

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS I.



STUDIA MORALIA

DEBRECEN
2014

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS I.

STUDIA MORALIA

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS I.

SERIEM EDENDAM CURANT

LADISLAUS TAKÁCS ET URSULA TÓTH

Hoc volumen redigit
Ursula Tóth

Lectores
Stephanus Bitskey, Thomas Gesztelyi
Michael Imre, Emericus Tegye

Adiutrix redactoris
Beatrix Kálny

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS I.

STUDIA MORALIA

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

DEBRECINI

MMXIV

A DEBRECENI EGYETEM KLASSZIKA-FILOLÓGIAI ÉS
ÓKORTÖRTÉNETI TANSZÉKÉNEK KIADVÁNYA

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

A borítón: 14. sz.-i itáliai mester: *Az erények kertje*
(Biblioteca Apostolica Vaticana)

ISSN 2064-9754
ISBN 978-963-473-755-1

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

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

TARTALOMJEGYZÉK

BEKÖSZÖNTŐ	7
ADAMIK BÉLA: A számítógépes latin dialektológia műhelyéből: az esetrendszer átalakulásának területi különbségei a feliratos anyag tükrében	9
CSÍZY KATALIN: A <i>humanitas</i> -eszme problematikájának megközelítésmódjai	32
FEHÉR BENCE: Erkölcsi fogalmak a római provinciális sírköltészetben	43
GESZTELYI TAMÁS: Tellus-szertartás Statiusnál (Thebais 8, 296–341)	57
HAMVAS ENDRE ÁDÁM: Az igazságosság meghatározásának problémái: hogyan mutathatnak utat a klasszikus elméletek a modern etikai diskurzusban?	65
HAVAS LÁSZLÓ: A mindennapi élet zűrzavarától az erények útján a lélek halhatatlanságáig (Cicero levelezése alapján – Kr. e. 46–45)	85
LÁZÁR ISTVÁN DÁVID: Protestánsok és törökök a magyar hitviták irodalmában	101
MÓRÉ TÜNDE: Az utazás laudatív ábrázolása Forgách Mihály wittenbergi beszédében	111
NAGY LEVENTE: Hercules és Iuppiter, Krisztus és Konstantin. A szentendrei ókeresztény ládikaveret ikonográfiai programja	124

PAP LEVENTE: Cicero politikai és államideálja, illetve annak torzképe a Piso elleni beszédben	141
PÓSÁN LÁSZLÓ: Vallási türelem a katolikus világ keleti peremén	153
SÖRÖS ERZSÉBET BORBÁLA: Batthyány Orbán bűnhődése Verancsics Antal <i>Elogium Urbani Bathiani</i> -jában	168
SZABADI ISTVÁN: Nagy Konstantin és a világi autoritás a reformátoroknál	177
TAKÁCS LÁSZLÓ: A változás kényszere. Gondolatok a mi-lánói edictum Nero-kori előzményeiről	185
TAKÁCS LEVENTE: Elvárások és változások a 4. századi földmérők hivatásában	194
TÓTH ORSOLYA: A római Saturnalia és hagyományainak továbbélése a keresztények körében	206
A KÖTET SZERZŐI	218

BEKÖSZÖNTŐ

Senki sem vonhatja kétségbe, hogy az emberi nem öntudatra ébredésének kiemelt jelentőségű helyszínei a klasszikus ókor görög és római művelődési központjai voltak: Athén, Alexandria, Róma... Előbb a görögök, majd nyomukban a rómaiak, számos olyan kérdést tettek föl, amelyet előttük még senki, s olyan irányokba kezdtek tájékozódni, amely felé a ma embere is törekszik. S hiába pusztult el az összeroskadt Római Birodalommal együtt a klasszikus ókor megbecsülhetetlen gazdagságának hatalmas része, ami meg- és fennmaradt, még éppen eléggé nagyszerű, értékes és fontos volt ahhoz, hogy a létrejövő új európai államok és kultúrák építményeinek legszilárdabb pillére legyen. Ennek az ókori örökségnek lett részese a Kárpát-medencében hazára lelt magyarság is, amely a nyugati kereszténységhez kötődve ismerte meg és vette birtokába a klasszikus ókor hagyatékát.

Havas László professzor úr, aki ennek a könyvsorozatnak a szellemi horizontját meghatározta, tudományos pályáján egyre erősödő érdeklődéssel vizsgálta, kutatta azt, hogyan őrződött meg – sok ízben átalakulva – az európai és magyar kultúrában a klasszikus ókor öröksége: mi az, ami összeköti a középkor, az újkor vagy a ma emberét a görögökkel és a rómaiakkal, mi az, ami elválasztja, s van-e, s ha van, mi a letűnt korok emberének mondanivalója, üzenete a ma számára. A *Hereditas Graeco-Latinitatis* sorozat első kötete és reménybeli későbbi kötetei az ő gondolatait kívánják továbbvinni: terveink szerint a jövőben folytatjuk a még vele kezdett munkát. Arra törekszünk, hogy minél több irányból és egyre újabb szempontok alapján vizsgáljuk a klasszikus ókort s az európai kultúrára gyakorolt hatását, hogy magunk is méltó örökösökként jó sáfárai legyünk minden európai és magyar közös örökségének, a klasszikus ókor anyagi és szellemi hagyatékának.

Takács László és Tóth Orsolya
sorozatszerkesztők

A SZÁMÍTÓGÉPES LATIN DIALEKTOLÓGIA MŰHELYÉBŐL: AZ ESETRENDSZER ÁTALAKULÁSÁNAK TERÜLETI KÜLÖNBSEGEI A FELIRATOS ANYAG TÜKRÉBEN*

ADAMIK BÉLA

Összefoglalás

Jelen tanulmány a Császárkori latin feliratok számítógépes nyelvtörténeti adatbázisában rögzített névszói morfoszintaktikai, s azon belül is elsősorban az esetrendszer átépülésére vonatkozó adatok elemzésével foglalkozik azzal a céllal, hogy feltárja az egyes adattípusok belső megoszlásainak esetleges területi különbségeit. A Herman József által kidolgozott módszertannal végrehajtott vizsgálat kimutatja, hogy a kiválasztott római provinciák (Moesia Inferior, Moesia Superior, Dalmatia, Venetia–Histria és Gallia Narbonensis) szignifikáns területi és időbeli különbségeket mutatnak az esetrendszer fejlődésében. A kései szakaszukat tekintve Gallia Narbonensis és Venetia–Histria dialektológiailag egy olyan övezetbe sorolható, ahol a klasszikus nyelvváltozat öt esetéhez képest már csak két eset létezett, mégpedig az ófrancia és óprovanszál típus szerint. Dalmatiában viszont a balkáni típusú kétesetes névszóragozás előzménye mutatható ki. Moesia Inferiorban és Superiorban egy háromesetes rendszer alakult ki, de a késői feliratos anyag csekély volta miatt nem állapítható meg, hogy e két szomszédos terület milyen irányba fejlődött volna tovább: a Gallia Narbonensis-i és Venetia–Histria-i fejlődés által megtestesített galliai típus, avagy a Dalmatiai alakulás által képviselt balkáni típus irányába.

* Jelen tanulmány Adamik (2014) magyarra átdolgozott változata, mely a "Császárkori latin feliratok számítógépes nyelvtörténeti adatbázisa: 3. szakasz" című, K 108399 ny. sz. OTKA-projekt keretében készült.

Bevezetés

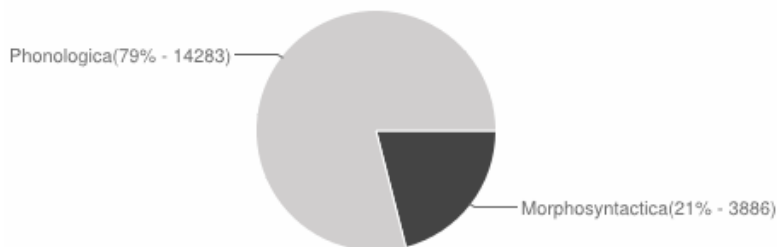
Herman József szerint a latin feliratokon adatolható morfoszintaktikai jelenségek a fonológiai háttérűeknél kevésbé alkalmasak dialektológiai irányú statisztikai vizsgálatok végrehajtására (Herman 2000: 126). Herman implicit lemondása a morfoszintaktikai háttérű adatok vizsgálatáról ugyanakkor világosan nem elméleti alapon, hanem praktikus megfontolásokon nyugszik. A feliratokról kinyerhető (a klasszikus normához képest hibaként definiálható) adatok nagy többsége ugyanis fonológiai háttérű változást jelenít meg. Mivel a Herman-féle dialektológiai célzatú statisztikai vizsgálatokhoz relatíve nagy mennyiségű adatra van szükség, érthető Hermannál a fonológiai kutatások előnyben részesítése a morfoszintaktikai vizsgálatok kárára.

A feliratokról kigyűjthető, morfoszintaktikai változások okozta, 'hibák' viszonylag alacsony aránya nyilvánvaló a Császárkori latin feliratok számítógépes nyelvtörténeti adatbázisában rögzített adatok tükrében is. Ha kirekesztjük a nem nyelvi, azaz a technikai háttérű hibák¹ adatlapjait a vizsgálatból, és csak a fonológiai és a morfoszintaktikai hibák² adatlapjainak az általános megoszlását vesszük tekintetbe az Adatbázisban, akkor a következő diagram-képet kapjuk.³

¹ Címkejük az Adatbázisban: *Errorēs non grammaticī* (vö.: <http://lldb.elte.hu/>); az Adatbázis bemutatóját l. Adamik (2010).

² Az 1–3 diagramon csak azokat az adatlapokat vesszük figyelembe, amelyeknek nincsen alternatív kódjuk (azaz kizárjuk a másképp is értelmezhető adatlapokat). Az adat meghatározásához és az adatokat rögzítő adatlap rovatainak leírásához l.: http://lldb.elte.hu/admin/doc_guidelines.php

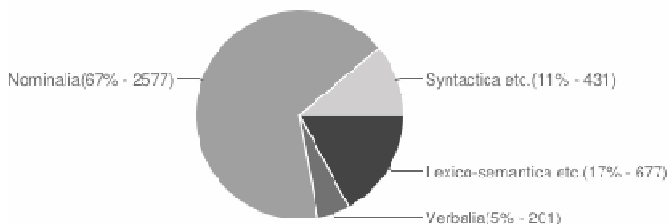
³ A tanulmányban közölt diagramokat az Adatbázis keresőelemére telepített diagram-ábrázoló modul segítségével hoztuk létre (a 2012.12.30-i állapot szerint).



1. diagram: a fonológiai és morfoszintaktikai hibák általános megoszlása

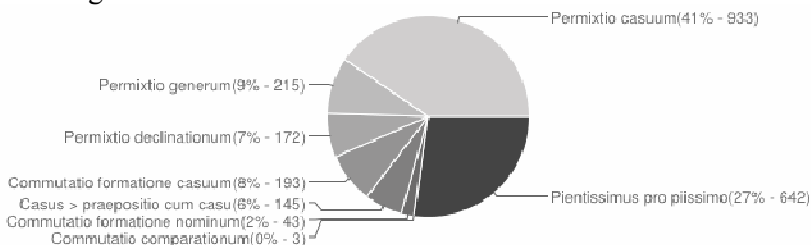
Az első diagram világosan mutatja, hogy az Adatbázisban rögzített hibák nagy többsége, 79%-a valóban fonológiai jellegű (14283 = 79%), és a morfoszintaktikai hibák a maguk 21%-ával szemmel látható kisebbségben vannak (3886 = 21%). Ez a 21%-os arány ugyanakkor érzékelhetően magasabb, mint a Herman vonatkozó vizsgálatában figyelmen kívül hagyott morfoszintaktikai hibák 12%-os részesedése.⁴ Bár ez a különbség (21% vs. 12%) nem tűnhet túl jelentősnek, mégis felbátoríthatja a kutatót arra, hogy megvizsgálja: ez a 21%-os viszonylagos kisebbség önmagán belül tartalmaz-e elegendő adatot egy dialektológiai célzatú statisztikai vizsgálatához? Hogy ezt a kérdést megválaszolhassuk, a tágabb értelemben vett morfoszintaktikai adatok további, belső elemzésére van szükség, tekintet nélkül területi és időbeli megoszlásukra.

⁴ Vö. Herman (2000) 129–133 diagramjait, amelyeket újraközöl értelmező táblázatokkal Adamik (2012) 103–104; Herman vizsgálatában összesen 869 (= 88%) fonológiai adat szerepelt (beleértve az AE~E keverést is), és 123 (= 12%) morfoszintaktikai jelenség (ez utóbbiaknak csak a pusztá számadatát közölte kontraszt gyanánt).



2. diagram: a tágabb értelemben vett morfoszintaktikai adatok megoszlása

Ha megnézzük a második diagramon a tágabb értelemben vett morfoszintaktikai adatok (összesen 3886 adatlap) belső megoszlását, rögtön nyilvánvalóvá válik, hogy relatív magas adatszámú (67% = 2577 tétel) révén elsősorban a (a diagramon és az Adatbázisban *Nominalia*-nak címzett) névszói morfoszintaxis lehet egy ilyen statisztikai vizsgálat tárgya: így a továbbiakban ennek belső megoszlásával foglalkozunk.



3. diagram: a névszói morfoszintaktikai adatok megoszlása

A harmadik diagramból világossá válik, hogy a névszói morfoszintaxis változásait rögzítő adatok többsége a névszóragozási, deklinációs rendszer átalakulásához kapcsolható (71% = 1658). Tételeken ide tartoznak az esetkeverések (*Permixon casuum*: 41% = 933), a nemek keverése (*Permixon generum*: 9% = 215), a deklinációs osztályok keverése (*Permixon declinationum*: 7% = 172), esetvégződések innovációi (*Commutatio formatione casuum*: 8% = 193) és az előljárós szerkezetek klasszikus normáktól elütő használata a pusztán esetek helyett (*Casus > praepositio cum casu*: 6% = 145; beleértve néhány

fordított, hiperkorrekt esetet is). Ha eltekintünk a névszóképzés tisztán morfológiai hátterű változásainak ritka eseteitől (*Commutatio formatione nominum*: 2% = 42), a melléknévfokozás átépülésének izolált példáitól (*Commutatio comparationum*: 0% = 3) és főleg a *pius* melléknév lényegében lexikalizálódott felsőfokának, azaz a (*piissimus* helyetti) *pientissimus* alaknak a számtalan esetétől (*Pientissimus pro piissimo*: 27% = 642), egyértelművé válik, hogy az esetrendszer változásainak vizsgálata kecsegtet a legnagyobb eredménnyel (*Permixtio casuum*: 41% = 933 adatlap).

Ezért innentől kezdve csak az esetkeveréseket (41% = 933) és az előljárós szerkezetek klasszikus normáktól elütő használatának eseteit (6% = 145) tárgyaljuk: ezek együttes 47%-os aránya, 1078 tételes mennyisége tűnik ugyanis további dialektológiai célzatú statisztikai vizsgálataink számára ígéretes területnek.

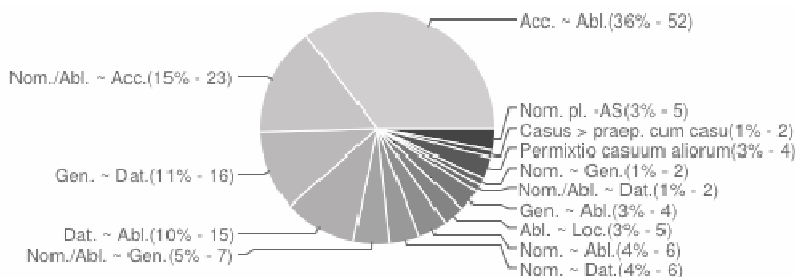
Az esetkeverésekre vonatkozó elemzéseink során azok mindenféle típusát tekintetbe vesszük, de figyelmünk elsősorban az accusativus és ablativus, a genitivus és a dativus, valamint a nominativus és accusativus felcserélésének eseteire fog irányulni. Ezeknek az eseteknek az egybeolvadása hozta létre ugyanis a vulgáris latin esetrendszer területileg eltérő változatait, amelyekben a klasszikus ötesetes ragozásból két- vagy háromesetes névszóragozás jött létre. (vö. Herman 2003: 45. skk.) A vizsgálatba bevonjuk az első deklinációs többes számú nominativusi (*-ae* helyetti) *-as* végződés elszórt eseteit is (18 tétel), inkább csak a teljesség kedvéért, hiszen a „Galliai helyzet világosan mutatja, hogy az *-as* végű nominativus megjelenése pusztán formai, morfológiai jelenség és nem a nominativus és az accusativus közötti funkcionális keverésből származik.” (vö. Herman 2003: 49) Az előljárós szerkezetek klasszikus normáktól elütő használatának eseteit pedig azért vesszük tekintetbe, mert az ilyen esetek halmozódása utalhat az esetrendszer leépülésére, hiszen végeredményben az újlatin/román nyelvterületen, bizonyos mértékig a mai román/oláh nyelv kivételével, a prepozíciós szerkezetek váltották fel az esetek használatát. (vö. Herman 2003: 52. sk.)

A kiválasztott provinciák, Moesia Inferior, Moesia Superior, Dalmatia, Venetia–Histria és Gallia Narbonensis területét két időszakot tekintve vesszük görcső alá. 1. kora császárkor, azaz a Kr. u. 1–3. évszázad feliratos anyaga, és 2. késő császárkor, azaz a 4. századtól

induló periódus, amelyik az adott terület történetétől és feliratos anyagának adatoltságától függően az 5. vagy a 6., esetleg a 7., sőt néha a 8. századig is tart.

1.1. Korai Moesia Inferior

Az első elemzendő provincia Moesia Inferior.⁵ A terület korai anyagából kinyert adatok mennyisége elegendő (149 = 100%) nyelvészeti következtetések levonásához. A vonatkozó adatok megoszlását a következő diagram ábrázolja:⁶



4. diagram: Korai Moesia Inferior (1–3. sz.)

⁵ E provincia adatait nagyrészt Jekl Ágnes (és részben Zalán Sára) rögzítette a következő gyűjteményekből: IScM, ILBulg, Conrad, IIFDR és IBulgarien (A korpuszrövidítések feloldását lásd az Adatbázisban pl. a Kereső modulban, a bibliográfia elemnél, a cím választásánál; az Adatbázis korpuszrövidítései néhány kivételtől eltekintve megegyeznek az EDCS epigráfiai adatbázis rövidítéseivel, vö. <http://www.manfredclauss.de/abkuerz.html>).

⁶ Az adatszám maximalizálása érdekében a pusztán morfoszintaktikai kódú lapok mellett a kettős kódolású lapokat is bevontuk a vizsgálatba, tehát amelyeknél az egyik kód morfoszintaktikai, míg a másik pl. fonológiai jellegű (akármilyen sorrendben). Ti. az olyan alakok mint a *comitis* helyetti *comiti*, a *comitem* helyetti *comite* és a *vitam* helyetti *vita* stb. nem csak morfoszintaktikai, hanem fonológiai változások eredményének is betudhatók, mégpedig egymástól nem megkülönböztethető, nem elválasztható módon. Hasonlóképpen azokat az adatlapokat is figyelembe vettük – fő kódjuk szerint –, ahol az alternatív kód is morfoszintaktikai: pl. egy VIXIT ANNIS ... MENSES ... típusú adat (amely állhat *vixit annos ... menses* vagy *vixit annis ... mensibus* helyett is) kódja nom./acc. pro abl., alternatív kódja dat./abl. pro acc. (vö. pl. LLDB-19973).

A negyedik diagram⁷ megoszlási mintázatából levonhatjuk a következtetést, hogy a korai Moesia Inferiorban az accusativus és ablativus keverése volt a leggyakoribb (36% = 52 adat),⁸ ezt követte az első deklinációs (írásképileg egybeeső) nominativus-ablativus és az accusativus felcserélése (15% = 23 tétel),⁹ valamint a genitivus meg a dativus keverése (11% = 16 adat).¹⁰ Említésre érdemes még a harmadik deklinációs dativus és ablativus felcserélése (10% = 15 tétel).¹¹ A többi keveréstípus elemzésétől eltekintünk, lévén tíznél kevesebb előfordulással relatíve ritkák és ezért irrelevánsak egy gyakorisági vizsgálatban.¹²

⁷ A 4–13. diagramok jegyzetekben közölt háttéradataira vonatkozólag a következő rendszert használjuk: a tárgyalt esetkeverés összesített száma után megadjuk minden egyes altípus előfordulási számát, az adatbázisbeli kódjuk szerint (pl. 2 Acc. ~ Abl = 1 acc. pro abl. + 1 abl. pro acc. stb.), és mindegyik altípusra az első említésénél egy szemléltető példát is adunk.

⁸ 52 Acc. ~ Abl = 32 acc. pro abl. (alternatív kódja -0 > -m, pl. LLDB-934: PRO SALVTEM = *pro salute*, IScM 1, 344, 4, Kr. u. 202) + 7 nom./acc. pro abl. (pl. LLDB-19570: PR[O] NEPOTES = *pro nepotibus*, ILBulg 426, 2, Kr. u. 17–200) + 7 dat./abl. pro acc. (pl. LLDB-8547: PER| VALERIO = *per Valerium*, IScM 5, 66, 5–7, Kr. u. 178) + 6 abl. pro acc. (alternatív kódja -m > -0, pl. LLDB-11200: OP PI|ETATE = *ob pietatem*, IScM 5, 189, 8–9, Kr. u. 101–150).

⁹ 23 Nom./Abl. ~ Acc = 23 nom./abl. pro acc. (alternatív kódja -m > -0, pl. LLDB-2010: ARA| POSVIT = *aram posuit*, IScM 1, 373, 13, Kr. u. 157).

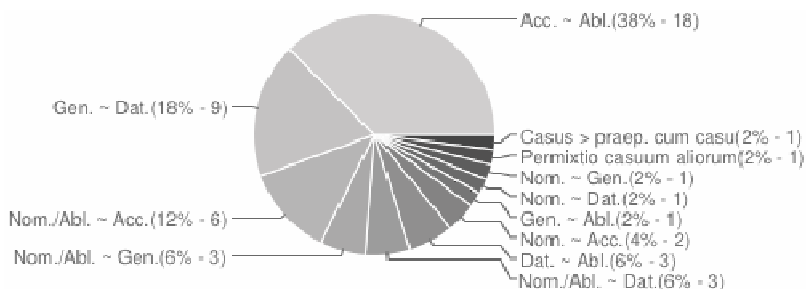
¹⁰ 16 Gen. ~ Dat. = 10 dat./abl. pro gen. (pl. LLDB-10607: PRO [S]AL[VT]E IMP ()| ANTONINO = *pro salute imperatoris () Antonini*, IScM 5, 13, 4, Kr. u. 138–161) + 6 dat. pro gen. (alternatív kódja -s > -0, pl. LLDB-1151: DIS MANIBVS | C IVLI () CEL[E]RI VETER = *Dis Manibus Gai Iulii () Celeris veterani*, ILBulg 56, 1–4, Kr. u. 101–150).

¹¹ 15 Dat. ~ Abl. = 4 abl. -e > I (alternatív kódja e > I, pl. LLDB-6867: PRO SALVTI = *pro salute*, IScM 5, 23, 3, Kr. u. 161–169) + 10 dat. -ī > E (alternatív kódja i: > E, pl. LLDB-4009: BENE| MERENTE () POSVIT = *bene merenti () posuit*, IScM 2, 346, 7–8, Kr. u. 201–300) + 1 abl. -ī > E (alternatív kódja i: > E, pl. LLDB-4569: PRAESIDE () [CO]NSVLARE = *praeside () consulari*, IScM 3, 97, 4–5, Kr. u. 169–175).

¹² 7 Nom./Abl. ~ Gen. = 7 nom./abl. pro gen. (pl. LLDB-7272: VET|RANVS ALA = *veteranus alae*, IScM 5, 23, 8, Kr. u. 161–169; 6 Nom. ~ Dat. = 2 dat. pro nom. (LLDB-4882: CAESAR () [RE]STITVTORI = *Caesar () restitutor*, IScM 3, 96, 12, Kr. u. 274) + 4 nom. pro dat. (LLDB-11113: ASCLEPIO ET YGIA| = *Asclepio et Hygiae*, IScM 5, 239, 1, Kr. u. 151–200); 6 Nom. ~ Abl. = 5 nom. pro abl. (pl. LLDB-670: CVRA AGEN|TIBVS MAG CLA GAI|VS = *curam agentibus magistris Claudio Gaio*, IScM 1, 326, 8–9, Kr. u. 149) + 1 abl. pro nom. (alternatív kódja -s > -

1.2. Késői Moesia Inferior

A késői Moesia Inferior területéről felvett adatok mennyisége a (149 tételes) korainak mintegy csak harmadát teszik ki, de még épp elegendő alapot nyújtanak óvatos, de releváns következtetések levonására (49 adat = 100%). A vonatkozó adatok megoszlását a következő diagram ábrázolja:



5. diagram: Késői Moesia Inferior (4–6. sz.)

Az ötödik diagram megoszlási mintázatából látható, hogy e provincia késői szakaszában is az accusativus és ablativus keverése volt

0, c.f. LLDB-19765: MARCEALE () POSVIT = *Martialis () posuit*, ILBulg 199, 1, Kr. u. 201–300); 5 Abl. ~ Loc. = 5 loc. pro abl. (pl. LLDB-11197: DOMO OESCI = *domo Oesco*, IScM 5, 188, 4, Kr. u. 106–162); 4 Gen. ~ Abl. = 1 abl. pro gen. (c.f. LLDB-11143: VERI AVRELII CAESARE = *Veri Aurelii Caesaris*, IScM 5, 13, 5, Kr. u. 138–161) + 3 gen. pro abl. (pl. LLDB-11286: CAIO [AL]EXANDRI = *Caio Alexandro*, IScM 5, 233, 9–10, Kr. u. 178); 2 Nom./Abl. ~ Dat. = 2 nom./abl. pro dat. (pl. LLDB-1217: DO[M]INA () PVER () D D = *dominae () puer () donum dedit*, ILBulg 362, 1–2, Kr. u. 131–300); 2 Nom. ~ Gen. = 2 nom. pro. gen. (pl. LLDB-1277: PRO SALVTE IMP M ANT GORDIANVS = *pro salute imperatoris M. Antonii Gordiani*, IScM 1, 347, 6–8, Kr. u. 238); 4 commutatio vel permixtio casuum aliorum (pl. LLDB-19424: MEMORIAM [C]AVSAM POSVIT = *memoriae causa posuit*, Conrad 525, 5 Kr. u. 251–300); 2 Casus > praep. cum casu = 2 casus sine praep. > praep. (pl. LLDB-19697: EXS[VIS]VIS = *visu*, ILBulg 270, 4–5, Kr. u. 101–250); A többes számú nominativusi -as végződés ötször fordul elő, így nem lehet teljesen elszigeteltnek tekinteni: 5 nom. pl. -AS pro -ae (pl. LLDB-19763: FIL[I]VS ATQV [FI]LIAS MEAS () POSVERVNT = *filius atque filiae meae () posuerunt*, ILBulg 170, 7–8, Kr. u. 131–170).

a leggyakoribb (38% = 18 tétel).¹³ Második leggyakoribb jelenség a genitivus és a dativus felcserélése lett (18% = 9 adat), amelyet az első deklinációs nominativus-ablativus és az accusativus keverése követ a harmadik helyen (12% = 6 tétel).¹⁴ A többi keveréstípus elemzésétől itt is eltekintünk, ötnél kevesebb előfordulással ugyanis ezek relatíve ritkák és ezért irrelevánsak egy gyakorisági vizsgálatban.¹⁵

Összességében, Moesia Inferior korai és kései adatprofilja között szemmel látható különbségek, arányeltolódások fedezhetők fel. Az accusativus és ablativus keverésének korai dominanciája a kései korszakban kissé megerősödött (36% > 38%), az első deklinációs nominativus-ablativus és az accusativus keverésének aránya kissé visszaszorult (15% > 12%), a genitivus és a dativus felcserélése viszont gyakoribb lett (11% > 18%).

2.1. Korai Moesia Superior

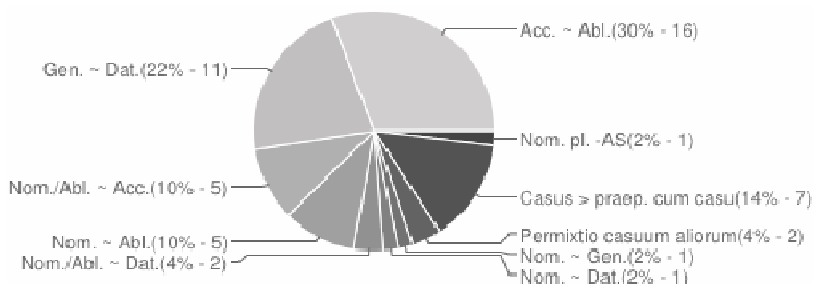
A második vizsgálatba vont provincia, Moesia Superior,¹⁶ Moesia Inferior nyugati szomszédja. A korai Moesia Superior területéről felvett adatok száma a korai Moesia Inferiorban rögzítettekének (149 tétel) körülbelül a harmadát teszi ki, de még (51 tétellel = 100%) épp elegendő mennyiségű óvatos, de releváns konklúziók levonására. A vonatkozó adatok megoszlását a következő diagram ábrázolja:

¹³ 18 Acc. ~ Abl. = 3 abl. pro acc. + 2 nom./acc. pro abl. + 3 dat./abl. pro acc. + 10 acc. pro abl.

¹⁴ 9 Gen. ~ Dat. = 1 gen. pro dat. + 5 dat./abl. pro gen. + 3 dat. pro gen.; 6 Nom./Abl. ~ Acc. = 6 nom./abl. pro acc.

¹⁵ 3 Nom./Abl. ~ Gen. = 3 nom./abl. pro gen.; 3 Nom./Abl. ~ Dat. = 3 nom./abl. pro dat.; 3 Dat. ~ Abl. = 2 dat. -ī > E + 1 abl. -e > I; 2 Nom. ~ Acc. = 2 acc. pro nom. (pl. LLDB-20702: PVSVVIT VN (I) CVNIVGEN SVA = *posuit hunc () coniunx sua*, IBulgarien 130, 5-6, Kr. u. 301-400); 1 Gen. ~ Abl. = 1 abl. pro gen.; 1 Nom. ~ Dat. = 1 dat. pro nom.; 1 Nom. ~ Gen. = 1 nom. pro. gen.; 1 commutatio vel permixtio casuum aliorum; 1 Casus > praep. cum casu = 1 casus sine praep. > praep.

¹⁶ E provincia adatait főképp Visontai Réka (és részben Zalán Sára) gyűjtötte a következő korpuszokból: IMS, AE és ILJug.



6. diagram: Korai Moesia Superior (1–3. sz.)

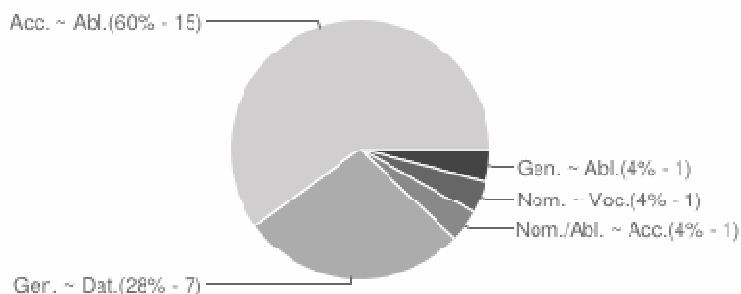
A hatodik diagram megoszlási szerkezetéből látszik, hogy itt is az accusativus és ablativus keverése volt a leggyakoribb (30% = 16 tétellel). Ezt követte a genitivus és a dativus felcserélése (22% = 11 tétellel).¹⁷ A többi keveréstípus (és az egyetlen *-as* pluralis nominativus végződés) elemzésétől itt is eltekintünk, tíznél kevesebb előfordulással ugyanis ezek relatíve ritkák és ezért irrelevánsak ebben a gyakorisági vizsgálatban.¹⁸

2.2. Késői Moesia Superior

A késői Moesia Superior feliratairól csak nagyon kevés adatot lehetett rögzíteni (25 tétel = 100%), de talán, megfelelő óvatossággal és fenntartásokkal, ezekből is lehet releváns nyelvi következtetéseket levonni. A vonatkozó adatok megoszlását a következő diagram ábrázolja:

¹⁷ 16 Acc. ~ Abl. = 3 abl. pro acc. + 3 nom./acc. pro abl. + 10 acc. pro abl.; 11 Gen. ~ Dat. = 5 gen. pro dat. + 1 dat./abl. pro gen. + 5 dat. pro gen.

¹⁸ 5 Nom./Abl. ~ Acc. = 5 nom./abl. pro acc.; 5 Nom. ~ Abl. = 5 nom. pro abl.; 2 Nom./Abl. ~ Dat. = 2 nom./abl. pro dat.; 1 Nom. ~ Dat. = 1 dat. pro nom.; 1. Nom. ~ Gen. = 1 nom. pro. gen.; 2 commutatio vel permixtio casuum aliorum; 7 Casus > praep. cum casu = 6 casus sine praep. > praep. + 1 praep. > casus sine praep. (vö. LLDB-14324: EXIERV|NT ANCONES FACIEN|DOS = *exierunt ad ancones faciendos*, AE 1973, 473, 2-4, Kr. u. 99–100); 1 nom. pl. -AS pro -ae.



7. diagram: Késői Moesia Superior (4–6. sz.)

A hetedik diagram megoszlási mintázata hasonlít a kései Moesia Inferioréhoz, de annál jóval egyszerűbb vagy inkább polarizáltabb.¹⁹ A kései Moesia Superiorban is az accusativus és ablativus keverése volt a leggyakoribb (60% = 15 tétellel), és mellette csak a genitivus és a dativus felcserélése érdemes említésre (28% = 7 adattal).²⁰ A többi keveréstípus elemzésétől itt is eltekintünk, ötnél kevesebb előfordulással ugyanis ezek viszonylag ritkák és ezért irrelevánsak ebben a gyakorisági vizsgálatban.²¹

Összességében, Moesia Superior korai és kései adatprofilja között olyan különbségek, arányeltolódások fedezhetők fel, amelyek nagyon hasonlóak a Moesia Inferiorbeliekhez. Moesia Superiorban azonban az accusativus és ablativus keverésének korai dominanciája a kései korszakban a Moesia Inferiorban tapasztaltnál is nagyobb mértékben erősödött meg (30% > 60%), és a genitivus és dativus felcserélése is markánsabb lett a kései korszakban (22 % > 28 %).

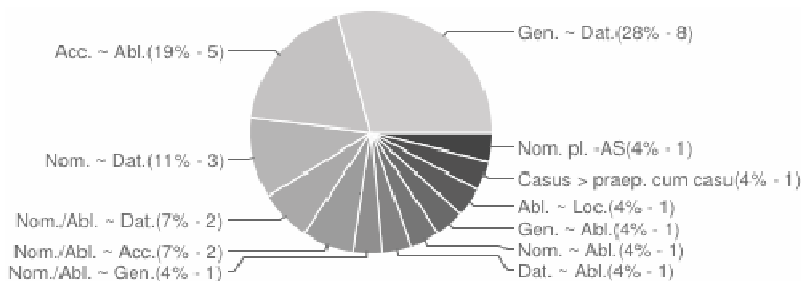
¹⁹ Az egyszerű, ill. a polarizált itt azt jelenti, hogy az esetkeverési típusok megoszlása nem véletlenszerű, hanem a vulgáris latin fejlődési tendenciák szerinti, azaz a rögzített adatok többsége a legfontosabb esetkeverési típusokba sorolható, mint pl. amilyen az accusativus és ablativus, ill. a dativus és a genitivus keverése.

²⁰ 15 Acc. ~ Abl. = 3 acc. pro abl. + 7 dat./abl. pro acc. + 4 abl. pro acc. + 1 nom./acc. pro abl.; 7 Gen. ~ Dat. = 2 dat./abl. pro gen. + 2 dat. pro gen. + 3 gen. pro dat.

²¹ 1 Nom./Abl. ~ Acc. = 1 nom./abl. pro acc.; 1 Nom. ~ Voc. = 1 nom. pro voc. (pl. LLDB-4766: FILI MEVS = *fili mi*, IMS 4, 50, 1 Kr. u. 301–600); 1 Gen. ~ Abl. = 1 abl. pro gen.

3.1. Korai Dalmatia

A harmadik bemutatásra kerülő tartomány Dalmatia.²² A korai korszak feliratairól kinyert adatok mennyisége ismét alacsony (27 adat = 100%), de megint csak alkalmasnak tűnik óvatos dialektológiai következtetések levonására. A vonatkozó adatok megoszlását a következő diagram ábrázolja:²³



8. diagram: Korai Dalmatia (1–3. sz.)

A nyolcadik diagram adatszerkezete arra enged következtetni, hogy a korai korszakban a genitivus és dativus felcserélése lehetett a leggyakoribb esetkeverés-típus (28% = 8 tétellel), ezt követte az accusativus és ablativus keverése (19% = 5 adattal).²⁴ A többi keveréstípus (és az egyetlen *-as* pluralis nominativus végződés) elemzésétől itt is eltekintünk, ötnél kevesebb előfordulással ugyanis ezek relatíve ritkák és ezért lényegtelenek ebben a gyakorisági vizsgálatban.²⁵

²² E provincia adatait magam rögzítettem a következő korpuszokból: ILJug és Salona (Salona-04-nek rövidíti az EDCS, lásd <http://www.manfredclaus.de/abkuerz.html>)

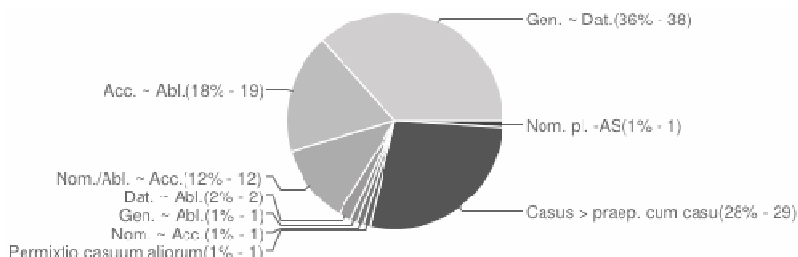
²³ E diagram sajátos megoszlási mintázatával a korai Venetia et Histria és a korai Gallia Narbonensis diagramjaihoz hasonlít, és a kis adatszám miatt, azokkal megegyezően, hipotetikusnak tekinthető, így a belőle levont óvatos konklúziók is ideiglenes jellegűek.

²⁴ 8 Gen. ~ Dat. = 1 gen. pro dat. + 7 dat. pro gen.; 5 Acc. ~ Abl. = 2 acc. pro abl. + 3 abl. pro acc.

²⁵ 3 Nom. ~ Dat. = 3 nom. pro dat.; 2 Nom./Abl. ~ Dat. = 2 nom./abl. pro dat.; 2 Nom./Abl. ~ Acc. = 2 nom./abl. pro acc.; 1 Nom./Abl. ~ Gen. = 1 nom./abl. pro

3.2. Késői Dalmatia

A tartomány korai korszakával ellentétben a kései Dalmatia területéről már elegendő adattal rendelkezünk (85 tétel = 100 %), amelyek megoszlását a következő diagram ábrázolja:



9. diagram: Késői Dalmatia (4–7. sz.)

Ha eltekintünk az előljárós szerkezetek klasszikus normáktól elütő használatának magas arányától (28% = 29 tétel),²⁶ a maradék anyagból a következő következtetések adódnak. A kései korszakban egyértelműen a genitivus és dativus felcserélése dominált (36% = 38 adat), és az accusativus és ablativus keverése volt a második leggyakoribb hibatípus (18% = 19 tétel), amelyet a harmadik helyen az első deklinációs nominativus-ablativus és az accusativus keverése követett (12% = 12 tétel).²⁷ A többi keveréstípus (és az egyetlen -as pluralis nominativus végződés) elemzésétől itt is eltekintünk, ötnél

gen.; 1 Dat. ~ Abl. = 1 abl. -e > I; 1 Nom. ~ Abl. = 1 nom. pro abl.; 1 Gen. ~ Abl. = 1 gen. pro abl.; 1 Abl. ~ Loc. = abl. pro loc.; 1 Casus > praep. cum casu = 1 casus sine praep. > praep. 1 Nom. pl. -AS pro -ae.

²⁶ 29 Casus > praep. cum casu = 29 casus sine praep. > praep. A legtöbb esetben a *die* helyetti *sub die* kifejezés előfordulásairól van szó (pl. LLDB-14233: SVB DIE = *die*, ILJug 3, 2548, 1, Kr. u. 501–600), azaz a prepozíció többnyire annak az esetnek a szemantikai funkcióját erősíti, amely előtt áll; nagyon ritkák adatbázisunkban a vulgáris latin fejlődés szempontjából oly fontos adatok, amikor *ad* áll accusativussal a dativus helyett, vagy *de* áll ablativussal genitivus helyett (kódjuk: ad + acc. pro dat., ill. de + abl. pro gen.).

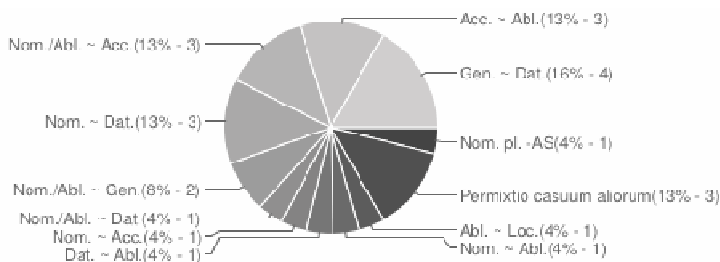
²⁷ 38 Gen. ~ Dat. = 22 dat./abl. pro gen. + 16 dat. pro gen.; 19 Acc. ~ Abl. = 2 dat./abl. pro acc. + 1 nom./acc. pro abl. + 8 abl. pro acc. + 8 acc. pro abl.; 12 Nom./Abl. ~ Acc. = 12 nom./abl. pro acc.

kevesebb előfordulással ugyanis ezek viszonylag ritka, sőt elszigetelt jelenségek, és ezért lényegtelenek ebben a gyakorisági vizsgálatban.²⁸

Összességében, Dalmatia korai és kései adatprofilja között is különbségek fedezhetők fel. A megoszlási mintázatok itt is eltolódtak a két korszak között, amennyiben a kései korszakban a genitivus és dativus felcserélésének dominanciája markánsabb lett (28% > 36%), míg az accusativus és ablativus keverése, minimális csökkenéssel, megőrizte második helyét (19% > 18%), továbbá az első deklinációs nominativus-ablativus és az accusativus keverése előlépett a harmadik helyre (E 7% > 12%).

4.1. Korai Venetia-Histria

A negyedik elemzendő provincia Venetia-Histria.²⁹ A korai korszak feliratairól kinyert adatok száma itt is csekély (24 tétellel = 100%), épp csak elegendő az óvatos, de talán releváns következtetések levonására. A korai adatok megoszlási mintázatát a következő ábra mutatja:³⁰



10. diagram: Korai Venetia-Histria (1–3. sz.)

²⁸ 2 Dat. ~ Abl. = 2 abl. -e > I; 1 Gen. ~ Abl. = 1 abl. pro gen.; 1 Nom. ~ Acc. = 1 nom. pro acc.; 1 commutatio vel permixtio casuum aliorum; 1 Nom. pl. -AS pro -ae.

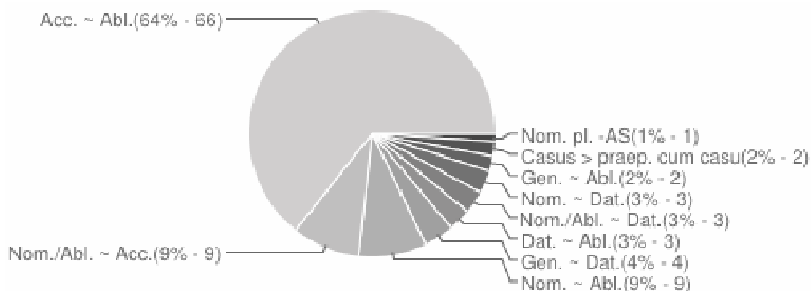
²⁹ E provincia adatait Zimonyi Ákos rögzítette a következő gyűjteményekből: InscrAqu, InscrIt, CIL, Pais, AE, és IEAquil.

³⁰ E diagram sajátos megoszlási mintázatával a korai Dalmatia és a korai Gallia Narbonensis diagramjaihoz hasonlít, és a kis adatszám miatt, azokkal megegyezően, hipotetikusnak tekinthető, így a belőle levont óvatos konklúziók is ideiglenes jellegűek.

Amennyire az egyes keveréstípusok alacsony számából erre egyáltalán következtethetünk, úgy tűnik, hogy a genitivus és dativus felcserélése lehet a leggyakoribb (16% = 4 adattal), továbbá az accusativus és ablativus keverése, együtt az első deklinációs nominativus-ablativus és az accusativus keverésével és a nominativus és a dativus felcseréléssel (mindhárom jelenség 13% = 3 adattal) lehetett a második leggyakoribb keveréstípus.³¹ A többi keveréstípus (és az egyetlen *-as* pluralis nominativus végződés) elemzésétől itt is eltekintünk, háromnál kevesebb előfordulással ugyanis ezek valóban ritka, sőt elszigetelt jelenségeknek nyilváníthatók, és ezért figyelmen kívül hagyhatók.³²

4.2. Kései Venetia-Histria

A korai korszakkal szemben a kései Venetia-Histria feliratairól már elegendő számú adatot sikerült rögzíteni (102 tétel = 100%), amelyek határozott következtetések levonását is lehetővé teszik. A kései periódus megoszlási mintázatát a következő diagram mutatja:



11. diagram: Kései Venetia-Histria (4–8. sz.)

³¹ 4 Gen. ~ Dat. = 2 dat. pro gen. + 1 dat./abl. pro gen. + 1 gen. pro dat.; 3 Acc. ~ Abl. = 3 nom./acc. pro abl.; 3 Nom./Abl. ~ Acc. = 3 nom./abl. pro acc.; 3 Nom. ~ Dat. = 2 nom. pro dat. + 1 dat. pro nom.

³² 2 Nom./Abl. ~ Gen. = 2 nom./abl. pro gen.; 1 Nom./Abl. ~ Dat. = 1 nom./abl. pro dat.; 1 Nom. ~ Acc. = 1 acc. pro nom.; 1 Dat. ~ Abl. = 1 abl. $\bar{\tau}$ > E; 1 Nom. ~ Abl. = 1 nom. pro abl.; 1 Abl. ~ Loc. = 1 abl. pro loc.; 3 commutatio vel permixtio casuum aliorum; 1 nom. pl. -AS pro -ae.

A tizenegyedik diagram megoszlási mintázatából, amely egyébként jóval egyszerűbb és polarizáltabb, mint a korai provinciáé, világosan látható, hogy az accusativus és ablativus keverése szinte egyeduralkodó volt (64% = 66 adattal). Messze elmaradva következtetése után az első deklinációs nominativus-ablativus és accusativus keverése (9% = 9 tétellel).³³ A többi keveréstípus elemzésétől itt is eltekintünk, kilencnél kevesebb előfordulással ugyanis ezek ritka jelenségekként figyelmen kívül hagyhatók.³⁴

Összességében, Venetia-Histria korai és kései adatprofilja között is különbségek fedezhetők fel. A megoszlási mintázatok itt is eltolódtak a két korszak között, amennyiben a kései korszakban az accusativus és ablativus keverésének gyakorisága extrém mértékben megnőtt (13% > 64%), a genitivus és dativus felcserélése pedig nagymértékben visszaszorult (16 % > 4 %).

5.1. Korai Gallia Narbonensis

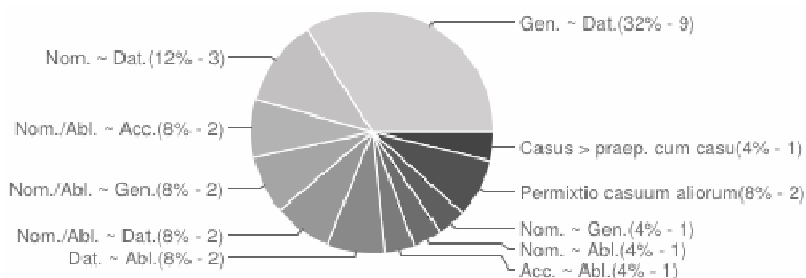
Az ötödik és egyben az utolsó tekintetbe vett tartomány Gallia Narbonensis.³⁵ A korai korszak feliratairól kinyert adatok száma itt is csekély (26 tétellel = 100%), épp csak elegendő az óvatos, de talán releváns következtetések levonására. A korai adatok megoszlási mintázatát a következő ábra mutatja.³⁶

³³ 66 Acc. ~ Abl. = 34 abl. pro acc. + 13 nom./acc. pro abl. + 1 dat./abl. pro acc. + 18 acc. pro abl.; 9 Nom./Abl. ~ Acc. = 9 nom./abl. pro acc.; 9 Nom. ~ Abl. = 7 abl. pro nom. + 1 dat./abl. pro nom. (pl. LLDB-21166: OB[II]T IVLIANO = *obiit Iulianus*, InscrIt 10, 2, 157, 1, Kr. u. 590–900) + 1 nom. pro abl.

³⁴ 4 Gen. ~ Dat. = 3 dat./abl. pro gen. + 1 dat. pro gen.; 3 Dat. ~ Abl. = 1 abl. -e > I + 2 dat. -i > E; 3 Nom./Abl. ~ dat. = 3 nom./abl. pro dat.; 3 Nom. ~ Dat. = 2 nom. pro dat. + 1 dat. pro nom.; 2 Gen. ~ Abl. = 2 gen. pro abl.; 2 Casus > praep. cum casu = 2 casus sine praep. > praep.; 1 nom. pl. -AS pro -ae.

³⁵ E provincia adatait Ötvös Zsuzsanna rögzítette a következő gyűjteményekből: ILN, RICG, ICalvet, INimes, ILHSavoie és RISch.

³⁶ E diagram sajátos megoszlási mintázatával a korai Dalmatia és a korai Venetia-Histria diagramjaihoz hasonlít, és a kis adatszám miatt, azokkal megegyezően, hipotetikusnak tekinthető, így a belőle levont óvatos konklúziók is ideiglenes jellegűek.



12. diagram: Korai Gallia Narbonensis (1–3. sz.)

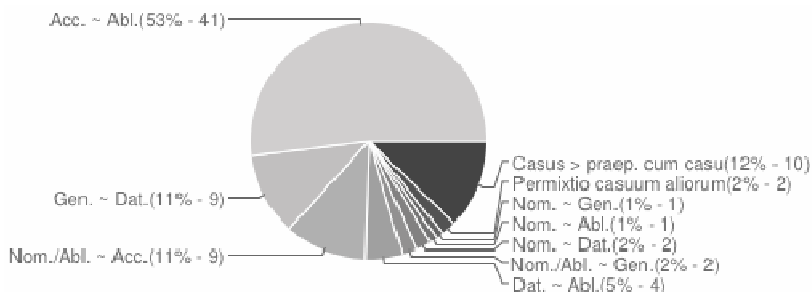
Amennyire az egyes keveréstípusok alacsony számából erre egyáltalán következtethetünk, úgy tűnik, hogy a korai korszakban a genitivus és dativus felcserélése lehetett a leggyakoribb (32% = 9 adattal).³⁷ Minden más keveréstípus annyira ritka, hogy elemzésüktől itt eltekintünk.³⁸

5.2. Kései Gallia Narbonensis

A korai korszakkal szemben a kései Narbonensis feliratairól már elegendő számú adatot sikerült rögzíteni (81 tétel = 100%), amelyek határozott dialektológiai következtetések levonását is lehetővé teszik. A kései periódus megoszlási mintázatát a következő diagram mutatja:

³⁷ 9 Gen. ~ Dat. = 1 dat./abl. pro gen. + 2 gen. pro dat. + 6 dat. pro gen.

³⁸ 3 Nom. ~ Dat. = 3 nom. pro dat.; 2 Nom./Abl. ~ Acc. = 2 nom./abl. pro acc.; 2 Nom./Abl. ~ Gen. = 2 nom./abl. pro gen.; 2 Nom./Abl. ~ Dat. = 2 nom./abl. pro dat.; 2 Dat. ~ Abl. = 1 dat. -ī > E + 1 abl. -ī > E; 1 Acc. ~ Abl. = 1 abl. pro acc.; 1 Nom. ~ Abl. = 1 nom. pro abl.; 1 Nom. ~ Gen. = 1 nom. pro. gen.; 2 commutatio vel permixtio casuum aliorum; 1 Casus > praep. cum casu = 1 casus sine praep. > praep.; többes számú -as nominativus végződésre nincsen példa.



13. diagram: Kései Gallia Narbonensis (4–8. sz.)

A tizenharmadik diagram megoszlási mintázatából, amely egyébként jóval egyszerűbb és polarizáltabb, mint a korai Narbonensisé, világosan látható, hogy a kései korszakban az accusativus és ablativus keverése domináns volt (53% = 41 adattal).³⁹ Ha eltekintünk az előjárós szerkezetek klasszikus normáktól elütő használatának viszonylag magas arányától (12% = 10 adat),⁴⁰ akkor második leggyakoribb jelenségnek nyilvánítható a genitivus és dativus keverése, valamint az első deklinációs nominativus-ablativus és accusativus felcserélése (11% = 9 tétellel).⁴¹ A többi keveréstípus elemzésétől itt is eltekintünk, kilencnél kevesebb előfordulással ugyanis ezek viszonylag ritkáknak és ezért irrelevánsaknak nyilváníthatók ebben a vizsgálatban.⁴²

Összességében, Gallia Narbonensis korai és kései adatprofilja között is különbségek fedezhetők fel. A megoszlási mintázatok itt is jelentősen eltolódtak a két korszak között, amennyiben a kései korszakban az accusativus és ablativus keverésének gyakorisága extrém

³⁹ 41 Acc. ~ Abl. = 10 abl. pro acc. + 5 dat./abl. pro acc. + 1 nom./acc. pro abl. + 25 acc. pro abl.

⁴⁰ 10 Casus > praep. cum casu = 10 casus sine praep. > praep (legtöbbször a *die* helyetti *sub die* típus).

⁴¹ 9 Gen. ~ Dat. = 1 dat. pro gen. + 8 dat./abl. pro gen.; 9. Nom./Abl. ~ Acc. = 9 nom./abl. pro acc.

⁴² 4 Dat. ~ Abl. = 2 abl. -e > I + 2 abl. -ī > E; 2 Nom./Abl. ~ Gen. = 2 nom./abl. pro gen.; 2 Nom. ~ Dat. = 2 nom. pro dat.; 1 Nom. ~ Abl. = 1 nom. pro abl.; 1 Nom. ~ Gen. = 1 nom. pro. gen.; 2 commutatio vel permixtio casuum aliorum; többes számú -as nominativus végződésre nincsen példa.

mértékben megnőtt (4% > 53%), a genitivus és dativus felcserélése pedig nagymértékben visszaszorult (32% > 11%).

6. Véggövetkeztetések

Az első és legnyilvánvalóbb következtetése a fenti elemzéseknek abban fogalmazható meg, hogy a vizsgálatba vont provinciák releváns különbségeket mutatnak fel egymás között adatprofiljaik tekintetében, és a nyelvi változások nyomon követhetők mindegyik terület korai és kései fázisa között.

Ennél fontosabb azonban a következő kérdés: a latin névszóragozás, az esetrendszer átalakulásának területi különbségeiről adnak-e új információkat a fenti vizsgálatok? Ennek megválaszolásához először nézzük meg, hogy az eddigi kutatások milyen képet rajzoltak fel az esetrendszer átalakulásának területi különbségeiről. Az újlatin/román nyelvek tanúsága alapján, a vulgáris latin esetrendszernek három eltérő területi változata alakult ki:

Vulgáris latin esetrendszer	nominativus	accusativus-ablativus	dativus-genitivus
1. Gallia (ófrancia, óprovanszál)			
2. Balkán (román/oláh)			
3. Afrika (Hispánia, Itália), (többi újlatin/román nyelv)			

1. Táblázat: a vulgáris latin esetrendszer régiói

1. Az ófrancia és óprovanszál tanúbizonysága szerint tehát a kései Galliában egy olyan kétesetes ragozási rendszer alakult ki, amelyben egyetlen, az accusativusból származó függő eset és egy alanyeset, nominativus létezett.⁴³ 2. A román/oláh nyelv tanúsága szerint a kései Balkánon is egy kétesetes rendszer jött létre, viszont más alapon: itt egy dativus-genitivus áll szemben egy nominativus-accusativus esettel, amelyben feloldódott az egykori ablativus is.⁴⁴ 3. Végül létezett egy harmadik terület is, Afrika és talán Itália meg Hispánia is ide veendő, ahol a nominativus és accusativus korán összeolvadt, így ezeken a vidékeken, legalábbis bizonyos ragozási típusokban, hamar kialakulhatott az egyesetes rendszer – azaz nincsen esetragozás, mint a mai román/újlatin nyelvekben, a román/oláh nyelv említett kivételével.⁴⁵

Ebbe a képbe a fenti vizsgálataink eredményei szemmel láthatólag probléma nélkül beilleszthetők, sőt kiegészítik azt.

⁴³ Vö. Herman (2003) 51.

⁴⁴ Vö. Herman (2003) 51: vö. a román nőnemű főnevek kétesetű ragozását: *țare* (< *terrae*, dativus-genitivus) és *țară* (< *terra*, nominativus és *terram*, accusativus).

⁴⁵ Vö. Herman (2003) 51. és 48. o. (24. jegyzet).

Vulgáris latin esetrendszer	nom.	acc.-abl.	dat.-gen.	Román nyelvek
<i>Gallia Narbonensis</i> <u>Acc.~Abl. 53 %</u> Nom.~Acc. 0% Gen.~Dat. 11 % <i>Venetia - Histria</i> <u>Acc. ~ Abl. 64%</u> Nom. ~ Acc. 0% Gen. ~ Dat. 4 %				1. Gallia (ófrancia, óprovanszál)
<i>Dalmatia</i> <u>Gen. ~ Dat. 36%</u> <u>Acc. ~ Abl. 18%</u> Nom. ~ Acc. 1%				2. Balkán (Román/oláh)
<i>Moesia Inferior</i> > ? <u>Acc. ~ Abl. 38%</u> <u>Gen. ~ Dat. 18%</u> Nom. ~ Acc. 4%				
<i>Moesia Superior</i> > ? <u>Acc. ~ Abl. 60%</u> <u>Gen. ~ Dat. 28%</u> Nom. ~ Acc. 0%				

2. Táblázat: a vizsgált területek beillesztése a vulgáris esetrend-
szer régióiba

Ha a vizsgált területeknek csak a kései korszakát tekintjük, világossá válik, hogy Gallia Narbonensis, ahol a visszaszorulóban lévő dativus-genitivus (Gen. ~ Dat. 11%) mellett – jól elkülönülve a nominativustól (Nom. ~ Acc. 0%) – egyre dominánsabbá vált a fuzionált accusativus-ablativus eset (Acc. ~ Abl. 53%), egyértelműen az első, ófrancia, óprovanszál típusba sorolható.⁴⁶ Hasonlóképpen az első típusba sorolható Venetia-Histria, ahol világosan elkülönült a nominativustól (Nom. ~ Acc. 0%) szintén egyre dominánsabb lett a fuzionált accusativus-ablativus eset (Acc. ~ Abl. 64%), a dativus-

⁴⁶ Ezzel párhuzamosan a genitivus és dativus keverése visszaszorult a kései Narbonensisben (korai 32 % > kései 11%), így nem jöhetett létre egy fuzionált dativus-genitivus eset e területen.

genitivus viszont ezzel párhuzamosan marginalizálódott (Gen. ~ Dat. 4%).⁴⁷ E két területtel ellentétben a kései Dalmatiában éppen a dativus-genitivus eset vált dominánssá (Gen. ~ Dat. 36%), a megszilárduló accusativus–ablativus mellett (Acc. ~ Abl. 18%), ugyanakkor jól elkülönülten a nominativustól (Nom. ~ Acc. 1%): ez a dalmatiai rendszer egyértelműen a balkáni kétesetes típus háromesetű előzményével azonosítható, ahol az accusativus–ablativus még nem olvadt össze a nominativusszal, de a dativus–genitivus már egyértelműen kiformalódott. Moesia Inferior és Superior tekintetében biztosra vehető, hogy a háromesetű ragozás mindkét területen kialakult. Dalmatiával ellentétben azonban ezeken a területeken az accusativus–ablativus eset volt a domináns (MInf Acc. ~ Abl. 38%, MSup 60%), ugyanakkor a dativus–genitivus eset is egyre határozottabban jelenhetett meg (MInf Gen. ~ Dat. 18%, MSup 28%). Minthogy azonban e területekről nem áll rendelkezésünkre feliratos anyag a hetedik századból, a többi régióval szemben ezek esetében nem tudjuk meghatározni, milyen irányban fejlődtek volna tovább: a galliai típusú, avagy a balkáni típusú kétesetes ragozás irányába?⁴⁸

Ezeket az előzetes eredményeket a további adatbázis-munkálatok ugyan némileg még módosíthatják, finomíthatják, azt mindenesetre azonban már most megállapíthatjuk, hogy a Herman József által kidolgozott módszertan nem csak fonológiai, hanem névszói morfoszintaktikai vizsgálatokra is eredményesen használható.⁴⁹

⁴⁷ A dativus és genitivus keverése Venetia-Histriában még ritkább volt (4%), mint Narbonensisben (11%), így egy dativus-genitivus esetfüzítő létrejötté itt még valószínűtlenebb volt, mint amott.

⁴⁸ Tudomásom szerint az itt bemutatott eredmények újak és előzmény nélküliek az irodalomban: legalábbis Gaeng (1977), Gaeng (1984), és Galdi (2004) amúgy pótolhatatlan monográfiáiban ilyen, vagy hasonló konklúziókkal nem találkoztam.

⁴⁹ Egyúttal cáfolják Adams (2007) 7. állítását, miszerint: „of the evidence that might be called on in investigating the regional diversity of Latin, inscriptions, with their uniformity right across the Empire, are the weakest.”

Bibliográfia

Adamik B., In memoriam Herman József: A Késő latin nyelvtörténeti adattártól a Császárkori latin feliratok számítógépes nyelvtörténeti adatbázisáig, *Antik Tanulmányok* 54, 2010, 311–321. (= B. Adamik, In memoriam József Herman: von der Late Latin Data Base bis zur Computerized Historical Linguistic Data Base of Latin Inscriptions of the Imperial Age, *AAntHung.* 49, 2009, 11–22)

Adamik B., A császárkori feliratok vulgáris latin nyelvi adatainak dialektológiai érvényessége, *Antik Tanulmányok* 56, 2012, 91–105. (= B. Adamik, In Search of the Regional Diversification of Latin: Some Methodological Considerations in Employing the Inscriptional Evidence, in: Fr. Biville, M.-K. Lhommé, D. Vallat, eds., *Latin vulgaire – latin tardif IX. Actes du IX^e colloque international sur le latin vulgaire et tardif*, Lyon, 6 – 9 septembre 2009, Lyon, 2012, 123–139)

B. Adamik, In Search of the Regional Diversification of Latin: Changes of the Declension System According to the Inscriptions, in: P. Molinelli, P. Cuzzolin, Ch. Fedriani eds., *Latin Vulgaire – Latin Tardif X: Actes du Xe colloque international sur le latin vulgaire et tardif*, Bergamo, 5-9 septembre 2012, Bergamo, 2014, 641–661.

J. N. Adams, *The Regional Diversification of Latin 200 BC–AD 600*, Cambridge, 2007.

P. A. Gaeng, *A Study of Nominal Inflection in Latin Inscriptions: A Morpho-Syntactic Analysis*, Chapel Hill, 1977.

P. A. Gaeng, *Collapse and Reorganization of the Latin Nominal Flexion as Reflected in Epigraphic Sources*, Potomac (Maryland), 1984.

G. Galdi, *Grammatica delle iscrizioni latine dell'Impero (province orientali). Morfosintassi nominale*, Roma, 2004.

J. Herman, Differenze territoriali nel latino parlato dell'Italia tardo-imperiale: un contributo preliminare, in: J. Herman, A. Marinetti, L. Mondin eds., *La preistoria dell'Italiano. Atti della Tavola Rotonda di Linguistica Storica. Università Ca' Foscari di Venezia 11–13 giugno 1998*, Tübingen, 2000, 123–135.

Herman J. *Vulgáris latin. Az újlatin nyelvek kialakulásának útja*, Budapest, 2003 (= J. Herman, *Vulgar Latin*, University Park, 2000)

A HUMANITAS-ESZME PROBLEMATIKÁJÁNAK MEGKÖZELÍTÉSMÓDJAI¹

CSÍZY KATALIN

Manapság, ha a humánus kifejezést használjuk, az 'emberséges' szinonima jut rőla eszünkbe, s nem feltétlenül gondolunk arra, hogy ez a fogalom milyen széles jelentéskörrel bír. Jelen írásban arra vállalkoztunk, hogy elsősorban a német klasszika-filológia értelmezése mentén haladva, egyfajta *Forschungsbericht*et adva szőljunk a terminus néhány klasszikus előfordulási helyéről és interpretációjáról. Arra a kérdésre kerestük a választ, hogy a modern kutatás az antik szőveghelyek alapján milyen módon magyarázta a *humanitast*. Korábban Cicero levelezése kapcsán vizsgáltuk a fogalmat,² most azonban szélesebb spektrumba helyezve szeretnénk rávilágítani a lehetséges értelmezésekre.

Elsőként Johann Gottfried Herder (1744–1803), a filozófus foglalkozott a *humanitas* értelmezésével.³ Leveleiben számos antik szerzőre hivatkozva az 'emberiesség'-nek nem is annyira a konkrét filológiai és terminológiai interpretációját adta, hanem tágabb összefüggési rendszerbe helyezve azt, egyfajta erkölcsi, szellemi és esztétikai képzés összességét, ill. az egyénnek e fenti területeken történő kiteljesedését értette alatta. Az általa idézett szerzők palettája meglehetősen széles skálán mozog, hiszen hivatkozott Homéros, Epikuros, Philémón, Menandros, Terentius, Cornelius Nepos, Sallustius, Vergilius, Horatius, Persius, Iuvenalis, Lucanus, Tacitus és Marcus Aure-

¹ A tanulmány az OTKA 104789 nyilvántartási számú *Erkölc, kötelesség és bűn fogalomrendszerének hálózata Cicerótól Szent Istvánig* című pályázat keretében és a MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíjának támogatásával készült.

² Csízy K., A velünk élő antik és keresztény erkölcsök. A humanitas-eszme Cicero levelezésében, Havas L. et al. (ed.), *Hereditas litteraria totius Graeco-Latininitatis II*, Agatha XXVIII, Debrecen, 2014, 93–100.

³ R. Rieks, *Homo – Humanus – Humanitas*, München 1967, 15.

lius műveire. Érdekes azonban, hogy Cicerót ebben az összefüggésben szinte figyelmen kívül hagyta.⁴

Lucretius *De rerum natura*-jában sem expressis verbis találhatjuk meg a *humanitast*, hanem a sorok között olvasva tűnik elő az emberi természet lényege, amint arra Herder is hivatkozott.

*Quis potis est dignum pollenti pectore carmen
condere pro rerum maiestate hisque repertis
quisve valet verbis tantum, qui fingere laudes
pro meritis eius possit, qui talia nobis
pectore parta suo quaesitaque praemia liquit?
nemo, ut opinor, erit mortali corpore cretus.
nam si, ut ipsa petit maiestas cognita rerum,
dicendum est, deus ille fuit, deus, inclyte Memmi,
qui princeps vitae rationem invenit eam quae
nunc appellatur sapientia, quique per artem
fluctibus et tantis vitam tantisque tenebris
in tam tranquillo et tam clara luce locavit.*

(Lucr. 5,1–55)⁵

Herder egyik levele alapján egy istenség az, aki a bölcsességet és a *humanitast* az embereknek adta, avagy számukra megalapította.⁶

⁴ B. Suphan (Hrsg.), *Herders Sämtliche Werke*. Bd. 1–33, Berlin, 1877–1913, Bd. 17–18 (1881–1883): Briefe zu Beförderung der Humanität.

⁵ <http://www.thelatinlibrary.com/lucretius/lucretius5.shtml> (Letöltés ideje: 2014. 05. 01.)

„Hol van az elme, amely méltó dalt tudna teremni, /Illendőt a világ fenségéhez s e tanokhoz? /S hol van a nyelv, mely tudna olyan szót, mellyel e férfi /Érdemeit, ki nekünk ily pompás önnön eszével /Szerzett kincset adott, méltón zengje dalában? /Ugy vélem, hogy földi halandó testben ilyen nincs. /Mert ha a feltárt dolgok fenségére tekintve /Kell szólnunk, hát isten volt az, Memmius, isten, /Elsőként aki így föl tudta deríteni az élet /Értelmét, mit bölcsészetnek hív ma az ember, /S annyi homályból s ingadozásból tiszta világba /És nyugalomba helyezte az életet éles eszével.” (Fordította: Tóth Béla)

⁶ „So pries ein Römischer Dichter, Lukrez, Einen seiner Lieblinge der Vorwelt, und er hat mehrere derselben als Genien unseres Geschlechts, als Götter und Sterne an den Himmel gesetzt, weil sie Lebensweisheit und Humanität unter den Menschen gegründet oder befördert haben. Keiner seiner edeln Mitbürger ist ihm hierbei in

A klasszika-filológia jeles modernkori kutatója, Th. Mommsen *Römische Geschichte* című munkájában leszögezte, hogy a római *humanitas* Caesar és követői idején érte el csúcspontját, amely egyzsersmind a hellén és az itáliai kultúra szintéziseként a politikai vezetés jelszava lett.⁷ A nagynevű történész fontosnak tartotta kiemelni, hogy ennek egyik sarkköve a római polgárjog tudósok számára történő megadása volt, amely a későbbi két, azaz görög és latin nyelvű képzésnek is alapja lett.⁸

M. Schneidewin a Scipio-körnek tulajdonította az antik *humanitas* megjelenését, s szerinte Cicero volt az, aki tökéletesítette a fogalmat, elsősorban a szónok-politikus munkái nyomán igyekezett bemutatni annak sokrétű interpretációját.⁹

Schneidewin álláspontjának köszönhetően két tézis terjedt el a szakirodalomban: az egyik, hogy a kifejezés alapvetően római, még-hozzá elsősorban Ciceróhoz kapcsolható, s ezért helytelen, ha görög gyökerét firtatjuk, a másik tétel szerint a *humanitas*-eszme a rétor politikai nézeteinek egyik kulcsfogalma, s a későbbiekben visszaszorul a latin forrásanyagban.

R. Reitzenstein ugyancsak Cicero írásából indult ki, azonban ő már rámutatott arra, hogy a szónok-politikus görög hatásra használta a terminust, amennyiben a sztoikus Panaitioszt követte, s mindezt a Scipio-kör összefüggésében magyarázta.¹⁰ Fontosnak tartotta nyomatékosítani, hogy elsősorban a *De officiis*-ben jut kifejezésre mindaz, amit Cicero átvett a görög filozófustól. Reitzenstein véleménye szerint a fogalomban Cicerónál az *ἄνθρωπος* filozófiai értelmezése jut kifejezésre.¹¹

W. Jaeger „humanista beszédeiben” hangsúlyozta, hogy valójában a rómaiak voltak az első humanisták.¹²

Wort und That nachgeblieben.” Herder (1881) Bd. 17, 149 levele alapján, ahol a filozófus Lucr. 5, 1–55-re hivatkozott.

⁷ Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, Bd. I–III, Leipzig 1854–1855, III, 550 skk.

⁸ Rieks (1967) 17.

⁹ M. Schneidewin, *Die antike Humanität*, Berlin, 1897.

¹⁰ Rieks (1967) 17–18.

¹¹ R. Reitzenstein, *Werden und Wesen der Humanität im Altertum. Rede zur Feier des Geburtstages Sr. Majestät des Kaisers am 26. Januar 1907*, Strassburg, 1907.

¹² W. Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin, 1960 (e. p. 1919–1929).

R. Harder elfogadta Reitzenstein elméletének a hellén eredetre, a Scipio-körre, s legfőképp Panaitiosra vonatkozó megközelítését, azonban nála *novum*ként szerepel, hogy a latin *humanitas* egyik fontos összetevője az ősi római *clementia*.¹³

Vele szemben R. Pfeiffer azt a nézetet hangoztatta, hogy két görög terminus játszik fontos szerepet, az egyik az Isokratésnél hangsúlyos παιδεία, a másik pedig a Xenophón és a 4. századi szónokok által hangoztatott φιλανθρωπία, ugyanakkor rokon fogalmaknak, s egyúttal a *humanitas* összetevőinek tartotta többek között a *comitast*, a *hilaritast*, a *festivitast*, a *facilitast*, a *levitast*, a *venustast*, a *face-tiaet*, a *lepost*, a *iocositast*, a *spiritust* és az *urbanitast*.¹⁴

I. Heinemann a *Pauly Supplementum* kötetében a *humanitas* három alapvető aspektusát emelte ki, a παιδεία-t, azaz a szellemi művelést, a καλόν- t, a fogalom etikai, ill. esztétikai vonatkozását, s végül a φιλανθρωπία-t, vagyis a szociáletikai, társadalomerkölcsi szempontot. Ő is Panaitios, a Scipio-kör és Cicero hatását tartotta mértékadónak.¹⁵

F. Wehrli *Vom antiken Humanitätsbegriff* című írásában összegző áttekintést adott, amelynek kapcsán Homéros, Hésiodos, Platón és Aristotelés műveire hivatkozva vizsgálta a *humanitast*, s különösen hangsúlyozta annak jogi vonatkozásait, valamint a πραότης, a *liberalitas* és az *urbanitas* aspektust.¹⁶ Fontosnak tartotta kiemelni a retorikai vonalat és Panaitios személyét, aki Cicero *De officiis* című írására e szempontból nagy hatást gyakorolt.¹⁷ Wehrli ugyanakkor a fogalom bemutatása során Vergilius és Horatius költészetét sem hagyta figyelmen kívül.¹⁸

¹³ R. Harder, Die Einbürgerung der Philosophie in Rom, *Die Antike* 5, 1929, 291–316; újabb kiadása: W. Marg (Hrsg.), *Kleine Schriften*, München, 1960, 330–353; Nachträgliches zur Humanitas, *Hermes* 69, 1934, 64–74, újabb kiadás: Marg (1960) 401–412.

¹⁴ R. Pfeiffer, *Humanitas Erasmiana*, Leipzig, 1931.

¹⁵ I. Heinemann, 'Humanitas', *RE Suppl.* V, 1931, 282–310.

¹⁶ H. Haffter – Th. Szlezák (Hrsg.), *Theoria und Humanitas: Gesammelte Schriften zur Antiken Gedankenwelt (Zum 70. Geburtstag von Fritz Wehrli)*, Zürich, 1972, 5–26, e. p.: Neujahrsblatt auf das Jahr 1939, hrsg. von der Gelehrten Gesellschaft, Zürich, 1939, különösen: 8, 12 sk.

¹⁷ H. Haffter – Th. Szlezák (1972) 14–18.

¹⁸ H. Haffter – Th. Szlezák (1972) 24–26.

Bizonyos értelemben újszerű magyarázatot adott B. Snell, aki elutasította Panaitios befolyását, interpretációja egyrészt Aristippos és Isokratés παιδεία-ἀνθρωπισμός gondolata mentén haladt, másrészt a φιλανθρωπία kapcsán főként Xenophónt, Menandrost és a görög újkomédiát állította a középpontba. Mediátor szerepet tulajdonított Plautus és Terentius komédiáinak, akiknek köszönhetően – állítása szerint – a *humanitas* mint értékkategória Rómába jutott. Snell véleménye alapján Cicero ebben az összefüggésben nagyrészt Xenophóntól és Isokratéstól kölcsönzött.¹⁹

F. Klingner Pfeiffer álláspontjához tért vissza, amikor a terminust elsősorban szociális erénynek fogta fel, s a fent említett kifejezésekkel, különösképp a könnyedséget, finom humort jelentő interpretációjával állította párhuzamba.²⁰ Ő szintén nyomatékosította a két latin komédiaköltő, Plautus és Terentius befolyását, így a latin fogalmat nagyrészt a Menandrosnál hangsúlyos ἄνθρωπος-ra vezette vissza.²¹

F. Beckmann Klingnertől függetlenül tipikusan római terminológiát sejtett, a görög eredetet teljes mértékben kizárta.²²

H. Dahlmann a *humanitas* tekintetében a *romanitas* ősi paraszti-népi kultúrájának jellegét nyomatékosította, meglátása szerint ez teljes egészében különbözik a görög filozófiai alapokon nyugvó helylén *humanitastól*, ami szerinte egy teoretikus absztrakt fogalom, s Cicero sem ez utóbbi talaján állt. Dahlmann elgondolása, hogy a Krisztus utáni első század sztoikus írói, Seneca, Lucanus és Persius fémjelzik a humanista korszakot.²³

W. Schmid 1948-ban megjelent *Unhumanistisches Römertum?* című írásában, majd egy Beckmann cikkéről készített 1956-os recenziójában gyökeresen ellentmondott Dahlmannak, s visszatért

¹⁹ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des Europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, 1946; Rieks (1967) 19.

²⁰ F. Klingner, Humanität und humanitas, in: *Römische Geisteswelt*, München, 1956 (e.p. 1947), 620–662.

²¹ Rieks (1967) 19.

²² F. Beckmann, *Humanitas. Ursprung und Idee*, Münster, 1948/1952.

²³ Rieks (1967) 20; H. Dahlmann, Römertum und Humanismus, *Studium Generale* 1, 1948, 78–83 = H. Oppermann (Hrsg.), *Humanismus*, (WdF 17), Darmstadt, 1970, 279–293.

Reitzenstein, Harder és Heinemann téziseihez, miszerint a *humanitas* eszme panaitios, s ennek megfelelően görög.²⁴

J. Mayer azt hangoztatta, hogy *par excellence* a Scipio-körnek volt nagy szerepe abban, hogy a *humanitas* birodalom-szerte elterjedt, emellett a görög újkomédia hatása vitathatatlan, de háttérbe szorul. Meglátása szerint három különböző szinten van jelen a fogalom: az első a privát-személyes szféra, a második a nyilvános-politikai szintér, e kettőhöz kapcsolódik az ún. régi *humanitas* fogalom, végül a harmadik terület az általa „modernnek” nevezett szellemi-filozófiai sík. Ez utóbbi elterjesztése a Scipio-körnek, s legfőképp Cicerónak volt köszönhető, akit a klasszika-filológus statisztikai szempontok alapján is analizált.²⁵

H. Haffter szerint a görög komédia befolyása elenyésző, s leginkább a sztoikus Panaitiosnak, a Scipio-körnek, valamint legfőképp Cicerónak köszönhető a latin ideál, amelyben a *clementia* és a *philanthropia* kulcsfontosságú.²⁶

K. Büchner több szempontból is figyelmet érdemel, hiszen nem egy írásában foglalkozott a *humanitas* interpretációjával, így Cornelius Nepos Atticus-*vitája*, Menandros és Terentius viszonya kapcsán, valamint Cicero írásai alapján.²⁷ Büchner a szerzője a *Kleine Pauly* „*Humanitas*”-szócikkének, amelyben Menandros *φιανθρωπία* és *ανθρωπισμός* kifejezéseire hivatkozik, valamint a *παιδεία*-nak is alapvető jelentőséget tulajdonít. A Scipio-kör befolyásának tekinti a *humanitas* és a *clementia* összekapcsolását, valamint a *kalokagathia* sztoikus életideálja vonatkozásában hangsúlyozza Panaitios és Cice-

²⁴ Rieks (1967) 20 sk.; W. Schmid, Unhumanistisches Römertum? *Roman. Forschung* 61, 1948, 461–489; W. Schmid, Rezension von Franz Beckmann, *Gnomon* 28, 1956, 589–601.

²⁵ Rieks (1967) 20; J. Mayer, *Humanitas bei Cicero*, Diss. Freiburg, 1950.

²⁶ Rieks (1967) 20 sk.; H. Haffter, *Die römische Humanitas*, Antrittsrede a. d. Univ. Zürich, Neue Schweizer Rundschau 21 (1954) 719–731; H. Haffter, Neuere Arbeiten zum Problem der Humanitas, *Philologus* 100, 1956, 287–304, különösen: 289, 300 skk.

²⁷ K. Büchner, *Humanitas Romana. Studien über Werke und Wesen der Römer*, Heidelberg, 1957; K. Büchner, Humanum und humanitas in der römischen Welt, *Studium generale* 14, 1961, 636–646.

ro szerepét. Cicerónál a *iustitia* és a *pietas* fogalmakat társította a terminushoz.²⁸

R. Rieks 1967-es *Homo–Humanus–Humanitas* című monográfiájában a Cicero utáni időszak *humanitas*-eszméjét kutatta, többek között Vitruvius, Ovidius, Velleius Paterculus, Seneca, Petronius, Lucanus, Persius és az Ifjabb Plinius művei nyomán, kimutatva, hogy a fogalom a Cicero utáni időkben is népszerű a római költészetben és történetírásban egyaránt.²⁹

E. Hocke *Aspekte der Humanitas bei Cicero* címet viselő analízisében kimondottan Ciceróra koncentrált.³⁰

W. Schadewaldt az *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* sorozatban *Humanitas Romana* címmel jelentette meg azt a tanulmányát, amelyben mind Menandros hatását, mind a Scipio-kör működését, valamint Cicero fogalomhasználatát vizsgálta, arra a meggyőződésre jutva, hogy a görög filozófiai antropológia tovább él a római politikai életben, ez a római *humanitas* lesz a nyugati civilizáció alapja.³¹

Ch. Rothe kimondottan a római provinciális politikára kivetítve értelmezte a fogalmat, nem csupán a *humanitast* vette görcső alá, hanem más rokon terminusokat is.³² A provinciák vonatkozásában, ahogy azt már Wehrlinél más összefüggésben is láthattuk, a *foedus*-gondolat és a jog áll a középpontban. Az *aequitas*, a *doctus*, a *fides*, az *amicitia*, *mansuetudo*, a *clementia*, a *misericordia* abból a szempontból is bemutatásra kerülnek, hogy a nem rómaiak, a *socii* meny-nyiben lehetnek a *humanitas* hordozói.³³

H. Storchnál a *Neue Pauly* „*Humanitas*”-szócikkében öt megfeleltetést találhatunk, az első helyen a görög *philanthrópia* szerepel, a

²⁸ K. Büchner, „*Humanitas*” *Kleine Pauly* Bd. 2, München, 1979, 1241–1244.

²⁹ Rieks (1967): Vitruvius és Ovidius 28 skk., Velleius Paterculus 51 skk., Seneca 89 skk., Petronius 138 skk., Lucanus 167 skk., Persius 197 skk., Plinius Minor 225 skk.

³⁰ E. Hocke, *Aspekte der Humanitas bei Cicero*, Jena, 1968.

³¹ W. Schadewaldt, *Humanitas Romana*, in: H. Temporini (Hrsg.) *ANRW* I. 4, Berlin – New York, 1973, 43–62, különösen: 58 skk.

³² Ch. Rothe, *Humanitas, Fides und Verwandtes in der römischen Provinzialpolitik. Untersuchungen zur politischen Funktion römischer Verhaltensnormen bei Cicero*, Berlin, 1978.

³³ Rothe (1978) 20, 32 sk., 38, 50–52, 60, 67.

latin *misericordia* és a *clementia* erényével összefüggésben.³⁴ A második interpretáció alapján a *humanitas* nem más, mint *urbanitas*, azaz a finom műveltség, ill. a városias stílus, egyszersmind az ilyen keretek között megvalósuló életvitel.³⁵ Mindehhez kapcsolódnak a vidámság (*hilaritas*, *venustas*, *lepos*, *iucunditas*, *facetiae*), a választékosság (*elegantia*) és a barátságosság (*comitas*) társfogalmak.³⁶ Harmadik jelentése szerint a *sensus humanitatis* a társadalmi létformára vonatkozik, s kapcsolatban áll a *societas humani generis* tanításával, amelyre Cicero ugyancsak több ízben utalt, így a *De finibus* (3,62–65) és a *De officiis* (1,50–56) egyes helyein, ahol a szónok az *oikeiós*is sztoikus tanítását kapcsolta egybe a fogalommal.³⁷

A negyedik értelmezés a *humanitast* a *doctrinához* köti.³⁸ Ez az arisztotelianus és sztoikus alapokon nyugvó interpretáció az észbeli képességet mint emberi sajátosságot és kiválóságot hangsúlyozza, amely a *studia humanitatis* keretein belül teljesedik ki.³⁹ Cicerónál ez a fajta műveltség a görög kultúrában gyökerezik, amint erről öccséhez, Quintushoz írott művében számot ad (*Q. fr.* I,1,27).

Végül ötödik jelentésében a *humanitas* a civilizáció és a *cultus*, azaz a kulturáltság kifinomult emberi létformájaként szerepel. Ebben az értelemben sokszor az *aequitas* terminus szinonimájaként szerepel.⁴⁰

Mindezekhez a Cicero-levelek és a *De officiis* kapcsán hatodiként a *sapientia* fogalmát rendeltük.⁴¹

O. Hiltbrunner a *Reallexikon für Antike und Christentum*-ban megállapította, hogy míg Cicero korai beszédeiben a *humanitas* gö-

³⁴ H. Storch, 'Humanitas' *Neue Pauly* Bd. 5, Stuttgart – Weimar, 1998, 752–754, 752. A fogalom ezen értelmezése Cicero beszédeiben sokszor a provinciákkal szemben tanúsított politika vonatkozásában jelentkezik: Rothe (1978) 33 skk., 40 skk.

³⁵ Storch (1998) 753.

³⁶ Cic. *Mur.* 66; *De orat.* 2,22; 154; *Rep.* I,14; *Rosc.* 120.

³⁷ Storch (1978) 753; O. Hiltbrunner, 'Humanitas' *RAC* Bd. XVI, Stuttgart, 1994, 711–752, 729.

³⁸ Storch (1998) 753 sk.; W. Jaeger, *Paideia. The Ideals of Greek Culture*, Vol. I., New York, 1974, XXIII, 113.

³⁹ Cic. *Arch.* 4,15; *Orat.* 3,58.

⁴⁰ Hiltbrunner (1994) 729; Rothe (1978) 20 skk., 31 skk.; az *aequitas*-fogalomhoz: Nótári T., *Jog, vallás és retorika*, Budapest, 2008, 208 skk.

⁴¹ Csízy (2014) 93–100.

rög színezete uralkodik, addig a későbbi művekben már a tipikusan cicerói megfogalmazás van jelen: a *humanitas* nem csupán a *cle-mentiában* megtestesülő *philanthrópiára*, az alattvalókkal szemben tanúsított megbocsátásra vonatkozik, hanem a hellenizmus jegyében összefonódik azzal a műveltségi és kulturális ideállal, amely nem engedi a kegyetlenséget eluralkodni.⁴² A 60-as évektől kezdve a szónok a *humanitast* egyre inkább a *paideia* szinonimájaként használja, ahol a *studia humanitatis* tanulmányain nevelkedett római politikus alakja kerül előtérbe.⁴³ Így a szónok műveiben a *humanitas* fontos politikai missziót tölt be.⁴⁴

Havas László nem egy írásában vizsgálta ezt a kérdéskört, mind a Cicero-elemzésekben, s különösen a *De officiis* fordításában és magyarázatában, valamint Florusnál és a Szent István-i *Intelmekben* előtérben állott a *humanitas* és rokon fogalmainak interpretációja.

A királytükörök vonatkozásában különösen az *Uralkodó és polgár antik tükörben* című kétkötetes mű tartalmas, áttekintő bevezetőjében fogalmazta meg azokat a kritériumokat, amelyek számos esetben érintkeznek az általunk bemutatott terminussal, amennyiben a *humanitas* mint *paideia* jelenik meg a hatalomgyakorlóknak adott tanács formájában.⁴⁵ A görög archaikus periódustól kezdve a *nomothetés* képviselte a *humanitas*-eszmének azt a civilizációs tényezőjét,⁴⁶ amely azután Platón jó polgárának ideáljában a műveltséggel összefonódó gondolatot juttatta kifejezésre,⁴⁷ akárcsak Xenophónnak a *philanthrópiára* épülő uralkodói modellje a *Kyrupai-deiában*,⁴⁸ vagy Isokratés Nikokléshez írott beszéde, amelyben az alattvalók és az uralkodó kölcsönös boldogulásának záloga a jó király *philopolis* és *philanthróp* magatartása.⁴⁹

⁴² Cic. *Q. fr.* 1,1,27.

⁴³ Cic. *Mur.* 61; *Arch.* 3–4; *Ligar.* 12.

⁴⁴ Hiltbrunner (1994) 711–752, különösen: 727–729.

⁴⁵ Havas L. – Kiss. S. (szerk.), *Uralkodó és polgár antik tükörben I–II*, Debrecen, 2007, I, 30.

⁴⁶ Havas – Kiss (2007) I, 17.

⁴⁷ Havas – Kiss (2007) I, 25.

⁴⁸ Havas – Kiss (2007) I, 19.

⁴⁹ Havas – Kiss (2007) I, 29.

A római modellben a *humanitas*nak egyik összetevője, a *clementia* Havas László megfogalmazásában mintegy „cselekvési imperativusként” szerepel, ahogyan a *foedus* is a polgárjog tekintetében.⁵⁰

Platón és Xenophón után folytathatnánk a sort Panaitiosszal, Senecával, a két Pliniusszal, Marcus Aureliusszal, vagy akár a bizánci írókkal. Most azonban csupán Cicerót szeretnénk kiemelni két írás erejéig.

Az egyik a *De officiis*ben megfogalmazott álláspont, miszerint a jövő zálogát az *aequitas*ra, a *honestas*ra és a *humanitas*ra épülő állam jelenti.⁵¹

A másik Cicero *Allama*. A *Somnium* vonatkozásában éppen a *humanitas* követőire vonatkozóan jelenik meg az a kritérium, ami kimondottan Cicerónak köszönhetően épül be az államelméleti és filozófiai gondolkodásba, miszerint nem csupán a kontemplatív létforma szerint élő filozófusok, hanem az aktív életvitelt követő politikusok számára is biztosított az égi szférába jutás lehetősége:

...*omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruantur.* (Cic. *Somn.* 6,13)

„(...) mindazok számára, akik megmentették, megsegítették a hazát és növelték határait, külön hely van kijelölve az égben, ahol boldogan élvezhetik az örökkévalóságot.”⁵²

Végül pedig Cicero *Somnium*ából szeretnénk idézni, ahol a *humanitas* két rokon terminusa, a *iustitia* és a *pietas* szerepelnek, amikor Aemilius Paulus fiát, Scipio Minort arra tanítja, hogy a halál után mi vár rá, s miként juthat el a két erény gyakorlásának köszönhetően az égi szférába:

Sed sic, Scipio, ut avus hic tuus, ut ego, qui te genui, iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis tum in patria maxima est; ea vita via est in caelum et in hunc coetum eorum, qui iam vixerunt et corpore laxati illum incolunt locum, quem vides. (Cic. *Somn.* 6,16)

⁵⁰ Havas – Kiss (2007) I, 34.

⁵¹ Havas – Kiss (2007) I, 74–75.

⁵² Fordította: Havas László

*„Ámde, Scipio, nagyapádhoz és hozzám hasonlóan, aki nemzet-
lek téged, ápolod te is az igazságot és a tisztelet tudást, amellyel bár-
mennyire tartozunk is szüleinknek és rokonainknak, mégis ez a köte-
lességünk a hazával szemben a legnagyobb. Az ilyen élet vezet az
égbe, és azok gyülekezetébe, akik már befejezték földi életüket, és
testüktől megszabadulva az itt látható helyen élnek.”⁵³*

⁵³ Fordította: Havas László

ERKÖLCSI FOGALMAK A RÓMAI PROVINCIÁLIS SÍRKÖLTÉSZETBEN

FEHÉR BENCE

A római *átlagemberek* világnézetét voltaképpen közvetlenül alig ismerjük. A legtöbb tudomásunk róla a szépirodalom közvetítésével van, ami viszont óhatatlanul megváltoztatott (nem pejoratív értelemben: torzított) képet adhat róla. Igaz, hogy nagyszámú közvetlen, feliratos emlékünk van (bár ezek jó része sem az átlagembert mutatja be), de döntő többségükben meglehetősen technikai természetűek, amelyek a gondolkodásmódról keveset mondanak. *Személyes* élményeket és érzéseket a feliratok legritkább esetben tükröznek, de még a társadalomra általánosan jellemző, elvárásszerű morális panelokat is csak a legbőbeszédűbbek – hacsak nem tekintjük morális panelnak azt az elvárást, hogy milyen helyzetben melyik istennek, isteneknek illik áldozni, vagy milyen körülmények közt illik maradandó síremléket emelni az elhunynak. Természetesen ezek sem érdektelen dolgok: az utóbbi vizsgálatával például meg lehet állapítani, hogy a császárkorban erősen helyi közösségtől függ, hogy hány éves kortól számíthat valaki sírkőre, vagy hogy pontosan kiszámítják-e életkorát, vagy csak körülbelül megtippelik; semmilyen birodalmi átlagot nem lehet szerkeszteni (vagy hát lehet, de hibás lesz).¹ Fontos következtetés lehet ebből az, hogy a helyi közösségek szokásrendszere igen erős volt, legalábbis a halottakkal szembeni társadalmi elvárások, a halálhoz való hozzáállás nem egy központi „római” világképből,

¹ Egyetlen példával: a hatvan éven felülieket Pannoniában úgy tűnik, lehetőleg síremlékkel temetik, Britanniában maximum fele annyi részüket; viszont Pannonián belül is Savariában a 20 év alattiak alig-alig kapnak síremléket, Aquincumban viszont ez nem ritka; de míg Aquincumban a 30 évet betöltötteknél hirtelen megnő a síremlékek aránya, ugyane város *territoriumán* már ez nem igaz: a vidéki közösségekben ennek az évszámnak nincs kitüntetett szerepe a társadalmi státuszban, míg úgy látszik, a városban igen.

vallási-erkölcsi nézetből, hanem az egyes területek, városok saját, régről öröklődő szokásrendszeréből fakadnak. Ez némiképp rácsafol arra a képre, amely a római birodalmi kultúra univerzális jellegéről általában él bennünk, és amely ezek szerint inkább a kultúra „kommerciális” oldalát jellemzi, az áruknak a birodalom egyik végéből másikba áramlását, és nem a morális-kulturális hagyományokét.

Az átlagember világképének megismerése végett a kevés egyénített feliratos emlékhöz lehet fordulni, és ezek közt kiemelten a sírköltészethez. Igen nagy mennyiségű példáját ismerjük ennek is (természetesen a pontos szám folyamatosan változik, hiszen évről évre újabb darabok kerülnek elő, de becsülhetőleg 4000 körüli példa ma már biztosan ismert²), ezek azonban jórészt típusokba sorolhatóak, egy-egy sírvers-panel körbejárja a világot, és tucatszámra ismerjük különböző tartományok síremlékeiről – bizonyos fokig tehát ezek is inkább a szabadon áramló áruk közé, mint a morális-kulturális örökséghez tartoznak. És ez a sarkos megfogalmazás részben szó szerint igaz, a sírvers a síremlék egészéhez hasonlóan megrendelhető áru volt, amelyet feltehetőleg ugyanúgy mintakönyvekből választhattak, mint a kőfaragványokat. Ez esetben viszont ez sem ad képet a személyes, ill. a helyi közösségi gondolkodásmódról.

A valóság ennél kevésbé kiábrándító. Egyfelől kis számban, de vannak teljesen vagy többé-kevésbé egyedi megfogalmazású sírverssek, amelyek minden bizonnyal tényleg személyes gondolatokat közvetítenek, másfelől az összbirodalmi panelek és típusok dacára egy-egy terület sírköltészete, amennyiben elegendő példa maradt fenn belőle, határozottan egy közös típussá rendeződik össze: van egy bizonyos helyi értékrend, amelynek megfelelő panelokból illik az adott városban, környéken választani. Ilyen értelemben tehát a

² Az epigrafikus költészet alapvető corpora: F. Buecheler – E. Lommatzsch, *Carmina Latina Epigraphica* 1–3, Teubner 1926 (a továbbiakban: *CLE*) 2299 darabot tartalmaz (néhány variánssal), természetesen ezeknek egy, mindenestre jóval kisebb része nem sírfelirat. E gyűjtemény kiadása óta az ismert verses feliratok száma nagyban növekedett, de azóta soha nem gyűjtötték egységes munkába, így a pontos számra csak következtetni tudunk. Pannoniából pillanatnyilag kb. 65 verses feliratot ismerünk (Cugusi – Cugusi 2007 hetven példát sorol fel, de ezek közül néhány erősen vitatható), a *CLE* pedig még csak 29-et tartalmazott, tehát láthatólag több, mint 100%-os a növekedési arány.

sírköltészet közösségi költészet is, nem véletlenül fogalmaztak meg olyan nézeteket is, hogy ez voltaképpen a népköltészet körébe sorolható,³ bár ez a megfogalmazás így nyilvánvaló túlzás. Kétségtelen azonban az, hogy a sírversek nemcsak készáruként választás útján terjednek, hanem egyfajta szájhagyomány útján is, bizonyára egy-egy meglátott, megjegyzett és megszeretett sírvers utólagos, emlékezetből való reprodukciója is gyakori, a szövegek néha katasztrofális torzulásait más nehezen tudná magyarázni.

Annál szerencsésebb ez, hiszen a rómaiak valódi népköltészetét alig-alig ismerjük, talán csak két műfajból maradt ránk néhány példa: a gyűjteményekbe foglalt, ill. grafittin is fennmaradt pornográf versikék⁴ egy része bizonyosan népi rigmus (mai terminussal élve mondhatnók: erotikus táncszó, csujjogató), az irodalmi források, főleg történetírók közvetítésével pedig néhány esetben katonadalok őrződtek meg (leghíresebb példája a talán dél-pannoniai eredetű Aurelianus-táncdal (*SHA Vita Aureliani* 6,5):

Mille mille mille decollavimus.

Unus homo! mille decollavimus.

Mille 'b' i 'b' at, qui mille occidit!

*Tantum vini nemo habet, quantum fudit sanguinis.*⁵

Nos, az előbbieket esetében talán eleve felesleges erkölcsi világképet keresni; az utóbbiaknál pedig nem meglepő, hogy leginkább még a katonai erény, a vitézség fogható meg mint pozitív példa. Az Aurelianus-nóta például apropóját, az öröm okát egész határozottan a minél nagyobb vérontásban találja meg, s nyugodtan mondhatjuk, ha egy ilyen rövid táncszónak van életfilozófiája, az ez: az élet értelme az ölés és a bor. A 3. sz. közepének-második felének határmenti életérzése úgy tűnik, ilyen végletes volt, persze érthető okból, és a vers zaklatott, nyelvtani kategóriákkal alig leírható felkiáltásokból álló szövegének barbár öröme mögött persze ott érzik a szorongatottságból

³ Vö. Wachter 1999.

⁴ Mindenekfelett a *Carmina Priapea*; ezenkívül a *CLE* számos felirata is (n. 45–49, 230–231, 1899–1900, 1933–34, 1938 stb.)

⁵ Egy másik hasonló töredéket l. uott 7,2.

való szabadulás érzése: *Aurelianus lemészárolta a szarmatákat (különben ők mészároltak volna le minket), tyuhahé, igyunk!*

Nincs okunk kétségbe vonni, hogy ez is közösségi érzés volt (széltében énekelt-táncolt szövegről van szó a *Historia Augusta* szerint),⁶ míg a sírversek egy másféle, irányítottabb és konzervatívabb közösségi morált közvetítenek, amelynek már a formai oldala is ehhez képest klasszicizáló. Érdeemes megjegyezni, hogy mindkét típusú népi rigmusra erős trochaikus metrum a jellemző (Suet. *Vita Divi Iulii* 49,1, 51,2, *Vita Cal.* 6,6, Vell. Pat. II 67,3, *CLE* 230, 231, *Priap.* 72).⁷ Feltehető tehát, hogy az irányítatlan népköltésnek ez lehetett a természetes metrumképlete; a sírköltészetben ugyanakkor egészen ritka (*CLE* 235–247). Ezekről a ritka darabokról spontaneitást várunk, és ez többnyire igaz is: akad olyan köztük, amely teljesen egyedi gondolatmenetet követ, kifejezéseiben sem lehet panelokat találni.⁸ Ezeket tehát többnyire egyedi daraboknak tekinthetjük, bár a népköltészethez tartozásuk azért túlzás, hiszen van olyan köztük, amely nagyon is egyedi hangvételt inkább annak köszönheti, hogy szakmabeli (színész) sírján áll, és bizonyára szakmabeli is írta.⁹ Mindazáltal a közölt információ nem egyénieskedő, a hagyományos gondolatvilágba beleillik, többségüknél jól megfoghatóan a klasszikus római erényt tulajdonítja az elhunynak.¹⁰ Vagy éppen a jól ismert, maga módján szintén hagyományos módon¹¹ tagadja:

CLE 243. Dum vixi, bibi libenter. Bibite vos, qui vivitis.

CLE 244. Quod edi, bibi, mecum habeo, quod reliqui, perdidit.¹²

⁶ *SHA Vita Aureliani* 6,4: *etiam ballistia pueri et saltatiunculas <in> Aurelianum tales {componerent}, quibus diebus festis militariter saltitarent.*

⁷ Ez a priapusi gyűjtemény leginkább népköltés-szagú darabja, amely egy kissé pontatlanul látszik lejegyezve lenni, és egy kvázi-*hapax legomenon*nal is megörvendeztet minket.

⁸ *CLE* 235, 236, 240, 242.

⁹ Pl. *CLE* 236. Hasonló környezetben készült, híres felirat *CIL* III 3980 (Siscia); Cugusi – Cugusi 2007, 128–129 ezt is metrikus (vagy legalábbis kommatikus) feliratnak tekintik, részemről azonban erősen kétlem ennek a verses voltát.

¹⁰ *CLE* 237, vagy *CLE* 241: *cogitato te hominesse* – vö. *hominem te memento!*

¹¹ *CLE* 245.

¹² Itt is nyilvánvalóan trochaikus jellegű metrummal van dolgunk, de az első szótagok értelmezése problematikus: vagy azt kell feltételeznünk, hogy a *quod* hosszú

Alig egy-két rövid sor esetében tűnik úgy, hogy az a prózai sírfeliratok ismert paneljainak rögtönzött versbefoglalása.¹³ Mindenképp szembeállíthatók velük a nagy többségben levő hexameteres-disztichonos sírversek és részben a szintén nem ritka *senarius*osak is, amelyek nagy többségükben típusversek, egyfajta közköltészet, vagyis ha nem is a közösség által alkotott (teljes értelemben népi), de a közösség által elvárt, preferált gondolatmenet és megfogalmazások. Ezekről várjuk a típusvilágnézet megfogalmazását, amely az adott térségre, közösségre jellemző lehet – és már csak azért is, mert ezekből van elegendő mennyiség, itt van esély, hogy térségekre bontva is megvizsgáljuk.

Ennek teljes birodalmi feldolgozása még nem létezik, és ha el is készülne, az némiképp egyenetlen lenne: hiszen egyes tartományokból, főleg egyes városokból az anyag egyelőre kevés. Még így is érdemes lenne azonban széles körben elvégezni egy ilyen vizsgálatot. Itt és most csak a számunkra legérdekesebb provinciára: Pannoniára térek ki. Itt két nagyobb csoportja ismert a sírköltészetnek, egy főleg korai carnuntumi és egy főleg 3. századi aquincumi. A két csoport világosan elkülöníthető, sajátos ismérveket mutat.

A carnuntumi versek a következő szerkezeti elemekbe illő panelekből válogatnak: 1. utalás a túlélők boldogságára, 2. az elhunyt egykori életmódjára, 3. a sors/halál kegyetlenségére.¹⁴ Gyakori továbbá, hogy a verset a *sit tibi terra levis* formula egy változatával zárják le, ami természetesen nem sok gondolati tartalmat hordoz, pusztán egy formula. Általában ezek a versek eléggé formulárisak, nagyon is szabályosak (verselésük, nyelvük is klasszicizáló), és a szélteben ismert formulák közül sok volt, ami beleillett ebbe a kontextusba, tehát lehetett ízlésnek megfelelően válogatni. A túlélők boldogságát például több esetben a (hatalmas mennyiségben ránk

szótagnak volt szánva (ez esetben ez a szerző metrikai hibája, hiszen nyelvtani okát ilyen nyúlásnak nem találjuk), vagy azt, hogy hibásan jegyezték le.

¹³ CLE 239, 246.

¹⁴ Fehér 1998, 67, Fehér 2007, 24. Cugusi – Cugusi 2007, 38–39, 42 is említenek Carnuntumban tipikus toposzokat, de nem határoznak meg helyi versszerkezeti típust.

maradt)¹⁵ *vivite felices, quibus est data longior hora* verssorral kívánják, ami még variánsaiban is hideg, élettelen dolog, szerintem nem sok őszinteség van mögötte – még akkor sem, ha valami magyarázatot próbálnak rakni hozzá, mint például *CSIR Österreich* 349.: *nam tulerunt vitae damna minora meae*. Hogy ez mennyire „csinált” dolog, már a mesterkélt verselés is mutatja, az archaizáló *-erunt* raggal: ezt a versfaragó szakember meg tudta csinálni, de a megrendelőnek keveset mondhatott. Érdekes módon annál a versnél, amelyet szövetszerűen tudunk, hogy a hozzátartozó írt, tehát személyes alkotás (*CLE* 1565), bár (a szokásrend megkívánta) három elemre tagolja versének három, egyébként csúnyán verstani hibás sorát, a túlélő minden, csak épp nem boldog: *scripsi ego per lacrimas miserabilis morte puellae*. A hagyomány szerint (itt itáliai eredetű katonahagyományról beszélhetünk, hiszen egy 1. századi legiós közegeben járunk) az elhunyt sorsa kegyetlen, de a túlélőknek élvezniük kell az életet: a magánember ezt nem tudta átélni.

Az elhunyt sorsát ebben a hagyományban a *fatum iniquum*, más megfogalmazásban *iniqua dea*¹⁶ okozza, ezt sehol nem vonják kétségbe.

Érdekes megfigyelni ennek a sírköltészetnek a társadalmi keretét is, mert úgy tűnik, az sem véletlen, ki írja kinek. Meglepő módon szinte soha nem egyenrangú felek, tehát nem a klasszikus erkölcs értelmében vett barátság vagy rokonság inspirálja: a *libertus* és *patronusa*, sőt a gazda és rabszolgája közti viszony nemesedik a halál után költészetté, illetve inkább rigmussá. Mindkét irányból: az említett *CLE* 1565 sírvers szerzője egy 11 éves rabszolgalányt sirat ilyen személyes szavakkal, a 60 éves C. Pedusius veteránnak egy *liberta* írat ékesszóló személyes sorokat,¹⁷ amelyből persze nem felejtí ki, hogy szegény megboldogultnak nem volt elég ideje, hogy mindenben gondoskodjék öröla, akit pedig úgy szeretett... Bármilyen furcsa, úgy tűnik, a hagyományos családban a carnuntumi közösség

¹⁵ *CLE* 373, 374, 802–805 (+ *CIL* VI 28239), 859, 1004, 1081, 1091, 1095, 1117, 2023, *CSIR Österreich* 349, EDCS-59800114, és jónéhány variáns is: *AE* 1953, 243 *AE* 1940, 22 *CLE* 404, 1018, 1069 stb.

¹⁶ *CSIR Österreich* 349.

¹⁷ *CLE* 1011. Nyilvánvalóan nem maga írta, a *pluruma* archaizmus ezt nagyjából kizárja.

értékrendje nem kívánta/túrta meg a síron túli nyilvános, személyes érzelmet is kifejező magasztalást, míg az alárendeltségi viszonyban igen.

A közösség azonban fejlődik és alakul. Sajnos a 3. századból nagyon kevés verset ismerünk a környékről, de ezekben úgy tűnik, a verstípus átalakul: bár általában ugyanazokat a panelokat, szófordulatokat variálják, ezek már nem az említett hármasszerkezetet adják ki, és itt már van példa családon belüli verses emlékre (*CLE* 1121).

A 3. századból sokkal jobban ismerjük a (történeti okokból később felvirágzó) aquincumi sírköltészetet. Ez az előző típustól azonnal és határozottan elkülöníthető már formai szempontból is (pl. Carnuntumban az elhunyt nevét soha nem foglalják be a versbe, Aquincumban egy kivétellel mindig),¹⁸ de verselése okán is. A sok (és a helyi nyelvhasználatot tükröző, típusos) verstani hiba is mutatja, hogy ezeket a verseket a birodalmi panelokból és mintákból helyben kalapálták össze.¹⁹ Két igen elterjedt panelt leszámítva (*hoc iacet in tumulo; quicumque legis...*) nincs egész sornyi anyag, ami máshonnan pontosan ismert volna, ez egész valószínűtlen lenne, ha a versek lényegüket tekintve más provinciából származnának. Nem csoda tehát, ha tartalmilag is könnyen megállapítható közös vonásaik vannak. Az aquincumi sírvers tipikus felépítése a következő:²⁰ nyitóelemnek a *hic situs est/hic iacet* formulával megnevezik az elhunytat, majd (szabad sorrendben) családi viszonyait mutatják be, életkorát, és néhány versben az érte érzett gyász okát és nagyságát (tehát hogy miért olyan szörnyű számunkra az elhunyt távozása),²¹ néhány versben tulajdonképpen ugyanezt, de objektív módon, személytelenséget színlelve, az elhunyt erényeit sorolva fel.²² Néhány vers végére

¹⁸ Az az egy kivétel a Lupus-epigramma (*TAq* 512, *RIU* 910), amely teljesen egyedi költészeti alkotás.

¹⁹ Fehér 2007, 31, vö. 328–329, 197–198, 342–344.

²⁰ Fehér 1998, 76–77, 79, Fehér 2007, 30–32. Cugusi – Cugusi 2007, no. 34–35 nem tesznek semmilyen megállapítást az aquincumi költészet lehetséges közös elemeiről.

²¹ *RIU* 1166, 1522, *TAq* 1013 = *CLE* 555.

²² *TAq* 745 = *CLE* 558, 519 = *CLE* 489.

a közismert *quicumque legis...* formulát is odateszik.²³ Lényegében ez a típus még a 4. század elején is él, egy egyébként nagyon egyéni megfogalmazású, bizonynal házilagos gyártmányú gyerek sírversben.²⁴

Ha most értelmezzük ezt a típust, elsőre látszik: itt a hagyományos család volt az első számú versbe foglalandó érték. Nemcsak minden elhunynak (törvényes) férje, gyermeke, szülei állítják, hanem a rokoni kapcsolatot a vers szövegében is mindig hangsúlyozzák. Sőt, ez az erénykatalógus alapeleme a Veturia-sírversben, aki egészen köztársasági klasszicitású *matronaként* áll előttünk, mint *unicuba uniuga*.²⁵ (Nyilván, logikusan feltehető, hogy a többi, így a carnuntumi verseket se kikapós menyecskéknek állították, de ők nem érezték ezt hangsúlyozandónak!) Mármost hogy azért hangsúlyozták a családi értékeket, mert az aquincumiaknak ez volt a fontos, vagy éppen mert nem működött igazán, azt ezekből az adatokból nem tudjuk eldönteni.

A másik fontos különbség, hogy az elhunyt nem élte rövidségéért, magáért a halálért gyászolandó, hanem erényeiért, amelyektől megfosztattunk, és amelyek persze többnyire családi erények, de más is lehet, változatos, Papirianus tribunus *insons* voltától Aelia Sabina orgonatudásáig és az ötéves Cassia *sine fine decoris* természetéig.²⁶ Minden okunk megvan arra, hogy úgy gondoljuk: ezek valós erények, és az aquincumi sírversben a hozzátartozók általában őszinték. Érdekes még egyébként, hogy a halál okozóját többnyire nem nevezzik meg (nem merik?), csak *passivummal* utalnak rá: *raptus est*. Ez

²³ TAq 519 = CLE 489, TAq 1013 = CLE 555; további pannoniai előfordulása: Hoffiller – Saria 1938, 401. Az egész birodalomból jól ismert, pl. CLE 447, 465, 857, 1007, 1037, 1813, 2025, 2068, 2082, 2217, AE 2000, 190.

²⁴ TAq 587; nyelvészeti elemzését l. uott, ill. Fehér 2007, 33–34, szerkezeti elemzését l. Cugusi – Cugusi 2007, 94–97, mindkét helyen feliratos párhuzamaival együtt.

²⁵ TAq 745 = CIL III 3572 = CLE 558. A kifejezés értelmezésére: Adamik 2005 = Adamik 2006, Fehér 2007, 428. Ez a kifejezés egyébként közel *hapax* (Adamik 2005 *hapax*nak nevezi, de valójában ez csupán a legkorábbi előfordulása, mint Cugusi – Cugusi 2007, 86 megállapítják (*neoformazione analogica*), és nagyon ünnepélyes, archaizáló és magasztos hangvételű. Nem tudok egyetérteni Adamik Tamással, aki arra a következtetésre jutott (Adamik 2005, 35) hogy az *unicuba* szónak a másikhoz képest erotikus többlettöltete van.

²⁶ TAq 222 = CIGP 91, illetve TAq 519 = CIL III 10501 = CLE 489, és TAq 587.

alól azonban van kivétel, *CLE* 555: a *Fatorum Genesis* a hibás. És mindenképpen van két különleges vers, amelyek kilógnak a sorból: az egyik a *TAq* 769 tábla sírverse,²⁷ amely bár a gyászt és a rokoni kapcsolatot hangsúlyozza, szerkezetileg is más (nincs nyitóformula, nem nevezi meg az elhunytat), és főleg világnézetében eltérő: a gyász oka csak az élet korai elhagyásának fájdalma, s okozója – egészen egyedi szemlélettel, mely különbséget tesz az (igazságosnak remélt?) isteni akarat és a könyörtelen Sors vagy akár Véletlen közt:

iniquae

Parcae iudiciis hic, miserande, iaces.

És a zárósorok:

fatum vel casus iniquus

hoc ita decrevit, non deus iste fuit.

Ennyiben persze nem hasonlít a másik típusra sem. Vajon önálló, személyes erkölcsiséget tükröző, tudatos műalkotásról van szó, vagy az egyediségének oka nem ez? Sokáig úgy gondoltam, itt személyes, nem közösségi világnézet megnyilatkozásáról van szó, azonban tény: a vers nagy része ettől függetlenül formulákból épül fel. Ismerjük jó párhuzamait a *hic miserande iaces* formulának,²⁸ a *Parca iniqua* már említettem, hogy hagyományos kifejezés; a csattanós záró párvers kivételével az egyes szavak, ha nem is ebben az összefüggésben, de ismert sírvers-szavak. A szerző tehát nem igazán művész, hanem bűvész: a kifejezések kaleidoszkópjának zsonglőr-szerű összerakója, amelynek a végén egy szokatlan kép tárul elénk, amely hangsúlyozza az egyediséget (talán szándékos „polgárpukkasztással”?), de alig hinném, hogy világnézet, filozófia volna mögötte. A végeredmény inkább a *fatum vel casus* (ezúttal *secundus*) szülötte.

²⁷ Ez talán kicsit korábbi is, mint az aquincumi költészet nagyja: az íráskép és a nyelv egyaránt tökéletesen klasszicizáló, inkább mint az említett 3. századi versek. Az a tény, hogy nem szarkofágon, hanem sírtáblán van, korábbi és későbbi datálást egyaránt lehetővé tesz; ha a költemény kifejezései modell gyanánt szolgáltak a *CIL* III 3362 felirat számára, ami nem bizonyos ugyan, de lehetséges, akkor pedig annál mindenképpen előbbi.

²⁸ *CLE* 1075, közvetve: 2106, 2182.

Egészen más a helyzet a másik egyedi verssel, a közismert *Lupus akrosztichon*nal.²⁹ Az utóbbi évszázadban ennek a műnek jelentős irodalma keletkezett;³⁰ egyesek szerint ez is egy mintakönyvi eredetű, tipikus sírvers,³¹ mások szerint helyi költő műve, még azonosítani is megpróbálták az *aquincumi Lupust*³² (persze nem csoda, hogy sikertelenül, és nem azért nem csoda, mert nem létezhetett³³). Sokáig máshonnan nem ismertük; nemrég előkerült a versnek egy újabb példánya Raphiából (Syria Palaestinában).³⁴ Ez természetesen elsöre azt a gyanút erősítette, hogy szélesen ismert típusversről van szó egyénített mondanivaló nélkül, de a szöveg a pannoniához képest romlott, és erős a gyanú, hogy a tulajdonos innen vándorolhatott be oda; időben sem korábbi semmiképp sem.³⁵ Így hát az egyediséget a széles elterjedtség továbbra sem cáfolja. Megnézve a vers kifejező-készletét, egészen megdöbbenő eredményre jutunk: gyakorlatilag nincsen olyan kifejezés, de sokszor önálló szó sem, amely verses feliratok környezetéből ismert lenne!³⁶ A szerző tehát semmilyen

²⁹ *RIU* 910; *TAq* 512 = *AE* 1947, 31 = *AE* 1977, 634.

³⁰ Részletes elemzését I. Révay 1943, Egger 1952, Soproni 1962, Szilágyi 1963, 190, Adamik 1976, Fehér 1998, n. 12, Cugusi – Cugusi 2007, 86–90.

³¹ Szilágyi 1963.

³² Révay 1943.

³³ Ellenkezőleg, a legnagyobb akadályt az jelenti, hogy a *Lupus* név viszonylag gyakori. Pillanatnyilag három előfordulását ismerjük *Aquincumból* (*TAq* 9, 664, 1371b), tizennyolcat egész Pannoniából, többet, mint a legtöbb tartományból (azonban Dalmatiában és Noricumban is gyakori, vö. *OPEL* III 39). Így a kérdéses időszakban több személy is gyanúba volt fogható. Valójában azonban nem valószínű, hogy a költő máshonnan ismert személy volna, mivel e 18 *Lupus*nak részben az életrajzi adatai, részben a foglalkozása mond ellent ennek az elképzelésnek; egyikük sem igen lehetett hivatásos versfaragó, az viszont igencsak vitatható, hogy ez a sírfelirat amatőr munka volna: több teljesen független feliratról ismert, az elhunytakról sem derül ki, hogy valamely *Lupus* rokonai lettek volna, s a szerző szakmai képzettsége is nagyobb, mint azt feltételeznők pl. egy *Lupus centurio* esetében (*TAq* 1371b).

³⁴ Eck 2013.

³⁵ Eck 2013, 124 szerint egyenesen későbbi. Erről nem vagyok meggyőződve, szerintem az egykorú voltak is reális lehetőség.

³⁶ Néhány példa: versben teljesen ismeretlen a *quassa* szó, csupán két versről ismert a *vita fragilis* (*CLE* 603, 698), egyetlenről a *vita data est* kifejezés (*CLE* 1106). Gyakori ugyan a *stamen* szó és így inspirálhatta a szerzőt, de kivétel nélkül mindig a *stamina Parcae* kifejezésben, soha nem függ rajta az élet (mint itt). Ismeretlen a

verses (mármint szakmai verses) mintát nem imitálhatott, szó sem lehet mintakönyvről. Egyébként a klasszikus irodalmat sem, ez már enyhén vulgáris nyelvhasználatából is látszik,³⁷ és viszonylag kevés benne a klasszikus reminiscencia, átfogalmazott idézet is.³⁸ Ezek mellesleg egész Pannoniában ritkák.³⁹ Ezek után határozottan állíthatjuk: ez az egy vers valóban önálló szemléletű, valódi költői alkotás, és nagyobb a valószínűsége, hogy a helyszínen keletkezett. Az „aquincumi Lupus költő” létező személy lehetett – az viszont kétségsébe vonható, hogy határozott, filozofikus erkölcsi nézeteket öntött volna verses formába. A Lupus-epigramma sajátos erkölcsiségét általában *epikureus*nak szokták klasszifikálni,⁴⁰ de ennek tulajdonképpen egyetlen sor szolgáltat valószínűsítő alapot: *Candida vita cole iustissima mente secutus*, hiszen ez definiálja a helyes életet az erkölcsös és *serenus* állapotban. Az összes többi tulajdonképpen csak annyit mond, hogy az élet bizonytalansága és rövidsége miatt minden örömet ki kell élvezni. Sírköltevények gyakran utalnak erre az egyszerű elvre,⁴¹ s az nem is sokban különbözik a pannoniai költeménytípusok „gyász”-elemétől. A szerző tehát megítélésem szerint egyáltalán nem követ kidolgozott, „értelmiségi” filozófiát határozott formában, de mindenesetre azt gördülékeny, bőbeszédű, élvezetes mó-

vivito alak, de még más felszólító formában is csak egyetlen esetben; *flores* két kivétellel mindig konkrét, a sírra adott virágok, csak kétszer *flores Veneris* CLE (935, 2008), *munera Cereris* ismeretlen, bár néha előfordul *munera Bacchi/Liberi* (CLE 492, 1552, 1926), és egyetlenegyszer olvasunk *dona larga*-ról, viszont azt épp Ceres adja (CLE 1181) és teljesen más stílusú és versformájú költeményben.

³⁷ L. 19. jegyzet.

³⁸ Cugusi – Cugusi 2007, 89 gondosan összegyűjtöttek minden elképzelhető idézetet, de ezek részben nagyon gyanúsak (pl. miért utalna a *flores Veneris* kifejezés Ov., *Rem. am.* 103-ra, mikor ismeretes a közös feliratos szókinszéből, vagy mennyire valószínű, hogy egy pannoniai helyi verselő éppen Statiust fogalmazná át (Stat., *Silv.* V 2,3 *fessus ab altis* – amelyből volna *fessus ab annis*; ne is említsük, hogy az általuk megadott másik párhuzam, Claudianus egész bizonyosan későbbi Lupusnál).

³⁹ Fehér 2007, 49 tizenegy biztos példát említ, legnagyobb részük az *Aeneis*ből. Cugusi – Cugusi 2007 azonban számos, többé vagy kevésbé elfogadható példát próbálnak azonosítani.

⁴⁰ Legutóbb kifejtette Eck 2013, 123–124. Korábbi kutatók feltételezték Lucretius hatását (Egger 1952), sőt még a horatiusi *carpe diem*-et is felhozták párhuzamnak, l. Cugusi – Cugusi 2007, 28.

⁴¹ Csak néhány példa: CLE 190, 245.

don fejtí ki, vagyis mindenképpen szokatlan színvonalon és beleélés-sel. Nem valószínű tehát, hogy a gondolatisága az átlagolvasóénál magasabb szinten járt, éppen ezért arathatott bizonyos sikert azzal együtt (vagy éppen amiatt is), hogy bizonyára némi meghökkentő hatást is keltett vidékünkön – ugyan nem azért, mert a sírköltészet-ben ismeretlen gondolatmenetet követett, csak a térségben bevett szerkezetet dobta el, s terjedelmében, kifejtettségében is feltűnő volt. Tekintettel arra, hogy ma már biztosan tudjuk: rövid időn belül legalább háromszor (tőlük telhetően pontosan) lemásolták a költeményt, még hozzá nem olcsó és átlagos síremlékeken, ezt a sikert tényként fogadhatjuk el, vagyis az egyedi fogalmazásnak és ennek a kissé hagyományos, kissé felszínes életöröm-filozófiának a 3. sz. elején a helyi társadalmi-erkölcsi elvárásokat pontosan betartó szorosan vett hagyomány mellett-felett megvolt a létjogosultsága a határszéli tartomány kisvárosában is.

Bibliográfia

- Adamik 1976 = Adamik T., Megjegyzések a Daru utcai sírvershez. *ArchÉrt* 103, 203–206.
- Adamik 2005 = Adamik T., Veturia Unicuba Uniiuga (CLE 558). *AAntH* 45, 91–98.
- Adamik 2006 = T. Adamik, Veturia Unicuba Uniiuga (CLE 558). In: *Latin vulgaire – Latin tardif VII*. Sevilla, 31–39.
- AE* = *L'année épigraphique*
- CIGP* = P. Kovács, *Corpus Inscriptionum Graecarum Pannonicarum*. Debrecen 2001².
- CIL* = *Corpus Inscriptionum Latinarum*
- CLE* = F. Buecheler – E. Lommatzsch, *Carmina Latina Epigraphica* 1–3. Teubner 1926.
- CSIR Österreich* = *Corpus Signorum Imperii Romani, Österreich*. Band I. Faszikeln 1–5. Wien 1967–74.
- Cugusi – Cugusi 2007 = P. Cugusi – M. T. Sblendorio Cugusi, *Carmina Latina epigraphica Pannonica*. Bologna.
- Eck 2013 = W. Eck, Tod in Raphia. Kulturtransfer aus Pannonien nach Syria Palaestina. *ZPE* 184, 117–125.
- Egger 1952 = R. Egger, Epikureische Nachklänge aus Aquincum. *JÖAI* 39, 145–150.
- Fehér 1998 = B. Fehér, Poems and Versification in Pannonia. *AAntH* 38, 65–102.
- Fehér 2007 = Fehér B., *Pannonia latin nyelvtörténete*. Budapest.
- Hoffiller – Saria 1938 = V. Hoffiller – B. Saria, *Antike Inschriften aus Jugoslawien 1. Noricum und Pannonia Superior*. Zagreb.
- OPEL* III = B. Lőrincz, *Onomasticon Provinciarum Europaeorum Latinarum I–IV.*, Wien 1994–2001, I² 2004.
- Révay 1943 = Révay J., Lupus, az aquincumi költő. *ArchÉrt* 56, 144–146.
- RIU* = *Die römischen Inschriften Ungarns 1–6*. Budapest – Bonn 1972–2001.
- Soproni 1962 = Soproni S., Római sírvers Szentendréről. *FolArch* 14, 51–55.
- TAq* = *Tituli Aquincenses I–III*. Budapest 2009–2011.

Szilágyi 1963 = Szilágyi J. Gy., Megjegyzések az új szentendrei verses feliratról. *ArchÉrt* 90, 190.

Wachter 1999 = A. Wachter, Hinweis auf „Oral Poetry“ im vulgärlateinischen Kontext der pompejanischen Wandinschriften. In: *Latin vulgaire – Latin tardif* V. Heidelberg. 105–115.

TELLUS-SZERTARTÁS STATIUSNÁL
(*THEBAIS* 8, 296–341)

GESZTELYI TAMÁS

... *sacerdos*

*Tellurem placare parat: nec futile maestis
id visum Danaïs. geminas ergo ilicet aras
arboribus vivis et adulto caespite texi
imperat, innumerosque deae, sua munera, flores
et cumulos frugum et quidquid novat impiger annus
addit et intacto spargens altaria lacte
incipit: 'o hominum divumque aeterna creatrix,
quae fluvios silvasque animarum et semina mundo
cuncta Prometheasque manus Pyrrhaeaeque saxa
gignis, et impastis quae prima alimenta dedisti
mutastique viris, quae pontum ambisque vehisque:
te penes et pecudum gens mitis et ira ferarum
et volucrum requies; firmum atque immobile mundi
robur inoccidui, te velox machina caeli
aere pendentem vacuo, te currus uterque
circumit, o rerum media indivisaque magnis
fratribus! ergo simul tot gentibus alma, tot altis
urbibus ac populis, subterque ac desuper una
sufficis, astriferumque domos Atlanta supernas
ferre laborantem nullo vehis ipsa labore:
nos tantum portare negas? nos, diva, gravaris?
quod, precor, ignari luimus scelus? an quia plebes
externa Inachiis huc adventamus ab oris?
omne homini natale solum, nec te, optima, saevo
tamque humili populos deceat distinguere fine
undique ubique tuos; maneat communis et arma
hinc atque inde feras; liceat, precor, ordine belli
pugnaces efflare animas et reddere caelo.
ne rape tam subitis spirantia corpora bustis,
ne propera: veniemus enim, quo limite cuncti,*

qua licet ire via; tantum exorata Pelasgis
siste levem campum, celeres neu praecipe Parcas.
 tu, care deis, quem non manus ulla nec enses
 Sidonii, sed magna sinu Natura soluto, 330
 ceu te Cirrhaeo meritum tumularet hiatu,
 sic amplexa coit, hilaris des, oro, precatus
 nosse tuos, caeloque et vera monentibus aris
 concilies, et quae populis proferre parabas,
 me doceas: tibi sacra feram praesaga, tuique 335
 numinis interpres te Phoebo absente vocabo.
 ille mihi Delo Cirrhaque potentior omni,
 quo ruis, ille adytis melior locus.' haec ubi dicta,
nigrantes terra pecudes obscuraque mergit
armenta, ac vivis cumulos undantis harenae 340
 aggerat et vati mortis simulacra rependit.

(Kiemelések tőlem. G. T.)

A Tellus számára végzett áldozati szertartás leírása 45 sort foglal magába, ebből 35 sor a könyörgés, melyből 25 sornyi Tellushoz, 10 sor pedig Amphiaraozhoz szól. Kézenfekvően adódik a kérdés, hogyan jött létre ez a görög és római előzményekben példa nélküli terjedelmű Tellus-ima, milyen irodalmi, filozófiai és vallási forrásokból merített a szerző.¹ A másik kérdés: az eposzban elfoglalt helye, szerepe, minthogy az Amphiaraoz halálát megőrző hagyományban hasonló szertartással nem találkozunk.

Az események és a szituáció megértése érdekében célszerű először az utóbbi kérdést vizsgálnunk. Apollodórosz mitológiai művében a következőképp írta le Amphiaraoz halálát: „Amphiaraoz az Iszménosz folyó partján menekült, és Periklümenosz már éppen sebet ütött volna a hátán, amikor Zeusz lehajított egy villámot, mire a föld kettéhasadt és elnyelte Amphiaraozt szekérével és Batón... nevű kocsihajtójával együtt, Zeusz pedig halhatatlanná tette őt.”² Az egyébként félelmetes halál valójában Zeus jóindulatának köszönhető.

¹ D. Vessey (*Statius and the Thebaid*, Cambridge, 1973, 71): „his models...are not so obvious”.

² Apollodórosz, *Mitológia*, Budapest, 1977, III 6, 6. Ford. Horváth Judit.

Amphiaraos végzete az volt, hogy Thébai falai alatt el kell esnie, de Zeus megkímélte attól a dicstelen végtől, hogy menekülés közben az ellenség fegyvere végezzen vele.

Statiusnál ezek az események másképp játszódnak le. Amphiaraos vitézül harcol, az ellenség soraiban valóságos vérfürdőt rendez (7, 688 skk). Eltűnésénél nincs szó valamiféle veszélyből való kimenekítésről, pusztán csak a végzet elkerülhetetlen bekövetkeztéről. Nem kerül sor a megszégyenítő menekülésre – Periklymenos nem is szerepel az eposzban –, így Amphiaraos teljes dicsfényben távozik az élők sorából. Ebben a helyzetben azonban funkciótlaná vált pusztulásának különös módja, ezért új magyarázatot kellett rá keresni. Statiusnak világossá kellett tennie az eredeti történethez szokott olvasó előtt a hőst elnyelő föld szerepét a megváltozott helyzetben, másrészt a történetekben Tellus haragját látó argosiai félelmét el kellett oszlatnia. Ezt a kettős feladatot töltötte be a Tellusnak szóló áldozatbemutatás a *Thebais* 8. énekében.

Hogyan valósítja ezt meg a szerző? Ha figyelemmel kísérjük az Amphiaraos harcának kezdetétől (7, 690) az áldozatbemutatás elkezéséig terjedő leírást, úgy észrevehetjük, hogy a szöveg fokozatosan tereli az olvasó figyelmét a haragvó földre, mégpedig a harc színhelyének haragvó földjére. Eleinte még csak méltatlankodik a harmező (*campus indignans* 7, 692), a vérfürdő során már halálhörgéssel nyög fel (*inferno mugit iam murmure campus* 7, 796), míg végül a talaj feneketlen nyílással meghasad (*alte praeceps humus ore profundo dissilit* 7, 816–7). Az események hatása alatt az argosiai gyanúja fokozatosan terelődik a földre, és a megbízhatatlan harcmestőt kikerülik (*susceptaque tellus omnibus, infidi miles vestigia campi circumit* 8, 130–1). A harci kocsikat, a fegyvereket, a harcosokat ugyanis elnyeli a gonosz föld, nincs biztos talaj a lábuk alatt (*currus humus in pia sorbet armaque bellantesque viros; fugere ecce videtur hic etiam, quo stamus, ager.* 8, 141–3). Néhány sorral később pedig már félreérthetetlenül fogalmazza meg a hírt hozó katona, hogy az események oka a föld, mely a szülötteit megkíméli, csak az ellenséget pusztítja (*nec commune malum est: tellus agnoscit alumnos, stat Thebana acies.* 8, 149–50). Az anyaföld tehát lakóinak védelmére kelt, haragja nemcsak Amphiaraosra irányult, hanem valamennyi

ostromlóra. Ha folytatni akarják a harcot, nincs más választásuk, mint kiengesztelni ezt az isteni erőt.

A szertartást Thiodamas végzi, aki az eltűnt Amphiaraios papi hivatalába lépett. Kettős oltárt állítanak – bizonyára azért, mert a szertartás Tellus mellett Amphiaraioshoz is szól – frissen vágott fából (*arboribus vivis*) és gyeptéglából (*adulto caespite* 8, 299). Áldozatul virágokat, gyümölcsöket, azaz a saját terméseit kapja az istennő, és ezt tiszta tejjel szórják be. Bár az istennőhöz jól illenek ezek az adományok, mégsem tekinthetjük sajátosan hozzá tartozóknak, mert az ő jellegzetes vértelen áldozata a magvak voltak.³ Az elhangzó ima első fele (303–316) az istennő himnikus dicsérete, mely előadja azt a hatalmi kört, amit neki tulajdonítottak. Ezek jól ismertek elsősorban Varro és Lucretius leírásai alapján, akiknek a hatása itt félreismerhetetlen. Ez már a kezdő soroknál szembe tűnik: *o hominum divomque aeterna creatrix*, ahol Lucretius Venus-himnusza cseng vissza a maga archaizmusával.

Az *aeterna creatrix* megjelölés egyedülálló, ehelyett inkább a *genetrix* fordul elő.⁴ Az *aeterna* jelző bár mindenkor természetes lenne az istenek esetében, mégis ritkán fordul elő. Vesta neve mellett találkozunk vele,⁵ ahol ez a szüntelenül lobogó tűzre utal. Tellus esetében az örökös létrehozó, szülő tevékenységre kell gondolnunk, mely nélkül megszűnne a természet. Nyilvánvaló, hogy nem korlátozható ez csak az istenek és emberek létrehozására. A *creatrix* megszólítás korábban nem fordul elő az istennő neve mellett, a *creo* ige használata azonban igen gyakori a föld tevékenységének előadása során. Különösen figyelemre méltó ez egy Lucretius részlet esetében, ahol a különféle növények és élőlények létrehozásának kifejezésére hatszor fordul elő ez a szó (*creantur* 5, 788; *creavit* 791; *creata* 796; *creavit* 822; *creare* 837; *creabat* 845). A *creatrix* név tehát híven kifejezi az istennő legfontosabb tevékenységét. Ilyen értelemben találkozunk vele egy későcsászárkori kommentárban: *terra mater est rerum omnium et seminum cunctorum creatrix*.⁶

³ E. Abel, *Orphica*, Lipsiae, 1885, 26.

⁴ Lucr. 2, 599; *CIL* III 11009; VIII 8309.

⁵ Hor. c. 3, 5, 11.

⁶ Serv. *Georg.* 2, 11.

A következő sorok (304–306) a *creatrix*-i tevékenység részletezését tartalmazzák. Ez a teremtő tevékenység kiterjed mind az élő, mind az élettelen természetre. Részletezésével Lucretiusnál oly gyakran találkozunk, hogy ahhoz képest új motívumra aligha számíthatunk. A *Prometheas manus* és a *Pyrrhaea saxa* az ember teremtésének mitológiai történeteire utalnak, melyek a lucretiusi *genus humanum* (2, 995; 5, 822 sk.) kifejezéshez képest kétségtelenül új szint jelentenek. Mindkét mitológiai történetben a teremtés a föld testéből történik, ahogy ezt pl. Ovidiusnál is olvashatjuk.⁷

A szülő funkció után szokásosan következik a föld tápláló funkciója: *prima alimenta dedisti*.⁸ A *mutastique viris* bizonyára arra a változásra utal, amit a megművelt föld hozta termés jelentett az ember számára.⁹ Lucretius a természet kialakulásának előadása során a föld teremtő erejét, szülő tevékenységét sokkal részletesebben adja elő Statiusnál, aki viszont az ezt követő részben mutatkozik részletesebbnek. A föld biztonságot nyújt valamennyi állatnak (308 sk.); szilárd és mozdulatlan pontja a világnak, melyet az égitegek körbejárnak; mindennek a középpontja, mely érintetlen marad a három testvér – Iuppiter, Neptunus és Dis pater – világ feletti osztozkodása során is. Tellus új aspektusát ismerjük itt meg azzal, hogy az imában természetfilozófiai gondolatok kapnak helyet. Az üres levegőégben lebegő (*vacuo aere pendens*) Tellusról ír Lucretius is (2, 600 skk.) és Varro is.¹⁰ E kettő közötti különbség az, hogy Lucretius Tellus-Magna mater alakja fogatán halad, Varróé mozdulatlan. Statius ez utóbbi, sztoikus elképzelést követi.¹¹

Az istennő megszólításával kezdődő mondat a hatalmát előadó mellékmondatok sorozata után ezzel befejeződik. A következő, az előbbihez képest felényi mondat (313–17) átmenetet képez a himnikus bevezetés és a kérés között. Összefoglalja az előtte elhangzottakat, de már szigorúan arra irányítva a figyelmet, aminek a kérés szempontjából fontossága van: megkülönböztetés nélkül táplálója élőlényeknek, városoknak, népeknek; könnyedén viseli azt a terhet,

⁷ *Met.* 1, 82 sk.; 1, 396 sk.

⁸ *Vö. Lucr.* 1, 254; 2, 594 skk.; 996; 5, 322.

⁹ *Vö. Verg. Georg* 1, 7 sk.; *Ov. F.* 1, 675 sk.

¹⁰ *Aug. c. d.* 7, 24.

¹¹ *Vö. Cic. Somn. Scip.* 18.

melyet Atlas megfeszített erővel hordoz. Így válik igazán hatásossá a kérdés: *nos tantum portare negas, nos, diva, gravaris?* Ez az ima középpontjába helyezett kérdés erős indulatot tartalmaz, hangneme szemrehányó, szinte felelősségre vonó. De az indulatos hang a következő sorokban könyörgéssé enyhül. A kérdésekből kitetszik, hogy az argosiaiak sejtik a föld haragjának kiváltó okát: idegen népként jöttek Thébai földjére, pusztítást, öldöklést hozva magukkal.

Thiodamas ravasz érveléssel igyekszik Tellus haragját elfordítani népétől (320–24): a föld mindenkinek közös szülője (vö. 303. sor); nem választhatja el a népeket egymástól határvonallal, mikor még a legfőbb istenek is felosztatlanul hagyták (vö. 312. sor); maradjon közös a két hadviselő fél számára, és ne zavarja meg a háború rendjét azzal, hogy még élő embereket is elragad. A vég ugyanis elérkezik mindenki számára, de addig legalább biztonságos talajt érezzenek a lábuk alatt (vö. 141–3 sorok). A kérés szövege szervesen kapcsolódik a megelőző szövegrészekhez, a gondos előkészítés szálai itt összefutnak.

Az imában kétféle – egymást persze nem kizáró – Tellus értelmezés van szembeállítva egymással. Az egyik: mindennek és mindenkinek közös anyja, táplálója, védelmezője, a világmindenség stabil középpontja. A másik: egy meghatározott vidék vagy nép földje, mely minden más földtől el van határolva, és a hozzá tartozó vidék, ill. nép táplálója és védelmezője, melyről természetesen nem beszélhetünk úgy, mint a világmindenség középpontjáról. Ez a kétféle Tellus-felfogás létezett mind a görögöknél, mind a rómaiaknál, más-más feladatot betöltve. Az első theogóniai-kozmozgóniai jellegű, így a mitológiai és filozófiai gondolkodásban játszott szerepet. Erről az ima első felének vizsgálatakor ejtettünk szót. A másik, szűkebb értelmű, egy meghatározott közösség életében, vallási gyakorlatában játszott szerepet, és a *religio* része volt.

Az ima hátralévő 10 sora Amphiaraoéhoz szól, kérve, hogy lát-noki képességével továbbra is segítse honfitársait. A szertartást állat-áldozat zárja le (339–341), mely igen különös módon történik: az áldozatokat élve temetik el, utánozva a jós halálának módját. Az állatok megnevezése meglehetősen általános: *nigrantis pecudes* és *obscura armenta*. Tellus szokásos áldozati állatai ezzel szemben a vemhes disznó vagy a vemhes tehén. Az állatok fekete színe és felál-

dozásának módja arra vall, hogy az áldozat a chthonikus erőknek szól. Hasonló összetételű – bár pontosabban meghatározott – áldozatot mutatott be Aeneas (*Aen.* 6, 249 skk.: *atri velleris agnam* és *sterilem vaccam*) az alvilág hatalmainak. Aligha kétséges, hogy Statiusnál is az istenvilág e körébe tartozó erőknek szól az áldozat, amelybe bizonyos aspektusból Tellus is beletartozik. Tellus kapcsolatát az alvilági istenekkel legvilágosabban a *devotio* szertartása mutatja, melyben a hadvezér magát az alvilági isteneknek és a földnek ajánlja fel (*Deis Manibus Tellurique*).¹² Az áldozati állatok példa nélküli élve eltemetését a helyettesítő áldozat elvével magyarázhatjuk. Tellus haragja élő emberáldozatot követelt, megbékéltetése is csak ezzel lehetséges. Az élő állatok az élő ember helyettesítését, kiváltását szolgálják.

Az antik vallások milyen példáira támaszkodhatott Statius e szokatlan áldozati szertartás leírásakor? A rómaiaknál ismerünk példát mind Tellus haragjának kiengesztelésére, mind pedig élő ember földben való feláldozására. Az előbbiről egy Florus hely (1, 14, 2) alapján van tudomásunk: *domiti ergo Picentes et caput gentis Asculum Sempronio duce, qui tremante inter proelium campo Tellurem deam promissa aede placavit* (Kr. e. 268). Ha a rövid leírásból Tellus haragjának oka nem is derül ki, a helyzet teljesen azonos a thébai eseményekkel: az idegen vidék pusztítása során a föld megmozdul, és ha nem is nyeli el pusztítóit, kiengesztelésére szükség van. Ez volt az első Tellusnak emelt templom Rómában, amelyről adatunk van.

Élő embert követelt a föld mélye a *lacus Curtius* legendás történetében. Valószínűleg ugyancsak földrengés következtében a Forum Romanum közepén hatalmas hasadék támadt, melyet semmi módon nem tudtak betemetni. Isteni jóslat szerint a mélyedés akkor tűnik el, ha a legvitézebb polgár, Mettius Curtius fegyvereivel felékesítve lovával beleugrat a mélybe. Az áldozatot az alvilági erők követelték: *responsum deum manium postilionem postulare*,¹³ aminek Curtius eleget is tett: *ad deos Manes porrigentem se devovisse* ti. *ferunt*.¹⁴ Tettével a bátorság és a közösségért való önfeláldozás példájává vált

¹² Liv. 8, 6, 10; 8, 9, 8; 10, 28, 13; 10, 29, 4.

¹³ Varro *l. l.* 5, 148.

¹⁴ Liv. 7, 6

a rómaiak előtt. Úgy véljük, hogy Amphiaraios halálának átértelmezése Statiusnál annyira rokon Curtius történetével, hogy valószínűleg benne kell látnunk a mintáját. Amphiaraios – az argosiaiak egyik legvitézesebb hőse – nem önkéntesen áldozta ugyan fel magát, az önkéntesség mégsem vitatható el egészen tőle. Ő ugyanis már hadba vonulásakor tudta, hogy végzete ott fogja utolérni, az eposzban halálának közvetlen közelségéről Apollótól szerez tudomást (7, 771). Ő is teljes fegyverzetben, fogatával együtt zuhan a föld mélyébe, a chthonikus erők áldozataként.

A Tellusnak szóló szertartás áttekintése után jól látható, hogy a római hagyomány idevonható irodalmi, filozófiai és vallási elemeit gazdagon ötvözi a szerző, létrehozva vele egy olyan imát, ami ebben a formában a valóságban sohasem létezett. De ez valóban ötvözés, és nem antikvárius ismeretek funkció nélküli halmozása. A jelenet jól elő van készítve, az imában a kívánt célt szolgáló elemek alaposan ki vannak fejtve, míg a kevésbé fontosak pedig csak megemlítve. A szertartás résztvevői méltán bízhattak abban, hogy imájuk nem lesz hiábavaló, meggyőzhetik az istennőt, hogy ne ragadja el őket idejekorán, az elesettek pedig az őket megillető végtisztességben részesülhessenek.

**AZ IGAZSÁGOSSÁG
MEGHATÁROZÁSÁNAK PROBLÉMÁI:
HOGYAN MUTATHATNAK UTAT A KLASSZIKUS
ELMÉLETEK A MODERN ETIKAI DISKURZUSBAN?**

HAMVAS ENDRE ÁDÁM

*Csak kétféle ember van: az igazak, akik bűnösnek, s a többi,
a bűnösök, akik igaznak
hiszik magukat.
(Pascal)*

Előzetes megjegyzések

A következő írás alapját egy olyan előadás képezte, amelyet volt alkalmam előadni középiskolai diákok előtt, így valóban az a meggyőződés szülte – és e meggyőződést átültethettem a gyakorlatba is – hogy az antik etikai koncepciók (de legalábbis azok egy része) sikeresen átültethetők a mai etikai diskurzusba, sőt ezen túl a gyakorlatban (például az etika oktatásában) is alkalmazhatók. Az a fogalmi keret és *praxist* illető útmutatás, amit Aristotelész vagy Cicero műveinek olvasása és értelmezése nyújt, olyan alapanyag, amelyre ma is építhetünk. Tapasztalatom szerint a helyes közelítéssel (vagyis ha mondandónkat nem restelljük a középiskolai diákság számára érthető módon előadni) ezek az etikai koncepciók többek lesznek, mint pusztán régmúlt elméletek; sokkal inkább olyan problémafelvetések, amelyek ma is elevenen hatnak. Mindezek fényében nagy örömömre szolgált, hogy a 11. MÓK keretében, *Modern kihívások – lehetséges etikai válaszok antik és keresztény szellemben* – szekcióban lehetőségem nyílt az előadást szakmai közönség előtt is elmondanom.

Azt sajnos nem tudom, hogy az etika oktatásában a hasonló törekvéseknek lesz-e tere, vagy 'etika' címszó alatt valami teljesen más

valósul-e meg az iskolákban;¹ e probléma egy másik tanulmány tárgya lehetne. Arról viszont meg vagyok győződve, hogy az alább említendő két szerző, illetve a felvázolandó értelmezési szempontok ma is hasznosak egyes etikai dilemmák megértése szempontjából. A következőkben egy klasszikus erény, az igazságosság, értelmezésére és újabb meghatározására teszek kísérletet, hiszen ez nyilvánvalóan olyan probléma, amely mindig, így manapság is újra és újra aktuális. Lényeges kérdés, hogy az igazságosság ebben a kontextusban a klasszikus etikai elméletnek megfelelően erényként jelenik meg.² Látni fogjuk, hogy az erény milyen jelentős fogalom, amennyiben mind a másokhoz, mind önmagunkhoz való viszonyunkban határoz meg minket.³ Az igazságosság mint erény meghatározása szempontjából ennek a felismerésnek nagy jelentősége lesz. A gondolatmenet alapját (tehát azt a felismerést, hogy a klasszikus aristotelési erény és értékten bizonyos megszorításokkal manapság is gyümölcsöző lehet) Alasdair MacIntyre *Az erény nyomában* című könyvének olvasása inspirálta, aki kifejti, hogy az etika középpontjába ismét az erény és az érdem fogalmát kell állítanunk; ennek értelmében pedig fontos cél, hogy a jogok és erények rendszerét a cselekedet értéke nyomán

¹ Az elérhető kerettantervek alapján (http://kerettanterv.ofi.hu/03_melleklet_9-12/index_4_gimn.html) inkább ez utóbbi esetről van szó. Ha az itt található tantervet tanulmányozzuk, 'etika' címszó alatt valami egészen sajátos tantárgy jelenik meg, amelynek elsajátítandó tudás-elemei a hagyományos etika (pl. etikai alapfogalmak) és a klasszikus etikai problémákhoz kevésbé kapcsolódó ismeretek között ingadozik. (Jó példa erre pl. a következő kapcsolódó tudáselem: *Pályakezdés, álláskeresés. Munkaerő-piaci elvárások itthon és külföldön.*) A magam részéről nem tartom túl szerencsésnek ezt a 'keveréket', ám e kritika bővebb kifejtésének máshol van a helye.

² Vö. Aristotelés NE 1129a1 skk, erről bővebben l. a későbbieket. Az erény meghatározásához EE 1227b: „mivel maga az erény valamiféle közép, és teljes egészében a gyönyörrel és fájdalommal kapcsolatos, az erkölcsi hitványság meg ugyanezekre az erénnyel kapcsolatos dolgokra vonatkozó hiányban és túlzásban nyilvánul meg, ezért az erény szükségképpen az elhatározásra vonatkozó lelki alkat, amely a gyönyörökben és fájdalmakban megmutatkozó, hozzánk viszonyított középpel kapcsolatos.” (Steiger Kornél fordítása, kiemelés tőlem.)

³ Az erény történetéhez l. Dékány András – Laczkó Sándor (szerk.), *Lábjegyzetek Platónhoz*, 1. kötet, Szeged, 2003, interneten elérhető: <http://mek.oszk.hu/04800/04837/04837.pdf>

építsük fel újra.⁴ Másrésről, a következő rövid „gondolatkísérlet” szükségképpen töredékes, pusztán Aristotelés és Cicero⁵ egyes gondolataira fókuszál, így a benne tetten érhető erényfelfogás is alapvetően e klasszikus hagyományhoz köthető, ahol az erény fogalma megítélésem szerint a hagyományos sarkalatos erényekből levezetett definíció, ahogyan az idézett szerzők által alkotott erénylisták alapján is látható.⁶ Az erény fogalmát itt még nem is definiálom, hiszen a célom éppen az, hogy az igazságosság mint erény fogalmát megvilágítsam. Remélhetőleg a későbbiekben világossá fog válni, hogy mit értek az erény mint a *praxis*ban megjelenő értékválasztás alatt.⁷ Aristotelés számára az erényesség lényegében az *eudaimoniára* (boldog vagy sikeres életre) való törekvés függvényében értelmezhető,

⁴ A. MacIntyre, *Az erény nyomában*, Budapest, 1999. (Ford. Bíróné Kaszás Éva)

⁵ A következőkben olvasható elemzés egyfajta gondolatkísérlet, egy olyan modell megmutatása, amely alapján az igazságosságot – vagy más klasszikus erényeket – sokkal részletesebben is elemezhetnénk. Aristotelés azért tűnik jó választásnak, mert elmélete valóban alkalmazható a *praxis*ra, ráadásul tapasztalatom szerint erény- és értékelmélete az etika oktatásában ma is az egyik legjobban megvilágítható és didaktikusan is használható elmélet, mivel a Stagirita által megalkotott fogalmi keret segítségével ma is jól modellezhető, hogy általános elvek hogyan alkalmazhatók partikuláris helyzetekre. Ennyiben tehát ideális szerző annak bemutatására, hogy a diákok számára megvilágítsuk: mi értelme van az etikai reflexiónak. Meglátásom szerint Ciceróval hasonló a helyzet, annak ellenére, hogy ismertsége ellenére filozófiai műveit illetően kevésbé elemzett szerző, akit talán nem méltatnak kellő figyelemre. A témához l. A. Michel, *Rhétorique et Philosophie chez Cicéron*, Paris, 1960, illetve J. C. Davis, *The Originality of Cicero's Philosophical Works*, *Latomus*, 30, 1971, 105–119.

⁶ Az arisztotelési erények listáját és a szöveghelyeket, ahol megtalálhatók l. Arisztotelész: *Eudémósi etika*, *Nagy etika*, Budapest, 1975, 348 skk. Ciceróra vonatkozóan főleg a *De officiis*-re hivatkozom.

⁷ Az erény arisztotelési meghatározásához l. az *Eudémósi etika* második könyvét, főleg 1220a skk: „Az erénynek pedig két fajtája van; az egyik erkölcsi, a másik észbeli. Hiszen nemcsak az igazságos, de az értelmes és a bölcs embert is dicsérettel illetjük. Mert az volt a feltevésünk, hogy a dicsérendő dolog vagy az erény, vagy a munka. S ezek bár nem tevékenykednek, ám alapul szolgálnak a tevékenységnek. Mivel az észbeli erények értelemmel párosulnak, az ilyenek az értelmes lélek részhez tartoznak, amely – mint értelemmel rendelkező rész – parancsolója a léleknek, az erkölcsi erények viszont ahhoz a lélek részhez, amely nem értelmes ugyan, ám a természet folytán az értelmes lélek résznek engedelmeskedik. Hiszen valakinek az erkölcsi minőségéről szólva nem azt mondjuk, hogy az illető bölcs vagy leleményes, hanem hogy szelíd vagy vakmerő.” (Steiger Kornél fordítása.)

amennyiben a legfőbb jó, az a cselekvés, amit teljesen önmagáért, nem pedig valami másért cselekszünk, csak ennek révén érhető el, ahogyan a Stagirita ezt a *Nikomakhosi etika* elején le is szögezi.⁸ Az erény tehát végső soron valami jó megvalósítása *praxis* révén. Az erény teljessége tehát a legfőbb jó megvalósítása kell, hogy legyen. A következőkben tehát erre fogok koncentrálni: mit jelent az igazságosság mint valami jóra irányuló cselekvés?

Az olvasóban már az előzetes megjegyzések kapcsán felmerülhet még egy ellenvetés, mégpedig: miért éppen az igazságosság? Erre röviden a következőt válaszolhatjuk: azért, mert az igazságosság nem egy erény a sok között, hanem, ahogy elemzéseink mutatni fogják, sokkal inkább az erények betetőzése, így még az erények között is kitüntetett helye van; ám, hogy ez a megállapítás miért igaz, azt a következőkben kell megmutatnunk.

Az igazságosság problémája

A következőkben alapvetően arra a problémára szeretném felhívni a figyelmet, amely az igazságosság kérdését az érdem és érdemtelenség kérdésével kapcsolja össze; nevezetesen, hogy talán mindannyian hajlamosak lennénk gondolkodás nélkül elismerni, hogy igazságtalan dolog az, ha valaki érdem nélkül tesz szert bizonyos javakra, míg más sok érdeme mellett sem részesül alapvető javakból, főképpen, ha a javakhoz való hozzáférésben mutatkozó különbségek születéstől fogva determináltak. Ezt persze tekinthetjük életadottságnak (pl. „az élet nem igazságos, fogadd el ilyenek”), a sztoikusok erre talán hajlottak is, éppen azért próbáltak meg olyan „életvezetési tanácsokat” nyújtani, amelyek segítségével alapvetően a dolgokhoz való

⁸ „Minden mesterség és minden vizsgálódás, de éppúgy minden cselekvés és elhatározás is, nyilván valami jóra irányul; tehát helyes az a megállapítás, hogy jó az, amire minden irányul... S mivel sokféle cselekvés, mesterség és tudomány van, sokféle a végcél is: az orvostudományé az egészség, a hajóépítő szakmáé a hajó, a hadtudományé a győzelem, a gazdálkodásé a gazdaság... Ha mármost egyáltalán van olyanvalami végcélja cselekedeteinknek, amit önmagáért akarunk, minden egyebet pedig csak érte, azaz nem minden dolgot valami másért választunk (mert ily módon ez akár a végtelenségig halad tovább, úgy hogy törekvésünk üres és hiábavaló lenne): – világos, hogy ez a jó, és a legfőbb jó.” (Szabó Miklós fordítása.)

helyes viszonyulásunkban találták meg a megoldás kulcsát.⁹ Ezzel azonban a felmerülő etikai dilemmát – nevezetesen, hogy mi az érdem és erény szerepe cselekedeteink és azok eredményeinek megítélése szempontjából – nyilvánvalóan még csak meg sem kíséreltük megoldani, legalábbis akkor nem, ha valaki még nem jutott el a filozófiával való foglalkozás olyan szintjére, amit egy sztoikus megkövetelt volna. Tehát ez a fajta beletörődés egészen hétköznapi igazságérzetünket nem nyugtatja meg (hacsak nem várjuk el, hogy mindenki rögvest váljon filozófussá); vagyis egyfajta lelki terápiaként alkalmazhatjuk, de *normatív* etikai elméletként – főleg, ha ezt az elméletet a valódi, vagy hétköznapi *praxis*ra akarjuk vonatkoztatni¹⁰ – aligha.

Nyilvánvaló, hogy ezzel valamilyen módon már definiáltuk is az igazságosság fogalmát, valamilyen disztributív, tehát elosztási elmélethez is kötve azt, amennyiben a fentebbiekben megjelent az a gondolat, hogy a rendelkezésre álló javak elosztásánál – vagy annak a módnak a meghatározásánál, hogy egyes javakból ki milyen mértékben részesülhet – az igazságosság fogalma az érdem (tágabb értelemben valamilyen erény), és így az érték fogalmához kapcsoltuk. Ugyanakkor az is világos, hogy a mindennapok során sajnos nagyon is immunisak vagyunk azokra a különbségekre, amelyeket a javaknak értékmentes elosztása okoz, és szemet hunyunk az igazságtalanság permanens diadala fölött, mindaddig, amíg nem minket érint hátrányosan a javak ilyen módon történő elosztása. A javakat e kontextusban egészen tágan értelmezem, nem csak anyagi megbecsülés-

⁹ Ezt nevezi Epiktétosz a „képzeteink helyes kezelésének” *Diat.* I. 7. (Steiger Kornél fordítása. Magyarul I. *Epiktétosz összes művei*, Budapest, 2014) L. még a szöveg folytatását is. Epiktétosz itt nyomatékosan hangsúlyozza, hogy helytelen döntéseink oka éppen abban áll, hogy olyan dolgokkal foglalkozunk és törődünk, amelyek megtörténte és hatása egyáltalán nem rajtunk múlik. Ez az *eph’ hémin és ouk eph’ hémin* („rajtunk” és „nem rajtunk múló dolgok”) alapvető különbsége. A legszigorúbb értelemben csak a saját belső életünk múlik rajtunk. A boldog életnek az a kulcsa, ha ezt megértjük és belátjuk.

¹⁰ Ezzel persze nem állítom azt, hogy kellő gyakorlással – Hadot-val szólva lelki gyakorlattal – ne lehetne elérni ezt a fajta lelkiállapotot, ám azt hiszem, eléggé világos, hogy manapság erre kevesen lehetnénk képesek. Ezzel persze nem állítom, hogy a sztoikus elmélet, mint egyfajta életformára való felhívás, ne lenne hasznos; éppen ellenkezőleg, kitaró gyakorlással kiváló lelki terápia lehet manapság is.

re gondolok, hanem azokra az intézményekre és intézmények által biztosított előnyökre, amelyek más természetű értéket jelenítenek meg (pl. az egészségügyi ellátáshoz való hozzáférés, tanuláshoz való jog, stb.). Nyilvánvaló, hogy az igazságosság ezen problémáival mi is találkozunk nap mint nap, a kérdés csak az, hogy van-e elég lehetőségünk, hogy esetleges reflexióinkat a napi *praxis* szintjén is megjelenítsük. E ponton érkezünk el ahhoz a másik kérdéshez, amit e probléma felvet: elégséges-e az igazságosság disztributív elméletét kidolgozni a megoldáshoz a nélkül, hogy újradefiniálnánk az igazságosságot, mint erényt? Azaz, hogyan tudunk útmutatást adni ahhoz, hogy valamilyen jót, esetleg a legfőbb jót valósítsuk meg a *praxis* által.

Mindebből talán már látszik, hogy nem is olyan könnyű feladat definiálni az igazságosság olyan értelmét, amely kellően átfogó ahhoz, hogy ne csak a *disztributív* vagy *utilitarista*¹¹ elméleteket elégítse ki, hanem alkalmas legyen egy alapvető etikai erény- és értékterminus kidolgozására, amely ráadásul még a hétköznapi erkölcsi életünk során is iránymutató lehet. Ahogyan éppen Aristotelésszel kapcsolatban látni fogjuk, az igazságosság disztributív elmélete természetesen nem kell, hogy nélkülözze az általános etikai megfontolást. Éppen ezért tanulságos, hogy e cél elérése érdekében egyes kortárs szerzők, akik törekszenek arra, hogy megvalósítsák az erény és értékelmélet modern, ugyanakkor átfogó modelljét, minduntalan visszanyúlnak bizonyos antik előzményekhez, leginkább Aristotelés etikájához, és így egyfajta neo-arisztotelianus igazságosságelméletet alkotnak. Az arisztotelési elmélet azért is tűnik alkalmasnak arra, hogy főbb vonásaiban felújítsuk, mivel egyrészt az igazságosságot olyan etikai erényként definiálja, amilyennek számunkra is célszerű bemutatni, másrészt ki is bővíti a fogalom használatát olyan területekre, amelyeken manapság is alkalmazni szeretnénk: ilyen pl. a törvényesség, mértékletesség, vagy a manapság alapvető jelentőségű

¹¹ Rawls elméletével szemben az egyik legfőbb ellenérv éppen az, hogy túlzottan haszonelvű marad, mivel abból indul ki, hogy egy eredeti állapotban természetszerűen mindenki eleve saját hasznát tekintené egy társadalmi szerződés elméletének megkötésekor, azaz ez az elmélet nem érték-, hanem érdekalapú marad. A kötet ismertetését l. Tóth J. Zoltán, John Rawls igazságosság-elmélete. *Jogelméleti Szemle*, 2005/1.

méltányosság, amely az ezeket alkalmazó cselekvőt nemcsak önmagához való viszonyában, mint elméleti értelemben vett etikus lényt, hanem praktikus szempontból, másokhoz való viszonyában mutatja be, így azok számára is elfogadható fogalom, akik az igazságosságot pragmatikusabb szemszögből közelítik meg.

Elöljáróban le is szögezném, hogy nem tartom kielégítőnek az igazságosságnak azt a *pusztán*¹² disztributív meghatározását, amely első olvasatban egyébként plauzibilisnek tűnik és amelyet Rawls nyomán így határozhatnánk meg: „*Az igazságosság fogalmát az határozza meg, milyen szerepet tulajdonítunk az igazságosság elveinek a jogok és kötelességek megjelölésében, illetve a társadalmi előnyök helyes felosztásában. Az igazságosság e szerep értelmezése.*”¹³ Reményeim szerint a későbbiekben majd rá tudok mutatni, hogy miért tűnik még jobb megoldásnak az, ha visszatérünk az igazságosságnak, mint a *par excellence* erénynek a meghatározásához, ami lényegében annyit tesz, hogy az igazságosság nem egy erény a többi között, hanem az összes erény foglalata és csúcsa, olyan erény, amely a többi révén, azok betetőzéseként jelenik meg. Jeleznünk kell, hogy ez az erény klasszikus, Platónig visszanyúló definíciója. Ez esetben ugyanis arról van szó (ahogyan azt nemrég Comte-Sponville meghatározta), hogy az igazságosság az igaz emberek cselekedetei révén jön létre, tehát olyan erény, amelynek gyakorlásához lényegében *nekünk magunknak* kell jobba és igazságossá válnunk, és csak így valósítható meg.¹⁴ Ezzel szemben úgy vélem, hogy a disztributív vagy utilita-

¹² Ahogyan eddig is hangsúlyoztam, különbséget látok abban, hogy az igazságosságot pusztán disztributív elvként, vagy morális értékfogalomként, erényként határozzuk meg. Tagadhatatlan, hogy a disztributív elméleteknek (amely kezdettől fogva, Aristotelés etikájában is részét képezi az igazságosság fogalmának) van előnyük és jogosultságuk. Morális értékfogalmon, erényen azonban azt értem, ami érdekeltté tesz abban, hogy saját magam is jobbá váljak; ennyiben az igazságosságnak a belső, morális reflexión kell alapulnia. Ezzel szemben úgy látom, hogy az elosztáson alapuló elméletek inkább a cselekvés külső eredményére helyezik a hangsúlyt, anélkül, hogy hangsúlyoznák: e célt csak akkor érhetjük el, ha belső késztetésünk van arra, hogy mi magunk is igazságosakká váljunk. Meglátásom szerint a rawlsi elmélet csak az igazságosságnak egy lehetséges, bár szűkebb értelmezése, amelynek gyökerei egyébként már Aristotelésnél megtalálhatók.

¹³ J. Rawls, *Az igazságosság elmélete*, Budapest, 1997, 29. (Ford: Krokovay Zsolt)

¹⁴ A. Comte-Sponville, *Kis könyv a nagy erényekről*, Budapest, 2004. (Ford. Saly Noémi)

rista elméletek alapvető hiányossága abban áll, hogy az igazságosságot megfosztják erény mivoltától: megelégszenek annak a megállapításával (természetesen egy társadalmi együttműködést és az intézmények működtetését modellező módszertan kidolgozása mellett), hogy az igazságosság megvalósul a javak helyes és hasznos elosztása által anélkül, hogy az egyén felelősségét, vagy belső morális habitusát megfelelően hangsúlyozná. (E helyett inkább a társadalmi intézmények szerepét húzzák alá.) Szeretném kiemelni, hogy véleményem szerint az igazságosság a cselekvő individuumok által valósul meg. Hiszen ahogyan nap mint nap tapasztaljuk, hiába alkotunk meg egyes intézményeket igazságosnak (bárhogyan is határozzuk meg ezt a fogalmat előzetesen), ezek nem fognak igazságosan működni, ha azok, akik azokban bármilyen módon is részt vesznek, maguk nem képesek igazságosan cselekedni.

A következőkben röviden e dilemmát fogom vázolni, mégpedig a következő módon: megvizsgálom az igazságosság klasszikus, platóni, de főként aristotelési definícióját, majd kitérek Cicero elméletére, és röviden vázolom, hogyan kísérelheti meg a kortárs etikai gondolkodás felújítani e klasszikus koncepciót annak érdekében, hogy választ adjon arra, hogyan lehet enyhíteni a modern társadalom szerkezetéből adódó igazságtalanságokat.

Első lépésként tehát definiáljuk magát az igazságosság fogalmát klasszikus példák alapján!

Az igazságosság klasszikus elmélete: Aristotelés

Először is azt szeretném megvilágítani, hogyan határozza meg Aristotelés az igazságosság helyét az erények között. A következő ismertetés természetesen igen vázlatos, és kénytelen figyelmen kívül hagyni az aristotelési szöveg által felvetett jó néhány problémát.¹⁵

A Stagiritá a *Nikomakhosi etika* ötödik könyvének elején azt hangsúlyozza, hogy az igazságosság tökéletes erény, amelyben közmondásosan benne foglaltatik az összes többi erény. A tökéletességéből fakad, hogy az igazságosság lényegében az *erény tökéletes*

¹⁵ Az aristotelési etika összefoglalásához l.: D. S. Hutchinson, Ethics, in: *The Cambridge Companion to Aristoteles*, Cambridge, 1995, 195–232.

megvalósítása, vagyis, értelmezésem szerint, csak az tud erényesen cselekedni, aki képes arra, hogy igazságos legyen. (Ahogyan a szöveg folytatása ezt az értelmezést alá is támasztja: *akinek birtokában van, az erényt nem csak önmagával, hanem másokkal szemben is tudja gyakorolni*.) Ami már e rövid megjegyzések alapján is szembe-tűnő, az éppen az, ami miatt az igazságosság aristotelési felfogása manapság is plauzibilisnek tűnik. Három vonását hangsúlyoznám e szempontból:

1. Aristotelés számára alapvető fontosságú, hogy az erényt tökéletesen tudjuk alkalmazni. (*aretés teleia khrésis*, vagy *aretés teleias khrésis*¹⁶) Ez föltételezi, hogy a cselekedet ne véletlenszerűen, hanem lelki alkatból kifolyólag történjen, tehát állandósult képességen, tudáson alapuljon.¹⁷

2. Az igazságosság olyan erény, amely önmagunkkal és másokkal szemben is alkalmazandó.

3. Igazságosság nélkül semmilyen erény sem működik, nem egy erény a többi között, hanem az erények foglalata, amely minden mást magába foglal.

A *Nikomakhosi etika* ötödik könyvének elején tehát Aristotelés először is azt vázolja, hogy hogyan szoktuk értelmezni az igazságosságot, ha nem az erény részeként, hanem annak foglalataként definiáljuk. Ekkor lényegében arról van szó, hogy az igazságos embert olyannak írjuk le, aki nem tud nem erényesen cselekedni: az igazságos embertől azt várjuk, hogy nem kapzsi, kellően bátor, okos, és meg tudja mondani mi a helyes törvény, vagyis olyan ember, aki kellő habitussal, lelki alkattal rendelkezik ahhoz, hogy helyes ítéletet hozhasson, és ennek megfelelően cselekedjen. A másik fontos dolog, hogy az igazságos embert másokhoz való viszonyában tudjuk meg-

¹⁶ Szabadjon itt egy szövegkritikai megjegyzést tennem. Az *aretés teleia khrésis* szövegváltozat Trendelenburg konjektúrája, vagyis nem a kézirati hagyomány által támogatott variáns. Ennek megfelelően a szövegkiadók – amennyire meg tudtam állapítani – inkább a másik változatot fogadják el. A problémával mindenestre van értelme foglalkozni. Trendelenburg javaslata ugyanis logikusnak tűnik, amennyiben nem mond ellent a szöveg logikájának. E szerint ugyanis az erény gyakorlásának tökéletességére kell törekedni. Ugyanakkor a másik kifejezés (*aretés teleias khrésis*) annyit tesz, hogy a tökéletes erény megvalósítása, ami önmagában ugyancsak magyarázatot igénylő fordulat.

¹⁷ Az erény meghatározásához l. fentebb, 7. jegyzet.

határozni: „az igazságosság jóformán az egyetlen erény, amelyet más javának tartanak; ti. a másokhoz való viszonyunkban nyilvánul meg: akár vezető személynek, akár a közösség más tagjának, de mindenképpen másnak a hasznát munkálja. Mármost a leggonoszabb ember kétségkívül az, aki magának is másnak is rosszat tesz; a legjobb viszont nem az, aki az erényt csak önmagával, hanem aki mással szemben is gyakorolja: ez az igazi nehéz feladat.”¹⁸ E ponton érdemes megfigyelnünk azt is, hogy Aristotelész az igazságosság fogalmát kiterjeszti a másokkal szembeni viszonyra, majd a politikai életre is.¹⁹ Mindez már körvonalazza azt, hogy az igazságosság lényegét tekintve hogyan definiálható. Ha visszatekintünk arra a három pontra, amelyekkel fentebb az aristotelési elmélet alapjait összefoglaltuk, világossá válik, hogy a Stagirita meghatározása szerint az igazságosság olyan, lelki alkatból fakadó erény, amely önmagunkkal, de legfőképpen másokkal való viszonyunkban határoz meg minket: az az erény, amely nem teszi lehetővé, hogy ne erkölcsösen cselekedjünk. Az államtudománnyal, illetve politikával kapcsolatos igazságosság az igazságosság erényének egy másik fajta, speciális, lényegében szűkebb értelmezése, amennyiben nem általánosságban az erényre (*holé té areté*), hanem annak speciális fajtájára, az egyenlőségre vonatkozik, hiszen az a célja, hogy a javak elosztásában bekövetkezett igazságtalanságokat (például, ha lopás, vagy más egyéb peres ügy miatt bíróságnak kell döntenie) jogszerű, igazságos döntéssel kiigazítsa.²⁰ Ez tulajdonképpen az igazságosságnak az a disztributív elmélete, amelyre fentebb már utaltam, és amely a modern elméletekben is újra felbukkan. Ezzel kapcsolatban Aristotelész világosan kifejti, hogy az igazságosságnak ez a fajtája részleges,²¹ hiszen bizonyos

¹⁸ NE 1130a

¹⁹ Ez nem meglepő, amennyiben Aristotelész általában is azt hangsúlyozza, hogy a politika és az etika, mindkettő praktikus tudomány lévén, összefügg egymással, így várható, hogy az erkölcsi erény lényegében politikai erény is lesz.

²⁰ Ez a magyar fordítás szerinti kiigazító igazságosság, amely a részleges igazságosság része. A részleges igazságossághoz tartozik például a kitüntetések osztása is, hiszen ez esetben nyilvánvaló, hogy valaki érdemtelenül részesülhet bizonyos javakban. Vö. NE 1130b. A kiigazító igazságosságra éppen az ilyen igazságtalan és méltánytalan esetek korrigálása miatt van szükség.

²¹ Részleges, azaz nem általában véve az erénnyel azonos, hanem egy erény, ami a többi erénnyel együtt működik egy emberi karakterben, habitusban.

javak (dicsőség, kitüntetés) elosztásáról van szó, amelyekből az arra jogosultak (azok, akik polgárjoggal rendelkeznek) nem egyenlő mértékben részesednek, vagy amelyeknek a személyes kapcsolatokban bizonyos kiigazító funkciójuk van. Itt tehát Aristotelész további felosztást alkalmaz: az igazságosságnak az általános erény mellett²² megkülönbözteti a disztributív és kiigazító funkcióját, amivel a morális aspektust lényegében jogi értelemmel bővíti. Igaz, Aristotelész az igazságos, tehát erényes embertől elvárja, hogy éppen azért, mert igazságos (tehát morálisan tud cselekedni) a javakat mind önmagával, mind másokkal szemben méltányosan, vagyis arányosan ossza el; azaz nem juttat például magának többet, mint ami jár. Nyilvánvaló, hogy ezt belső meggyőződéséből, habitusából, azaz erényes mivoltából kifolyólag teszi.²³ Éppen ez az erénynek az a definíciója, amit keresünk.

Itt azonban érdemes egy pillanatra megállnunk. Az aristotelési elméletnek ugyanis van egy olyan pontja, amely súlyos kérdéseket érint, és amelyek megoldása nélkül a koncepció alkalmazása komoly nehézségekbe ütközik. Ez a probléma pedig – és nem véletlen, hogy éppen most kell felvetnünk e kérdést – az igazságosság politikai elméletéhez, mégpedig a törvény értelmezéséhez kötődik. Aristotelész hajlik arra, hogy az igazságosságot úgy értelmezze, mint a törvénynek való engedelmességet, ez pedig nyilvánvalóan csak akkor működne, ha a törvény jó lenne, ami Aristotelész szerint azt jelenti, hogy képes biztosítani a polgárok boldogságát. (Itt természetesen gondolhatunk a boldogság aristotelési definíciójára: amely szerint a közönségnek biztosítania kell a teoretikus, vagy a legmagasabb rendű praktikus élet feltételeit.) Márpedig bizonyára a Stagirita is tudta – lásd Sókratész példáját – hogy a törvény nem mindig jó, hiszen azok, akik törvénykeznek, egyáltalán nem biztos, hogy tudják, mi kell a polgárok boldogságához. Vagyis a valóság nem támasztja alá a törvények természetét illető – egyébként jogos – várakozásainkat. Feltételezem, hogy senki sem állítaná – még ha a törvényhozóval kapcsolatban a legjobb szándékot tételezi is fel –, hogy a törvények képesek mara-

²² Ez alatt azt értem, amit a Stagirita így fogalmaz meg: *ami az egyéni nevelést illeti, amelynek útján valaki a szó nem viszonylagos értelmében jó emberré válhatik...* (NE 1130b)

²³ NE. 1134a

déktalanul igazságos alapelvek szerint működni. E felvetésnek – annak ellenére, hogy triviálisnak tűnik – nagy jelentősége van, hiszen Aristotelészhez hasonlóan mi is az igazságosságnak olyan definícióját keressük, amely azt, mint erényt, de praktikusán is alkalmazható erényt mutatja meg. Ugyanakkor, ahogyan arra a Stagirita elméletével kapcsolatban Charles M. Young²⁴ felhívja a figyelmet, az igazságosságnak ilyen elmélete alkalmas arra, hogy mércéül szolgáljon arra, hogy megítéljük egy politikai közösség törvényeit:

1. Hogyan tűzi ki a boldogság fogalmát, mint elérendő célt?

2. Hogyan, milyen törvényekkel akarja ezt megvalósítani?

Meglehet, már Aristotelész is arra gondolt, hogy a törvény akkor igazságos, ha a célkitűzés és megvalósítás módja összecseng. Ekkor viszont az igazságosság definíciója már újabb elemmel bővül: az adott politikai közösség törvényeinek természetét is vizsgálnunk kell.²⁵ Látható tehát, hogy az aristotelési elmélet vizsgálata milyen nagy haszonnal kecsegtet manapság is: az igazságosság megítélésének olyan zsinórmértékét nyújtja, amely ma is jól használható politikai intézményeink és morális döntéseink megítélését illetően, hiszen azt is vizsgálja, hogy az, aki részt vesz a javak elosztásában, képes-e méltányosan, belső meggyőződése szerint eljárni. Azaz a *Nikomakhosi etika* ötödik könyvében a Stagirita éppen azt a célt valósítja meg, amit előzetesen magunk elé tűztünk: miután megrajzolta az igazságos, erényes ember példáját, rávilágít arra, hogyan kell igazságosan működtetni a közösséget érintő intézményeket.

Az aristotelési igazságosság fogalmával kapcsolatban még egy kardinális jelentőségű vonást kell hangsúlyoznunk: ez az érdem és a mérlegelés²⁶ fontossága. A két momentum a disztributív és kiegyenlítő igazságosság esetében merül fel. A hatodik fejezetben Aristotelész ezt mondja (érdemes szó szerint idéznünk): *abban mindenki egyetért, hogy az igazságos eljárásnak a javak kiosztásában bizonyos érde-*

²⁴ Charles M. Young, Aristotle's Justice, in: *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. Richard Kraut, Malden – Oxford – Carlton, 2006, 179–197.

²⁵ Ebből természetesen le kell vonnunk egy fontos következtetést: ha a törvény láthatóan nem a közösség, csak egy csoport érdekeit képviseli, akkor nem a törvénynek való engedelmisség, hanem inkább a törvénynek való ellenállás lesz igazságos.

²⁶ A mérlegelésről I. Gadamer klasszikus elemzését: H. G. Gadamer, *Igazság és módszer*, Budapest, 2003, 348. skk.

messég szerint kell történnie, vagyis mindenki elfogadja, hogy ha valaki egy adott helyzetben több érdemmel bír, akkor adott javak szétosztása esetén úgy igazságos, hogy ő többen is részesüljön. (A kérdés természetesen az, és erre a Stagiritra utal is, hogy mi az az érdemesség, amit irányadónak tartunk.) Az tehát világos, hogy egy igazságos cselekedetben szerepet kell, hogy játsszon a mérték (kinek-kinek érdeme szerint...) és a mérlegelés, hiszen ezek segítségével tudjuk megítélni azokat az érdemeket, amelyek szerint a javak eloszthatók.

Ez a rövid összefoglalás talán képes volt arra, hogy érzékeltesse, mik azok a vonások, amelyek az aristotelési igazságosság-elméletet érdemessé teszik figyelmünkre. Talán sikerült megmutatnom, hogy olyan erkölcsi teória, amely képes pontosan rögzíteni az igazságosság, mint erény (morális szempont), illetve mint a politikai közösségekben alkalmazandó elv helyét és célját, amikor olyan fogalmakkal kapcsolja össze, mint a megfontolás, mérték, és érdem. Ez utóbbira külön is felhívnám a figyelmet, mint az erkölcsi világ olyan szférájára, amelynek manapság újra meg kell találni a helyét. Összességében tehát azt szerettem volna megmutatni, hogyan találhatunk olyan erkölcsi elméleteket, amelyek, mivel kellően kidolgozottak és a megfelelő elméleti alapozottsággal bírnak, megfelelnek annak, hogy segítségükkel az igazságosság olyan definícióját alkothassuk meg, amely alkalmas saját céljaink megvalósítására is.

Hadd vonjak le e ponton néhány konklúziót. Ahogyan arra már utaltam, joggal várjuk el, hogy azok az intézmények, amelyek jelentős hatással vannak mindennapi életünkre, igazságosan működjenek. Az aristotelési koncepciót közelebbről szemügyre véve láthatjuk, hogy az igazságosság nem valamilyen statikus, illetve pusztán pragmatikus²⁷ eszme, hanem egy olyan ideál, amelynek megvalósítására mindannyiunknak törekednünk kell. Az igazságosság az önmagunkhoz és másokhoz való viszonyunkban jelenik meg, amikor mint cselekvők képesek vagyunk kinek-kinek (tehát önmagunknak is!) érdeme szerint juttatni azt, amire szüksége lehet. Az igazságosság tehát rajtunk áll; azon, hogyan valósítjuk meg mi magunk: egy olyan álla-

²⁷ Azaz: nem olyan eszme, amely pusztán arra irányul, hogy megállapítsuk a javak méltányos elosztásának rendszerét.

pot, amit tökéletesen ugyan el nem érhetünk, de amelynek megvalósítása a mi feladatunk. Cselekvőként nem mondhatjuk azt, hogy nem kell igazságosnak lennünk, mert mások sem azok; éppen ellenkezőleg, azért kell igazságosan cselekednünk, mert feltételezzük, hogy ha mindenki így cselekedne, akkor valósulhatna meg maximálisan. Ha mindezt a politika és az intézmények szférájára vetítjük, akkor ugyancsak láthatóvá válik, hogy milyen nagy szerepe van a cselekvő moralitásának: ahogyan a törvény fogalma kapcsán láttuk, a törvények természete és megfogalmazott céljai kijelölik azt a keretet, amelyen belül a kitűzött célok megvalósításának igazságossága mérhető lesz. Hangsúlyozzuk: mérhető, megvalósítható és számon is kérhető. Éppen ezért szeretném kiemelni, hogy az igazságosság elmélete csak akkor alapozható meg megfelelően, ha először arra mutatunk rá, hogy elérésének elengedhetetlen feltétele az individuum, aki kész arra, hogy erényesen cselekedjen, mégpedig mind a hétköznapi emberi, mind a politikai-intézményi szférában.

Mindebből talán látható, hogy az igazságosság fogalmát nem feltétlenül tudjuk röviden definiálni. Az igazságosság – és az arra való törekvés – inkább egy olyan keret, amely meghatározza azt, hogyan is kell másokhoz viszonyulnunk és ez alapján hogyan tudunk olyan politikai és társadalmi intézményeket létrehozni, amelyeket igazságosnak tekinthetünk. A társadalmi szerződéselméletek lényegében ugyanezen az elven alapulnak, hiszen azt mutatják meg, hogy szabad és egyenlő embereknek milyen megállapodást kellene kötniük ahhoz, hogy a jogok és kötelességek elosztása a megfelelő mérték szerint történjen meg. Ezek az elméletek – amelyek a 20. században és manapság is újra előkerülnek – bizonyos elveket olyan ideáloknak tekintenek, amelyeket akkor kell alapul vennünk, ha igazságos törvényeket akarunk hozni. (Pl. a javak bizonyos elosztását adott helyzetben mindenki elfogadná-e, mennyiben tekintsünk mindenkit egyenlőnek a politikai-gazdasági jogok és lehetőségekhez való hozzáférésben, létezhet-e igazságos egyenlőtlenség, stb.)²⁸ Eddig a mellett érveltem, hogy az aristotelési elmélet azért plauzibilis, mert az érdekek és erények fogalmának alkalmazásával képes olyan válaszokat adni, amelyekre alapozva lefektethetők az igazságosság olyan alap-

²⁸ Ezen elméletek rövid kritikájához l. 12. jegyzet.

elvei, amelyek hangsúlyozzák a cselekvő moralitását, és ezáltal nem pusztán érdek-, hanem értékalapú megközelítést alkalmaznak.

Cicero

A gondolatmenetet itt még egy antik szerzőnek, Cicerónak a kötelességekre vonatkozó elméletével szeretném röviden kibővíteni, mert meglátásom szerint a cicerói *officium* fogalma jól egészíti ki az addig felvetett kérdésekre adható választ.²⁹ A kérdéses terminust magyarra leginkább 'kötelesség'-ként szokás fordítani, ami ugyan nem téves, de nem fedi le a cicerói terminus több rétegét, és éppen azokat nem, amelyek azt egy általánosabb etikai kontextusba helyezik, tehát olyan környezetbe, amely az etikai kérdésre úgy válaszol, hogy közben azt tartja szem előtt, hogy megválaszolja, mi az ember célja és funkciója. A latin kifejezés (mint kötelesség) alapja az, hogy egyrészt valóban utal valakikkel (vagy valamivel) szembeni, emberi vagy akár vallási kötelességre, illetve viszonyra, tehát arra, amit adott esetben *meg kell tenni*, másrészt jelenti e képesség alapját is, azt a lelki funkciót, ami lehetővé teszi, hogy feladatainkat elláthassuk. Az *officium* terminus jelentéstartalma tehát meglehetősen tág: az értéksemleges 'funkció' jelentésétől egészen a magunkkal és másokkal szembeni kötelesség fogalmáig terjed.

Az *officium*ra vonatkozó főbb filozófiai megfontolásokat Cicero egy nagyszerű, három könyvből álló műben foglalta össze részben görög források (főleg a sztoikus Panaitios) alapján.³⁰ A könyv főbb kérdése az, hogy az erkölcsös tettel kapcsolatban mire kell tekintettel lennünk, nevezetesen, hogy ellentétbe kerülhet-e az, ami hasznos, azzal, ami erkölcsös? Cicero számtalan példán keresztül világítja

²⁹ L. W. Heilmann, *Ethische reflexion und römische Lebenswirklichkeitin Ciceros Schrift De officiis*, Wiesbaden, 1982; A. R. Dyck, Notes on Composition, Text and Sources of Cicero's *De officiis*, *Hermes* 112, 1984, 215–224; Szekeres Csilla, *Az élet vezére. Tanulmányok M. Tullius Cicero filozófiájáról*, Debrecen, 2009. Az *officium* cicerói fogalmához l. Hamvas E., Az *officium* fogalma Cicerónál, in: A Bethlen Gábor Református Gimnázium évkönyve, Hódmezővásárhely, 2011.

³⁰ Vö. Karl Büchner, Cicero und Panaitios, in: Uő, *Studien zur römischen Literatur* 6, *Resultate römischen Lebens in römischen Schriftwerken*, Wiesbaden, 1967; O. Gigon, Cicero und die griechische Philosophie, *ANRW* 1, 4, 1973, 226–261.

meg, hogy a becsületes ember soha nem tesz olyat, amikor az erkölcsös szemben állhat azzal, ami hasznos. E problémát, az érdek-, és értékválasztás közötti különbséget fentebb már érintettük, itt érdemes utalni arra, hogy Cicero szerint ez az ellentmondás egyszerűen látszólagos, ha tehát az, ami hasznos, *valóban* ellentétes az erkölcsös-sel, akkor nem választhatom azt, ami hasznos ugyan, de nem erkölcsös.³¹ Azaz minden esetben az adott konkrét szituációnak megfelelően kell mérlegelnünk azt, hogy mit szabad megtennünk úgy, hogy a hasznosság ne váljon az erényesség rovására.³² Cicero tehát egyértelműen elveti az utilitarista álláspontot, mondván: ne keressünk olyan szempontot, ami megengedi, hogy a hasznosat előnyben részesítsük az erénnyel szemben, még akkor sem, ha ezt látszólag egy közösség, vagy az állam érdeke követeli meg. Itt újra egy olyan pont-ra tapintunk rá, amely az újabb kori etikai diskurzusban szerepet kap, sajnálatos, hogy Cicero nem kapja meg azt a figyelmet, amit megérdemelne.³³

Hangsúlyoznunk kell, hogy az erkölcsös cselekedettel kapcsolatban (*honestum*) itt is jelentős szerephez jut a megfontolás, ami segít eldönteni, hogy egy adott szituációban hogyan kell választanunk, továbbá, hogyan tudjuk utólag megítélni, hogy egy cselekedet erkölcsös volt-e. Ennek megítélésében magának az *officium* fogalmának cicerói definíciója segít. Az *officium* terminust Cicero az első könyv elején határozza meg: e szerint az a javak/jó dolgok legfőbb formája, végcélja (*finis bonorum*, itt nyilván a görög *telos* fordításával találkozunk, láthatóan ugyanúgy a legfőbb erényre utal, mint az aristotelési elmélet esetében is), amely azon előírásokban van lefektetve, amelyek szükségesek ahhoz, hogy az életünket gyakorlati vi-

³¹ Vö. *Off.* 3,10,40: *Incidunt multae saepe causae, quae conturbent animos utilitatis specie, non, cum hoc deliberetur, relinquenda ne sit honestas propter utilitatis magnitudinem (nam id quidem improbum est), sed illud, possitne id, quod utile videatur, fieri non turpiter.*

³² Például egy ellenséges várost elpusztítani hasznosnak tűnik ugyan, de sosem lehet erkölcsös, mivel mindig kegyetlen tett. A kegyetlenség ugyanis ellentétes az emberi természettel. Vö. *Off.* 3,11,46: *Sed nihil, quod crudele, utile; est enim hominum naturae, quam sequi debemus, maxima inimica crudelitas.*

³³ Pedig a cicerói terminusok utat találtak az újkori etika klasszikusaihoz is, erről l. Gregory Des Jardins, *Terms of De Officiis in Hume and Kant. Journal of the History of Ideas*, 28/2, 237–242.

szonyaink szerint alakítani tudjuk.³⁴ Éppen e szempont miatt hangsúlyozza kicsit később, hogy az ember csak akkor lehet erényes, ha nem vonakodik attól, hogy megtegye azt, amire adott körülmények között szükség van, nem húzódik vissza a közélettől, hanem tevékeny életet folytat. Hiszen ha nem vesz részt a közéletben, nem lehet mások javára. Így nem tevékenyen, ám passzív módon követ el jogtalanságot, mivel ezzel lényegében elhagyja az emberi közösséget,³⁵ ami természetből fogva a *conditio humana* lényegi megkülönböztető jegye. Az erkölcsös cselekedet kapcsán tárgyalja Cicero az igazságosságot (*iustitia*), amelynek az emberi közösségek szempontjából van központi jelentősége, hiszen az a *legfényesebb erény, amelyről a jó embereket elnevezik* (ti. aki igazságos). Ehhez kapcsolódik a *jótekonyság (beneficentia), amit jóindulatnak és bőkezűségnek (liberalitas) is szokás nevezni*.³⁶ E két erény tartja össze az emberek közösségét, ami Cicero szerint lényegében a szabad³⁷ és egyenlő polgárok önkéntes, jogon és törvényeken alapuló közössége.³⁸ Az igazságosság megsértése ebből fakadóan az emberi közösség jogának (*ius humanae societatis*) a megsértése, vagyis igen nagy erkölcsi véték. A másik elem, amit Cicero kiemelten fontosnak tart, az igazságosságna fentebb már megismert, általam disztributívna nevezett formája. Érdemes ezt legalább megemlíteni, hiszen a magántulajdon kialakulását és a közösség szempontjából elfoglalt státuszát elemezve Cicero itt ugyancsak megelőlegezi az újabb kori, máig ható elméleteket. Cicero ugyanis arra a meggyőződésre mutat rá, miszerint eredendően nincs magántulajdon, hanem mindenki az eredetileg közössébkől kapott bizonyos javakat saját használatára.³⁹ Itt nyilvánvalóan a szerződéselméletek egy korai fajtájával van dolgunk.

³⁴ *Off.* 1,3–7: *in omnes partes usus vitae conformari possit.*

³⁵ *Off.* 1,9,29: *deserunt vitae societatem.*

³⁶ *Off.* 1,7,20.

³⁷ L. az előző idézetben a bőkezűség fogalmát. Cicero *liberalitas*na, azaz olyan cselekedetnek nevezi, amely méltó a szabad emberhez. Látható, hogy Cicero itt szóválasztásában és terminológiájában is következetességre törekszik.

³⁸ A méltányosságot és az egyenlőséget – tehát szabad emberek egymással szembeni, azonos jogokon alapuló viszonyát – ma is az igazságosság alapvető alkotóelemeinek tartjuk. Vö. Comte-Sponville (2004) 85.

³⁹ *Off.* 1,7 sk.

Hogyan oldható fel most már az előbb említett dilemma hasznos és erkölcsös összeütközése esetén? Nyilvánvaló, hogy sehogyan; a probléma csak azért merülhet fel, mert egy adott helyzetet rosszul ítéltünk meg: csak az lehet számunkra hasznos, ami erkölcsös is, az igazságosság éppen abban áll, hogy ezzel kapcsolatban képesek vagyunk helyesen ítélni. Emberi természetünkéből fakad tehát, hogy igazságos elosztás alapján kell megadnunk mindenkinek (magunknak is!) azt, ami jár, hogy ezzel megvalósítsuk és fenntartsuk a jog alapján szabályozott emberi közösséget, ami egyrészt kötelességünk, másrészt szabadságunk végső lehetősége is. Újra azt látjuk, hogy az igazságosság mint erkölcsi erény a politikai-jogi intézmények helyes értelmezéséhez és működtetéséhez mutat irányt, ezzel pedig Cicero gondolatmenete – Aristoteléséhez hasonlóan – arra konkludál, hogy erkölcs és jog nem mondhat ellent egymásnak; azaz mindannyiunk feladata, hogy tevékenyen munkálkodjunk az igazságosan működő közösség kialakításában. Ha a jogtól való félelmünk miatt tartjuk be a törvényeket, nem vagyunk igazságosak, ahogy maga az a közösség sem igazságos, amely csak e formális, külsődleges igazságosság alapján működik.

Látható, hogy Cicero is az igazságosság – és általában a kötelesség, *officium* – komplex mivoltát hangsúlyozza: e szerint az olyan erény, amely szükséges ahhoz, hogy emberként éljünk, ami pedig alapvetően azt jelenti, hogy közösségben élünk. Éppen ezért javasolom és tartom is helyesnek, hogy a cicerói etikát a *praxis* filozófiájának nevezzük: azt hiszem, éppen a lényegét ragadjuk meg, ha olyan teóriaként értelmezzük, amely végső soron arra figyelmeztet, hogy az a lényeg, mit teszünk. Egy etikai elmélet csak segíthet abban, hogy képesek legyünk megtalálni a helyes cselekvéshez vezető utat. Ezért is mondja a *De officiis* elején Cicero: *Nam cum multa sint in philosophia et gravia et utilia accurate copioseque a philosophis disputata, latissime patere videntur ea quae de officiis tradita ab illis et praecepta sunt. Nulla enim vitae pars neque publicis neque privatis neque forensibus neque domesticis in rebus, neque si tecum agas quid, neque si cum altero contrahas, vacare officio potest in eoque et colendo sita vitae est honestas omnis et neglegendo turpitude.*⁴⁰

⁴⁰ *Off.* 1,2,4.

Konklúzió

A fentebb vázolt gondolatmenettel talán sikerült érzékeltetnem, hogy miért nem lehet definiálni, csak körülírni az igazságosság fogalmát. Ezt az erényt érdemes lenne még szélesebb fogalmi körben elemezni, amelyben megvizsgálnánk, hogyan lehet a szabad, autonóm individuum, azaz maga a személy igazságos. Ezzel kétségtelenül túlléphetnénk azon az értelmezési körön, amit a klasszikus szerzők jelöltek ki, amennyiben elemzésünk középpontjába nemcsak az igazságosság erényét, hanem az igazságos cselekedetet megvalósító szabad személyiséget állítanánk. Hiszen nyilvánvaló kérdés és probléma, hogy milyen körülmények szükségesek ahhoz, hogy a személy képes legyen szabadon megvalósítani az igazságosságot, hogy így maga is igazzá váljon. Ez a kísérlet kétségkívül sok hasznos szemponttal bővítené elemzésünket, ám további vizsgálódásokat igényel.

Amint látható, és ahogyan arra már utaltam is, az igazságosság itt vázolt definíciója pusztán egy olyan keret vagy irányelv, amely lehetővé teszi azt, hogy érdekem alapján, erényeket gyakorolva, igazságos emberek működtessenek kapcsolatokat, intézményeket és politikai közösségeket; egy olyan ideál, amelyre mindannyiunknak tekintettel kell lennünk és amelynek megvalósításáért mindannyian folytonos felelősséggel viseltetünk. Nem lehet kétségünk, hogy ezért nap mint nap meg kell küzdenünk, és az igazságosság eléréséért folytatott küzdelmünkben kudarcok is fognak érni. Ez azonban nem ment fel minket annak belátása és állandó tudatosítása alól, hogy az igazságos intézmények⁴¹ működtetéséért csak mi lehetünk felelősek, akiknek ezért feladatunk, hogy cselekedeteink révén igyekezzünk igazakká válni.

Az előzőekben röviden rá szerettem volna mutatni, hogy az igazságosság antik elméletei nemcsak felújíthatók, hanem meglehetősen jól alkalmazhatóak is azon erkölcsi dilemmák megoldási kísérleteiben, amelyek sürgetően várnak a válaszainkra. Talán sikerült azt is

⁴¹ Persze kérdés, hogy létezhetnek-e igazságos intézmények, vagy igaz-e az, hogy igazságosan működővé válhatnak bizonyos intézmények, ha igaz emberek működtetik azokat. Én hajlok arra a véleményre, hogy ki lehet alakítani ezeket a kereteket, mindenestre ekkor is igaz marad, hogy az igazságos működés csak az igaz emberek igazságos cselekedetei révén valósulhat meg.

megmutatnom, hogy miért is lenne érdemes újra elolvasnunk (illetve diákjainkkal elolvasztatnunk – sajnos ez már egyre inkább csak feltételes mód!) a klasszikus szerzőket, mert ha megtanulhatjuk tőlük azt, hogyan válhat igazságossá az ember, e tapasztalatért nem lehetünk elég hálásak.

Mindezek mellett, bár célom az volt, hogy bemutassam, hogy az erényre vonatkozó klasszikus elméletek ma is érvényesek lehetnek, továbbá, hogy ezek akár már a középiskolai etika órákon megjelenhetnének, az etika oktatás perspektíváit tekintve attól tartok, hogy ez a cél pusztá ábránd marad.⁴² Ám e kijelentés okainak alaposabb vizsgálata legyen egy következő tanulmány tárgya.

⁴² Vö. 1. jegyzet.

**A MINDENNAPOK ZÚRZAVARÁTÓL
AZ ERÉNYEK ÚTJÁN
A LÉLEK HALHATATLANSÁGÁIG
(CICERO LEVELEZÉSE ALAPJÁN – KR. E. 46–45)**

HAVAS LÁSZLÓ

Az antik erkölcsi tanító irodalom egyik alapvető jellemzője, hogy egyfajta ideális kép felvázolásával igyekszik a követendő normákat kijelölni. Ez a módszer az élet megannyi visszásságával szembesülő korunk számára sok esetben nem bizonyul sem elég életszerűnek, sem pedig kellőképpen reálisnak. Éppen ezért különösen valóságghú módon szembesít bennünket korának morális problémáival Cicero levelezése. A római államférfi saját sorsán keresztül próbál választ találni mind magának, mind kortársainak a mindennapok politikai és társadalmi útvesztőiben, amikor Róma erkölcsi hanyatlását sokan maguk is közvetlenül megtapasztalták. Noha a levelezés nem kifejezetten a tanító irodalom körébe tartozik, mindazonáltal már legalább Platóntól kezdve van ilyen vonatkozása is,¹ s ebben Cicero ugyancsak őt követte. Gondoljunk öccséhez szóló híres első levelére (*Q. fr.* 1,1), amelynek előzményét viszont éppen Quintus nagy jelentőségű *Commentariolum petitionis*-a képezi.² A bennünket itt most köze-

¹ Vö. D. R. Langslow, *The Epistula in Ancient Scientific and Technical Literature, with Special Reference to Medicine*, 211 skk., főleg: 220, in: *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, eds. by R. Morello – A. D. Morrison, Oxford – New York, 2007, ahol még e munkára is történik utalás: W. Suerbom, *Cornelia, die Mutter der Gracchen*, in: hrsg. von R. Herzog – P. L. Schmidt, *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, I: Die archaische Literatur von den Anfängen bis Sullas Tod*, München, 456–458. Uő. érinti Cato Censoriusnak fiához írt tanítását is, uo., 380–418.

² További szakirodalommal együtt l. itt: *Uralkodó és polgár antik tükrében (Principes et cives speculo antiquo redditi)*, Debrecen, 2007, szerk. Havas L. – Kiss S., I, 211–246. Ehhez most még ezt tenném hozzá: D. H. Berry, *Equester ordo tuus est: Did Cicero Win his Cases Because of his Support to the Equites?*, *CQ*, 53, 2003,

lebből érintő időszakban azután az ilyen parainetikus írások sajátos módon vegyülnek bele a hétköznapi leveleknek az élet sodrát követő sorozatába, amelyek viszont éppen ezáltal szolgáltatnak egyfajta kiváló kontrollanyagot az ideális útkeresés célratörő jellegének tisztázásához.

Cicero élete a Kr. e. 50-es évek derekától mindinkább reményvesztettnek mutatkozott, aminek okát főként politikai elvárásainak kudarcában kell látnunk, s ez a folyamat különösen felgyorsult a polgárháború időszakában, hogy azután 46-ban egyfajta mélypontra süllyedjen. Ezt teljesítette ki, hogy leánya 45 elején gyermekágyi lázban meghalt, ami Cicero addig főként politikainak megélt balszerencsését egészen személyes jellegű tragédiává változtatta át. Magától értetődő, hogy a földig sújtott ember a világtól való teljes elvonultságában keresett erre vigaszt magának.³ Elhagyta *Tusculanum*-át, amely leánya egykori ottlétére, majd elhunytára emlékeztette (vö. pl. *Att.* 12,18), s előbb barátja, Atticus házában próbálta enyhíteni báná-

234. Meglehetősen problematikus újabb próbálkozás: Ph. Freeman, *How to Win an Election – An Ancient Guide for Modern Politicians: Q. Tullius Cicero*, Princeton, 2012, XXV + 99. – Cicero levelezéséhez általánosságban I. M. Beard, *Ciceronian Correspondence*, in: T. P. Wiseman (ed.), *Classics in Progress*, Oxford, 103–144. Gondolatébresztő bevezetést és válogatást ad az adott témakörben: G. O. Hutchinson, *Cicero's Correspondence. A Literary Study*, Oxford, 1998.

³ Cicero leveleiből valójában egy nagyon összetett kép bontakozik ki, amelyet a kutatás általában ilyen vagy olyan irányban indokolatlanul le szokott egyszerűsíteni. Cicero érzelmei igazából igen komplexek, ahogy azt az *Att.* 12,13 is bizonyítja több más levéllel együtt. A hirtelen megrázkódtatásban úgy érzi, hogy örökre beteg, akinek a könnyek között magányra van szüksége, s ezért egészségi állapotára hivatkozva, ki kell vonulnia a közösségi életből, lemondva a szokásos „lakomákról” is. Ebben az elvonultságában úgy gondolja, hogy számíthat a „törvény” jóindulatára is, ahogy azt Caesar lehetővé tette, miközben módjában áll nyugalma megvásárlására is, ahol elrejtheti fájdalmát. A *maeror* és a *dolor* enyhítéséhez azonban szükség van a barátok együttérzésére és *consolatio*jára is, még akkor is, ha a személyes csapások Ciceróban megölték a régi „én”-t (vö. pl. *Att.* 12,14, I. még *Att.* 12,48–49). Viszont épp a *solitudo* az, amely megfoszt a baráti rokonszenv személyes megtapasztalásától (*Att.* 12,15), amelynek persze ösztintének kellene lennie (*Att.* 12,16), mert a tolakodó fecsegés csak árt (*Att.* 12,9). Ugyanakkor használ a harmonikus táj, főleg a tengerpart (vö. *Att.* 12,9).

tát, majd nemrég vásárolt villájában, Asturában,⁴ amely ilyen módon nem számított *locus memoriae*-nak. Emellett már barátja könyvtárában újraolvasta a vonatkozó görög *consolatio*s irodalmat, vagy áttanulmányozta az addig általa még nem ismert idevágó műveket. Így sikerült neki később mindössze néhány nap alatt 45. márciusában elkészítenie önnön vigasztalását.⁵ Ennek abban látja nagy újítását, hogy szerzője nem más valakinek készít *consolatiót*, hanem saját magának, ami addig ismerete szerint példátlan volt a gondolkodás történetében (*feci, quod ante me nemo, ut ipse me per litteras consolarer*, Cic. Att. 12,14,3).⁶

Így merül fel benne az eszme, hogy leánya emléke valójában *fanumot* érdemel, ahol nem csupán az apa adózhat gyermeke emlékezetének, hanem az utókor is, ahogy azt a lélek örökkévalósága indokoltta teszi.⁷ Cicero számos modern lekicsinyölje azonban e levelek ilyenfajta őszinte atyai szeretetében késznek mutatkozik valami egészen mást látni. Van, aki pusztán „egy öregember szeszélyét” véli ebben felismerni,⁸ de Carcopino már egyenesen azzal vádolta meg, hogy Cicero valójában itt is csak önmagáról szeretett

⁴ H. Zehnacker, *Officium consolantis*. Le devoir de consolation dans la correspondance de Cicéron de la bataille de Pharsale à la mort de Tullia, *REL*, 63, 1985, 69–86 [= Zehnacker (1985)], főleg: 70.

⁵ M. Testard, Observations sur la pensée de Cicéron, orateur et philosophe. Consonances avec la tradition judéo-chrétienne. IV. La *Consolatio*, *REL*, 80, 2002, 95–114 [= Testard (2002)] márc. 7–11 közé datál, l. erről: 95. Ő is, akárcsak sokan mások főként erre a korábbi tanulmányra épít: K. Kumaniecki, À propos de la *Consolatio* perdue de Cicéron, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix-en-Provence*, 46, 1969, 369–402.

⁶ L. ehhez a műfajhoz: R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsollationsliteratur*, München, 1958. Vö. még A. Grilli, Cicerone e l'Eudemo, *Parola del Passato*, 17, 1962, 96–128.

⁷ Cicero emelkedett gondolkodását jelzi, hogy hangsúlyozza: ezt a tiszteletet a „kifinomult kor ízléséhez” kell igazítani. Ugyanakkor jelzi: bár fogadalmi vágya, melyet *intemperans*nak minősít (Att. 13,26,1, vö. 12,47,1–2), felszakítja sebeit, azért igazából nem az evilági dolgok foglalkoztatják, hanem inkább a halál utáni lét (vö. Att. 12,18). De azért nem maradnak figyelmen kívül sem a családi nehézségek, sem pedig a politikai tragédia lecsapódásai (vö. Att. 12,18a). A témához l. legfrissebben: S. Luciani, *Temps et éternité dans l'oeuvre philosophique de Cicéron*, Paris, 2010.

⁸ Vö. J. Beaujeu, *Cicéron, Correspondance*, VIII, Paris, 1983, Appendice I, 285. L. még: Att. 12,44,2, ill. Testard (2002), 111.

volna hallatni, akárcsak egész pályafutása során mindig.⁹ Ezt az is bizonyítaná szerinte, hogy amikor a szónok-politikus belátta: terve megvalósíthatatlan, akkor egy csapásra felhagyott elképzelésével. Olyannyira, hogy attól kezdve egy szót sem vesztegetett rá többé, holott addig lépten-nyomon gyötörte vele barátját: Atticust.¹⁰ Ez a

⁹ J. Carcopino, *Les secrets de la correspondance de Cicéron*, I–II, Paris, 1947, 275–296. Igaz, hogy van olyan barát, aki arra figyelmeztetett: nem szabad, hogy az emberek úgy ítéljék meg: Cicero személyes fájdalmát maguk alá gyűrték a *rei publicae tempora* ill. Caesar *victoriája*, mert itt csak lehetséges tényezőkről van szó, s mindebből a cicerói *prudentiának* kell győztesen kikerülnie, ill. a filozófiailag elvárható *tranquillitas animi*-nek, vö. *Fam.* 4, 5. Mindenesetre Cicero igyekszik egy, a bölcshez illő gyakorlatias álláspontot elfoglalni, amely szerint Róma egykorú urára akár egy gyakorlati jellegű írással is lehet hatni, ahogy az efféle tanítások valamikor Nagy Sándor esetében is egy ideig eredményesnek bizonyultak, vö. pl. *Att.* 12,40,2. Cicero Caesarral kapcsolatban alkalmanként nem fukarkodik az elismerő minősítésekkel sem, főleg, ha annak baráti körével levelez, vö. *optimus, liberalissimus*, akié a *summa potestas* (C. Marius kapcsán vö. *Att.* 12,49,1). Cicero azt is sokáig hangoztatja, hogy az összes politikus szerint a körülményekhez elkerülhetetlenül alkalmazkodni kell, vö. *Att.* 12,51,2, vállalva a kompromisszumot (*Att.* 13,7). Így eshetik meg, hogy a zsarnok iránt akár még *kolakeia*-ra, hízeltésre is képes, *Att.* 13,27, noha tisztában van vele, hogy elméletileg ez az együttlét önmagában is csúfság: *vivere ipsum turpe* (*Att.* 13,28–29,1), hiszen a polgárok legfőljebb *semiliberi* lehetnek (*Att.* 13,31,3). Mert az adott kor embereiként hajlamosak vagyunk: *ut nos ignari pulcherrimorum institutorum aut neglegentes* éljünk (*Att.* 13,6,4). Mindenesetre Cicero figyelmét azért nem kerülik el a *clementia Caesaris* bizonyos megnyilvánulásai sem, miként az Saufeius (?) Trebianus esetében is történt, akinek ezért tanúságot kell tennie *sapientia*járól és *magnitudo animi*-járól, arányosan alkalmazva mind a *memoriát*, mind az *obliviót* (*Fam.* 6,11). Persze van egy feltétel: *si ulla res esset publica*, s később Cicerónak ennek hiányára kell rádöbennie, amiben a leányának emlékezete körüli kegyeletrombolás is leleplező erővel hat majd rá. Addig is azonban, amíg ez be nem következett, nyilván jól esett Cicerónak, hogy Róma ura Hispaniából Tullia halála kapcsán április 30-án vigasztaló levelet küldött az apának (*Att.* 13,20), még ha az csak jóval később ért is célba. Mindenesetre az erről szóló cicerói levél azért arról tanúsodik, hogy családi gondjai jobban foglalkoztatják, mint hivatalos hírneve (4.§).

¹⁰ Atticus tisztában volt Cicero lelki megrendülésével, s ezért legfőbb célja az volt, hogy visszaterelje őt régi kerékvágásába: *ad... consuetudinem* (*Att.* 12,28). Tudta, hogy barátja politikai megrendüléséhez (*lugere*) most még személyes gyász is társult, hiszen épp az hunyt el, aki segítette őt *acquiescere*. Most Atticus kíván hozzájárulni ahhoz, hogy barátja visszanyerje *conscientia*ját. Az azonban azt válaszolja, hogy neki egyaránt teher Rómában *in turba* élni, vagy pedig vidéken barátaitól távol (*Att.* 12,29). Ugyanakkor persze azt is tudja, hogy igazi tudóshoz az a legméltóbb, ha megszabadul fájdalmától (*Att.* 12,38).

hirtelen elcsendesülés valóban meglepő. De talán a mindennapos levelek a korszak egész életművével együtt mégiscsak megnyugtató választ adhatnak e kérdés megválaszolására.

Az apai szív érthetővé teszi Cicero gyengéd megnyilatkozásait, mert egész élete folyamán senkiről sem szól annyi szeretettel, mint lányáról, még fiáról sem, akit éppenséggel később gyakran egyenesen korholni szokott (vö. pl. *Att.* 13,24–25). Leánya viszont: *deliciolae nostrae* (*Att.* 1,8,3), akivel kapcsolatban mindkettejük súlyos állapotában egyszer ezt írja: *Tulliola, quae nobis nostra uita dulcior est* (*Fam.* 14,7,1), s nyilatkozza ezt akkor, amikor életkoruk miatt egyébként már felhagyott a gyengéd becézgető formával, s máskor mindig csak Tulliát írt. Életének ezt a legszeretettebb teremtését ne tekintette volna Cicero örökkévalónak, ha már kulturális környezetével¹¹ összhangban mindenképpen hitt a léleknek a test halála utáni továbbélésében, ahogy az egy olyan Platón-tanítvány esetében természetes is, mint amilyen ő volt, s aki annyi örömet lelte a mítoszok és az eposzok olvasásában és idézésében?

Igaz, maga az *aeternitas* eszméje Cicerónál nem ebben az összefüggésben vetődik fel először átütő erővel, hanem az 50-es években, éspedig egyértelműen a politikával ill. ehhez kapcsolódóan Róma alapításának 700. évfordulója kapcsán. A *De re publica* 6. könyvében,¹² amikor egy képzeletbeli beszélgetés során Laelius felteszi a kérdést Scipio Aemilianusnak, miért nem kapott köztéri szobrokat az államot a zsarnok Tib. Gracchustól megmentő Nasica, az ifj. Scipio Africanus azt válaszolja: a bölcsek számára a legnagyobb elismerés kiváló tetteik tudata, mert az isteni erény valódi méltánylása nem az ólomkapcsokkal egybetartott szobrokban vagy a diadalmenetek elszáradt babérkoszorúiban rejlik, hanem abban, hogy az állam jó vezetőire valójában *in caelo* vár az igazi jutalom (6,8 /8/, *ap. Macr. In som. Scip.* 1,4,2 sk.). Macrobiustól azt is megtudjuk, hogy e könyv elveszett részében Platón nyomán Cicero azt mutatta be, hogy az államügyekkel összefüggésben a legfőbb elismerés a *iustitiát* illeti

¹¹ L. ehhez: P. Boyancé, L'apothéose de Tullia, *REA*, 46, 1944, 179–184.

¹² Ilyen vonatkozásban e műről különösen tanulságos ez: M. Testard, Observations sur la pensée de Cicéron, orateur et philosophe ... I. *Amplificatio et contemplatio* jusqu'au *De republica*, *REL*, 77, 1999, 50–71 (további irodalommal).

meg a *prudentiával*, a *fortitudóval* és a *moderatióval* együtt, vagyis a *rectores* halhatatlan lelke a halál után az erények nyomán talál ott-honra a mennyei mezőkön (*in som. Scip. 1,9 skk.*). S ezt azután az ifjabb Scipio csodás álma erősíti meg, aki arról számol be barátainak, hogy őse, Scipio Africanus Maior arra figyelmeztette: „mindazok számára, akik megmentették, megsegítették a hazát és növelték határait, külön hely van kijelölve az égben, ahol boldogan élvezhetik az örökkévalóságot (*ubi beati aevo sempiterno fruantur*)” (13, 3).

Ezt a gondolatmenetet folytatja nem sokkal később a *De legibus*,¹³ amelyben a törvényalkotókkal kapcsolatban fogalmazódik meg, hogy az isteni és az emberi világ egy nagy *societast*, sőt *civitast* alkot, amelybe szervesen illeszkedik bele a római *patria*. Ennek kialakult és egyre tökéletesedő rendje pedig a természetet átható értelmet igyekszik minél tökéletesebben kibontakoztatni (1,23), ami voltaképpen az ún. *oikeiós* elmélet újrafogalmazása,¹⁴ miként arról Cicero későbbi s alább ismertetendő munkái nyomán meggyőződhetünk. Ez viszont az ember létének tudatos „önelsajátítása” ama felfogás jegyében, hogy az istenséggel és az értelemmel egygyé forrott *kosmos*, a „világmindenség” valójában a különféle emberi közösségek harmonikus rendjét foglalja magába a családtól a különféle társadalmi-politikai csoportokon át egészen az égi szféráig. Cicero ehhez a törvényes állapothoz is az *aeternitas* minőségét kapcsolja ekkor, ami részéről a fennállása 700. évfordulóját élő Róma vonatkozásában egyfajta reményt sejtet, ahogy az ciliciai *proconsulsága* alatt nem egyszer meg is fogalmazódik leveleiben a maga hatalomgyakorlásával összefüggésben. Innen hazatérve azonban már a polgárháború következett, ami egyre nyilvánvalóbbá tette Cicero számára a tőle több alkalommal is megfogalmazott *res publica amissa* tényét.¹⁵

¹³ Vö. M. Testard, *Observations sur la pensée de Cicéron, orateur et philosophe, II: De legibus, REL*, 80, 2002, 95–114.

¹⁴ A kérdéshez l. nálunk legújabban: Steiger K., A sztoikus *oikeiós* platóni eredetéről, *Ókor*, 2013/2, 3–9. Válogatott irodalommal, amelyet persze még gazdagon lehetne gyarapítani.

¹⁵ L. ehhez a mindmáig klasszikus művet: Chr. Meier, *Res publica amissa, Eine Studie zur Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik*, Frankfurt, 1997² (jelentős kiegészítéssel) (1966¹). Mindezzel ugyanakkor összevetendő: M. Citroni, *Cicerone e il significato della formula res publica restituta*, 163 skk., in: M. Citroni

Ez arra készíti, hogy barátai iránt leveleiben magára vállalja az *officium consolantis*-t, amely szerepkör nála főleg a Pharsalos utáni időkben erősödik fel s tart Tullia haláláig, sőt még azon túl is.¹⁶ Hasonló sorsú kortársaihoz intézett írásai tele vannak a nekik szóló *consolatio*val, *solacium*mal, amit a *consolari*, *iuvare*, *confirmare* stb. igék gyakorisága is jelez. S minderre azért van szükség, mert az ő számukra a *libertas* ugyanúgy elveszett, akárcsak Cicero számára. Nagy részük számkivetésbe szorult, *dignitas*uk vagyis politikai helyzetük ugyanúgy leértékelődött, miként vagyonuk is vagy részben, vagy egészében odalett, hogy a számos barát és harcostárs haláláról már ne is beszéljünk. Mindez egy zsarnok önkénye miatt éppen azt az összhangra épülő *oikeiósist* helyezte hatályon kívül, amelyet a *De legibus* mint kívánalmat jelölt meg. E válságérzet leküzdésére nagy erkölcsbölcseleti felkészültségre volt szükség, s Cicero éppen ezzel próbálta meg felvértezni hasonló helyzetben lévő barátait, vagy akár ismerőseit, így azt a Titiust is (vö. *Fam.* 5,16), akivel a szónok-politikus semmiképpen sem állt szorosabb kapcsolatban. Mindehhez már ekkor nagyrészt magáévá tette a bőséges görög *περί πένθους* irodalmat, de nem is az *ataraxia*¹⁷ vagy az epikureista *apatheia*,¹⁸ azaz a „közömbösség” szellemében, hanem a *μετριοπάθεια* jegyében,¹⁹ amely elsősorban a fájdalmak és szenvedések féken tartását jelenti.

Voltaképpen ebben a helyzetben éri őt leánya halála. S ez arra döbbsenti rá, hogy nem csupán a politikai élet képvisel elévülhetetlen értéket, nem kizárólag az államférfiakat illeti meg halhatatlan égi

(a cura di), Letteratura e civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero. In ricordo di Emanuele Narducci, Pisa, 2012. Citroni írásában további gazdag irodalom található a tárgyhoz.

¹⁶ E tekintetben minden további vizsgálathoz nélkülözhetetlen kiindulási alap: H. Zehnacker (1985), 69–86, l. főleg: 73.

¹⁷ Az *ἀταραξία* Démokritosnál jelenik meg azon lelki nyugalom jelölésére, amely a lét összhangjára épül, s azt szabályozza. Vö. E. Gabba, Per un'interpretazione politica del *De officiis* di Cicerone, *RAL*, 34, 1979, 117–142, főként: 119.

¹⁸ Vö. Zehnacker (1985), 72.

¹⁹ Vö. D. Babut, Plutarque, Aristote, et l'aristotélisme. In: *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974–1994)*, Lyon, 1994, pp. 505–529, 3. jz., http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/mom_0151-7015_1994_ant_24_1_1369.

elismerés, hanem az *oikeiōsis* mindent átfogó körkörös rendszerében a kisebb egységek harmóniateremtő alkotóelemeit is, mint amilyen éppenséggel egy szerető női családtag.²⁰ Miért ne érdemelne ki ő is a maga otthonteremtő erejével és erkölcsiségével ugyancsak mennyei elismerést és nem is csupán euhémerista módon?²¹ Cicerót tehát arra

²⁰ Nem lehet véletlen, hogy Cicero e problémakör filozófiai szintű megvilágítására és saját értelmezésére pontosan a Tullia halála utáni időszakban vállalkozik, miként arról mind maga a *De finibus* tanúskodik, vö. pl. 3, 5, 16 skk., mind pedig az ezen művel kapcsolatos számos utalás az egykorú levelezésben, főképp az Atticushoz intézett írásokban. M. Testard (2002), 101 sk. szerint Cicero leánya halála után érti meg igazán az erkölcsi és kulturális értékek jelentőségét a lélek égi jutalmazásában. – M. Ruch (Un exemple du syncrétisme philosophique de Cicéron, *Academica posteriora*, § 21, REL, 48, 1970, 205–228, de főleg 222 skk.) volt az, aki nyomatékosan felhívta a figyelmet arra, hogy az egykorú levelekben gyakran felidézett *De finibus* 5. könyvét Cicero nagyrészt az askaloni mestertől, Antiokhostól és az ő *oikeiōsis* elméletéből merítette, amelynek három latin megjelölést is adott. Ezek: *coniunctio*, *conciliatio* és *commendatio*. Mindez azonban mégsem vezethető le nála kizárólag a sztoicizmusból, hanem a gyökerek részben Platónra (*Phil.* 51e), részben Aristotelésre (vö. συνοικειώσθαι EN, 10, 1172–1178) vezethetők vissza Cicero egyéni elképzelései mellett. A francia kutató eredményei ugyanakkor figyelembe veszik és korrigálják mások kutatásait is: F. Dirlmeier, *Die Oikeiosis*–Lehre Theophrasts, *Philologus*, Supplementband XXX, Heft 1, pp. 100, Leipzig, 1937; M. Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Abh. der Gesellschaft der Wissenschaften..., Göttingen, 1940; A. M. Lueder, *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon*, Göttingen, /Diss./, 1940; É. des Places, SYNGENEIA, *La Parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la patristique*, collection «Études et commentaires», LI, Paris, 1964; A. J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Paris, 1961; F. Steinmetz, *Die Freundschaftslehre des Panaitios. Nach einer Analyse von Ciceros Laelius de Amicitia, Palingenesia*, 3, Wiesbaden, 1967; G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*, coll. SUP, Paris, 1970. Az újabb szakirodalomból az egész kérdéskör tanulmányozásához kitűnő segítség: C. Lévy, *Cicero Academicus*, Recherches sur les *Académiques* et sur la philosophie cicéronienne, Rome, 1992, 712 pp. (Publications de l'École Française de Rome, 162); J. Barnes, Antiochus of Askalon, in: *Philosophia Togata*, Oxford, 1989, 51–96; W. Görler, Antiochus von Askalon und seine Schule, in: *Die Philosophie der Antike*, IV, *Die hellenistische Philosophie*, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begr. von F. Ueberweg, IV, Basel, 938–980; L. Fladerer, *Antiochus von Askalon, Hellenist und Humanist*, Graz, 1996; D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, 2012.

²¹ E felé az értelmezés felé hajlott Lactantius (*Div. Inst.* 1, 15, 16), ahogy azt Testard (2002) 101 is hangsúlyozza, bár ő megalapozottnak tartja ennek M. van den Bruwaene-féle cáfolatát (*La théologie de Cicéron*, Louvain, 1937, 136–138).

készítette egyéni drámája, hogy továbbgondolja régebbi elképzelését az *aeternitas*ról²² mind filozófiai,²³ mind történelmi, mind erkölcsi és nem utolsósorban vallási szempontból. Cicero családi gyásza arra a belátásra készíti, hogy nem csupán az államok, a haza megmentői kell, hogy halhatatlanok legyenek, hanem mindazoknak azzá kell válniuk, akik valamiképpen a *humanitas* képviselik, vagyis azt az „erkölcsi alapokon nyugvó egyetemes műveltséget, amely egyszerre gyakorlatias és ugyanakkor megfelel a vallásos tiszteletadásnak is”, úgy, ahogy azt az ókori Rómában értették. Márpedig Tullia egyértelműen az erényeknek ezt az útját járta, ahogy azt az apai minősítés bizonyítja. Lactantius szerint ugyanis azt állította, hogy gyermekét mint *omnium optima doctissimaque*-t helyezte az istenek közé, valamennyi ember véleménye alapján kívánva őt szentet megillető rangra emelni: *consecrabo* (*Div. Inst.* 1,15,20 = *cons. frg.* Müller 5). A *doctissima* jelző ugyanis valóban a *humanitas* tárgyköréhez illeszkedik,²⁴ s ugyanakkor jól kapcsolatba hozható az *oikeiós* platon-

²² Ezt egyértelműen igazolja, hogy bizonyítható módon Cicero e kérdéskör filozófiai szintű megközelítésére ugyancsak ebben az időszakban vállalkozik, amint arról főleg a *Tusc.* 1 és 3 tanúskodik, l. pl. 1,8 skk., vö. Testard (2002), 96. L. még: G. O. Hutchinson, *Cicero's Correspondence: A Literary Study*, Oxford, 1998, p. 49. – A *Tusc.*-szal összefüggésben mindmáig tanulságos: M. Pohlenz, *De Ciceronis Tusculanis disputationibus*, Progr., Göttingen, 1909.

²³ Cicero az *Academica* kapcsán ugyanúgy a filozófia *acquiescere* hatását hangsúlyozza, akárcsak általában a *consolatio* műfajával összefüggésben, vö. *Att.* 13, 13–14, 1–2. A cicerói műhöz l. újabban: *Les Académiques*, ford., jegyzetek és bibliográfia: H. Kany-Turpin, bev.: P. Pellegrin, Paris, 2010.

²⁴ Ez világosan megfogalmazódik már a *De or.*, 3,15,58-ban: *Sed ut homines labore adsiduo et cotidiano adsueta, cum tempestatis causa opere prohibentur, ad pilam se aut ad talos aut ad tesseras conferunt aut etiam nouum sibi ipsi aliquem excogitant in otio ludum, sic illi a negotiis publicis tamquam ab opere aut temporibus exclusi aut uoluntate sua feriatos se alii ad poetas, alii ad geometras, alii ad musicos contulerunt, alii etiam, ut dialectici, nouum sibi ipsi studium ludumque pepererunt atque in eis artibus, quae repertae sunt, ut puerorum mentes ad humanitatem fingerentur atque uirtutem, omne tempus atque aetates suas consumpserunt.* L. ehhez Prohászka Lajos nagyon előremutató székfoglaló tanulmányát: A platonista Cicero, in: *Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből*, Budapest, 1942, 31. Erre a fontos írásra Th. Köves-Zulauf professzor hívta fel figyelmemet. A Cicero-helyből az is kiderül, hogy milyen szoros kapcsolat van nemcsak az *enkyklios paideia* és általában a *humanitas* között, hanem hasonló összefüggés van a *virtusszal* is mint egyetemes kategóriával.

kus-sztoikus értelmezésének fentebb jelzett cicerói morális átlényegtetésével is. Ha pedig ez az utóbbi interpretáció helytálló, akkor természetes, hogy a túl tág *optima* minősítésben is ugyanezt a lehetséges tárgykört tapintsuk ki. Mindez azt bizonyítja, hogy Cicero leánya feletti gyászában végül is felül tudott kerekedni mind magán, mind a szűkebb értelemben vett politikán, s egyetemes emberi problémaként kezelve a halál kérdéskörét, azt végül is az istenség, a természet és a világmindenség legátfogóbb viszonylatrendszerében kívánta szemlélni az emberiség egészének vonatkozásában. Hiszen itt nem másról van szó, mint egyfajta *manifesta cognatió*ról, egy olyan mindent behálózó rokonságról, amely az univerzum keretében kapcsolja össze az istenséget és az emberiséget,²⁵ s ahol a *gnosce te ipsum*²⁶ valójában az isten és a *kosmos* igazi megismerését is jelenti.²⁷

Mindez pedig már túllép az egyszerű hétköznapi kötelességteljesítésén, ami a halott iránti kegyelet megszokott lerovását (*solvere*) jelentené. Itt valójában már szakrális cselekményről van szó, amely a kultusz tárgykörébe tartozik, s nem tekinthető csupán megszokott sírállításnak (*sepulcrum*). A tervezett *monumentum* nem egyszerűen csak „emlékeztetni” akar az elhunyra, nem pusztán egy ígéret teljesítéséről van szó (vö. *promisso*), hanem az apa *quasi voto* szeretné felállítani azt a kultikus emléképületet, amely ilyen módon istennek tett felajánlás, s így *religio maior*-ral rendelkezik, amely által Cicero *obstrictus* (Att. 12,42,3–43,3/=2/). Szent létesítményről van szó tehát, s ezért is minősítése: *fanum*, *aedis*, vagyis szentély, amely egy *lucus*ban, „szent liget”-ben kap helyet „szent képmásként” (ἁγίῳρῶμα – Att. 13,29,2).²⁸ Ennek megfelelően alkalmazható rá a

²⁵ Cicero Hipparkhos értelmezésén keresztül a Kr. e. 129-es római *eklipsist* valóban annak bizonyítékaként foghatta fel, hogy a *kosmos* és az emberiség között *cognatio* áll fent, vö. Plin. *Nat. Hist.* 2,95, ahol utalás van erre a *syngeneiára*, l. mindehhez M. Ruch, *Météorologie, astronomie et astrologie chez Cicéron*, *REL* 32, 1954, 200–219; továbbá: A. Haury, *Cicéron et l'astronomie: À propos de Rep. 1.22*, *REL*, 42, 1964, 198–212.

²⁶ L. ehhez is Prohászka L. (1942), 43, vö. *γνώθι σεαυτὸν* vagy *γνώθι σαυτὸν* ottani értelmezésével.

²⁷ Már Platónnál megfogalmazódik ez a gondolat: *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* (*Theait.* 176 b).

²⁸ Cicerónak a *lucusszal* kapcsolatban mégis van fenntartása, s ez az, hogy az ilyen helyet kevésbé látogatják (Att. 13,22,4).

consecrare ige.²⁹ De nem azért, hogy ilyen módon elkerüljék a túl impozáns sírokra kivetett közadót, ahogy sokan magyarázni próbálták s részben még ma is teszik, hanem azért, mert itt valóban egyfajta *templum* létrehozása szerepel Cicero elképzelésében. Az apa e helyen nem bánata elől menekülve (vö. *fugio, refugio*) próbál magának valamiféle *latibulumot, perfugiumot* kialakítani,³⁰ hanem az isteni szférába beilleszkedő lélek platonikus *ascensiójának* tett felajánlás teljesítése körül zajlanak az események. Cicero ez elől kívánja barátja, Atticus segítségével az összes anyagi, jogi és egyéb akadályt elhárítani, melynek bonyolult megoldása a levelek mai olvasói számára már-már megoldhatatlan és kusza szövevényként jelenik meg a mindennapok sivár lelki nyomorúsága közepette.³¹ Cicero azonban mindenképpen eleget kíván tenni *votumának*, mert úgy látja: szükséges, *ut posteritas habeat religionem*,³² ami ha elmaradna, akkor az apa *scelust* követne el. Cicero egyik levele végén ugyanis ez áll: *Redeo ad fanum. Nisi hac aestate absolutum erit, quam uides integram restare, scelere me liberatum non putabo* (Att. 12,41). A bűntudattól azonban mégsem tudott megszabadulni, mert a szentély nemhogy a

²⁹ Cicero az „emlékhely” kapcsán *τιμή*-ről is beszél, amely kifejezés szintén kapcsolatban áll az istennek kijáró tisztelettel, vö. Att. 12,12, ahol azonban a hangsúly inkább arra helyeződik, hogy az arpinumi sziget mégsem megfelelő a *fanum* számára, mert a hely elszigeteltsége akadályozná a kellő mértékű tiszteletadást. Az azonban biztos, hogy a telekvásárlásnál Cicerót anyagi érdek nem vezeti, vö. Att. 12,22,3, még ha igyekszik is minden pénzügyi nehézségen úrrá lenni.

³⁰ Cicero e hellyel összefüggésben élete alkonyának eltöltéséről is beszél (*ἀκαταβίωσιν*) szomorúsága csökkentéséhez (*ad... maestitiamque minuendam* – Att. 13,1). Cicero Lucceiusnak *portus*ról is szól, amely azonban az otthon *deliciaejének* megszűntével nem adhat már menedéket a *temporából*, a *hominesből* és a *curiából* áradó *summum odium*-mal szemben, s így csak a *litterae* maradnának, ámde később ennél is hatékonyabbnak látszik a *religio*, vö. Fam. 5,15,3. Az adott időszak elembertelenedő megkeményedéséről beszél Att. 13,2 is, vö. *humanitatem omnem exuimus* ill. *obduruimus*.

³¹ Erről a legjobb és legalaposabb áttekintést J. Beaujeu kritikai kiadásának kommentárja adja: *Cicéron, Correspondance*, tome VIII, Paris, 1983, Appendice I, főleg 283 skk., ill. 293 skk.

³² Vö. M. Testard (2002), 103, aki utal az *apokalypsis* továbbélésére és keresztény átértelmezésére, erre a munkára hivatkozva: J. Gross, *La divinisation des chrétiens*, Paris, 1938. Én a munkát ezzel a címmel ismerem: Jules Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris, 1938, pp. XIII + 369.

nyárra nem készült el, de sohasem vált valósággá. P. Grimal a fentebb már idézett elképzelések mellett úgy véli, azért nem, mert Cicero belátta, hogy az emberek nem fogják megérteni: az apa miben is reménykedik. Hiszen a sok racionális kortárs szemében, ez az ἀποθέωσις valójában csak egy szülő *ineptiae*jének bizonyult (Att. 12, 36), amint azt az epikureus barát, Atticus nyilván meg is fogalmazta.³³ Ám még ez a kritikus is kész lett volna egyengetni a *fanum*hoz vezető utat. Nyilvánvaló tehát, hogy a magyarázatot másutt kell keresni. S szerintem erre a levelezésben meg is találjuk a helyes feleletet.

Cicero megannyi lehetőséget felmért, hogy hol is legyen ez a szentély, ahol biztosított a kultusz céljára a kellő nyilvánosság, s ahol nem fenyeget a tulajdonosváltás, úgyszólván ilyen módon szavatolva lehet a szakrális hely sértetlenségének tartós megőrzése. Végül is a Rómához közeli Tiberis-part mellett látszott dönteni, amikor egy beszélgetés alkalmával az őt felkeresők egyike közölte, hogy Róma határainak Caesar által tervezett megváltoztatása keresztülhúzza az e célra kiszemelt birtokok bármelyikének megvásárlását. A *Scapulani horti*-t illetően a barát egyenesen így fogalmazott: *‘caue facias’...; ,nam ista lex perferetur; uult enim Caesar.’* (Att. 13,33). Márpedig ezzel kapcsolatban Cicero keményen fogalmaz: *moleste fero* (Att. 13,33a). S ettől a pillanattól nem is hallunk többet a *fanum*-építés tervéről.

Nyilvánvaló tehát, hogy Caesar önkénye húzta keresztül Cicero *pietas*ának gyakorlati megvalósulását, aki ettől kezdve úgy látta: a zsarnok nemcsak a *libertastól* fosztotta meg a *populus Romanus*-t, nem csupán vagyonuktól, *dignitas*suktól vagy akár életüktől az egyes

³³ Cicerónak az epikureizmushoz való sokkal árnyaltabb viszonyát mutatta be: C. Lévy, Cicéron et l'épicurisme: la problématique de l'éloge paradoxal, in: C. Auvray-Assayas et D. Delattre (szerk.), *Cicéron et Philodème – La polémique en philosophie*, Paris 2001, 61–76. Atticus hatásával a cicerói *De amicitia*-ra l.: V. Leovant-Cirefice,

L'influence d'Atticus sur le *De Amicitia*, in: *Vita Latina*, N°180, 2009, pp. 90–97.
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/vita_0042-7306_2009_num_180_1_1287.

Ugyanebben az írásban ki van emelve az őszinteség is Cicero és Atticus kapcsolatában, vö. 93 ill. *Amic.* 88–89.

polgárokat, de még azt sem engedi, hogy a világ az *oikeiōsis* rendjének megfelelően harmonikusan működjék. Ezt fejezi ki a méltatlan-kodó felkiáltás: *O rem indignam!* (Att. 13,35–36,1). Ezért csak egy dolgot lehet tenni, az igazi *sceleratust* meg kell semmisíteni, aki szobrát szerencsére nem Salus szentélyében helyeztette el, hanem Quirinuséban (Att. 12,42), akit még mint embert, Romulusként a hagyomány egyik ága szerint a fellázadt *senatorok* öltek meg. Cicero így felhagy a *consolatio*val, hogy ehelyett fián keresztül az egész római arisztokrata ifjúságot figyelmeztesse kötelességére. Ez az erények széles hálózatahoz kapcsolódóan, a *tyrannocidiumot* is magába foglalta. Hiszen a legfőbb cél: *communis status civitatis* (vö. Fam. 6,30,3).³⁴ Mindezt azonban már a *De officiis* tartalmazza részletesebben,³⁵ amelyhez Cicero ugyan 45-ben látott hozzá, de befejezni már csak 44. március idusa után tudta, amikor a *sceleratus* immár halott volt (Off. 2,29), de amikor egy újabb zsarnok réme is fenyegetett: Antoniusé.

Ez ellen az értelmezés ellen azt lehetne felhozni, hogy Cicerónál így egyfajta gondolati ellentmondás látszik kirajzolódni, amennyiben előbb az *aeternitast* illetően megpróbált túllépni a korábban oly fennköltén felmagasztalt politikai érdemen, de azután ismét visszalépett erre a szintre az emberiség egyetemes kérdésfölvetésétől, miszerint az erény általában elnyeri mennyei jutalmát. Megítélésem szerint azonban ebben a vonatkozásban csak látszólagos az ellentmondás. Mint láttuk: Tullia halhatatlansága az égi szférában voltaképpen a mindenség összhangra épülő *oikeiōsis*ának része, ami azonban egy zsarnok miatt a zavar állapotába kerül, s ez annyit jelent, hogy azért

³⁴ Az *oikeiōsis* egyéni és társadalmi összefüggését hangsúlyozza C. Lévy, *Cicero Academicus* (1992), 385. http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/monographie/efr_0000-0000_1992_ths_162_1. Ő részletesen utal a régebbi szakirodalomra ill. az ottani vitákra: H. C. Baldry, *The Idea of the Unity of Mankind*, Ent. Fond. Hardt, 8, 1961, 169–195, főleg 184. H. Görgemanns, *Oikeiosis* in Arius Didymus, in: W. Fortenbaugh (ed.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, Rutgers University Studies in Classical Humanities, vol. I, New Brunswick/London, p. 165–189, ill. B. Inwood, Comments on Prof. Görgemanns' Paper, *ibid.*, 190–201.

³⁵ Vö. M. Testard, Le fils de Cicéron, destinataire du *De officiis*, in: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, 1962, 198–213.

Cicero itt is tekintettel volt a politikára.³⁶ Platóntól eltérően, aki az univerzum örökkévalóságát a *démiurgos* akaratával hozta összefüggésbe (*Tim.* 41a–b), Cicero nézete az volt, hogy a megszületett állam is örökkévaló.³⁷ Legalábbis akkor, ha ezt vezetőinek erényei lehetővé teszik, mert a *civitas* halála az emberével ellentétben nem természetes (*Rep.* 3, 33–34). Nincs ugyanis *civitas* örök törvény nélkül, s a *res publica* csak akkor szűnhet meg, ha egy zsarnok elválasztja azt a *iustitiától* és a *lextől*,³⁸ s így megakadályozza, hogy a *naturának* ember által való *oikeiósisa*ban az erények kifejthessék összetartó hatásukat a személyes kapcsolatoktól a családon, a *clientelán*, a *familiaritason*, az *amicitián*,³⁹ majd az *urbson*, az *imperiumon*, az *orbis terrarum-on* és a *munduson* át egészen a *divinitasig*. Ebből pedig az következett, hogy Kr. e. 45/44-ben végül is ennek a gátló elemnek a kiiktatása vált a legfontosabb feladattá, háttérbe szorítva a személyesebb jellegű érzéseket,⁴⁰ miként azt e korszak levelei kellőképpen megvilágítják.⁴¹ Ettől kezdve már nem annyira az *aeternitas* és a

³⁶ Erről a legvilágosabban egy barát szól, Ser. Sulpicius Rufus, aki mintegy Cicero gondolatait összefoglalva, kísérel meg magának az apának a megvigasztalását, a *tranquillitas animi*-re helyezve a hangsúlyt (*Fam.* 4,5).

³⁷ Cicero politika-filozófiájával összefüggésben általánosságban l. legutóbb: Y. Baraz, *A Written Republic – Cicero's Philosophical Politics*, Princeton–Oxford, 2012. A cicerói filozófiához általánosságban l. pl. P. Mackendrick (with the collaboration of K. Lee Singh), *The Philosophical Books of Cicero*, New York, 1989, VII + 429.

³⁸ L. erről: J. – L. Ferrary, *Durée et éternité dans le De re publica de Cicéron* 89 skk., in: M. Citroni (a cura di), *Letteratura e civitas...* (2012). Vö. még: P. Desideri, *Impero romano e diritto di natura in Cicerone, uo.*, 73 skk.

³⁹ Nem véletlen, hogy részben a *De officiis*-szel párhuzamosan készül, de már azt megelőzően elnyerte végső formáját a cicerói *De amicitia*, amelynek az *oikeiós*-elmélettel való szoros összefüggését az utóbbi időben leginkább F. Prost hangsúlyozta, vö. főleg: *La philosophie cicéronienne de l'amitié dans le Laelius, Revue de Métaphysique et de Morale*, 57, 2008/1, 111–124; Uő., *Cicéron, Laelius de amicitia*. In: *Vita Latina*, N°180, 2009, 98–109. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/vita_0042-7306_2009_num_180_1_1288 (l. főleg 106 sk.) – mindkét helyen további irodalommal. L. még: V. Leovant-Cirefice, im.

⁴⁰ Aligha csak egy gyakorlati felismerésről van szó, mint Testard (2002), 112 gondolta, úgy véelve, hogy Cicero egyszerűen rájött volna: terve megvalósítása nem reális, mert a korabeli közvélemény nem lesz képes elfogadni.

⁴¹ Szerencsére ez a tény nem akadályozta meg, hogy a cicerói *consolatio*-irodalom azért kiemelkedő világirodalmi hatást gyakoroljon, vö. pl. Laure Hermand-Schebat, *Stoïcisme et christianisme dans les lettres de consolation de Pétrarque*, in: *Stoïcisme*

mögötte álló legfőbb eszme: a *humanitas* áll a középpontban, hanem az egész emberi *civitast* egybekapcsoló erényhálózat mint követendő példa a maga széleskörű kötelesség-rendszerével, amely szembeszégül a mindezeket veszélyeztető *inhonestá*val. Ennek megfelelően már Karl Büchner helyesen ítélte meg, hogy a *De officiis* legfőbb célkitűzése a caesari jellegű *tyrannis* elleni következetes harc.⁴² Tegyük hozzá: azért, mert Cicero szerint csak így hozható összhangba a haza érdeke és a barátság köteléke (vö. Cic. *Phil.* 2,27), valamint a *personae* és a családok természetes láncolatán nyugvó és a *iustitiára* épülő *sancta societas* (*Off.* 1,26⁴³). E nagy cél érdekében volt immár

et christianisme à la Renaissance, éd. F. Lestringant – A. Tarrête, Cahiers V. L. Saulnier, n° 23, 2006, Éditions Rue d’Ulm, 17–33.

⁴² K. Büchner, *Cicero: Bestand und Wandel seiner geistigen Welt*, Heidelberg, 1964, 440–443. Rajta kívül mi főként e munkák gondolatait tekintettük irányadóknak: Emilio Gabba, *Per un’interpretazione politica del De officiis di Cicerone*, *RAL*, 34, 1979, 117–142, ill. P. Fedeli, *Il de officiis di Cicerone...*, in: *ANRW*, I/4, Berlin – New York, 1973, 357–427 (mindkét helyen a korábbi irodalom gazdag felsorolásával). Régebben általában elfogadott volt Panaitios erős hatásával számolni (főképp: M. Pohlenz, *Antikes Führertum. Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Teubner, Leipzig u. a., 1934 /*Neue Wege zur Antike*, 2. Reihe: Interpretationen 3/, Nachdruck, Hakkert, Amsterdam 1967), amit azonban újabban sok ponton megkérdőjelezett: E. Lefèvre, *Panaitios und Ciceros Pflichtenlehre. Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch*, Stuttgart, 2001, (Historia. Einzelschriften 150). Ami a *De off.* lélekfelfogását illeti, ezzel kapcsolatban F. Prost azt hangsúlyozza (La psychologie de Panétiüs: réflexions sur l’évolution du stoïcisme à Rome et la valeur du témoignage de Cicéron, *REL*, 79, 2001, 37–53), hogy míg Cicero a racionális és az irracionális lélek kettősségével számol, addig Panaitiosnak nem ez a felfogása. A latin szerzőnél ez vagy Platónnal, vagy a sztoicizmus másik irányzatával hozható összefüggésbe. Ez is Cicero nagyfokú önállóságára utal e kiemelkedő, utolsó alkotásában. Vö. még a cicerói orientációval kapcsolatban: A. Michel, *Cicéron et les sectes philosophiques. Sens et valeur de l’éclectisme académique*, *Eos*, 57/1, 1967/1968, 104–116. – A cicerói *De off.*-hez kiváló kommentár is rendelkezésre áll: A. R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996, XII + 716. Értékes hozzájárulások még a témához: M. T. Griffin – E. M. Atkins (eds.), *Cicero, On Duties*, Cambridge Texts in the History of Political Thought, LI, + 189, Cambridge, 1991; A. A. Long, *Cicero’s Politics in De officiis*, 213–40, in: A. Laks – M. Schofield (eds.), *Justice and Generosity*, Cambridge, 1995.

⁴³ *Nam quidquid eiusmodi est, in quo non possint plures excellere, in eo fit plerumque tanta contentio, ut difficillimum sit seruare sanctam societatem. Declaraui id modo temeritas C. Caesaris, qui omnia iura diuina et humana peruertit*

kész szakítani a korábban követett józan elővigyázatossággal, vállalva az általa legnemesebbnek tartott szerepet. Ám ez nem a Carcopino-féle melldöngetés volt, hanem az öröknek tekintett érték: a *civitas*, vagyis a caesari önös érdekeket kizáró *sancta societas*⁴⁴ megmentéséért, valóban örökérvényűvé tételéért hozott őszinte áldozat.⁴⁵ Az már csak a sors fintora volt, hogy sok minden Cicero várakozásaival ellentétesen alakult. A *tyrannocidium* nem a zsarnoknak ítélt Caesar szellemének eltávolítását jelentette, hanem éppen isteni tiszteletének a világ előtt való elfogadását és kultikus tiszteletét erősítette meg, miközben a jóság és a műveltség erkölcsi példaképe, Tullia sohasem kapta meg a maga *fanumát*, legföljebb az apja leveleiben megőrzött történelmi emlékezet művészi képzelő ereje révén.⁴⁶

propter eum, quem sibi ipse opinionis errore finxerat principatum. Est autem in hoc genere molestum, quod in maximis animis splendidissimisque ingeniis plerumque existunt honoris, imperii, potentiae, gloriae cupiditates. Quo magis cauendum est, ne quid in eo genere peccetur.

⁴⁴ Cicero ezt már 10 évvel korábban kész volt az egész világra kiterjeszteni, persze római szempontból, vö. *Rep.* 1,13,19: *an tu ad domos nostras non censes pertinere scire quid agatur et quid fiat domi? quae non ea est quam parietes nostri cingunt, sed mundus hic totus, quod domicilium quamque patriam di nobis communem secum dederunt*, s. l. hozzá: S. Gély, *Terra patria et societas hominum*, *REL*, 52, 1974, 149–167, ahol a hely az első lapon idézve.

⁴⁵ Ezt hangsúlyozza E. Gabba is, *im.*, 125.

⁴⁶ L. ehhez újabban átfogó jelleggel: M. F. Williams, *The Sidus Iulium, the Divinity of Men, and the Golden Age in Virgil's Aeneid*, *Leeds International Classical Studies* 2/1, 2003, 1–29 (<http://www.leeds.ac.uk/classics/lics/>), ahol azonban hiányzik az idevágó jelentős magyar szakirodalom, l. főleg: Hahn I., *Die augustischen Interpretationen des sidus Iulium*, *ACD*, 19, 1983, 57–66. Vö. még: Borzsák I., *Caesars Funeralien und christliche Passion*, *AAHung.*, 10, 1962, 23–31, magyarul: Üő., *Dragma. Válogatott tanulmányok IV*, Budapest, 2008, 277–285.

PROTESTÁNSOK ÉS TÖRÖKÖK A MAGYAR HITVITÁK IRODALMÁBAN*

LÁZÁR ISTVÁN DÁVID

Az utóbbi néhány évtizedben forráskiadványok, könyvek, tanulmányok sora látott napvilágot, amelyek a katolikus reform, az ellen-reformáció kibontakozását, s az ehhez szorosan kapcsolódó hitvitázó irodalmat vizsgálják.¹ E kutatási irányt tovább erősítették a Pázmány kritikai kiadás eddig megjelent kötetei. Ugyancsak öröndetesen gyarapodik azoknak a tanulmányoknak a száma, amelyek az *anti-turcica* irodalommal foglalkoznak.² E két kutatási irány igen szorosan összefügg, olyannyira, hogy kijelenthetjük: egymástól nem választhatók el, hiszen különösen Magyarországon és Erdélyben az ellen-reformáció képviselőinek egyszerre kellett szembenézniük és küzdeniük a reformáció eszméivel és az iszlámmal. Ezt a kétirányú küzdelmet jól érzékelteti az a tény is, hogy a 16–17. század fordulójának két legjelentősebb magyar katolikus hitvitázója, Szántó (Arator) István és Pázmány Péter – akiknek életútja többször keresztező-

* A tanulmány az OTKA 104789 nyilvántartási számú *Erkölc, kötelesség és bűn fogalomrendszerének hálózata Cicerótól Szent Istvánig* című pályázat keretében készült.

¹ A teljesség igénye nélkül csupán néhány példa: Bitskey I., *Pázmány Péter*, Budapest, 1986; Uő.: *Eszmék, művek, hagyományok*, Debrecen, 1996; Hargittay E. – Varga Á., A hitvitáktól a gyakorlati politikáig: Pázmány Péter politikai pályájának alakulása. In: *Irodalom és ideológia a 16–17. században*, szerk. Varjas B., Budapest, 1987; „*Tenger az igaz hitről...*” *Tanulmányok a 16–19. századi hitvitákról*, szerk. Heltai J., Tasi R., Miskolc, 2005.

² Ld. pl. Dobrovics M. – Öze S., Pázmány Korán-cáfolatának előzményei: a török XVI. századi magyarországi megítélése. In: *Pázmány Péter és kora*, szerk. Hargittay E., Piliscsaba, 2001, 62–70; Varsányi O., Pázmány Péter: A Mahomet vallása hamisságáru, *ItK*, 112, 2008, 645–678; Öze S., A nem birodalmi német protestantizmus álláspontja a török kérdésben a reformáció első időszakában. In: *Pázmány nyomában. Tanulmányok Hargittay Emil tiszteletére*, szerk. Ajkay A., Bajáki R., Vác, 2013, 331–336. – Ld. továbbá a 4. sz. jegyzetet.

dött³ – egyaránt írtak Korán-cáfolatot. Dobrovics Mihály és Őze Sándor *A Korán-cáfolat műfaja a közép-európai reformáció és katolikus reform eszmei fegyvertárában*⁴ című tanulmányukban így írnak: „Pázmánynál (és Szántónál is) a Korán-cáfolat nem annyira az iszlám ellen beszél, sokkalta fontosabb, hogy rajta keresztül a reformációt (és a korabeli katolikus felfogás szerinti eretnokségeket) lehetett támadni. Így a Korán-cáfolat tulajdonképpen nemcsak az antiturcica irodalom része, hanem a reformáció elleni polémia fegyvertárába tartozik.”

A továbbiakban ezt a kutatás számára megítélésem szerint nagyon megszívlelendő kijelentést szeretném alátámasztani Szántó (Arator) István *Confutatio Alcorani* című művének néhány szöveghelyével, azonban előbb néhány szót ejtek Pázmány Korán-cáfolatáról, majd pedig Szántó egyéb protestánsellenes vonásokkal rendelkező írásairól.

Pázmány Korán-cáfolata a *Tíz bizonyosság* című polemikus írásának appendixeként jelent meg, *A Mahomet vallasa hamissagarv*l címmel 1605-ben. (A mű teljes címe: Az mostan támat vy tvdomaniok hamissaganak, tiiz nilvan valo bizonsaga.) A Mohamedről és követőiről, valamint a törökökről és az Oszmán Birodalom történetéről szóló bevezető után, a fő rész tagolásához hasonlóan itt is tíz bizonyóságot sorol fel, amelyek az iszlám vallás hamisságát hivatottak igazolni. Itt jegyzem meg, hogy mind a kor *antiturcica* irodalmáról, mind pedig Pázmány és Szántó életművének összefüggéseiről pontosabb képet kaphatunk majd, ha a kutatás a jövőben elvégzi a rövidebb, magyar nyelvű, Pázmány által írott Korán-cáfolat, és a terjedelmes, latin nyelvű, Szántó (Arator) István által írott *Confutatio Alcorani* szisztematikus összevetését. A *Pázmány Péter Művei* kritikai kiadás közelmúltban megjelent darabja, amely a 2001-ben kiadott *Tíz bizonyossághoz*⁵ kapcsolódó jegyzetkötet,⁶ rövi-

³ Pázmányt Erdélyben Szántó tanította (feltehetőleg része volt abban is, hogy a későbbi érsek belépett a Jézus Társaságba), majd több helyen (Bécs, Vágsellye) egy rendházban éltek.

⁴ *Egyháztörténeti Szemle*, 10. évf. 2. szám, 2009, 19–33.

⁵ Pázmány P., *Az mostan támatd új tudományok hamisságának tíz nyilvánvaló bizonyossága és rövid intés a török birodalomról és vallásról*, sajtó alá rendezte: Ajkay

den tárgyalja is e kérdést, és arra a megállapításra jut, hogy – mivel mindkét szerző már az 1590-es évek végétől kezdődően foglalkozott ezzel a témával, ráadásul a megírás idején hosszabb ideig éltek egy rendházban – feltételezhetően tudtak egymás munkájáról. Úgy gondolom, egy részletesebb vizsgálat ezt a következtetést pontosíthatja.

A *Confutatio Alcorani* szerzője, Szántó (Arator) István⁷ igencsak változatos életpályát futott be. 1540-ben született Devecseren, szüleit korán elvesztette: még kisgyermek volt, amikor apja meghalt, édesanyját és testvéreit a törökök hurcolták el, majd nagybátyja nevelte. Alsó fokú tanulmányairól nincs adatunk; 1560-ban került Rómába, a Collegium Germanicumba, majd a következő évben belépett a rendbe; felsőbb tanulmányait Bécsben végezte, majd itt tanított. Az 1575-ös jubileumi évre érkezett ismét Rómába magyar gyóntatónak, azonban hosszabb ideig maradt. Kísérletet tett ugyanis az önálló Collegium Hungaricum megalapítására,⁸ amely előbb sikerrel kecsegtetett, azonban néhány hónapos működést követően a pápa összevonta az intézményt a Collegium Germanicummal. A csalódást követően (Szántónak a pápa kiközösítés kilátásba helyezésével tiltotta meg, hogy tovább küzdjön az önálló Collegium Hungaricumért) 1580-tól kiűzetésükig, 1588-ig Erdélyben tartózkodott.⁹ Az újabb csalódást követő időszakban több helyen megfordult (Lelesz, Kisvárd, Bécs, Znióvár, stb.), leginkább tanított. 1600-ban kérte előljáróit, hogy visszavonulhasson az aktív tevékenységtől, és az elmélkedésnek, illetve az írásnak szentelhesse idejét. Nyugalma azonban nem mondható zavartalannak: 1605-ben Bocskai hajdúi felgyújtották a rendhá-

A., Hargittay E. (*Pázmány Péter Művei. Kritikai kiadás, 2, sorozatszerkesztő: Hargittay Emil.*), Budapest, 2001.

⁶ Pázmány P., *Tíz bizonyág. Jegyzetek a szövegkiadáshoz*, szerk. Ajkay A. (közreműk. Báthory O., Varsányi O.), Budapest, 2012.

⁷ Életére ld. *Catalogi personarum*..., ed. L. Lukács, Roma, 1978, 621.

⁸ Erről ld. Bitskey L., A római Collegium Germanicum-Hungaricum és a magyar ellenreformáció kezdetei, *Itk*, 1983, 130–136; Lázár I. D., Szántó (Arator) István SJ. tevékenysége a római Collegium Hungaricum megalapításában. In: *Pázmány nyomában. Tanulmányok Hargittay Emil tiszteletére*, Vác, 2013, 305–310.

⁹ Szántó erdélyi tevékenységéről legutóbb ld. Szilágyi Cs., Szántó (Arator) István erdélyi és partiumi működése, *Történelmi Szemle*, 2002, 255–292; Uő., Szántó (Arator) István mint a Missio Transylvanica szervezője, in: *A magyar jezsuiták küldetése...*, Piliscsaba, 2006, 131–141.

zat, és Szántó kézíratainak döntő többsége bennégett. (Meglepő és furcsa fintora a sorsnak, hogy az egyébként oly sokat író Szántónak életében egyetlenegy műve sem jelent meg nyomtatásban.) Utolsó éveit Olmützben töltötte, és ott is halt meg, 1612-ben.

Szántó teljes életműve, pontosabban fennmaradt, általunk ismert darabjai, műfajuktól függetlenül szinte kivétel nélkül értelmezhetők protestánsok elleni vitairatokként. Még rendi előjáróival, rendtársaival folytatott levelezésében is igen gyakran megjelenik e téma. A fentebb említett kollégiumalapítási kísérletével kapcsolatban született feljegyzéseinek egyik legfőbb érve, hogy azért van szükség független Collegium Hungaricumra, mivel a protestantizmus terjedésének csak művelt papok képzésével lehet gátat vetni az országban.

A Magyarországon és Erdélyben elterjedt „eretnkségeknek” külön „elméleti” művet szentel. Mint az 1600. május 28-án a jezsuita generálisnak, Claudio Acquavivának írott leveléből¹⁰ megtudjuk, egy bizonyos „párizsi tudós” kérésére összefoglalta mindazon ismereteit, amelyekkel a protestantizmus történetéről, elterjedéséről, hatásáról rendelkezett az említett területen. Írásának, amely fennmaradt és modern nyomtatott kiadásban is olvasható,¹¹ igen beszédes a címe: „*Brevis et succincta descriptio, quo tempore et qua occasione haereses in Ungariam et Transylvaniam fuerint invectae, quem progressum habuerint, et quis modus sit eas extirpandi*” – tehát nem csupán történeti áttekintést és helyzetképet ad, hanem megoldási javaslatokat is nyújt.

Szántó történeti műve a *Historia collegiorum Societatis Iesu in Transylvania*,¹² amelyben Erdély történetének egy, a jezsuiták számára igen fontos időszakát, az 1579 és 1599 közötti éveket dolgozza fel. A teljes cím a következő: *Historia collegiorum Societatis Iesu in Transylvania, quo tempore, qua occasione, per quem patres Societatis Iesu primum in illam provinciam introducti fuerint; quae domicilia in illa habuerint; quo tempore et quam ob causam in exilium sint eiectioni, et vicissim cum honore revocati; quam miserabilis denique et luctuosus fuerit exitus omnium procerum et senatorum, qui*

¹⁰ *Monumenta Historica Societatis Iesu* 131. = *Monumenta Antiquae Hungariae* IV. (1593–1600. Ed. L. Lukács S.I., Roma, 1987, 468–472. (A továbbiakban: MAH IV.)

¹¹ MAH IV, 570–579.

¹² Nyomtatott modern kiadása: MAH IV, 526–568.

causa exilii eorum extiterunt. Gyaníthatjuk tehát, hogy felesleges lenne számon kérni a *sine ira et studio* elvét. Noha látszólag kizárólagosan történeti műről van szó, gyakran megjelennek a protestáns felekezeteket, lelkészeket támadó részek, s olykor már együtt tűnnek fel a protestánsok és a törökök, ráadásul ez utóbbiak időnként kedvezőbb színben. Szántó módszere annalisztikus, az eseményeket évről évre haladva írja meg, leginkább saját emlékezetére, élményeire támaszkodva, azonban gyakran tesz említést különös, furcsa esetekről, jelenségekről, amelyekről nyilvánvalóan szóbeszédből értesült.

Szempontunkból azonban most nem a *Historia* forrásértéke fontos. Sokkal inkább az, hogy részletesen beszámol pl. az 1584-es hitvitáról, amelyet Beregszászi Péterrel folytatott, és egyéb hitvitákról, valamint tudósít a rekatolizációban elért sikereikről. Említést érdemelnek még a protestánsokat támadó, őket lejárató részek. Mindezek ugyanis rámutatnak arra, hogy Szántó lényegében apológiát ír: meg kívánja győzni az olvasót arról, hogy nem csupán a jezsuiták kiűzése volt az „eretnekek” mesterkedéseinek a következménye, hanem minden bekövetkezett kedvezőtlen, káros esemény az ő elvetemültségükre, sőt pusztán létezésükre vezethető vissza.

Számos csodás eseményt, példát hoz fel arra, hogy a katolikus tanításokat megszegő protestánsok elnyerik méltó büntetésüket, illetve visszatérnek a katolikus hitre:

*„...quadam die feria sexta haereticus carnes cum lardo coctos comedisset, repente condidit et extinctus est.”*¹³

„...in pago Karaztelek, non procul a Somlio, in Quadragesima, postquam rustici grandem porcum occidissent, ut carnibus eius tempore ieiunii vscerentur, et stramine texissent, ut setas eius comburrerent, ter surrexit porcus et aufugit. Aegre tandem lanceis confossus, quievit. Sal quoque, quo condire volebant, in sanguinem est mutatus. Item, caro, postquam fuisset bene cocta et ad mensam fuisset ad comedendum allata, repente in vivas ranas est mutata. Hanc

¹³ MAH IV, 541.

ob causam totus ille pagus est conversus, et in fide catholica perseveravit.”¹⁴

Már ebben a művében is előkerülnek a törökök, akik esetenként „elfogadhatóbbaknak” bizonyulnak a protestánsoknál.

„...interrogavit ille [Turca], cuius fidei essent. Rustici dixerunt esse Lutheranae. Confestim conspuuit eos Turca dicens, canes estis... Omnes gentes habent ieiunia, soli canes Lutherani nolunt ieiunare.”¹⁵

Azokban a történetekben, amikor hitbeli kérdésekkel kapcsolatban a vitázó felek a törököt kéri fel döntőbírónak, és ő a katolikusok véleményét támogatja (pl. böjt, alamizsnálkodás), Szántó diadallal állapítja meg, hogy még a pogány is belátja az igazságukat. Azonban az ellenkező esetre is kész a válasszal: a török azért támogatja a protestáns véleményét, mert „illius fidem videbat consentire cum sua perfidia Mahometana.”¹⁶

Hasonló típusú idézeteket hosszasan sorolhatnánk, azonban térjünk vissza a Szántó Korán-cáfolatához, illetve az állításhoz, miszerint a Korán-cáfolat nem csupán az *antiturbica* irodalom része, hanem a reformációellenes polémia eszköze is.

A kódex, amely a *Confutatio Alcoranit* tartalmazza autográf, 132 lapból áll.¹⁷ Minden bizonnyal nyomtatásra előkészített változat, kevés javítás, áthúzás található benne, helyenként nyomdai tipográfiát imitáló megoldások láthatóak, illetve a címlapon már a nyomdára is utal: „*Olomucij excudebat Georgius Handelius iussu Illustrissimi Cardinalis a Dietrichstein Anno Domini 1611.*” Nincs adatunk arra, hogy miért nem valósult meg a nyomtatás, elképzelhető, hogy Szántó nem sokkal később bekövetkezett halála akadályozta meg a terv kivitelezését.¹⁸

¹⁴ MAH IV, 534.

¹⁵ MAH IV, 541–542.

¹⁶ MAH IV, 542.

¹⁷ Österreichische Nationalbibliothek. Cod. 12415. (Mikrofilmen: MTA Mikrofilm-tár B 1135.)

¹⁸ Habár a szakirodalom a kódexben több helyütt megtalálható 1611-es dátum miatt erre az évre teszi a *Confutatio* elkészültét, egyéb (most nem részletezendő) adatok

A Dietrichstein kardinálishoz címzett előszóban szerzőnk tájékoztat arról, hogy milyen olvasóközönségnek szánja művét, s már itt is előkerül a protestánsok és a törökök összekapcsolása:

*„Proderit fortasse legisse hanc fabulosam legem Mahometis etiam aliis viris nobilibus et proceribus Moraviae et Bohemiae, qui a nostra fide catholica religione sunt alieni et aversi, ut si aliquos ex illis puderet sequi in medio Christianorum Judaicam vel Mahometanam supersticionem, pudeat eos non minus Lutheri, Calvini, Huzi, Pikhardi et anabaptistarum impia dogmata amplecti, cum hi omnes ... in praecipuis suae sectae fundamentis et articulis cum Turcis consentiant.”*¹⁹

A másik „célcsoport” a törökök ellen harcoló katonák. Reményei szerint műve egyfelől állhatatosabb harcra buzdítja őket, másfelől pedig fogságba esésük esetén megfelelő érvanyag áll rendelkezésükre, hogy ellen tudjanak állni a mohamedán hitre történő áttérítési kísérleteknek.

Maga a *Confutatio* három könyvből áll. Az első címe: *Mohamed élete, erkölce és viselt dolgai*; 12 fejezetből áll. Nem pusztán életrajzról van szó, hanem már ez is a cáfolat része. A prófétát ugyanis úgy jellemzi, hogy egyértelművé váljon az olvasó részére: ez az ember nem lehetett Isten hírnöke. A nyolc fejezetből álló második könyv – *Néhány bevezető kérdés az Alkoránhoz* – lényegében a Korán általános cáfolatát adja, és előkészíti a harmadik könyvet (*A Korán cáfolata*), amely a szerző szándéka szerint az egyes szúrákat külön-külön cáfolja.

Szempontunkból kiemelkedő fontossággal bír a mű *Epilogusa*, melyben Szántó így ír:

arra utalnak, hogy a mű írását már 1605-ben befejezte Szántó, s 1611-ben csupán a nyomtatásra szánt kéziratot állította elő. Így még inkább érdekessé válik a Pázmány és Szántó Korán-cáfolatának összefüggéseire vonatkozó kérdés, hiszen a *Tíz bizonyosság* megjelenésének éve éppen 1605.

¹⁹ Szántó (Arator) István SJ, *Confutatio Alcorani*, s.a.r. Lázár István Dávid, Szeged, 1990 (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 27), 29 (a továbbiakban: *Confutatio*).

*„Superest, ut conferamus doctrinam Mahometis cum doctrina Euan-
gelicorum et aliorum haereticorum nostri temporis ... cum hi omnes
in praecipuis fundamentis suae fidei consentiunt cum Alcorano, et
vita istorum haereticorum sit simillima vitae Mahometis.”*²⁰

Ezt követően kimutatja, hogy mind Mohamed, mind pedig az eretnekek természetesen az ördögtől kapták a tanításukat, azaz egy töről fakadnak, majd 23 pontban foglalja össze a hasonlóságokat és az egyezéseket a mohamedanizmus és a protestantizmus között. Ez a felsorolás nem csupán teológiai megfontolásokat tartalmaz, hanem párhuzamba állítja Mohamedet (akinek élettörténetét a korábbiakban részletesen taglalta) a reformáció jelentős személyiségeivel, így is erősítve érvelését, tudniillik, ha a vallásalapítók azonos erkölcsiséggel rendelkeznek, tanításuk is szükségképpen azonos.

Melyek tehát azok az azonosságok és hasonlóságok, amelyek Szántó szerint fellelhetők Mohamed és a protestánsok tanításaiban?

Mindenekelőtt a Szentháromságtannal kapcsolatos nézeteket említi szerzőnk. Ahogyan Mohamed, úgy egyes protestáns felekezetek is tagadják Krisztus isteni mivoltát, illetve a Szentháromság létét.

Az állhatatlanság is összeköti őket. Erre példaként Luthert hozza fel, aki a szentségeket, továbbá az egy vagy két szín alatti áldozást illetően változtatott nézetén. A szentségekhez való viszonyulásuk is hasonló, különösen igaz ez az állítás a misére, továbbá az eucharisztiaira vonatkozóan:

*„Negat Mahometes in Eucharistia esse verum Christi corpus, negant et Calvinistae, qui putant signum esse tantum corporis, et Lutherani, qui negant transsubstantiationem.”*²¹

A jó cselekedetek (továbbá a bűjt, alamizsnálkodás) kérdése lehetőségét nyújt Szántónak, hogy igazolva lássa: a protestánsok még a mohamedánoknál is elvetemültebbek.

²⁰ *Confutatio* 133.

²¹ *Confutatio* 134.

„*Mahometes saepe hortatur suos Mauros ad opera bona facienda, ad orationem, ad ieiunia, ad eleemosynas largiendas. Euangelici peiores Mahomete, praedicant nihil prodesse bona opera ad salutem.*”²²

A felekezetek sokfélesége, a szabad akarat, a bűnbocsánat, a szentek közbenjárásának tagadása is olyan vonás, amely rokonítja Mohamed követőit és a protestánsokat. Ez utóbbi már nem is meglepő, hiszen „*nulli sunt Sancti Lutherani in caelo, qui possint pro ipsis orare, sed tantum catholici.*”²³

További hasonlóságot mutatnak a szent keresztről, a szentek képmásairól, az ünnepnapokról vallott nézeteik, továbbá a hittételeikről való vitatkozás tilalma.

A böjt kérdése ismét bizonyosságot ad Szántó számára, hogy a protestánsok elvetemültebbek Mohamed követőinél, ugyanis ez utóbbiak böjtölnek (igaz, hogy a Ramadant tartják s nem a nagyböjtöt), azonban „*gulosi haeretici omnia sustulerunt ieiunia, ne contristarent Venerem, patronam suam, et quo facilius allicerent ad suam sectam Veneri et gulae deditos.*”²⁴

Szűz Mária megítélésében is elvetemültebbek a protestánsok:

„*Anabaptiztae negant secundum articulum Christum ex Maria, id est ex substantia eius carnem assumpsisse, sed e caelo corpus suum attulisse... Mahometes longe melius fatetur Christum ex purissima virgine, Maria carnem assumpsisse et natum esse.*”²⁵

Hosszas és körmönfont érveléssel bizonygatja továbbá, hogy még a bibliai szövegeket is pozitívabban ítélik meg a mohamedánok, mint a protestánsok.

A teológiai érvelés után rátér a poligámia kérdésére, amelyet engedélyez Mohamed, és Szántó érvelése szerint voltaképpen Luther is, a válás intézményének bevezetésével.

²² Uo.

²³ Uo. 136.

²⁴ Uo. 136.

²⁵ Uo. 137.

A próféták és az apostolok hitük igazának bizonyítására számos csodát tettek, azonban erre sem Mohamed, sem a protestánsok nem képesek, sőt:

„...cum vellet Calvinus in confirmationem suae doctrinae mortuum suscitare, ex vivo fecit mortuum, conduxerat enim quemdam, ut simularet se esse mortuum, et sineret se in feretro in templum pro mortuo inferri, et cum ipse imperaret, surgeret ex feretro in confirmationem suae doctrinae, sed simulator ille ad clamorem Calvini serio mortuus est.”²⁶

Nem csupán a tanításokat, hanem Mohamednek az első könyvben részletesen tárgyalt erkölcstelenségét és a reformátorok életmódját is párhuzamba állítja Szántó. Kálvinról pl. így ír:

„...convictus nefandi sodomici sceleris et ignibus tradendus episcopi illius loci iussu fuerit vita donatus, sed in penam et memoriam tanti sceleris candenti ferro a carnifice fuerit ustulatus.”²⁷

Bézáról és a reformáció egyéb jelentős alakjairól is hasonló állításokat fogalmaz meg.

Talán e rövid és mélyebb elemzést tudatosan meg sem kísérő ismertetésből is látszik, hogy Szántó számára minden nehézség nélkül egyenlőségjel tehető a törökellenes és a protestánsellenes polémia közé, hiszen apró csúsztatásokkal, retorikus érveléssel könnyedén azonosítható Mohamed és a protestantizmus tanítása. Szerzőnk öszszehasonlító „listája” egyértelműen igazolja a fent idézett állítást, miszerint a Korán-cáfolat részét képezi a reformáció elleni polémia. De Szántó logikája mentén haladva talán nem túlzás azt állítani, hogy szerinte az egymással szoros kapcsolatban álló „eretnekségek” ellen azonos eszközökkel lehet felvenni a (nem fegyveres) küzdelmet.

²⁶ Uo. 140.

²⁷ Uo. 141.

AZ UTAZÁS LAUDATÍV ÁBRÁZOLÁSA FORGÁCH MIHÁLY WITTENBERGI BESZÉDÉBEN¹

MÓRÉ TÜNDE

A Wittenbergben megforduló, és 1555-ben saját társaságot alapító magyarországi diákok tevékenységének egy fél évtizedét (1586–1592) a vonatkozó kutatások részletesebben vizsgálták, mint a megelőző és következő időszakot. Miért érdekesebb az 1580-as évek második fele, mint azok az évek, amelyek alatt Laskai Csókás Péter, Károlyi Péter, vagy korábban Mélius Péter, Ambrosius Lahm vagy Mágócsy András tanult Wittenbergben?

Több érv is szól azon álláspont mellett, hogy a fentebb említett rövid időszak kiemelkedőnek² tekinthető a *coetus* történetében: a diákok száma megnőtt, több nemesi származású peregrinusról van adatunk,³ valamint élénkebbé vált a nyomtatott kiadványok forgalma. 1587: Losonczy Bánffy Miklóst seniorrá⁴ választották, az év közepén

¹ 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.

² Forgách Mihály Wittenbergben töltött peregrinációs időszakát, valamint ennek összefüggéseit tárgyalja újabban: Kecskeméti G., „*A böcsületre kihaladott ékes és mesterséges szóllás, írás*” *A magyarországi retorikai hagyomány a 16-17. század fordulóján* (Irodalomtudomány és Kritika. Tanulmányok), Budapest, 2007, 252–255.

³ Ez négy nemesi származású diákot jelent: Losonczy Bánffy Miklós, Forgách Mihály, Péchy Zsigmond és Máriássy Zsigmond; 1587. augusztus 8-án jegyezték fel a nevüket a *coetus* matrikulájába. Szabó G., *Geschichte des Ungarischen Coetus an der Universität Wittenberg 1555–1613*, Halle – Saale, 1941, 141; Ennek jelentőségéről Keveházi K., *Melanchthon és a Wittenbergben tanult magyarok az 1550-es évektől 1587-ig: Adalékok Melanchthon magyarországi recepciójának első évszázadához* (*Dissertationes ex Bibliotheca Univiersitatis de Attila József nominatae* 10), Szeged, 1986.

⁴ Később egy rövid időre rector 1588 végétől 1589 májusáig, vö. Szabó G. (1941)

érkezett Strassburgból Wittenbergbe Forgách Mihály és kísérete (Péchy és Máriássy Zsigmond, valamint Forgách nevelője, Krakkai Demeter), valamint Forgách Imre támogatásával kiadták a *De Sigetho Hungariae propugnaculo*⁵ című kiadványt.

Forgách Mihály különleges helyet kapott a 16. századot érintő kutatásokban: a szakirodalom a magyarországi későhumanizmus egyik kultúraszervezőjeként értelmezi tevékenységét, noha 1601-ben elhunyt anélkül, hogy jelentősebb életművet hagyott volna hátra. Művei elsődlegesen peregrinációja alatt születtek: két szónoki beszéd (disputáció), valamint egy levél Justus Lipsiushoz. A levél jelentőségét az adja, hogy a népszerű gondolkodó válaszolt Forgách episztolájára, sőt a leveleinek válogatott kiadásában is helyet kapott.

A magyarországi és nemzetközi kutatás erre a levélváltásra alapozza azt az állítást, hogy a neosztoicizmus áramlata hatott Forgáchra, valamint azokra a későhumanista gondolkodókra, alkotókra, akik a „Pallas ivadéka” nevű körben tömörültek a század végén. Az utóbbi években számottevő új eredmény nem született ezen a téren, többen inkább árnyalták a Klaniczay Tibor által megfogalmazott következtetést,⁶ miszerint ez a kör az akadémia előtörténetének egy állomásaként szolgál, tulajdonképpen az akadémiai mozgalom egy korai formája.

Jelen tanulmány nem a „Pallas ivadéka” kérdéseivel kíván foglalkozni, hanem Forgách wittenbergi beszédével (*Oratio de peregrinatione et eius laudibus*),⁷ amelyet 1587-ben mondott el a *coetus* előtt, miután megérkezett Strassburgból. A beszéd nyomtatott változata a következő évből való. További kiadásra valószínűleg nem került sor, nincs arra vonatkozó adatunk, hogy gyűjteményes, vagy

142.

⁵ Közkeletű nevén: *Zrínyi-album*.

⁶ Klaniczay T., Az akadémiai mozgalom és Magyarország a reneszánsz korában, in: Uő., *Pallas magyar ivadéka*, Budapest, 1985, 9–31; Uő., Az arisztokrácia és Justus Lipsius politikai gondolkodása, in: Uő., *Stílus, nemzet és civilizáció* (Régi Magyar Könyvtár: Tanulmányok 4), vál., szer., Klaniczay G., Kőszeghy P., Budapest, 2001, 236–249.

⁷ Forgách Mihály, *Oratio de peregrinatione et eius laudibus cum ex insigni Argentoratensi quo ante missum fuerat in celeberrimam Witebergensem Academiam venisset*, Wittenberg, Zacharias Crato, 1587. Az OSZK Régi nyomtatványok tára App. H. 518. jellellet ellátott példányát használtam.

egyéb formában újranyomtatták volna a szónoki beszédet. Mostanáig két példányról van tudomásunk, az egyik az OSZK gyűjteményében található, míg a másik Marosvásárhelyen, a *Collectanea Varia* nevezetű kolligátum részeként férhető hozzá.⁸

Részletes elemzésre mindössze egy-két tanulmány vállalkozott Forgách szövegeit illetően. Levelét kísérőtanulmánnyal kiadták,⁹ a most tárgyalt beszédet pedig Kovács Sándor Iván, valamint Justin Stagl is interpretálta. Előbbi Justus Lipsius korábbi, itáliai utazásról szóló levelét mint imitációs példát olvasta össze Forgách beszédével, így elemzése a két szöveg kapcsolatára helyezi a hangsúlyt. Stagl pedig nagyjából követi – átveszi¹⁰ Klaniczay Tibor már említett megállapításait.

Justus Lipsius utazási episztolája 1586-ban jelent meg, a humanista ebben itáliai útját dolgozta fel. A kiadvány az utazási szövegek újabb hullámát indította el, köszönhetően Lipsius népszerűségének. Jelen elemzés nem Lipsius hatását választja szempontként, noha a levél nem elhanyagolható befolyással lehetett Forgách témaválasztására és annak retorikai megvalósítására, hanem a peregrinációt, az utazást kívánja vizsgálni mint laudációs témát. A disputáció újbóli vizsgálata elsősorban arra a kérdésre keresi a választ, hogy a peregrináció retorikai ábrázolása milyen ideális utazást implikál, és ez milyen kapcsolatban áll az apodemikákban intencionált utazásmódozatokkal.

A címlapon olvasható szöveg alapján a beszéd elhangzott, a szerző a nyilvánosság előtti megszólaláshoz szabta a *captatio benevolentiae*-t is, a nyomtatáshoz való előkészítés, esetleges átírás és bővítés nem terjedt ki annyira, hogy felszámolja a szónok – hallgató-ság beszédsszituáció kialakítását. A médiumváltás tudatosítását az a három üdvözlővers végzi el,¹¹ amelyek már az olvasót szólítják meg.

⁸ A marosvásárhelyi nyomtatvány leírása: Koncz J., A wittembergi akadémián a XVI. században tanult magyar ifjak latin versei mint forrásművek és pótlékok a Magyar Athenashoz, *ItK*, 1891, 24–260.

⁹ Klaniczay T. (szerk.), *Forgách Mihály és Justus Lipsius levélváltása*, Budapest, 1970.

¹⁰ J. Stagl, *Eine Geschichte der Neugier. Die Kunst der Reisens 1550–1800*, Wien, 2002, 118.

¹¹ *Epigramma ad lectorem*, Forgách (1587) A^{2a}

A néhány soros epigrammák szerzői Forgách Mihály kíséretének tagjai voltak, akikkel együtt érkezett Strassburgból Wittenbergbe.

A prelimináriák deliberatív szándékkal szólítják meg a beszéd olvasóit: egyrészt a versek a szónokot, mint *imitatióra* alkalmas példát jelenítik meg, azonban nem tekintik szükségesnek az *aemulatio* elérését. A szövegek a követésre szólítják fel olvasójukat, amelynek révén dicséretre méltóak lesznek, ehhez nem szükséges a továbblépés. Másrészt minősítik a lehetséges olvasót; azáltal, hogy képes elolvasni a beszédet, saját magát is a művelt emberek közé sorolhatja. Az olvasás segítheti hozzá ahhoz, hogy megtudja, miben rejlik a szónok alakjának exemplum jellege. Forgách szónokként és utazóként egyaránt példázatként interpretálható, ugyanis mindkét vonatkozásban alkalmas arra, hogy kövessék a kortársai, vagy a későbbi utazók, diákok. A paratextusok kijelölnek egy olyan olvasásmódot, amely az orátor személyét értelmezi trópusként, a tulajdonképpeni szöveg viszont nem erre a lehetőségre épít: az exempláris olvashatóságot nem a szónok alakítja ki.

Forgách a beszéd elején *minutió*val él – lévén a közönség jóindulatának elnyerése a célja –, ez pedig kizárja azt a lehetőséget, hogy a szónok magára exemplumként tekintsen. A kicsinyítés a hallgatósággal szemben jön létre: az akkori seniort, Losonczy Bánffy Ferencet név szerint szólítja meg, majd ezt a kiemelést bővíti, amikor a teljes *coetust*, mint elnéző közönséget említi. A beszédhelyzet tovább módosul, amikor Forgách a közösség egyik tagjaként azonosítja magát azáltal, hogy rámutat arra, mi az a tapasztalat, amely a már ott lévő peregrinusokat és őt, mint újonnan érkezett egy halmazba helyezi. Ez a közös nevező az otthon elhagyásának, és a folyamatos távollétnek az élménye:

Quid enim in hoc tempore, rationibus vestris aptius aut accommodatius esse potest, quam, cum vos culturae ingenii disciplinarumque liberalium causa longe a patria dulcissima in hanc exteram regionem tot difficultatibus exhaustis, tot sumptibus factis commigrastis, audire rationes, quibus et molestias, quas aut recordatio desideriumque patriae forte adfert aut insolita nec ante usurpata victus ratio iniicit abstergere, et invidiam ac obtrectationem in quam nonnulli hoc nos tempore vocare videntur depellere possitis. Quod si vel exigam mihi brevis temporis usuram concesseritis, efficiam profecto,

*ut et vos non operam ludere in peregrinando intelligatis, et adversariis causam nostram probem, ut aut manus dare victi cogantur, aut certe a criminatione qua hactenus in nos sunt usi desistant.*¹²

A hasonlóságok és párhuzamok kinyilvánításával a szónok egy közösség részévé válik, noha grammatikailag mindvégig kerüli a T/1. személy, a *mi* alkalmazását, inkább fenntartja a beszéd során azt a távolságot, amit a *én* – *ti* használata kínál fel. Ennek a megoldásnak abból a szempontból lehet szerepe, hogy az utazás laudációja során egyfajta identitásképzésre tesz kísérletet az orátor, amikor kifejezi azt a meglehetősen közhelyes reményét, hogy ilyen komoly témát megfelelően tud ábrázolni. A *laudatio* sikeres teljesítése így bizonyítékká válik arra, hogy Forgách rétori képességei kompatibilisek hallgatóságának tehetségével és képzettségével, ez pedig végleg biztosítja a közösséghez tartozását.

A fentebbiek egy olyan megszólalásmódot hoznak létre, amely igen eltérő Justus Lipsius már említett levelétől, amely Kovács Sándor Iván megállapítása¹³ szerint többé-kevésbé sorvezetőként szolgálhatott Forgách számára. Lipsius unokaöccsének címezte a levelet, egyértelműen a *genus demonstrativum* keretein belül gondolkodva, vagyis végig az E/2. személyt alkalmazza, míg a levél szerzőjeként a tanácsadó pozícióját veszi fel. Ami a két szövegben közös, az a téma feldolgozása, amennyiben mindkét mű abból az alapállításból indítja érvelését, hogy a peregrináció alkalmas tevékenység arra, hogy az utazó barátokat gyűjtsön. Noha nyilvánvaló, hogy Lipsius munkássága jelentős hatással volt a magyarországi peregrinusok egy részének műveltségére, érdemes megfontolni, hogy az utazás és a barátság közötti összefüggés nem csak a neosztoikus hagyományra támaszkodik. A peregrináció korabeli elméleti irodalma hangsúlyozza ezt a vitathatatlan előnyét az utazásnak, de a barátság kérdéseit tárgyaló szövegek egyik fontos előképének tekinthető Cicero-dialógus, a *Laelius* is hasonlóképpen vélekedik erről a kérdésről, amikor a kettő között egyértelmű kapcsolatot lát. Az ókori szöveg hagyományával¹⁴

¹² Forgách (1587) A₃^b

¹³ Kovács S. I., A régi magyar utazási irodalom az európai utazáselméleti művek tükrében, in: Uő., *Szakácsmesterségnek és utazásnak könyvecskéi. Két tanulmány*, Budapest, 1988, 123–124.

¹⁴ Töretlen népszerűségét igazolja, hogy az 1544-es kiadást Melanchthon látta el

Forgách valószínűleg tisztában volt, mivel citál a dialógusból, amikor beszédében a barátság összekötő erejét tárgyalja. A sok évszázados múltra visszanyúló érvrendszeren alapuló eszmefuttatás szerint az utazás hasznát az mutatja meg, hogy a peregrináció során kötött barátságok mennyire lesznek tartósak a hazatérést követően. A szónok ezeket a kapcsolatokat magasabbra értékeli, mint az otthoni ismeretségeket, mivel az új barátok kénytelenek kizárólag az utazó erőnei alapján dönteni, és esetleg barátoknak fogadni őt.

Cicero ezzel több ponton rezonáló logikai ívet rajzol dialógusában, amely a barátság különböző fajtáit az erény mértékével hozza kapcsolatba. A *Laelius*hoz hasonlóan Forgách Mihály szintén etikai alapon érvel a barátság kérdésében, azonban a két szöveg egymás tükörképe, ami a két fogalomkör kezelését illeti. Amíg Cicero dialógusa a barátság tárgyalásához alkalmas érvként alkalmazza az utazás témáját, addig Forgách számára az utazás tárgyalásához bizonyul megfelelő úzusnak a barátságok gyarapítása.

A peregrinációval kapcsolatban több problémakört igyekszik tisztázni a szónok, noha a beszéd *refutatio* részére mindössze az utolsó oldalakon kerül sor. Korábban egyértelmű ellenérvet nem szerepeltet a szöveg; ahogyan egy rendesen felépített dicsérethez illik, először bizonyítja a tételét. A peregrináció és a *honestia* kapcsolatának igazolásához bibliai érveket vonultat fel a beszéd: az Ószövetségből Ádám, Noé és Ábrahám szolgálnak a hasonlítás alapjaként.¹⁵ Mind-

jegyzetekkel. A. Schürer, *Ph. Melanchthon, Annotationes in M. Tullii Ciceronis Dialogum de amicitia*, Lipcse, 1544. A Bayerische Staatsbibliothek digitalizált példányát használtam.

¹⁵ Forgách (1587) A₄^b-B^a : *Nam ubi, quaeso, fixas Adam sedes habuit? quo certo in loco proxima eius posteritas stationem firmam collocavit? nonne subinde his relictis sedibus solum vertit, et sparsim hinc inde orbem peragrando tabernacula potius quam domicilia erexit? Ut vero primum sese aedibus tectisque homines receperunt societatemque coeuntes in unum conferri et coalescere coeperunt, mox tanta se scelerum et flagitiorum vis effudit, tanta omnium cupiditatum flamma exarsit, ut diluvium tandem eos dissociare atque ab invicem distractos submergere cogere-tur[...]* Nam et ipse Noah vitam egit nulla certa sede fixam et vagabundam: et vero ubi rursus propagato hominum genere certis se sedibus mortales concludere, Deus ipse Abrahamum ex media superstitionum atque impietatis sentina evocatum, in incognitas remotissimasque terras migrare et peregrinationem suscipere iussit, qui etiam dicto audiens, de relictis laribus patriis, totum vitae curriculum varias regiones per-lustrando in peregrinatione confecit, quem postea longo ordine posterio comitati,

három pátriárka útnak indult, mégpedig Isten parancsára, ebből válik nyilvánvalóvá az olvasó számára, hogy az utazás nem elítélendő tevékenység, épp ellenkezőleg. Nem csak a bibliai ősatyák, hanem az ellenpéldák emlegetése is segíti abban a szónokot, hogy teljesen átlátszóvá tegye az utazás – helyben maradás kérdésének tétjét: a beszéd szerint, ha túl sokat maradunk egy helyben, felszaporodnak a bűnök, terjedni kezd a romlás, és az emberek hajlamosabbak a vétkekre. Amíg a bevezetés kimondott célja az volt, hogy egy választott téma dicséretével retorikai tudását igazolja a szónok, addig az első passzusok megemelik a beszéd súlyát, mivel a kétirányú bibliai érvek kikerülhetetlenül beléptetik az Istennek tetsző élet problémáját, noha Forgách nem tereli teológiai indoklás felé az érveket, hanem megmarad a klasszikus *locusok* használatánál.

A fejtegetés dinamikáját a lépten-nyomon alkalmazott retorikai kérdések adják, amelyeknek egy része a szónoklat egységeit kíséri, ezzel előkészíti a tematikus döntések magyarázatát a beszédben.¹⁶ A másik részük¹⁷ számos esetben a *negatio* keretei között jeleníti meg a peregrináció mellett szóló érveket, amellyel tulajdonképpen kizárja a cáfolatukat. Ezzel az eljárással már jóval azelőtt megkérdőjelezhetlenné válik a szövegben az utazás pozitív hatása a hallgatóság előtt, hogy a szónok rátérne az ellenérvek cáfolatára. A kétség nélküliség annak is köszönhető, hogy a bevezetésben a szónok leszögezi: tisztában van azzal, hogy a téma nem újdonság, éppen ellenkezőleg; mindenki számára ismert dolgokat mond el a következőkben. Viszont ez szükséges redundancia, mivel a peregrinusok igen régóta vannak távol hazájuktól, és rengeteg nehézség érte őket. A beszéd sikere nemcsak abban áll, hogy biztosítja Forgách Mihály helyét egy közös-

idem vitae genus ingressi suo nobis exemplo peregrinationem commendarunt. Dubitabimus ergo hanc vitam honestissimam dicere et ducere, quam tot summi homines, et tum primi hominum fautores, tum religionis primi praecones sequendam sibi existimarunt?

¹⁶ Forgách (1587) B₂^b : *Sed quid ego de communibus his amicitiiis hominumque visendorum studio tot verba facio?*

¹⁷ Forgách (1587) B^b : *Quid enim, obsecro, aut honestius, aut fructuosius, aut delectabilius magisque homine dignum dici aut esse potest, quam plurimos homines videre, eorum notitiam conciliare, ad familiaritatem eorum se applicare, in amicitiam denique intrare?*

ségben, hanem hogy ezt azáltal éri el, hogy vigasztal, és enyhíti a hallgatóság távollét okozta érzelmi terhét. Ez a szándék pedig teljesen elkülöníti a lehetséges pretextusoktól, noha ettől még Forgáchnak nincs szüksége eredetibb érvekre, mint a temérdek késő humanista laudációk többsége, mivel az originalitás helyett a követés hatékonysága mutatja meg retorikai képzettségét.

A beszéd a barátságok lehetséges típusai közül természetesen kiemeli a művelt és híres férfiakkal kialakított kapcsolatokat, amelyek a tudós tekintély miatt képesek jó útra téríteni a tévelygőket. Ez a megállapítás tovább nyomatékosítja az utazás etikai-morális értelmezését Forgách szövegében, amennyiben egyértelművé teszi, hogy a peregrináció gyarapítja az erényt. A *virtus* ezen értelmezése véletlenül sem érinti a teológia területét, ahogyan az Ószövetséget is mindössze példatárként hasznosította a szónok, továbbá a bűn fogalma és kérdésköre sem képezi gondolatmenetének részét. Forgách erényképzete a humanista tudós utazóhoz kötődik: a műveltség megszerzésére irányuló törekvés legitimálja a módszereket, míg az ellenvélemény nemcsak hogy kizárt, hanem megfogalmazása együtt jár azzal, hogy képviselője kizáródik a művelt értelmezői közösségből, *barbarusnak* minősül.

A *virtus* Forgách laudációjában a műveltség, az *eruditio* lehető legalaposabb elsajátításában áll, a barátságok gyűjtésén kívül a peregrináció mellett szóló másik nagyobb érvcsoportot a tudás elsajátításának ismertetéséből bontja ki a szónok. Eszerint a tudás két forrása az olvasás és a hallás. Az utazás szükségességét a két érzékeléstípus hatékonysága közötti eltéréssel indokolja Forgách: amíg a tudományos szövegek olvasása ellátja olvasóját a kívánt ismeretekkel, addig a hallás, különösen a tudósok hallgatása a szívben fejt ki hatását, a lélekben megül és megmarad – vagyis az ismeretek gyarapítása biztosabban történik meg hallás útján. Az érvelés itt sem maradhat hitelesítő tekintély nélkül, hiszen Aristotelés *Metafizikája* szolgáltatja a megkérdőjelezhetetlenséget. A peregrináció értelmezésével kapcsolatos problémák, vagyis az ismeretszerzés kérdései, az utazás kiváltó okainak megítélése, a kísértések legyőzése Forgách beszédében nem válnak explicit cáfolat tárgyává, ahogyan elméleti megközelítésként vagy értekezésként sem állja meg a helyét a szö-

veg. Noha Kovács Sándor Iván az utazási elmélet¹⁸ elnevezést is használta jelen munkával kapcsolatban, a szöveg nyíltan felvállalt célkitűzése nem teszi lehetővé azt, hogy a szónok egyszersmind rendszerszerű áttekintésre tegyen kísérletet.

Az ószövevségi példák mellett nem maradhat el az antik mitológia, valamint az ókori történelem köréből származó alakok szerepeltetése sem: Nagy Sándor, Hercules, Pompeius, Caius Iulius Caesar¹⁹ emlékének felidézése arra szolgál, amire a bibliai alakok is. Mind-egyik ókori alak egyben alaptagja egy hasonlatnak, amennyiben a hallgatóságnak arra is figyelnie kell, hogy az erényt nem szabad elhallgatni, mivel akkor elmarad az emlékezés.

Forgách természetesen reflektál a fentebb felsorolt problémákra, azonban mindössze említés szintjén kezeli ezeket a más műfajú és célú munkákban számtalanszor olvasható felvetéseket az utazással kapcsolatban. Amíg Laskai Csókás Péter szerint²⁰ a peregrinusnak meg kellene szabadulnia érzelmeitől, amelyek befolyásolhatják, irányíthatják érzékeit és így az utazás során elsajátított ismereteket, addig Forgách ezt teljesen elveti: az útnak induló ebből a szempontból egyáltalán nem kiszolgáltatót „*tabula rasa*”, így amennyiben

¹⁸ „egyetlen XVI. századi utazáselméletünk a Forgách Mihályé, épp az ő (Justus Lipsius) nagy hatású episztolájában gyökerezik”, Kovács (1988) 122.

¹⁹ Forgách (1587) C₂^a: *Nam quid ego Herculem in medium proferam, quem propter emensum infinitis pene itineribus orbem terrarum, Poetae ad Styga ipsa Ditisque domos penetrasse finxerunt? quid Alexandrum illum Magnum memorem quem quod ipse etiam hic domitus ab eo orbis iam pene non caperet, celsitudinem coeli, altitudinemque maris mensum esse opinio confirmavit? quid Pompeium eodem nomine Magnum producam, cuius res gestas iisdem quibus Solis cursus regionibus ac terminis contineri Cicero testatur? quid C. Iulium Caesarem in memoriam revocem, quem gentes immanitate barbaras, multitudine innumerabiles, locis infinitas domuisse, et disiunctissimas terras non solum cursibus sed etiam victoriis illustrasse idem affirmat?*

²⁰ *Quo felicius et honestior sit peregrinatio, pii homines cum peregre proficiscuntur ad istas observationes sese accomodent... idest ut nostros pravos affectus deponamus, quoniam locorum mutationes nihil sane poterunt, si eosdem affectus quos prius habuimus, nobiscum una circumferamus.* Laskai Csókás Péter, [Petri Lascovii de Barovia], *Speculum exilii et indigentiae nostrae, sive libellus in quo utilis et divinus verum Deum vere invocandi modus traditur*, Coronae [Brassó], 1581, 285. A Tiszántúli Református Egyház Református Kollégiumának Nagykönyvtára RMK 268 jelzettel ellátott példányát használtam.

valaki bűnös, az nem magyarázható azzal, hogy a tudásvágy miatt bármennyi időre elhagyta otthonát.

*At clamitant, peregrinantium pravi mores imbibuntur: Quid ita? quia animus pravus: Cur enim potius pravi et contaminati quam recti et honesti imbibuntur et concipiuntur. Sua vitia insipientes et suam culpam in peregrinationem transferunt. Nisi enim iam prius infectus animus labe vitii fuisset, nunquam certe pravos potius mores arriperet, quam rectos amplecteretur.*²¹

Azáltal, hogy a bűn Forgách számára prepozicionált az utazáshoz képest, nem válik problematikussá a peregrináció során szerzett ismeretek egyik kiváltó oka, a kíváncsiság (a tudományos érdeklődésű) sem. A *curiositas* kifejezés használata amúgy sem túl gyakori a 16. századi szövegekben. Ismerik, ám az eddigi kutatások alapján úgy tűnik, hogy nem használják a kíváncsiság antropológiai jelenségének azonosítására. A 16. századi latin művekben a *cupiditas*, vagy a *desiderium* használata gyakoribb; ezek a kifejezések viszont már Forgách laudációjában is felbukkannak, nem is egyszer. A jelölők nem rendelkeznek állandó jelentéssel, az éppen adott szövegkörnyezet alakítja ki az alkalmas változatot.

*Porro si quis forte sit tanta immanitate naturae, ut eum non amicitiarum praesidia, non familiaritates bonorum, non consortia doctorum, non doctrinae cupiditas, non denique sapientiae studium moveat et ad peregrinandum impellat, quis non, nisi omnem ex eius animo extirpatam humanitatem velimus, clarissimi huius et amplissimi orbis terrarum domicilii, theatri omni ornatu splendidissimi, machinae omnibus numeris absolutissimae circumspiciendae et perlustrandae desiderio tangatur?*²²

A hosszú retorikus kérdésben szerepel mind a *cupiditas*, mind a *desiderium*, mégpedig a tudással összefüggésben. A szöveg az utazás egyik kiváltó okaként értelmezi a tantételre vonatkozó kíváncsiságot (kívánságot), ahogyan a kérdést záró *perlustrandae desiderio* kifejezés is „barangolás iránti vágy”-at jelent. Ezzel ellentétes előjellel szerepel a *cupiditas* néhány oldallal korábban: *Ut vero primum sese aedibus tectisque homines receperunt societatemque coeuntes in*

²¹ Forgách (1587) D₃^a

²² Forgách (1587) C^b

*unum conferri et coalescere coeperunt, mox tanta se scelerum et flagitiorum vis effudit, tanta omnium cupiditatum flamma exarsit, ut diluvium tandem eos dissociare atque ab invicem distractos submergere cogeretur.*²³

Amíg a korábbi idézetben a *cupiditas* a teremtmő, kreatív kíváncsiság jelölőjeként működik a tudás és az erény viszonylatában, addig a most citált, szintén a peregrináció melletti érvelésből származó idézet a letelepedés következtében elterjedő bűnöket ismerteti részleteiben. A *cupiditas* itt már nem csupán ártalmatlan kíváncsiság, hanem 'sóvárgás' értelemben kártékony, pusztító bűnt jelent. Az utazás tevékenysége viszont végig megtartja büntelenségét, hiszen természetből fogva jó.²⁴ Erre hívja fel a figyelmet Forgách a beszéd utolsó részében, amikor az esetleges ellenérveket cáfolja – a *refutatio* során teljesen egyértelműnek tekinti, hogy könnyedén elvethetőek a jól ismert kifogások az utazással szemben. Az ellenérvekkel már találkozott az olvasó a beszéd első felében, amikor ugyanezek az argumentumok részletesebben ismertetve az utazást laudálták: felbukkannak a klaszszikus auktorok, és nem maradnak el a már felidézett ószövegségi pátriárkák sem az érvrendszerből, azonban sokkal tömörebben beszél róluk a szónok, mint a dicséretnél. A két egység terjedelmi különbségei szintén arra szolgálnak, hogy érzékeltessék a szónok véleményét – nincs szükség hosszas cáfolatra, hiszen a korábbiak során teljesen világossá vált a dicséret és a hasznosság megalapozott volta.

A laudáció záró bekezdéseiben Forgách összefoglalja az utazás erényeit: barátságok, műveltség, erény, bölcsesség megszerzésének lehetőségével jár együtt a vállalkozás. A *bona fama*, *amicitia*, *doctrina*, *sapientia* hívószavak szerepeltetése a zárlatban a peregrin-

²³ Forgách (1587) B^a

²⁴ Forgách (1587) D₃^a : *Nam si id culpa peregrinationis accideret, eadem certe omnibus usu venirent, quod tamen est secus. Multos non probatis moribus eximiaque doctrina praeditos ex peregrinatione et revertisse et adhuc reverti tum vidimus, tum videmus. Sed omnis huius quaerelae in moribus culpa est, non in peregrinatione. Etenim peregrinatio natura bona, in medio quasi collocata tum a bonis tum ab improbis usurpatur, ab illis quidem ad emolumentum et fructum, ab his ad suam pestem ac perniciem. Latet enim in peregrinantium animis illa scaturigo et radix, quae liberum peregrinationis campum, adepta sensim emergit, ac postea latissime se spargit atque diffundit vel in rivos virtutis vel in coenum vitiorum.*

náció legfőbb vonzerejét foglalják össze, az utolsó mondat pedig az ismeretszerzés fő csatornáját emeli ki: *quanto longius latiusque mores urbesque exterarum gentium perspicendo et perlustrando in peregrinatione processerit*.²⁵

A világtúráshoz és a megfigyeléshez a bizonyosság és az erény társul Forgách beszédében, amelyet érdemes Odysseus alakjának beemelésén szemléltetni. Neve már a prelimináriákban is előfordul – a Máriássy Zsigmond epigrammájának első sorában olvasható kérdés éppen arra kíváncsi, hogyan lehet hasonlósági viszony Odysseus és a szónok között (*Unde sibi laudem, nomenque paravit Ulysses/ Quaeris? ad extremas iverat usque plagas/ Viderat et varios mortales, viderat urbes,/ Unde fuit vasto dignus in orbe cani*²⁶). A nem ismert nép(ek), azok városainak és szokásainak regisztrálása egyben az erény gyarapítása, és keresése, ahogyan Odysseusra szintén ez a magatartás volt jellemző. Ezt az érvelést Forgách Mihály is alkalmazza, azzal kiegészítve, hogy írott szövegre hivatkozik, Ulysses és az utazók hasonlóságát az *Odyseia* igazolja mint elsődleges forrás.

Forgách Mihály 1587-ben elmondott és kinyomtatott laudációja a humanista retorikai hagyományokat érvényesíti. Ezt támasztja alá a témaválasztásnak, a beszéd felosztásának, valamint az érvelés főbb elemeinek vizsgálata. A disputáció egyszersmind kapcsolódik az utazás tevékenységének textusokban megnyilvánuló feldolgozásához és folyamatos értelmezéséhez, amennyiben több ponton rokonságot mutat a korabeli népszerű és elismert utazási szövegekkel, ahogyan ezt már Kovács Sándor Iván is igazolta. Forgách munkáját olvasva nem lehetséges annak a kérdésnek az eldöntése, hogy közvetlen szöveghasználatról, vagy esetleg közös forrásismeretről van szó, noha megfogalmazható az a sejtés, hogy mindkét lehetőség érvényesült a beszédben.

Forgách Mihály szónoki magatartása azt a célt szolgálja, hogy a magyarországi diákokat tömörítő társaság tagjaként jeleníthesse meg magát, ez a megoldás pedig felveti azt a kérdést, hogy az egységes közösségértelmezés együtt járt-e az intézményesüléssel a wittenbergi

²⁵ Forgách (1587) D₄^b

²⁶ Forgách (1587) A₂^b

magyar peregrinusok esetében.²⁷ Noha csábító az elképzelés,²⁸ érdemes figyelembe vennünk, hogy leginkább olyan szövegek állnak a rendelkezésünkre, amelyeknek fő jellegzetessége és feladata az volt, hogy egy tetszőlegesen bővíthető közösség számára ismert nyelvi elemek nagyjából homogén variációi révén biztosítson nyilvánosságot – lévén elsősorban alkalmi jellegű munkákról van szó. Ez nem szünteti meg azokat a közös csoportokat, amelyek kialakíthatóak az ismert adatokból: nemzetiség, felekezetiesség, származás etc., sőt egyértelmű a közösségtudat ábrázolásának szándéka is, azonban lehetségesnek tartjuk, hogy nem specifikusan a wittenbergi peregrinustársasághoz kötődnek mindezek. A jelenlegi források és adatok ismeretében további kutatásokat tartunk szükségesnek annak tisztázására, hogy a wittenbergi *coetus* irodalmi tevékenysége milyen szerepet játszott a 16. századi magyarországi kulturális folyamatokban.

²⁷ Ezt a frissebb magyar szakirodalom lehetségesnek tartja vö.: Szabó András, *Coetus – natio – respublica – politia – societas – congregatio – collegium – gens* (1555–1613). A wittenbergi magyar diákegyesület az újabb kutatások fényében, in: Uő., *Szepességtől Biharig. Protestantizmus, irodalom és művelődés Magyarországon a 16–18. században* (Monographia Comaromiensis 8), Komárom, 2013, 29–35.

²⁸ Szabó Géza „nemzeti karakter”-ként fogalmazta meg a jelenséget, vö. Szabó G. (1941) 26.

HERCULES ÉS IUPPITER, KRISZTUS ÉS KONSTANTIN

A SZENTENDREI ÓKERESZTÉNY LÁDIKAVERET IKONOGRÁFIAI PROGRAMJA

NAGY LEVENTE

Ulcisia, késő római nevén Constantia *auxiliaris* táborától délre, az egykori *auxiliaris vicus* területén a 4. században kiterjedt temető volt.¹ A Római temető utcából, az egyik késő római sírból – sajnos nem dokumentált ásatásból – mitológiai és bibliai jelenetekkel díszített ládikaveretek kerültek elő, amelyeket Péchy Henrik főorvos mentett meg és először Nagy Lajos publikált a Pannonia folyóirat hasábjain 1936-ban.² A ládika kisebb medaillonokban látható három bibliai jelenete az oroszlánveremben imádkozó Dánielt, Lázár feltámasztását és a csodálatos kenyérszaporítást ábrázolja (1. kép), míg a ládikához tartozó hosszabb bronzlemez futó állatokat ábrázol (kutya és szarvas) téglalap alakú panelekben. A negyedik, kis medaillonban Hercules áll fején rosszul látható oroszlánbőrrel, kezében az elmaradhatatlan bunkót és egy pajzsot tartva (2. kép). A *hérós* körül a már Nagy Lajos által helyesen megfejtett *Invicto Constantino felici triumphanti* felirat olvasható,³ amelynek köszönhetően a ládikaveret

¹ Zs. Visy, *The Ripa Pannonica in Hungary*, Budapest, 2003, 56; Zs. Visy – K. Almássy (eds.), *Roman Army in Pannonia. An Archaeological Guide of the Ripa Pannonica*, Budapest, 2003, 97–98; Zs. Máté (ed.), *Frontiers of the Roman Empire. Ripa Pannonica in Hungary (RPH) Nomination Statement Vol.2*, Budapest, 2011, 171–175; Tóth E., Szentendre római kori nevééről (Über die römischen Namen von Szentendre), *Archaeológiai Értesítő*, 131, 2006, 27–31.

² Nagy L., Keresztény-római ládikaveretek Szentendréről, *Pannonia* 2, 1936, 3–21; Dinnyés I. – Kövári K. – Lovag Zs. – Tettamanti S. – Topál J. – Torma I., *Magyarország régészeti topográfiája 7. Pest megye régészeti topográfiája 13/1. A budai és szentendrei járás*, Budapest, 1986, 255.

³ Nagy (1936) 5; Nagy L., *Pannonia Sacra*, in: Serédi J. (ed.), *Emlékkönyv Szent István halálának kilencszázadik évfordulójára* I., Budapest, 1938, 69. Kevésbé

készítésének Nagy Konstantin-korabeli keltezése valószínűsíthető. A Konstantin-kori keltezést nem zárja ki a ládika legkisebb medaillonja, amely egy 320-as években vert éremelőlapokat idéző oldalra néző dekoratív fejet ábrázol.⁴

A két nagyobb méretű medaillon közül az egyikben Iuppiter trónol, a másikon emberekkel teli kisebb-nagyobb hajók látszanak (3. kép), amelyeket Nagy Lajos a 326-ban megölt Crispus Licinius elleni tengeri győzelmének ábrázolásaként értelmezett, így az egész ládikát 324 és 326 közé keltezte.⁵ Ezzel szemben Kádár Zoltán Alföldi András 1937-ben megjelent világhírű, máig sokat elemzett és vitatott könyvére hivatkozva⁶ a hajós jelenetet a január 3-án kibocsájtott *vota publica* érmeken ábrázolt Isis-ünnepséggel kapcsolta össze. Véleménye szerint egy *navigium Isidis* ünnepség ábrázolásáról lehet szó, csakúgy, mint a képen látható *votis felicibus* köriratú Diocletianus-medaillon hátlapján, amely egy 190-ben vert Commodus-medaillon mintájára készült (4. kép).⁷ Kádár Zoltán a ládika ülő Iuppitert ábrázoló másik nagy medaillonja alapján (5. kép) az egész ikonográfiai programot 318 és 324 közé keltezte, hivatkozva egy 318-ban vert, *ob decennalia vota filii sui* - köriratú Licinius-éremre, amelyen ülő Iuppiter látható. Véleménye szerint a Iuppiter alak olyan időszakban készült, amikor Konstantin és Licinius még együtt uralkodtak.⁸ Maga az ülő Iuppiter Pheidias híres olympiai arany-elefántcsont Zeus-

valószínű Kádár Zoltán olvasata: *Invicto Constantino felic(i ac be)ati(ssimo)*: Kádár Z., A szentendrei scrinium ábrázolásai a későantik császárkultusz vonatkozásában (Die Beziehung der Darstellungen des Scriniums von Szentendre mit dem Kaiserkult der Spätantike), *Folia Archaeologica*, 15, 1963, 73–74.

⁴ Nagy (1936) 5; E. Dinkler von Schubert, Arca und scrinium, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 23, 1980, 144.

⁵ Nagy (1936) 13; Nagy (1938) 70, 76–77.

⁶ A. Alföldi, *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century*, *Dissertationes Pannonicae* II/7, Budapest, 1937, passim; A. Alföldi, Die alexandrinischen Götter und die vota publica am Jahresbeginn, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 8–9, 1965–1966, 53–87; D. L. Vagi, *Coinage and History of the Roman Empire. Vol. II. Coinage*, Chicago – London, 1999, 566–576; A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2011, 694–695.

⁷ Kádár (1963) 71–76.

⁸ Kádár (1963) 71–76.

szobrának kompozícióját követi, oldalnézetben bemutatott ábrázolását egy Hadrianus idején vert élisi érmen látjuk.⁹

A szentendrei ládikaveretekkel Nagy Lajos és Kádár Zoltán mellett a korai kereszténység több más jeles magyarországi alakja is foglalkozott,¹⁰ érdemes lenne azonban a – későbbi kutatás által talán tévesen – szinkretisztikusnak nevezett ládikavereteket újra értékelni a 20. század utolsó harmada óta sokat fejlődött magyar és nemzetközi kutatás eredményeinek figyelembe vételével.¹¹

A ládikaveret három kisebb medaillonjának bibliai jelenetei: Dániel az oroszlánok vermében, Lázár feltámasztása, Csodálatos kenyérszaporítás (1. kép). Párhuzamaik jól ismertek a 4. századi Róma városi katakombafestményeken, szarkofágokon és *fondo d' oro* üvegedénytálpakon. A pannoniai, galliai és germaniai provinciákból előkerült késő római-ókeresztény ládikavereteken látható ún. itáliai típusú meztelen Dániel alakok (Intercisa, Tokod, Császárs, Vermand, Bonn), különösen a kissé izmosabb, zömökebb szentendrei Dániel jó párhuzamokkal rendelkezik a prekonstantin- és Konstantin-korabeli katakombafestményeken és szarkofágokon.¹² Az *aedicula* nélkül,

⁹ J. M. Barringer, Zeus at Olympia, in: J. N. Bremmer – A. Erskine (eds.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Edinburgh, 2011, 155–156; Nagy (1936) 10; Kádár (1963) 69–70.

¹⁰ Kádár Z., *Pannonia ókeresztény emlékeinek ikonográfiája*, Budapest, 1939, 28, 36, 43–44; D. Gáspár, Spätromische Kästchenbeschläge in Pannonien, *Acta Universitatis de Attila József Nominatae. Acta Antiqua et Archaeologica* 15/1–2, Szeged, 1971, 26–30; D. Gáspár, Christianity in Roman Pannonia. An Evaluation of Early Christian Finds and Sites from Hungary. *British Archaeological Reports – International Series 1010*, Oxford, 2002, 112–113, fig. 133; Hudák K., *Bibliai témák, és szentábrázolások a sirmiumi Metropolia ókeresztény művészetében*, szakdolgozat kézirat, Budapest, 2003, 15, 35–37.

¹¹ Nagy L., Kádár Zoltán és a pannoniai provinciák ókeresztény ábrázolásainak ikonográfiája, *Műemlékvédelem* LVIII/1, 2014, 1–14.

¹² F. Bisconti, *Il restauro dell' ipogeo di Via Dino Compagni. Nuove idee per la lettura del programma decorativo del cubicolo "A". Scavi e restauri pubblicati a cura della Pontificia Commissione di Archeologica Sacra* 4, Città del Vaticano, 2003, fig. 18; G. Koch, *Frühchristliche Sarkophage. Handbuch der Archäologie*, München, 2000, 151, Abb. 22, 43, 46; R. Sörries, *Daniel in der Löwengrube: zur Gesetzmäßigkeit frühchristlicher Ikonographie*, Wiesbaden, 2005, 174–177, 193; L. Nagy, Bemerkungen zum ikonografischen Programm des frühchristlichen Kästchenbeschlags von Császárs (Ungarn), *Mitteilungen zur Christlichen Archäologie*, 18, 2012, 66–67.

vagy *aedicula* előtt ferdén fekvő Lázár ábrázolások ritkán fordulnak ugyan elő a 4. századi ókeresztény ikonográfiában, de ez a kompozíció is adatolt egy Róma városi *fondo d' oro*-n és egy márványlapon, ez utóbbi a SS. Pietro e Marcellino katakombából származik.¹³ E párhuzamok alapján Nagy Lajos és Kádár Zoltán korábbi értelmezéseivel ellentétben (Naimi ifjú feltámasztása) Helmut Buschhausen és Gáspár Dorottya Lázár-azonosítása bizonyult helyesnek.¹⁴ A harmadik medaillon kenyérszaporítás-jelenetében a szokásos hét helyett látható három kerek kenyereskosár és a Jézus bal kezében ábrázolt irattekercs a korabeli ikonográfiában szokatlannak tekinthető,¹⁵ maga a kompozíció és a kosarak formája azonban hasonlóságot mutat a SS. Pietro e Marcellino katakomba 43. és 67. *cubiculum*ainak, valamint a Giordani (Vigna Massimo) katakomba 4. és 6. *cubiculum*ainak falképeivel. Ez azért is fontos lehet, mert a falfestmények mérvadó publikációiban a képek Nagy Konstantin korabeli keltezése került előtérbe (a szentendrei ládikaverethez hasonlóan), a 4. század közepeig.¹⁶

A Iuppiter alak értelmezése szempontjából nemcsak a Licinius által 318-ban és 321-ben veretett ülő Iuppitert ábrázoló érmek (6. kép)

¹³ J. S. Partyka, *La résurrection de Lazare dans les monuments funéraires des nécropoles chrétiennes à Rome*, Travaux de Centre d' Archéologie Méditerranéenne de l' Académie Polonaise des Sciences 33, Warszawa, 1993, 69, 182–183, figs. 6, 85; Ch. R. Morey, *The Gold-glass Collection of the Vatican Library*, Vatican City, 1959, 9, Pl. V, Kat. Nr. 31.

¹⁴ Nagy (1938) 68, 72–73; Kádár (1939) 43–44; H. Buschhausen, *Die spätrömischen Metallschreine und die frühchristlichen Reliquienaltäre*, Wiener Byzantinische Studien 9, Wien, 1971, 127; Gáspár (1971) 26–27.

¹⁵ A. Nestori, *Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane. Il edizione riveduta e aggiornata*, Roma Sotterranea Cristiana V, Città del Vaticano, 1993², 207, 35 falfestmény felsorolásával; Morey (1959) 18, 40, Pl. XXII, XXIV, Kat. Nr. 72, 223; B. Mazzei, *Moltiplicazione dei pani*, in: F. Bisconti (ed.), *Temi di iconografia paleocristiana. Sussidi allo studio delle antichità cristiana* 13, Città del Vaticano, 2000, 220–221.

¹⁶ J. G. Deckers – H. R. Seeliger – G. Mietke, *Die Katakombe „Santi Marcellino e Pietro“*. Repertorium der Malereien, Roma Sotterranea Cristiana 6, vols. A-B, Münster, 1987, Textband, 264, 323, Tafelband A, Farbtafel 17a, Tafelband B, nr. 67; J. Fink – B. Asamer, *Die römischen Katakomben, Sonderhefte der Antiken Welt* 28, Mainz am Rhein, 1997, Abb. 73; J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg, 1903, II, Taf. 120, 1, Taf. 212; Nestori (1993) 14.

lényeges analógiák (Konstantin korai érmein a Iuppiter alakok mind állnak),¹⁷ hanem a Maxentius bazilikában még 324 előtt felállított kolosszális Konstantin-szobor is, amely az újabb olasz kutatás szerint eredetileg (még 324 előtt) egy ülő Iuppiter szobor kompozícióját utánozza.¹⁸ Talán nem véletlen az sem, hogy Konstantin 324-ben, Licinius legyőzése után *invictus* epithetonját szándékosan változtatta meg *victor*-ra, fokozatosan távolodva el korábbi kedvencétől, Sol Invictustól,¹⁹ mint ahogy az sem, hogy Sol Invictus és a hagyományos pogány istenek éppen 324 után, egészen pontosan 325-től kezdve tűnnek el a császár által veretett érméről.²⁰

¹⁷ P. M. Bruun, *The Roman Imperial Coinage*, vol. VII. *Constantine and Licinius A.D. 313–337*, London, 1966, 741–742, Pl. XX, 41–42, XXIII, 20, 32–33; Vagi (1999) 523, 524, 539; A. Demandt – J. Engemann (eds.), *Imperator Caesar Flavius Constantinus. Konstantin der Grosse, Ausstellungskatalog*, Trier – Mainz, 2007, 204, Abb. 12; K. Ehling – G. Weber (eds.), *Konstantin der Grosse. Zwischen Sol und Christus, Antike Welt 42, Sonderband*, Darmstadt – Mainz, 2011, Abb. 2. A szentendre Iuppiter egyik legközelebbi ikonográfiai előképe egy Licinius által Nikomédiában veretett érem (317–318) balra néző trónoló Iuppiterrel: Bruun (1966) 600, Pl. XX, 20.

¹⁸ S. Rinaldi Tufi, *La grande architettura fra Diocleziano e Costantino a Roma e nel mondo romano*, in: A. Donati – G. Gentili (eds.), *Costantino il Grande. La civiltà antica al bivio tra Occidente e Oriente*, Milano, 2005, 94, fig. 1; C. Parisi Presicce, *Konstantin als Juppiter. Die Kolossalstatue des Kaisers aus der Basilika an der Via Sacra*, in: A. Demandt – J. Engemann (eds.), *Imperator Caesar Flavius Constantinus. Konstantin der Grosse, Ausstellungskatalog*, Trier – Mainz, 2007, 117–131; C. Parisi Presicce, *Costantino e i suoi figli. Il nuovo volto dei potenti*, in: G. Sena Chiesa (ed.), *Costantino, 313 d. C. L' editto di Milano e il tempo della tolleranza*, Milano, 2012, 115–117, fig. 2–3.

¹⁹ R. Leeb, *Konstantin und Christus: Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Grossen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser*, Berlin, 1992, 11–12; H. Brandt, *Nagy Konstantin az első keresztény uralkodó*, Budapest, 2007, 120–121.

²⁰ G. Weber, *Mit göttlicher Hilfe – Träume und Visionen Konstantins vor der Schlacht an der milvischen Brücke*, in: K. Ehling – G. Weber (eds.), *Konstantin der Große. Zwischen Sol und Christus, Sonderbände der Antiken Welt*, Mainz, 2011, 24; J. Wienand, *Ein Abschied in Gold – Konstantin und Sol Invictus*, in: K. Ehling – G. Weber (eds.), *Konstantin der Große. Zwischen Sol und Christus, Sonderbände der Antiken Welt*, Mainz, 2011, 53–59. Leeb (1992) 17–23. megemlíti néhány kivételt, amelyek szoláris karakterű Konstantin szobrok voltak, a konstantinápolyi nagyméretű, elveszett Sol-Konstantin szobor biztosan 325 után készült.

Fenti okokból nem tartom valószínűnek, hogy a ládika megrendelője vagy készítője a kifejezetten Licinius-kori érempropagandához kapcsolódó ülő Iuppitert és az *invicto Constantino* feliratot 324 után akarta volna ábrázolni, ez egy illetlen és nem túl szerencsés lépés lett volna.²¹ A nagy medaillon hajói tehát valószínűleg nem Crispus tengeri flottáját ábrázolják, ráadásul a hajós jelenet kompozíciójának legjobb párhuzamai valóban a *navigium Isidis*-t ábrázoló éremhátlapokon találhatók meg. Ha azonban alaposabban szemügyre vesszük a hajókon utazó személyeket, megfelelő nagyítással kiderül, hogy Nagy Lajosnak részben mégis igaza van. Az Isis-szertartás ábrázolása, például a már korábban is mutatott, Sisciában vert Diocletianus medaillon *totis felicitibus* köriratú hátlapja (4. kép) csak ikonográfiai előképül szolgálhatott a szentendrei ládika mestere számára.²² A hajón utazó személyek fegyveresek, lándzsák vannak náluk, fejükön sisakot viselnek, vagyis hadihajók ábrázolásait látjuk (3. kép).²³

Kádár Zoltán korábban a szentendrei ládikaveret műhelyét a keleti provinciákban kereste, mivel az ülő Iuppiter-ábrázolásos Licinius érmeket Nikomédiában és Antiochiában verték (6. kép).²⁴ Figyelembe kell venni azonban az összehasonlításra alkalmas keleti párhuzamok hiányát,²⁵ valamint a hasonló stílusú mitológiai vagy bibliai

²¹ Nagy Konstantin látomásaihoz, valláspolitikájához, különösen a 324 előtti és utáni évek vonatkozásában I. Brandt (2007) 120–121; M. Wallraff, *Christus verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, *Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband* 32, Münster, 2001, 96–102; R. Ross Holloway, *Constantine & Rome*, New Haven – Rome, 2004, 14–15; K. M. Girardet, *Die konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Darmstadt, 2007, 100, 131; T. D. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester, 2011, 74–106; G. Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, *Historia Einzelschriften* 143, Stuttgart, 2000, 274–285; Weber (2011) 21–29.

²² Alföldi (1937) 50, Pl. XI, 2–4, különösen XI, 3; Alföldi (1965–1966) 75, Taf. I, 3b, II, 4; Nagy (1936) 12–13; Kádár (1963) 72.

²³ Buschhausen (1971) 128. szintén katonai jelenetről beszél. A medaillonban látható hajókhoz hasonló hadihajó ábrázolásokhoz I. O. Höckmann, *Antike Seefahrt*, München, 1985, 115–120.

²⁴ Kádár (1963) 75.

²⁵ Sajnálkozva gondolva a bibliai jeleneteket, mitológiai hősök attribútumaival ellátott 4. századi császárokat ábrázoló elpusztult konstantinápolyi szobrokra: S.

jeleneteket ábrázoló 4. századi pannoniai ládikaveretek nagy számát, a Rajna-vidéki és galliai ládikaveretek részben eltérő, de szintén itáliai eredetű képtípusait. Mindezek alapján feltételezhető, hogy a többi dunántúli darabhoz hasonlóan a szentendrei ládikaveretek is helyi, pannoniai műhelyben készültek, amely kapcsolatban állt a sisciai és sirmiumi pénzverdékkel is.²⁶ A hajós jelenet itt bemutatott párhuzama is Siscióban készült (4. kép).²⁷

A Hercules-medallion feliratából tudjuk, hogy Konstantin *semper triumphans* volt (2. kép). Ha valóban helyi, pannoniai készítésűek a szentendrei ládikaveretek, felmerül a kérdés, hogy a császár általában volt *invictus* 324 előtt, azután már csak *victor*, mint Constantius Chlorus, az első tetrarchia egyik Herculusának fia, vagy a Hercules-alak a hajójelenettel együtt egy speciális alkalomra, konkrét győzelemre utal? Pannoniában Konstantin különösen *triumphans* volt 322-ben, amikor legyőzte a Campona erődjét is megostromló szarmatákat. Győzelme nem volt jelentéktelen, helyi érdekű esemény (már csak azért sem, mert a hadjárat során Licinius területére is tolt²⁸), Porfýrius Optatianus dekoratívan megszerkesztett VI. *carmen*jében éppúgy megemlékezett róla, mint maga a császár a *Sarmatia devicta* köriratú érmeken.²⁹ A hadjáratot még Zósimos is részletesen leírta *Historia Nea*-jában, eseménytörténetét legutóbb,

Bassett, *The Urban Image of Late Antique Constantinople*, Cambridge, 2004, 52, 63, 73, 85, 88, 152–154, 171, 218–219, 247–248.

²⁶ A sisciai és sirmiumi verdékből származó éremábrázolások által inspirált analógiákhoz l. Nagy (1936) 19–21; Nagy (1938) 137–138; Dinkler von Schubert (1980) 147–148.

²⁷ Ezért nem tartom valószínűnek azt az ötletet sem, amely szerint a medallionon látható hajós jelenet a Konstantin által építtetett thesszaloniki hadikikötőt ábrázolná a Licinius elleni hadjárat céljából felszerelt hadihajókkal. A kikötőhöz l. Zósimos, *Hist. Nea* 2, 22, 1; Barnes (2011) 105; B. Bleckmann, Okzident gegen Orient – Die Kämpfe zwischen Konstantin und Licinius, in: K. Ehling – G. Weber (eds.), *Konstantin der Große. Zwischen Sol und Christus, Sonderbände der Antiken Welt*, Mainz, 2011, 92.

²⁸ Licinius megtiltotta ugyan a *Sarmatia devicta* köriratú érme forgalmát a saját területén, de ekkor még nem akart Konstantinnal harcba bocsátkozni: *Origo Const.* 21; Zósimos, *Hist. Nea* 2, 21; Barnes (2011) 106; Bleckmann (2011) 92.

²⁹ Barnes (2011) 106; Kovács P., Constantinus, a gótok, a szarmaták és Pannonia, *Studia Epigraphica Pannonica 4, in memoriam Barnabás Lőrincz*, Budapest, 2012, 53–54; Bruun (1966) 750, számos példával.

2012-ben Kovács Péter igyekezett valamennyi forrás figyelembe vételével rekonstruálni: 322 nyarán a római csapatok a Dunán átkelve végigmasíroztak a szarmaták területén,³⁰ majd egy Margumnál, Moesiában aratott győzelemről is hallunk.³¹ A felsorolt érvek, történeti összefüggések és analógiák alapján fel lehet vetni azt a lehetőséget is, hogy a ládikaveret medaillonjai 322 és 324 között készültek, megemlékezve a császár szarmaták elleni győztes hadjáratáról, amikor hajóival át kellett kelnie a Dunán.³²

³⁰ Zósimos, *Hist. Nea* II, 21; Porph. *Opt. Carmen* VI, 18–21; Kovács (2012) 53–59, valamennyi releváns forrás és szakirodalom felsorolásával.

³¹ Zósimos, *Hist. Nea* II, 21; Porph. *Opt. Carmen* VI, 22–26; Kovács (2012) 54–57, 59.

³² Ezen a ponton, a ládika keltezésének kérdéséhez kapcsolódva említtem meg, hogy amikor 2012. szeptember 21-én, egy 4. századi Róma városi pogányok és keresztények kapcsolatait vizsgáló konferencián (*Pagans and Christians in the Late Antique Rome. Interpreting the Evidence*) előadtam ennek az előadásnak egy korábbi változatát, a vitában Hartwin Brandt jelentkezett szólásra, aki a Hercules-medaillon, és ezzel együtt az egész ládikaveret ábrázolásait még korábbra, 306-ra keltezte. Arra hivatkozott, hogy a Herculesszel való azonosulás, a herculiusi örökség Constantius Chlorus fiaként Konstantin uralkodásának kezdetén volt fontos, így a szentendrei Hercules-medaillon és a felirat propaganda üzenete 306-ban és nem sokkal azután még aktuális volt, 308, Maximianus halála után már nem. Brandt egyet értett Kádár Zoltánnal és velem abban, hogy a mitológiai jelenetes medaillonok 324 után nem készülhettek. Ennek ellenére továbbra is úgy gondolom, hogy a 306. év, mint *terminus post quem* dátum fontos a ládika keltezésének kérdésében, az egész ikonográfiai program ilyen korai keltezése a még Galerius uralma alatt álló pannoniai provinciákban nehézségekbe ütközik. Hartwin Brandt 2013 tavaszán Pécsen is tartott egy előadást a CEU Medievisztika Tanszéke és a pécsi Régészet Tanszék által közösen szervezett késő antik pogány-keresztény kapcsolatokat vizsgáló konferencián (*Pagans and Christians in the Late Roman Empire. New Evidence, New Approaches*). Előadásában hangsúlyozta, hogy 312-ben még nem Krisztus, hanem Sol Invictus volt az az istenség, aki győzelemre segítette Konstantint a Milvius-hídnál. Érvelése szerint 315-ben, a senatus által építtetett római diadalíven Sol alakja szerepel, a híres jel, amelyben győzött, a Krisztus-monogram sem jelenik meg közvetlenül a látomás után az érmeken, így a keresztény látomásra vonatkozó történetek a 320-as évekre keltezhetők, ezeket Lactantius és Eusebios utólag vetítették vissza a császár egyetértésével a 312. évi eseményekre. Mint várható volt, a jelenlévő történész kollégák inkább szkeptikusan, a régészek viszont lelkesen fogadták Brandt értelmezését, amely egyébként nem előzmény nélküli a 21. századi Konstantin kutatásban: Barnes (2011) 74–106, további irodalommal.

A kérdéshez én csak három észrevételt fűznék hozzá. Az egyik az, hogy a 315-ben vert híres tiniumi medaillonon megfelelő nagytípusban már látszik a krisztogram

Miért éppen Hercules alakját választotta egy ókeresztény ládikaveret megrendelője vagy készítője Konstantin győzelmes küzdelmének dicsőítésére, elegendő-e ehhez kizárólag a császár és apja herculiusi múltjára való hivatkozás? A görög mitológia talán legerősebb hőse, Hercules az emberiség barátja volt, sikeresen legyőzve sokféle szörnyet és gonosz erőket,³³ csakúgy, mint Konstantin, aki megtisztította a dunai határt a barbároktól. A Hercules-medallion (2. kép) ikonográfiai hasonlóságai a Konstantin-korabeli *Mars Pro-pugnator* - érmeiken szereplő Mars ábrázolásokkal, amelyekre már Kádár Zoltán is felfigyelt, a császár kemény küzdelmeire és szemé-

a császár sisakján: ezeket a medallionokat eleve kis számban verték, vélhetően ajándékként a császár bizalmasai számára (K. Ehling, *Das Christogramm*, in: K. Ehling – G. Weber (eds.), *Konstantin der Große. Zwischen Sol und Christus, Sonderbände der Antiken Welt*, Mainz, 2011, 27–32. A római senatus azonban ekkor még semmilyen kényszerítő körülményt nem látott arra, hogy a császár új diadalívén, amely a Colosseum mellett ma is látható, Krisztust, vagy az ő jelét jelenítsék meg Sol helyett.

A második észrevétel: mind a 310. évi Sol-Apollo látomás, mind a 312. évi még híresebb vízió különböző politikai helyzetekben jól bevethető propagandaüzenet volt részint a pogány, részint a keresztény lakosság felé, amelyet a császár közvetlen környezetének elmesélt, majd a történetek jól irányított udvari pletykák formájában gyorsan terjedtek tovább [Weber (2000) 274–285; Weber (2011) 21–26]. Kovács Péter részletesen kimutatta, hogy hasonló eset történt a markomann háborúk során az esőcsoda ún. pogány és keresztény verzióinak terjedése során is (Kovács P., *Marcus Aurelius esőcsodája és a markomann háborúk, Specimina Nova Dissertationum ex Instituto Historiae Antiquae et Archaeologicae Universitatis Quinqueecclesiensis Supplementum V*, Pécs, 2005, 139–153.). Ebből következik a harmadik észrevétel, amely szerint a keresztény közvélemény intézkedései alapján már 313 után keresztény uralkodónak tekintette Konstantint, így gondolkozhatott a szent-endrei ládikaveret tulajdonosa is.

³³ E. Stafford, *Herakles. Between Gods and Heroes*, in: J. N. Bremmer – A. Erskine (eds.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Edinburgh, 2011, 238–239; W. Burkert, *Eracle e gli altri eroi culturali del Vicino Oriente*, in: W. Burkert, *Kleine Schriften II. Orientalia*, Göttingen, 2003, 75–77; J. Boardman – O. Pelagia – S. Woodford, *Herakles*, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* IV/1, Zürich – München, 1988, 728–729; A. Coralini, *Hercules domesticus. Immagini di Ercole nelle case della regione Vesuviana, Studi della Soprintendenza archeologica di Pompei* 4, Napoli, 2011, 59–65; R. Wünsche (ed.), *Herakles. Hercules. Staatliche Antikensammlungen, München*, München, 2003, 364–367.

lyes bátorságára utalnak.³⁴ A Nagy Konstantin által veretett *IOM* és *Herculi Victori* köriratú érmek Hercules ábrázolásai bunkóval és oroszlánbőrrel megerősíteni látszanak ezt az értelmezést, még akkor is, ha a győzedelmes Herculest az érmeken nem pajzzsal ábrázolták.³⁵

A Hercules ábrázolások már nem gyakoriak annyira a 4. században, mint korábban, bár éppúgy előfordulnak ezüstdíszeken, fődíszeken, kontorniat érmeken, *terra sigillata* edényeken, elefántcsont reliefeken, diptichonokon, mint ládikavereteken és bronz lemezeken.³⁶ Kiemelkedő 4. századi példa egy Münchenben őrzött, ismeretlen lelőhelyű, másodlagosan medaillonná körülvágott ládikaveret, amely két mitológiai és két bibliai jelenetet ábrázol: a Bűnbeesést, Izsák feláldozását, a Chimaera legyőzését és a lernai Hydra megölését (7. kép).³⁷ A két mitológiai jelenet a bibliai ábrázolások kontextusában kemény harcra, isteni próbatételre és – a bűnbeesés kivételével – győzelemre is enged asszociálni a gonosz erők és szörnyek ellenében, így ez az ikonográfiai program jól illeszkedik a szentendrei ládikaveretek képi világához.

³⁴ Kádár (1963) 74; Nagy (1936) 9; Nagy (1938) 74–75; Vagi (1999) 534; Bruun (1966) 236, 743.

³⁵ Bruun (1966) 534, 637, 668, 740, hérakleiai (313 k.), kyzikosi és antiochiai veretekkel; Vagi (1999) 539. A harcos Hercules ikonográfiájában általában ritkák a pajzsos ábrázolások: Boardman – Pelagia – Woodford (1988) 185–186.

³⁶ Boardman – Pelagia – Woodford (1988) 192, Kat. Nr. 654, 931, 1596; J. Huskinson, *Pagan Mythological Figures and their Significance in Early Christian Art, Papers of the British School of Rome*, 62, 1974, 86; A. Alföldi, *Die Kontorniaten. Ein verkanntes Propagandamittel der stadtrömischen heidnischen Aristokratie in ihrem Kampfe gegen das christliche Kaisertum*, Budapest, 1943, 15, 22, 67–68, 104–105, 113; Taf. III, 8–10, V, 9–10, IX, 1, LXII, 2–3, LXXII, 10; K. Weidemann, *Spätantike Bilder des Heidentums und des Christentums*, Mainz, 1990, Abb. 16–19; H. Beck – P. C. Bol (eds.), *Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebighaus, Museum alter Plastik, Frankfurt am Main, 16. Dezember 1983 bis 11. März 1984*, Frankfurt am Main, 1983, 580, 585, Kat. Nr. 178, 181; Kádár (1963) 74–75.

³⁷ L. Wamser (ed.), *Die Welt von Byzanz – Europas östliches Erbe. Glanz, Krisen und Fortleben einer tausendjährigen Kultur*, München, 2001, 262, Kat. Nr. 397; Ch. Stiegemann (ed.), *Byzanz. Das Licht aus dem Osten. Kult und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4. bis 15. Jahrhundert. Katalog der Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn 2001*, Mainz, 2001, Kat. Nr. I, 7.

Jobban ismert párhuzam a Via Latina (Via Dino Compagni) katakomba 4. század középső harmadára, legkésőbb utolsó évtizedeire keltezett N *cubiculum*ának ikonográfiai programja.³⁸ a sírkamra feliratok hiányában egy ismeretlen személyazonosságú szerelmespár, feltehetően házaspár sírhelye volt. A két egymással szemben elhelyezkedő *arcosolium* falain az Alcestis-mítosz (Alcestis visszatérése Admetushoz, 8. kép), Hercules tizenkét munkájának három jelenete (lernai Hydra megölése, Hesperisek almájának ellopása, Cerberus felvonszolása az Alvilágból) és még egy nehezen értelmezhető ellenfél (Alcyoneus? Cacus? a Halál?) legyőzése látszik, miközben még egy képen Hercules Athéna istennővel együtt látható.³⁹ A jelenetsor könyvtárnyi értelmezése közül⁴⁰ most csak Beverly Bergét emelem ki 1994-ből, aki szerint a pár életében meghatározó szerepet játszó,

³⁸ Kronológiai vizsgálatok: N. Zimmermann, *Werkstattgruppen römischer Katakombenmalerei. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband* 35, Münster, 2002, 256–257; A. Ferrua, *The Unknown Catacomb. A Unique Discovery of Early Christian Art*, Florence, 1991, 33–38, 153–154, ásatási jelentéssel; W. Tronzo, *The Via Latina Catacomb. Imitation and Discontinuity in Fourth Century Roman Painting*, University Park [Pa], 1986, 10–17.

³⁹ Ferrua (1991) 57, 130–141, figs. 25, 122–130.

⁴⁰ Csak a legfontosabbak: J. Fink, *Bildfrömmigkeit und Bekenntnis. Das Alte Testament, Herakles und die Herrlichkeit Christi an der Via Latina in Rom*, Cologne, Vienna, 1978, 29–34, 94–98; Fink-Asamer (1997) 52; Ferrua (1991) 158–159; Huskinson (1974) 81–82; D. H. Wright, *Pagan Theology in the Via Latina Catacomb, Byzantine Studies Conference, Abstract of Papers*, 7, 1983, 69–71; J. Engemann, *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke*, Darmstadt, 1997, 19–20; J. Engemann, *Altes und Neues zu Beispielen heidnischer und christlicher Katakombenbilder im spätantiken Rom, Jahrbuch für Antike und Christentum*, 26, 1983, 141–151; J. Elsner, *Art and the Roman Viewer. The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity*, Cambridge, 1995, 271–279, különösen 272; M. J. Johnson, *Pagan-Christian Burial Practices of the Fourth Century: shared tombs? Journal of Early Christian Studies* 5.1, 1997, 55–58, a korábbi irodalommal. Űde színlolt a „pogány” és „keresztény” fogalmak között, de tölük el nem szakadva örlődő, vagy e két fogalmat éppen görcsösen megkerülni, rajtuk túllépni szándékozó értelmezések között Nicola Denzey elemzése, aki a szerinte ironikusnak szánt Alcestis mítosz ábrázolását a Gender Studies irányából közelíti meg. A falfestményeket megrendelő, művelt és sziporkázó humorú ismeretlen hölgy szándékai szerint a mítosz igazi hősnője Alcestis lenne, míg Admetus passzív, butácska férjként, a hős Hercules pedig komikusan viselkedő részeges pojácaként jelenik meg a képeken: N. Denzey, *The Bone Gatherers. The Lost Worlds of Early Christian Women*, Boston, 2007, 37–75, különösen 73–74.

síron innen és túl minden akadályt legyőző szerelem képei láthatók a falakon.⁴¹ 2012 szeptemberében, amikor a festményeket személyesen is meg tudtam nézni,⁴² jól látható volt, hogy az *N cubiculum* falait koszorúkat tartó és arató Erósok és pávák ábrázolásai díszítik (ez utóbbiak a halhatatlanság, keresztény értelmezés szerint a feltámadás szimbólumainak számítanak⁴³), tehát valóban a síron inneni és túli legyőzhetetlen szerelem képei láthatók itt.

Neves klasszika archaeológusok, mindenekelőtt Paul Zanker és Björn Christian Ewald szerint a Hercules-ábrázolások funerális kontextusban a kemény munka, szorgalom és bátorság képei: Alcestis alakja a hűséget, hitvestársi erényeket jeleníti meg.⁴⁴ Most nem bonylódnék bele abba a problémába, hogy a Via Latina katakomba sírkamrájába keresztény család pogány tagjai temetkeztek-e,⁴⁵ vagy egy pogány mítosz keresztény értelmezésével állunk-e szemben.⁴⁶ Mivel a képen látható Alcestis a katakombákban sokfelé ábrázolt keresztény halott nőkhöz hasonlóan kezét kissé széttárva mintegy *oransként* jelenik meg, a jelenetsor prospektív, túlvilágra utaló értelmezése a Zanker és Ewald által kínált értelmezések kiegészítése-képpen szükségszerű.⁴⁷

A Via Latina katakomba képeinek segítségével talán a szentendrei ládikaveret Hercules-ábrázolása (2. kép) is jobban érthetővé válik. A könnyebb eligazodás érdekében az I. melléklethez tartozó táblázatba gyűjtöttem össze a Hercules-ábrázolások értelmezési lehetőségeit, külön választva mind a pogány és keresztény, mind a funerális és a mindennapi életből vett kontextusokat. Maga a szentendrei ládika ugyanis késő római sírban került ugyan elő, mégsem funerális kon-

⁴¹ B. Berg, *Alcestis and Heracles in the Catacomb of Via Latina, Vigiliae Christianae*, 48, 1994, 220–231.

⁴² A kutatási engedélyt a Pontificia Commissione di Archaeologia Sacra régészeti felügyelőjének, Raffaella Giulianinak köszönöm.

⁴³ Fink (1978) 99–102.

⁴⁴ P. Zanker – B. C. Ewald, *Mit den Mythen leben. Die Bilderwelt der römischen Sarkophage*, München, 2004, passim, különösen 202–203.

⁴⁵ Ferrua (1991) 158–159.

⁴⁶ Fink (1978) 29–34, 94–98; Fink-Asamer (1997) 52.

⁴⁷ Nagy L., *Ein Alkestis-Relief aus Intercisa und die Ikonografie einiger verstorbenen Gestalten in der kaiserzeitlichen Grabkunst, Specimina Nova Dissertationum ex Instituto Historico Universitatis Quinqueecclesiensis*, XXI–XXII, 2013, 145–158.

textusban értelmezendő, mert női tulajdonosának mindennapi életben használt tárgyaként került sírba, nem kifejezetten síri használatra készült.⁴⁸

A ládika ókeresztény szabadítás jelenetei⁴⁹ azt mutatják, hogy Isten volt az, aki megszabadította Dánielt az oroszlánveremből, Krisztus támasztotta fel Lázárt, ő etette meg kenyérrel az élet kenyérére éhező lelkeket. Hercules alakjáról a keresztények is asszociálhattak Krisztusra, aki a szörnyeket legyőző Herculeshez és a barbárokat legyőző Konstantinhoz hasonlóan az egész emberiséget megmentette a fenyegetően körbejáró gonosz erőktől,⁵⁰ gonosz lelkektől, voltaképpen a bűntől, amelynek zsoldja a halál (*Róm* 6, 23). A bibliai képek tehát a mitológiai képekkel együtt nem egyfajta babonás-szinkretisztikus, vagy felszínesen krisztianizálódott késő antik világképet tükröznek,⁵¹ hanem éppen ellenkezőleg: a pogánynak nevezett antik kultúrát a 4. században még jól ismerő művelt keresztények⁵² Isten áldásával kísért életére és a halál utáni örök életre való utalásként is értelmezhetők.

⁴⁸ Dinkler von Schubert (1980) 152–153; Gáspár (1971) 10–11.

⁴⁹ A szabadítás-jelenetek értelmezéséhez az egyik legfontosabb forrás a podgoricai üvegtál, amelyen a 4. századi ókeresztény ikonográfiából jól ismert jeleneteket feliratokkal magyarázzák: G. Spier (ed.), *Picturing the Bible. The Beginnings of Christian Art*, New Haven – London – Fort Worth, 2007, 9–10, fig. 4.

⁵⁰ Más úton indult el, de hasonló eredményre jutott Gáspár Dorottya is, amikor Konstantinról, mint *invictus Herculiusról* ezt írja: „[He] is the one who brings life by declaring Christianity a legal religion. This attribute of the one who brings life is supported by the biblical scenes: the raising of the dead, the survival of Daniel, and the multiplication of the loaves and fishes.” [Gáspár (2002) 113.]

⁵¹ Nagy (2012) 79–89; hasonlóan gondolja: Gáspár (1971), 26–30; Cameron (2011) 699–702.

⁵² M. R. Salzman, *On Roman Time. The Transformation of the Classical Heritage*, 17, Berkeley, 1990, 199–231; Hudák K. – Nagy L., *A Fine and Private Place. Discovering the Early Christian Cemetery of Sopianae. Heritage Booklets* 6, Pécs, 200 9², 68–72; l. még M. R. Salzman, *The Making of Christian Aristocracy*, Cambridge [Mass.] – London, 2002, 209–211; A. Cameron, *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford, 2004, 220–224, 237–238; R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind. Greek Education in the Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton – Oxford, 2005², passim.

Melléklet:

Hercules (és Alcestis) római és specifikusan keresztény kontextusokban

Római művészet kontextusai

Ókeresztény ikonográfia kontextusai

Mindennapi élet kontextusa	<i>Sepulchrális</i> kontextus	Mindennapi élet kontextusa	<i>Sepulchrális</i> kontextus
<u>Hercules:</u> Keményen dolgozik Erős, szorgalmas Legyőzi a gonosz erőket és az erkölcsi gyengeséget	Keményen dolgozik Erős, szorgalmas Legyőzi a gonosz erőket és az erkölcsi gyengeségeket élete során	(Szentendre, ládikaveret) Keményen dolgozik Erős, szorgalmas Legyőzi a gonosz erőket, bűnöket, megmentette a birodalmat (Konstantin) Alakja kapcsán Krisztusra lehet asszociálni, de nem azonos Krisztussal	(Via Latina katakomba) Keményen dolgozik Erős, szorgalmas Legyőzi a gonosz erőket, bűnöket. Alakja kapcsán Krisztusra lehet asszociálni, de nem azonos Krisztussal
<u>Alcestis:</u> Hűséges feleség	Hűséges feleség [Zanker-Ewald (2004)]		Hűséges feleség
	Síron túli szerelem, átmenet a boldog túlvilági létezésbe, de nincs feltámadás [Nagy L. (2013)]		Síron túli szerelem, átmenet a boldog túlvilági létezésbe [B. Berg (1994)], asszociációs lehetőség a megváltásra és feltámadásra, mint ahogy Krisztus feltámadt és megváltotta az emberiséget

Képmelléklet



1. kép: A szentendrei ókeresztény ládikaveretek
[©Magyar Nemzeti Múzeum]



2. kép: A szentendrei ládikaveret
Herculest ábrázoló medaillonja
[©Magyar Nemzeti Múzeum]



3. kép: A szentendrei ládikaveret hajójelenetes medaillonja
[©Magyar Nemzeti Múzeum]



5. kép: A szentendrei ládikaveret Iuppitert ábrázoló medaillonja
[©Magyar Nemzeti Múzeum]



4. kép: Diocletianus *vota publica* medaillonja hajók ábrázolásaival [Alföldi (1937) Pl. XI, 3. nyomán]



6. kép: 321-ben vert Licinius érem ülő Iuppiter ábrázolással [Ehling-Weber (2011) Abb. 2. nyomán]



7. kép: Ismeretlen lelőhelyű ládikaveret töredéke a lernai Hydrát megölő Hercules ábrázolásával [Wamser (2001) 262. nyomán]



8. kép: Via Latina katakomba, *cubiculum* N: Hercules, Alcestis és Cerberus [Ferrua (1991) fig. 128. nyomán]

CICERO POLITIKAI ÉS ÁLLAMIDEÁLJA, ILLETVE ANNAK TORZKÉPE A PISO ELLENI BESZÉDBEN

PAP LEVENTE

Cicero nézete szerint az ember társas lény és arra született, hogy közösségben éljen és ebben látja az államalkotás legfőbb okát. Ennek következtében az állam nem más, mint az embereknek egy olyan csoportosulása, amely közös törvényeket hoz, és azokat a köz hasznára el is fogadja.¹ Cicero megkülönbözteti a pozitív (*ius humanum*, vagy *lex humana*), vagy konkrét jogot és az örökös természeti (*ius naturale*, vagy *lex naturalis*) törvényt.² A pozitív joghoz tartozó törvényeket az állam hozza, amely nem tévedhetetlen, s így törvényei sem azok. Cicero ezt a saját bőrén is megtapasztalta, olyan törvények kapcsán, mint például a *lex Clodia de capite civis Romani*³ vagy ké-

¹ E. Berti, *Il „De republica” di Cicerone e il pensiero politico classico*, Padova, 1963; Fr. Cauer, *Ciceros politisches Denken: Ein Versuch*, Berlin, 1903; L. Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone*, Firenze, 1990. A Cicero politikai, és állambölcseleti gondolkodásával foglalkozó szakirodalom rendkívül gazdag, az erre vonatkozó bővebb szakirodalmat lásd: *Cicero: Az állam*, Hamza G. – Havas L. (ford.), Budapest, 1997 (1995), 47–56.

² Cicero jogi, jogfilozófiai nézeteihez lásd: *Marcus Tullius Cicero: A törvények*, ford. Simon A., az utószót írta Havas L., Budapest, 2008; Hamza G., Cicero és a természetjog, *Állam és Jogtudomány*, 30, 1987–1988, 775–784; Hamza G., A *ius naturale* fogalma a Corpus Ciceronianum-ban, in: Havas L. (szerk.), *Cicero öröksége. Tanulmányok a szónokpolitikus születésének 2100. évfordulója alkalmából*, Debrecen, 1995, 75–85; Hamza G., A természetjog értelmezésének problémái: Cicero és a *ius naturale*, *Jogtudományi Közlöny*, 50, 1995, 11–12. szám, 523–529. Frivaldszky J. *Természetjog. Eszmetörténet*, Budapest, 2007, 42–45.

³ A Kr. e. 58-ban P. Clodius által előterjesztett és Caesar támogatásával megszavazott törvény személyesen a Catilina és társainak ügyében eljáró Cicero ellen irányult.

sőbb a *lex Titia*.⁴ A természeti törvény viszont örök, és a józan értelmén alapul, amellyel tilos visszaélni. Cicero e nézetét a sztoikusoktól kölcsönözte, és meggyőződéssel vallotta igaz voltát. Később e tézis örök érvényűségét az is alátámasztani látszott az utódok szemében, hogy a keresztény egyházatyáktól kezdődően a középkoron át népszerű maradt ez a nézet. Maga Cicero rendkívül tájékozott is volt a témában, és így jól ismerte az összes görög filozófus eszmefuttatását⁵ a különböző államformák pozitív és negatív oldaláról, ezért gondolta azt, hogy az eszményi állam abban rejlik, ha egy olyan összetett rendszer jön létre, amely egyesíti az egyszerű kormányzati formák: a monarchia, az arisztokratikus berendezés, valamint a demokrácia legjobb tulajdonságait. Mindezek mellett azonban rendkívül fontosnak tartotta a természetes jog mellett a *res publica Romana* ősi erkölcsének, pontosabban hagyományrendjének, a *mos maiorum*-nak a szem előtt tartását is. Cicero számára ezt az ideális államot saját állama, a *res publica Romana* jelentette. Erre a legjobb példa a *De re publica* második könyvében található, ahol Scipio Catóra, az államférfira hivatkozva a következőket mondja:

Is dicere solebat ob hanc causam praestare nostrae civitatis statum ceteris civitatibus, quod in illis singuli fuissent fere quorum suam quisque rem publicam constituisset legibus atque institutis suis, ut Cretum Minos, Lacedaemoniorum Lycurgus, Atheniensium, quae persaepe commutata esset, tum Theseus tum Draco tum Solo tum Clisthenes tum multi alii, postremo exsanguem iam et iacentem ductus vir Phalereus sustentasset Demetrius, nostra autem res publica non unius esset ingenio sed multorum, nec una hominis vita sed aliquot constituta saeculis et aetatibus. Nam neque ullum ingenium tantum extitisse dicebat, ut quem res nulla fugeret quisquam aliquando fuisset, neque cuncta ingenia conlata in unum tantum posse

⁴ A P. Titius néptribunus által Kr. e. 43-ban előterjesztett törvény szentesíti a második triumvirátust, ami után *proscriptió*kat rendeltek el és Cicerót is *proscriptió*val sújtották.

⁵ P. Donini, The History of the Concept of Eclecticism, in: *The Question of Eclecticism*, Berkley, 1988, 15–34; M von Albrecht, *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte* (Quaestiones, Bd. 5), Stuttgart – Bad Cannstatt, 1994.

*uno tempore providere, ut omnia complecterentur sine rerum usu ac vetustate.*⁶

Cicero születése előtt azonban néhány évtizeddel ez a szervezeti forma működésében mégis megbomlani látszott, aminek okát az erkölcsök megrendülésében látták.

Cicero az állammal kapcsolatosan nem csak elméletet fogalmazott meg, hanem elméletének megtestesítőjét megtalálni is vélte a *libera res publicában*, amelyről azonban a 60-as évek végén és az 50-es évek folyamán mind inkább úgy érezte, hogy válságba került, ahogy arra már utaltunk.

Miért is foglalkoztatta Cicerót olyan nagyon az állam helyzetének ez a negatív irányba terelődése? Elsősorban azért, mert ő maga is látta, hogy Róma képtelen ősi városállami keretei között irányítani a világ legnagyobb birodalmát, és egyre komolyabban szembe kell néznie a *res publica amissa*⁷ rémével.⁸ A kutatások valóban igazolták is, hogy Róma ekkor ténylegesen egyfajta politikai vakság állapotába került: észlelte ugyan a fogyatékoságokat, hiszen bőven volt belőlük, ám mindezt nem tudta helyesen megmagyarázni, a megannyi részlet alapján sem volt számára lehetséges egy pontos diagnózis felállítása.⁹ A kialakult helyzet okára mindenki megpróbált valami magyarázattal szolgálni, igaz mindenki a maga módján – de a valós okokat lehetőség szerint messzire elkerülve –, úgyhogy ennek következtében az *imperium Romanum* a maga krízisében mind mélyebbre sodródott. Az álmagyarázatok sorában legnépszerűbbnek mondható az a nézet volt, miszerint a megromlott erkölcsök következtében bomlott meg Róma sikereinek alapja, a kevert államforma. Ugyanakkor a probléma forrásai között tartották még számon a *metus hostilis* megszűnését is. Mindezen lesújtó tények ellenére azonban a korabeli rómaiak reményt is láttak a megújulásra. Erre az okot pedig többek között az adta, hogy éppen ebben az időszakban ünnepelték a

⁶ *De re publica* 2.1.2–3.

⁷ Chr. Meier, *Res publica amissa. Eine Studie zu Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik*, Frankfurt, (1966), 1980. XIV skk.

⁸ A politikai válság különböző aspektusaihoz lásd: Havas L., Az elhúzódó és alternatíva nélküli politikai válság időszaka, in: Havas L. – Hegyi W. Gy. – Szabó E., *Római történelem*, Budapest, 2007, 311–319.

⁹ Uo. 312.

Varro–Atticus féle újabb időszámítás szerint Róma 700. születésnapját, amelynek így Kr. e. 53-ra kellett esnie, s ezért szinte egybevágott az *In Pisonem* elhangzásával, amelyre eredeti formájában 55-ben került sor.¹⁰ Ez a számszerű összefüggés pedig a pythagoreus elvárásoknak megfelelően a megújulást is magában hordozta, hiszen a szent 7-es szám kerek többszöröséről volt szó. Cicero elméleti munkáiban ez különösen jól tükröződik, főleg az ugyancsak az 50-es évek közepének második felében keletkezett *De re publica*-ban, de a gyakorlat szintjén beszédeiben ugyancsak érinti a témát a kor legnagyobb szónoka. A Piso ellen mondott beszédben Cicero saját elképzelését vázolja fel az állam megújulásával kapcsolatosan, rossz fénybe állítva Pisót és az általa képviselt epikureus tételleket, amelyek szerint messzemenően hozzájárultak ahhoz, hogy az addigi hagyományos római állam egyensúlya megrendüljön.

Cicero az állam célját az *in Pisonem*-ben abban látja, hogy annak lényegét tekintve meg kell őriznie önmagát addig bevált politikai keretei között, s ezt azzal a ténnyel is aláhúzza, hogy a megvádolt politikai ellenféllel szemben közel félszázszor hivatkozik a *res publica*-ra, ám a hangsúly alapvetően egységes. Itt messzemenően a *senatus* államáról van szó, amelyet azonban nem csupán a *patres* (8-szor)¹¹ és a *magistratusok* kötelesek helyes irányban működtetni (*consul, consules* 14-szer¹² ill. 12-szer¹³ fordul elő, míg a *consulatus* 11-szer¹⁴), hanem a *populus* is (12 előfordulás¹⁵ a *senatus* több mint 50 felidézése mellett¹⁶). Ez félreérthetetlenül a *civitas mixta*-t megtestesítő tradicionális *res publica libera* eszményének megőrzésére utal, amelynek Cicero magát legfőbb bajnokaként igyekszik feltüntetni, aki ennek megfelelően olyan alapeszményeket képvisel, mint a

¹⁰ A témához lásd bővebben: Havas L., Cicéron et le septième centenaire de Rome, *ACD* 31, 1995, 101–114; Uő., *Florus, az organikus világkép első egyetemes megszólaltatója*, Debrecen, 2011, 64–79; *Censorinus: A születésnap*, ford. Forisek P., Mária-besnyő – Gödöllő, 2005, 133–176.

¹¹ *Pis.* 18, 31, 32, 46, 52, 55, 58. I. Frg.

¹² *Pis.* 1, 3, 8, 14, 15, 17, 34, 44, 56, 95.

¹³ *Pis.* 8, 23, 24, 29, 30, 31.

¹⁴ *Pis.* 4, 7, 9, 11, 14, 23, 45, 72, 79, 96.

¹⁵ *Pis.* 2, 7, 18, 37, 49, 50, etc.

¹⁶ *Pis.* 4, 5, 6, 8, 9, 17, 18, 19, 34, 35, 40, etc.

consilium (10-szer¹⁷), és az *auctoritas* (amely szakrális tartalommal is bíró szó¹⁸ több mint 10-szer bukkan fel¹⁹ az *oratio* folyamán). Mindennek jegyében mód van a *causa una omnium* kialakítására és megvalósítására, hogy létrejöjjön a harmonikus együttélés, amely valódi *consensus*ra épül. Ez pedig nem csupán egyszerűen a *cives* (különbféle alakokban az egyik leggyakoribb szócsalád része a beszédben, vö. *civitas*) együttműködését jelenti, mert ez teszi lehetővé a gondoskodást a törvényekről és az igazságról, a védelem biztosítását az egyes személyeknek csakúgy, mint a polgároknak az ellenségekkel szemben, gyarapítva egyúttal a közösség javait is. Így kerültek a középpontba a *leges* (ebben a formában 7-szer szerepel²⁰). Márpedig ezek megvalósításához erkölcsileg feddhetetlen, bölcs államférfiakra van szükség, akik saját érdekük elé tudják helyezni a közösség érdekét. Nem véletlen, hogy a Piso beszéddel szinte egy időben keletkezett államfilozófiai mű, a *De re publica* két központi alakja Laelius illetve az ifjabb Scipio Africanus, akik a latin humanizmus első képviselői közé tartoznak, és személyiségük egyszerre testesíti meg az ideális államférfi tulajdonságait: a *sapientiát*, a *temperantiát* és a *potestast*. Hasonló pozícióban mutatkozik meg Piso ellenfele is szónoki fellépése során, hiszen ő nem más, mint az a Cicero, aki a palatinusi alvilági gonosz, Cacus elítélendő példáját követő Catilinával szemben Róma megmentőjeként jelenik meg mint ellenfél, s egyáltalán nem véletlen, hogy az állam 63. évi közellen-ségének neve mintegy 10-szer hangzik el a szónok Cicero szájából beszéde folyamán, hiszen az ő saját állam-megóvó szerepe így válik teljesen nyilvánvalóvá és egyértelművé. Mivel azonban a hagyományos római állam kifordult megszokott kerékvágásából, ezért Cicerót a *res publica* ellenségei számkivetésbe kényszerítik, ahonnan a *boni* által kierőszakolt hazatérése mégis egyfajta diadalmenetet jelent számára a hazát védő *deorum* oltalmában. Mindez egyfajta apoteózis, olyan, mint amilyenben annak idején az államalapító Romulus is ré-

¹⁷ Pis. 1, 19, 23, 25, 58, 62, etc.

¹⁸ Vö. Nótári T., *Római közjog és magánjog*, Kolozsvár, 2011, 486; Nótári T., From auctoritas to Authority – Remarks on the Roman Concept of Numinosity, *Orbis Iuris Romani, Journal of Ancient Law Studies* 11, 2006, 117–140.

¹⁹ Pis. 4, 20, 25, 29, 34, 48, etc.

²⁰ Pis. 10, 15, 30, 47, 50.

szesült, akihez Cicero már 63-ban, a Catilina-összeesküvés idején hasonlította magát. Ilyenfajta megdicsőülése pedig egybevethető a *res publica libera* korábbi megmentőinek, a Scipióknak ama tejúti, mennyei és halálutáni lakhelyével, amelyben a *Somnium Scipionis* szerint a *patriájukat* szolgáló államférfiak részesülnek.

Az epikureista államszemlélet azonban Cicero bemutatása alapján egészen másképpen vélekedik a közügyekről és az államról. Szerinte maga Epikurosz figyelmeztette már tanítványait, hogy tartózkodjanak a közügyektől, mert a különböző beosztások, hivatalok csak az egyén kárára vannak, hiszen felesleges terheket, szorongásokat rónak rá. És a nyugodt, békés élethez semmiféle dicsőség, rang vagy hatalom nem mérhető. Ezért válik fontos jelszavukká a *lathe biōsas*.

Az, hogy Piso epikureista nézeteket vallott, nem volt kétséges kortársai között. Az is nyilvánvaló volt, hogy maga az 58-as consul fontos szerepet játszott Cicero száműzésében. Ezek következtében nem kell különösebben kutatni Cicero ellenszenvének okát vele szemben. Cicero a Piso elleni beszédben több ponton igyekszik is ellenfelét befeketíteni, lejáratni. Ezek között központi helyet foglal el az érintett személynek az állam iránt érzett, vagy nem érzett felelősségének és azok következményeinek felvázolása, ami természetszerűleg vonja maga után a *poenát* (nem véletlen ennek 8-szori ismétlése a szövegben²¹), amely az isteni törvénynek megfelelően le kell hogy sújtsa a *scelerára*. Hiszen a bűnök világa az erkölcsi dekadencia mellett el kellett, hogy harapózzék (vö. *nefariis*²²).

Amint fentebb vázoltuk, Cicero fontosnak tartotta, hogy az állam a maga vezető tisztségviselői révén gondoskodjék a törvények megtartásáról és az igazság érvényre juttatásáról. Piso viszont ezzel homlok egyenest ellentétesen látszik cselekedni, amikor elnézi, hogy Catilina szellemi és politikai örököse: Clodius fontos törvényeket és tisztségeket (*censor*) függesszen fel, és ugyanakkor régen betiltott, illetve új tisztségeket hozzon létre csatlósai számára.²³ Ezt pedig egy

²¹ Pis. 42, 43, 44, 72, 91, 95.

²² Pis. 5, 16, 40, 57.

²³ Pis. 9. *Ergo his fundamentis positis consulatus tui triduo post inspectante et tacente te a fatali portento prodigioque rei publicae lex Aelia et Fufia eversa est, propugnacula murique tranquillitatis atque otii conlegia non ea solum quae senatus*

igazi római consulnak – hangoztatja Cicero – semmiképpen sem lett volna szabad tétlenül néznie. Hiszen ez teljesen ellentmond a Cicero *videant consules...* alapelvének, amelynek „űjszerűségét” viszont az egykori 63-as consul gondosan elleplezi. (...*cum tu interim, bustum rei publicae, qui te consulem tum Romae dicis fuisse, verbo numquam significaris sententiam tuam tantis in naufragiis civitatis.*– Pis. 9.). Egy consul esetében ugyanis nem csak az számít bűnnek, ha valami törvénytelen visz végbe, hanem ugyanolyan borzasztó dolog, ha a törvénytelenység elkövetését tétlenül szemléli.²⁴

Cicero kiemeli, hogy ő mint consul annak idején Catilina kísérleteit megghiúsította. Eljárását valószínűleg Piso nem méltányolta kellőképpen, ami a szónokban váltott ki elégedetlenséget: *Stipendio me hercule et frumento Catilinam esse putasses iuvandum. Quid enim interfuit inter Catilinam et eum cui tu senatus auctoritatem, salutem civitatis, totam rem publicam provinciae praemio vendidisti?* (Pis. 14–15.). És Pisóék nem hogy meggátolták volna Clodius és társai törvénytelen cselekedeteit, hanem még segédkeztek is nekik a számtalan gaztett véghezvitelében,²⁵ ahogy a senatus határozatai ellen úgyszintén nyíltan lázítottak.²⁶

Cicero felindultságában ecseteli azokat a kritériumokat, amelyeknek minimálisan eleget kell tennie egy consulnak, Piso viszont még ezeknek a csekély elvárásoknak sem tudott megfelelni (*Consulem ego tum quaerebam, consulem inquam, non illum quidem quem in hoc maiali invenire non possem, qui tantam rei publicae causam gravitate et consilio suo tueretur, sed qui tamquam truncus atque stipes, si stetisset modo, posset sustinere tamen titulum consulatus.*– Pis.

sustulerat restituta, sed innumerabilia quaedam nova ex omni faece urbis ac servitio concitata.

²⁴ Pis. 9–10. *Nondum quae feceris, sed quae fieri passus sis, dico. Neque vero multum interest, praesertim in consule, utrum ipse perniciosus legibus, improbis contionibus rem publicam vexet, an alios vexare patiat. An potest ulla esse excusatio non dicam male sentienti, sed sedenti, cunctanti, dormienti in maximo rei publicae motu consuli?*

²⁵ Pis. 15. *Quae enim L. Catilinam conantem consul prohibui, ea P. Clodium facientem consules adiuverunt*

²⁶ Pis. 17. *Omitto enim illud, consulem edicere ut senatus consulto ne obtemperetur, quo foedius nec fieri nec cogitari quicquam potest; ad misericordiam redeo eius cui nimis videtur senatus in conservanda patria fuisse crudelis.*

19.). A consulság nem csak külsőségeket jelent, hanem annál sokkalta többet: elsősorban lélekben kell consulnak lenni és a legfontosabb feladat az állam érdekeiről való gondoskodás.²⁷ Azt, hogy mennyire fontos Cicero számára az állam tisztességes vezetése, az államférfiak feddhetetlensége, mi sem bizonyítja jobban, mint maga az a tény, hogy erre több alkalommal is visszatér a beszéd során – ezzel azt is érzékeltetve, hogy Piso nem tudja felfogni szavainak értelmét egy ilyen fontos dologban sem – az igazi consulság mibenlétének meghatározására: *Huius tu, Clodiani canis, insignibus consulatum declarari putas? Animo consulem esse oportet, consilio, fide, gravitate, vigilantia, cura, toto denique munere consulatus omni officio tuendo, maximeque, id quod vis nominis ipsa praescribit, rei publicae consulendo.* (Pis. 23.). Az állam második fontos célja, hogy védelmezze magát és ezáltal a polgárokat az ellenségtől (legyen az külső vagy belső). Cicero szerint elvetemült ellenfelei, köztük maga Piso is, nem tettek eleget kötelességüknek, amikor megtagadták tőle a jogos segítséget és védelmet,²⁸ mert attól tagadták meg ezt a segítséget, aki viharos időben az állam hajóját biztonságosan kormányozta.²⁹ Ez a második pont szorosan egybefonódik az elsővel, hiszen éppen a törvények megtartása biztosítja a polgárok biztonságát. E két pont be nem tartása miatt – vallja Cicero – kellett neki száműzetésbe vonulnia.³⁰ Piso és társai a polgárok életére törtek, de még ennél is szörnyűbb dolog, rabszolgasorsba akarták dönteni a *populus Romanust*,

²⁷ Pis. 23. *Quid? tu in lictoribus [e]t in toga praetexta esse consulatum putas? quae ornamenta etiam in Sex. Clodio te consule esse voluisti. Huius tu, Clodiani canis, insignibus consulatum declarari putas? Animo consulem esse oportet, consilio, fide, gravitate, vigilantia, cura, toto denique munere consulatus omni officio tuendo, maximeque, id quod vis nominis ipsa praescribit, rei publicae consulendo.*

²⁸ Pis. 19. *Cum enim esset omnis causa illa mea consularis et senatoria, auxilio mihi opus fuerat et consulis et senatus; quorum alterum etiam ad perniciem meam erat a vobis consulibus conversum, alterum rei publicae penitus ereptum.*

²⁹ Pis. 20. *...qui in maximis turbinibus ac fluctibus rei publicae navem gubernassem salvamque in portu conlocassem,...*

³⁰ Pis. 23–24. *...senatui non solum iuvare rem publicam sed ne lugere quidem liceret, cum civis is quem hic ordo adsentiente Italia cunctisque gentibus conservatorem patriae iudicaret nullo iudicio, nulla lege, nullo more servitio atque armis pelleretur, non dicam auxilio vestro, quod vere licet dicere, sed certe silentio: tum Romae fuisse consules quisquam existimabit? Qui latrones igitur, si quidem vos consules, qui praedones, qui hostes, qui proditores, qui tyranni nominabuntur?*

amelybe annyira beleivódott a szabadság utáni vágy és annak megőrzése, hogy tagjai inkább a halált választanák mintsem a rabszolgasorsot.³¹

A közösség gyarapításában sem jeleskedett Piso, hiszen egy olyan híres provinciából, mint Macedónia jóformán jelentést sem küldött a szenátusnak és diadalmenetet érdemlő cselekedetet sem vitt véghez: *quid tandem erat actum aut gestum in tua provincia de quo ad senatum cum gratulatione aliqua scribi abs te oporteret?* (Pis. 40.). Cicero kijelentésének hatására valószínű komoly vita alakult ki arról – Piso és közte –, hogy melyik kapun is érkezett Rómába Piso, amikor visszatért Macedóniából. A vitát Cicero mesterien zárja le, kiemelve újból azt, hogy Pisónak nem sikerült diadalmenetet ülnie, miután visszatért egy ilyen híres provinciából: *quasi vero id aut, ego scire debuerim aut vestrum quisquam audierit aut ad rem pertineat qua tu porta introieris, modo ne triumphali, quae porta Macedonicis semper pro consulibus ante te patuit.* (Pis. 55.). A diadalmenet körüli vitát ennek ellenére nem volt egyszerű lezárni, hiszen az ellenfél filozófiai meggyőződésének megfelelően állította, hogy számára nem igazán fontos a diadalmenet, és ő valójában nem is vágyott erre soha. E kijelentés Ciceróban rendkívül nagy felháborodást váltott ki – nem tudja elhinni, hogy épeszű ember ne vágyakoznék a diadalmenetre –, aminek következtében sommásan összegzi Piso államellenes viselkedésének irányvonalait: a törvények semmibe vételét, a polgárok védelmének elmulasztását és a közösség javainak elherdálását.³² A polgárok védelme és a közösség javainak gyarapítása szintén szorosan összefüződnek Cicero víziójában, hiszen éppen ennek negatív mintáját látja Piso tartományokban kifejtett ténykedésében is: kifosztott és katonai védelem nélkül hagyott provinciákat, feldúlt városokat, becsapott szövetségeseket, földjeikről elűzött embereket, poli-

³¹ Pis. 15. *Caedem illi civium, vos servitatem expetistis. Hic vos etiam crudeliores; huic enim ita fuerat ante vos consules libertas insita ut ei mori potius quam servire praestaret.*

³² Pis. 55–56. *At audistis, patres conscripti, philosophi vocem. Negavit se triumphum cupidum umquam fuisse. O scelus, o pestis, o labe! Cum exstinguebas senatum, vendebas auctoritatem huius ordinis, addicebas tribuno pl. consulatum tuum, rem publicam evertebas, prodebas caput et salutem meam una mercede provinciae, si triumphum non cupiebas, cuius tandem te rei cupiditate arsisse defendes?*

तिकai bizonytalansággal küzdő római kereskedőket emleget.³³ Cicero számára Piso és társainak ez a politikai ténykedése a megfelelő bizonyíték arra, hogy hogyan ássa alá az államot, sodorja válságba és bomlasztja meg az ideális kevert államformát a régi erkölcsök megromlása, a személyes ambíció és a demagógia. Szintén a válságot erősíti a hódítások után kialakuló luxus és immoralitás. Piso és *csapata* ezekben is feltűnő módon botrányosan viselkedett, amit Cicero több alakalommal is kidomborít. Lakomáikat így jellemzi: *quod quidem istius in illis rei publicae luctibus quasi aliquod Lapitharum aut Centaurorum convivium ferebatur; in quo nemo potest dicere utrum iste plus biberit an vomuerit an effuderit.* (Pis. 22.)

A szónok, amikor Pisót és az általa képviselt epikureista felfogást teszi meg – többek között – az államkrízis egyik megjelenítőjének és felelősének, egyben vitatkozik az epikureizmusnak azzal az állam megújítását célzó, a monarchia irányába mutató elképzelésével, miszerint az anarchiából a kivezető utat mindig egy kiemelkedő személy mutatja, ő szavatolja a nép jólétét és az állam megfelelő működését – s ezért is volt lehetséges az, hogy az epikureisták közül néhányan Caesar egyeduralmi törekvéseit is támogatták. Cicero ennek fenntarthatatlanságát éppen Piso és epikureista társainak a ténykedésében szerette volna bemutatni, mintegy vakvágányra vezetve elképzeléseiket. Feltehetjük azonban a kérdést, hogy valóban a monarchista elképzelést szerette volna megbuktatni, vagy csak az elmélet epikureista képviselőit szerette volna pellengérre állítani, mint az állam megújulásának tehetetlen akadályozóit? A monarchia-eszmény nem volt idegen a sztoikusok számára sem, akik a legtermészetesebb

³³ Pis. 96. *Achaia exhausta, Thessalia vexata, laceratae Athenae, Dyrrachium et Apollonia exinanita, Ambracia direpta, Parthini et Bulidenses inlusi, Epirus excisa, Locri, Phocii, Boeotii exusti, Acarnania, Amphilochoia, Perrhaebia, Athamanumque gens vendita, Macedonia condonata barbaris, Aetolia amissa, Dolopes finitimique montani oppidis atque agris exterminati; cives Romani qui in eis locis negotiantur te unum suum sociorumque depeculatorem, vexatorem, praedonem, hostem venisse senserunt.*

Pis. 46–47. *Ego te non vaecordem, non furiosum, non mente captum, non tragico illo Oreste aut Athamante dementiorem putem, qui sis ausus primum facere – nam id est caput – deinde paulo ante Torquato, sanctissimo et gravissimo viro, premente confiteri te provinciam Macedoniam, in quam tantum exercitum transportasses, sine ullo milite reliquisse?*

államformának tartották azt, és a monarchát, az uralkodót Jupiter képmásának tekintették.

Az arisztotelészi filozófia vallotta, hogy a politikai élet és rendszerek nem állandóak, ennek következtében a köztársaság sem lesz végérvényes, amit majd adott időben fel fog váltani a monarchia. A platonizmus *az emberek közt egy isten* kezébe adná a hatalmat, aki garancia lenne a jó kormányzásra. Ha Cicero-t eklektikusnak – ma már ez bizonyítottan nem helyes – vagy inkább *academicus*-nak tekintjük, semmi módon nem lehetett idegen számára a monarchia gondolata. Maga a szónok beszélt a fentiekhez kapcsolódóan a vezérről, a *princeps*ről, aki mint *rector rei publicae* a kevert államformát kell hogy helyreállítsa – a Scipio Aemilianus által képviselt államformát – és annak biztonságát kell szavatolnia. A *princeps*szel szemben azonban elvárásai is voltak Cicerónak, ezek pedig semmiben sem különböztek azoktól az elvárásoktól, amelyeket az eszményi polgárral szemben támasztott. Annak ellenére, hogy az állam válságából való kilábalásához felvázolt megoldások látszólag összeegyeztethetetlenek és képviselőik szerint kizárják egymást, ám ezek igenis hasonlóak voltak: részleteikben különbözhetnek ugyan, de megvalósulásuk csupán az adott történelmi és politikai körülményektől függött. Ha azonban a kiemelkedő politikusok eredményesen végezték tevékenységüket, akkor Cicero szerint – a korabeli asztrális apoteózis vallási-filozófiai elképzelésének megfelelően – valamiféle égi hely illeti meg őket mint sikeres politikusokat vagy hadvezéreket, ahogy azt a *Somnium Scipionis*-ban fogalmazta meg Aemilianus álmán keresztül, vagy ahogy az Pompeius köreiben is elfogadottá vált a Kr. e. 50-es évek közepétől. Az utóbbiak ezt ugyanúgy megörökítették vagy a még életükben állított monumentumaikban, vagy a halott emléket őrző festményeikben. Az ettől eltérő „közellenségektől” viszont szigorúan megtagadták a diadalmenetet, ahogy Cicero Catilina után Pisóval is tette, s ez a sor folytatódott azután majd Marcus Antonisszal, miként azt az ellene írt *Philippicák* tanúsítják, holott Caesar-nak ez a híve magának más sorsot szánt volna. De hát végül is magának Cicerónak is egy ilyen kettős sors adatott: a *Romulus Arpinas* a *proscriptio* áldozata lett, még ha remélte is, hogy *post mortem* maga is részesülhet a Róma-alapító égi lakhelyében.

Összegezve tehát az elmondottakat: Az 50-es évek közepén Cicerónak egyszerre kellett szembenéznie a *res publica amissa* rémével, de azzal is, hogy a Varro–Atticus számítás szerint Róma születése 700. évfordulójára vár, ami a pythagoreus elvárások szerint a megújulás reményét is adja. Ez tükröződik Cicero elméleti munkáiban és a gyakorlat szintjén beszédeiben is, mindenek előtt az *in Pisonem*-ben. Ebben Cicero a maga személyes megoldását ajánlja, mélységesen elítélve Pisót. Az 58-as év consulja – Cicero szerint – mindenben megtestesíti a felajánlott megoldás torzképét. Ez azonban nem zárja ki, hogy magának Pisónak és epikureus filozófusának, Philodémosnak is ne lett volna meg a maguk más típusú személyes javaslata a válságból való kilábalásra.

VALLÁSI TÜRELEM A KATOLIKUS VILÁG KELETI PEREMÉN

PÓSÁN LÁSZLÓ

Azt követően, hogy 1385. augusztus 14-én megkötötték a lengyel-litván perszonáluniót létrehozó krewo-i szerződést, Jogaila (Jagiello) litván nagyfejedelem rokonaival és kíséretével együtt 1386. február 15-én Krakkóban megkeresztelkedett, február 18-án feleségül vette Hedvig (Jadwiga) lengyel királynőt, őt magát pedig március 4-én a Wawel-ben lengyel királlyá koronázták,¹ az uniós szerződésben vállaltaknak megfelelően hozzálátott Európa legtovább pogány hiten élő népének, a litvánoknak katolikus hitre térítéséhez. 1387-ben püspökséget alapított a litván nagyfejedelmi székhelyen, Vilniusban, s ezzel kezdetét vette az érdemi missziós tevékenység. Felső-Litvánia (Aukštaitija) földjén mintegy 30 000 ember keresztelkedett meg.² (A középkori forrásokban ezt a területet azonosították Litvániával, megkülönböztetve a Nemunas /Neman, Memel/ folyó alsó folyásvidékétől, amit Žemaitija /Samogitia, Žmudi/ néven említették.³) Jan Długosz 15. századi lengyel krónikás beszámolója sze-

¹ M. Hellmann, *Grundzüge der Geschichte Litauens*, Darmstadt, 1976, 36; M. Hellmann, Die polnische-litauische Union von 1385/86, *Jahrbücher für Geschichte von Osteuropa NF.* 34, 1986, 19–34; V. S. Vardys, Christianity in Lithuania, *Lithuanian Quarterly Journal of Arts and Sciences* 34, No. 3, 1988, 2–3; R. Grodecki – S. Zachorowski – J. Dąbrowski, *Dzieje Polski średniowiecznej*, Kraków, 2011, 623–629.

² P. Rabikauskas, Az egyháztörténet jelentősebb eseményei Litvániában a XIII. századtól a XIX. századig, in: *A katolikus egyház a balti országokban*, szerk. A. Caprioli, L. Vaccaro (Ecclesia Sancta 5.) Budapest, 2000, 118–136, itt: 127.

³ 1247-ben például „*Lithuani et Samogiti*” támadtak Livóniára. L. *Regesta Lithuaniae ab origine usque ad Magni Ducatus cum regno Poloniae unionem*, Tom. I, ed. H. Paszkiewicz (= *Regesta Lithuaniae* I.) Varsoviae, 1930, No. 220; 1286-ban „*Lithuani et Samogiti*” dúlták fel a rigai érsekség területét. L. *Regesta Lithuaniae* I.

rint az új püspökséghez 7 létrehozandó plébániakörzetet rendeltek.⁴ Vilnius első püspöke egy Andreas nevű ferences rendi szerzetes lett.⁵ Ez minden bizonnyal összefüggésben volt azzal, hogy a ferencesek már a 14. század második évtizedének végén megjelentek Gediminas nagyfejedelem környezetében, és Vilniusban még templomot is építhettek.⁶ Jogaila nagyfejedelem megkeresztelkedése Litvánia népe számára azzal járt, hogy az uralkodó betiltotta a különösen szembe tűnő pogány rítusokat, szokásokat, mint például a poligámiát vagy a halottak elégetését, és az egyház egzisztenciális biztonságának megteremtésére egyházi adókat vetett ki.⁷ A nagyfejedelem 1387. február 22-én kelt oklevele tartalmazta a katolikus egyház litvániai kiváltságait és a litván parasztok kötelezettségeinek részletes felsorolását.⁸ Természetesen az ősi pogány hiedelmeket, szokásokat, magatartásformákat, társadalmi normákat nem lehetett egy csapásra megszüntetni, a mindennapi életben azok továbbra is meghatározó jelentőségűek voltak. A nyugati kereszténységgel sokkal korábban, a 13. században találkozott lettek körében például – az egyháziak panasza szerint – még a 18. században is élt az ősi pogány főisten, Perkunas kultusza, akinek aszály vagy járvány idején áldozatokat mutattak be.⁹ A másik balti nép, a porosz, mely a litvánnál szintén sokkal korábban, a 13. század folyamán keresztelkedett meg, mindennapi életében a 17. század végéig megőrizte pogány hagyományait, hitvilá-

Nr. 659. és Liv- Esth- und Curländisches Urkundenbuch, Bd. II., hg. F. G. von Bunge (= LUB II.) Riga, 1855, No. 694.

⁴ Joannis Dlugossii, *Annales seu cronicae Regni Poloniae liber decimus 1370–1405*, ed. D. Turkowska, Warsaw, 1985, 163; D. Baronas, Jan Długosz and the First Seven Parish Churches in Lithuania, *Lithuanian Historical Studies* 12, 2007, 1–18, itt: 2.

⁵ J. K. Hoensch, *Geschichte Polens*, Stuttgart, 1998, 73.

⁶ LUB II. No. 690; Z. Ivinskis, A Contribution of the History of the Conversion of Lithuania, *Baltic and Scandinavian Countries*, Vol. V, No.1, 1939, 12–21, itt: 15; V. Gidžiūnas, *De Fratribus Minoribus in Lituania*, Rome, 1950, 31. és 39.

⁷ J. Jurginis, Das Christentum in Litauen: seine Einführung und die Auswirkung auf die weitere Entwicklung des Landes, *Litauen Heute* 24, 1984, 23.

⁸ *Codex diplomaticus ecclesiae cathedralis necnon dioeceseos Vilmensis*, Vol. I. (1387–1507), ed. J. Fijalek, W. Semkowicz, Krakow, 1932, No. 6.

⁹ A. Schmidt, *Geschichte des Baltikums. Von den alten Göttern bis zur Gegenwart*, München, 1992, 13; M. Eliade, *Vallási hiedelmek és eszmék története* III. Budapest, 1996, 24–26.

gát.¹⁰ Egyáltalán nem meglepő tehát, hogy a kereszténység felvétele Litvániában még nem jelentette a pogányság végét. A lettekkel és a poroszokkal összehasonlítva ugyanis itt több tényező még kifejezetten kedvezett is ennek a helyzetnek. Egyrészt a másik nagy, litvánok által lakott térség, Žemaitija 1387-ben még nem vált kereszténnyé, hanem csak 30 évvel később, 1417-ben hajtotta fejét a keresztvíz alá.¹¹ Az itt élők révén a hétköznapi érintkezések során Aukštaitija földjét folyamatosan pogány hatások érték. Jogaila nagyfejedelem ugyan megparancsolta népének a kereszténység felvételét, de azokat, akik ezt a parancsot nem teljesítették, mégsem büntette meg.¹² Talán éppen ezért, talán azért, mert a litván bojárok a lengyel nemesek kiváltságaihoz hasonló társadalmi státust reméltek a katolikus hit felvételétől, a litván népesség nem nyúlt fegyverhez a régi hit védelmében. Žemaitijában viszont az első püspökség megalapítása Miedniki-ben, és a legfontosabb keresztény normák, valamint egyházi adók kötelezővé tétele már azonnal, 1417-ben pogánylázadáshoz vezetett, ami negyedszázaddal később, 1441-ben megismétlődött.¹³ Abban, hogy Žemaitija (Alsó-Litvánia) földjén jóval nagyobb ellenérzés mutatkozott a katolicizmussal szemben, nagy szerepe volt a Német Lovagrenddel több mint egy évszázadon át folytatott állandó háborúnak, a nyugati kereszties hadjáratokkal szembeni fegyveres küzdelemnek, mert a terület földrajzi fekvéséből következően akarva-akaratlanul is hadszíntér lett. Žemaitija ugyanis beékelődött a lovagrend poroszországi és livóniai birtokai közé, ami állandó feszültségforrást jelentett.¹⁴ Aukštaitija (Felső-Litvánia) viszont némi-

¹⁰ Pósn L., A pogány hiedelemvilág továbbélése a középkori Poroszországban, *Történeti tanulmányok* XX, szerk. Bárány A., Debrecen, 57–66.

¹¹ Z. Kiaupa – J. Kiaupienė – A. Kuncevičius, *The History of Lithuania before 1795*. Vilnius, 2000, 145–147; A. Selart, Political Rhetoric and the Edges of Christianity: Livonia and Its Evil Element in the Fifteenth Century, in: *The Edges of the Medieval World*, eds. G. Jaritz, J. Kreem (CEU Medievalia 11) Budapest, 2009, 55–69, itt: 56.

¹² K. Górski, Probleme der Christianisierung in Preußen, Livland und Litauen, *Die Rolle der Ritterorden in der Christianisierung und Kolonisierung des Ostseegebietes* (Ordines Militares, Colloquia Torunensia Historica I.), hg. Z. H. Nowak, Toruń, 1983, 30.

¹³ Górski (1983) 31.

¹⁴ W. Urban, The Conversion of Lithuania 1387, *Lithuanian Quarterly Journal of Arts and Sciences* 33, No. 4, 1987, 1; A litvánok elleni kereszties háborúkról l. W.

leg távolabb esett a nyugati kereszténység határaitól. Ez volt az a terület, ahol a pogány litván állam a 13. század folyamán kialakult.¹⁵ Ez a területi alapon szerveződő litván állam, politikai hatalom szinte létrejöttétől azonnal hódító politikát folytatott az ortodox egyházhoz tartozó keleti szláv fejedelemségek, a Kijevi Rusz utódállamai felé.¹⁶ Gediminas (1316–1341) és Algirdas (1345–1377) nagyfejedelmek idején a litván hatalom már óriási szláv térségre terjedt ki, és ezt a politikát a Jogaila fennhatóságát (*supremus princeps*) elismerő, de a litván birodalmat ténylegesen kormányzó nagyfejedelem (*magnus dux*), a katolikus hitű Vytautas (1392–1430) is folytatta.¹⁷ A litvánok a meghódított szláv területek belső struktúráit, adórendszerét nem változtatták meg, így ez a politikai gyakorlat értelemszerűen a vallás terén is érvényesült.¹⁸ A pogány litván nagyfejedelmek nemcsak tudomásul vették és tolerálták szláv alattvalóik ortodox hitét, vagy kötöttek házasságot szláv fejedelmi házakkal, hanem irányításuk alá is akarták vonni az ortodox egyházat.¹⁹ A nagyfejedelmi dinasztiából

Paravicini, *Die Preussenreisen des europäischen Adels*. Teil 1. (Beiheft der Francia 17/1) Sigmaringen, 1989; E. Christiansen, *The Northern Crusades: the Baltic and Catholic Frontier 1100–1525*, Minneapolis, 1981.

¹⁵ Pósán L., A litván állam létrejötte és megszilárdulása, *Történeti tanulmányok* XVII, szerk. Velkey F., Debrecen, 2012, 63–84.

¹⁶ Vardys (1988) 1–2.

¹⁷ H. Lowmiański, Ruszko-litovszkie osztnosenyija v XIV–XV vv. , *Feodalnaja Rosszija vo vszemirnoistoricseszkom processze*, Moszkva, 1972, 269–275; N. Angermann – S. Dumschat, Die ukrainischen Ländern unter litauischer und polnischer Herrschaft (bis 1569), *Geschichte der Ukraine*, hg. F. Golczowski, Göttingen, 1993, 37–57; R. Tuchtenberg, *Geschichte der baltischen Ländern*, München, 2009, 28–29; A. Nikžentaitis, Litauen unter den Grossfürsten Gedimin (1316–1341) und Olgerd (1345–1377), in: *Die „Blüte“ der Staaten des östlichen Europa im 14. Jahrhundert*, hg. M. Löwener (Deutsches Historisches Institut Warschau, Quellen und Studien 14.), Wiesbaden, 2004, 65–74.

¹⁸ Z. Ivinskis, *Lietuvos istorija*, Roma, 1978, 261; J. Pelenski, The Contest between Lithuania and the Golden Horde in the Fourteenth Century for Supremacy over Eastern Europe (Specifically for All the Lands of Rus'), in: J. Pelenski, *The Contest for the Legacy of Kievan Rus.*(East European Monographs 377.) New York, 1998, 131–150, itt: 135; Joannis Dlugossii, *Historiae Polonicae libri XII*. Tom. III: Libri IX, X., ed. A. Przezdziecki, Cracoviae, 1874. itt: X, 213.

¹⁹ R. Mažeika, The Relations of Grand Prince Algirdas with the Eastern and Western Christians, in: *La cristianizzazione della Lituania*, ed. P. Rabikauskas, Roma, 1989,

többen maguk is felvették a keleti kereszténységet. A középkori orosz krónikák szerint például a nagy hódító, Algirdas szintén ortodox hitre tért.²⁰ Ennek kétségtől politikai oka volt: az óriási területeket magába foglaló litván nagyfejedelemség lakosságának túlnyomó többsége az ortodox hitet követő keleti szláv népességhez tartozott.²¹ A politikai racionalitás mellett azonban volt még egy tényező, ami a pogány litván nagyfejedelemségen belül az ortodoxok széles körű elfogadását elősegítette. A kereszténység ugyanis a keleti szláv területeken sem ereszített még mély gyökereket. Az ortodox vallásgyakorlat és az ősi pogány szláv hitvilág (ami nagyon sok közös vonást mutatott a pogány litván istenvilággal)²² hosszú időn keresztül egymás mellett, gyakran egymással kölcsönhatásban létezett.²³ A fejedelmi dinasztiában és udvarban így egyidejűleg voltak politeista pogányok, ortodoxok, örmény keresztények, katolikusok, de még zsidó és muzulmán vallásúak is.²⁴ Mindez a litván nagyfejedelemség földrajzi elhelyezkedéséből is következett, mert a három nagy vallási térség, a katolikus, az ortodox és a muzulmán világ között feküdt. Közülük a 14. század utolsó harmadáig a vilniusi fejedelmi udvarban a keleti egyház volt domináns pozícióban.²⁵ A déli és keleti irányú hódító politika következtében még azt megelőzően került jelentős lélekszámú ortodox népesség litván fennhatóság alá, hogy a nagyfejedelem és a hatalmi elit felvette volna a nyugati rítusú kereszténység-

77–85; S. C. Rowell, *Lithuania Ascending. A Pagan Empire within East-Central Europe 1295–1345*. Cambridge, 1994, 149–189.

²⁰ R. Mažeika, Was Grand Prince Algirdas a Greek Orthodox Christian? *Lithuanian Quarterly Journal of Arts and Sciences* 33, No. 4, 1987, 1–3; R. Misiūnas, The Orthodox Church in the Lithuanian State, *Lithuanian Quarterly Journal of Arts and Sciences* 14, No. 3, 1968, 24–26; N. Riasanovsky, *A History of Russia*, New York–London, 1969, 149; G. Vernadski, *The Mongols and Russia*, New Haven, 1953, 238.

²¹ M. Kosman, Programme of the Reformation in the Grand Duchy of Lithuania and How It Was Carried Through (ca. 1550 – ca. 1650), *Acta Poloniae Historica* XXXV, 1977, 21–50. itt: 22; N. Angermann – S. Dumschat (1993) 39.

²² M. Eliade (1996) 27.

²³ Font M., *Oroszország, Ukrajna, Rusz*. Budapest – Pécs, 1998, 39.

²⁴ P. Rabikauskas (2000) 122; N. Angermann – S. Dumschat (1993) 47.

²⁵ Z. Ivinskis (1939) 16; H. Jablonowski, *Westrussland zwischen Wilna und Moskau. Die politische Stellung und die politischen Tendenzen der russischen Bevölkerung des Großfürstentums Litauen im 15. Jahrhundert*. (Studien zur Geschichte Ost-europas 2.) Leiden, 1955, 23.

get. Ebből következően a birodalom vallási realitását a katolikussá vált legfőbb fejedelem (*supremus princeps*) Jogaila (Jagiello), vagy a Litvániát kormányzó nagyfejedelem (*magnus dux*) Vytautas sem hagyhatta figyelmen kívül. Abban, hogy az ortodox lakosság többsége ellenére Litvánia mégis a nyugati kereszténységhez kapcsolódott, nagy szerepe volt a Lengyelországgal kötött uniónak.²⁶ A római katolicizmus elfogadtatásának kötelessége, amit a krewo-i uniós szerződésben vállalt Jogaila, csak a litván nemességre és az ősi litván szállásterületek politeista népeiségére vonatkozott, az ortodox szláv földekre nem.²⁷ Uralma alatt tehát a litván nagyfejedelemben nyugati és keleti keresztények is nagy számban éltek, így a pogány kori vallási türelem a kereszténység felvételét követően is megmaradt. Emiatt a 15. század első felében minden korábbinál nagyobb arányokat öltött a zsidók Litvániába vándorlása.²⁸ De ennek következtében kerülhetett sor arra is, amikor Vytautas nagyfejedelem a tatárok elleni 1397. évi hadjárata után mintegy 1000 muzulmán tatárt telepített le Vilnius és Trakai közelében.²⁹

Annak ellenére, hogy a késő középkori litván nagyfejedelemben számos valláshoz tartozó népcsoport élt együtt, komolyabb konfliktusok nélkül, a szó mai értelmében vett vallási toleranciáról mégsem beszélhetünk. Helyesebb, ha mindezt vallási türelmet tanúsító kormányzati politikának jellemezzük, amely bizonyos különbségeket mégis tett a vallások között. Azt követően, hogy 1387. február 17-én Jogaila megalapította a vilniusi püspökséget, néhány nappal később megtiltotta a vegyes házasságot az újonnan katolikus hitre tért alattvalói és az ortodoxok között. Ezzel egyfajta választóvonalat húzott a keleti szláv alattvalói és a már korábban ortodox hitre tért litvánok, valamint a katolikusnak keresztelkedett litvánok között, ami a későbbiekben szükségképpen feszültségekhez vezetett.³⁰ A katolikus litván nemesek az 1413. október 2-án megkötött horodlo-i unióval a lengyel nemesekkel azonos jogállást nyertek, az ortodoxok viszont

²⁶ Hellmann (1976) 37.

²⁷ Tuchtenberg (2009) 30; Font (1998) 143.

²⁸ Tuchtenberg (2009) 31.

²⁹ G. Vasiliauskas, Islamic Lithuania as Old as Catholic Lithuania, *The Baltic Times* 16. Nov., 2000, 1.

³⁰ Hellmann (1976) 38.

nem.³¹ Ez az uniós szerződés kifejezetten csak a katolikus nemeseknek szólt, azoknak, akik „*Romanae ecclesiae subiecti, et non scismatici vel alii infideles*”.³² A horodlo-i oklevél azt is kimondta, hogy a nem katolikusok nem tölthetnek be fontos tisztségeket, s nem lehetnek a nagyfejedelmi tanács, a *rada* tagjai.³³ A katolikusok és ortodoxok közötti különbségtétel, ami korábban nem jellemezte a litván politikát, összefüggött azzal, hogy Jogaila Lengyelország királyaként nagyobb hangsúlyt fektetett a lengyel érdekeket szem előtt tartó külpolitikára. Évtizedeken át azt kellett bizonygatnia a külvilág felé, hogy – a Német Lovagrend propagandájával ellentétben³⁴ – a litvánok valóban kereszténnyé váltak, és ő nem pogányokkal vagy schismaticusokkal (ortodoxokkal) szövetkezik a katolikus lovagrend ellen. A Német Lovagrend még a lengyel-litván állammal vívott 1409–1411. évi háborút követően is azzal érvelt, hogy Jagiello király pogány tatárokkal, ortodox szlávokkal és csak színleg megtért litvánokkal vonult hadba a katolikusok ellen. A lovagrend tehát igazságos, és Istennek tetsző harcot folytat a hamis keresztényekkel, s ebben a küzdelemben minden katolikus uralkodónak kötelessége őt támogatni.³⁵ Az 1413. évi horodlo-i szerződéssel a lengyel és litván területek ura bizonyíthatta, hogy hamis a lovagrendi propaganda, s megfelelő érveket sorakoztathatott fel a konstanzi zsinatra, amelytől az érintettek döntőbíráskodást reméltek vitatott kérdéseikben.³⁶ 1418. április 22-én azonban a zsinat úgy ért véget, hogy nem foglalt állást,

³¹ N. Angermann – S. Dumschat (1993) 39; M. M. Krom, Die Konstituierung der Szlachta als Stand und das Problem staatlicher Einheit im Großfürstentum Litauen (15/16. Jahrhundert), *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 42, 1994, Heft 4, 481–492. itt: 481.

³² *Akta unji Polski z Litwa 1385–1791*, wyd. S. Kutrzeba, W. A. Semkowicz, Kraków, 1932, No. 51.

³³ *Akta unji* No. 51.

³⁴ Vö. pl. *Codex Diplomaticus Prussicus* V. (= CDP V.), hg. J. Voigt, Königsberg, 1856, No. 116; *Codex epistolaris Vitoldi magni ducis Lithuaniae 1376–1430* (= CEV), ed. A. Prochaska, Cracoviae, 1882, No. 437, 440.

³⁵ H. Boockmann, *Johannes Falkenberg, der Deutsche Orden und die polnische Politik*, Göttingen, 1975, 216–218.

³⁶ *Regesta imperii XI. Die Urkunden kaiser Sigmunds (1410–1437)*, Bd. 1. (= RI XI/1.), hg. J. H. Böhmen, Innsbruck, 1896, No. 1171, 1276; *Die Staatsverträge des Deutschen Ordens in Preußen im 15. Jahrhundert*, Bd. I, hg. K. Neitmann, Marburg, 1970, No. 105.

nem döntött a lovagrend és a lengyel-litván állam közötti viszályban.³⁷ Azt a képet azonban, hogy a litvánok csak színleg tértek meg (amivel a Német Lovagrend mindig is érvelt), lényegében megerősítette Vytautas fejedelemnek a cseh korona kérdésében tanúsított magatartása. IV. Vencel halála (1419. augusztus 16.) után a trónra öcsce, a Német-római Birodalom és Magyarország uralkodója, Luxemburgi Zsigmond pályázott, a csehországi huszita nemesek azonban – katonai támogatást, szövetségest keresve – Jagiello királynak ajánlották fel a koronát. Az eretneknek tartott huszitákkal való együttműködés alapjaiban ingathatta volna meg a lengyel király minden eddigi diplomáciai erőfeszítését, ezért óvatosan elhárította a kezdeményezést. Ugyanakkor katonai téren a husziták rendkívül eredményesnek mutatkoztak: 1420. július 14-én (Vitkov) és 1420. november 2-án (Vyšehrad) egyaránt súlyos vereséget mértek Zsigmond csapataira. Zsigmond azzal a kéréssel fordult Jagiello királyhoz, hogy ne álljon a husziták oldalára, hanem jó keresztényhez, jó katolikushoz illően vegyen részt az eretnek elleni harcban.³⁸ A huszita cseh rendek ezt követően, 1421 őszén Jogaila unokatestvérét, a Litvániát ténylegesen kormányzó Vytautas fejedelmet keresték fel ajánlatukkal, és érdemi katonai támogatást kértek. A litván fejedelem, aki mindig is önállóságra vágyott, arra, hogy egyenrangú lehessen Jogailával, 1422 februárjában Zygmantas Korybutov vezetésével 2000 lovast küldött Csehországba. Erről az eseményről Aeneas Silvius Piccolomini is megemlékezett *Historia Bohemica* című művében: „*Vitoldus Sigismundum Coributi cum duobus milibus equitum in Bohemiam misit*”.³⁹ Luxemburgi Zsigmond azonnal azt kezdte híresztelni (s nem alaptalanul), hogy a litván fejedelem schismaticusokat és moszlim tatárokat küldött a cseh eretnek támogatására, az igaz keresztények legyőzésére. A konstanzi zsinaton pápává választott V. Márton egyházi kiátkozással és keresztes hadjárat meghirdetésével fenyegette meg Vytautast, aki ezt követően – feltehetően Jogaila nyomására is –

³⁷ J. K. Hoensch, König/Kaiser Sigismund, der Deutsche Orden und Polen-Litauen, *Zeitschrift für Osmittteleuropa-Forschung* 46, Heft 1, 1997, 22.

³⁸ *RI* XI/1. No. 4312, 4464, 4577.

³⁹ A. S. Piccolomini, *Historia Bohemica* Tom. I.: Historisch-kritische Ausgabe des lateinischen Textes, hg. J. Hejnic, H. Rothe, Köln – Weimar – Wien, 2005, III, 147, 316.

hazarendelte Csehországból csapatait. Ezzel az a vágya, hogy királyi méltóság elnyerésével egyenrangúvá váljon unokatestvérével, Jogailával, meghiúsult. Ugyanakkor az eretnek husziták melletti kiállása kétségeket ébresztett Litvánia katolikus mivoltának komolyságát illetően. Nem véletlen, hogy a lengyel-litván perszonálunió uralkodója, jóllehet ő maga is szívesen megszerezte volna a cseh koronát, a katonai vállalkozás befejezésére sarkallta Vytautast. (Ebben természetesen nem kis szerepe volt annak is, hogy megakadályozza a litván fejedelem helyzetének megerősödését.) 1423 márciusában Késmárkon a lengyel és a magyar király folytatott tárgyalásokat viszonyuk rendezéséről, de ezen a megbeszélésen Vytautas már nem vett részt.⁴⁰ Egy évvel később Zsigmond Krakóban részt vett Sophia lengyel királyné ünnepélyes koronázásán, amelyről a litván fejedelem demonstratív módon ismét távol maradt.⁴¹

A cseh korona megszerzésének terve ugyan kudarcot vallott, Vytautas azonban nem mondott le arról, hogy a lengyel királyhoz hasonlóan önálló uralkodó, Európában elismert keresztény király legyen. Ennek érdekében először a csehországi akcióval jelentősen megtépázott keresztény elkötelezettségét, katolikus mivoltának megkérdőjelezhetetlenségét kellett visszaállítani, ezért a fennhatósága alá tartozó keleti szláv területek ortodox egyházának a nyugati egyházzal való unióját szorgalmazta. Katolikus elkötelezettségét azzal is igyekezett kifejezésre juttatni, hogy a nagyfejedelemségben egyértelműen a katolikusoknak kedvezett, őket privilegizálta, de ezzel együtt igyekezett lazítani Litvánia és Lengyelország kapcsolatát. Jan Długosz lengyel krónikás szerint Vytautas kormányzásának idejét az ortodoxok helyzetük rosszabbra fordulásaként élték meg.⁴² A litván fejedelemnek a lengyel-litván unió felbontására irányuló törekvéseit támogatta Luxemburgi Zsigmond császár, magyar király, aki ezt demonstrálva 1429-ben Vytautast felvette a kor egyik legnépszerűbb és legjelentősebb világi lovagrendjébe, az 1408-ban általa alapított Sárkány Rend tagjai közé.⁴³ Ugyanebben az évben a litván nagyfeje-

⁴⁰ RI XI/1. No. 5488, 5489, 5490, 5491, 5492, 5493, 5495, 5496, 5500, 5501, 5502.

⁴¹ Hoensch (1997) 28.

⁴² Długossii (1874) Tom. IV: Libri XI–XII, 418.

⁴³ RI XI/2. No. 7352; D. Dvořáková, *A lovag és királya. Stiborici Stibor és Luxemburgi Zsigmond*, Pozsony, 2009, 204; Mályusz E., *Zsigmond király uralma Magyar-*

delemségben, Volhinia területén, Łuck városában került sor Kelet-Közép-Európa három nagy hatalmasságának, Luxemburgi Zsigmondnak, Jogailának/Jagiellónak és Vytautasnak a találkozására,⁴⁴ ahol Zsigmond a császári főhatalom szellemében koronát ajánlott a litván fejedelemnek, s ezzel kész volt elismerni Litvániát önálló királyságnak. Indoklasként emlékeztetett arra, hogy Vytautas milyen sokat tett Litvánia megtérítése és a további missziók sikere érdekében.⁴⁵ A császári javaslat ugyanakkor azt is jelezte, hogy pár évtized leforgása alatt, Litvánia 1387. évi kereszténnyé válásától az 1420-as évek végére a katolicizmus már egyfajta legitimációs érvként jelent meg Vytautas oldalán.⁴⁶ A litván fejedelem királlyá koronázása véget vetett volna a lengyel-litván perszonáluniónak, ezért Jagiello határozottan tiltakozott ez ellen, és egyértelművé tette, hogy hozzájárulása nélkül Vytautasból nem lehet litván király. Ezzel tudtára adta Zsigmondnak és unokatestvérének, hogy Litvánia önállósodása esetén kész akár háborúzni is.⁴⁷ A császár azonban a lengyel fenyegetés ellenére koronát küldött Litvániába, de a koronázási jelvényeket szállító küldöttséget a lengyelek elfogták. A koronázást 1430. szeptember 8-ra tervezték Vilniusba, melyre Vytautas számos vendéget hívott, köztük unokáját, a fiatal moszkvai nagyfejedelmet, II. Vaszlijt. Korona és koronázási jelvények hiányában azonban a koronázási ünnepség elmaradt, maga a litván fejedelem pedig 1430. október 27-én egy vadászbalesetben életét veszítette.⁴⁸

A litván önállóság erősítésére irányuló politika Vytautas halála után is megmaradt, sőt fel is erősödött. Az elhunyt fejedelem hívei, figyelmen kívül hagyva az 1413. évi horodlo-i unió rendelkezéseit,

országban, Budapest, 1984, 60–61; J. Pfitzner, *Großfürst Witold von Litauen als Staatsmann*, Brünn, 1930, 195–207.

⁴⁴ G. Mickūnaitė, *Making a Great Ruler: Grand Duke Vytautas of Lithuania*, Budapest – New York, 2006, 7.

⁴⁵ J. K. Hoensch, *Kaiser Sigismund. Herrscher an der Schwelle zur Neuzeit, 1386–1437*, München, 1996, 347–349; Pósán L., „...quod terra ipsa sub monarchia imperii est.” Az *Imperium Romanum* és a Német Lovagrend állama a középkorban, in: *Németföldről Németországba. Magyar kutatók tanulmányai a német történelemről*, szerk. Frank T., Budapest, 2012, 17–38. itt: 34.

⁴⁶ Selart (2009) 56.

⁴⁷ Mickūnaitė (2006) 8; Hoensch (1997) 34.

⁴⁸ Hellmann (1976) 49.

új nagyfejedelmet választottak Jagiello egyik testvérének, Švitrigailának a személyében. Az uniós szerződés ugyanis többek között azt tartalmazta, hogy a litván bojárok, előkelők csak a lengyel egyháznagyok, főurak és nemesek egyetértésével, jóváhagyásával választhatnak fejedelmet. A Vytautas-párti litván főurak feltehetően azt remélték, hogy Švitrigailát, mivel a király testvére, elfogadják majd Lengyelországban, és szemet hunynak az uniós szerződés egyoldalú megszegése felett. A krakkói udvarban azonban egyértelmű rosszalással fogadták a litván önállósági politika ilyen megnyilvánulását, s válaszképpen Podóliát, ami eddig Vilnius kormányzása alá tartozott, most közvetlenül a lengyel koronához tartozó területté nyilvánították.⁴⁹ A litván nemesség jelentős része határozottan sérelmezte a krakkói udvar lépését, és még elkötelezettebben a nagyobb litván önállóság mellett állt ki. Az ortodox bojárok és egyháziak lényegében egységesen felsorakoztak Švitrigaila oldalán, mert Krakkó és Vilnius éleződő viszonyában – Długosz megfogalmazása szerint – „saját schismatikus szektájuk helyzetének javulását remélték”.⁵⁰ A nagyfejedelemségen belüli erős támogatottságát érezve Švitrigaila nyíltan szembe fordult Jagiellóval és a krakkói udvar litvániai híveivel. 1432-ben 6 évig tartó polgárháború tört ki Litvániában. Švitrigaila külső szövetségeseket is keresett, és Luxemburgi Zsigmond, ahogyan Vytautas idején, úgy politikai téren most is támogatta a lengyel-litván unió felbontásának tervét. A császár felelevenítette korábbi ajánlatát, és koronát, királyi méltóságot ígért a litván fejedelemnek, azaz kész volt elismerni Litvániát saját uralkodóval rendelkező, önálló keresztény államnak.⁵¹ Ugyanakkor Švitrigaila udvarában jelentősen megnőtt az ortodox, döntően előkelő réteg politikai súlya és befolyása. A katolikus litván nemesség körében, valamint Lengyelországban ez egyre nagyobb elégedetlenséget okozott.⁵² 1432 januárjában például a krakkói püspök azt írta, hogy Švitrigaila fejedelem mindenben a schismatikusokra hallgat, és őket ülteti kü-

⁴⁹ H. Jablonowski, *Westrussland zwischen Wilna und Moskau. Die politische Stellung und die politischen Tendenzen der Russischen Bevölkerung des Grossfürstentum Litauen im 15. Jahrhundert*, Leiden, 1955, 27.

⁵⁰ Długossi (1874) Tom. IV: Libri XI–XII, 418.

⁵¹ Hoensch (1997) 36; Hellmann (1976) 50.

⁵² Krom (1994) 482.

lönböző tisztségekbe, ami Vytautas idején soha nem történhetett volna meg.⁵³ A privilégiumait, társadalmi s politikai pozícióit féltő katolikus litván nemesek, Krakko támogatásával, 1432. szeptember 1-én Vytautas egyik testvérét, Zygimantas Kęstutaitis-t választották meg fejedelemnek, és ellenőrzésük alá vonták a litván etnikai területeket és az egykori Rusz nyugati részeit, míg a nagyfejedelemség keleti részei, az ortodoxok lakta szláv földek jelentős része a Szmolenszkben berendezkedett Švitrigaila uralma alatt álltak. A litván nagyfejedelemség gyakorlatilag két részre szakadt: a katolikusok által kormányzott litván, és a szorosabban (régebben) hozzá tartozó szláv földekre, ahol még katolikusok is előfordultak (mint például Halics földjén), valamint egy egységes, ortodox, szláv népesség által lakott birodalomrészre.⁵⁴ Annak, hogy Zygimantas a lengyel korona támogatásával lett fejedelem, természetesen ára volt. Az őt támogató litván katolikus tábornak tudomásul kellett vennie, hogy Podólia és Volhinia nagy része közvetlenül lengyel fennhatóság alá kerül, s el kellett fogadnia a lengyel korona főségét, ezzel együtt pedig le kellett mondani az önálló külpolitikáról, Litvánia nagyobb önállóságáról.⁵⁵ Ugyanakkor, mint *supremus princeps*, Jagiello megerősítette a litván nagyfejedelemség nemeseinek kiváltságait (1432. október 15.), de már nem tett különbséget katolikusok és ortodoxok között, hogy meggyengítse Švitrigaila táborát.⁵⁶ Két évvel később, 1434. május 6-án Zygimantas fejedelem ugyanilyen tartalmú kiváltságlevelet adott ki a litván és szláv előkelőknek, bojároknak.⁵⁷ Ezeknek a politikai lépéseknek köszönhetően, melyek alapvetően egyenrangúnak ismerték el a katolikus és ortodox nemeseket, a szláv előkelők többsége elpártolt Švitrigailától, aki 1435. szeptember 1-én súlyos katonai vereséget szenvedett.⁵⁸ Jagiello király ekkor már nem élt (†1434. május 31.), de a lengyel udvar politikája változatlan maradt, mert az ekkor 10 éves III. Władisław (Ulászló) mellett a kormányzást eddig

⁵³ *Codex epistolaris saeculi decimi quinti* (= CE XV) Tom. II: 1382–1445, ed. A. Lewicki, A. Sokolowski, Cracovae, 1891, No. 204.

⁵⁴ Krom (1994) 483.

⁵⁵ Hellmann (1976) 50.

⁵⁶ CE XV, III. Cracoviae, 1894, No. 17.

⁵⁷ CE XV, III. No. 22.

⁵⁸ Jablonowski (1955) 145–147; Hoensch (1997) 40.

is kézben tartó Zbigniew Oleśnicki kancellár lett a régens. A krakkói támogatást élvező Zygimantas egyre nagyobb területekre terjesztette ki fennhatóságát, s végül Švitrigaila 1437. szeptember 4-én kénytelen volt békét kérni, és elismerni a lengyel király illetve az általa fejedelmi trónra emelt Zygimantas fennhatóságát.⁵⁹ 1440. március 20-án azonban meggyilkolták Zygimantas fejedelemet. A merénylet hátterében a katolikus és ortodox nemesség együttes elégedetlensége állhatott, akik a fejedelem 1434. május 6-án kiadott kiváltságlevelében tett ígéretének valóra váltását hiányolták. Ebben ugyanis Zygimantas ígéretet tett arra, hogy Litvániában magas állami és egyházi tisztségekbe csak helyi (azaz litván vagy rutén/orosz) nemeseket ültet. Ez azt jelentette, hogy a lengyel származású méltóságviselőket és prelátusokat le kellett volna váltania, de ebben az esetben a lengyel udvar haragját vonta volna magára.⁶⁰ A nagyfejedelemség méltóságviselői között igen magas volt a lengyel származásúak aránya. A vilnusi püspökségben például a káptalanban a 14. század végétől a 16. század közepéig terjedően a kanonokoknak csak 28%-a volt litván.⁶¹ Zygimantas halála után a nagyfejedelemség nemessége három részre oszlott. Az első csoport a meggyilkolt fejedelem fiát, Michaelt szerezte volna a fejedelmi székbe ültetni. Egy másik csoport a korábbi polgárháborúban vesztes Švitrigailát akarta visszaemelni a hatalomba, a harmadik tábor pedig III. Ulászló lengyel király öccsét, Kázmért támogatta, aki ekkor, 1440-ben még csak 13 éves volt, így a tényleges kormányzást egy régenstanácsra akarta bízni.⁶² A Jan Goštautas vezette litván előkelők csoportja 1440. június 29-én nagyfejedelemnek kiáltotta ki Kázmért, anélkül, hogy ehhez a lépéshez kikérte volna a krakkói udvar hozzájárulását. A lengyel korona azonban most elfogadta a litván nemesség e csoportjának önálló döntését, nem úgy, mint 1430-ban Šitrigaila megválasztásakor. III. Ulászló halála (1444. november 10.) után Kázmér – akinek (és a mögötte álló

⁵⁹ Hellmann (1976) 53.

⁶⁰ Hellmann (1976) 53–55.

⁶¹ I. Lukšaitė, Die erste Phase der Reformation in Litauen, *Annaberger Annalen* 4, 1996, 6–22, itt: 12.

⁶² K. E. Murawski, *Zwischen Tannenberg und Thorn. Die geschichte des Deutschen Ordens unter dem Hochmeister Konrad Erlichshausen 1441–1449*, Göttingen, 1953, 325.

nemesi csoportnak) litvániai uralma megszilárdítása érdekében komoly erőfeszítéseket kellett tennie⁶³ – Lengyelország királya is lett, és újabb kiváltságlevélben (1447. május 2.) erősítette meg a nagyfejedelemség nemeseinek privilégiumait, függetlenül attól, hogy katolikusok vagy ortodoxok voltak.⁶⁴ Ezeket a privilégiumokat ezután minden trónra lépő nagyfejedelem megerősítette.⁶⁵ Minden törekvés ellenére azonban a nagyfejedelemség felső rétegének ortodox vallású tagjai még mindig nem voltak teljesen egyenrangúak a katolikusokkal, mert a legmagasabb állami tisztségeket, mint a vilniusi vajda, vagy a trakai-i kastellán, továbbra is csak katolikusok tölthették be. Ez a korlátozás (ami még a 16. század első felében is létezett) azonban nem a litván nagyfejedelemség politikájából, vallási intoleranciájából következett, hanem a regionális partikularizmusból, az egyes arisztokrata érdekcsoportok sajátos érdekeiből.⁶⁶ A litván etnikai területek előkelő családjai például eltökélten ragaszkodtak ahhoz, hogy az „igazi” litván városok, mint Vilnius, Trakai vagy Kaunas fontosabb tisztségeit a nagyfejedelemség más területeiről származók ne tölthessék be.⁶⁷ Ennek ellenére a 15. század második felében s végén Litvániát vallási türelem jellemezte, míg ugyanekkor Európa más részén, mint például az Ibériai-félszigeten, a más vallásúakkal szembeni türelmetlenség erősödött fel. A 15. század végére a Hispániát addig jellemző tolerancia véget ért, a hit kérdése az államhűség kérdésévé vált. 1492-ben a kikeresztelkedni nem hajlandó zsidókat kiűzték Spanyolországból, 1499-ben pedig a muzulmán mórokat kötelezték az áttérésre, ami az érintettek fegyveres felkeléséhez vezetett (1499–1502).⁶⁸ A lengyel-litván államban viszont még az is előfordulhatott a 15. század végén, hogy Alexander nagyfejedelem felesége, Heléna, III. Iván moszkvai nagyfejedelem lánya, a házasságkö-

⁶³ Hellmann (1976) 54; Murawski (1953) 325–329; A. Lewicki, *Powstanie Świdrygiełły*, Kraków, 1892, 51.

⁶⁴ CE XV, III, No. 7.

⁶⁵ Krom (1994) 485.

⁶⁶ K. Chodyncki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632*, Warszawa, 1934, 87.

⁶⁷ Krom (1994) 486.

⁶⁸ G. de Cortázar – G. Vesga, *Spanyolország története*, Budapest, 2001. 170–171.

tés után is ortodox maradt.⁶⁹ A késő középkorban a katolikus világ keleti szélén fekvő Litvániát a nagyfejedelmek személyes vallási hovatartozásától függetlenül széles körű vallási türelem jellemezte. Ez leginkább a katolikusok és ortodoxok viszonyában mutatkozott meg, de mellettük még egyéb hitűek is nyugodtan élhettek a nagyfejedelemségben: muzulmán tatárok, zsidók, örmények.⁷⁰

⁶⁹ Hellmann (1976) 58.

⁷⁰ S. Hüppe, *A lengyel alkotmány története*, Budapest, 1894, 292–336.

BATTHYÁNY ORBÁN BŰNHÖDÉSE VERANCSICS ANTAL *ELOGIUM URBANI* *BATHIANI-JÁBAN*

SÖRÖS ERZSÉBET BORBÁLA

Tanulmányom középpontjában Verancsics Antal *Elogium Urbani Bathiani* című eddig kiadatlan, kéziratosszövege áll.¹ Batthyány Orbán személye a kortárs történeti munkákban csak mellékszereplőként tűnik fel annak ellenére, hogy a Mohács utáni évtizedekben fontos szerepe volt a magyar nagypolitikában. Az alapvető információkat már Szinnyei közli róla,² az *Elogium Urbani Bathiani* annyi újdonsággal szolgál, hogy Batthyány halálának pontos ideje 1548. október 20., amelyet korábban költészete alapján félredátáltak.

Batthyány 1525-től gyulafehérvári főesperes, később a reformáció első erdélyi hívei között tartják számon, ez alapvető konfliktust jelent a negyvenes években közte és az Erdély pénzügyeit és politikai irányítását kézben tartó Fráter György között. Martinuzzi csak Batthyány halála után lép fel komolyabban ellene: három nappal a temetése

¹ Lelőhelye a Győri Egyházmegyei Levéltár, jelzete: GyEL GyKMLt Th 46. nr. 5644.

² „Izabella királyné tanácsosa, B. Benedek budai várnagy fia; 1521 körül a páduai egyetemen tanult, jelen volt az 1526. pozsonyi országgyűlésen. Kezdetben Ferdinandhoz csatlakozott, azután pedig János királyhoz pártolt, később Grittihez szegődött, végre Izabella királynét védte fegyverével s tanácsával. 1534-ben Gritti Konstantinápolyba kísérte. A medgyesi várban Majláth foglyul ejtette; szabadon bocsáttatván, később Mór László fogságába esett, öcsese B. Farkas maradván kezésül. 1541-ben Izabella udvarában tűnik fel; aug. 25. tagja volt a küldöttségnek, mely a kis János Zsigmondot vivő aranyos hintót Szolimán táborába kísérte; szept. 5. pedig a királyné és fia kíséretében indult ki Budáról Lippa felé Erdélybe. A következő évben Ferdinand szolgálatába állott. 1543-ban már Izabellának állandó hive. Élete végső szakát a királyné főtanácsosa Utjesenics György nagyváradi püspökkel való viszálya keserítette meg. Meghalt 1547-ben Gyulafehérvárott.” (Szinnyei József, Batthyány Orbán, in: *Magyar írók élete és munkái*, I., Budapest, 1891–1914, 703–704)

után kiásatja sírját, mivel szerinte protestáns nem nyugodhat katolikusok között, és a szemétdombra hányatja Batthyány holttestét. Ez az aktus része volt a barát kemény reformációellenes politikájának.

Az *Elogium* egy hétoldalas autográf,³ melyben Verancsics elsősorban Batthyány Orbán életét és jellemét mutatja be, azonban hangsúlyos szerepet kap a transzcendens segítségül hívása a magyarázatokhoz és a mondanivaló sulykolásához. A szöveg tartalma dióhéjban: sommásan leírja származását, rögtön utána pedig betegségét, ahonnan Batthyány halálának időpontjához ugrik. Belső tulajdonságait emeli ki ezután, kettős jellemét, s ezt a *natura* ereje feletti csodálkozással folytatja. Leírja külső tulajdonságait és dicséri műveltségét, azonban kárhoztatja, hogy ezt rosszra használja. Említi, hogy Batthyány Lodovico Grittinek tett szolgálataival Szapolyai János árulója lett. Czibak Imre meggyilkolásáról csak érintőlegesen szól, mintegy emlékeztet rá, nem hangsúlyozza azonban Batthyány bűnrészességét, viszont ezzel hozza kapcsolatba, hogy „Batthyány szerencséje végzetes sebet kapott.” Ezután áttér közéleti és politikai törekvéseire, amelyeket Fortuna akadályozott. Batthyány elveszti atyai birtokait és befolyását Magyarország ügyeinek alakításában. Verancsics ennél a résznél azt elemzi, hogy még a leghatalmasabb Isten sem kárhoztat senkit az egyedüllétre, „de barátok híján és ellenségekben bővelkedve élte le az életét”, elvonultan. Verancsics hosszasan részletezi Fortuna tombolását Batthyány ellen, s ebből következik sírjának meggyalázása is, melyet mintha Fortuna maga rendelne el – az előzmények (Batthyány bűnei) alapján mintegy jogszerűen. Verancsics Batthyány életmódjának és tetteinek elítélésével és az utókornak szánt tanácsokkal zárja le az *Elogiumot*. Elsősorban tehát nem életrajzot, hanem jellemrajzot ír, ebben az értelemben *elogium* a szöveg. Az elemzés tárgyát elsősorban a szöveg antik intertextusai adják, illetve ehhez kapcsolódik Verancsics történetírói koncepciójának vizsgálata, mivel ezek sok szempontból megvilágítják az értelmezés útjait.

Az egyik intertextus Cornelius Nepos *De viris illustribus*-ához kapcsolódik, ez azonban csak igen visszafogott utalásnak tekinthető,

³ Teljes szövege saját közlésemben itt olvasható: Verancsics Antal, *Elogium Urbani Bathiani* (1548 k.), *Lymbus*, 2012–2013, 43–48.

nem is a szövegrészt, inkább a szembeállítást veszi át Verancsics. Nepos Pausanias-életrajzában így ír: *nam ut virtutibus eluxit, sic vitii est obrutus*.⁴ Verancsicsnál: *ut in eo ex iisdem radicibus tum virtutes, tum vitia niti atque manare possent*.⁵

A két szövegrészlet közötti párhuzam nem mondható túlságosan erőteljesnek, de alátámasztja, hogy maga Verancsics is – Tacitus mellett – C. Nepost tartja⁶ elődjének a történetírásban általában, és szűkebb kontextusban a jellemrajz, így vélhetően az *elogium* műfajában is, hiszen a *De viris illustribus*-típusú életrajzok is közeli kapcsolatban állnak az *elogiummal*, történelmi arcképcsarnokra emlékeztető funkciójuk tekintetében. Sörös Pongrác egyébként Verancsics-monográfiájában hosszú listát ad⁷ azokról a szerzőkről, akiknek intertextusait megtalálta Verancsics Antal műveiben, ebben a listában szerepel Cornelius Nepos is.

Fontos a C. Nepostól vett ellentétpár, hiszen – mint már említettem – erre a retorikai elemre építi Verancsics az *Elogium* logikai rendszerét, s Nepos megidézése kapcsán ismét csak a mondanivaló nyomatókosításának tekinthetjük magát az átvétel aktusát, amellyel mintegy kijelöli az utat az értelmezésben. Egyben figyelmet érdemel az a könnyen felfedezhető különbség is, hogy míg Cornelius Nepos rövid leírásában az akción, a fontos tetteken van a hangsúly, Verancsics éppen csak utal azokra – az egyetlen részletesen leírt esemény a sírgyalázás –, és Batthyány jelleméből vezeti le bűnösségét. Erre a későbbiekben a Seneca-intertextus kapcsán még visszatérek.

A gondolat Liviusnál is megjelenik, amikor így ír Hannibálról: *Cum hac indole virtutum atque vitiorum triennio sub Hasdrubale imperatore meruit*.⁸ Mindhárom helyen a latinban a *virtutes* és a *vitia*

⁴ Nep. Paus. 1.

⁵ „hogy ugyanabból a gyökérből táplálkozhat és eredhet benne mind az erény, mind a bűn.” Az *Elogium Urbani Bathiani*-ból származó részleteket a saját fordításomban közlöm.

⁶ Verancsics Antal, Emlékirat a Fráternek nevezett Utissenius György életéről és tetteiről, ford., vál., szövegg., jegyz. Kulcsár P., közreműk. Kulcsár Margit, in: *Humanista történetírók*, Budapest, 1977, 412.

⁷ Sörös Pongrác, *Verancsics Antal élete*, Esztergom, 1898, 104–106.

⁸ Livius XXI,4.

áll egymással szemben, és nemcsak ugyanazokat a szavakat, hanem ugyanazt a képet is működtetik.

Nem elhanyagolható rész az *Elogiumban* Batthyány külső és belső tulajdonságainak bemutatása sem – amely sokkal nagyobb hangsúlyt kap, mint az „igazi”, kézzelfogható, vagyis történeti tények sorolása –, mivel erősen emlékeztet Sallustius Catilina-leírására:

*L. Catilina, nobili genere natus, fuit magna vi et animi et corporis, sed ingenio malo pravoque. Huic ab adulescentia bella intestina, caedes, rapinae, discordia civilis grata fuere ibique iuventutem suam exercuit. Corpus patiens inediae, algoris, vigiliae supra quam cuiquam credibile est. Animus audax, subdolos, varius, cuius rei lubet simulator ac dissimulator, alieni adpetens, sui profusus, ardens in cupiditatibus; satis eloquentiae, sapientiae parum. Vastus animus immoderata, incredibilia, nimis alta semper cupiebat. Hunc post dominationem L. Sullae lubido maxuma invaserat rei publicae capiundae; neque id quibus modis adsequeretur, dum sibi regnum pararet, quicquam pensi habebat. Agitabatur magis magisque in dies animus ferox inopia rei familiaris et conscientia scelerum, quae utraque iis artibus auxerat, quas supra memoravi. Incitabant praeterea corrupti civitatis mores, quos pessuma ac divorsa inter se mala, luxuria atque avaritia, vexabant.*⁹

Verancsics Batthyányt így festi le:

Verum Urbanus erat statura mediocri, corpore nec valido, nec imbecillo, facie decenti, calvitie multa, oculo acumen et astutiam indicanti, cultu conspicuo, aspectu gravis, apparenter sedatus, ad lenitatem demum compositus, et litterarum ita peritus, ut apprime doctus, ita eloquens atque facundus, ut omnium sententia insignis existimaretur esse orator. Non insuper defuit illi iudicium, non consilium, non industria, non in actionibus dexteritas, non in re militari studia, non in civili statu exercitatio atque gratia. Verum cum ingenio magis callido ac prompto, quam acri atque efficaci polleret, clam turbulentus, caute elatus, et vultu mire ad pudorem, ad modestiam et mise-

⁹ Sal. Cat. 5.

*ricordiam accomodato, consummatus rerum novandarum artifex habitus est.*¹⁰

Elsősorban Batthyány *artifex rerum novandarum* szerepe mutat párhuzamot Sallustius leírásával, akinél ilyen alakként ténykedik Catilina is. Sallustiustól és Verancsicstól is csak a legjellemzőbb és egymásra leginkább rímelő részeket vettem ki, a két szöveg között a továbbiakban még több ehhez hasonló párhuzam mutatható fel, ez a kettő megadja azt az alaphangot, amelyből kitűnik, hogy a szerző nem egy pozitív hőst mutat be az olvasónak. Verancsics szövegében kétszeres erősségű a megidézés: egyrészt itt is nyomatékokat kap a szövegrész, mert intertextust hordoz, másrészt mivel megidézi Sallustius nagyon is szuggesztív Catilina-képét, az olvasó érzékeli a közvetett szerzői instrukciót, hogy hogyan is kell kezelnünk Verancsics Batthyány-képét.

Itt kapcsolódik be az a fajta távolságtartás, amit Verancsics alkalmaz, és amely tekinthető a tacitusi történetírás örökségének: az *Elogiumban* jellemző tendencia, hogy Verancsics nem közvetlenül mond véleményt, hanem a stílussal, a szerkezettel közvetíti azt. A szerző a szatirikus hangvételhez kapcsolt elemeket (nevetségessé tétel, túlzás) olyan módon alkalmazza, hogy azok megfelelő arányban vegyítve egyben tükrözik a szerző hozzáállását úgy Batthyányhoz, mint az egyes eseményekhez, és ezzel párhuzamosan szemléltetik azt a Batthyány-képet, amelyet az olvasóban igyekszik kialakítani. Ez a szöveg egyik fontos pontja a szerzői *intentió*t érintő kérdéskörben.

Sallustiusnál még egy fontos intertextust találunk: *Namque animus inpurus, dis hominibusque infestus, neque vigiliis neque quie-*

¹⁰ „Orbán közepes termetű volt, teste se nem erős, se nem gyenge, kellemes arcú, erősen kopaszodott, szeme okosságot és ravaszságot tükrözött, öltözete fényűző, megjelenése tekintélyes volt, látszólag higgadt, ám nyugalma csupán tettetett, a tudományokban olyannyira jártas, hogy az általános vélekedés szerint különösképpen műveltnek, egyúttal olyannyira ügyes és ékes beszédű, hogy kiváló szónoknak tartották. Nem volt híján ezenkívül az ítélőképességnek, megfontoltságnak, elszánt-ságnak, tettekrezségnek sem katonai törekvéseiben, sem pedig polgári szerepének gyakorlásában. De mivel esze járása inkább fortélyos volt és fürge, semmint éles és bölcs, csak titkon keltett zavart, és gögijében visszafogott volt, arckifejezésével pedig csodálatosképpen tudott hol szégyenkezést, hol szerénységet, hol pedig könyörületességet mutatni, a felforgatás tökéletes szakértőjének tartották.”

*tibus sedari poterat: ita conscientia mentem excitam vastabat. Igitur color ei exsanguis, foedi oculi, citus modo, modo tardus incessus: prorsus in facie vultuque vecordia inerat.*¹¹

Verancsics így dolgozza át: [...] *tuncque primum cepit animis labascere et in hominum luce pavitare. Ceterum cum anxium animum prae se semper ferebat, frequentissime, seu staret, seu ingrederetur, in terram tuebatur secumque ipse colloquens, ac modo caput agitans, modo iactans dexteram, omnino summa videbatur cogitatione versare, ex qua specie, motu, incessu, oratione ac demum tota corporis habitudine sui dumtaxat aestimator non haberi solum, sed etiam videri volebat.*¹²

Itt sem szó szerinti az átvétel, viszont szembetűnő az irónia: Verancsics Batthyánya csak *eltanulni*, szinlelni tudta Sallustius Catilinájának örületét, bűnbánatát.

Sallustiust és Cornelius Nepost, akik az ab ovo képességek, erkölcsök és érdemek mentén mérik a történelmet, nem csak ebben idézi fel Verancsics. Úgy tűnik, mintha az eredendően jó és rossz lehetőségeket felkínáló *natura* és a teljesen kiszámíthatatlan és – Verancsicsnál bosszúálló – Fortuna olyan transzcendens erőket képviselnének az *Elogiumban*, akikre/amikre a felelősség hárulhat (mivel igen nehéz számon kérni őket), így Verancsics Batthyányt is mintegy felmenti bűnei és balszerencséje alól: minden a körülmények miatt alakult így, Batthyány nem tehet róla.

Az absztrakt, irodalmi interpretáció mellett megjelenik a történeti háttér, hiszen Batthyány Orbánt minden ismert kortárs szöveg állítása szerint Fráter György ásatta ki sírjából, és vitette a szemétdombra. Fortuna így a barátot személyesíti meg. Tehát Verancsics furcsa csavarral Martinuzzit is felmenti az önbíráskodás vádjá alól – amennyiben önbíráskodásnak számít egy vezető pozícióban lévő személy intézkedése, ugyanis Verancsics Batthyány igazi bűnét is közli,

¹¹ Sal. Cat. 15.

¹² „Ekkor kezdett lelkileg megrendülni és az emberek társaságában reszketni. Sőt gyakran gondterheltnak mutatkozott, álltában vagy mentében többnyire a földre szegezte tekintetét, hol magában beszélve, hol a fejét rázva jobbjával hadonászott, úgy tetszett, teljes egészében elmerül gondolataiban, mivel azt akarta, hogy megjelenése, mozgása, járása, beszéde és egész testtartása alapján ne csak úgy gondolják, de lássák is, hogy megveti önmagát.”

amely egyben a barát álláspontja is: protestánsként nem nyugodhat békében a katolikusok között.

Fontos ez a mozzanat, mert Sallustiusnál a Catilinával szemben kiszabott büntetésnél is ez a kérdés fogalmazódik meg Cicero és Cato beszédében: szabad-e egy „újszerű bűn” megítélésekor érzelmeinkre, saját belátásunkra hagyatkozni, avagy sem.¹³

A Verancsics – Batthyány – Martinuzzi-konfliktus azért is fontos a szöveg szempontjából, mert Verancsics sok nyilatkozatából kitűnik, hogy az említett személyek közötti viszonyrendszer éppen fordítottja annak, mint ami az *Elogium* szövegében olvasható. Verancsics viszonya Batthyányval baráti, György baráttal ellenséges. 1548 októberre és 1549 augusztusa között keletkezett a szöveg, tehát Batthyány halála után és azelőtt, hogy Verancsics Izabella udvarából távozik Fráter Györggyel való kibékíthetetlen konfliktusa miatt, és a Habsburg-oldalra áll. Verancsics laudáció jellegű Martinuzzi-*commentari*usának ismeretében¹⁴ az *Elogium*ot Verancsics utolsó Martinuzzi felé tett gesztusának, nyitási kísérletének tekinthetjük.

A történeti háttér rövid vázolója után nyilvánvaló, hogy az *Elogium Urbani Bathiani*-t csakis irodalmi, fikciós szöveggként értelmezhetjük, másként elhelyezhetetlen volna a kontextusban és a Verancsics-életműben. Mivel nagyon érzékeny a szöveg utalásrendszere, kiemelten fontos az ókori szerzőktől vett intertextusok és azon témák, stílusok szerepe, amelyeket Verancsics nemcsak megidézni akar, de ezeken keresztül navigálja a kortárs viszonyokban tájékozott olvasót, hogy hogyan is kell értelmezni Batthyány személyét (pl. a Catilinához való hasonlítás).

Az intertextusok közül talán a legfontosabb a szöveg emblematicus utolsó mondata, amely egy Seneca-idézet, s Verancsics a *Thyestes*ből veszi: *illi mors gravis incubat / qui, notus nimis omnibus, / ignotus moritur sibi*.¹⁵ Verancsics átiratában: *Sic enim vobis ipsi ignoti, toti mundo notissimi moriemini*.¹⁶

¹³ Sal. Cat. 50–52.

¹⁴ *Humanista történetírók* (vö. 6. jegyz.), 411–426.

¹⁵ Sen. Thy. 401–403.

¹⁶ „Így hát magatokat nem ismerve, de az egész világon elhíresülten haltok meg.”

Itt is duplán hangsúlyos az átvétel, mivel ez nemcsak intertextus, de zárómondat, illetve ez maga a tanulság is. Az *Elogium* végkifejlete az, hogy aki úgy él és viselkedik, mint Batthyány Orbán, hasonló sorsra juthat. A címszereplő jellemhibáinak felsorolása a szöveg legkiemelkedőbb része, igazi bűneit, melyekért kárhozthatni lehetne (ti. a Czibak-gyilkosság és Gritti elárulása), mellékes momentumok maradnak. Csak a legvégén bukik ki a büntetés apropója: Batthyány protestáns volta, s a tanácsok is feltételezhetően Luther követőinek szólnak: *Ite nunc mortales, massae vermibus comparatae, ambite immodica, rationi non obtemperate, miscete ima summis, paceque procul habita et velut ignaviae altrice profligata, discordias serite.*¹⁷ Valláspolitikai propagandaszövegként is olvasható tehát az *Elogium* a sulykolt tanulság felől, hiszen ide, a tanácsokhoz futott ki minden szál.

A Thyestes rövid vizsgálata sem elhanyagolható a párhuzamok tekintetében, hiszen az *Elogium* témái közül sokat megpendít Seneca drámája is, amelyben a következőket írja: *saepe in magistrum scelera redierunt sua*,¹⁸ amely itt is értelmezhető a büntetés logikai mozgatójaként. Seneca a jó erények gyakorlását a Thyestesben szintén a forgandó szerencsével indokolja több helyütt. Itt nyilván nem a Fráter György-féle Fortunáról van szó, Verancsicsnál a két jelentés váltogatása és összemosása is nehézzé teszi az értelmezést, erről ki is lehet mondani, hogy nem véletlenül van így. A szerző igyekezett úgy alakítani a szöveget, hogy mindig annak a véleményét támassza alá, aki épp olvassa, a szándékos bizonytalanságok pedig a szabad interpretáció miatt kerülhettek a szövegbe, hogy bármikor rácsfolhasson a rá, azaz Verancsicsra nézve kellemetlen részletekre. Ezt jól alátámasztja a fent idézett Batthyány-bemutatásnál, hogy a jó és rossz ítéleteket felváltva mondja ki, így bizonytalanítva el az olvasót.

A Thyestes egy másik pontján a halottak tisztessége is felmerül: *Thyestes: ... nihil te genitor habiturus rogo, / sed perditurus.*¹⁹ Mikor

¹⁷ „Rajta hát, halandók, férgek eledele, törekedjete a mértéktelenségre, az értelemnek ne engedelmesskedjete, keverjéte össze a hitványt a magasztossal, és miután a restség szülőanyjától előzőtt béke messze került töletek, támasszatok ellenségeskedést.”

¹⁸ Sen. Thy. 311.

¹⁹ Sen. Thy. 1029–1030.

Thyestes értesül fiai haláláról, rendes temetést kér nekik. A görög-római mondakör sok más szövegéből is ismerhetjük a temetés fontosságát, Verancsics a Thyestesből vett utalással erre a hagyományra is rámutat, s itt már a támadás Fortuna, azaz Fráter György felé irányul, hiszen ő vétett e szokásjog ellen.

Sokféle interpretációs utat nyit meg tehát az *Elogium Urbani Bathiani*: a sok retorikai mesterkedés és titkolt utalás miatt nehéz kihámozni, hogy vajon kinek is szánta olvasásra szövegét, leginkább egy Fráter Györgynek címzett magánlevél mellékleteként lehet elképzelni. De akkor miért tesz bele rengeteg fétet, olyan elemeket, amelyek felmenthetik azok előtt, akik Batthyány pártját fogják az ügy kapcsán? Miért célja valakinek egy halott rosszhírét kelteni? Épp ezen problémák miatt gondolom, hogy a szöveget csak funkcionálisan, politikai propagandaként, Fráter György valláspolitikájának erkölcsi alátámasztásaként lehet olvasni – a történeti háttér figyelembe vételével –, vagy éppen önmagában, saját szövegvilágát vizsgálva, hiszen rengeteg érdekes fikciós megoldást kínál fel.

NAGY KONSTANTIN ÉS A VILÁGI AUTORITÁS A REFORMÁTOROKNÁL

SZABADI ISTVÁN

Az 1569 októberében tartott váradi hitvitában, ahol jelen volt maga János Zsigmond erdélyi fejedelem is, Radics (Károlyi) Gáspár azt kéri az uralkodótól, hogy ne engedje Dávid Ferencet prédikálni a hitvita során.¹ Kérését jeles uralkodókra, többek között Nagy Konstantinra hivatkozva adja elő: „Ilyenek valának az Ótestamentumban Dávid, Jósafát, Józsiás. És Krisztus születésének utána nagy Constantinus Császár, mely az Niceum városban az egyházi szövényeket egybegyőjtván Arriusnak a száját bedugasztala és annak eretnekségének véget veté...” A hitvita jegyzőkönyvét maga Dávid Ferenc állította össze és adta ki² (a hitvitán János Zsigmond nevében az elnöki tisztet unitárius tanácsosa, Bekes Gáspár töltötte be, a reformátusokat természetesen Méliusz Juhász Péter képviselte).

János Zsigmond alakja és szerepe más szerzőknél is hasonló megvilágításba kerül, ráadásul nem mint reménykeltő lehetőség, mint Károlyinál, hanem mint megvalósult ígéret. Jacobus Palaeologus írja: „Ki tagadhatná, hogy Erdélyben világlott fel az igazság a személyében egy Istenről. De ez sem történt volna meg, ha Isten nem ad nekünk egy lelkületében Frigyes fejedelemhez fogható, számunkra biztonságos vendéglátással szolgáló embert, név szerint II. Jánost, Magyarország választott királyát, s ha ő Zsigmond császárként vi-

¹ Kevéssel a váradi hitvita előtt dőlhetett el, hogy János Zsigmond a reformátusokat vagy az unitáriusokat támogatja-e, mind a két irányzat törekedett tehát a fejedelem megnyerésére. Az 1567-es debreceni *Articuli minores* János Zsigmondhoz szóló ajánlásában is azt olvashatjuk, hogy a fejedelmeknek el kell törölniük országukból a bálványimádókat és eretnekeket.

² RMNy 286. [Dávid Ferenc:] *Az váradi dispytacionac avagy vetelkedes nec az egy Attya Istenről és annac Fiaról, az Iesus Christusról és a Szent Lélekről igazán valo elő számlalássá...* Colosvarot 1569 (1570), 47.

szonyult volna hozzánk, vagy az előző korok a maguk uralkodóihoz hasonlatossá formálták volna, magunk is sötétben maradtunk volna, másfelől pedig ha megfordítva történt volna, akkor e nagyszerű fényességgel már a korábbi századok ékeskedhettek volna.”³ Máshol „Jósiás király (2Krón 23–24) újbóli megtestesüléseként jeleníti meg az uralkodót, sőt a világ valaha élt összes teológusának helyet adó, csodálatos részletekkel ábrázolt várost is róla nevezi el Janopolisnak”.⁴

A reformáció nagy teoretikusai, a dogmarendszerek kidolgozói között szép számmal találunk olyanokat, akik Nagy Konstantin egyházpolitikájára, mint követendő példára hivatkoznak. Világi uralkodókra úgy tekintenek, mint a *corpus Christianum* vezetőjére, és őket a Nagy Károly vagy I. Ottó kapcsán felbukkanó jelzőkkel illetik: „*novus David, novus Salamon, novus Moyses, novus Constantinus*”. Adódik ez minden bizonnyal abból is, hogy az egyházak és felekezetek széttagoltsága idején felértékelődik az egykori közös norma, érdekes módon az egykor oly igen protestáló egyházak nem egyszer a monarchikus elvek felé fordulnak. A világi uralkodótól azt várják, hogy az ne csupán *defensor ecclesiae*, hanem *rector ecclesiae*-ként viselkedjék, sajátos módon éppen a pápai hatalmat megerősítő, Nagy Konstantinra, mint előképre tekintő Karoling uralkodók mintájára. Különösen jellemző lesz ez a Tiszától keletre lévő, 17. századi magyar protestantizmusra, ahol maga a fejedelem részt vett az egyház vezetésében, s mint az *orthodoxa ecclesia* legfőbb patrónusa, gyakorolta a *ius advocatae* és a *ius supremae inspectionis* jogát. Keveredtek itt a lutheri és a kálvini egyházalkotmány egyes vonásai, miközben a középkori magyar egyházszervezet sok, lényeges eleme is megmaradt.⁵

³ *Földi és égi hitviták*. Válogatás Jacobus Palaeologus munkáiból. Ford. Nagyillés János. Válogatta, az előszót és a jegyzeteket írta Balázs Mihály, Budapest – Kolozsvar, 2003, 85–86.

⁴ Balázs Mihály, Megjegyzések János Zsigmond valláspolitikájáról, *Credo*, 1–2, 2008, 67.

⁵ Ld. ehhez Buzogány Dezső, Világi tisztség és testület a 17–18. századi erdélyi református egyházban, *Confessio*, 3, 2007, 40–52; Szabadi István, Református Egyházkormányzat a bécsi béke után, in: „*Frigy és békesség legyen...*” *A bécsi és a*

Ez a sajátos egyházkormányzati berendezkedés alapjaiban már János Zsigmond alatt kialakult. Balázs Mihály fentebb idézett tanulmánya szerint az unitáriusokhoz az 1560-as évek legvégén csatlakozó János Zsigmond valláspolitikája haláláig nem változott, függetlenül személyes felekezeti hovatartozásától. Az ekkor hozott törvények alapvetően az evangélium szabad hirdetéséről szólnak. A híres 1568-as tordai törvény újdonsága is Balázs szerint abban áll, hogy pontosan hozza a szabad vallásgyakorlást alátámasztó bibliai textust: *Róm 10,17. (Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi)*: „Urunk ő felsége miképen ennek előtte való gyűlésibe országával közönséggel az religio dolgáról végezött, azonképen mostan és ez jelen való gyűlésébe azont erősíti, tudniillik hogy mindön helyökön az prédikátorok az evangéliomot prédikálják, hirdessék, kiki az ő értelme szerint, és az község ha venni akarja, jó, ha nem pedig, senki kényszerítéssel ne kényszerítse, az ű lelke azon meg nem nyugodván, de oly prédikátort tarthasson, az kinek tanítása ő nekie tetszik. Ezért pedig senki a superintendensök közül, se egyebek az prédikátorokat meg ne bánthassa, ne szidalmaztassék senki az religióért senkitől, az elébi constitutiók szerént, és nem engedtetik ez senkinek, hogy senkit fogsággal, avagy helyéből való priválással fenyegecssön az tanításért, mert az hit istennek ajándéka, ez hallásból lészön, mely hallás istennek ígéje által vagon.”

A milánói ediktum szövege egészen hasonlóan szól: „megadjuk a keresztényeknek és mindenkinek azt a szabad választást, hogy azt a vallást kövesse, amelyiket akarja, úgyhogy bármelyik istenség vagy mennyei hatalom jóakarattal lehessen irántunk és mindenki iránt, aki hatalmunk alatt él... Mindenkinek joga legyen hozzá, hogy amellet a vallás mellett döntsön, amiről úgy véli, hogy megfelel neki, hogy az istenség mindenben megadja nekünk a szokásos gondviselését és jóindulatát.”

Egyáltalán nem egyedi eset, hogy a reformátorok az uralkodókat vallásügyi kérdésekbe való beavatkozásra kérik. Ez nem mond ellent annak, hogy a reformáció lényege teológiai, központi kérdése pedig Isten keresése, a kegyelem által való üdvözülés. Viszont az sem kér-

dés a reformátorok többsége számára, hogy a politikai kontextus befolyásolja a hitújítás sikerét. Ahogy Owen Chadwick is rámutat: mivel a fejedelmek és a királyok hatalma („központi kormányzat”) nőtt, a pápáké pedig csökkent, nem egy esetben fordultak a reformátorok a világi hatalmak felé, a reformok támogatása érdekében. Annál is inkább, mivel – különösen hosszabb távon – a reformok nem csak lelki, de intézményi és jogi reformokat és intézkedéseket is jelentettek. Itt pedig ismét nem ártott az uralkodói segítő akarat. „A legjobb reformátorok, legalábbis Spanyolországban, Angliában, Franciaországban, Németországban mind-mind az uralkodótól várták a fellépést. Egyedül neki volt kellő hatalma a hatékony cselekvéshez.”⁶

Luther a világi hatalom feladatának tekintette, hogy akár erőt is alkalmazva védelmezze az emberek személyes biztonságát, kölcsönös tiszteletét és tulajdonát, a vétkeket büntesse meg, az istenfélőket pedig oltalmazza. Véleménye szerint a császár és a tartományurak nincsenek egyházi hatalom alatt, az egyháznak pedig nem feladata a hatalom gyakorlása, sem az egyházi fegyelmezés, sőt Isten ígéjének érvényre juttatása is az előjárók feladata kell legyen. A magisztrátusnak az alattvalók engedelmisséggel tartoznak, hiszen annak hatalma Istentől való.⁷

A hatalom szükségszerűsége kapcsán érdemes Kálvint is idézni, aki a münsteri vagy strasbourgri „rajongók”, a politikai messianizmus ellenében így fogalmaz: „Balgá módon oly tökéletességről álmodoznak, amely az emberi társadalomban soha nem található...”⁸ Úgy vélte, hogy a hitújítás sorsa nem lehet független a világi hatalom

⁶ Owen Chadwick, *A reformáció*, Budapest, 2003, 25.

⁷ Boleratzky Lóránd, *A magyar evangélikus egyház jog alapjai és jogforrásai I.*, Budapest, 1991, 57: „Luther a világi birodalom fogalma alatt nem a mai értelemben vett államot, hanem személyek számára teremtett közösséget (communio saecularis sive naturalis) ért... A világi birodalomban is végső soron Isten akarata uralkodik, nem ugyan, mint kegyelem, hanem, mint harag és nem engedi, hogy a sátán az embert teljesen megsemmisítse. Ehhez veszi Isten igénybe a világi felsőbbiséget, vagy, mint ma mondanánk az államhatalmat, amely Isten által rendelt védőgát a sátán által csellel és erőszakkal az emberek között szított zavar ellen”.

⁸ Kálvin János, *A keresztyén vallás rendszere*, Pápa, 1910, 746.

akarától, az attól remélt védelemtől, ugyanakkor meg volt győződve annak Istentől való eredetéről. Ilyen összefüggésben még a katolikus császári hatalom is elfogadhatóvá válik, mint legfelsőbb egyházi méltóság. Hivatkozik Mózes és Dávid király példájára: „a többi egyes király is a fennálló rendet védte hatalmával, mint illet, az egyháznak pedig meghagyta a maga joggyakorlatát, a papoknak pedig mindazt, amit számukra Isten kiváltsággként adott.”⁹

Gyakran citált gondolatok Kálvintól a következők is: „Ezek után, mivel fentebb kétféle kormányzást állapítottunk meg az emberben, és az egyikről, amely a lélekben, vagy benső emberben székél, és az örök életre tartozik, egyebütt elég sokat szóltunk, e hely megkívánja, hogy a másíkról is, amely csupán a polgári kormányzatra és külső erkölcsi rendre vonatkozik, szóljunk egynehány szót. Mert jóllehet úgy tűnhetik fel a dolog, hogy a hit lelki tudományától, amelynek tárgyalására vállalkoztam, el van különítve ennek a tárgynak az előadása, a következőkből mindamellett ki fog tűnni, hogy én méltán csatolom ide. Sőt, hogy ezt tegyem, arra a szükség kényszerít, különösen, mivel egyik részről esztelen és barbár emberek azt az Isten által szentesített rendet örvöngve kísérlik meg felforgatni, a fejedelmek hízelgői pedig azoknak hatalmát mértéktelenül felemelve nem haboznak magának Istennek uralmával szembeállítani. Ha mindegyik rossznak útját nem álljuk, elvesz a hitnek tisztasága.”¹⁰

Bullinger, Béza, Melancton, Musculus, végül Szegedi Kis István dogmatikai munkái, *Loci communes*-ei mind kitérnek a protestáns egyházkormányzat és a világi hatalom viszonyának kérdésére, műveiknek állandó része a *De magistratibus* fejezet. Nem egyszer szerepel pozitív példaként Nagy Konstantin, aki rögtön megtérése után uralkodói hatalma révén az egyház belső ügyeibe is beleavatkozott. Szempontunkból most Wolfgangus Musculus *Loci communes*-ét emelem ki, hiszen a szerző már Kathona Géza szerint,¹¹ de az újabb

⁹ Buzogány Dezső: Kálvin állam- és társadalomszemlélete, *Magyar Tudomány* 2, 2010, 135–151.

¹⁰ Kálvin (1910) 746–747.

¹¹ Kathona Géza, Méliusz Péter és életműve, *A Második Helvét Hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve*, Bartha Tibor (szerk.), Budapest, 1967, (*Studia et Acta Ecclesiastica*, II) 146.

kutatások alapján is¹² mind Méliusz Juhász Péter, mind Szegedi Kis István teológiájára alapvető befolyást gyakorolt.

Musculus *Loci communes* című munkájában az utolsó fejezet (*De magistratibus*) a világi hatalom szerepéről és feladatáról szól. Az állam mint *Pater familias* szerepel nála, akinek gondoskodnia kell a családja testéről és lelkéről egyaránt, hogy az fizikailag és mentálisan egyaránt jól érezze magát. Megengedi az államnak a *ius reformandi*-t, azaz az egyház megreformálásának jogát, hogy megfelelő prédikátorokat és szolgákat jelöljön ki a templom számára, és eltávolítsa a feleslegessé vált dolgokat. Nála is jelentkezik az a már említett, Erdélyre jellemző tendencia, mely révén a késő középkori egyházpolitika örökségeként a papság a lehető legnagyobb mértékben függ az államtól, az egyház kormányzatát az uralkodó vagy egy-egy városi tanács tartja a kezében, modelljének itt is inkább az izraelita királyság tűnik. Így kerül az egyházi törvénykezés, a lelkészek ordinációja és felügyelete, az egyházi vagyonról való gondoskodás a világi felsőbbség kezébe. Musculus lényegében az államegyház teóriáját fogalmazza meg, nem meglepő ezek után, ha Musculusnál a constantinusi fordulat mintaként szerepel, azaz a világi hatalom kereszténnyé válása legitimálja annak egyházkormányzói szerepét.

A már említett Szegedi Kis István-féle *Loci communes*¹³ azért érdekes számunkra, mert nem önálló munka, hanem kompiláció, melynek során a szerző Bullinger, Vermigli, Musculus, Kálvin, Béza és Melancthon különféle szövegeit másolta egymás mellé, azaz mintegy eszenciáját adja a témánk szempontjából fontos elméleteknek,¹⁴ emellett szerte Európában sokáig a teológiai képzés egyik alapvető munkája volt.

¹² Lányi Gábor János, Wolfgangus Musculus Dusanus élete és művei, *Studia Caroliensia* 1, 2005, 3–22.

¹³ *Theologiae Sincerae Loci Communes de Deo et Homine Perpetuis explicati Tabulis & Scholasticorum Dogmatis illustrati...* Basiliae, 1585.

¹⁴ Kathona Géza: Svájci theologiai elemek Szegedi Kis István hittani nézeteiben. in: *Tanulmányok és szövegek a Magyarországi Református Egyház XVI. századi történetéből*, Bartha Tibor (szerk.). Budapest, 1973, (*Studia et Acta Ecclesiastica*, III) 16. Szegedi életére: Kathona Géza, *Fejezetek a török hódoltsági reformáció történetéből (Humanizmus és reformáció* 4. kötet), Budapest, 1974, 90–114.

A magisztrátusról Szegedi Kis azt tanítja,¹⁵ hogy Istennek, minden teremtet dolog létrehozójának, megtartójának és irányítójának kell szolgálnia. Nem igaz, hogy a földi világ fejedelme a Sátán, és a hatalmasok sem a Sátólól való, hiszen az Úr alá vannak vetve mindannyian. Az viszont igaz, hogy a hatalom isteni eredetével szemben a hatalommal való visszaélés a Sátólól való, mint ahogy a házasság is Istentől való, a házasságtörés viszont a Sátólól. A zsarnokok is Isten teremtményei, nem úgy maga a zsarnokság, mert Isten a törvényes hatalmat rendelte el.

Feladatuk kettős természetű (*officium generale, officium speciale*), általánosságban Isten szolgálata, mert a hatalmuk is tőle van, részletezve pedig a nép vezetése, igazságszolgáltatás, a békesség fenntartása, a nép védelme, a tisztesség oltalmazása, a kegyes és vallásos élet fenntartása, a hamis vallási tanítások eltávolítása. Még a pogányok is (*ethnici*) felismerték, hogy vallás nélkül nem működik és nem irányítható egy közösség sem, még a természetben is Isten törvényei fedezhetőek fel. Ha a család ügyel arra, hogy az övét igaz kegyességre és Isten tiszteletére intse, mennyivel inkább ezt kell tennie a magisztrátusnak, amely minden alávetettnek atyja. Reá tartozik az egyház igazgatása és a lelkipásztorok felügyelete is, hiszen nem ő maga prédikál és oszt szentségeket, hanem a lelkészekre bízta azt. Pál apostol ezért nevezi őket isten szolgálóinak. A szentséges uralkodók, mint Mózes Józsué, Dávid, Salamon, Jozafát, Ezékiás és mások példája is a vallás oltalmazására tanítja az előjárókat.

A magisztrátus feladata az egyház lelkipásztorainak kiválasztása, vagy az általa kijelölt más személyek által kiválasztottak megerősítése. Az alkalmatlan lelkészeket hivatalukból leteszi, az egyháztól távol tartja, a hibáikat kijavítja, a vétkeseket megfenyíti. Gondoskodik a helyes igehirdetésről, a szentségek megfelelő kiszolgáltatásáról, általában a liturgiáról. Legyen nagy gondja az iskolákra, az alávetettek erkölceire, az egyház javaira.

Ha a magisztrátus féli és szereti Istent, mennyivel inkább elvárható ez az alávetettektől, akik tisztelettel, félelemmel, megbecsüléssel, adókkal és engedelmességgel tartoznak vezetőiknek. Mindenki, aki nem tagja a magisztrátusnak, alávetettnek számít: nem csupán a vilá-

¹⁵ Szegedi Kis (1585) 191–194.

giak, de lett legyen próféta, evangélista, apostol. Nem csupán a magisztrátust, hanem magát Istent veti meg, aki nem akar a megszabott rend szerint élni. Az effajta alávetettségén kívül esnek a római pápának és papjainak alattvalói. A keresztény embernek az a sajátja, hogy inkább tűri a rajta esett jogtalanságot, minthogy Isten ellen lázadjon. Mert múlandó a test, a szerencse, a rang és a hasonló dolgok, örök viszont Isten ígéjének igazsága, a Krisztusba vetett hit, Isten ismere- te, Isten igaz tisztelete, az imádkozás és a többi ilyen.

Jól látható, hogy a szekuláris hatalom szükségességének hangsúlyozása az említett, nagy tekintélyű reformátoroknál nem mond el- lent, sőt együtt jár a hitújítás *sola Scriptura, sola fide, solus Christus* elveivel, az egyház és a világi hatalom tekintélyének trónfosztásáról szó sincs. Nézetük szerint amennyiben az államhatalom Krisztus követőjévé válik és a Szentírást veszi a törvények alapjául, teljes joggal szólhat bele az egyház életébe, válhat részévé az egyházkor- mányzásnak, ahogyan ezt a Nagy Konstantinnak köszönhető fordulat példázza.

A VÁLTOZÁS KÉNYSZERE

GONDOLATOK A MILÁNÓI EDICTUM NERO-KORI ELŐZMÉNYEIRŐL¹

TAKÁCS LÁSZLÓ

Amikor Constantinus 313-ban a keresztények szabad vallásgyakorlásáról szóló rendeletét közzétette,² olyan jelentőségű dolgot művelt, amely a birodalom minden (keresztény) polgárát érintette. Ahhoz, hogy világos legyen ennek a rendelkezésnek a súlya, mindenekelőtt azokat a vonásait kell hangsúlyozni, amelyek különösen egyeduralkodóvá tették. Az egyik mindenképpen az volt, hogy a rendelet érvényessége az egész birodalomra vonatkozott, a másik pedig az, hogy a birodalom területének egészén egy bizonyos, jól meghatározott csoportot érintett a rendelkezés. Ebből a szempontból tulajdonképpen már nem is az lényeges, hogy egy addig számos szervezett üldözésnek kitett és vallása szabad gyakorlásában változatos eszközökkel korlátozott vallási csoportról volt szó, hanem hogy egyáltalán egy vallási csoportosulást érintett a rendelkezés, s csak ezután említhetjük azt, hogy ez a vallási csoport markánsan szembehelyezkedett azzal az állammal, amely végül elismerte és jogokkal ruházta föl. Mindezt azért kell hangsúlyozni, mert – amint az a kiemelésből világos – olyan analóg rendelkezések felől igyekszem megvilágítani a milánói *edictum* ill. *constitutio* jelentőségét,³ amelyek hasonló kritériumokkal bírnak, vagyis hatókörük az egész birodalomra kiterjed, de

¹ A tanulmány az OTKA 104789 nyilvántartási számú *Erkölc, kötelesség és bűn fogalomrendszerének hálózata Cicerótól Szent Istvánig* című pályázat keretében készült.

² A rendelkezés Eusebios tudósításában maradt fenn, vö. *Historia Ecclesiastica* X,5,2–14. Vö. még Lactantius, *De mortibus persecutorum*, 48, 2.

³ John R. Knipfing, Religious Tolerance during the Early Part of the Reign of Constantine the Great (306–313), *The Catholic Historical Review* 10 (1925) 483–503.

nem mindenkit, csak egy bizonyos csoportot érintenek. Ami némileg bővíti a vizsgálati kört, hogy a vizsgálódást nem érdemes a pozitív intézkedésekre korlátozni, hiszen olyan precedenst (akár többet is) keresünk, amelyek magukban hordozzák a birodalom egészére vonatkozó érvényességet.

Ha e momentumokat kiemeljük, azonnal egy másik (bár nem a vallásgyakorlással összefüggő) rendelkezés tűnik a leginkább kézenfekvőnek: Caracalla rendelkezése a római polgárjog kiterjesztéséről, vagyis a *constitutio Antoniana*.⁴ Mindkét rendelkezésre jellemző, hogy nem tartalmaz diszkriminatív elemeket, ugyanakkor számos olyan vonásuk van, amelyek elválasztják őket, hiszen a milánói edictum minden egyetemes vonása ellenére mégiscsak egy jól körülírható csoporthoz köthető rendelkezés. Minket azonban jelen esetben nem a döntés és nem is a döntés következményei érdekelnek, hanem a döntéshez vezető út, az előzmények, aminek következtében megszületik egy, az egész birodalomra érvényes döntés.

A változatlanság kedvéért egészen Nero, illetve Claudius koráig nyúlók vissza, sőt egészen pontosan egy Seneca-helyhez. A filozófus-államférfi *Apocolocyntosis* című szatírájában a következő szavakkal vezeti be Claudius halálát:

Claudius animam agere coepit nec invenire exitum poterat.

Tum Mercurius, qui semper ingenio eius delectatus esset, unam e tribus Parcis seducit et ait: "Quid, femina crudelissima, hominem miserum torqueri pateris? Nec unquam tam diu cruciatus cesset? Annus sexagesimus [et] quartus est, ex quo cum anima luctatur. Quid huic et rei publicae invides? Patere mathematicos aliquando verum dicere, qui illum, ex quo princeps factus est, omnibus annis, omnibus mensibus efferunt. Et tamen non est mirum si errant et horam eius nemo novit; nemo enim unquam illum natum putavit. Fac quod faciendum est:

'Dede neci, melior vacua sine regnet in aula.'

Sed Clotho „ego mehercules” inquit „pusillum temporis adicere illi volebam, dum hos pauculos, qui supersunt, civitate donaret (con-

⁴ Marco Rocco, *The Reasons Behind Constitutio Antoniana and its Effects on the Roman Military*, *ACD*, 2010, 46, 131–156.

stituerat enim omnes Graecos, Gallos, Hispanos, Britannos togatos videre), sed quoniam placet aliquos peregrinos in semen relinquere et tu ita iubere fieri, fiat.” (2–3)

Seneca nyilvánvaló félelemmel említi Claudiusnak a római polgárjog kiterjesztését célzó törekvését. Ráadásul ez nem is volt igaz. Claudius polgárjogot nem adott népcsoportoknak.⁵ Sőt a népcsoportoknak való polgárjog-adományozás idegennek is tűnik a római gondolkozástól, mivel a polgárjog nem nemzetiségi-etnikai, hanem területi, lokális kiváltság volt.⁶ A városhoz kötött (itt elsősorban *coloniákra* kell gondolni) polgárjog azonban már Iulius Caesar esetében sem volt kizárólagos. Polgárjogot nagyon sokáig valóban hadvezérek adományozhattak, Caesar tehát ennek megfelelően adott polgárjogot Gallia Transpadana lakosainak.⁷ Claudius azonban bár kétségtelenül eljárta a római polgárjog kiterjesztésének lehetőségével, alapvetően *coloniákhoz* tartozó közösségekben gondolkodott.⁸ Achaiában azonban egyáltalán nem adott efféle kiváltságot egyetlen városi közösségnek sem. Ugyanez a helyzet Hispaniában és Galliában is. Úgy tűnik azonban, hogy Camulodunum *colonusai* valóban kaptak ilyen kiváltságot.⁹

Hogy Claudius valóban gondolt a római polgárjog kiterjesztésére, arra az a senatusi beszéde lehet bizonyíték, amelyet Tacitus idéz az *Annales*-ben. Mivel a beszédnek nagyon fontos megállapításai vannak, érdemes és szükséges is hosszabban idézni:

⁵ Lásd bővebben a *Claudius and Roman Citizenship* című fejezetet Eden *Apocolocyntosis*-kommentárjában: *Seneca, Apocolocyntosis*, (ed.) P. T. Eden, Cambridge, 1984, 152–155.

⁶ A. N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, Oxford, 1973².

⁷ Luciano Canfora, *Julius Caesar, The Life and Times of a People's Dictator*, (transl.) Marian Hill and Kevin Windle, Berkeley – Los Angeles, 2007, 90–91.

⁸ Lugdunumnak (Lyon) azért adományozhatott polgárjogot, mert ott született. Claudius és Lyon kapcsolatáról lásd bőven hivatkozott szakirodalommal: N. P. Miller, *The Claudian Tablet and Tacitus: a Reconsideration*, *RhM* (NF 99) 1956, 304–315.

⁹ Jonathan Edmondson, *Cities and Urban Life in the Western Provinces of the Roman Empire, 30 BCE–250 CE*, in: *Companion to the Roman Empire*, (ed.) David S. Potter, Oxford, 2010, 250–280; különösen p. 259.

A. Vitellio L. Vipstano consulibus cum de supplendo senatu ageretur primoresque Galliae, quae Comata appellatur, foedera et civitatem Romanam pridem adsecuti, ius adipiscendorum in urbe honorum expeterent, multus ea super re variusque rumor. et studiis diversis apud principem certabatur adseverantium non adeo aegram Italiam ut senatum suppeditare urbi suae nequiret. suffecisse olim indigenas consanguineis populis nec paenitere veteris rei publicae. quin adhuc memorari exempla quae priscis moribus ad virtutem et gloriam Romana indoles prodiderit. an parum quod Veneti et Insubres curiam inruperint, nisi coetus alienigenarum velut captivitas inferatur? quem ultra honorem residuis nobilium, aut si quis pauper e Latio senator foret? oppleturos omnia divites illos, quorum avi proavique hostilium nationum duces exercitus nostros ferro vique ceciderint, divum Iulium apud Alesiam obsederint. recentia haec: quid si memoria eorum moreretur qui sub Capitolio et arce Romana manibus eorundem perissent satis: fruerentur sane vocabulo civitatis: insignia patrum, decora magistratuum ne vulgarent. His atque talibus haud permotus princeps et statim contra disseruit et vocato senatu ita exorsus est: 'maiores mei, quorum antiquissimus Clausus origine Sabina simul in civitatem Romanam et in familias patriciorum adscitus est, hortantur uti paribus consiliis in re publica capessenda, transferendo huc quod usquam egregium fuerit. neque enim ignoro Iulios Alba, Coruncanios Camerio, Porcios Tusculo, et ne vetera scrutemur, Etruria Lucaniaque et omni Italia in senatum accitos, postremo ipsam ad Alpem promotam ut non modo singuli viritim, sed terrae, gentes in nomen nostrum coalescerent. tunc solida domi quies et adversos externa floruimus, cum Transpadani in civitatem recepti, cum specie deductarum per orbem terrae legionum additis provincialium validissimis fesso imperio subventum est. num paenitet Balbos ex Hispania nec minus insignis viros e Gallia Narbonensi transivisse? manent posterius eorum nec amore in hanc patriam nobis concedunt. quid aliud exitio Lacedaemoniis et Atheniensibus fuit, quamquam armis pollerent, nisi quod victos pro alienigenis arcebant? at conditor nostri Romulus tantum sapientia valuit ut plerosque populos eodem die hostis, dein civis habuerit. advenae in nos regnaverunt: libertinorum filiis magistratus mandare non, ut plerique falluntur, repens, sed priori populo factitatum est. at cum Senonibus pugna-

vimus: scilicet Vulsci et Aequi numquam adversam nobis aciem instruxere. capti a Gallis sumus: sed et Tuscis obsides dedimus et Samnitium iugum subiimus. ac tamen, si cuncta bella recenseas nullum brevius spatio quam adversus Gallos confectum: continua inde ac fida pax. iam moribus artibus adfinitatibus nostris mixti aurum et opes suas inferant potius quam separati habeant. omnia, patres conscripti, quae nunc vetustissima creduntur, nova fuere: plebei magistratus post patricos, Latini post plebeios, ceterarum Italiae gentium post Latinos. inveterascet hoc quoque, et quod hodie exemplis tuemur, inter exempla erit.'

Orationem principis secuto patrum consulto primi Aedui senatorum in urbe ius adepti sunt. datum id foederi antiquo et quia soli Gallorum fraternitatis nomen cum populo Romano usurpant. (11, 23–25)

Claudius beszéde rímél arra, amit Seneca a szájába ad, de az is látszik, hogy a *senatorok*, a római arisztokrácia jelentős része nem értett egyet Claudius törekvésével. Seneca még a *De beneficiis*-ben is: 6, 19 „*Quid ergo, inquit, si princeps civitatem dederit omnibus Gallis, si immunitatem Hispanis, nihil hoc nomine singuli debent?*”

Ebből az idézetből az is kiderül, hogy milyen fogalom kapcsolódott össze szorosan Seneca fejében a polgárjoggal. Ez az *immunitas*, vagyis az adómentesség.¹⁰ Tíz évnyi adómentességet valóban kapott hispaniai város. Ám ennek az adókedvezménynek is csak lokálisan lehetett érvényt szerezni. Ugyanezt a gyakorlatot egyébként a későbbi uralkodók is folytatták, köztük Nero is, mert sokszor csak efféle intézkedéssel lehetett a városokat egy-egy természeti csapás után helyreállítani.¹¹

Claudius tehát kétségtelenül tett olyan lépéseket, amelyek a római polgárjog kiterjesztése felé mutatnak (ekkor már nem volt meglepő a kettős polgárság, például Szt. Pál egyszerre volt római és tarsusi

¹⁰ Vö. Miriam T. Griffin, *Seneca on Society, A Guide to De beneficiis*, Oxford, 2013, 298.

¹¹ Fergus Millar, *Rome, the Greek World, and the East*, vol. 2: *Government, Society, and Culture in the Roman Empire*, (ed.) Hannah M. Cotton – Guy. M. Rogers, Chapel Hill, 2004, 69.

polgár),¹² de ez a folyamat, részben nyilván Seneca hatására is, megtorpan Nero alatt. Nero ugyanis csak helyi közösségeket, vagy egy nagyon szűk réteget jutalmazott efféle kiváltsággal. Intézkedései közül az egyik leghíresebb Achaia provincia szabadságának kinyilvánítása 68-ban: *Decedens deinde provinciam universam libertate donavit simulque iudices civitate Romana et pecunia grandi*. Hasonlót persze Claudius is tett: ő a spártaikat szabadította fel, így az összes főlzabadított spártai később a Claudius nevet mint *nomen gentile*t viselte.¹³

Nero alatt tehát megtorpan a Iulius Caesarral elkezdődött, majd Claudius által is szorgalmazott folyamat, s jó másfél évszázad kellett ahhoz, hogy megszülessék a döntés a jog teljes kiterjesztéséről.

De mi a helyzet a keresztényekkel? Ha végigtekintünk a keresztények római öndefinícióin, azt látjuk, hogy önmagukat is igyekeztek azon fogalmak szerint definiálni, amelyeket a rómaiak általában használtak. Először is a római identitással szemben, vagy azzal párhuzamba a keresztény identitást állították: *Christianus sum* éppen úgy hangzik a vértanúaktákban, mint a *civis Romanus sum*. De megkísérelték magukat új nemzetként is definiálni, ahogy azt a IV. ecloga *iam nova progenies caelo demittitur alto* sorának a keresztény interpretációja teszi egyértelművé.¹⁴ Nem véletlen Szt. Ágoston művének a címe sem: *de civitate Dei*, a keresztények nem egy evilági város, hanem Isten városának, vagy a paradicsomnak a polgárai már itt, evilágban. Erre a nem e világból való polgárságra Szt. Jeromos is rájátszik, amikor egyik levelében azt írja remeteségbe vonult barátjáról, hogy *quasi novus Paradisi colonus insedit*.¹⁵ A keresztények

¹² Sean A. Adams, Paul, the Roman Citizen: Roman Citizenship in the Ancient World and its Importance for Understanding Acts 22:22–29, in: Sean A. Adams, Paul: Jew, Greek, Roman, (ed.) Stanley E. Porter, Leiden, 2008. 309–26 (Pauline Studies, vol. 5).

¹³ Paul Cartledge – Anthony Spawforth, *Hellenistic and Roman Sparta, A Tale of Two Cities*, London, 2002², 95.

¹⁴ Karl Olav Sandnes, *The Gospel 'According to Homer and Virgil'. Cento and Canon*, (Supplements to Novum Testamentum, v. 138), Leiden, 2011, 154–156.

¹⁵ Ez a kifejezés már a korai feliratokon is megjelenik: Andrew Cain, *Jerome and the Monastic Clergy - A Commentary on Letter 52 to Nepotian*, (with intr., text, transl.), Leiden-Boston, 2013, 138. Vö. *CIL* 13. 2414. pp. 5–6. Lásd még: Hieronymus és Bonosus, in: *Studia Patrum: a Magyar Patrisztikai Társaság I. tudo-*

megpróbáltak tehát a rómaiak által érthető fogalmakat használni, hogy jelezzék, alapvetően más fogalmi rendszerben gondolkodnak, mint a rómaiak, más „koordinátarendszerben” zajlik az életük. A pogány rómaiaknak voltak vallásaik, de nem voltak egyházaik. Kultuszhelyeik és helyi kultuszaik voltak, nem egységes kultuszuk mindenütt. Ha népekről beszéltek, a népeknek volt területük, ahol éltek, ha polgárokról, voltak városaik, amelynek polgárai voltak. A keresztények ezzel szemben nem voltak lokalizálhatók. Hozzájuk legközelebbi párhuzamként a zsidókat lehet fölhozni, azonban több fontos vonás is elválasztja őket a keresztényektől, így a párhuzam mégsem tökéletes. Egyfelől nép, amelynek megvan a maga országa, királya. Vallás, amelynek van egy kiemelt kultuszközpontja, a jeruzsálemi templom. Ehhez a kultuszhelyhez kötődött minden máshol lévő zsidó vagy zsidó közösség, hiszen még adományt is rendszeresen küldtek a diaszporában élők évente a templomnak.¹⁶ Noha a zsidókat is többször sújtotta diszkriminatív rendelkezés, megfigyelhető, hogy képesek voltak a rómaiak szerint értelmezhető csoportot alkotni, s így tárgyalni az állam vezetőjével.

A másik meglepő párhuzam, az a kiáltvány, amelyet Marcus Antonius intézett Kr. e. 33–32-ben ἡ Ὀλυμπικὴ σύνοδος τῶν ἀπὸ τῆς οἰκουμένης ἱερουσιῶν καὶ στεφανειῶν címmel a szent-győztesek és a koszorú-viselők egész földkerekségen való gyűléséhez.¹⁷ Ebben a kiáltványban az a különleges, hogy nem helyi közösséghez, hanem az oikumené valamennyi győzteséhez szól. Hasonló jelentősége van Claudius egyik levelének is, amelynek címzettjei οἱ ἀπὸ τῆς οἰκουμένης περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν ἱερονικῶν καὶ στεφανιτῶν.

mányos konferenciája az ókori kereszténységről, Kecskemét, 2001. június 21–23, szerk. Nemeshegyi Péter – Rihmer Zoltán, Budapest, 2002, 241–247. A szerzetest sokszor a sivatag polgáraként jellemezték a korai keresztények. Vö. *Jerome's Epitaph on Paula, A Commentary on the Epitaphium Sanctae Paulae*, (ed., intr., transl.) Andrew Cain, Oxford Early Christian Texts, Oxford, 2013, 300.

¹⁶ Martin Goodman, *The Fiscus Iudaicus and Gentile Attitudes to Judaism in Flavian Rome*, in: *Flavius Josephus and Flavian Rome*, (ed.) J. Edmondson et alii, Oxford, 2005, 167–177.

¹⁷ Vö. Daniel J. Gaegan, *A Letter of Trajan to a Synod in Isthmia*, *Hesperia*, 44, 4, 396–401. Marcus Aurelius leveléről ld. p. 398.

Ezek az intézkedések azonban párhuzam nélkül állnak a római állami intézkedések közül.

Érdekes párhuzam azonban éppen abban adódik, hogy a keresztények magukat gyűlésnek nevezték az ἐκκλησία szóval, például Szt. Pál levele a korinthusiakhoz (Kor 1, 1: τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὐσῃ ἐν Κορίνθῳ).

Antiochiai Szt. Ignác és Polycarpus mártírságának szerzője a καθολικὴ ἐκκλησία kifejezést használja, miközben a korai keresztény szerzőknél megjelenik a γένος használata, míg a keresztényeket a görögökkel, barbárokkal, zsidókkal állítja párhuzamba athéni Aristeidész. De a keresztényeknél megfigyelhető a πολιτεία kifejezés átvétele is. Ezt említi a Diognétos-levél.

Constantinus edictuma több olyan próbálkozás után született, amelyek megpróbálták elfojtani a kereszténységet. A végül kudarcot vallott, sikertelen keresztényüldözések után szembe kellett nézni azzal, hogy az a politika, amelyet addig követtek, eredménytelen. Nem az athéniek és a spártaiak politikáját kell követni, hanem Romulusét, vagyis integrálni kell a keresztényeket a birodalomba – Claudius nézeteinek szellemében. Ahhoz, hogy ez megvalósulhasson, olyan fogalmakat kellett elfogadni, amelyekkel addig nem szembesültek a rómaiak: egyfelől szembe kellett nézniük azzal, hogy a keresztények új nemzetként, *nova progenies*-ként definiálták magukat, s vallásuk egyben nemzeti identitást jelentett. El kellett fogadniuk, hogy a keresztények nemcsak Rómának, hanem Isten városának is polgárai, vagyis kettős polgársághoz kellett juttatni őket, mert így váltak integrálhatóvá, jobban mondván el kellett fogadniuk a kettős identitást, illetve azt, hogy a római polgárjog másodlagos e csoport számára. El kellett fogadni, hogy az ő országuk, vagyis az a haza, ahol otthon vannak, nem „evilágból” való. Constantinus döntésének igazi jelentősége talán ebben van: az addigi hol erőteljesebb, hol gyengébb ellenkezés, üldözés, vagy egyszerűen csak represszió, jogfosztás után el kellett fogadni addig elfogadhatatlannak hitt állításokat, a jogok és az identitás transzcendentális kiterjesztését.

Az intézkedés horderejét persze látta Constantinus és környezete is. Ha a korábbi történeti példákra gondoltak vagy a meghatározott időszakra terjedően adott *immunitas*ra, sejtették, hogy ez az intézkedés nem gyöngíteni, hanem erősíteni fogja a keresztényeket. Nyil-

vánvaló, hogy nem időt akartak nyerni, hanem egyszerűen szabad utat engedtek annak a folyamatnak, amelyet már nem lehetett föltartóztatni. Igazi római tett volt ez, méltó Romulus szelleméhez.

ELVÁRÁSOK ÉS VÁLTOZÁSOK A 4. SZÁZADI FÖLDMÉRŐK HIVATÁSÁBAN¹

TAKÁCS LEVENTE

A diocletianusi átrendeződés a római állam működésének sok szegmensét változtatta meg. Az államnak egyre nagyobb bevételekre volt szüksége, ami jórészt a hadsereg (és közvetve az állami adminisztráció) létszámnövekedéséből fakadt. Az eredményes feladatellátáshoz növelni kellett a bevételeket, s változtatni kellett az adminisztráció addigi gyakorlatán. A korábbi pénzügyi rendszer nem tudott megfelelni ezeknek a feladatoknak, így a 3. század végén és a 4. század első felében új adórendszer és új közigazgatás kialakítására volt szükség.²

Az állam növekvő kiadásainak fedezetére már Diocletianus átalakította az adórendszert. Az adók a stabil pénzrendszer megteremtéséig zömmel természetben folytak be, de az új, értékálló pénz megteremtése sem változtatott az adóalapon. Ez pedig a vidéki népesség esetében a föld volt. Az adózó az államnak zömmel természetben rótta le tartozásait. A hadsereg ellátására szolgáló *annona*, az *equorum collatio* vagy a *vestis militaris* egyaránt természetbeni terhek voltak, bár a negyedik század elejétől elkezdődött az a folyamat, amely elvezetett pénzbeli lerovásukhoz.³ Constantinus vezeti be a szenátorokat sújtó *collatio glebalis*-t, amit birtokaik után kellett fizetniük. A *capitatio* meglehetősen bonyolult rendszerében, amely Dio-

¹ A tanulmány jelen változata a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

² D. Bowder, *The Age of Constantine and Julian*, London, 1978, 8–9; P. Garnsey – C. Humfress, *The Evolution of the Late Antique World*, Cambridge, 2001, 38; Chr. Kelly, *Ruling the Later Roman Empire*, Cambridge (Mass.), 2004, 110; G. Depeyrot, *Economy and Society*, in: N. Lensky (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, 2006, 240–241.

³ Depeyrot (2006) 241.

cletianus adóreformjaiig nyúlik vissza, szintén figyelembe vették az adózó rendelkezésére álló földterület mennyiségét és minőségét.⁴ Fennmaradt listák és kataszterek (Astypalaea, Tralles) mutatják a rendszer összetett voltát. A tulajdonosok szerint vezetett listákon szerepelnek a telkek, a méretük, a rabszolgák és a földművesek. Majd összesítik az adott településen található telkek területét és a személyek számát. A településre kivetett adót ezek figyelembe vételével osztják le az egyes adózókra. A mennyiségi egységek szerinti adóztatást azonban a föld eltérő minőségéből és az eltérő művelési ágból fakadó különbségek bonyolították. Ennek érdekében kidolgoztak egy bizonyos megféleltetési rendszert.⁵ Lactantius, aki nagyon elítélően nyilatkozik erről a rendszerről, kiemelve a végrehajtás kegyetlen módját, fő vonalaiban mégis jó képet fest a rendszer működésének alapvető elemeiről, már mondanivalója elején kiemelve a földek felmérését: *agri glebatim metiebantur*.⁶ Könnyen belátható, hogy az állami bevételek szempontjából nem volt elhanyagolható, hogy ellenőrizni tudják az adóalapot, vagyis a telkek méretét, a rajtuk megtermelt javak mennyiségét és minőségét. Az adó annyira fontos volt, hogy a szökött földművesek jogi sorsa is elsősorban ebből a szempontból foglalkoztatta az államot.⁷

A kincstári bevételek részben azon múltak, hogy mennyire nyilvántartható a földvagyon, mennyire követhető a benne bekövetkező változás. A kormányzatnak megbízható s lehetőleg naprakész infor-

⁴ Bowder (1978) 9; Depeyrot (2006) 243; *CTh* 6.2.21.

⁵ M. Weber, *Roman Agrarian History*, Claremont, 2008, 216–218.

⁶ Lact. *de mort. pers.* 23.2–4.: *Agri glebatim metiebantur, vites et arbores numerabantur, animalia omnis generis scribebantur, hominum capita notabantur; in civitatibus urbanae ac rusticae plebes adunatae, fora omnia gregibus familiarum referta; unus quisque cum liberis, cum servis aderant, tormenta ac verbera personabant, filii adversus parentes suspendebantur, fidelissimi quique servi contra dominos vexabantur, uxores adversus maritos. Si omnia defecerant, ipsi contra se torquebantur et cum dolor vicerat, adscribebantur quae non habebantur. Nulla aetatis, valitudinis excusatio, aegri et debiles deferebantur, aestimabantur aetates singulorum, parvulus adiciebantur anni, senibus detrahebantur. Luctu et maestitia plena omnia.*

⁷ B. Sirks, *The Farmer, the Landlord, and the Law in the Fifth Century*, in: R. H. Mathisen (ed.), *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*, Oxford University Press, 2001, 259–260.

mációkra volt (és van) szüksége. Az információk gyors továbbításának lehetőségét a korabeli közlekedési viszonyok határozták meg. A megbízhatóság viszont a közigazgatáson múlt. Az adóztatásba a korábbinál több hivatalnokot vontak be, de továbbra is támaszkodtak a helyi tisztségviselőkre, akik a hiányért kollektív felelősséget viseltek.⁸ Erről is eltúlzott képet fest Lactantius, amikor azt írja, hogy: *nulla area sine exactore, nulla vindemia sine custode*.⁹ A nyilvántartás a helyi *census*okra épült.¹⁰ A helyi *census* során felvételeket készítettek, amelyet az ún. *forma censualis*ban rögzítettek. Ez tartalmazta a telek, a tulajdonosa és két közvetlen szomszédja nevét, elhelyezkedését a város közigazgatási egységein belül, méretét és a művelési ágra vonatkozó adatokat.¹¹ Az ellenőrzéséhez már a helyi szervektől független szakemberek bevonására volt szükség. Egy olyan állam, amely adórendszerének jelentős részét a földtulajdonra építi fel, nem nélkülözhetette a földmérők és más hivatalnokok szakértelmét.

A földmérés az állami tevékenység más szféráiban is szerepet kapott. Constantinus 320. október 13-án kelt rendelete szerint: *veterani iuxta nostrum praeceptum vacantes terras accipiant easque perpetuo habeant immunes*, vagyis a veteránokat az üresen álló földekre telepítették.¹² Még négy évtized múltán is élt ez a gyakorlat, amint az Valentinianus és Valens egyik rendeletéből (*CTh* 7.20.8) kiderül.¹³ A földek kimérése, kiosztása nyilvánvalóan ekkor is igényelte a földmérők munkáját, akárcsak a császárkor korábbi szakaszában. Erről tanúskodik, hogy C. Gaius egy késő antik császári hivatalnok és földmérő a következőket írja: *Per Tusciam urbicariam et annonariam veteranorum agri secundum modum iugerationes acceperunt*.¹⁴ MacMullen hívja fel a figyelmet arra, hogy a korabeli ítélkezési gya-

⁸ Kelly (2004) 115–116; Garnsey – Humfress (2001) 48.

⁹ *Lact. de mort. persec.* 31.4.

¹⁰ Kelly (2004) 118.

¹¹ *Dig.* 50.15.4pr. Vö. *CIL* 10.407 (Volceii) és *CIL* 11.1147 (Veleia), amelyek más céllal készültek ugyan, de hasonló szerkezetűek, mint az adózási célú felvételek.

¹² *CTh* 7.20.3.

¹³ Vö. Depeyrot (2006) 229; P. Garnsey, *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity. Essays in Social and Economic History*, CUP, 1998, 98.

¹⁴ C. Gaius 65 (Peyras 2008, 6).

korlatban sok bűncselekménynek vagy onkolobzás volt a büntetése. Ő inkább a városi házak esetét emeli ki, amiket általában a császári hivatalnokok szereztek meg, de a vidéki telkek sorsát is érintették az ilyen intézkedések.¹⁵ Ezek új tulajdonos(ok) kezébe kerülése parcel-lahatárokat változtathatott meg, hatással volt a városi adólistákra, sőt jogvitákat is generálhatott. Mindez ugyancsak igényelhetette a földméri-
 rök bevonását.

A negyedik század közepéről maradt fenn két – töredékes – összeírás Egyiptomból, a hemopoliszi *nomos*ból. Az összeírások regisztrálják a földbirtokosok nevét alfabetikus rendben, s mindegyikük mellé odaírják birtokuk méretét, elhelyezkedését és minőségét az adózás szempontjából. A két lista között 5-10 éves időbeli különbség van. A regiszterek összevetéséből kitűnik, hogy a keletkezésük között eltelt viszonylag rövid időszakban nagyobb volt a tulajdoni mozgás, mint azt várni lehetett volna. Az egyik településen, Antinoopolisban, két *beneficiarius* adta el telkének kisebb-nagyobb hányadát. Egyikük 150 *aroura* földjét 58,5 *aroura* méretűre csökkentette. Másikuk a 80-ból 5-öt adott el. Még ennél is nagyobb telekhányadtól vált meg Gerontius, akinek társadalmi helyzetét *primipilaris* volta jelzi: 466 *arourányi* földből csak 8-at tartott meg.¹⁶

A föld tulajdonának változása nemcsak az adóztatásban volt jelentős, hanem természetszerűleg magával hozta a jogvitákat is. A principátus időszakában a császár vagy a helytartó küldött ki *mensort*, ha szükséges volt a felmerült vita eldöntéséhez. Constantinus 330-ban elrendelte, hogy erőszakos földfoglalás miatt benyújtott kereset esetén a föld tulajdoni hovatartozásának tisztázása érdekében földmérőt (*agrimensor*) kell kiküldeni. A földmérőtől a császári rendelet az igazság kiderítését (*patefacta veritate*) gondos vizsgálat alapján (*fidelis inspectio*) várta el.¹⁷ A korábbi gyakorlattól eltérően itt már nem a panaszosok kérésére vagy a helytartó beavatkozására került sor a földmérő kirendelésére, hanem a rendelkezés intézmé-

¹⁵ R. MacMullen, Imperial Bureaucrats in the Roman Provinces, *HSCPh* 68, 1964, 310.

¹⁶ Kelly (2004) 117 és 148 skk. Vö. MacMullen (1964) 305. Egy *aroura* nagyjából 2756 m² területet jelentett.

¹⁷ *CTh* 2.26.1. Vö. Weber (2008) 64–65; F. T. Hinrichs, *Die Geschichte der gromatischen Institutionen*, Wiesbaden, 1974, 190–191.

nyesítette a gyakorlatot, beillesztette az eljárásrendbe. A rendeletet idézi a névtelen szerzőtől származó, a földmérők írásai között fennmaradt *Commentum* is, ami arra mutat, hogy a jogalkotási produktum nem holt betű maradt, hanem átkerült a földmérők gyakorlatába.¹⁸

Ez a rendelet jól illeszkedik azoknak az intézkedéseknek a sorába, amelyek az eljárás egyszerűsítését célozták. A korábbi többféle peres eljárás helyébe egységesen a *cognitio extra ordinem* lép, amelyet császári hivatalnokok folytatnak le. A munkateher megkönnyítése érdekében rögzítik a bizonyítási eszközök sorrendjét és értékét.¹⁹ Constantinus elrendelte, hogy a bíró türelmesen hallgassa meg a feleket, vizsgálja meg, mindent feltártak-e, ami az ügyre vonatkozik.²⁰ A bírók eme tényfeltárási feladatához jól illeszkedett a földmérők kötelezővé tett kirendelése. A szakértő kötelező alkalmazásának előírása jól magyarázható abból a császári szándékból, amely csökkenteni próbálta a központi hivatalokra nehezedő terhet. Constantinus már 313-ban arra utasította egyik helytartóját, hogy csak néhány ügyben forduljon hozzá tanácsért *ne occupationes nostras interrumpas*.²¹

Az állam már a bírósági eljárás előtt szemmel tartotta a „földmozgásokat”. A föld adásvételének feltételéül szabja a *censust*, kilátásba helyezve mind a telek, mind a vételár elvesztését, ha a felek a rendelkezést figyelmen kívül hagyják. Weber rögzíti, hogy egy korábbi jogi gyakorlatot változtat meg a rendelkezés. Korábban ugyanis előbb meghatározott földmennyiség eladására került sor, s azután következett a kimérése, mostantól viszont előbb a felmérésnek kellett megtörténnie.²² Attól eltekintve, hogy a Weber által feltételezett korábbi gyakorlat nem tűnik életszerűnek, a szerző nem hozza összefüggésbe ezt a 337-ben bevezetett intézkedést a hét évvel korábbival.

¹⁸ *Comm.* 64,21–4C. Vö. B. Campbell, *The Writings of the Roman Land Surveyors. Introduction, Text, Translation and Commentary*, London, 2000, xxxiv, liii.

¹⁹ Garnsey – Humphreys (2001) 67. Földi A. – Hamza G., *A római jog története és intézményei*, Budapest, 2006, 188 (635. §).

²⁰ J. D. Harries, *Resolving Disputes: The Frontiers of Law in Late Antiquity*, in: R. H. Mathisen (ed.), *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*, Oxford University Press, 2001, 78; Bowdler (1978) 42.

²¹ *CTh* 11.29.1. Vö. Kelly (2004) 127–128.

²² Weber (2008) 67–68 és 193–194.

Mindkét esetben a föld felmérése, szemrevételezése megelőzi a jogi aktust: a bíró ítéletét vagy az adásvételt. A funkció ugyanaz: a ténykérdés tisztázása. Intézkedéseivel Constantinus racionalizálta, egyszerűsítette a telkekre vonatkozó szabályozást. Azzal, hogy mindekelőtt a tényeket, jelen esetben a parcella határait kell tisztázni, biztosíthatta a megalapozott döntést, az eljárás gyors lezárását vagy éppen a későbbi jogvita megelőzését.²³ Ebben a rendeletben is szerepel az *inspectio* szó, s éppen úgy a ténykérdések tisztázására irányuló cselekményt fejezi ki, mint a korábbiakban. A jogi szaknyelv kötött kifejezőkészségével is számolhatunk, de az előbbieken alapján felmerülhet, hogy a szövelezés nem volt véletlen.²⁴

A 4. századi adóztatás alapja a föld volt. A földpiac – legalábbis Egyiptomban – úgy tűnik elég élénk volt. A változások nyilvántartása, akár bírósági ítélet, akár egyszerű adásvétel útján történtek, igényelte szakértők közreműködését. A szakemberek kötelező bevonása az ügyintézésbe lehetővé tette az államnak, hogy valamiféle biztosítékot nyerjen az adókikerülés ellen vagy éppen egyszerűsítse a peres eljárást. Ehhez azonban a szakemberek felett is ellenőrzést kellett gyakorolnia.

A 4. századot az állami bürokrácia struktúrájának át- és kialakítása, centralizálása jellemzi. Szabályozták a betölthető posztok számát, rögzítették az előmenetelt. Az első ilyen rendelkezést 315-ben Constantinus császár hozta a *consularis aquarum* hivatalát illetően (CTh 8.7.1). Bonyolult, hierarchizált hivatalszervezeteket hoztak létre.²⁵ Mindemellett jelentősen emelkedett a közigazgatásban, különösen a császári adminisztrációban foglalkoztatottak száma.²⁶ A *principatus* időszakában az állam a rá háruló földmérési feladatokat a hadsereg és a császári rabszolgák, felszabadítottak révén oldotta meg. Emellett azonban jelentős szabadfoglalkozású földmérői réteggel is számolhatunk. Vannak adataink arra vonatkozóan, hogy a késő antikvitás köz-

²³ Ezért szerepel a rendeletben a *certa et vera proprietas a vicinis demonstratur* fordulat is, amit Weber (2008) 193 körülményesen magyaráz.

²⁴ Vö. CIL 2.4125. A Pertinax idejéből származó töredékes felirat egy határvitát rendez, s szerepel rajta az *inspectio* szó.

²⁵ Kelly (2004) 38–42.

²⁶ Kelly (2004) 111; Bowder (1978) 8; MacMullen (1964) 309.

igazgatására jellemző általános folyamatok a földmérőket sem kerültek el.

Egy 405-ben kiadott rendelkezés említést tesz a *primicerius mensorum* tisztségéről, akit – akárcsak a *primicerius scriniorum*-ot – kétéves szolgálat után az *agentes in rebus* utolsó fokozatának megfelelően kellett besorolni (*agentis in rebus ultimi militam sortiatur*).²⁷ A *primicerius* elnevezés akár egész magas hivatalra is utalhat, hiszen pl. a *primicerius notariorum* nagyon befolyásos személy volt.²⁸ Dilke – a rendelet szövegét másként értelmezve – úgy véli, hogy a *primicerius mensorum* az *agentes in rebus* vezetőjének közvetlen alárendeltje lett volna.²⁹ A további adatok híján megalapozatlan következtetések helyett csak annak rögzítésére szorítkozhatunk, hogy a császári adminisztrációban létezett egy polgári hivatal, amely a *mentorok* feladatait koordinálta. Kérdéses azonban, hogy a *mentor* itt valóban földmérőt jelent-e. Két rendelet (393-ból és 398-ból) a *mentorokat* inkább valamiféle szállásmestereknek mutatja be.³⁰ Ez persze még nem zárja ki, hogy a *primicerius mensorum* ne lehetett volna előjárója a császári szolgálatban álló földmérőknek is. A görög nyelvterületről ismerünk olyan feliratot, ahol minden bizonnyal földmérőről van szó, s titulusának megfogalmazása emlékeztet a *primicerius mensorum* elnevezésre. Egy smyrnai sírfelirat egy 22 éves korában meghalt férfiről, mint *geometrón prótos*-ról tesz említést, aki emellett kiváló jogász is volt.³¹

A későcsászárkori földmérők írásokat is hagytak maguk után. Ezekben magukat *auctoroknak*, *togati Augustorum*-nak és *vir perfectissimus*-nak jelölik meg, vagyis a polgári közigazgatás magas rangú tisztviselőiről van szó.³² Vitalis, Faustus, Valerius, Gaius,

²⁷ CTh 6.34.1. (CJ 12.27.1)

²⁸ Kelly (2004) 40, 163, 234.

²⁹ O. A. W. Dilke, *The Roman Land Surveyors. An Introduction to the Agrimensores*, London, 1971, 44–45. Az *agentes in rebus* öt fizetési- és rangosztályra tagozódott: CJ 12.20.3. Vö. Kelemen M., *A Birodalom kormányzása. A Késő-római Birodalom közzolgálatá*, Budapest, 2007, 139.

³⁰ CTh 7.8.4-5. Vegetius 2.7. Vö. ehhez Campbell (2000) liii, 163. jegyzet.

³¹ H. Malay – Y. Gül, *Four Smyrnaean Inscriptions*, ZPE 50, 1983, 283–284.

³² J. Peyras (ed.), *Arpentage et administration publique à la fin de l'antiquité. Les écrits des hauts fonctionnaires équestres*, Presses universitaires de Franche-Comté, 2008, ix. Vö. Dilke (1971) 45.

Innocentius,³³ Latinus és Mysrontius kilétéről semmit sem lehet meg tudni nevükön és a hivatali állásukra vonatkozó megjelölésen kívül. Munkáik inkább száraz feljegyzéseknek, jelentéseknek tűnnek, semmint irodalmi vagy oktatási céllal írt műveknek. Olykor lajstromok, listák benyomását keltik, mint Latinus munkái a határkövekről vagy Innocentius *casa*-listái.³⁴ Elszórt utalásaikból viszont kitűnik, hogy maguk is személyesen vettek részt a földmérési feladatokban. Faustus és Valerius pl. így fogalmaz: *Dum per Africam assignaremus, circa Carthaginem*.³⁵ Gaius pedig ezt írja: *reverti ad auctorum sublimitatem iubemus*.³⁶

A földmérőknek is érdekük volt, hogy szerepet vállaljanak a császári adminisztrációban. Ez védettséggel és kiváltságokkal járt együtt. Gyermekeiket – a többi tisztviselőhöz hasonlóan – elindíthatták a társadalmi emelkedés útján. Ammianus Marcellinus leírja, hogy Maximinus, aki a *vicarius urbis Romae* posztját is betöltötte, alacsony sorból származott. Apja *tabularius praesidialis officii* volt, vagyis egy tartományi helytartó hivatalában foglalkozott pénzügyekkel. Maximinus apja a császári közigazgatás nem éppen megbecsült hivatalában dolgozva meglehetősen jó neveltetést (*post mediocre studium liberalium doctrinarum defensionemque causarum*), s ezáltal rangemelkedést tudott biztosítani fiának.³⁷

A császári közigazgatásban szolgálni egy másik, nem elhanyagolható előnnyel is járt. Constantius és Constans 344-ben elrendelik, hogy a geometrák s más foglalkozások képviselői egyforma igyekezetet tanúsítsanak szakmájuk elsajátításában és tanításában. Ennek érdekében tanítványokat vehetnek maguk mellé, továbbá élvezhetik mentességeiket (*immunitatibus gaudeant*).³⁸ A szövegben használt

³³ Vö. Amm. Marc. 19.11.

³⁴ Peyras (2008) 11 skk.

³⁵ Faustus et Valerius 37 (Peyras 2008, 4). Vö. még Faustus et Valerius 53 (Peyras 2008, 5).

³⁶ C. Gaius 55 (Peyras 2008, 6).

³⁷ Amm. Marc. 28.1.5. Vö. Garnsey – Humfress (2001) 46; J. den Boeft, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXVIII*, Leiden – Boston, 2011, 14–16.

³⁸ *CTh.* 13.4.3. Vö. A. Burford, *Craftsmen in Greek and Roman Society*, London, 1972, 151.

geometra szó értelmezése nem egyértelmű. A rendelet első feléből gyakorlati tevékenységet végző földmérőre is gondolhatunk. (*divisiones ... stringunt*), míg a további sorok (*studium ... sufficiunt*) inkább a geometria elméleti művelőire, oktatóira engednek következtetni. Más jogszabályok is használják a *geometra* szót. A *Digesta* egyértelműen a *praeceptores studiorum liberalium* körébe sorolja őket a rétorokkal és grammatikusokkal együtt.³⁹ Valószínűleg ennek az ulpianusi helynek a gondolatát vitte tovább Diocletianus, amikor árrendeletében a görög és latin grammatikusokkal helyezte egy sorba a geometrákat, ugyanannyi fizetést rendelve nekik.⁴⁰

Cassiodorus egyértelműen a földméréshez köti a geometria tudományát, s művelőit *ensorok*nak nevezi. Seneca a *geometres* tevékenységét a latifundiumok felmérésével jellemzi, jóllehet szövege alapján a geometria tanárára, s nem annyira gyakorló földmérőre gondolhatunk, akárcsak a császári rendelet esetében.⁴¹ A geometria elsajátításának hasznát a szónok számára Quintilianus azzal illusztrálja, hogy a földterületre vonatkozó adatokból egy felkészült szónoknak el kell tudni dönteni, hogy a terület nagyságára vonatkozó adat igaz vagy hamis. (Quint. *Inst.or.* 1.10.39–45.)

A latin nyelvű feliratokon csak ritkán fordul elő a szó, s többnyire tágabb kontextus nélkül, mint pl. a berytosi L. Varronius Rufinus feliratán (*CIL* 3.6041). Róla, részben a felirat töredékes volta miatt, semmi egyebet nem tudunk meg, mint azt, hogy *geometra* volt. Hasonló a helyzet Epaphroditus *geometra* feliratával is.⁴² Görög nyelvű feliraton viszont egyértelmű, hogy a *geometrés* határkijelölési feladatot lát el. A 3. század közepén egy földmérő (Ailianos Earinos) jelen-

³⁹ *Dig.* 50.13.1. (Ulpianus)

⁴⁰ *de pretiis rerum venalium* 7.70. Vö. *Dig.* 50.6.7; *CJ* 10.66.1; továbbá: Campbell (2000) liii; S. Cuomo, *Technology and Culture in Greek and Roman Antiquity*, Cambridge, 2007, 148.

⁴¹ Cassiod. *Institutiones* 2.6.1. Sen. *Ep.* 88.10: *metiri me geometres docet latifundia potius quam doceat, quomodo metiar, quantum homini satis sit.*

⁴² *CIL* 5.8319. A feliraton *geometa* szerepel, aminek legvalószínűbb javítása a *geometra*. Egy Epaphroditus nevű szerzőtől található egy földmérési munka a *codex Arcerianus*-ban. Vö. M. Cantor, *Die römischen Agrimensoren und ihre Stellung in der geschichte der Feldmesskunst. Eine historisch-mathematische Untersuchung*, Leipzig, 1875, 116 skk.; V. Mortet, *Un nouveau texte des traités d'Arpentage et de géométrie d'Epaphroditus et de Vitruvius Rufus*, Paris, 1896, 7–13.

létében mérik ki Phrygia és Caria határát.⁴³ A császári rendeletben említett *geometra* lehetett gyakorló földmérő vagy a geometria tanára. Ez utóbbi esetben is, mint azt Quintilianus vagy Seneca szövegei mutatják, tisztában kellett lennie a földmérés részletkérdéseivel. A rendeletet majd kétszáz évvel később Iustinianus is hatályban tartja (*CJ* 10.66.2), ami önmagában mutatja, hogy a földmérés művelése vagy legalábbis tudománya az állam számára nem volt figyelmen kívül hagyható.

Az *immunitas* természetesen nem volt korlátlan. A *Fragmenta Vaticana* fenntartott egy szabályt, miszerint sem a *geometra*, sem a civiljog oktatói nem mentesülnek a gyámság kötelezettsége alól.⁴⁴ Nem annyira a töredék mentességet korlátozó volta a figyelemreméltó, hanem az, hogy a földmérés elméleti (s talán gyakorlati) művelőit egy szintre helyezi a jogot tanítókkal.

A késő antik közigazgatás centralizált és a korábbinál nagyobb szakértelmet igénylő volta megkívánta, hogy megfelelő szakembermennyiség álljon rendelkezésre. Ez magyarázhatja, hogy a kedvezmények szempontjából a jogszabályok nem a gyakorlati szakembereket helyezik előtérbe, hanem azokat, akik a szakemberek kiképzésével foglalkoztak.⁴⁵

A mentességek mintájául a katonáknak juttatott kiváltságok szolgálhattak. Constantinus és Licinius együttesen intézett levelet Dalmatius *magister militum*hoz 311-ben,⁴⁶ amelyben a megfelelő szolgálati idővel rendelkező katonáknak adómentességet biztosítanak (*iuxta statutum nostrum ex censu adque a praestationibus sollemnibus annonariae pensationis excusent; eademque immunia habeant ...*). A kedvezményeket biztosító *honestia missio*-t ráadásul nem csoportosan kellett megkapniuk, ami később a jogosultság igazolását megnehezítette, hanem egyenként, hogy ezzel is megfelelő védettségre tegye-

⁴³ *SEG* 32 (1982) 1287. Vö. Malay – Gül (1983) 283.

⁴⁴ *Frg. Vat.* 150. *Neque geometrae neque hi qui ius civile docent a tutelis excusantur.* Vö. *D.* 27.1.22.1; Hinrichs (1974) 165.

⁴⁵ Vö. Kelly (2004) 130, 186; Bowder (1978) 41.

⁴⁶ Paulovics, *Acta Arch. Mus. Nation. Hungarici* 20, 1936; S. Riccobono, *FIRA* I, 1941, 455 skk. (n. 93).

nek szert.⁴⁷ A veteránok kiváltságai természetesen jóval korábbi időre nyúlnak vissza.⁴⁸

A civileknek nyújtott kiváltságok abból származhattak, hogy a megfelelő foglalkozású katonák is mentességeket, kedvezményeket élveztek a szolgálatuk idején. A *Digestá*ban maradt fenn a második század végi jogász, Paternus⁴⁹ egy töredéke, amelyben felsorolja azokat, akik szolgálati mentességeket (*vacationem munerum*) élveznek. A szerző az első helyre a *mentor*okat teszi, majd a többi mesteriség hosszú felsorolása következik. A felsorolás a következő mondatral zárul: *hi igitur omnes immunes habentur*.⁵⁰ Könnyen meglehet, hogy a katonai szolgálatban álló *mentor*ok kiváltságos helyzete szolgáltatta a példát a civil geometráknak nyújtott kiváltságokhoz.⁵¹

Az *immunitas* mellett egy hivatal más előnyökkel is kecsegtetett, igaz ezek nem voltak jogszerűek. A hivatallal járó hatalommal sokszor együtt járt a vele való visszaélés, általában anyagi haszonszerzés érdekében. A korrupció összefonódott a késő antik közigazgatással.⁵² A visszaélések a legfelső szinttől az egyszerű tisztviselőig áthatották az adminisztrációt. Az előbbire jó példát szolgáltat az Ammianus (30.5) által bemutatott Probus *praefectus praetorio*, aki Valentinianus császár idejében szinte Verres módjára zsigerelte ki a neki alárendelt területeket. Az alsóbb szinteken megjelenő korrupcióra is találunk példát. Honorius és Theodosius császárok⁵³ intézkedtek arról, hogy megakadályozzák a kikötői *mentor*ok lopásait (*portu-*

⁴⁷ Az igazolás problémájához vö. J. C. Mann, *Honest missio from the Legions*, in: G. Alföldy – B. Dobson – W. Eck (hg.), *Kaiser, Heer und Gesellschaft in der Römischen Kaiserzeit. Gedenkschrift für Eric Birley*, Stuttgart, 2000, 155.

⁴⁸ *Dig.* 50.5.7.

⁴⁹ Paternus, akinek a *Digesta* csupán két töredékét őrizte meg, ezekből megítélhetően a katonaságra vonatkozó joganyaggal foglalkozott. Marcus Aurelius és Commodus uralkodása idején élt, s a *praefectus praetorio* posztját is betöltötte. *RE* IVA (1931) 2405-2407.

⁵⁰ *Dig.* 50.6.7. Vö. B. Campbell, *War and Society in Imperial Rome 31 BC – AD 284*, London – New York, 2002, 94.

⁵¹ Garnsey – Humfress (2001) 36–37 úgy gondolja, hogy a bürokrácia dinamikus növekedésének egyik oka a hadsereg létszámának növekedése; s a bürokráciában is érvényesült a katonai hierarchikus szemlélet (uo. 83). Hadsereg és bürokrácia kölcsönhatására l. még Kelly (2004) 110; Depuyrot (2006) 240.

⁵² Garnsey – Humfress (2001) 40 és 84; Kelly (2004) 138 skk.

⁵³ *CTh* 14.4.9.

ensium furta mensorum). Ellenőrt rendelték melléjük, aki, ha jól végezte feladatát, a rendes fizetésen túl még jutalmat is kapott. A jutalom funkcióját, vagyis azt, hogy a korrupciót megelőzze, jól mutatja, hogy rögvést büntetést is kilátásba helyeztek, amennyiben az ellenőr megszegné kötelességét: vagyona elvesztésével bűnhődik (*deprehensus in fraude amisso patrimonio*).

Az állam által elvárt és jutalmazott hűség, valamint az egyes tisztviselők jellemére leselkedő veszélyek fényében talán nem véletlen, hogy a késő antik *Commentum*⁵⁴ szerzője így írt: *in iudicando autem mensor bonus vir et iustus agere debet, nulla ambitione aut sordibus moveri, servare opinionem et arte et moribus. omnis illi artificii veritas custodienda est, exclusis illis similitudinibus quae falsae pro veris subiciuntur. quidam enim per imperitiam, quidam per imprudentiam peccant. totum autem hoc iudicandi officium hominem bonum iustum sobrium castum modestum et artificem egregium exigit.*

⁵⁴ *Comm.* 74,6-10C.

A RÓMAI SATURNALIA ÉS HAGYOMÁNYAINAK TOVÁBBÉLÉSE A KERESZTÉNYEK KÖRÉBEN¹

TÓTH ORSOLYA

A Saturnalia eredendően a vetési ünnepek sorába tartozott, a téli gabona vetése ugyanis december közepén fejeződött be, maga az ünnepnap pedig 17-ére esett és csak egy napig tartott, ugyanakkor a Kr. e. 1. században már bizonyosan hét napos ünnep volt (december 17-től 23-ig), ahogy azt az atellana szerző Novius egyik verssora is tanúsítja: „*olim expectata veniunt septem Saturnalia*.”² Bizonyos időszakokban pedig, mint például Augustus uralma alatt, három napra korlátozták az ünnep idejét. A Saturnaliát két nappal előzte meg a Consualia, Consus, a gabonabetakarítás istenének ünnepnapja, 19-én pedig Ops, a bőséges, gazdag termést adó istennő ünnepét, az Opaliát tartották. Ez az ünnep-együttes hasonlóképpen ismétlődött meg a nyári gabonabetakarítás idején (Consualia augusztus 21, Vulcanalia-Ops Opifera ünnepe augusztus 23, Opiconsivia augusztus 25).³

A Saturnalia eredetének és hagyományainak legrészletesebb leírása Macrobiusnál olvasható.⁴ Tőle tudjuk, hogy a tragédiaszerző Accius a görög Cronia ünnepből eredeztette a Saturnaliát, Varro pedig azon a véleményen volt, hogy az első ilyen ünnepet Titus Larcus *dictators*ága idején tartották, aki Kr. e. 501-ben vagy 498-

¹ A tanulmány az OTKA 104789 K nyilvántartási számú *Erkölc, kötelesség és bűn fogalomrendszerének hálózata Cicerótól Szent Istvánig* című pályázat keretében és a MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíjának támogatásával készült.

² Macr. Sat. 1.10.3.

³ Az említett ünnepek rendjével és jelentőségével kapcsolatban bővebben l. Th. Köves-Zulauf, *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*, Budapest, 1995, 75–80.

⁴ Macr. Sat. 1.7.18–11.

ban viselte ezt a tisztséget.⁵ Az ő irányítása idején került sor ugyanis annak a Saturnus templomnak a felavatására, amelynek építését még Tarquinius Superbus rendelte el. Egy másik hagyomány szerint az első Saturnaliát Tullus Hostilius uralkodása idején rendezték, a tradicionális datálás szerint valamikor Kr. e. 672 és 641 között, ugyanis az előbb említett templomot valójában ez a király szentelte volna fel Saturnus tiszteletére fogadalmi ajándékként az albaiak és a szabinok felett aratott győzelmeiért. A Saturnus templom *consecratióját* illetően más lehetséges dátumok is ismeretesek: az egyik alternatíva szerint *senatusi* határozatra építették, a *consuli* hatalommal felruházott katonai tribunus, Lucius Furius felügyelete alatt, talán Kr. e. 390 környékén,⁶ Livius⁷ és Dionysios Halikarnasseus⁸ pedig 497-re teszi a templom dedikálását, A. Sempronius és M. Minucius *consulsága* évére. Ebben a templomban kapott helyet az államkincstár, annak a gondolatnak a jegyében, hogy Saturnus földi uralma idején ismeretlen volt a lopás bűne, az embereknek ugyanis nem volt magánvagyonuk, javaik a közösség tulajdonát képezték. A Saturnus iránti nagy tiszteletet jól mutatja, hogy ünnepét a rómaiak a *festum omnium deorum principis*⁹ („az összes isten fejedelmének ünnepe”) kifejezéssel illették.

Az ünnep eredetének kérdését vizsgálva Macrobius arra a következtetésre jut, hogy a Saturnalia gyökerei egészen az ősi, még történelem előtti időkbe nyúlnak vissza. Négy lehetséges eredetelméletet

⁵ Titus Larcus *consul* Kr. e. 501-ben és 498-ban, az említett két év valamelyikében viselte a *dictatori* címet, azonban eltérőek a vélemények azt illetően, hogy melyikben.

⁶ Kr. e. 444 és 367 között a *consuli* feladatokat *consuli* hatalommal felruházott katonai tribunusok látták el. Három Lucius Furius nevű katonai tribunus ismeretes ebből az időszakból, akik 432-től 370-ig összesen tizenkétszer töltötték be az említett posztot, s egyiküknek valószínűleg az volt a megbízatása, hogy a 390-es gall invázió után állítsa helyre a templomot. Vö. *Macrobius, Saturnalia 1-2*, ed., transl. R. Kaster, Cambridge – Massachusetts – London, 2011, 118. jegyzet.

⁷ 2.21.1.

⁸ 6.1.4. Ugyanitt a szerző további lehetséges dátumként említi meg Postumius Cominius *consulságának* évét, amely 501 és 493 közé tehető. A Saturnus-templom építéséről és történetéről bővebben l. L. Richardson, Jr., *The Approach to the Temple of Saturn in Rome*, *AJA*, 84, 1980, 51–62.

⁹ *Macr. Sat.* 1.7.13.

ad közre: az első szerint Ianus,¹⁰ itáliai uralkodó alapította az ünnepet Saturnus tiszteletére, avagy Hercules azon társai kezdeményezték, akiket Itáliában hagyott, mert úgy gondolták: Saturnus megvédi őket ellenséges magatartású szomszédaiktól. A harmadik lehetőség szerint a Latumba bevándorolt pelasgok honosították meg, esetleg az imént már említett görög Kronia ünnep átvétele lett volna a Saturnalia. E négy változat mellett a késő ókori szerzőnek tudomása van még egy elmélet létezéséről, amely konkrétan az istenség titkos természetére vonatkozik, erről azonban nem számol be. A felsorolt variánsok közül egyik mellett sem foglal határozottan állást, mindazonáltal az első változatot fejti ki a legrészletesebben és ez mondható a leginkább koherensnek.

Az első változat, az euhémerisztikus magyarázat szorosan összekapcsolja Saturnus és Ianus alakját. Eszerint mind Ianus, mind Saturnus eredendően nem isten volt, hanem földi halandó. Ianus az ősi időkben azon a területen uralkodott, amit később Itáliának neveztek, s csupán halála után kezdték tetteiért isteni tiszteletben részesíteni. Ianus hatalmát egy bizonyos Camesével osztotta meg, akit egy idő után Saturnus váltott fel az uralomban. Saturnus hajóval érkezett Itália partjaihoz, Ianus pedig vendégbarátságába fogadta, és megtanulta tőle, hogyan kell gazdálkodni, a földeket termővé tenni, majd ezt a tudást továbbadta népének. Saturnus itáliai uralma úgy ér véget, hogy eltűnik, majd eltűnése után kezdik el isteni tiszteletben részesíteni. Bár Saturnusszal kapcsolatban nem kerül konkrétan kimondásra, hogy ember lett volna, ám Macrobius fogalmazásából egyértelműen erre lehet következtetni: *aram deinde cum sacris tamquam deo*

¹⁰ Ianus alakjáról, megjelenéséről a római mitológiában, irodalomban és művészetben alapos áttekintést nyújt a Roscher-féle mitológiai lexikon máig jól használható „Ianus” címszava (W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig, 1890–1894, II. 1, 15–55); az istenség római vallásban betöltött szerepét a topográfia irányából, a hozzá kapcsolható épületeken, építményeken keresztül próbálja megvilágítani: L. A. Holland, *Janus and the Bridge*, Roma, 1961; legújabban a kérdéskört utóéletével együtt vizsgálja: V. Gasperoni Panella – M. G. Cittadini Fulvi, *Dal mondo antico al Cristianesimo sulle tracce di Giano*, Perugia, 2008. Macrobius Ianus és Saturnus interpretációjához, továbbá a Saturnalia eredetéhez l. E. Syska, *Studien zur Theologie des Macrobius*, Stuttgart, 1993, 4–95.

*condidit; observari igitur eum iussit maiestate religionis.*¹¹ Ha egy istenségről lenne szó, nem kellene hangsúlyozni, hogy oltárt állított neki, *mint egy istennek*, és nem kellene parancsba adni, hogy vallásos tisztelettel hódoljanak neki, ami egy istenség esetében ugyancsak természetes dolognak számít. E tekintetben a szerző bizonyára a vergiliusi hagyományra is támaszkodott, az *Aeneis* 7. és 8. könyvének egy-egy szöveghelye ugyanis Ianust és Saturnust is *virnek* mondja,¹² s e szó fontosságára Servius szintén felhívja a figyelmet.

Tralles-i Protarkhos¹³ a legkorábbi általunk ismert szerző, aki Ianust földi halandóként említi, az időszámításunk kezdete körüli időkben pedig már többeknél is megjelenik ez a történet. Egy másik változatában Ianus görög származású, aki feleségével, Camesével, vagy másutt Camesenével és két gyermekével költözött Itáliába.¹⁴ A

¹¹ Sat. 1.7.24.

¹² Verg. *Aen.* 7.177–182; 8.356.

¹³ Protarkhosról nem sok információ áll rendelkezésünkre, tulajdonképpen csak annyit tudunk bizonyosan, hogy az ősi Itália földrajzáról és történelméről írt, s mivel Hyginus forrásaként említi meg őt, a Kr. e. 1. században, vagy azt megelőzően kellett élnie.

¹⁴ E történetvariáns szerint a thessaliai Perhaibiából származott, vö. Plut. *Quaest. Rom.* 22; Athenaios 15.692; Johannes Lydus *De mensibus* 4.2. Az első változat szerint tehát Ianus őslakos, uralkodótársa Camese pedig valószínűleg férfi, a másikban betelepült idegen, és a történet további szereplője egy asszony. Az bizonyos, hogy Camese és Camesene – akár férfi legyen, akár nő (bár G. Radke, *Götter Altitaliens*, Münster, 1965, 77 elég meggyőzően vezette le, hogy a Camese nyelvtanilag nem lehet férfinév) – egy és ugyanazon személy. Kiletét illetően valószínűleg Macrobius is bizonytalan lehetett, ugyanis igen szűkszavúan nyilatkozik róla. Csúpan annyit tudunk meg, hogy Ianusszal együtt birtokolta a hatalmat, és az uralom-megosztás úgy történt, hogy ő rendelkezett a vidék felett, amit neve után Camesenek hívtak, Ianus pedig a várost irányította, ami a Ianiculum nevet viselte. (A hősök kultusza rendszerint városias jellegű, vö. A. Brelich, *Gli eroi Greci*, Roma, 1958, 313.) A görög változat szerint Ianus hajóval érkezett Itáliába, s miután az itteni népeket civilizálatlannak találta, megtanította őket a földművelésre és politikai intézményeket adott nekik. Az utóbbi variáns tehát a korábban Saturnusnak tulajdonított civilizációteremtő aktusokat átruházza Ianusra. Példája nem egyedi: az egyes népek hiedelemvilágában az első uralkodók gyakran jelennek meg a mitikus időbe visszavetített civilizációteremtő kultúrhősökként. E hősök általános ismérve, hogy elsőként szereznek meg, vagy állítanak elő az embereknek különféle kulturális javakat (tűz megszerzése, kultúrnövények elterjesztése, munkaeszközök előállítás). Megtanítják az embereket bizonyos mesterségekre, művészetekre, rítusokat, ünnepeket vezetnek be, s általában véve közvetítő szerepet töltenek be az ember és a

kétféle hagyományt bizonyosan ismerte Vergilius is, mivel Ianust Latinus ősei között szerepelteti Italus, Sabinus és Saturnus mellett¹⁵ (s ha elfogadjuk Servius ide vonatkozó kommentárját, akkor ő is az aborigók közül való), ugyanakkor másutt az arcadiai Euander¹⁶ *Ianus pater*-nek szólítja,¹⁷ tehát ő is az ősei között tartja számon, ami görög eredetét támaszthatja alá. A görög kapcsolat lehetőségéről minden bizonnyal Macrobius is tudott, mivel Ianus kísérőiként említi meg Antevortát és Postvortát, akikről tudvalevő, hogy Euander anyjának, Carmentának voltak a nővérei, vagy segítői,¹⁸ továbbá Servius kommentárja is részletesen beszámol róla.¹⁹

Saturnus érkezése előtt tehát Ianusnak és népének életmódja *ferus* és *rudis*,²⁰ azaz a „Kezdetek” szabálytalanságait, befejezetlenségét mutatja. Ezt az ősi világot a káosz uralja, amely nem ismeri az isteni, az emberi és a természeti törvényeket, ezért Saturnus adományai csodaszámba menő teremtetéseknek minősülnek, amiket semmiképpen sem lehet egy átlagos ember cselekedeteiként felfogni. Macrobius szerint a Saturnus megjelenése okozta változásnak állít emléket az is, hogy templomának oromzatára olyan kürtöt fújó tritónokat faragtak, amelyek farka a felszín alá merül, és gyakorlatilag el van rejtve az emberi szem elől. Ebben az ábrázolásban az fejeződik ki, hogy Saturnus óta az emberiség történelme világos, mondhatni beszélő, míg

transzcendentális erők között. Ianus nem abba a hóstípusba tartozik, aki mintegy démiurgoszként közreműködik a világ berendezésében, s maga is alakítója a természet rendjének, mint Prométheus, vagy a sumér Enki és Enlil – bár gyakran démiurgosz, kultúrhős és ősatya alakja olyannyira összefonódik, hogy szinte lehetetlen különválasztani e fogalmakat –, hanem sokkal inkább egy már a mítoszok fejlettebb szintjén megjelenő típusba, aki a társadalom és civilizáció alapjait rakja le, megteremtve a feltételeket a magasabb rendű életforma számára.

¹⁵ *Aen.* 7.177–182.

¹⁶ Euander Carmenta vagy Carmentis és Mercurius fia, vö. *Verg. Aen.* 8.138; 8.335–6; *Ov. Fasti* 1.461; *Plut. Quaest. Rom.* 56.

¹⁷ *Aen.* 8.357.

¹⁸ *Ov. Fasti* 1.633–36; *Serv. ad Aen.* 8.336; megjegyzendő azonban, hogy mindkét szerzőnél Antevorta Porrima névváltozattal szerepel, a Postvorta helyett pedig Postverta olvasható.

¹⁹ *Serv. ad Aen.* 7.180; 8.357. Servius azonban nem azt állítja: itáliai uralkodókat kezdtek istenként tisztelni, hanem, hogy bizonyos királyok felvették egyes istenek neveit.

²⁰ *Sat.* 1.7.21.

előtte néma, homályos és ismeretlen volt. Tevékenysége folytán a káosz rendezett világgá alakul, a makrokozmosz teremtés mikrokozmosz utánpótlása valósul meg. Az archaikus kori ember gondolkodásmódja tükröződik ebben a történetben, mely minden lényeges és tudatos cselekvést valamely ősmintára, archetípusra vezet vissza, és saját cselekedeteinek valóságát abban látja igazolódni, hogy ezen ősmintát ismétli meg. Hasonlóképpen ismétlik meg a városalapítások a világ teremtésének aktusát. Itt Ianus és Saturnus szomszédos városokat alapítanak, amiket önmagukról Ianiculumnak és Saturniának neveznek el, és egymás között megosztva a hatalmat közösen uralkodnak. Ez a történetelem részben kapcsolatban állhat az itáliai népek körében is meglévő kettős királyság intézményével, részben mélyen gyökerező indoeurópai tradíciók ismeretét feltételezi.²¹ Az utódok összetartozásuk kifejezésére szenteltek szomszédos hónapokat Saturnusnak és Ianusnak, tudniillik decembert és januárt, a térbeni szomszédosságot az idő síkjára ültetve át.

Saturnus későbbi eltűnésének párhuzamaként említhetjük meg Romulus rejtélyes eltűnését, akit ezután Quirinus néven kezdtek el istenként tisztelni: a városalapító, törvényhozó nem halhat meg hagyományos körülmények között, az is kétséges, hogy egyáltalán meghalnak-e ezek a hősök, mindenesetre jelenlétük nyomot hagy a térben és az időben.

A mitikus időbe helyezett Saturnus uralma az aranykor. Az aranykori boldogság oka a béke, a bőség és az emberek közötti egyenlő-

²¹ A civilizációteremtő hősök gyakran nem egyedül tevékenykednek, hanem munkájukban van egy segítőtársuk, aki leggyakrabban egy testvér (pl. Prometheus és Epimetheus, Castor és Pollux, vagy Romulus és Remus), vagy egy barát (pl. Gilgames és Enkidu). Az esetek nagyobb részében ez a társ hathatós segítséget tud nyújtani, azonban arra is van példa, hogy a hérosz ellentétpárjaként, gonosz vagy komikus tulajdonságokkal rendelkező antihősként jelenik meg, aki csak ügyetlenül utánozni próbálja a másikat, vagy épp szándékosan cselekszik ellene. Asszociális vonásai, melyek elsősorban az állandó bajkeverésben, ármánykodásban, a szentségek profanizálásában nyilvánulnak meg, a későbbi karnevál jellegű ünnepek – mint amilyen a Saturnalia is volt – bolondkirályának alakját vetítik előre. A Saturnust megtestesítő ünnepi király, vagy álkirály megválasztása a Saturnalia hagyományainak is szerves részét képezte, a *rex Saturnaliorum* (vagy *Saturnalicus princeps*) alattvalóinak bármit megparancsolhatott, és mindenki köteles volt engedelmessé válni neki. Vö. pl. Tac. *Ann.* 13.15; Lukianos, *Saturnalia* 2; 4.

ség. Ez utóbbi, vagyis, hogy nincsenek sem urak, sem szolgák, a szabadság mindenkit egyaránt megillet, ugyancsak a rend beállta utáni kezdeti idők harmonikus állapotára utal. Saturnus azonosítása a bőséggel nemcsak abból válik nyilvánvalóvá, hogy tőle tanulják meg a földek művelését, hanem abból is, hogy *Sterculus*nak nevezik,²² s feleségének azt az *Ops*ot mondják,²³ akiről korábban már említettük, hogy a termékenység, a vetések és gazdag aratás istennője, s akinek ünnepe a Saturnalia ünnepkörének részét képezte, amely nap egyúttal *Ops Opifera* templomának alapítási napja is volt. Hogy *Ops* istennő milyen nagy ranggal bírt, mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy sokan őt tartották Róma titkos védőistenségének, Macrobius, aki erről a kérdésről is értekezik művében, ugyancsak ezt a lehetőséget tartja a leginkább valószínűnek.²⁴

A pelasgokhoz kapcsolódó eredettörténet szerint ezt a népet elűzték földjéről, ők pedig nem tudván merre menjenek, a dodonai jósdától kértek tanácsot. A jóslat Latium földjére vezette őket, ahol elfoglalták a cutiliai tóban lévő szigetet,²⁵ de ugyanez a jóslat a következő parancsot is tartalmazta: καὶ κεφαλὰς Ἄϊδι, καὶ τῷ πατρὶ πέμπετε φῶτα („Küldjete Hádésnak fejeket, s az atyának egy embert!”). E parancs miatt kis szentélyt emeltek Disnek és oltárt Saturnusnak, az atyának, akinek ünnepét Saturnaliának nevezték el, és hosszú időn keresztül előbbinek emberi fejekkel, utóbbinak pedig férfialdozattal tartottak engesztelést.²⁶ A véres áldozatok szokását végül Hercules

²² Macr. Sat. 1.7.25.

²³ Macr. Sat. 1.10.20.

²⁴ Sat. 3.9.4.

²⁵ Vö. Sen. Nat. quaest. 3.25.8.

²⁶ A pelasgok emberáldozata arra figyelmeztet, hogy a Saturnus ünnep nemcsak vidám mulatozásból állt. Ismeretes olyan hagyomány, mely szerint bizonyos időszakokban és helyeken a Saturnalia álkirálya áldozatként végezte az istenség oltárán. Erre szolgáltatnak példát a Szent Dasius vértanúságáról beszámoló iratok is, amelyekből kiderül, hogy a Saturnus-kultusznak ez a sötét oldala még a Kr. u. 300-as években is jelen volt a néphagyományban. Dasius a Durostorumban állomásozó római katonák egyike volt, akit társai az ünnep alkalmával a Saturnalia királyának sorsoltak ki, ebbéli minőségében harminc napig gyakorolhatta volna uralmát, mint Saturnus földi mása, majd önkezével kellett volna véget vetnie életének az istenség oltárán. Dasius nem volt hajlandó egy pogány isten szerepébe bújni, s keresztényietlen vígasságokban részt venni, ezért halálra ítélték. (A történetről és annak értelmezéséről bővebben I. J. G. Frazer: *Az aranyág*, Budapest, 1995, 369–371) A rituális

hatására hagyták el, aki azt tanácsolta nekik, hogy emberi fejek helyett művészi módon elkészített emberi képmásokat adjanak Disnek, Saturnus oltárát pedig ne férfiak feláldozásával tiszteljék, hanem meggyújtott gyertyákkal, a jóslatban szereplő *φῶτα* szó ugyanis nem csak a *‘férfi’*, hanem a *‘fény’* szót is jelöli. Ebből alakult volna ki az a szokás, hogy Saturnaliakor az emberek gyertyát adnak egymásnak ajándékba. Az ajándékozás szokása az ünnep szerves részét képezte, s ez a tradíció olyan erősen élt végig az antikvitás folyamán, hogy a keresztények is adaptálták, s mindmáig a Karácsony ünnepének egyik legjellegzetesebb vonása. Általánosan elterjedt volt, hogy Saturnalia alkalmával a kliensek ajándékokat vittek uraiknak, mivel azonban sok előkelő a kapzsiságtól vezérelve gazdag ajándékokat követelt magának, ezért Publicius néptribunus elrendelte, hogy a vagyonosoknak csak gyertyát lehessen ajándékozni.²⁷ Ez a másik lehetséges magyarázata annak, hogy miért éppen gyertyákat adtak egymásnak az emberek. Ugyanakkor a gyertya azt is szimbolizálja, hogy vezetésével a sötétből a fénybe, a tudatlanságból a tudás szintjére emelkedünk. A Saturnalia tehát a fény ünnepe is volt,²⁸ s ez a jelentéstartalma természetszerűleg kapcsolódott össze azzal a ténnyel, hogy ideje egybeesett a téli napfordulóval, amikor az év leghosszabb éjszakáját követően kezdetét veszi a világosság térhódítása a sötét-séggel szemben.

Korábban említettük, hogy van egy olyan eredetelmélet is, amely szerint a Saturnalia a görög Kronia mintájára jött volna létre. Accius verssorai szerint ezt a görög föld szinte minden részén megünnepel-

emberáldozat gyakorlata egyébként sem volt ismeretlen a rómaiak számára, Kr. e. 97-ben történt betiltásáig többször is alkalmazták történelmük során, vö. Livius 22.57.6; Plut. *Marcellus* 3.4; *Quaest. Rom.* 83. Az emberáldozat speciális formájára, a *devotióra*: Livius 8.9–10; Macr. *Sat.* 3.9–13.

²⁷ Vö. Varro, *De lingua Latina* 5.64.

²⁸ A legkorábbi hasonló jellegű ünnep Babyloniából ismeretes. Az évente megrendezett hét napos ünnepkel a Kr. e. 2. évezred környékén Ningirsu templomának felavatására emlékeztek. Herodotos (2.62) beszámol egy az egyiptomi Saisban szokásban volt ünnepéről, amelynek során éjszaka mindenfelé mécseket gyűjtöttek. A város védőistenségének, Neith istennőnek a tiszteletére tartották az ünnepet, aki a világ teremtése után dicsőségesen tért haza fiával, Rével, miután az győzedelmeskedett ellenségei felett. További példákra I. P. Bourboulis, *Ancient Festivals of "Saturnalia" Type*, Thessalonike, 1964.

ték, és ilyenkor városiak és vidékiek egyaránt lakomákat készítettek és megvendégelték szolgálkat. Innen került át az urak és szolgák szerepcseréjének hagyománya Rómába. Accius Saturnust Kronossal azonosítja, akiről Macrobius azt mondja: ő az idő, az az idő, ami előtte nem létezett. Kronos, aki felfalja, majd kihányja gyermekeit szimbóluma annak, hogy az idő minden elemészt, majd újrateremt.²⁹

Saturnus ünnepnapján a rómaiak a Senaculum³⁰ előtt álló oltárnál görög rítus szerint, fedetlen fővel mutattak be neki áldozatot, miként azt Hercules és a pelasgok is tették, majd kihozták templomából kultuszszobrát. E szobrot az év folyamán megkötözve tartották és a gyapjából font kötelet, csak december havában, az ünnep alkalmával oldozták el. E szokás eredetét illetően Macrobius Apollodorosra hivatkozva azt állítja: Saturnus megkötözése, majd eloldozása a római év eredendően 10. hónapjában azt jelképezi, hogy a magzat a 10. hónapra fejlődik életképessé az anyaméhben, és a természet gyengéd kötelékei tartják mindaddig, amíg világra nem jön. Saturnus gyapjúköteleinek feloldozása tehát a születés, az új teremtés szimbóluma.

A Saturnus tiszteletére rendezett ünnepben és az ehhez kapcsolódó áldozatban az aranykor újrateremtése valósult meg, az utódok célja nem más volt, mint hogy jelenvaló világukban is létrejöjjön az őскеzdetet jellemző tökéletes harmónia. Hogy a Saturnaliát a béke és a harmónia időszakának tekintették az is jelzi, hogy ilyenkor háborút kezdeni, vagy vádlottat elítélni bűnnek számított.³¹

Az ünnepi időszak utolsó napja, december 23-a Sigillaria ünnepe volt. Ezen a napon agyagból készült képmásokat ajánlottak fel Disnek és Saturnusnak, és apró ajándékokat váltottak egymás között. A 3. századtól kezdve a Saturnalia után két nappal tartották Sol Invictus, a Győzhetetlen Nap ünnepét,³² mintegy betetőzéseként az új

²⁹ Vö. Cic. *N. D.* 2.64.

³⁰ A Senaculum a *senatorok* – valószínűleg szabadtéri – gyülekezőhelye volt.

³¹ Vö. Macr. *Sat.* 1.10.1;5.

³² A Sol Invictus kultuszról l. G. H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, Leiden, 1972; S. E. Hijmans, *The Sun Which Did Not Rise in the East*, *BaBesch* 71, 1996, 115–150; a kultusz gyökereiről legújabban: Takács László, *A Sol Invictus-kultusz Nero-kori gyökerei*, in: *Hereditas Litteraria Totius Graeco-Latinitatis* II, (Agatha XXVIII), Debrecen, 2014, 316–323.

kezdetet, az új teremtetést szimbolizáló ünnepi ciklusnak, s ezt a napot választották később a keresztények Krisztus születésnapjául.³³

A keresztény évkör ünnepeinek alapját Krisztus feltámadása adta. A Feltámadás volt a keresztény szent idő körének kezdő- és végpontja. A másik nagy ünnepkör, amely a 4. század folyamán alakult ki, Krisztus születésével állt összefüggésben. A 6. század végére a keresztény kalendárium javarészt feltöltődött az új ünnepekkel, ugyanakkor több régi római ünnep is továbbélt. A 350-es években az előkelő keresztények saját ünnepeik mellett az ősi római szokások szerinti ünnepeket is megülték, és ebben nem láttak semmi kifogásolnivalót. Ez részben azzal magyarázható, hogy ebben az időben még a hagyományos római naptár ünnepi szertartásai irányították a közélet ritmusát, biztosították a rend működését. A keresztények között sokan fontos állami, közéleti tisztségeket töltöttek be, akik könnyedén meggyőzték magukat arról, hogy ezen ünnepek megtartásának igazából vallási értelemben nincs jelentősége, azok szakrális jellege olyanira elhalványult, hogy nem sértheti a keresztény lelkiületet.³⁴ Hasonlóképpen az ilyen, úgymond pogány ünnepek alkalmával a keresztény hívek közül is számosan tódultak úgy Rómában, mint a többi nagyvárosban a cirkuszokba, színházakba, hogy megtekintsék a látványosságokat és színelőadásokat. S az ilyen alkalmakkor, bár mindenki tisztában volt e szórakozásformák eredeti jelentésével, mégis csak kevesen gondolták úgy, hogy emiatt a bálványimádás bűnébe estek volna. További példaként említhetjük a január elseje megünneplését, amely az új consulok beiktatási napjaként állami ünnep volt, de személyes rítusok számára is alkalmat kínált, úgymint jókívánságok kifejezésére, fogadalomtételre, imákra a szerencsés új esztendőért és nem utolsósorban a mulatozásra. Ezt az ünnepet nem szabályozta a császári törvénykezés, ezért a nem hívők saját szokásaik szerint ünnepelhetek, de velük ünnepeltek keresztény társaik is, nem aggódva az ünnep lehetséges pogány jellege miatt.³⁵ Tertullianus arra panaszkodik, hogy a pogányok e téren jóval követ-

³³ Ezzel összefüggésben I. S. Hijmans, *Sol Invictus, the Winter Solstice, and the Origins of Christmas*, *Mouseion* 47/3, 2003, 277–298.

³⁴ Vö. R. A. Markus, *Az ókori kereszténység vége*, Budapest, 2010, 144–145.

³⁵ Vö. Uo. 143, 146.

kezetesebbek, mint a keresztények, ők ugyanis nem vesznek részt semmiféle keresztény ünnepen, nehogy őket is hívőnek tartsák: *Iudaeis dies suos festos exprobrat spiritus sanctus. Sabbata, inquit, vestra et numenias et ceremonias odit anima mea. Nobis, quibus sabbata extranea sunt et numeniae et feriae a deo aliquando dilectae, Saturnalia et Ianuariae et Brumae et Matronales frequentantur, munera commeant et strenae, consonant lusus, convivia constrepunt. O melior fides nationum in suam sectam, quae nullam sollemnitatem Christianorum sibi vindicat! Non dominicum diem, non pentecosten, etiamsi nossent, nobiscum communicassent; timerent enim, ne Christiani viderentur.*³⁶ A megalkuvó keresztények, akik nem képesek belátni vétküket és kellőképpen értékelni saját ünnepeiket szerinte pogányoknak tekintendők.

Az egyházatyák, köztük Ágoston is, úgy vélekedett, hogy a keresztények csak oly módon fejezhetik ki az Egyház iránti hűségüket, ha elhatárolódnak a pogányoktól és azok ünnepeitől.³⁷ Ennek eszköze legfőképpen a keresztény ünnepek pontos meghatározása lehetett. Ugyanakkor a hagyományos római ünnepek kiirtása – mint azt a fentebbiekben is láthattuk – nem volt egyszerű feladat. Egyik megoldásként az kínálkozott, hogy amennyiben lehetséges, az adott pogány ünnepet keresztény kontextusba kell helyezni. Ez lett a sorsa a Saturnaliának is, melynek Macrobius sajátos, szinkretizáló gondolkodásmódjával összegyúrt különböző hagyományai lassanként feloldódtak a Krisztus születése körül kialakult ünnepekörben: nemcsak eszmeisége, de a hozzá kapcsolódó szokások (mint a gyertyagyújtás,

³⁶ *De idol.* 14.6–7.

³⁷ Augustinus, *Sermo* 198.2 (*De Calendis Ianuariis, contra paganos*): *Si non credis quod credunt Gentes, non speras quod sperant Gentes, non amas quod amant Gentes; congregaris de Gentibus, segregaris, hoc est separaris de Gentibus. Nec te terreat commixtio corporalis in tanta separatione mentis. Quid enim tam separatum, quam ut credant illi daemones deos, credas tu qui unus et verus est Deus? sperent illi inania saeculi, speres tu aeternam vitam cum Christo? ament illi mundum, ames tu artificem mundi? Qui ergo aliud credit, aliud sperat, aliud amat, vita probet, factis ostendat. Acturus es celebrationem strenarum, sicut paganus, lusus alea, et inebriaturus te: quomodo aliud credis, aliud speras, aliud amas? Quomodo libera fronte cantas: „Salva nos, Domine Deus noster, et congrega nos de Gentibus”? Segregaris enim de Gentibus, mixtus corpore Gentibus, dissimili vita. Et quanta sit ista segregatio, videte, si modo facitis, si modo probatis.*

ajándékozás, közös ünnepi étkezés, a szegényebbek adományokban való részesítése) is – eltérő interpretációban – beépültek az új ünnep, a Karácsony tradíciói közé.

Nagy Szent Leó egyik karácsonyi prédikációjában a Megváltó születését már a fény újjászületésével állította párhuzamba: *hanc adorandam in caelo et in terra nativitatem, nullus nobis dies magis quam hodiernus insinuat, et nova etiam in elementis luce radiante, totam sensibus nostris mirabilis sacramenti ingerit claritatem.*³⁸ Krisztus születésével új időszámítás kezdődik, a szó szoros és átvitt értelmében egyaránt. Ő az új kezdet. Ő a fény, amely a legsötétebb órán születik, hogy majd beragyogja a világot. Krisztus a rex, aki megtestesülésével új világrendet teremt, s elhozza a megváltást az addig sötétségben tévelygő emberiségnek. Születésének ünnepe a kereszténység születésének szimbóluma is. Miként Leó pápa fogalmaz: *...et dum salvatoris nostri adoramus ortum, invenimur nos nostrum celebrare principium. Generatio enim Christi origo est populi christiani, et natalis capitis natalis est corporis.*³⁹ A pogány Saturnalia szokásait lassan elhalványító keresztény Karácsony ünnepe a békét, az elesettekkel szembeni szolidaritást, egymás kölcsönös megbecsülését hirdeti. S jóllehet a világi ünneplés több hagyományát is megtartotta, mégis az ősi római ünnep keresztény átértelmezésének legnagyobb hozadéka, hogy kiemelte a szeretet erényének és az egymás közötti megbékélésnek a jelentőségét, e két dolog ugyanis minden fejlődés záloga, és civilizációnk fennmaradásának elengedhetetlen feltétele.

³⁸ Sancti Leonis Magni *Tractatus* 26.1.

³⁹ Uo. 26.2.

A KÖTET SZERZŐI

ADAMIK BÉLA	egyetemi docens Eötvös Loránd Tudományegyetem
CSÍZY KATALIN	egyetemi adjunktus Károli Gáspár Református Egyetem
FEHÉR BENCE	egyetemi docens Károli Gáspár Református Egyetem
GESZTELYI TAMÁS	ny. egyetemi tanár Debreceni Egyetem
HAMVAS ENDRE ÁDÁM	PhD, klasszika-filológus
HAVAS LÁSZLÓ	professor emeritus Debreceni Egyetem
LÁZÁR ISTVÁN DÁVID	egyetemi docens Szegedi Tudományegyetem
MÓRÉ TÜNDE	PhD hallgató Debreceni Egyetem
NAGY LEVENTE	egyetemi docens Pécsi Tudományegyetem
PAP LEVENTE	egyetemi adjunktus Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem

PÓSÁN LÁSZLÓ

egyetemi docens
Debreceni Egyetem

SÖRÖS ERZSÉBET
BORBÁLA

PhD hallgató
Szegedi Tudományegyetem

SZABADI ISTVÁN

igazgató
Tiszántúli Református
Egyházkerületi és Kollégiumi
Levéltár

TAKÁCS LÁSZLÓ

egyetemi docens
Pázmány Péter Katolikus Egyetem

TAKÁCS LEVENTE

egyetemi adjunktus
Debreceni Egyetem

TÓTH ORSOLYA

PhD, latin nyelvtanár
Debreceni Egyetem