 250–251).

perspektíváját az *Emlékeim Szókratészről* első könyvének második szakaszának szerzői szólama is képviseli.<sup>79</sup>

Platón A *lakoma* című dialógusában – ahol a felelevenített symposion résztvevői között van Aristophanés is – miután Alkibiadés beszámol arról, hogy a poteidaiai hadjáratban Sókratés mindenkinél jobban viselte a mostoha körülményeket, a fáradsalmakat, a nélkülözést és az éhezést, arról mesél, hogy a filozófus a legnagyobb hideg idején sem változtatott viseletén, és csak az a ruhadarab (ἰμάτιον) volt rajta, amit egyébként is hordott. Ez még akkor is így volt, amikor jeges területen mentek át, hisz ő egyedül természetesen mezítláb (ἀνυπόδητος) haladt.<sup>80</sup> Míg Alkibiadés számára Sókratés felsorolt tulajdonságai kivételes katonai erényeknek tűnnek, amelyet követnie kéne mindenkinek, addig – mint azt fentebb láthattuk – Aristophanés Pheidippidése számára a „gondolkozásban” élő nagyképű filozófusok fakó, mezítlábas alakjai csöppet sem vonzó karakterek, és arról, hogy olyanná váljon, mint ők, hallani sem akar. Xenophón Antiphónja hozzá hasonlóan nem rokonszenvez a filozófus kínálta furcsa erényekkel. Platón Alkibiadésének leírása az Antiphón vádaskodására adott sókratési válaszbba foglaltakhoz hasonló: összességében mindkét helyen a filozófus kivételes állhatatosságáról, önfegyelméről és arról, olvashatunk, hogy függetleníteni tudja magát vágyaitól, szenvedélyeitől. Az ezzel kapcsolatos platóni és xenophóni leírások azonban ismét nem nélkülözik az aristophanési előzményeket, hiszen a fáradhatatlan lélek és test, az érzéketlenség a hidegre, valamint az éhség túrésának képessége előfordul a komédiaköltőnél is. Strepsiadésnek a Felhők kara sorolja fel azokat az adottságokat, amelyekkel rendelkeznie kell ahhoz, hogy Sókratés valóban kiváló tanítványává és nagy bölcsességre szert téve boldog athéni polgárrá váljon. Ehhez nagy lelkiere van szükség, aminek köszönhetően nem érez fáradságot, nem gyötri a hideg és az étvágy. Mindemellett jó emlékezőtehetségű (μνήμων) és az elmélkedésre, töprengésre hajlamos ember (φροντιστής), aki tartózkodik a borfogyasztástól és a gymasionoktól, és legfőbb céljának a pereskedések és a szócsatázások megnyerését tekinti. Strepsiadés és Sókratés beszélgetéseiből hamar fény derül előbbi alkalmatlanságára, hisz a felsorolt tulajdonságok

---

<sup>79</sup> DORION szerint Sókratés az erény eléréséhez vezető utat a *καρτερία* („endurance of physical pain”, ’önuralom, szilárdság, állhatatosság’), *ἐγκράτεια* („self-mastery with regard to bodily pleasure”, ’önmérséklet, önmegtartóztatás, önfegyelem’) és *αὐτάρκεια* („self-sufficiency”, ’önmagával való megelégedés, függetlenség’) hármas alapjára építi. Az első kettő jellemző elősegíti a harmadik elérését, amely az előbbiektől eltérően isten jellemzőjeként is felbukkan. Habár a tökéletes *αὐτάρκεια* csak istent jellemezheti, a filozófus testi-lelki gyakorlatokkal, a *καρτερία*-val elérheti, hogy teste edzésével szükségleteinek száma csökkenjen, az *ἐγκράτεια*-val pedig azt, hogy a lehető legkevesebb vágy ébredjen benne, mert az hiányérzetet támasztana. Ha ezek segítségével megerősíti magát, a lehető legkevesebb dologra szorul majd rá, vagyis a lehető legjobban megközelítheti isten tökéletességét. Sókratés nem tagad meg minden örömet magától, szükségletei kielégítése – mindenki máshoz hasonlóan – számára is örömforrás, viszont vágyainak visszahasogatásával rengeteg más embert gyötrő hiányérzetétől megszabadul. Vö. DORION (97, 104–105).

<sup>80</sup> Vö. Plat. *Sym.* 219e–220d, PLATÓN (2005a: 92–93), mezítlábasságához még: Plat. *Sym.* 174a, Plat. *Phaedrus*, 229a, és VANDER WAERDT (1994: 58), W. K. C. GUTHRIE (1995: 379).



## Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban

többségében hiányoznak belőle, minek következtében kibukik kényszerűen választott „iskolájából”.<sup>81</sup> A „gondolkozda” kiváló tanítványainak a jellemzői, mesterükre, Sókratésre is kétségtelenül igazak kell, hogy legyenek: vezetőjük, ha nem is közvetlenül jelölve, de az eddig számba vett sok negatív tulajdonsága mellett, ezáltal néhány pozitívvá gazdagodhat Aristophanésnél. Kétségtelenül pozitív tulajdonság a jó emlékezőtehetség, és talán annak számít egy tipikus athéni számára az önmérséklet a borfogyasztásban és a test gyakorlásában is. Közvetlenül vagy közvetve (amikor az egyes tulajdonságok nem magára Sókratésre, de a „gondolkozda” filozófusaira általában jellemzők) mindhárom szerző forrásai megegyeznek abban, hogy Sókratés viselete és életmódja is szegényes és igénytelen. Egyezés továbbá, hogy jól tűri a hideget, az éhséget, a fáradalmakat, és embert próbáló körülmények között is nagy önuralmat tanúsít. Aristophanés Pheidippidése és Xenophón Antiphónja elutasítják Sókratés bölcselkedésén nyugvó életvitelét (inkább szégyenletesnek, mint követendő példának véelve azt), például utóbbi szerint ezek követése egyenes úton vezet a boldogtalansághoz, a komédiaköltő Strepsiadése pedig már csak természetéből és időse korából adódóan is képtelen a filozófus által javasolt módon élni. A Felhő-istenek viszonyulása, ítélete a sókratészi út követelményeit és elveit illetően az előbbieket által képviseltektől eltérően nem egyértelmű. Kérdéses, hogy a komédiában karként működő istenek csoportja ismeretelméleti és etikai perspektívából nézve mennyire találja a tanítványoktól elvárt tulajdonságokat értéktelennek vagy félrevezetőnek. Platón Alkibiadése számára a fentebb összegyűjtött, Aristophanésnél és Xenophónnál is megjelenő külső és belső tulajdonságok egyértelműen pozitív megítélés alá esnek: katonai erények, amelyek – és annak ellenére, hogy a közkatonák olykor gúnyolódónak érzik ezeket<sup>82</sup> – nagyrabecsülést és nem megvetést követelnek.

Aristophanés *Felhők* című vígjátéka és Platón *A lakoma* című dialógusa között további szoros egyezések mutathatók ki. A *Felhők* kara a mezítlábasság ismételt említése mellett a következőképpen láttatja a filozófust:

S te, a leglégházb fecsegés főpapja, miért hívtál ide, mondjad?  
Mert meg sem hallgatnánk mi bizony más egykoru légbeli bölcslet,  
Csak még Prodikost bölcs gondolatért; téged meg azért, hogy az utcán  
Berzenkedel és hanyod-veted a szemeid, s járván saru nélkül  
Szipogosz, sanyarogsz, s bennünk bízván, komoly ünnepi arccal ödöngesz.

σύ τε λεπτοτάτων λήρων ἱερεῦ, φράζει πρὸς ἡμᾶς ὁ τι χρηζεις·  
οὐ γὰρ ἂν ἄλλω γ' ὑπακούσαιμεν τῶν νῦν μετεωροσοφιστῶν  
πλην ἢ Προδικῶ, τῷ μὲν σοφίας καὶ γνώμης οὐνεκα, σοὶ δέ,  
ὅτι βρενθῦει τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τῷ φθαλμῷ παραβάλλεις,  
κἀνυπόδητος κακὰ πᾶλλ' ἀνέχει κἀφ' ἡμῖν σεμνοπροσωπεῖς.<sup>83</sup>

Platón *A lakoma* című dialógusában, ahol Alkibiadés Sókratésről mondott beszédét a filozófus önuralmáról, fegyelméről, derekasságáról tanúságot tevő történetekkel fűszerezi,

<sup>81</sup> Vö. Aristoph. *Nu.* 412–419. ARANY (2002: 178–179).

<sup>82</sup> Plat. *Sym.* 220bc, Platón (2005a: 92).

<sup>83</sup> Aristoph. *Nu.* 359–363, ARANY (2002: 176).

úgy ábrázolja mesterét, hogy az társával, Lachésszel sétálva beszélget, miközben seregük menekül Délionból, mert az ellenség fenyegetően közel jár hozzájuk. Azt, hogy mennyire ellentmond a katonák félelemtől vezérelt viselkedésének a filozófus magas fokú önuralmán és bátorságán nyugvó habitusa, a kettő közti kontraszttal éri el, mely kontraszt megképzésének egyik eszköze az aristophanési túlzó és komikus sor megidézése. Mint mondja:

(...) azután meg úgy látszott, mintha ott is csak úgy járkálna föl-alá, mint a te versed szerint, Arisztophanész, idehaza: »berzenkedve, szemét ide és oda vetve«. Nyugodtan járatta tekintetét baráton és ellenségen, s egészen messziről is látszott rajta, hogy ez az ember derekasan védekezne, ha hozzányúlna valaki.

ἔπειτα ἔμοιγ' ἐδόκει, ὡς Ἀριστόφανες, τὸ σὸν δὴ τοῦτο, καὶ ἐκεῖ διαπορευέσθαι ὡσπερ καὶ ἐνθάδε, <βρενθυόμενος καὶ τῶφθαλμῶ παραβάλλων>. ἡρέμα παρασκοπῶν καὶ τοὺς φίλους καὶ τοὺς πολεμίους, δηλὸς ὦν παντὶ καὶ πάνυ πόρρωθεν ὅτι εἴ τις ἄψεται τούτου τοῦ ἀνδρός, μάλα ἐρρωμένως ἀμυνεῖται.<sup>84</sup>

A komédiában a Felhő-istenek szemszögéből Sókratés a legakadékoskodóbb ostoba fecsegés papja, aki a városban járkálva, össze-vissza méricskélő, vizsgálódó tekintettel zaklatja az athéniakat, miközben arca méltóságot mímél. Mozdulatai, járása, tekintete valószínűleg mellőz mindennemű kellemet, jelensége a városban kellemetlen látvány, társasága pedig nem kívánatos. A korábbiakhoz hasonlóan itt is kérdéses, hogy a Felhők Sókratés-jellemzése mennyiben gúnyos felütésű, a nézők tekintete számára azonban feltételezhetően észlelhető annak karikírozó jellege. Platón Sókratése, a figura harctéren, menekülés idején is nyugodtan járkáló, szerteszét tekintető furcsaságával, enyhe komikusságával együtt is az önfegyelem és bátorság erényeinek mintaképe, aki az aristophanési komikus színt csak egy pillanatig viseli magán, hogy az ezzel járó könnyedség kiemelje a helyzet komolyságának háttéréből, és megmutassa személyének nagyságát. A komédiaköltő a filozófus fecsegő voltáról a *Békák*ban is említést tesz.<sup>85</sup> A *Felhők*ben bárhol is utal Sókratés filozófiai tanaira és tevékenységére, töprengve elmélkedő voltára (μερμηνοφροντιστής),<sup>86</sup> sose mellőzi a gúnyt, a túlzást leírásaiból.<sup>87</sup> Egyik „állatmeséjében”, amely a filozófus eszméibe feledkezett alakját gúnyolja, Sókratésről azt meséli tanítványa, hogy miközben éjjeli körútján tátott szájjal kémlelte a Holdat, szájába piszkít egy gyík. A tátott szájjal az égi jelenségeket vizsgáló figurája felbukkan Platón *Államának* hetedik könyvében is, ott a nem igazi csillagász jellemzőjeként. E platóni szöveghely ezzel egyidejűleg kapcsolatba hozható a „gondolkozóban” eszmélkedő tanítványok Strepsiadés előtt kirajzolódó látványával is, akik „a földalattit keresik” vagy

<sup>84</sup> Plat. *Sym.* 221b, PLATÓN (2005a: 93).

<sup>85</sup> Aristoph. *Ra.* 1491–1492.

<sup>86</sup> Aristoph. *Nu.* 101.

<sup>87</sup> KÖVENDI rámutat arra, hogy Aristophanész úgy teszi komikus figurává, hogy Sókratést többek között Anaximenész, apollóniai Diogenész, Thalész, Empedoklés és Anaxagoras természetfilozófiájának követőjeként látta, ugyanakkor az általa hirdett tanítások előbbi bölcselők elméleteinek elferdített, komikus túlzásokkal megformált változatai. Vö. KÖVENDI (2002: 836–837).

## Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban

„éjbúvárlanak”, míg alfelüket az égre szegezik.<sup>88</sup> A *Madarakban* végül a „mosdatlan Sókratés szellemet idéz” (ἄλουτος οὐ / ψυχαγωγῶν Σωκράτης).<sup>89</sup> Aristophanés a filozófus, Sókratés karikatúráját az athéni polgár szemszögéből alkotja meg, aki a szofistáktól eltérően fizetséget ugyan nem kér tanításaiért, de nevelői, tanítói tevékenysége tartalmazza a szofista tanokba való beavatódást is, hiszen az Igaz és Hamis beszédnek ugyancsak otthont ad a „gondolkozda”. Ezek elsajátításába pedig beletartozik, hogy művelője relativizálja a polisz értékeit, igazságait, erényeit, tagadja isteneit, tekintélyeit, törvényeit és a közjó helyett mindig önös érdekei elérése és vágyai kielélese legyen a célja. Aristophanésnél Sókratés tudása a régi rendet képviselő apa számára érthetetlen és haszontalan, és fián keresztül veszélyes is. Az új generáció számára, akit pedig Strepsiadés fia, Pheidippidés jelenít meg a szofista perlekedő kinevelése felé vezető iránytű. Mivel Sókratés „gondolkozdája” helyet ad az Igaz és Hamis beszédnek, és hagyja, hogy befolyása alá vonja a fiatal tehetségeket, ezért nemcsak a haszontalan tudás, de a szofista filozófia erkölcstelen retorikai és önérdeket érvényesítő praktikáinak melegágya is egyszerre. Aristophanés filozófus figurája külső és ismerhető belső kvalitásait tekintve is hitvány, csúf alak. Karikatúrához hasonlatos, aki, és ez nem kétséges, komikus hatást kelt a nézőben beszédének, tudományának zavarosságával, az ezekkel összefüggő tiszteletet nem érdemlő életmódjával és a város divatjától, ideáljától elütő igénytelen megjelenésével is. A polisz lakói számára rossz hírű, haszontalan tudásról szónokoló tudós és nevelő – kellemetlen ránézni és szóba állni is vele is. Semmi becsülésre méltó nincs benne. A komédiaköltő ábrázolását szem előtt tartva kezdetleges fiziognómiai szemlélet érvényesüléséről ez esetben sem lehet szó. Külső és belső jegyei nem következnek egymásból, nem szükségszerű, de hihető, hogy rút külseje erénytelen, kiválóságokat mellőző jellemet takar.

---

<sup>88</sup> BLUMENBERG hívja fel a figyelmet arra, hogy az eget és a földet vizslató asztronómus Platónnál Aristophanés Sókratés alakjára utalhat vissza. „An dieser Stelle nun lässt Plato seinen Sokrates auf die eigene Karikatur in der Komödie des Aristophanes anspielen, deren Lächerlichkeit der platonisch Eingeweihte potenziert wahrnimmt: in einer Hängematte liegend, mit offenem Mund zum Himmel gaffend und dabei einem auf dem Rücken liegenden Schwimmer gleichend. Wenn jemand derart mit offenem Mund nach oben oder mit geschlossenem Mund nach unten blicke, um etwas Wahrnehmbares zu erfassen, so habe das mit Wissenschaft nichts zu tun und es sei daraus keine Lehre zu gewinnen, denn »seine Seele schaue nicht nach oben, sondern nach unten, und wenn er dabei auch zu Lande oder zu Wasser auf dem Rücken schwimme.«” „Platón ezen a ponton hagyja, hogy Szókratész utaljon saját, Aristophanés komédiájából ismert karikatúrájára, akinek a nevetségességét a platonizmusba beavatott hatványozottan észre veszi. Mert Szókratész szerint a Glaukón által elképzelt csillagász egy függőágyban fekszik, száját tátja az ég felé, és közben a hátán fekvő úszóhoz hasonlatos. Ha valaki ilyen módon nyitott szájjal fölfelé vagy csukott szájjal lefelé tekint, hogy ezáltal észlelhessen valamit, úgy ennek semmi köze a tudományhoz, és nem nyerhető ki belőle semmilyen tanítás sem, mert »annak lelke nem felfelé, hanem lefelé tekint, ha mindjárt hanyatt fekvve a földön, vagy hanyatt úszva a tengeren tanulmányozná is.«” BLUMENBERG (1976: 19); Plato, *Politeia* 7, 527d–530c, BLUMENBERG (1976: 19, 13. jz). Vö. Aristoph. *Nu.* 184–235, ARANY (2002: 169–170).

<sup>89</sup> Aristoph. *Av.* 1554–1555. ARANY (2002: 457).

Egy kivételével – mert a *Felhők*ben éhenkórász filozófus tanítványai írásában pocakos – Aristophanés filozófusra aggatott minden negatív tulajdonsága, amely külső leírásként explikálódik a komédiában, valamilyen formában megjelenik Platón és Xenophón Sókratés-alakjain. Ezek azonban az új környezetben és a különböző szólamokban más-más előjellel szerepelnek, sőt, alkalmanként komoly jelentésváltozáson esnek át. A két tanítvány mester-ábrázolásában a filozófus külső rótsága azzal bővül, hogy külső vonásai hasonlítanak a szatírhoz, mely rokonság valamilyen fokú isteni természetet is kölcsönöz neki. Platónnál azonban állati jegyeket nemcsak ennek az új hasonlatosságnak köszönhetően kap. Platón két helyen különböző, kellemetlen állathoz hasonlítja Sókratést: a *Szókratész védőbeszédében* maga a filozófus állítja, hogy a város számára, amely hasonlatában nagy, nemes paripa, ő olyan, mint egy bögöly (μύωψ), aki ezt a lomha paripát csípéseivel ébresztgeti.<sup>90</sup> Belátja, hogy a városlakók kellemetlennek érezhetik, amikor „rájuk száll”, de természetétől fogva képtelen őket békén hagyni, szándéka és természete szerint azonban csípései csak az ő érdekeiket szolgálják. A filozófus kellemetlen, fájdalmat okozó „csodabogár”, aki nemhogy kártékonynak, éppen ellenkezőleg: üdvösnek látja a várost jelképező paripa életébe bele-beleavatkozó önmagát. A *Menónban* Sókratés zsibbasztó rája (βάκινη) Menón vélekedésében, aki megbénít minden vele érintkezőt. Menón azért választja ezt a hasonlatot, mert annak ellenére, hogy magát jártasnak véli az erény dolgában, képtelen választ adni Sókratésnek arra az igencsak egyszerűen hangzó kérdésére, hogy mi az erény. Kétségek között, zavarodottan és megbűvölve érzi magát, mint akire ráolvasott kérdezője.<sup>91</sup> A filozófus szavai nem a meggyőzés retorikai eszközeivel és nem új igazság beláttatásával, elfogadtatásával keríti hatalmába beszédpartnerét, ehelyett bűvölet útján olyan zavarba taszítja, ahonnan nem talál kiutat. Addigi gondolatai elvesztik minden erejüket, értéküket és jelentésüket; újak, amelyek helyükbe léphetnének viszont a megbűvölőnél sem állnak készen. Sókratés kérdéseire minden válasz alaptalanná lesz. A bénultság az előlött érzett kétségbeesést jelölheti. Míg tehát Menón a zsibbasztó rája képében véli megragadhatónak Sókratés csöppet sem kellemes, zavarba ejtő, minden alapot az ember alól kihúzó alakját, addig a filozófus csak az esetben véli helytállóknak hasonlatát, ha a „bűvölet” visszafelé, a bűvölőre is hat, vagyis ha a rája az áldozatával együtt önmagát is elzsibbasztja. Mert mint bevallja, ő maga is osztozik Menón zavarában és kétségeiben, ha az erény meghatározásáról van szó.<sup>92</sup> Vagyis kérdéseinek, problémáinak bénító, összezavaró hatását önmagán is érzi, mégsem hagy fel a válaszok kutatásával, megválaszolásuk lehetőség feltételeinek megtalálásával. A zsibbasztó rája hasonlathoz kapcsolódó megigéző, elbűvölő attribútum visszatér akkor is, amikor Alkibiadés a szatír félembert, félállati lényével rokonítva próbálja megközelítően leírni mestere lényét és lényegét. Alkibiadés *A lakomában* Sókratést szilénekhez hasonlítja, amelyeket ha kinyitnak, istenkép van belsejükben. Emellett hasonlónak véli őt a szatír Marsyashoz is, aki az isteni himnuszok legcsodálatosabb

<sup>90</sup> Vö. Plat. *Apol.* 30e–31c, PLATÓN (2005c: 86–87).

<sup>91</sup> A sókratészi bűvölés igéi: γοητεύω – ‘szélhámuskodással megcsalok, elbűvölök’; φαρμάσω – ‘megigézek, megbűvölök, de megmérgezek, gyógyszerekkel kezelek’ is; κατεπάδω – ‘varázsénekekkel elbűvöl’. Vö. Plat. *Meno* 80ab. PLATÓN (2013: 670).

<sup>92</sup> Vö. Plat. *Meno* 80c.

## Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban

előadója. Külséjének hasonlósága a szilénekkal és Marsyas szatírral Alkibiadés számára vitathatatlan, ezért ezt nem is részletezi, helyette azt kívánja bemutatni, hogy miként hasonlít hozzájuk belső tulajdonságaiban (utóbbit lásd később).<sup>93</sup> A szatír és Sókratés külső hasonlóságának két jegyét más Platón-forrásból ismerhetjük meg. A *Theaitétos* című dialógusban, Theodóros Theaitétosról azt mondja: „nem szép, hanem – s ezt nehogy zokon vedd – pisze orrával és düledt szemével inkább hozzád hasonlatos. No, azért ő nem oly feltűnő.” (οὐκ ἔστι καλός, προσέοικε δὲ σοὶ τὴν τε σιμότητα καὶ τὸ ἔξω τῶν ὀμμάτων· ἦπτον δὲ ἢ σὺ ταῦτ' ἔχει).<sup>94</sup> A pisze orr és düledt szem pedig valóban – hiszen azok a szatírok művészi ábrázolás formáinak tipikus jegyei – lehet szatírvonás. Ehhez a rokonításhoz kapcsolódik Xenophón *Lakomájának* Kritoboulosa is, aki, miután szépségével dicsekszik, Sókratést azzal vádolja, hogy külseje olyan, mint a szatírajátékok Szilénoszáé:

19. – Micsoda? – hökkent meg Szókratész. – Kérkedésedből úgy veszem ki, hogy szebbnek tartod magad nálam!

– Bizony, Zeuszra – ismerte el Kritobulosz –, különben csúfabb lennék, mint a szatírajátékok valamennyi Szilénosza.

[19] τί τοῦτο; ἔφη ὁ Σωκράτης· ὡς γὰρ καὶ ἐμοῦ καλλίων ὦν ταῦτα κομπάζεις. νῆ Δί', ἔφη ὁ Κριτόβουλος, ἢ πάντων Σειληνῶν τῶν ἐν τοῖς σατυρικοῖς αἴσχιστος ἂν εἶην.<sup>95</sup>

Sókratés és Kritoboulos szóváltását szépségük összemérése követi. Megmérettetésükkor pedig a *Theaitétos*-ból ismert jellemzőkhöz hasonló külső adottságokról szerzünk tudomást. A szópárbajban a filozófus Kritoboulosszal elfogadtatja, hogy a szépség a célszerűséggel egyenlő (azok a dolgok szépek, amelyek „jól használhatók, vagy természettől fogva megfelelnek céljainknak”).<sup>96</sup> Szatírhoz hasonlító testrészei pedig – úgy látszik Sókratés érveléséből, hogy – célszerűbbek Kritoboulosénál. Szeme kidüledt (*ἐπιπόλαιος*), aminek következtében a filozófus szerint jobban lát oldalra is,<sup>97</sup> orra pisze (*σιμός*), amiért pedig mindenholnan érkező szagok befogadására képes, ráadásul alakbeli furcsaságának köszönhetően nem gátolja az ember látását sem.<sup>98</sup> Kritoboulos felismerve, hogy kelepcebé csalták végül maga látja be, hogyha pedig a száj harapásra való, akkor Sókratés ebben is bizonyára legyőzi szépségével, és vastag (*παχύς*) ajkai ehhez hasonlóan lágyabban csókolnak is.<sup>99</sup> Ezzel a fortélyos, ravasz (*σοφός*) sókratészi megoldással szép lesz, ami rút volt, győz a szatírhoz hasonlító Sókratés pisze orrával, düledt, kiülő szemével és vastag ajkaival vetélytársa, a szépséges Kritoboulos fölött. A verseny komolyságát jól példázza, hogy a közönség a végeredmény ellenére a vesztest csókolná. Xenophón szatírcú Sókratése a platóni forrásokhoz képest egy külső tulajdonsággal gazdagodott: itt szerzünk tudomást vastag ajkairól. Xenophón *Lakomájában* a humort és némi szofista fifikát sem

<sup>93</sup> Vö. Plat. *Sym.* 215b, PLATÓN (2005a: 86).

<sup>94</sup> Plat. *Theaet* 143e, PLATÓN (2001b: 17).

<sup>95</sup> Xen. *Sym.* 4,19. NÉMETH (2003: 22).

<sup>96</sup> Xen. *Sym.* 5,4. NÉMETH (2003: 31).

<sup>97</sup> Xen. *Sym.* 5,5. NÉMETH (2003: 31).

<sup>98</sup> Xen. *Sym.* 5,6. NÉMETH (2003: 31).

<sup>99</sup> Xen. *Sym.* 5,7. Németh (2003: 32).

mellőzve, a szép jelentésének megváltoztatásával – egyenértékűvé válik a célszerűséggel – éri el a rút filozófus külső jegyeinek megszépülését.<sup>100</sup>

A *Theaitétos*ban a Sókratés tanítvány Eukleidés közvetítésével (akinek lejegyzését egy szolgáló olvassa fel) Theodórosztól (Prótagoras tanítvány), míg *A lakomában*, amelyet Apollodóros mond el Aristodémos elbeszélése alapján Alkibiadéstól (Sókratés tanítvány) értesülünk a filozófus rút külsejéről, amely hitványság belső szépsége, kiválósága fényében elhalványul. A *Gorgias* című dialógusban Kalliklés ezzel szemben arra figyelmezteti Sókratést, hogyha nem hagy fel filozófiai nézeteivel és ezek szerinti életvitelével, a városban szégyenletes és nevetséges, ráadásul önmagára veszélyes szerepbe kényszerül.<sup>101</sup> Saját szólamában Sókratés barátaihoz és „ellenségeihez” képest is más, a megszokottól eltérő formát és jelentést ad a szépnak, úgy, mint a jónak és az igaznak és ezek ellentéteinek is. A filozófus életvezetési szabályai és ezek értékalapjai is eltérnek a poliszban vallottaktól, amelyeket tulajdonképpen tanítványai, barátai és vitapartnerei egyaránt képviselnek. Szigorúan véve az általuk kiemelt testi-lelki hitványságok, úgymint az erények sem állják meg „helyüket” a sókratés érték- és világrendben, így sértésük és gúnyolódásaik nem ütnek sebet, dicséretük pedig nem ékesítheti vagy értékelheti fel Sókratés platóni alakját. Sókratés saját szabályainak engedelmeskedve a lélek – platóni értelemben vett – valódi szépségét/jóságát/igazságát/erényességét vágyik elérni,<sup>102</sup> és tartózkodik minden olyan dologtól, amely ezekhez képest számára hitvány színben tűnik fel. Platón mestere más nézőpontokból megismert – tanítványai, vetélytársai, ellenségei szerinti testi, lelki és habituális – rútságát, hitványságát a kivételesen szép, jó, erényes felé irányuló belsővel ellensúlyozza, és hagyja, hogy Sókratés igaz filozófusról szóló beszédei, életvezetési szabályai alapján felülkerekedjen minden „földi”, a poliszra jellemző „látszat” hitványságon, de szépségen egyaránt. A polisz eszményeihez mért testi és lelki rútságát nem rejti el, mégis úgy tűnik, mintha ezek „mélysége” csak Sókratés rendkívüliségét, magasztosságát hivatottak kiemelni. A platóni művekben némileg különbözően megképződő Sókratés-alakok, bármilyen látszólagos, időleges hitvány és nevetséges jegy is keveredik külsejük, jellemük leírásaiba, a történet, a beszélgetés végére összképüket tekintve legfeljebb kívülről – és a polisz eszményképéhez képest – rút, belülről szép és

<sup>100</sup> DORION a xenophóni Σωκρατικοί Λόγοι vizsgálataikor tizenhét pontba szedi Platón és Xenophón Sókratés-alakjainak fontosabb különbségeit. Amíg Platónnak feltétlenül több, olykor egymásnak homlokegyenest ellentmondó filozófusportré megalkotását tulajdonítja, addig Xenophón esetében úgy véli, a szókratikus írásokban (*Memorabilia*, *Symposium*, *Apologia*, *Oeconomicus*) a filozófus ábrázolása egységes. Több Sókratésről olyan értelemben lehet szó, hogy más műveiben ugyanezt a „sókratés” jellemet más szereplők sajátjaként mutatja be. DORION (2006: 94–96; 105–106).

<sup>101</sup> Ehhez, és arról, ahogyan mindez alterálódik a *Theaitétos*ban Sókratés igaz filozófusról vallott nézeteiben lásd PÁL (2011:9; 18–19), ill. Plat. *Gorg.* 485a–486d; Plat. *Theaet.* 172c–176a.

<sup>102</sup> Már Szapphó is értékkülönbséget tételez a külső és belső szépség között: ὁ μὲν γὰρ κάλος ὄσσον ἴδην πέλεται <κάλος>, / ὁ δὲ κάγαθος αὐτικά και κάλος ἔσ<σε>ται. „Van, aki szép, de bizony csak a szemnek elég ez így, / ám ha jó, emiatt igazán csakis ő a szép.” Szapphó, 50. töredék, ford. Franyó Zoltán. *Szapphó fennmaradt versei és töredékei görögül és magyarul*, sajtó alá rendezte, az utószót és a jegyzeteket írta Németh György. Budapest 1990. 56–57.

derék személyt hagynak örökül. A domináns filozófus kép sem nem szégyenletes, sem nem nevetséges végezetül. A platóni Sókratés *Phaidros*ból ismert imája a filozófusnak a dialógusokban megmutatkozó önreprezentációjának markáns példája. Benne egy olyan ember vágyai tükröződnek, aki egész életét annak szentelte, hogy minél hasonlóbbá váljon az általa felállított igaz filozófus eszményéhez, és aki ehhez az élethez méltó, illő halált remél:

Kedves Pan, s mind a többi istenek, akik itt lakotok, adjátok meg nekem, hogy szép legyek belül, s ami külső birtokomban van, baráti összhangban legyen a belsőmkel. A bölcslet tartsam gazdagnak, aranyam pedig annyi legyen, amennyit senki más nem tud magával vinni, csak a józan belátású ember!

ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τάνδοθεν: ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναι μοι φίλια. πλουσίον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν: τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἶη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σώφρων.<sup>103</sup>

### III

A dolgozat első részében az eposzokból kiemelt részletek elemzéséből arra következtethetünk, hogy a lélek hitványsága és kiválósága a homérosi kezdetekkor megmutatkozhatott a beszélő szavaiban, viselkedésében, az ezekről adott külső leírásokban, és működhetett az emberre érvényes isteni törvény felismerhető jeleiként. Az Aisópos-regény az *Ilias* második énekét és az *Odysseia* nyolcadik énekét kétfajta test-lélek viszony alkotta típus demonstrálására használja. A regény az *Iliás* második énekét annak eseteként idézi, amikor a test és lélek szépsége vagy rútsága között egyezés, ekvivalencia érvényesül, a test kiválóságából vagy hitványságából következtetni lehet a lélek minőségére. Ennek megfelelően a regény írója költői tudatosságot feltételez Homérosnál akkor, amikor rút külsővel ábrázolja Thersítés lelkileg hitvány alakját. A tisztán negatív figura az Aisópos-regény szerint a gyakorlatban sokszor érvényesülő „a rút külső rút belsőt takar” életbölcseletét megformáló egyéniség, egyediség. A második ének Thersítés-epizódjában a test-lélek közötti esetleges fiziognómiai összefüggés nem igazolható: szövegszerűen nem mutatható ki, hogy Odysseus vagy bárki más Thersítés testének hitványságából következtet – főleg nem szükségszerűen – lelke alantasságára. A leglátványosabb görög katona sem istennek nem kedves, sem pedig hősnek nem mondható, és egyetlen pozitívként értelmezhető tulajdonságát leszámítva („élesszavú szónok”) velejéig hitvány alak, akinek lelki hitványságai nem testi hibáin, de szavaiból, cselekedeteiből ismerhetőek fel. Az első ének konfliktusa után, a második ének gondterhes légkörében, amelyben ráadásul a hős Odysseus éppen a király hatalmi pozíciójából (Agamemnón jogarát tartja kezében) igyekszik helyreállítani a hadseregben a rendet, a hőssel szemben Thersítés az esetleges szónoki készségeinek birtokában (és tréfamesteri státuszában) is esélytelen. Alakja, szavai és viselkedése nevetést vált ki a seregből: az egyik lehetséges olvasat szerint azért, mert tréfamesteri produkciója sikeresen célt ér a nézőkben, a másik szerint pedig azért, mert rút és hitvány alakja alkalmatlankodása miatt „teátrálisan” és nyilvánosan, valamint az Odysseus által ráért ütésnek köszönhetően megszégyenül. Az Aisópos-regény tagadja, hogy a „rút külső rút belsőt takar” gyakorlati szabály mindenkor igaz

<sup>103</sup> Plat. *Phaedrus* 279bc, PLATÓN (2005b: 104).

lenne. Ennek alátámasztására – és jó pár másik példa felsorakoztatása után – pedig az *Odysseia* nyolcadik énekét emeli be gondolatmenetébe. Annak ellenére, hogy állítása felvezetésében kivételekként kezeli a rút test–szép lélek egyes eseteit, Homéros idézete azt isteni törvény rangjára emeli. A regényben Homéros tekintélye alapul szolgál a főszereplő, Aisópos alakja kettős természetének megértéséhez, amennyiben szavatolja, hogy a hitvány külső–kiváló belső az isteni akarattal harmonizál. Az *Odysseia* nyolcadik énekének Odysseusa „látja” Euryalos viselkedéséből, a testén megmutatkozó lélek rezdüléseiből és szavaiból lelke hitványságát, ennek észlelhető jelei – számszerűen nem sok – pedig működhetnek az egyes ember egyénítő attribútumaiként. Odysseus megfejtésében ezek a jelek isteni törvény megnyilatkozásai, amelynek alapján a halandók között születésüktől fogva szétoszlának az egyes kiváló, jó, szép, illetve hitvány, rossz és rút tulajdonságok. Természetesen ez a törvény – mint ahogy az eposzokban megjelenő istenek, hősök, hitvány emberek alakjai is<sup>104</sup> – még igen elnagyolt szerkezetű, és általában véve – és annak ellenére, hogy a szóban forgó részben a test oldalán egy („jó alak”), a lélek oldalán két („jó ész”, „jelesenszólás”) kiválóság említődik – két esetet különböztet meg. Az adott figurának születésétől fogva vagy hitvány a teste és kiváló a lelke, vagy éppen fordítva, mely alaphelyzetet az életében véghezvitt vagy elszenvedett tevékenységek időlegesen árnyalhatnak, de nem változtathatnak meg radikálisan – ez utóbbira csak isteni lény képes. A két lehetséges, a születéstől fogva meglevő test-lélek együttállás nem esik ugyanazon megítélés alá. A lélek rútságát szép testbe zárva kevésbé értékelik a városlakók, mint a nem szép testbe zárt szép lélekét. Az *Odysseia* nyolcadik éneke olyan történeteket gyűjt egybe, ahol a hitvány testi jellemzőkkel (vak, megtört, sánta, rút, lassú), de kiváló lelki minőségekkel („mézízű”, elbűvölő, meggyőző beszédű/„dallású”; „leleményes”, fufangos, eszes) megáldott dalnok, hős és isten győz a náluk testileg kiválóbbak, de lélekben hitványabbak felett. Odysseus beszédében – aki e törvény megfogalmazója és közreadója –, vetélytársát, Euryalost is az utóbbi típus képviselőjének nevezi. Démodikos „győzelme” hallgatósága felett, az utóbbira tett hatásában – mindenkit elbűvöl, hatalmába kerít, megindít „dallása” – lenne értelmezhető. Az Odysseus által megfogalmazott törvény általános érvényét bizonyítani látszik a hős önképe, amely eltér a többi jelenlévő előtt ugyancsak őt megformáló rejtélyes „idegen” alakjának ténylegesen megvalósuló, láthatóvá váló jellemzőitől (mert Euryaloston kívül a jelenlévők az isteni bájjal felvértezett hőst látják maguk előtt). Habár a görög hős úgy hiszi, hogy belső jegyeit tekintve (eszesség, retorikai készségek) kiváló, beszédében utal arra, hogy jelen helyzetében teste csak halvány képe valamikori önmagának. A dolgot értelmezése alapján Odysseus alapvetően a rút test–szép lélek típusába sorolja önmagát, és csak isteni közbenjárással, Pallas Athéné segítségével nyeri vissza a hanyattatásai során megtört fizikai és pszichikai erejét, és ennek köszönhetően győzi le nemcsak a szócsatában, de az atlétikai versenyen az őt morálisan és

---

<sup>104</sup> Az eposzokban felvonultatott sok-sok szereplő esetében nehéz eldönteni, hogy egyik-másik nem kérészetű hős, ember mennyiben tekinthető jellemnek. Míg némely alakot csak néhány vonás jellemez, és a feltűnésük és eltűnésük közé eső történetek, jelenetek aligha állítanak elénk életszerű karaktert, addig mások, akik közé sorolható Odysseus is, az állandósult jelzőin túl beszédei, cselekedetei, szenvedélyei által megannyi vonással gazdagodik a történet előrehaladtával.



testi kvalitásaiban is besározni vágyó ellenfelét. A hős ezáltal az adott jelenetben kivételességével alkalmassá válik arra, hogy személyén keresztül az istennő emléket állíthasson az oly sok, ekkorra már elhunyt, kivételes görög hősnak, akik nem mellesleg a távoli homályba vesző múltban még egyszerre emelkedtek ki embertársaik közül testük és lelkük erényeivel hőstetteik véghezvitelekor. A hőstettek korát Démodokos, a vak dalnok is ismeri. Pallas Athéné azzal, hogy Odysseusra bűbájt bocsát, azt a múltból megérkező és a hősök kivételességét reprezentáló eleven emlékké alakítja át. Nem mellékesen az istennőnek kedves hős a versenyszámban mutatott teljesítményének köszönhetően maga is erőt meríthet hazatérése előtt a phaiakok földjén. Összességében az ebben a jelenetben megismert „Odysseusok” feltételezett vagy ellenfele által ráhagyományozni vágyott hitványsága, testi és utóbbi szemében lelki rútsága is mellőzi a komikus színt, azokban csak a szegyenletes esztétikai lehetősége merül fel.

A regényben Aisóposhoz hasonlóan Sókratés is az utóbbi homéroszi törvény egyes eseteként említődik, mert megjelenését tekintve rútt, de lélekben bölcs, és a legnagyobb filozófusok egyike.<sup>105</sup> A dolgozat az *Odysseia* nyolcadik ének elemzett részletére korlátozódó Odysseus-értelmezése alapján a már említett megszorításokkal ugyan, de Aisópos és Sókratés mellett a leleményes hős (illetve Démodokos és Héphaistos) is e törvény megformálta típus képviselője, minek következtében alakjaik egymással összemérhetőek. Sókratés és Odysseus hasonlósága pedig már csak annál fogva sem lenne elképzelhetetlen vagy kivételes, mert arra – habár feltételezhetően más közös jellemzőkre is alapozva – Platón *A lakoma* című Alkibiades-beszédében is rábukkanhatunk: Alkibiades az egyik, a filozófus rendkívüli állóképességét, önuralmát példázó történetét az *Odysseia* következő sorával vezeti be: „De érdemes meghallgatni, hogy »mit is tett még, s mit túrt ez a nagyszerű férfi« a hadjárat közben.” („οἶον δ' αὖ τὸδ' ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερὸς ἀνὴρ” [Hom. Od. 4.242] ἐκεῖ ποτε ἐπὶ στρατιᾶς, ἄξιον ἀκοῦσαι.)<sup>106</sup> A „nagyszerű férfi”, akire az *Odysseia* sorai utalnak, nem más, mint maga Odysseus. Alkibiades egy pillanatra dicsérő szónoklatában Homéros-idézetével egymás mellé állítja a homérosi hőst és a platóni Sókratést, akarva-akaratlan megteremtve ezzel a retorikai fogással a hasonlóság lehetőségét kettejük között, melynek alapját – a történetet is figyelembe véve – a bölcsesség, a kivételes fizikai-lelki állóképesség vagy általában véve a lelki nagyság adhatná meg. Sókratés azonban csak egy pillanatra osztozhat Odysseus társaságában,<sup>107</sup>

<sup>105</sup> „Hasonlatosképpen az Socrates bölcs is nem igen szép formájú volt, de igen tudós és fő volt minden Philozofusok között.” (saját olvasat) LASKAY (1987: 8).

<sup>106</sup> Plat. *Sym.* 220c, „Od. 4. 242.” PLATÓN (2005a: 92, 125 jz).

<sup>107</sup> Érdekes lenne megvizsgálni, hogy a Platón *Phaidónjában* Sókratés tipikus nézése értelmezhető-e Odysseus görbén fölfelé nézésének változataként. A két szöveghely: „bikatekintettel alulról fölfelé nézve arra az emberre” (ἀλλ' ὥσπερ εἰώθει ταυρηδὼν ὑποβλέψας πρὸς τὸν ἀνθρώπων), illetve „Görbén felfelé nézve felelt leleményes Odysseus” (τὸν δ' ἄρ' ὑπόδρα ἰδὼν προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς). A platóni 'bikához hasonlóan, görbe szemmel, gyanakvással, fenyegetően nézek' (ταυρηδὼν ὑποβλέπω) és a homérosi 'zord, ferde szemmel nézve' (ὑπόδρα ἰδὼν) kifejezések olyankor jellemzik a hős tekintetét, amikor szócsatát provokálnak vagy vívnak éppen. Plat. *Phaedo* 117b, PLATÓN (1984b: 1117), illetve Hom. *Od.* 8,165, és DEVECSERI (1960: 539).

mert Alkibiadés végül más utat választ a filozófus nagyságának bemutatására. Beszéde záró részében mesterét kiemeli az emberek mindennemű csoportjából, ezzel tagadva, hogy bárki halandóhoz is hasonló lenne:

Sok más dolgot lehetne még dicsérni Szókratészön, csodálatos dolgokat. Vannak cselekedetei, melyekhez hasonlókat talán másról is mondhat valaki, de hogy a maga mivoltában egyetlen más emberhez sem hasonlít, sem a régiekhez, sem pedig a ma élőkhöz, az igazán csodálatos. Mert hogy Akhilleusz milyen volt, azzal összevetjük Braszidaszt<sup>108</sup> és másokat, s hogy Periklész milyen, ahhoz Nesztórt is meg Anténórt<sup>109</sup> is hasonlíthatjuk, meg sok más embert; / s a többiekhez is ugyanígy találnánk hasonlatosságot. De ilyen különleges embert, mint ez, ő maga is meg a beszédei is, megközelítően sem talál senki, hiába keresne, sem a ma élők, sem a régiek között, hacsak azokhoz nem hasonlítjuk őt is meg a beszédeit is, akiket az előbb említettem: nem emberhez, hanem a szilénekhez meg a szatírokhoz.

πολλὰ μὲν οὖν ἂν τις καὶ ἄλλα ἔχοι Σωκράτη ἐπαινέσαι καὶ θαυμάσια· ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων τάχ' ἂν τις καὶ περὶ ἄλλου τοιαῦτα εἴποι, τὸ δὲ μηδεὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι, μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων, τοῦτο ἄξιον παντός θαύματος. οἷος γὰρ Ἀχιλλεὺς ἐγένετο, ἀπεικάσειεν ἂν τις καὶ Βρασιίδα καὶ ἄλλους, καὶ οἷος αὐτὸν Περικλῆς, καὶ Νέστορα καὶ Ἀντήνορα—εἰσὶ δὲ καὶ ἕτεροι—καὶ τοὺς ἄλλους κατὰ ταῦτ' ἂν τις ἀπεικάζοι· οἷος δὲ οὐτοσὶ γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος, καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ, οὐδ' ἐγγὺς ἂν εὔροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν παλαιῶν, εἰ μὴ ἄρα εἰ οἷς ἐγὼ λέγω ἀπεικάζοι τις αὐτόν, ἀνθρώπων μὲν μηδεμί, τοῖς δὲ σιληνοῖς καὶ σατύροις, αὐτὸν καὶ τοὺς λόγους.<sup>110</sup>

Sókratésznek nincs párja, csodálatos (θαυμάσιος) alakja és beszédei nem mérhetőek senkihez. Jellemét oly mértékű különőség, szokatlanság (ἀτοπία) jellemzi, amelyet emberek nem, csak szilének és szatírok tudhatnak a magukénak. Alkibiádes számára Sókratész emberi és állati vonások keverékét ötvöző küllemével ekvivalensek belső tartalmai, amelyekről szavai, cselekedetei, egész élete tanúskodna, és a kettő együtt keríti hatalmába „bűbájosságával” azt, akihez közel kerül. A szatír-hasonlat egyben utal arra is, hogy a filozófus egész életében isten szolgálatában áll, mely szolgálat egyszerre váltja ki a nem beavatottak nevetését, és a beavatottak csodálatát, megigéződését furcsaságával. Ehhez az emelkedett, elemelkedett Sókratész-alakhoz kapcsolódna a *Theaitétos*ból ismert Sókratész és az abban bemutatott igazi filozófus típusa is. Miközben lelke megközelíthetetlenül távoli marad minden emberi érintkezésben, jelenléte behatol az őt hallgatók legbelsőbb régióiba, zavart, bűvöletet, vonzalmat előidézve bennük. Az, hogy ezt ki hogyan értékeli, a rányíló (belső és külső) tekintetek milyenségétől függ. Hogy személyéhez tapadó furcsaságát, atipikusságát rút testű és lelkű nevetséges figuraként tapasztalják, és ilyenként nevetik ki – sőt, ami rosszabb, mert nem következmények nélküli, ítélik el –, vagy pedig teljességében isteni, csodálatos alakként látva szeretettel követik, a vele érintkezők milyenségétől függ: felismerik-e, megértik-e, hogy istenkép

<sup>108</sup> „Bátor és energikus spártai hadvezér a peloponnészoszi háborúban. Amphipolisznál lelte halálát 422-ben.” (PLATÓN (2005a: 94, 129 jz).

<sup>109</sup> „A geréniai Nesztór és a trójai Anténór egyaránt bölcs, öreg, ékesszavú vezérek a trójai háborúban.” (PLATÓN (2005a: 94, 130 jz).

<sup>110</sup> Plat. *Sym.* 221cd, Platón (2005a: 94).

rejtőzik benne. Előbbi esetben Thersítéshez hasonló, semmilyen városi tekintélyt nem tisztelő, külső és belső kvalitásait tekintve is kellemetlen alaknak tűnik, aki zavaros és furfangos szavaival csak összezavarni, de jobbá tenni nem képes. A platóni dialógusokban ehhez kapcsolódhatnak a zsbbasztó rájához hasonló jegyei is. Utóbbi esetben, ha rútsága mögött felismerik a szépséget, elsőre talán az *Odysszeia* nyolcadik énekének Odysseusához, Démodokosához, Héphaistosához hasonlítana. Erre van rálátása az Aisópos-regénynek is. Ez a hasonlóság azonban Alkibiádés szerint ismét csak látszólagos, hiszen a legbeavatottabb tekintetek számára mestere ennél jóval többet rejt magában, nem emberi, hanem az isteni bölcsességhez leghasonlatosabbá válni törekvő, az istenihez közelítő lelket. Platón Sókratés-alakja ugyan szövegszerűen megőrzi az Aristophanéstól megismert minden külső – és ezzel alkalomadtán szorososan összekapcsolódó belső – jegyet, de ezek jelentősége az új környezetben, radikálisan más értékkel bír. A mind ruházatában, mind pedig lelkének gondozásában mutatott (értsd: vágyak, szükségletek kielégítése) igénytelenség, az athéni férfiideálnak ellentmondó testi adottságok, a furcsa istenbe vetett hit, az érthetetlennek, haszontalannak tűnő tanítások (utóbbiak más tartalommal megtöltve) pozitív értéket kapnak, és más (platóni) perspektívába helyezve az igaz, valódi szépség, jóság, tudás, „szentség” megformálói. Végző soron Alkibiádés leírásában a szatír sem jó és rossz vegyülete, hanem olyan lény, aki a látszólag rút és nevetséges testében és lelkében őrzi és vigyázza az isten képét, mindennemű komolytalansága, hitványsága merő megtévesztés, a beavatatlanok ellen fenntartott álca csupán.<sup>111</sup> És ha valaki szembesül ennek az igazi képnek a látványával, ugyanannyira ennek hatása alá kerül, mint amennyire teszik Sókratés követői szavai hallatán. Ekkor megszűnik a szatír és Sókratés alakjainak nevetségessége is, hiszen szépség és rútság, kiválóság és hitványság radikálisan új, kiforgatott jelentéssel rendelkeznek, értékei már nem a nevetségesség, csak a csodálatosság lehetőségfeltételei. Xenophón Platónhoz hasonlóan szövegszerűen megőrzi Aristophanés Sókratés-alakjának negatív és pozitív jegyeit, de ezek értéke nem változik meg radikálisan: negatív tulajdonságai általában negatív értékkel jelennek meg a filozófus ellenségei perspektíváiban az *Emlékeim Sókratésről* és *A Sókratész védőbeszéde* szöveghelyein is. Ezek ellen pedig vagy Xenophón védekezik saját szerzői szólamában, vagy pedig maga Sókratés. Annak vádját, hogy külsőre rút és hasonlatos a szatírhoz, Sókratés tréfálkozva, a szép jelentésének megváltoztatásával bírálja felül. A helyzet komolytalanságát sugallja, hogy a dialógus szépségversenyében Sókratés fortélyal, kelepcebe csalva Kritoboulóst (elismerteti vele, hogy a szépség a célszerűséggel azonos), nyeri meg a szépnek járó csókot, de ezt a trükkös eredményt habár elismerik, nem veszik komolyan, és a jutalmat vetélytársának ítélik oda. Lelkének hitványságát Xenophón szerzői szólamában és Sókratés beszédeiben megannyi érveléssel utasítja el. A vádakkal szemben Sókratés, a platóni változatokhoz hasonlóan, kínál ugyan saját, filozófusi életutat, amely látszatértékek, igazságok, gyönyörök helyett az istenihez közelítő útra csábít mértékletességével, önfegyelmével, szenvedélyektől, vágyaktól való függetlenségével.

---

<sup>111</sup> Platón „Második levelében” ehhez hasonlóan a következőket írja ezoterikus tanairól Dionüsziosznak: „Mindenesetre légy óvatos, nehogy ezek a tanítások műveletlen emberek elé kerüljenek! Azt hiszem ugyanis, hogy jóformán nincs ennél nevetségesebb tanítás a tömeg számára, viszont csodálatosabb és ihletettebb sem a rátermettek számára.” PLATÓN (2007: 14).

Platónról eltérően azonban Xenophón Sókratés-alakja mindvégig érezhetően emberi figura, akinek van, hogy célja az istenhez való legnagyobb fokú hasonlatosság elérése, de megeshet az is, hogy minden célja egy tréfás szócata megnyerésében és a hallgatóság meggyőzésében merül ki. Szatír jellege sem hatol karaktere velejéig. Úgy látszik, Xenophón megáll az Aisópos-regény sugallta két lélek-test viszonyt bemutató általános típusnál: mestere ellenfelei szemében kívül-belül hitvány alaknak látszik, barátai, tanítványai számára pedig „maximum” odysseusi figura. Xenophónnál nem egy tanítvány és barát, hanem maga Sókratés emeli magát a többi ember fölé a delphoi jóslat említése után védőbeszédében, ahol magát úgy írja le, mint aki az emberek közül a legkevésbé rabja a testi gyönyöröknek, a legigazságosabb, a legbölcsebb és ezáltal leginkább isteni is. Sókratés önmagát magasztalja, amely gesztusában felsejlik az aristophanési filozófus nagyképűségének, beképzelttségének jellemhibája is. Platónról eltérően, úgy tűnik, Xenophón nem értékeli át az aristophanési Sókratés-hagyatékot, de beépíti karakterébe vagy karakterére nyíló ellenfelei tekintetébe, és ezzel megerősíti érvényességük lehetőségét. A *lakomában* pedig a tréfálkozó, szórakoztatni vágyó, otthon akár táncolni is hajlamos filozófus alakja a komédiaköltő Sókratése mellett a filozófus komikus maszkjaként működik.

#### FORRÁSOK

Ae. VH = *Claudii Aeliani de natura animalium libri xvii, varia historia, epistolae, fragmenta*, Vol 2. Aelian. Rudolf Hercher. In *Aedibus B.G. Teubneri*. Lipsiae. 1866.

ARANY 2002 = Arisztophanész: *Arisztophanész vígjátékai*, ford. Arany János, szerk. és a jegyz. készítette Bolonyai Gábor. Budapest 2002.

Aristoph. *Birds* = F.W. HALL AND W.M. GELDART (eds): *Aristophanes: Aristophanes Comoediae*, vol. 2. Oxford 1907.

Aristoph. *Cl.* = F.W. HALL AND W.M. GELDART (eds): *Aristophanes: Aristophanes Comoediae*, vol. 2. Oxford 1907.

Aristoph. *Frogs* = F.W. HALL–W.M. GELDART (eds): *Aristophanes: Aristophanes Comoediae*, vol. 2. Oxford 1907.

Aristot. *Poet* = R. KASSEL (ed.): *Aristotle's Ars Poetica*. Oxford 1966.

ARISZTOTELÉSZ 1997 = ARISZTOTELÉSZ: *Poétika*. In: Arisztotelész, *Poétika és más költészettani írások*, ford. Ritoók Zsigmond. Budapest 1997, 18–117.

DEVCSERI 1960 = Homérosz: *Íliász, Odüsszeia, Homéroszi költemények*, ford. Devcséri Gábor. Budapest 1960, 7–776.

Hom. *Il.* = DAVID B. MONRO–THOMAS W. ALLEN (eds.): *Homer: Homeri Opera in five volumes*. Oxford 1920.

Hom. *Od.* = HOMER: *The Odyssey with an English Translation by A.T. Murray, PH.D. in two volumes*. Cambridge, MA.–London 1919.

## Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban

NÉMETH 2003 = Xenophón: *Filozófiai és egyéb írásai*, szerkesztette, az utószót és a név- és tárgymutatót készítette Németh György. Budapest 2003.

Plat. *Sym.* = J. BURNET (ed.): *Plato: Symposium, Platonis Opera II.* Oxford 1903. 172–223.

Plat. *Apol.* = J. BURNET (ed.): *Plato: Apologia Socratis, Platonis Opera I.* Oxford 1903. 17–42.

Plat. *Gorg.* = J. BURNET (ed.): *Plato: Gorgias, Platonis Opera III.* Oxford 1903. 447–527.

Plat. *Meno* = J. BURNET (ed.): *Plato: Meno, Platonis Opera III.* Oxford 1903. 70–100.

Plat. *Phaedrus* = J. BURNET (ed.): *Plato: Phaedo, Platonis Opera I.* Oxford 1903. 227–279.

Plat. *Phileb.* = J. BURNET (ed.): *Plato: Philebus, Platonis Opera II.* Oxford 1903. 11–67.

Plat. *Rep.* = J. BURNET (ed.): *Plato: Respublica, Platonis Opera IV.* Oxford 1903. 327–621.

Plat. *Theaet.* = J. BURNET (ed.): *Plato: Theaetetus, Platonis Opera I.* Oxford 1903. 142–210.

PLATÓN 1984a = PLATÓN: *Állam*, ford. Szabó Miklós. In: Platón összes művei, Második kötet. Budapest 1984, 5–710.

PLATÓN 1984b = PLATÓN: *Phaidón*, ford. Kerényi Grácia. In: Platón összes művei, Első kötet. Budapest 1984, 1019–1119.

PLATÓN 2001a = PLATÓN: *Philébosz*, fordította, a jegyzeteket és a kommentárt írta Horváth Judit (Platón összes művei kommentárokkal). Budapest 2001.

PLATÓN 2001b = PLATÓN: *Theaitétosz*, fordította, a jegyzeteket és a kommentárokat írta Bárány István, a fordítást ellenőrizte Bene László és Horváth Judit (Platón összes művei kommentárokkal). Budapest 2001.

PLATÓN 2005a = PLATÓN: *A lakoma*, Telegdi Zsigmond fordítását az eredetivel egybevetette és javította Horváth Judit, a fordítást ellenőrizte, a jegyzeteket összeállította és az utószót írta Steiger Kornél (Platón összes művei kommentárokkal). Budapest 2005.

PLATÓN 2005b = PLATÓN: *Phaidrosz*, Kövendi Dénes fordítását átdolgozta, a jegyzeteket és a kommentárt írta Simon Attila (Platón összes művei kommentárokkal). Budapest 2005.

PLATÓN 2005c = PLATÓN: *Szókratész védőbeszéde*, ford. Mogyoródi Emese. In: PLATÓN: Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón, fordította, a jegyzeteket és a kommentárokat írta Gelenczey-Miháltz Alirán (Kritón) és Mogyoródi Emese (Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde) (Platón összes művei kommentárokkal). Budapest 2005.

PLATÓN 2007 = PLATÓN: *Levelek*, Faragó László és Ritoók Zsigmond fordításainak tekintetbevételével fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Mészáros Tamás, a fordítást az eredeti szöveggel egybevetette Bolonyai Gábor és Horváth Judit (Platón összes művei kommentárokkal). Budapest 2007.

PLATÓN 2013 = PLATÓN: *Menón*, fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Bárány István. A fordítást az eredeti szöveggel egybevetette Horváth Judit (Platón összes művei kommentárokkal). Budapest 2013.

*Szapphó fennmaradt versei és töredékei görögül és magyarul*, sajtó alá rendezte, az utószót és a jegyzeteket írta Németh György. Budapest 1990.

Xen. *Apol.* = E. C. MARCHANT (2nd ed.): *Xenophon: Xenophontis opera omnia*, vol. 2. Oxford 1921, repr. 1971.

Xen. *Mem.* = E. C. MARCHANT: *Xenophon: Xenophontis opera omnia*, vol. 2. Oxford 1921, repr. 1971.

Xen. *Sym.* = E. C. MARCHANT: *Xenophon: Xenophontis opera omnia*, vol. 2. Oxford, 1921, repr. 1971.

#### IRODALOMJEGYZÉK

BELL 2007 = R. H. BELL: *Homer's Humor: Laughter in The Iliad*. *Humanitas*, 20/ 1-2. (2007) 96–116.

BERGSON 1986 = H. BERGSON: *A nevetés*, 3. változatlan kiadás, ford. az előszót és a jegyz. írta Szávai Nándor. Budapest 1986.

BIEBER <sup>4</sup>1971 = M. BIEBER: *The History of the Greek and Roman Theater*. Princeton, New Jersey <sup>4</sup>1971.

BLUMENBERG 1976 = H. Blumenberg: *Der Sturz des Protophilosophen – Zur Komik der reinen Theorie, anhand einer Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote*. In: Wolfgang Preisendanz–Rainer Warning (hsg.): *Das Komische (Poetik und Hermeneutik)*. München 1976, 11–64.

CARTLEDGE <sup>3</sup>1995 = P. CARTLEDGE: *Aristophanes and his Theatre of the Absurd*. Bristol <sup>3</sup>1995.

DORION 2006 = L-A. DORION: *Xenophon's Socrates*, trans. Stephen Menn. In: S. Ahbel-Rappe–R. Kamtekar (eds.): *A Companion to Socrates*. Chichester, West Sussex Malden, Mass. 2006, 93–109.

ECO 2007 = U. ECO: *A rótság története*. Budapest 2007.

FUHRMANN 1968 = M. FUHRMANN hozzászólása a *Kanon und Lizenz in antiker Literatur* című első diszkuszióhoz. In: H. R. Jauß (hsg.): *Die nicht mehr Schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen (Poetik und Hermeneutik)*. München 1968, 532–534.

GIGON 1947 = O. GIGON: *Sokrates. Sein Bildung und Geschichte*. Bern 1947.

GUTHRIE <sup>8</sup>1995 = W. K. C. GUTHRIE: *A History of Greek Philosophy, IV. Plato. The Man and his Dialogues: Earlier Period*. Cambridge–New York <sup>8</sup>1995

GYÖRKÖSY – KAPITÁNYFŐ – TEGYÉY (1900; 2010) = GYÖRKÖSY ALAJOS–KAPITÁNYFŐ ISTVÁN–TEGYÉY IMRE: *Ógörög magyar nagyszótár*. Budapest 1990, 2010.

HALLIWELL 1991 = S. HALLIWELL: *The Uses of Laughter in Greek Culture*. *The Classical Quarterly* 41/ 2. (1991) 279–296.

HALLIWELL 2008 = S. HALLIWELL: *Greek laughter, A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. New York 2008.

## Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban

HEKLER 1913 = HEKLER A.: *Görög és római arcképszobrászat*. Budapest 1913.

HELLER 2002 = HELLER Á.: *A komédia halhatatlansága. A nevetés*. Kritika 31/ 5. (2002) 16–19.

HELLER 2007 = HELLER Á.: *A halhatatlan komédia*. Budapest 2007.

HOBBS 1999 = TH. HOBBS: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*, 1. kötet, ford. Vámosi Pál. Budapest 1999.

JAEGER 1944 = W. JAEGER: *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen, Zweiter Band, Drittes Buch, Das Zeitalter der grossen Bildner und Bildungssysteme*. Berlin 1944.

KLOTZ–MAHLER–MÜLLER–NITSCH–PLOCHER 2013 = V. KLOTZ–A. MAHLER–R. MÜLLER–W. NITSCH–H. PLOCHER: *Komödie. Etappen ihrer Geschichte von der Antike bis heute*. Frankfurt am Main 2013.

KÖVENDI 2002 = KÖVENDI D.: *Utószó*. In *Arisztophanész vígjátékai*, ford. Arany János, szerk. és a jegyz. készítette Bolonyai Gábor. Budapest 2002, 815–850.

LAPATIN 2006 = K. LAPATIN: *Picturing Socrates*. In: Sarah Ahbel-Rappe–Rachana Kamtekar (ed.): *A Companion to Socrates*. 2006, 110–155.

LASKAY 1987 = LASKAY J.: *Az Aesopus eleteröl, erköltseröl, minden fö dolgairol es halalarol valo historia*, görögből es deakbol magyar nielure ford. Debrecemben, 1592. Közzéteszi: Kőszeghy Péter; a mell. Uray Piroska tanulmánya. Budapest 1987.

LEFKOWITZ 2008 = JEREMY B. LEFKOWITZ: *Ugliness and Value in the Life of Aesop*. In: Ineke Sluiter–Ralph M. Rosen (ed.): *Kakos – Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*. Leiden, Boston 2008, 59–82.

LESSING 1982 = G. E. LESSING: *Laokoón*. In: G. E. LESSING: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest 1982, 191–319.

LUZZATO 1996 = M. J. LUZZATO: *Aisop-Roman*, ford. A. Wittenburg. In: Hubert Cancik–Helmut Schneider (hsg.): *Der Neue Pauly – Enzyklopädie der Antike*, 1. kötet. Stuttgart, Weimar 1996, 359–360.

MÁRAI 1947 = MÁRAI S.: *Egy olvasó naplója*. Új idők 53/ 25 (1947) 577-578.

MITCHELL 2004 = A. G. MITCHELL: *Humour in greek vase-painting*. *Revue Archéologique* 1 (2004) 3–32.

MÜLLER 1968 = G. MÜLLER: *Bemerkungen zur Rolle des Hässlichen in Poesie und Poetik des klassischen Griechentums*. In: H. R. Jauß (hsg.): *Die nicht mehr Schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen (Poetik und Hermeneutik)*. München 1968, 13–21.

NAGY 1999 = G. NAGY: *The best of the Achaeans: concepts of the hero in archaic Greek poetry*. Baltimore, London 1979, 1999. <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5452> 2014. aug. 31.

NIETZSCHE 1988 = Fr. Nietzsche: *Sokrates und die Tragödie*. In: Giorgio Colli–Mazzino Montinari (hsg.): *Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie*. Unzeitgemäße

Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873, KSA, I. Band. München – Berlin/ New York 1988, 533–549.

PÁL 2011 = PÁL K.: *Ki nevet a végén – A szórakozott tudós típusának eredete*. In: Fried István (sorozatszerk.): *Szövegek között 16. – Irodalomtörténet és -elmélet, színházelmélet és komparatiztika*. Szeged 2011, 5–25. [http://www.szokoz.complit.u-szeged.hu/wp-content/uploads/2012/06/02.P%C3%A1l-Katalin\\_2011\\_16.pdf](http://www.szokoz.complit.u-szeged.hu/wp-content/uploads/2012/06/02.P%C3%A1l-Katalin_2011_16.pdf) 2014. aug. 31.

PÁL 2013 = PÁL K.: *A „ki nem oltódó nevetés” mintázatának alakulása (A homéroszi kacaj és Gwynplaine vigyora)*. *Szövegek között 17.* 2013, 2–18. <http://www.szokoz.complit.u-szeged.hu/wp-content/uploads/2013/05/A-ki-nem-olt%C3%B3d%C3%B3-nevet%C3%A9s-mint%C3%A1zat%C3%A1nak-alakul%C3%A1sa-PK.pdf> 2014. aug. 31.

PAPACHRYSTOMOU 2008 = ATHINA PAPACHRYSTOMOU: *Six Comic Poets, A Commentary on Selected Fragments of Middle Comedy*. Tübingen 2008.

RITÓÓK 2009 = RITÓÓK ZS.: *Valóság és fantasztikum Aristophanés komédiáiban*. In: *Vágy, költészet, megismerés. Válogatott tanulmányok*. Budapest 2009, 223–240.

SEILER–CAPELLE ed. 1968 = E. E. SEILER– C. CAPELLE (ed.): *Vollständiges griechisch-deutsches Wörterbuch über die Gedichte des Homers und der Homeriden* (Nach dem früheren Seilerischen Homer-Wörterbuch neu bearbeitet von Carl Capelle). Darmstadt 1968.

SILK 2002 = M. S. SILK: *Aristophanes and the Definition of Comedy*. New York 2002.

STEIGER 1993: STEIGER K.: *Utószó*. In: *A szofista filozófia (szöveggyűjtemény), összeállította és az utószót írta Steiger Kornél*. Budapest 1993, 163–180.

VANDER WAERDT 1994 = PAUL A. VANDER WAERDT: *Socrates in the Clouds*. In: Paul A. Vander Waerd (ed.): *The Socratic Movement*. Ithaca, New York: 1994, 48–86.

VÍGH 2006 = VÍGH É.: *„Természeted az arcodon” – Fiziognómia és jellemábrázolás az olasz irodalomban*. Szeged 2006.

ZANKER 1995 = P. ZANKER: *Die Maske des Sokrates – Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*. München 1995.

### **The ugliness of Socrates by Aristophanes, Plato and Xenophon**

The mysterious historical figure of Socrates is generally characterized as being ugly. Aristophanes, Plato and Xenophon are not applying the same specific features in their descriptions of the philosopher's ugliness. The essay is dealing with the problem of the ugly Socrates figures of the aforementioned authors through an analysis of two Homeric places highlighted by the Aesop Romance. While in the second book of the Iliad Thersites, who is supposed to be a *gelótopois* in the Greek army, obeys the law of “who is ugly outside is ugly inside”, in the eighth book of the Odyssey Odysseus' self-image is the example for the divine law of “who is ugly outside is beautiful inside”. The essay collects the ugly features and it aims to find an answer to the question whether the vices of each figure and generally the ugliness of the body and/ or soul entails the ridiculousness of the given person as well. Furthermore the essay examines whether Socrates – as described in



Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban

Aristophanes, Plato and Xenophon – can be seen as an heir of the typical characteristics formulated by Thersites or Odysseus in Homer.