

Bolonyai Gábor (1962) az ELTE Görög Tanszékének vezetője. Kutatási területe az antik rétorika és irodalomelmélet. Arisztotelész *Poétikájához* írt kommentárja a Pannon-Klett Kiadónál jelent meg, *Lüsziasz beszédei* c. kötete az Osiris és a Balassi közös kiadásában.

Egy filozófus emlékezete

Arisztotelész Erény-himnusza

Hermeiasznak (PMG 842)

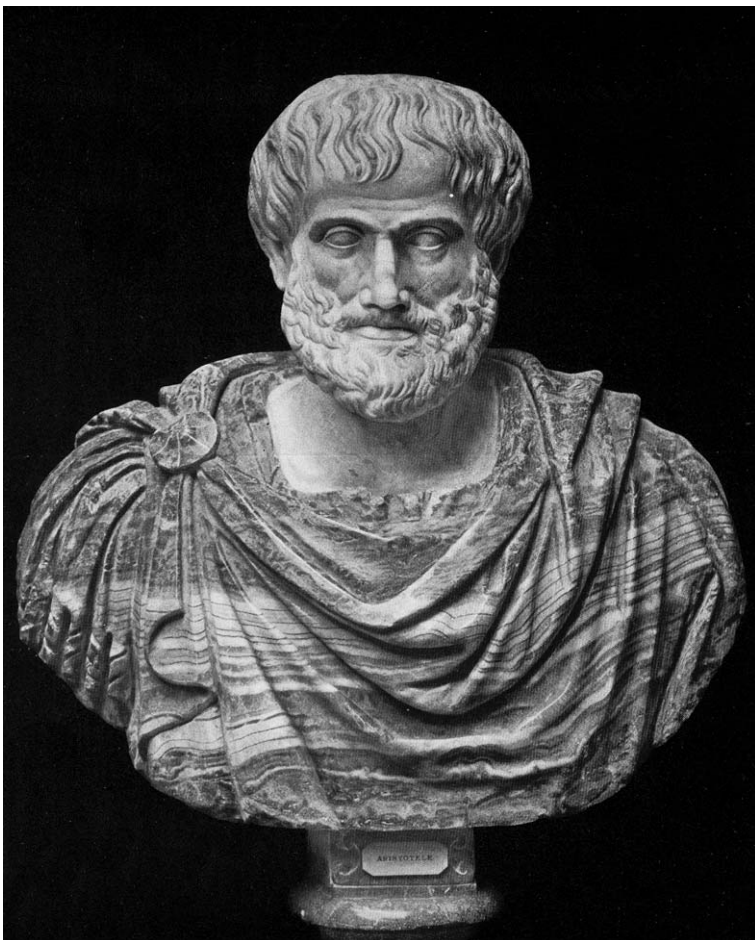
Bolonyai Gábor

II. Philipposz makedón királynak Kis-Ázsiával és Perzsiával kapcsolatban is határozott elképzelései voltak, amikor belefogott a szárazföldi görög város-államok meghódításába. Egyik bizalmasának azt a Hermeiaszt választotta, aki ifjúkorában Arisztotelésszel együtt látogatta Platón Akadémiáját, majd Asszosz és Atarneusz uralkodójaként több éven át látta vendégül udvarában filozófus barátait. Arisztotelésszel rokon kapcsolatba is került, amikor unokahúgát, s egyben fogadott lányát hozzá adta feleségül.¹ Arisztotelész mintegy három évet töltött sógoránál; a vélemények megoszlanak arról, hogy ott tartózkodása mennyiben függött filozófai, politikai és magánéleti szempontoktól.² 345-ben hagyta el Hermeiasz udvarát, hogy a közeli Lesboson tanulmányozhassa az állatok életét, 343-ban pedig a makedón trónörökös, Alexandrosz nevelőjének szegődött.

A kicsiny kis-ázsiai állam erőteljes diplomáciai tevékenysége 342/1-ben lett gyanúsá a nagykirálynak. Egy árulóvá tett rhodoszi vendégbarát közvetítésével perzsa területre

csalta Hermeiaszt, onnan pedig egyenes út vezetett Szúszába. Az eset Athénban is visszhangot váltott ki; a közvélemény arra számított, III. Artaxerxész Philipposz saját emberétől, azaz hiteles forrásból fogja megtudni, milyen tervek szö a makedón király Perzsia ellen és milyen előkészületeket tett ezidáig ennek érdekében.³ Hermeiasz azonban nem vallott. Sem a kínzások nem törték meg, sem a halálos ítélet elengedésének ígérete nem ingatta meg. Az Arisztotelésszel szintén közeli kapcsolatban álló Kalliszthenész tudósítása szerint⁴ a kivégzés előtt tiszta lelkiismerettel üzenhette meg barátainak: „Semmi olyat nem tettem, ami a filozófiához méltatlan lenne és szégyent hozhatna rá.” Igazi hőshöz illő szavak – talán túlságosan is? Az üzenet hitelességével szemben ugyanis már az első közzététel pillanatában kételyek merültek föl, éppen annak a Renehannek jóvoltából, akinek a kulcsfontosságú „méltatlan” és „szégyenletes” szavakat köszönhetjük, merthogy a papiruszon látható *a[...]**n*, illetve *.]szkhémon* betűtörmelékeket ő egészítette ki *anaxionra*, illetve *aszkhémonra*. Számára az tűnt hihetetlennek, hogy a nagykirály hagyta volna kitudódni ezt a rá nézve kompromittáló esetet, melyben törbe csalt áldozata az ő aljasságával szemben mutatkozik rendíthetetlennek.⁵

A tragikus történetírás módszereit egyébként is szívesen alkalmazó Kalliszthenész elbeszélésében persze nincs ilyen probléma. Nála a barbárok sem tudják kivonni magukat Hermeiasz bátor viselkedésének hatása alól, így az ő történetének logikája szerint nincs lélektani akadály annak, hogy a perzsa király – egy vérbeli melodráma méltó befejezéseként, az erkölcsi igazság győzelmét elősegítve – teljesítse áldozata utolsó kérését. A kalliszthenészi elbeszélés túlzásai ellenére azonban az üzenet, úgy tűnik,



Arisztotelész bronz portréjának római kori márvány másolata (Róma, Museo Nazionale)

Aztán a király markában van már Philipposz embere is, aki be van avatva a király elleni terveibe, és nem tőlünk, a mi vádjainkból fogja megismerni [Philipposz] valamennyi cselekedetét.

Démoszthenész [sp.]:
Philipposz elleni negyedik beszéd 32.

Ki van a király markában, és ki árulta el Philipposz király elleni terveit? Mit mondanak az atarneuszi Hermeiaszról?

Theopomposz a Philipposzról szóló munkája 46. könyvében ezt írja: „Hermeiasz, a Bithüniából származó eunuch vállalkozott az útra ... Eubulosszal együtt megkapta Asszoszt, Atarneuszt és a környező vidéket. ... Nem hordott a föld a hátán még egy olyan embert, aki ennyire kegyetlen és gonosz módon bánt volna polgártársaival és általában bárkivel, akivel az élet összehozta; hol méreggel, hol kötéllel végzett velük. ... De végül utolérte a büntetés, fény derült aljas és gyalázatos tetteire. A király magához rendelte, szörnyű testi kínzásoknak vetette alá, majd keresztre feszítve végezte be életét.”

Ugyanő írja a Philipposzhoz írt levelében: „... Meghívta Athénból Koriszkoszt, Erasztoszt és Arisztotelészt, hogy költözzenek oda hozzá. Mindnyájan el is mentek Asszoszba, később mások is csatlakoztak hozzájuk, Hermeiasz pedig kisebb földbirtokkal ajándékozta meg őket. ... A legnagyobb örömmel Arisztotelészt fogadta, akivel a legközelebb kapcsolatban állt.”

Kalliszthenész egyebek mellett a következőket jegyzi föl róla egyik írásában: „Nemcsak a veszélyektől távol mutatkozott ilyenek, hanem azok közepette is mindvégig rendíthetetlen maradt, s erényét az elképzelhető legszörnyűbb helyzetben bizonyította a legfényesebben. A barbárok csodálattal nézték bátorságát. ... Amikor pedig már meg kellett halnia, ... odahívta... s egyetlen kérése az volt, hogy írja meg barátainak és társainak, semmi olyat nem tett, ami a filozófiához méltatlan volna és szégyent hozhatna rá.” Világosan tanúsíthatják erényét az Arisztotelészhez fűződő rokon szálak, valamint az emlékére írt paian, melyet azért is érdemes idéznünk, mert kevesen ismerik. Íme így szól: [lásd a tanulmány szövegében]

Didümosz kommentárja a fenti mondathoz (P. Berol. 9780) 4.col.a-c, 4.col.66-5.col.21, 5.col.53-6.col.22

mégiscsak eljutott a címzettekhez. Lehet, hogy nem abban a formában, ahogyan Kalliszthenész Hermeiasz szájába adta, de az eseményekről szóló hír meg kellett hogy érkezzon Görögországba. Ennek legfőbb bizonyítéka az a két ránk maradt vers, amellyel Arisztotelész állított örök emléket sógorának és barátjának. Az egyiket egy szobor talapzatára vésette föl, melyet Delphoiban emelt elhunyt barátja tiszteletére, a másikat naponta énekelte barátaival együtt közös étkezéseik során. A két vers tanúságán túl Theopomposz szavaiból is inkább a vallatás eredménytelenségére lehet következtetni, egy *argumentum ex silentio* segítségével.⁶ A Hermeiasz szemben amúgy feltűnő ellenszenvet tápláló történetíró „a megérdemelten bűnhődő zsarnok” sémája szerint értelmezi kínhalálát, s ennek megfelelően nem említi a végső üzenetet, de éppígy nincs szó arról sem, hogy Hermeiasz megtört volna a kínzások hatására.

Az életrajzírói hagyomány szerint a szokás állandó része lett az Arisztotelész köré csoportosuló filozófus-társaság napirendjének, nyilván sokak felháborodására és nemtetszésére: elvégre a magasztalt személy – hősiesség ide, bátorság oda – mégiscsak egy türannosz volt, akit Philipposz iránti hűsége miatt végeztek ki. Az ellenszenv azonban csak jóval később, 322-ben fordult át nyílt támadásba. A makedónellenes politika hívei éppen a szóban forgó költeményt vették célba, arra alapozva vádjukat, hogy az elhunyt zsarnok emlékének efféle közös énekléssel történő ápolása az istenkultusz formáit veszi igénybe, s ezzel kimeríti a istenkáromlás vagy szentséggyalázás bűnét. Ha hihetünk a forrásainknak (bár bizonyos kételyek a vádemelés történeti hitelességével kapcsolatban ezúttal is fölmerülhetnek), a vád Démophilosz vezetésével paiánnak és/vagy himnusznak értelmezte a verset, míg a védelem szkolionnak, asztali éneknek.

A műfaji klasszifikációs vita így módon szorosan kötődött az ünnepeelt státusának problémájához, egészen pontosan ahhoz a státushoz, amelyet a vers beszélője jelöl ki számára. A kérdés így szólt: vajon csupán halandóhoz illő tiszteletben kívánta-e részesíteni egykori barátját Arisztotelész, vagy az istenítésére is törekedett? A per iránt érdeklődő athéniak ritka esetnek lehettek szemtanúi: a bírósági vita egy irodalmi szempontból is lényeges értelmezési probléma körül folyt. Induljunk ki mi is a vers műfaji sajátosságaitól; íme a szöveg:

*Te Erény, csupa küzdelem által a lét
legszebb varázsu célja vagy!
Szent hajadon – hiszen érted
halni, hellén férfi előtt irigyelt sors
5 és szüntelen húzni a munka igáját.
Íly örökzű gyümölcsöt
vetsz a szívünkbe ajándékként, mi drágább,
mint arany, ősi nemesség, enyhe álom.
10 Zeusz fia, Héraklész, temiattad túrt meg a két
Léda-sarj – hősi tettel
tört dicső fenséged után.
Érted epedve került Hádészhez Akhilleusz meg Áiász.
Nagyszerű lényed igéző bája
megfosztotta Atarneusz polgárát a naptól.
15 Tetteit egyre dicsőítsék
örök énekük által Mnemoszüné
Múza-leányai, míg Zeusz Xéniosz égi hatalmát
és a baráti hűségét áldják.⁷*

A vers kétségtelenül és azonnal érzékelhető módon himnuszként indul. A beszélő a jellegzetes „Du-Stil”-ben: anaforákkal és az isteni attribútumok felsorolásával szólítja meg és magasztalja Aretét (1–8. sor).⁸ Az is teljes mértékben megfelel a himnusz műfaji szabályainak, hogy az attribútumlistát egy argumentációs rész követi; esetünkben hérószok példái igazolják Areté előbb felsorolt tulajdonságait, elsősorban azt a vonzerőt, mellyel a halhatatlanság mindennél erősebb vágyát kelti az emberekben (9–12. sor). A mitikus hősök sorát Héraklész és a Dioszkuroszok vezetik. Nem véletlenül; velük kapcsolatban úgy tudja a

hagyomány, nemcsak a halhatatlanságot érték el, de egyenesen az olümposziak közé kerültek, még akkor is, ha a megistenülés módja és következményei hangsúlyosan homályos és irracionális elemeket is tartalmaznak. Őket követi Akhilleusz és Aiasz, két olyan hős, akik a korabeli uralkodó felfogás szerint a Hádészba szálltak le ugyan, de életerejüket bizonyos mértékben így is megtartották, s mint különleges tiszteletben részesülő hérószok élvezhetik a halhatatlanság korlátozottabb formáját. Az Aretéért életüket áldozó hősök sorát Hermeiasz zárja (13–14. sor), és ez az a pont, ahol a himnikus szerkesztés megakad, s a gondolatmenet egy másik műfaj logikája szerint halad tovább. A példák után a beszélő nem tér vissza az istennő alakjához, hogy valamilyen könyörgést, imát intézzen hozzá, ahogyan ez rendszeren egy himnuszban történni szokott. A hagyományosan felépített himnusz harmadik része tehát hiányzik ebből a versből, s ez a hiány, ez az eltérés feltétlenül magyarázatra szorul. A hátralévő négy sor megmarad Hermeiasz személyénél, aki így illusztratív példából főszereplővé lép elő, s a gondolatmenet mellékágából annak csúcspontjára kerül. A zárlat pedig (15–18. sor) a halhatatlanná válásnak egy újabb formáját körvonalazza, melyet a Múzsák fognak biztosítani számára.

A vers bírósági megítélése szempontjából mindez azt jelenti, hogy a vád csak csúsztatással alapozhatta érvelését a vers himnikus vonásaira, hiszen akit a beszélő mint istenséget szólít meg, az semmiképpen sem Hermeiasz, hanem Areté. Ezzel azonban nem merültek ki a szentséggyalázás vádjának tartalékai. Továbbra is kérdés, mennyire kell komolyan venni a halhatatlanná avatás szándékát, és ennek a szándéknak a megfogalmazásában milyen szerep jut a paián műfaji sajátosságainak. Érdemes már most kiemelni, hogy ez a jól ismert motívum (a költészet halhatatlanná avató ereje) ebben a versben igen sajátos formában jelenik meg: bármiféle emberi közvetítő nélkül maguk a Múzsák azok, akik „halhatatlanná magasztalják majd őt.”⁹ A következőkben ennek megfelelően négy szálon haladhatunk tovább (a szálak aztán keresztezik majd egymást és összefonódnak). 1. A paián mely típusához, milyen műfaji hagyományaihoz kapcsolódik a vers? 2. Lehet-e kapcsolatba hozni Arisztotelész filozófiai kijelentéseit és fejtegetéseit a vers gondolataival, különösen ami az istenfogalmat, az ember halandóságát és esetleges halhatatlanságát illeti? 3. Milyen sajátos vonásokkal rendelkezik az arisztotelészi Areté az istennő korábbi, hagyományos ábrázolásaihoz képest? 4. Végül, hogyan is kell elképzelnünk azt, ahogyan a Múzsák halhatatlanná teszik Hermeiaszt? Milyen költői tradícióhoz kötődik e tekintetben a vers, és hogyan újítja ezt meg?

1. Kezdjük a paiánfajtákkal. Ha kézbe vesszük a műfaj legutóbbi, teljességre törekvő feldolgozását, Käppel monográfiáját, azonnal szembeötlik, hogy csakugyan létezett egy paiántípus, amelyik kiemelkedő személyek, főként uralkodók, ritkábban hadvezérek haláluk utáni magasztalását, hērósszá avatását tűzte ki célul. Ezekből mindössze három rövid töredék maradt ránk, mindhárom esetben a kezdő mondatuk, címzettjeik pedig Lüsandrosz, Szeleukosz Nikatór és Quintius Flaminius.¹⁰ Valamennyi töredék az elhunyt személy himnikus megszólításával kezdődik, olyan hang megütésével, amely azonnal egyértelművé teszi, hogy az élőkől eltávozott személyt emberfeletti tisztelet illeti meg. Arisztotelész költeménye, mint láttuk, egészen más situációt vesz alapul és más szerkezettel is rendelkezik (egy istennőhöz intézett himnuszról jut el az elhunyt halhatatlanná válásának lehetőségéhez), ezért nem hozható kapcsolatba ezzel a típussal.

Többre juthatunk a paiánnak egy másik típusával. Elsőként Bowra figyelt föl arra, hogy az Aretét leíró első rész erősen emlékeztet a lakomai (szümptotikus) paiánra, különösen a Kr. e. 4. század első felében alkotó Aripfrónnak Hügieiához intézett költeményére.¹¹ Ezt a verstípust az étkezés befejezése és az első italáldozat után, közvetlenül az együttívás megkezdése előtt adták elő az asztaltársak. Témája szerint egyfajta, közhelyekből építkező életfilozófiát fogalmaz meg, szerkezetére pedig az jellemző, hogy a szóban forgó istent és adományát más alapvető értékekkel szembeállítva dicsőíti. Hangnemét és beszédmódját az adott értéket adományozó istennek kifejezett hála érzése határozza meg. Előadására nem véletlenül került sor szümposzion alkalmával, s annak is egyik kitüntetett pillanatában. Az Arisztotelész-verssel valamennyi szempontból (az előadás körülményei, téma, szerkezet, hangnem) feltűnő a

... <Arisztotelész> utána Hermeiaszhoz ment, Atarneusz uralkodójához, aki egyesek szerint a fiúszeretője volt, mások szerint a rokona, merthogy a lányát vagy unokahúgát vette el feleségül, így írja például a magnészi Démétriosz az *Azonos nevű költők és prózáírók* című művében. Ő egyébként azt is állítja, hogy Hermeiasz eredetileg Eubulosz rabszolgája volt, bithyniai származású, aki később végzett urával. Arisztipposz viszont azt mondja a *Régiék fényűzéséről* szóló műve első könyvében, hogy Arisztotelész Hermeiasz ágyasába szeretett bele, Hermeiasz pedig nem gördített akadályt az elé, hogy Arisztotelész feleségül vegye a nőt. A házasság feletti örömeiben aztán olyan áldozatot mutatott be, amelyet az athéniak az eleusiszi Déméternek szoktak, Hermeiasznak pedig egy paiánt ír, amit mindjárt le is írok. Arisztotelész innen Makedóniába került.

Tizenhárom évnyi tanítás után titokban távozott Athénból Khalkiszba, amikor Eurümedón vagy – Favorinus *Vegyes történetei* szerint – Démophilosz szentséggyalázásért bevádolta, mert himnuszt írt az előbb említett Hermeiasz tiszteletére, sőt még egy epigrammát is a férfi delphoi szobrára. A himnusz tehát így szól: [lásd a tanulmány szövegében]

Diogenész Laertiosz:
Filozófusok élete 5.3-4, 5

Démokritosz [a dialógus egyik résztvevője] erre megjegyezte: „Mindenesetre Arisztotelész verse, amit az atarneuszi Hermeiasz tiszteletére írt ez a hatalmas tudású férfiú, nem paián, még akkor sem, ha Démophilosz azon az alapon vádolta őt be Eurümedón felbujtására szentséggyalázásért, hogy a filozófus naponta énekel paiánt szentségtörő módon Hermeiasz tiszteletére a közös lakomákon. Az ének egyáltalán nem mutatja a paián jellegzetes vonásait; de jobb, ha maga a szöveg győz meg benneteket arról, hogy műfaja szerint ez is a szkolionok közé tartozik: [lásd a tanulmány szövegében]

Nos, mit szölk? Én nem hiszem, hogy bárki is felfedezhetné ezekben a sorokban a paián jellegzetes tulajdonságait. A szerző úgy fogalmaz: »megfosztotta«, és ezzel egyértelműen halottnak mondja Hermeiaszt, ráadásul még a paián jellegzetes refrénje sincs meg a versben, ahogy például a spártai Lüsandrosz tiszteletére írt költemény valóban paián; ... és paián a makedón Kraterosz tiszteletére írt költemény is – mondja az Arisztotelészről szóló műve első könyvében Kallimakhosz tanítványa, Hermipposz (FHG III 46), ... mert tartalmazza az 'ié paián' felkiáltást.

[...] Mindenesetre maga Arisztotelész is így védekezik a szentséggyalázás vádjá ellen (ha ugyan nem hamisítvány a beszéd): »Ha valóban az lett volna a szándékom, hogy Hermeiasznak mint halhatatlannak áldozzak, akkor nem halotti síremléket állítok neki; ha valóban istent akartam volna csinálni belőle, akkor nem temetési szertartást rendezek a tiszteletére.« (592. tör. Rose)

Athénaiosz:
Lakomázó bölcsek 15.51–52 Kaibel.
 (Valamennyi forrásszöveg
 a cikk szerzőjének fordítása.)

hasonlóság, és kapcsolatukat tovább erősítheti, hogy Bowra a képekben, a nyelvezetben és a metrumban is kimutatott közös elemeket. Egy fontos különbségre azonban nem hívta föl a figyelmet: Ariphrón verse nem kötődik meghatározott személyekhez és szituációhoz. Értékválasztását nem befolyásolják sem a mítosz, sem a jelen példát mutató hősei, s nem vázol fel olyan élethelyzetet sem, amelyben a maga hitvallása különösen érvényesnek bizonyult volna. Summázva: az Arisztotelész-vers sok szempontból valóban a lakomai paián műfaji hagyományait veszi alapul, de egyedi vonásai nem vezethetők le belőlük maradéktalanul; főképp a befejezése látszik a szokásostól eltérőnek vagy máshonnan származónak.

2. (a) Az Ariphrón-féle mindennapos előadásra szánt, szümpotikus paiánnal kimutatható hasonlóságok műfaji érvekkel erősíthetik annak az adatnak a hitelességét, miszerint Arisztotelész naponta énekelte el barátaival a dalt. A filozófus ellen emelt vád szintén feltételezi ennek a szokásnak a meglétét. Ha pedig hihetünk benne, akkor érdemes belegondolnunk abba, hogy a verset 342/1 és 322 között legalább ezerszer, de akár háromezer alkalommal is előadhatták. Nehéz elképzelni, hogy a pusztán rutin motiválta volna őket ebben. Kétségesnek tűnik ezért az a közkeletű vélekedés is, hogy Arisztotelész és barátai a közös énekléssel személyes életüknek olyan terébe léptek volna, melynek semmi köze a nap többi órájában folytatott beszélgetéseikhez, filozófiai vitáikhoz. Elsőként Wilamowitz gondolt arra, hogy a vers nem független az arisztotelészi filozófiától.¹² Ő a *morpha* („alak”, Franyónál: „lényed”) és a *dünamisz* („képesség”, „fenség”) kifejezésekre lett figyelmes, mint két olyan szóra, amelyek fontos szerepet játszanak Arisztotelész filozófiájában is. Értelmezése szerint az előbbi a legfőbb jó, a *kalon* ideájára utal, melynek birtokában az ember boldog lehet, csakhogy, szól Wilamowitz okfejtése, a versben megrajzolt kép az erényről ellentmond Arisztotelész filozófiai álláspontjának. A versben az erény úgy jelenik meg, mint amit az embernek önmagán kívül kell keresnie és aminek nincs birtokában, míg Arisztotelész filozófiai fejtegetéseiben az erény belső tulajdonságokhoz kötődik és birtoklása feltétele a boldog életnek. Hasonló feszültség rejlik Wilamowitz szerint a *dünamisz* szó kétféle használata között is; míg a költeményben az erény mint *dünamisz* ébreszt vonzalmat maga iránt, Arisztotelész egyértelműen leszögezi etikájában, hogy az erény nem képesség, hanem szokás és rendszeres tevékenység által kialakult diszpozíció, *hexisz*.

Jaeger szintén a *morpha* szó használatának tulajdonított különös jelentőséget.¹³ A megfogalmazás, hogy a vers Areté szép és távol *alakját* említi, szerinte azzal magyarázható, hogy a szó a platóni idea vagy forma szinonimája, a képzet mögött pedig az ideatan húzódik. A vers így azt tanúsítja, milyen nehéz volt Arisztotelésznek mestere tanításaival leszámolnia: ha tudományos érvekre került a sor, az ideatan elvetése mellett döntött, amikor azonban a legfőbb jót mint eszményt és vallásos jelképet képzelte el, akkor ösztönösen is a platóni metafora- és szókinccset vette át.

A vers szavainak filozófiai kategóriákkal történő azonosítása ellen aztán Renehan hozott föl néhány érvet.¹⁴ Szerinte eleve problematikus a platóni ideák személyes istenként való elképzelése. A legfőbb jóra, továbbá, Platon soha nem utal sem a *morphé*, sem az *areté* szóval. Végül, a vers a költői, nem pedig az ontológiai halhatatlanná tételről szól; a téma tehát filozófiai szempontból irreleváns. A legfontosabb filozófiatörténeti kézikönyvek többsége hasonlóképpen tagadja, hogy a vers gondolatainak bármi köze lenne Arisztotelész filozófiájához. Kizárólag személyes élete vagy költői tehetsége dokumentumának tartják, ami érdekes lehet amúgy, de gondolkodására vonatkozó következtetések levonására alkalmatlan.¹⁵

3. A kérdést érdemes egy másik oldalról is megvizsgálni. Hogyan változtatott Arisztotelész Areté hagyományos alakján? Aretét Hésziodosz óta egy magas hegycsúcson képzele el a költői tradíció, ahová hosszú, fáradságos út vezet a halandók számára (*Munkák és napok* 282–292). Alakja köré nem formálódott ki vérbeli mitikus történet, az út metaforája könnyen megfejthető és prózára fordítható allegória; Areté azon istenségek közé tartozik, akik éppenhogy csak elindultak a személyes istenné válás, antropomorfizáció útján. Hésziodosz leírását az különbözteti meg a későbbi változatoktól, hogy a kiválóságához vezető

út a hegycsúcson nála egyszerűen könnyűvé válik. Szimónidész a megközelítés nehézségeit fokozza; az ő verziójában Aretét látni sem láthatja bárki (PMG 579). Ezzel szemben Bakkhülidész az epinikion műfaji igényeinek megfelelően, merész inverzióval, a győzelem pillanatához igazítva változtat a képzeten. Az erényt (az ő versében: az ünnepelet győztes kiválóságát) nem utolsósorban a költő jóvoltából mindenki láthatja és megismerheti a maga teljes ragyogásában (13.175–181 Maehler). Prodikosznak a választút elé állított Héraklészről szóló híres beszéde az út képzetét fejleszti tovább. Kibővíti Areté allegorikus leírását és a Hitványsággal állítja szembe, az út kulcsmozzanata és igazi nehézsége ezáltal az út kiválasztásának eldöntése lesz (Xenophón, *Emlékeim Szókratészről* 2.1.22–33).

Arisztotelész szemmel láthatóan jól ismerte ezt az irodalmi hagyományt; leírásában két ponton tér el elődeitől. Egyrészt különösen nagy hangsúlyt fektet arra, hogy Areté a maga szépségével, vonzerejével, fiatalságával ösztönöz; másrészt Areté megszerzését nem egyszeri pillanatnak mutatja, hanem soha véget nem érő folyamatnak, állandó tevékenységnek, melynek lényegét éppen ezért nem annyira a hegycsúcsra vezető és ott véget érő út, hanem a vadászat metaforája fejez ki igazán. „Legszebb vadászszakmánya az életben” – mondja a görög, ahol a magyarban ez az egyébként szép kifejezés áll: „a lét legszebb varázsu célja”. A görögben használt *thérama* szó pedig egyaránt vonatkozhat az űzött és az elejtett vadra, egyszerre fejezi ki a vadász fáradozásait és sikerét. A benne rejlő kétértelműség kiválóan alkalmas az erény paradoxonának megragadására, mely abból adódik, hogy az érte folytatott küzdelem megszerzése után is folytatódik, a küzdelem befejezhetetlensége ugyanakkor nem zárja ki a sikert.

2. (b) De milyen értelemben tekinthető istenségnek az erény Arisztotelész filozófiája szerint? Ezzel kapcsolatban a filozófus három gondolatát érdemes felidézni. A *Metafizika* híres megfogalmazása szerint az isten „mozdulatlanul mozgat, ... így mozgat, amire vágyunk, vagy amire gondolunk” (1072a25–27, 1072b1–3). Ezzel összhangban azonosítja Arisztotelész a *vita activa* terén az emberi cselekvések végső mozgatóját is az istenséggel: „ahogy a mindenségben, úgy itt is mindent az isten mozgat. Ugyanis mindent a bennünk lévő isteni mozgat valamiképpen: az értelemnek a kezdőpontja nem az értelem, hanem valami erősebb. De az istenségen kívül mi van, ami erősebb a tudásnál és az észnél? Hiszen az erény: az ész eszköze.” (*Eudemoszi etika* 1248a24–29, Steiger Kornél ford.). Ez utóbbi mondatból azonban az is kiderül, hogy az erény szerepe és megítélése kettős. Az emberi élet végső céljához, a boldogsághoz képest csupán eszköz, másfelől viszont öncélnek is tekinthető, hiszen az igazán erényes cselekvést önmagáért, a benne rejlő jóért vagy erkölcsi szépért (*kalon*) választjuk és hajtjuk végre, sőt maga a boldogság is kiváló tettekben valósul meg, nem azok után vagy eredményeképp. Ennek megfelelően az erényt Arisztotelész sehol nem nevezi istenségnek, viszont azt is állítja, hogy éppen kiemelkedő erényeik, legnagyobb teljesítményeik révén válhatnak halhatatlanná az emberek. Az idevágó legfontosabb szöveghely annyira illik mártírhálalt halt barátja sorsára, hogy könnyen lehet, egyenesen ő volt a gondolat ihletője: „Az erkölcsös ember sok mindent tesz barátai és hazája kedvéért, s ha kell, kész még meghalni is értük, ... többet ér neki egyetlen erkölcsös és nagy tett, mint sok jelentéktelen. Aki az életét másért feláldozza, arra áll ez; az ilyen

ember nagy erkölcsi jót választ magának.” (*Nikomakhoszi etika* 1169a9–11, 23–26, Szabó Miklós ford.). Tévedés volna azonban azt hinnünk, hogy a kiváló tettek csupán vagy első-sorban rendkívüli pillanatokhoz kötődnének. Ellenkezőleg, Arisztotelész etikája egyebek mellett éppen abban tér el másokétól, hogy tevékenységként fogja föl a boldogságot, olyan tevékenységként, melyet a lélek – korábban kialakított szokásainak köszönhetően – erényesen, azaz az adott feladat végrehajtása szempontjából kiválóan és eredményesen tud végezni. Még a legkivételesebb hőstett sem teljesen váratlanul születik meg, hanem az illető korábbi életmódjából következik.

A vers Aretéja több szempontból is hasonló jegyekkel rendelkezik, mint kisbetűs párja: vonzerejével a szépre, a szép tettekre ösztönzi csodálóit, akik minden nehézséget vállalva erednek újból és újból a nyomába, hogy zsákmányul ejthessék, mígnem fáradozásaik révén valamiképpen a halhatatlanságban részesülnek. Etikai műveiben, bár több helyütt mondja lehetségesnek az ember halhatatlanná válását, Arisztotelész nem fejt ki részletesen ennek mikéntjét és a halál utáni lét különféle fokozatait – ám éppen erre mutat példát az Areté-paián Hermeiaszal kapcsolatban.

Fontos észrevenni, hogy a versben az erény nemcsak egyetlen személy: az erényesen cselekvő ember szemszögéből kerül szóba. Hermeiasz a barátai iránt tanúsított hűségével bizonyítja nagyszerűségét, s válik érdemessé a Múzsák halhatatlanná tévő dicsőítésére. Azt is tudjuk, hogy Arisztotelész az igazi barátság alapját szintén az erénybe helyezte; egy ember csak akkor szerethet önzetlenül és tartósan egy másik embert, ha az becsületességével, kiválóságával vívja ki annak szeretét. Minden egyébre (testi vonzalomra, érdekre, előnyre stb.) épített kapcsolat bizonytalan alapokon nyugszik. A valódi barátsághoz azonban még valami szükségeltetik: hogy a felek együtt tevékenykedjenek, közös élményeket szerezzenek, elfogyasszák azt a bizonyos sót, ami után a kölcsönös vonzalom barátsággá mélyül.

Ezen a ponton válhat különösen érdekessé az a körülmény, hogy a paiánt a naponta megtartott szümpozícióik alkalmával, az együtt elköltött vacsora után közösen énekelték az elhunyt barátai, maguk is egymás barátai. Egészen a 14. sorig Aretét kizárólag az egyes ember szemszögéből látjuk; akár az istennőt csodálattal megszólító beszélőre, akár az istennő igézetében nagyszerű tetteket végrehajtó hősökre gondolunk, Aretével ki-ki a maga nevében kerül kapcsolatba. Az utolsó négy sorban azonban a nagyszerű cselekedeteknek egy teljesen új dimenziójára derül fény; kiderül, hogy az emberi nagyság nem csupán mint egyéni teljesítmény szemlélhető, hanem az emberek közti kapcsolatok bonyolult hálójába illesztve is. Többszörösen érvényes ez a versben megragadott szituációra. Hermeiasz nem általában, hanem kifejezetten a barátai iránti hűségével bizonyította kiválóságát, a rá emlékezők pedig szintén nem általában az emberi nagyság láttán fejezik ki csodálatukat külső szemlélőként, hanem mint közvetlenül érintettek szólalnak meg, s barátként nyilvánítják ki a maguk hálóját és ragaszkodását. Az emlékezés ráadásul nemcsak az emlékezők és az elhunyt barát között erősíti a szálakat, hanem a közös énekléssel együtt emlékező barátok között is, akik valódi *thiasoszt*, életközösségüket kultikus formákkal is megvalósító baráti társaságot alkotnak, hiszen az elhunyt barát emlékének megőrzése, közös étkezés és italozás keretében, nyilvánvalóan tekinthető barátságot mélyítő közös tevékenységnek.

4. Mindez sajátos módon fejeződik ki a szövegben. A vers ugyanis úgy fogalmaz, hogy Atarneusz urát a *Múzsák* teszik majd halhatatlanná; vagyis a versben megszólaló hang az önmagától megkülönböztetett istennőkre bízva az emlék megőrzésének tisztét, sőt önmagát sem tünteti föl nyíltan és egyértelműen az elhunyt barátjaként. De hogyan is kell elképzelni a Múzsáknak ezt a jövőben felhangzó énekét? Egy másik énekre kell gondolnunk, amely teljesen független az éppen most előadott paiántól? A jövő idő ezt sugallhatja. Ennek a kézenfekvő értelmezésnek az érvényességét azonban két körülmény is korlátozza. Először is az ökonomikuság szempontja. Hermeiaszról szóló más költeményről nem tudunk, s valószínűtlen is volna ilyesmit feltételezni; arról a bizonyos *másik* dalról, melyet az istennők fognak majd valamikor elénekelni, ezért egyszerűbb azt képzelni, hogy a már létező (és éppen elhangzó) dalnak egyfajta égi párja: folytatása vagy megisméltése. Túlzott szerénységről tenne tanúbizonyosságot a vers beszélője, ha saját szavait figyelmen kívül hagyná. Hisz mi másra vállalkozott ez a vers, ha nem éppen a megörökítésre? Másodsor, mind a futurum jelenre történő speciális használatának, mind a költői entuziaszmosz (istennel, vagyis Múzsákkal való elteltés) toposzának komoly hagyományai vannak a kardalköltészetben. Versünk ezekhez a tradíciókhoz kapcsolódik. Elsőként Bundy figyelt föl arra a jelenségre, hogy Pindarosz – főként művei elején – jövő időben beszél az éppen előadott verséről.¹⁶ Bundy alapvetően a műfaj sajátos nyelvezetét hangsúlyozó, díszítő elemnek gondolta ezeket a futurum-alakokat, ma inkább funkcionálisan értelmezik használatukat, és a dinamizálás eszközét látják bennük; a költő azt a fikciót keltheti velük, mintha nem előre megírt, kész művet adna elő, hanem ott, a megszólalás pillanatában rögtönözne, s még tetszése szerint alakíthatna a már elkezdett versén.¹⁷ A mi versünk befejező futuruma azonban nyilván nem töltheti be pontosan ezt a szerepet, az általa keltett hatás mégis rokonítható a pindaroszi futurum használatával. Fontos észrevennünk, hogy a jövő időben álló ige (*auxanó*) kétféle jelentéssel rendelkezik, a hozzá tartozó tárgyeset egyaránt fölfogható eredmény- és állapothatározónak is. Ennek megfelelően a mondat egyszerre jelenti azt, hogy „a Múzsák halhatatlanná fogják magasztalni / növelni”, illetve azt, hogy „a Múzsák mint halhatatlant fogják magasztalni / dicsőíteni őt.” Az első mondat erősebb: olyan folyamatot ír le, amelyben a magasztalt személy ontológiai státusa változik meg a „növesztésnek” köszönhetően, a második gyengébb: bár a Múzsák kész tényként ünneplik Hermeiasz halhatatlanná válását, a dicsőítés természetét szebb képet fest a valóságnál. A kontextus semmiféle ösztönzést nem ad ahhoz, hogy a két szerkezet és két jelentés közül bármelyiket is előnyben részesítsük, sőt,

inkább arra készlet, hogy a záró mondat ambivalenciájában egy korábbi kettősség felerősítését lássuk. A felidézett héroszok esetében ugyanis a szöveg a halhatatlanná válásnak több lehetőségét is megemlíttette, és nyitva hagyta a kérdést, hogyan kell elképzelni az ontológiai és a (költői) emlékezet révén megvalósuló halhatatlanság viszonyát. A két jelentés közötti oszcillálás (mely abból ered, hogy az egyik nem oltja ki a másikat, hanem mindkettő egyaránt, de nem kizárólagosan érvényesnek mutatkozik), tehát ez az ide-oda mozgás azt eredményezi, hogy szoros kapcsolat alakul ki a halottakra való „örök emlékezés” és a halottak tényleges halhatatlanná válása között. Azt sugallja, hogy az emlékezetben tartás nem üres szóvirág, nem könnyelmű ígéret az önvigasztalás céljával, hanem cselekvés, amely ténylegesen befolyásolja az elhunyt sorsát. És itt kap szerepet a futurum. Az emlékezetben tartás, a dolog természete szerint, eleve lezáratlan, soha be nem fejezhető folyamat, aminek megvalósulásáról mindig csakis jövő időben lehet beszélni. Különösen érvényes ez erre az esetre, ahol egy másik csoda bekövetkezésének lehetősége is megvillan: a misztikus átalakulása, hogy az elhunyt emlékének halhatatlanná válásával ő maga is halhatatlanná magasztosul. A szöveg úgy mondja, ezt a csodát a Múzsák fogják majd végrehajtani, de, mint láttuk, maguk a verset naponta éneklők azok, akik ezen munkálkodnak (az ő szemszögükből nézve pedig szintén teljesen indokolt a jövő idő használata, hiszen ők az előadások vég nélkül folytatódó sorára gondolva is beszélhetnek jövő időben elérendő céljukról). A paián így nemcsak annak a csodának titkairól ír, hogyan léphetnek át halandók kiválóságukkal a halhatatlanság területére, hanem maga valósít meg egy másik hasonló csodát: a Múzsák megszólaltatásának csodáját saját hangján keresztül. A két transzcendens esemény persze összefügg egymással: a beszélő (akinek meghatározatlanul hagyott személyével könnyedén azonosulhatott Hermeiasz bármelyik barátja) csak abban az esetben remélheti joggal, hogy énekével ténylegesen befolyásolja az elhunyt sorsát, és halhatatlansághoz segíti, ha maga is isteni erővel rendelkezik. Talán elsőre meglepőnek tűnhet, hogy a múzsai ihlet befogadására olyan emberek érzik és nyilvánítják magukat képesnek, akiknek nincs sok közük a költészethez. A filozófia azonban kezdettől fogva hosszú évszázadokon át szoros kapcsolatban állt a Múzsákkal,¹⁸ ráadásul a szóban forgó vers rendkívüli körülmények között is született.

A vádlók tehát nem egészen légből kapott érvekre támaszkodtak: a vers igenis egyértelműen azt a célt szolgálta, hogy a rá való emlékezéssel Hermeiasz státusát a halhatatlanokéhoz közelítse és azzal egyenlővé tegye. Az persze erősen vitatható, hogy ebben a szándékban bármiféle blaszfémia vagy akár szokatlanosság volna.

Jegyzetek

- 1 Így magyarázza Bremer (2001) a Diogenész által közölt egymásnak ellentmondó adatokat.
- 2 Wilamowitz-Moellendorff (1893, 405–412.) a filozófiai szempontokra helyezi a hangsúlyt, Croust (1972, 170–176.) a politikaiakra, Wormell (1935, 57–92.) valamennyi tényezőt fontosnak tartja.
- 3 Démoszthenész [sp.]: *Philipposz ellen* 32 (1. szöveg)
- 4 Művéből Didümosz idéz (2. szöveg).
- 5 Pearsons–Stephens (1983).
- 6 Az ő beszámolóját is Didümosz idézi (2. szöveg).
- 7 Franyó Zoltán fordítása (Szepessy 1982, 382.), egy helyesírási módosítással: az „Atharneosz” szót „Atarneusz”-ra javítottam. A „xéniosz” és egyéb szokatlan alakokat a metrum kívánta meg.
- 8 A Du-Stilről lásd Norden klasszikussá vált monográfiáját (1913), különösen 159. skk. Megjegyzendő, hogy a magyar szövegben erőtlenebbül hatnak az ismétlések a változó névmási alakok miatt („te”, „érted”, valamint alább „temiattad” és „érted”), és azon is túl kell tennünk magunkat, hogy az *areté* szót jobb híján a szűkebb jelentésű és félrevezető „erény” adja vissza. Ez utóbbi miatt azonban mégsem érheti jogos kritika a fordítót, hisz a tartalmilag pontosabb „kiválóság”, „tökéletesség” vagy hasonlók a képző elvontsága miatt még kevésbé lettek volna használhatók, elvégre az erényt fiatal lányként is el kell tudnunk képzelni.
- 9 Az utolsó mondatnál Franyó Zoltán fordítása jelentősen eltér a görög szövegtől, ezért ahol fontosak az eredeti alakok, ott inkább a saját nyersfordításomra hivatkozom: „Tettei énekbe valók, és halhatatlanná magasztalják majd a Múzsák, az Emlékezés lányai, akik nem hagyják veszni a Vendégbarát-védő Zeusz tiszteletét, a barátság és hűség becsületét.”
- 10 Käppel (1992, 346–347.). A töredékeken kívül még tizenkét mű létezése feltételezhető testimoniumok alapján.
- 11 Bowra (1938, 182–189.); megjegyzendő, hogy sokan Arisztotelész utánra datálják a verset, így például Bremer (2001). Aripfrón verse így szól Franyó Zoltán fordításában: „Egészség! – isten-asszonyok legbecesebbje, / éld le a hátralevő / kis időt velem úgy, / akár egy hű lakótárs. / Ha gyermekáldás, dús vagyon int, ha csodás / király-hatalom, / mely az embert / isteni-nagyra növeszti – vagy ha kék, / melyre mi Aphrodité hálóival vadászatunk, / milyen áldás, amit enyhítő vigaszként, / juttat isten a földieknek: / csakis általad él, virul – áldott / egészség! – mind a Kháriszok repeső tavaszán; / de nincs, ki boldog tudna lenni nélküled!”
- 12 Wilamowitz (1893, 405–412.).
- 13 Jaeger (1963, 118–119.).
- 14 Renehan (1982, 267–273.).
- 15 Például Guthrie (1981, 33–45.) vagy Barnes (1995, 284–285.).
- 16 Bundy (1962, 21. skk.).
- 17 Carey (1995, 99.) és Pfeiffer (1999, 1. skk.).
- 18 Boyancé (1937).

Bibliográfia

- Didymi In Demosthenem Commentaria*. Ed. L. Pearsons – S. Stephens, Stuttgart, 1983.
- PMG: *Poetae Melici Graeci*. Ed. D. Page, Oxford, 1962.
- Szepessy T. (szerk.), *Görög költők antológiája*, Európa Kiadó, Budapest, 1982.
- Barnes, J., *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, 1995.
- Boyancé, P., *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937.
- Bowra, C. M., „Aristotle’s Hymn to Virtue”: *Classical Quarterly* 32 (1938) 182–189.
- Bremer, J.-M. – Furley, W. D., *Greek Hymns. I-II.*, Tübingen, 2001.
- Bundy, E. L., *Studia Pindarica*, Berkeley – Los Angeles, 1962.
- Carey, C., „Pindar and the Victory Ode”: Ayres, L. (szerk.), *The Passionate Intellect*, New Brunswick – London, 1995.
- Croust, A. H., „Aristotle’s Sojourn in Assos”: *Historia* 21 (1972) 170–176.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy VI.*, Cambridge, 1981.
- Jaeger, W., *Aristotle. Fundamentals of the History of His Development*, New York, 1963².
- Käppel, L., *Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung*, Berlin – New York, 1992.
- Norden, E., *Agnostos Theos*, Leipzig–Berlin, 1913.
- Pfeiffer, I. L., *First Person Futures in Pindar*, Stuttgart, 1999.
- Renehan, R., „Aristotle as Lyric Poet”: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 23 (1982).
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Aristoteles und Athen. II.*, Berlin, 1893.
- Wormell, D. E. W., „The Literary Tradition Concerning Hermias of Atarneus”: *Yale Classical Studies* 5 (1935) 57–92.