

Opponensi vélemény Adorjáni Zsolt *Kallimachos' Ektheosis Arsinoes in der Tradition griechischer Herrscherenkomiastik* c. értekezéséhez

Adorjáni Zsolt értekezésének legfontosabb eredményei az általa kiadott szöveggel kapcsolatos szövegkritikai kutatásaihoz fűződnek. A szinte kizárólag papirusztöredékeken ránk maradt mű szövege,¹ mint ismeretes, nincs jó állapotban; néhány sortól eltekintve, szinte az összes sorból hiányzik valami: néha csupán néhány betű, jóval gyakrabban néhány szó, olykor pedig szinte minden. A töredékek kiolvasásában és a mű gondolatmenetének rekonstruálásában máig mérvadó a két első szövegkiadó: Wilamowitz és Pfeiffer alapvetése, a legutóbbi időszakból pedig talán Austin és Lelli kiadásai járultak hozzá a legtöbb új ötlettel a szöveg megértéséhez.

Adorjáni Zsolt kiadása legalább három szempontból jelent komoly előrelépést az elődeihez képest. Egyrészt, a papiruszon alig kibetűzhető részek újbóli tüzetes vizsgálatával néhány helyen sikerült egy-egy betűtöredéket vagy tollvonást pontosabban leírnia, ezáltal bizonyos betűk valószínűségét a korábbi kiadókhoz képest hitelesebben megalapozni, illetve elvetni. Másodszor, részint épp a betűfoszlányok újraolvasásának köszönhetően, az érintett szótöredékek újfajta kiegészítésére teremtett lehetőségét, és Adorjáni Zsolt összességében közel egy tucat helyen tett kísérletet arra, hogy új konjektúrával (vagy mások konjektúrájának a továbbfejlesztésével) állítsa helyre az eredeti szöveget. Nyilvánvaló, hogy ilyen teljesítményre – bizonyos költői véna megletén túl – csak a kallimachosi életmű és alkotói stílus mélyreható ismeretében lehet vállalkozni (ami mellesleg feltételezi a homérosi és archaikus, valamint a kortárs hellénisztikus költészetben való otthonosságot is), és a felvetett olvasatok mindegyike valóban támaszkodik is ilyen költői párhuzamokra. Az ötletek némelyike külön említést is érdemel, például a πυρειδής (23), Héphaistos jelzője, amely annak ellenére nagyon valószínű olvasatnak tűnik, hogy a szónak ez az alakja (mely a jól adatolt πυροειδής változata) kallimachosi újítás feltételezését is maga után vonja. A κρεῖα θύων τὰ καλὰ πνέοντα (38), mely a π utáni betűtöredék újraértékelésén és -értelmezésén nyugszik (a korábbi τ helyett ν az új olvasat), tartalmazza talán a legmerészebb kiegészítéseket, az így kialakított szószerkezet mégis meggyőző az egyes szavak párhuzamai, valamint az egész szintaktikai egység kontextusba illeszthetősége miatt. Több javaslat, ha biztosnak vagy valószínűnek nem is, de lehetségesnek és könnyen elképzelhetőnek tűnik: ilyen például az]αρτα betűk kiegészítése ᾠφαρτα alakra (19, a korábbi ᾠφερτα helyett), az ὠφθη beillesztése a σαφ[(σαπ[) mellé (48), bár itt megjegyzendő, hogy hibásan, másodhajtott ékezetrel (ῶφθη) került a szövegbe a szó. Szerző mértéktartását dicséri, hogy azoknál az eseteknél (pl. 59-ben és 60-ban), ahol ő maga is úgy ítéli meg, hogy a kiegészítés csupán egyike a lehetséges megoldásoknak, diagnosztikusnak nevezi az – egyébként szellemes – javaslatait.

Végül, harmadjára, az értekezés nagy erénye, hogy a kommentár valamennyi vitás szöveghelyen részletesen mérlegre teszi az egyes rivális olvasatokat és értelmezéseket,

¹ Az egyszerűség kedvéért az *Ektheosis* rövidített címmel fogok hivatkozni a műre.

amellettük vagy ellenük szóló érveket, és ezért mindig jól követhető, hogy miért dönt az általa elfogadott változat mellett.

A fenti eredmények alapján nem túlzás kijelenteni, hogy Disszerens szövegkiadása megkerülhetetlen lesz az *Ektheósis* értelmezésével foglalkozó későbbi filológia számára, úgyhogy opponensi véleményemet is szeretném már ezen a ponton egyértelművé tenni: a disszertáció tudományos eredményeit messzemenően elegendőnek tartom a nyilvános vitára bocsátásához, valamint az MTA doktori cím megszerzéséhez.

Ami a mű irodalmi értelmezését illeti, Adorjáni Zsolt azokra a vonásokra helyezi a hangsúlyt, amelyek a korábbi költői és filozófiai hagyományokhoz kötik a szöveget. A kommentár egyik legfőbb újdonsága az, hogy több olyan szerző szövegét is bevonja az *Ektheósis* lehetséges előzményei és mintái közé (a mű témájából adódóan elsősorban az uralkodók vagy kiemelkedő személyek megistenüléséről vagy halál utáni létezésével kapcsolatban), amelyek eddig nem kaptak figyelmet (pl. Pythagoras és követői, Empedoklés, Simónidész). Az egyes sorokhoz írt elemzésekből így az az összkép bontakozik ki, hogy az Arsinoé megistenüléséről szóló költemény teljes mértékben értelmezhető a görög költői hagyomány kontextusában.²

Az alábbiakban előbb az elemzés és értelmezés néhány olyan részletéhez fűznék megjegyzéseket, amelyeket nem teljesen éreztem meggyőzőnek, majd az értelmezés egészével kapcsolatban fejtem ki a véleményemet.

1. Az *Arsinoeion* újszerű azonosítása. A *Diégésis* (X 12) állítása szerint a versben szó esik arról, hogy „az Emporion mellett szentélyt és oltárt alapítottak Arsinoénak”. Ezt az adatot az értelmezők el szokták fogadni, Disszerens viszont megkérdőjelezi. Feltételezése szerint valójában nem ez a templom szerepelhetett a versben, hanem a később Kallikratész által a Kanópos félszigeten alapított szentély, ahol Arsinoét mint Aphrodité Zephyritist tisztelték. Az ókori kommentár adatát amiatt tartja problematikusnak, hogy az *Arsinoeion* sosem lett befejezve, megfogalmazásában: „dieser Kultort mitsamt dem berühmten Obelisk und dem schwebenden Arsinoe-Standbild ... nie vollendet wurde” (2. o.). Ez a megállapítás azonban nem egészen felel meg az egyéb forrásokból kikövetkeztethető tényeknek: ezekben nem a „kultuszhely”, hanem csak a templomépület befejezetlenségéről van szó, amely egy mágneseikkel levegőben tartott vasszobor-installációnak adott (volna) helyet. Plinius (*NH* 34. 148) és mások adataiból ugyanis az derül ki, hogy maga a szentély és az oltár, amit II. Ptolemaiosz alapított, létezett és rendeltetésszerűen működött, és ugyanígy felállították az obeliszket is (hiszen Augustus idején el is távolították), valamint elkészült a kultuszszobor is (Plinius szerint topáz díszítette). A római szerző csupán azt állítja, hogy a templom építése nem fejeződött be a tervező életében. Fraser, akire a dolgozat is hivatkozik a befejezetlenség tényének alátámasztására, valójában árnyaltabban fogalmaz és nem támasztja alá Adorjáni Zsolt állítását: „it is possible that that particular structure was never finally completed, although the temenos-surround and the central altar were.” [kiemelések tőlem – BG].³ A befejezetlenség tehát arra a különleges technikai megoldásra vonatkozik,

² A szerző egy korábbi tanulmányában (*Hermes* 2018, 409) ez az állítás explicit módon meg is fogalmazódik.

³ Fraser 1972, I 25.

amely mágnesekkel tartotta volna a levegőben a vas szobrot, a *Diégésis* által említett szent körzet és oltár létezését és működését ez nem akadályozta.⁴

A várostól mintegy 25 km-re fekvő másik Aphrodité-Arisnoé szentéllyel való azonosítás mellett pozitív érvként poétikai szempontokat hoz föl Disszerens, mindenekelőtt egy – a templom áthelyezésével nyerhető – gyűrűs szerkezetet (l. 62. o.). A magam részéről ezt a kompozicionális többletet nem éreztem a mű értelmezése szempontjából annyira jelentősnek és annyira egyértelműnek, hogy emiatt el kellene vetnünk egy szubjektív értelmezésektől jóval kevésbé függő, „keményebb” ókori adatot.

A befejezetlenségre hivatkozó érvelés ugyanakkor időrendi okokból is problematikus. A scholion csupán a szentély megalapításáról tesz említést, amire minden bizonnyal közvetlenül Arsinoé halála után került sor. Az építkezés későbbi sorsa független az alapítás tényétől, és ez utóbbi nem vonható kétségbe az alapján, ha az építkezés esetlegesen nem fejeződött be.

2. *Műfaji besorolás.* Azzal egyetértek, hogy kevert műfajú műről van szó, melyben a mű alaphangját a *thrénos* sajátos típusa adja (aminek különlegessége az invokációval indított elbeszélői keret emelkedettségéből ered), és azzal is, hogy a *thrénost* a kortárs politikai eseményekre reflektáló sirató elégia hagyományaival ötvözi. Sőt, a dolgozat egyik fontos eredményének tartom, hogy több helyen is rámutat Simonidés Plataia-elégiájához köthető szövegszerű kapcsolatokra. Ami miatt mégis hiányosnak érzem ezt a leírást, az az, hogy az *ektheósis*-szál nem kap elég hangsúlyt, vagyis az a körülmény, hogy a hamvasztás és siratás után Arsinoé mennybe menetelére is sor kerül. Igaz, hogy épp ezek a részek nem őrződtek meg a papiruszon, de néhány szóból, valamint a *Diégésis*ből biztosak lehetünk, hogy ezzel zárult a mű cselekménye. Erről természetesen Adorjáni Zsolt is ír, sőt az az ötlete, hogy a csillagok közé emelkedését Charis jóslata vetíti előre, teljesen plauzibilisnek tűnik. A műfajmeghatározásban azonban, úgy vélem, indokolt lett volna erősebben hangsúlyozni, hogy nem egy hagyományos magasztalásról (*enkómion*ról) van szó, amely pusztán metaforák révén a szavak és a képzelet szintjén sejteti, hogy az elhunyt lelke valamiképp tovább él, hanem egy olyan történetről, amely valóságosnak tekintett istenné válásban végződik. Ezzel kapcsolatban a mű keletkezését és befogadását körülövező – a képzet tényszerűségére épülő – intézményesült kultikus gyakorlat sem hagyható figyelmen kívül: görög és egyiptomi írott és tárgyi források egyaránt tanúsítják, hogy egyfelől már évek óta zajlott az uralkodópár átlényegítése: istenné nyilvánításának – újabb és újabb határokat átlépő – folyamata (erről l. alább), másfelől közvetlenül a királynő halála után, azaz a mű keletkezésével egyidőben elkezdődött személyes kultikus tisztelete is. A korabeli olvasó tehát nem csak a politikum (beleértve ennek vallási vonatkozásait is) beszűrődését láthatta az Arsinoé megistenülését hírül adó *enkómion*ban, hanem inkább fordítva érzékelhette a hangsúlyokat: a vers mítikus jelentőségűnek láttatja az uralkodócsalád tagjaival kapcsolatos kortárs történeti eseményeket, melyek átformálják a korábbi pantheont, a kultuszok és ünnepek addigi rendszerét (ahogy már Philótera megjelenése is Démétér és Charis társaságában egy

⁴ Fraser (1972, II 73) Ausonius egy szöveghelyére is hivatkozik (*Mosella* 311-317), kiemelve, hogy a költő úgy beszél a templomról és a benne lebegő szoborról mint befejezett építményről.

megváltozott isteni rendet és kultikus gyakorlatot jelez).⁵ Az *Ektheósis* tehát a halál utáni létezésnek egy új formáját írja le, amely nem vezethető le teljesen a korábbi görög elképzelésekből, és a hagyományok megújítását foglalja magában. Ezt az újítást indokolt lett volna a műfaji meghatározásnál is kifejezésre juttatni mint a sajátos műfajötvözet harmadik összetevőjét a sirató és politikai elégia mellett.

Ennek a mozzanatnak a kiemelésére talán a himnusz műfaja is lehetőséget adhatott volna, témájából és hangvételéből adódóan is. A disszertáció több olyan vonást is kiemel (teljesen megalapozottan) az 1.3 fejezetben, amelyek az *Ektheósis*t a himnuszköltészethez kötik, mind a homérosi, mind a kallimachosi himnuszok egyes motívumaihoz és nyelvhasználatához. Ezek a himnikus elemek a műben szereplő isteni alakok, valamint a két megváltozott státusú, azaz megistenült vagy megistenülő halandóhoz kapcsolódnak, és a mennybe emelkedés történetének mítosszá emelését szolgálják.

3. *A csillaggá válás képzetének pythagóreus előzményei* (főként 16-17. o. és 45-49. o.). Arsinoé halál utáni sorsáról Szerző többször úgy tesz említést, mintha az a Hold közeli szférához kapcsolódna,⁶ és ez a lokalizáció annak a feltételezésnek is az alapjául szolgál, hogy az *Ektheósis* túlvilágra vonatkozó képzeire Pythagoras gondolatai hatottak. Két, kései szerzőnél megőrzött töredéket emel ki: azt a szóbeli tanítást, amely a Boldogok szigetét a Nappal és a Holddal azonosítja (Iamblichus, *De vita Pyth.* 18.82 = fr. 6 D-K. I, p. 464), illetve azt, miszerint az uralkodók lelkei a Hold uralma alatt lévő tiszta levegő (*aér*) szférájába jutnak föl (*Koré kosmu*, I 45).

Megítélésem szerint az *Ektheósis* jelenleg olvasható, töredékes szövegében nem egészen olyan kép bontakozik ki Arsinoé túlvilági sorsáról, mint amit az imént idézett szöveghelyek sugallnak. (i) Az *Ektheósis* elbeszélője szerint Arsinoé épp „száguldott el a Hold mellett” (6), azaz hagyta el a Hold szféráját (ti. miközben gyászolták a Földön). Azzal egyet lehet érteni, hogy a leírásnak ebben a pillanatában Arsinoé lelke köztes állapotban van (vagy inkább volt, hiszen az elbeszélés múltbeli eseményekre vonatkozik), az emberi és isteni világ között, de a sebes mozgást kifejező „száguld” (παράθειν) ige alapján ezt az időszakot csak rövid ideig tartó átmeneti állapotnak indokolt elképzelni, a lélek aktuális helyét pedig nem végleges lakhelyeként.⁷ Arsinoé sorsa tehát – ha alkalmazzuk rá a fenti két pythagóreus leírást – nem annyira párhuzamba, mint inkább szembe állítható volna a „megboldogult” vagy „uralkodói” lelkekkel, amennyiben velük ellentétben túlhaladt a Hold szféráján (és istenné vált).

(ii) Az kétségtelen tény, hogy a Hold egyfajta mérföldkőként szolgál Arsinoé égbe emelkedésének folyamatában, és az is, hogy a Hold pythagóreus elképzelések szerint is kiemelt tere a lélek halál utáni létezésének. Csakhogy a Hold határszerepe egyfelől jóval

⁵ Abba a nehéz kérdésbe most nem mennék bele, mennyire volt őszinte a korabeliek hite az új istenek istenségében.

⁶ Hasonlóképp már korábbi tanulmányában is úgy fogalmaz, hogy a „Hold szférájába lett elragadva” (2018, 403).

⁷ Azzal tehát egyetértek, hogy a παράθειν<ς> ige egy célja felé folyamatosan haladó utat ír le („eine stetig ansteigende Route bis zur Endstation”, 48. o.), valamint azzal is, hogy „das Imperfekt suggeriert die Unabgeschlossenheit des Geschehens”, 53. o.), de azzal nem, hogy Arsinoé a Hold szférájához tartozna (16-17. o.).

általánosabb jelenség a különféle kozmikus elképzelések között, nem kifejezetten pythagóreus tan (pl. Aristotelész is a Hold alatti térhez köti a halandó világot, és a Hold felettihez a halhatatlant), másfelől a Boldogok Szigetét átértelmező töredékben, amely már sajátosabb formában fogalmazza meg az előbbi nézetet, a Napnak is szerepe van,⁸ az *Ektheósis* ránk maradt töredékei viszont nem említik meg ezt az égitestet.

(iii) A feltételezett hatást érdemes Pythagoras oldaláról is megnézni, aki a lélek túlvilági életéről több, nagyon karakterisztikus elképzeléseket is megfogalmazott. Ezek szerint a halhatatlan lélek „fentről” kerül egy-egy élőlény testébe (mint börtönbe vagy koporsóba) büntetésül, majd a test halála után visszatér a magasba,⁹ mindaddig folytatva újjászületését és vándorlását, amíg – a matematika, a zene, az aszkézis és az erényes élet révén – meg nem tisztul teljes mértékben, és ezt követően emelkedhet fel végleg a tökéletes harmóniában működő égi szférákhoz;¹⁰ az uralkodók ebből a szempontból nincsenek privilegizált helyzetben. Ennek a jellegzetes pythagóreus túlvilág-elképzelésnek egyetlen eleme sem tűnik föl a kallimachosi műben (legalább is a jelenleg olvasható szövegtöredékekben), pedig ha valóban Pythagoras elképzelései képeznék a mű alapvető mintáját a megistenülés terén, akkor valamelyik gondolati elemnek (az ég mint a lélek őshazája, a lélek vándorlás, a másik ember vagy élőlény testében való újjászületés, a lélek mint harmónia, a test-börtön metafora, a lélek megtisztulása, a három szakaszos égi út, stb.) meg kellene jelennie.

(iv) Arsinoé égitestté válásának történetét (bár az átalakulás minden részlete nem derül ki a műből) megítélésem szerint indokolt lett volna két másik hagyomány kontextusába elhelyezni. Az egyik az a mítikus hagyomány, amit Cumont a néphit kategóriájába sorol, és elsődlegesen a *katasterismos*-mítoszokban ölt testet, de korlátozott formában olykor a hétköznapi halottkultusz keretei között is feltűnik. Igaz, a csillaggá válás narrációs sémájában az a gyakoribb eset, ha valaminek a kompenzálására jutalmaznak egy halandót vagy félistent örök élettel általában valamely ősi törvény megsértése miatti halálbüntetés ellensúlyozására, de vannak olyan változatok is, ahol hiányzik ez a negatív előzmény és a csillaggá válás pusztán valamilyen rendkívüli esemény vagy személy megörökítését szolgálja (pl. a Korona vagy az Ikek csillagkép esetében), és Arsinoé átváltozása nyilvánvalóan ez utóbbiak mintájára történik, talán épp az őt elragadó Dioskurosok mítosza nyomán.

Hasonló elképzelés (ti. hogy a halál pillanatában a testet elhagyó lélek nem a Hadésba kerül, hanem az *aithér*ba, vagyis az égi szférákba, és pedig oda tér vissza, ahonnan származik), az 5. sz. utolsó harmadában hétköznapi átlagemberekkel kapcsolatban is megjelenik (pl. sírfeliraton: *IG I 945*). Aristophanésnál egyenesen úgy hangzik el a kérdés: „tényleg csillagok leszünk, ha meghalunk?” (*Béke* 833). Elképzelhető, hogy a gondolatot

⁸ Cumont *Lux perpetua* c. monográfiájában (1949, 180) későbbi újpythagóreusok szövegei segítségével rekonstruálja, hogy milyen szerepet játszik a többi égitest a lelkek létezésében.

⁹ Ezt a magasban fekvő helyet szokás a Föld és Hold közötti légtérrel azonosítani, „az *aér* teli van lelkekkel” (Diog. Laert. 8.32) töredék alapján.

¹⁰ Cumont (176-177) szerint az *aithér* által körülvett Holdra kerülnek a megtisztult lelkek. Ez a határa a halandók és halhatatlanok között (177), a hőszok az előbbiekhöz tartoznak. A Nap sugarai segítik még magasabbra emelkedni a lelket (180). Cumont kifejezetten *luni-solaire*-nek nevezi a pythagóreus elméletet, melynek kihagyhatatlan eleme a Nap. Az *Ektheósis*ban viszont nincs említve a Nap.

először Pythagoras fogalmazta meg, de az említett helyeken már anonim nézetként hangzik el.

A másik hagyományt az egyiptomi uralkodókultusz jelentheti, közelebbről az az elképzelés, miszerint a mindenkori fáraó felesége Isishez hasonlóan csillagként él tovább.

Összességében, az a képzet, hogy a lélek csillagként folytatja létezését a halál után, nagyon sok formában megjelenik (hagyományos mítoszokban, közgondolkodást tükröző irodalmi szövegekben, filozófusoknál, köztük persze pythagóreus filozófusoknál is), egyfajta szellemi közkincs, ami nem köthető egyetlen gondolkodóhoz sem.¹¹ Az *Ektheósis*ban azonban ez a gondolat sajátos formában jelenik meg: egyetlen ember személyes istenné válását alapozza meg. Ráadásul, Arsinoé lelkének felszárnyalását a csillagok közé nem csupán egyedinek mutatja a költemény, olyannak, ami egy átlagos lélekkel nem történhet meg, hanem teológiai, mitológiai és kultikus vonatkozásokkal egyaránt rendelkező, különleges jelentőségű történésnek. Én ebben az átlényegülésnek egy olyan formáját látom, amire nincs korábbi példa a görög irodalomban, és ami összhangban van azzal az újítással, ami más források alapján kikövetkeztethetően Ptolemaios Philadelphos uralkodókultuszát jellemezte.

4. „*Philoterá*” és „*Charis*” mint sajátos beszélőnevek. Szerző értelmezése szerint Kallimachos a két személy nevével – egyfajta etimologizáló szójátékot játszva – Arsinoé *philadelphos* kultikus nevére céloz (18. o.).

Ezt a feltételezést, hogy itt valóban szójátékot rejtenének a személynevek, nem éreztem meggyőzőnek. Először is egy tulajdonnév esetében nehéz elképzelni, hogy a beszélő név „igazi” értelmét (amire a szójáték rávilágíthat) az olvasó ne a név tulajdonosára, hanem valaki másra értse, vagyis pl. Philótera nevének említésekor a nővére, Arsinoé kultikus jelzőjére gondoljon. Másodszor, a szóban forgó két tulajdonnév (Philótera, Charis) jelentése messze van a „testvér-szeretet” jóval specifikusabb fogalmától, amely valójában a testvérek közti szerelmet és házasságot nevezi meg eufemisztikusan. Charis szerepeltetése a két nővér történetében persze aligha véletlen: Philótera minden bizonnyal szépségének, *charis*ának megelőlegezésére kaphatta a nevét (a névadás egyik leggyakoribb módja szerint), Arsinoé pedig különleges vonzerejének köszönhetően lehetett öccse felesége, sőt halál utáni sorsuk is összefüggésben állhat ezzel a vonással. Ennek ellenére, az asszociációt Philótera és Charis nevéből a *philadelphos* jelzőre nem érzem megalapozottnak, főleg akkor, ha Arsinoé csak halála után kapta meg ezt a kultikus jelzőt.¹²

¹¹ Adorjáni Zsolt a Pythagoras-töredék kapcsán Cumont monográfiájának két helyére is hivatkozik. A második helyen Cumont három különböző – különböző keleti kultúrákban elterjedt – népi vallási elképzelést különít el. Az egyik szerint a Holdon laknak az elhunyt lelkek „une autre croyance largement admise à travers le monde était celle que les esprits des morts allaient habiter la lune” (172), az egyiptomiak szerint a halottak a Nappal együtt tűnnek el a Föld alá, majd nyernek erőt az újra felkelő Naptól a további létezésre, végül egy harmadik elképzelés szerint a halottak lelkei a magasba emelkedve fényes csillagokként kerengenek az égen. Érzésem szerint a kommentárban indokolt lett volna ezt a tágabb összefüggérendszer is figyelembe venni.

¹² „ein Beiname, den Arsinoe (‘bruderliebende’) erst nach ihrem Tode erhalten ... hat”, 18. o. Említést érdemel, hogy egyesek szerint már életében megkapta ezt a jelzőt. Frazer (I 367) a 274/273-ra datált Pithom-sztélére hivatkozik: „Arsinoe, the royal daughter, the Queen of Ptolemy, the divine wearer of the white crown, who loves her brother”. Ezzel együtt, a korábbra datálás csak az időrendi nehézséget oldaná meg.

5. *A tűz észlelése.* „(Philótera pedig) észrevette a (máglya)tűz lobogását/ropogását” – olvashatjuk 40-ben. A jelenettel kapcsolatban a kommentár (76 skk) két szöveghelyre hivatkozik mint lehetséges előképre: az *Il.* 18.203-214-re, illetve *Ai. Ag.* 22-33-ra (281-285-tel együtt).

Nem vitatva, hogy a két történet néhány eleme valóban párhuzamba állítható az *Ektheósis* leírásával, a két képzet alapszerkezete annyira más, hogy egyik sem tekinthető valódi előzménynek. Mindkettő esetében a tűz adja a jelzést: Homérosznál a harcba visszatérni készülő Achilleus feje fölött lobogó láng, ami a menekülés reményét hozza vissza a csatatéren csüggedten küzdők számára (illetve a hozzá tartozó hasonlatban egy megostromolt város segítségkérő üzenetét a szomszédos települések felé), Aischylosnál pedig a tűzposta, amely Trója bevételéről ad hírt. Kallimachosnál viszont a tűz hangjából (és a tüzet kísérő fényjelenségekből¹³) következtet Philótera magára a tűzre. Az itteni alaphelyzet tehát pont a fordítottja: a tűz nem jel, ami észlelhető, hanem a jel forrása, ami közvetlenül nem észlelhető.¹⁴

Emellett fontos különbség, hogy sem a jelek észlelése, sem a tűzre való következtetés nem szokványosan történik, mint a két hivatkozott példában. Philótera észlelése egyfelől nem csak emberfeletti, hanem még az istenek szokásosan rendkívüli képességeit is meghaladja (több mint ezer km-ről veszi észre a tüzet), másfelől ez a különleges képesség saját határait is eléri és pontatlanul működik, hiszen Philótera tévesen arra gondol, hogy a tűz egy város felégetéséből származik (*Il.* 48-51), és nem jön rá, hogy máglyatűzből (vagyis utólag derül ki, hogy a 40-ben említett πυρᾶς (máglya) szó nem Philótera nézőpontját és értelmezését tükrözi).

6. *Anagrammák.* Az Arsinoé nevéhez kötődő szójáték lehetőségét először Danielewicz vetette föl az ὦ δαίμοσιν ἀρπαγίμα kifejezés (46) kapcsán.¹⁵ A hipotézis mellett és ellen is szólhatnak tényezők. Az anagrammára eleve az ad lehetőséget, hogy Arsinoé (Arsinoa) neve nem szerepel a költemény szövegében (legalábbis a fennmaradt töredékekben), így elvben lehet értelme egyfajta titkos közlésnek. A közvetlen ösztönzést pedig az adhatja az olvasónak a név keresésére, hogy a királynőre rejtve utaló szókapcsolat épp az ő személyét nevezi meg („te, istenek zsákmánya”). A Danielewicz által javasolt anagramma ugyanakkor az átlagosnál jóval különlegesebb. Egyfelől a két¹⁶ érintett szó valamennyi betűjét maradéktalanul felhasználja, másfelől nem egyszerűen Arsinoé nevét rakja ki belőlük, hanem egy mondatértékű szó szerkezetet: παῖγμα δῶμ’ Ἀρσινόαι = „a (szó)játék Arsinoa háza”. A betűk egy az egyben való megfeleltetése szigorúbb szabályokat jelent,¹⁷ a három szavas megoldás pedig rendkívüli leleményességet kíván, költőtől-olvasótól egyaránt. A feltételezett szójáték

¹³ Azzal egyetértek, hogy az eredetileg ropogást jelentő szó a kontextusból adódóan itt a tűznek nem csak a hallható, hanem látható vonásait is kifejezheti.

¹⁴ A helyzethez sokkal közelebbi párhuzamot kínál pl. a *Lysistraténak* az a jelenete, ahol az Akropolis felé közeledő Nők kara füstöt észlelve következtet arra, hogy valakik felgyújtották a fellegető várat. A hasonlóságot tovább erősíti, hogy a jelenet folytatásában a tűz a pusztításon túl az újjászületés képzetét is kifejezi, egyebek mellett épp a lémnosi tűz említésével is előre sejtetve a tűz szimbólumában rejlő kettősséget.

¹⁵ Danielewicz *AFP* 63 (2017).

¹⁶ Ha az ὦ -t nem önálló szónak, hanem a megszólító esetet kifejező szóelemnek vesszük.

¹⁷ Ti. mintha megengedett volna a maradék is (a lazább szabályokat l. alább). A megfeleltetését ugyanakkor kicsit megkönnyíti az elízio és az ióta adscriptum használhatósága.

és megoldása kétségtelenül szellemes, de épp ez a szellemesség az, ami a valószínűségét is csökkenti. Valóban arra számít az *Ektheosis* költője, hogy az olvasó felfedezi ennek a nem-szokványos terjedelmű anagrammának a meglétét, és rájön a szintén nem-szokványos, rafinált megfejtésre, különösen akkor, ha igazi költői indoka – az öncélú nyelvi bravúron túl – nincs a név anagrammába rejtésének? Hiszen a versben nincs igazán komoly ok Arsinoé nevének elhallgatására vagy elrejtésére – személye teljesen egyértelműen azonosítható, neve kimondása vagy kódolt jelzése nélkül is. Emiatt én a magam részéről inkább szkeptikus maradtam a feltételezett szójáték meglétével kapcsolatban.

Adorjáni Zsolt szintén túlzásnak nevezi Danielewicz szószerkezetes megoldását, az Arsinoé nevét tartalmazó anagramma hipotézisét viszont elfogadja, sőt mintegy „a tétet emelve” egy másik szempontból is rejtett üzenetet vél felfedezni a kérdéses szavakban: szerinte a titkos anagramma nem csak Arsinoé nevét közli, hanem a név igazi értelmére is rávilágít egyúttal, ti. hogy a „lélek v gondolkodás (noé-) emelkedettsége (arsi-)” rejtőzik benne.¹⁸ Kétségtelen, az etimologizálás egyfajta értelmet és funkciót adhat a szójátéknak, amennyiben a rejtett név rejtett értelmére hivatott felhívni a figyelmet, a dekódolási műveletnek a bonyolultsága és a rendes olvasási módszertől való eltérése miatt azonban érzésem szerint ez az értelmezés is erősen spekulatív.

Tudatos szójátékok esetén (amilyen az anagramma és az etimologizálás is) a szöveg általában felhívja valamilyen módon az olvasó figyelmét a szokványos nyelvhasználattól való eltérésre, és jelzi, hogy az adott szövegrész másfajta olvasási technikát kíván meg. A kommentárban (31. o.) párhuzamként említett Poseidippos-helyen például előbb a szerző előbb kimondja Arsinoé nevét, majd utána hozza kapcsolatba az Arión-névvel (egészen pontosan az Arionios genitivusi alakkal)¹⁹ a két személy között közvetítő líra említésével. A szintén előzményként idézett Pindaros-helyen (31. o.) előbb elhangzik Hierón neve, sőt maga az 'elnevezés'-t jelentő (metanyelvi) ἐπώνυμος szó is, és ezekhez kapcsolódik a név igazi értelmének kifejtése.

A szóban forgó Kallimachos-helyen azonban nincs kimondva explicit módon Arsinoé neve, csupán egy jelöletlen anagrammába van elrejtve, emiatt az a jelzés vagy ösztönzés, amit az olvasó kap, hogy a megszólított személy ki nem mondott nevének eredeti, valódi értelmét keresse (a nevet alkotó két szóelem eredeti köznévi jelentéséből kiindulva), megítélésem szerint nem elég erős és határozott.

Adorjáni Zsolt később egy másik helyen is anagrammát feltételez a szövegben: a πυρᾶς ἐνόησ' ἰ[ωάν („észre vette a máglya ropogását”, 40) szószerkezetben. Ezúttal a három érintett szó egyike sem vonatkozik Arsinoéra, így a személyazonosság alapján nem kaphat motivációt az olvasó a szövegből ahhoz, hogy Arsinoé nevének betűit keresse bennük. Ehelyett a vón- szóelemre hívja föl a figyelmet a kommentár, mint ami alapján asszociálni lehet a személynévre.

¹⁸ Értelemszerűen a Danielewicz-féle szójáték megfejtéséből Adorjáni Zsolt csupán Arsinoa nevét veszi át, a három tagú szószerkezetet túlzásnak és erőltetettnek tartja (85).

¹⁹ A másik párhuzamnál, Lykophrónnál ez csak valószínűsíthető a testimonium szövegéből, de nagyon valószínű, hogy az „apo melitos” anagramma mellett a Ptolemaios nevet is tartalmazta az eredeti szöveg.

Ennél a második anagrammánál, mely három önálló szót vesz alapul, talán még feltűnőbb, hogy Adorjáni Zsolt mennyivel lazább szabályokat enged meg, mint Danielewicz. Nem szükséges egy-egyértelmű megfeleléssel megfeleltetni a nevet rejtő szavak betűit a név betűivel: maradékot hagyva lehet kirakni – akár három szó betűiből is – a megoldást. Ez a könnyítés azonban olyan mértékű, hogy önmaga ellen fordítható. Ha ugyanis gyakori betűkből áll egy név, és lazább szabályok szerint lehet játszani a játékot, akkor nagyon könnyen keletkezhetnek maguktól is megoldások egy adott szövegben, s így nehéz megkülönböztetni a szándékolt anagrammát a spontántól. És épp ez a helyzet az Arsinoa (Arsinoé) névvel is, amely hat (hét) kifejezetten gyakori betűt tartalmaz. A ma rendelkezésünkre álló technikai eszközök (MI), valamint adatbázisok segítségével könnyen kiszámítható, hány bigrammban (két egymás követő szóban) van meg ez a hat (hét) betű. Nos, a Perseus adatbázisát alapul véve, Kallimachos szövegeiben (leszámítva a partikulákat és névelőket) a bigrammok 3-12 %-a adja ki Arsinoa nevét (az Arsinoé alakváltozat esetében a bigrammok 2-9 %-a); ez a sűrűség megfelel a más szerzők szövegeiben megfigyelhető átlagnak. Lefordítva ezt az *Ektheósis* szövegére: a mintegy 100 bigrammot tartalmazó szöveget megvizsgálva azt az eredményt kaptam, hogy az elemzésben tárgyalt két eseten kívül még négy másik helyen is előfordul anagramma: a 13. sor másfél szavából (Ἰαν πρόθεσιν), az 53 (ἐλάχιστ[ον ἄρκτου), az 54 (περίσσομο[ν ἄκταν), valamint a 62 két szavából (ἄκουσά τε Μακροβίω[ν) is kirakható Arsinoa neve. Ezek az arányszámok mindenképp óvatosságra kell, hogy intsek az értelmezőt, milyen kritériumok alapján indokolt tudatos betűjátékot feltételezni.

Néhány további – egy-egy szót vagy mondatot érintő – megjegyzés:

7. Az *invokáció előzményei*. : a „Múzsák nélkül nincs ének”-litotés (1b) végső és legfontosabb forrása érzésem szerint *Il.* 2.488-492 (οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι ... εἰ μὴ Ὀλυμπιάδες Μοῦσαι); a pindarosi előzmények mellett ez a hely mindenképp említést érdemelt volna.

8. *Arsinoé visszatérése a Földre*. A kommentár szerint nincs eldöntve, az istenek között marad-e vagy visszatér a földre, és emiatt bizonytalan a státusa (16. o.).

Nem érzem valódi dilemmának a kérdést, s főleg olyannak, ami befolyásolná Arsinoé státusát. Ha egy isten lakhelye az égben van, attól még visszatérhet a földre, sőt, a megjelenése mintegy bizonyítéka isteni erejének; ugyanígy a földi kultushelye nem lehet annak jele, hogy nem teljes a megistenülése.

9. *Philótera státusa*. (16) „(Philoter) in Sizilien als Demeter verehrt wird ... (V. 43)” – ez így nem pontos, Philótera Démétér mellől indul el Szicíliából, önálló személyként; semmi nem utal arra, hogy alakja egybeolvadna az istennőével, megmarad a különbségük.²⁰ Az igaz, hogy a nővére keresésére induló Philótera hasonló helyzetbe kerül, mint a lányát kereső Démétér, de a vers szövege sehol nem sejtet olyasmit, hogy Philótera ne a saját személyét képviselné, hanem az istennőt testesítené meg. A kallimachosi leírás leginkább „templomtársi” kapcsolatra emlékeztet,²¹ a kultusznak arra a formájára, amelyet *Il.*

²⁰ Az istenné válás különböző fokairól lásd Fraser 1972, I 237-245, kül. 245.

²¹ Már Fraser erre következtet.

Ptolemaios alakított ki családtagjai (mindkét szülője, végül maga és nővére-felesége) számára, akik *synnaos*-ként kaptak helyet egy másik, „rég” isten szentélyében.²²

10. Az „*utólagos előzmény*” fogalma. Az 5-ben említett „szekér” kapcsán jegyzi meg a kommentár: „Darüber hinaus wird auch der Anfang des dritten Buch der Aitien über Berenikes nemeisches Wagenrennen ... evoziert” (15. o.).

Minthogy Bereniké győzelme évtizedekkel későbbi esemény, a megfogalmazás („evoziert”) nem szerencsés, hiszen a győzelemről szóló versre csak az utókor olvasója asszociálhat az *Ektheosis* olvasásakor, a kortárs befogadó még nem tudhat róla. Hasonlóan problematikus a „nachgetragene Vorgeschichte” kifejezés és a benne megfogalmazott gondolat, ti. hogy a 270-ben írt szöveg szolgál a 243-241 táján keletkezett szöveg előzményeül.

11. *Libya*. A Libya földrajzi nevet a kommentár Egyiptomra érti (51). Teljesen szokványos metonímia lévén, ez az értelmezés mindenképp indokolt. De nem lehetséges-e, hogy a Libya elnevezés ezúttal valóban Libyát, azaz Kyrénét és a hozzá tartozó területeket (vagy azokat is) jelöli, és Philótera fejében a Kyrénében uralkodó Magasszal való konfliktus felélése vagy folytatása fordul meg? Anyai féltestvére (aki 300 körül lett Kyréné helytartója, majd 283-ban kiáltotta ki magát királlyá), 274-ben megtámadta II. Ptolemaioszt, sőt még Alexandriába is bevonult, és csupán azért volt kénytelen félbeszakítani a hadműveletet, mert közben libyai nomád fegyveresek megtámadták Kyrénét. Ptolemaios ennek köszönhetően tudta fivére támadását elhárítani (Pausanias 1.7.1-3, Polyainos 2.28). Magas azonban továbbra is megtartotta királyságát, ezért Philótera első gondolata egy esetleges újabb fegyveres összecsapásról, nem teljesen légből kapott.

12. *Földrajzi helyek*. A görögországi földrajzi helyeket a kommentár csak a mitológiai térképen lokalizálja. Véleményem szerint indokolt lett volna ezek valóságos történeti vonatkozásait is megnézni, jó néhány ugyanis Arsinoé élettörténetének történeti forrásokból ismert helyszíneivel azonosítható. Arsinoé első férje, Lysimachos 40 éven át volt thrák király (vö. thrák hegyek” 40-ben). A Lysimachos halála utáni zavaros időket Arsinoé Kassandreia megerősített városában igyekezett túlélni, a Chalkidiké nyugati részén, a keleti nyúlványon fekvő és a 47-ben említett Athos közelében (és itt tartózkodott akkor is, amikor bátyja, Keraunos megkereste házassági ajánlatával). Lémnos nem messze volt Samothraké szigetétől, ahol szintén hosszabb időt töltött el Arsinoé, az Égei tenger és az ión szigetvilág pedig, amely felett áthalad Philótera szemének pillantása, olyan terület volt, amely felett épp ekkoriban terjesztette ki hatalmát Ptolemaios Philadelphos.

13. *Pothos*. A 9-ik sorhoz írt kommentár (55. o.) „idézi” a πόθος (*desiderium*) kifejezést, mint amit a gyászolók érezhetnek az életből eltávozott (ezúttal Arsinoé) iránt – valójában a szó nem fordul elő a mű szövegében. Ebből adódóan, ez a két szó nem lehet bizonyítéka az Enniusra (és másokra) gyakorolt szövegszerű hatásnak sem. A kallimachosi

²² G. Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire*. London 2001, 111; J. Quaegebeur, The Egyptian clergy and the cult of the Ptolemaic dynasty. *Ancient Society* 20 (1989) 96-98 és 108.

szöveghez való kapcsolódás eleve tartalmi okok miatt is nehezen elképzelhető, hiszen a hiány érzete a halottbúcsúztatás egyik leggyakoribb toposza.

Az *Ektheósis* Arsinoé személyéhez kötődő isteni kultusznak egyik legfontosabb dokumentuma és megvalósítója. A disszertáció igen gazdagon tárja föl ennek görög költői és filozófiai előzményeit, emellett azonban megítélésem szerint indokolt lett volna azokat a görög és egyiptomi szöveges és tárgyi emlékeket (történeti munkákat, feliratokat, képzőművészeti ábrázolásokat, érméket stb.) is figyelembe venni, amelyek alapján jóval tágabb összefüggésekben és a jelenség összetettségét pontosabban bemutató összkép részeként lett volna látható az istenné nyilvánítás folyamata.

Ebből a folyamatból egyetlen elemet emelnék ki az összetettség érzékeltetésére,²³ azt, amit már a kortársak is a görög hagyományoktól való radikális eltérésként éltek meg:²⁴ az édestestvérek közti házasság intézményét. Ezt az aktust a görög joggyakorlat nem engedte meg, a közfelfogás vérfertőzésnek tekintette, a mitológia pedig isteni – főként Zeust illető – kiváltsággként kezelte. Amikor azonban Ptolemaios és Arsinoé házasságot kötöttek, nem csak Zeus és Héra nászával emelték azonos szintre kapcsolatukat, hanem az egyiptomi uralkodói mintákhoz is igazodtak (ahol a fáraó feleségül vehette édestestvérét), és az egyiptomi alattvalók előtt is elfogadtatták hatalmukat. Arsinoé istenné válása tehát elválaszthatatlanul kötődik a testvérházasság tényéhez, ennek görög kontextusban tabutörő, egyiptomi kontextusban legitimációs jellegéhez, és ráadásul egy fokozatosan megvalósuló valláspolitikai folyamat fontos állomását is jelenti, amelynek során Ptolemaios elhunyt szüleit, testvéreit és saját személyét is lépésről lépésre az isteneknek kijáró tisztelet egyre határozottabb formáiban részesítette.

Az istenné nyilvánítás folyamatának emellett van egy olyan aspektusa is, amely negatív vonásai miatt nem lehetett része a hatalmi reprezentációnak, ugyanakkor hasonló erővel juttathatta kifejezésre az uralkodók törvények feletti státusát: a kíméletlen erőszak alkalmazása a hatalmi harcok során. Nagy Sándor utódállamaiban a több királyságot magában foglaló uralkodói státus megszerzéséért korábban ismeretlen intenzitású harc indult meg, akár a legközvetlenebb családtagok között is, kegyetlenséggel végrehajtott gyilkosságok és véres leszámolások formájában. A rendkívüli hatalomkoncentráció és az emberi törvényeket semmibe vevő hatalmi harcok következményeképp a győztesen kikerülő uralkodók emberfeletti erővel és befolyással rendelkező személyeknek tűntek alattvalóik szemében, akik pozitív és negatív irányba egyaránt különleges erővel befolyásolhatták sorsukat.

Arsinoé életét többféle szélsőség is jellemezte. Amikor 46 évvel idősebb férjétől (Lysimachos thrák, ill makedón királytól) született fiai olyan életkorba léptek, hogy reális közelségbe került az utódlás esélye, könnyörtelen céltudatossággal távolította el az útból az első számú trónörököszt, a király korábbi házasságából született Agathoklész. Hamis vádakkal elhitette férjével, hogy Agathoklész az életére tör, Lysimachos pedig kivégeztette saját fiát. A

²³ Az alábbi bekezdések nem tartoznak szorosan az opponensi véleményhez, csak azt kívántam röviden kifejezni, milyen szempontokat hiányoltam a téma tárgyalásából.

²⁴ Az érzékeny kérdésre maga Kallimachos is reflektál az Akontios és Kydippé történetének elbeszélése közben, és önmaga látványos elhallgattatásának gesztusával másokra (nyilván az uralkodókra) bízta a lépés megítélését.

másik végpontot, amikor Arsinoé vált kegyetlen agresszió áldozatává, a féltestvérével, Ptolemaios Keraunossal kötött házassága jelentette. Lysimachos halála után, a thrák és makedón trón megüresedését követően, fivére a családi összefogás ígéretével vette rá nővérét a házasságra, de az esküvő után azonnal megölette Arsinoé két kiskorú gyermekét (potenciális ellenfeleit a királyság megszerzésében), nővérét pedig száműzte. Arsinoé életének így egyaránt természetes része lett (azaz semmifajta jogi következménnyel nem járt) az emberölés és rokongyilkosság büntette – akár tevőlegesen követte el, akár fiai sorsán keresztül elszenvedte őket –, valamint a vérfertőzés tabujának átlépése is. Mindebből nem sok szűrődik át az *Ektheósis* világába, legfeljebb a földrajzi helyszínek emlékeztethetik az olvasót a közelmúlt eseményeire – de a pontosabb megértéséhez ezeknek a majdnem teljesen elhallgatott eseményeknek a számon tartása is hozzátartozik.

Zárásképp szeretném megerősíteni véleményemet: a doktori munka a fenti hiányosságok ellenére nyilvános vitára bocsátható, eredményei lehetővé teszik az MTA doktori fokozata megszerzését.

Budapest, 2026. február 11.

Bolonyai Gábor