

Floris Bernard

Az *aszteiotész* és a kifinomult értelmiség mintaképe a bizánci 11. században*

Bizonyos mértékig az *aszteiotész* bizánci fogalma, közös ókori gyökereik miatt, párhuzamban áll az *urbanus* nyugati középkori elképzelésével. Közöttük ugyanakkor lappangó, mégis tagadhatatlan különbségek vannak, amelyek az elit szerepe, a kulturális térként felfogott város, illetve az élc és a humor erkölcsi értékének eltérő értelmezéseihez kapcsolódnak. A nyugati középkori felfogással¹ szemben a bizánci „városi kultúra” koncepcióját még nem elemezték átfogóan. A tanulmány ezt a jelenséget vizsgálja bevezető jelleggel, egy erősen behatárolt időkeretben, a 11. század közepe és kései szakasza között eltelt időszakban, néhány példaként kiválasztott szöveg segítségével. A továbbiakban az *aszteiotész* fogalmának jobb megértését igyekszem elősegíteni annak vizsgálatával, hogy az milyen jelölő és közreműködő szerepet játszott a 11. századi társadalmi és kulturális megkülönböztetésben. Azt vizsgálom, hogyan működik az *aszteiotész* annak az önképnek a részeként, amelyet a 11. századi értelmiségiek igyekeztek megmutatni, és különösen azt, hogyan foglalja magába a kifinomult értelmiség mintaképének kevésbé egyértelmű aspektusait.

Az *aszteiotész* legkorábbi előfordulásaikor – Platónnál, Arisztophanésznál és Iszokratésznál – a kifejezés a város (*to asztii*) lakójának személyi és szellemi minőségét jelzi.² Arra a feltételezésre épít, hogy az ember kizárólag a városban válhat teljesen kifinomulttá, mivel csak ott lelhet jó oktatásra, intelligens társaságra, a szükséges szabadságra és szórakozásra stb. E kulturális előnyök megnyilvánulnak a városlakó viselkedésében és beszédében. A „városi ember” olyan mértékben elsajátította mindezt, hogy képes egy szempillantás alatt leleményes, kifinomult és szellemes szólásokkal élni. Ezekre a *bonmot*-kra vagy aranyköpésekre

* A fordítás alapjául szolgáló tanulmány: BERNARD, Floris: Asteiotes and the ideal of the urbane intellectual in the Byzantine eleventh century. *Frühmittelalterliche Studien*, 47. (2013) 1. sz. 129–142.

¹ ZOTZ, 1990. 392–451.

² Az *aszteiotész* görög antikvitásban betöltött szerepéről lásd: RAMAGE, 1973. 8–19. és SCHENKEVELD, 1992. 1129–1134. oszlop. Az antik római *urbanitas* szakirodalmi kiterjedtebb. Kiváló áttekintéséhez lásd: SCHEITHAUER, 2007. 11–32. Az *aszteiotész* és a kapcsolódó kifejezések az antikvitástól a kereszténységig tartó korszakáról lásd: LUCK, 1994. 753–773. oszlop.

to aszteionként vagy aszteizmoszként utalnak a görög nyelvben. Az aszteiotészt gyakran állítják szembe az *agroikiával*, amely szó szerint „vidékiiség”-et jelent. Az *agroikia* a város által kínált kifinomultság és így az elegáns viselkedés, valamint az okos beszéd hiányára utal.³ Az aszteiotész fogalma bekerült a retorika elméletébe is. Arisztotelész szóhasználatában a *ta aszteia* a beszéd művészete, amely találékony, képekben gazdag és sejtelmes.⁴ Kifinomult és szellemes stílusra utal, amely rávilágít a szónok leleményességére. Mindebből következően az aszteiotész a kezdetektől fogva térbeli, földrajzi dimenziót vegyít egy társadalmi és kulturális viszonyulással, amely a személyi minőséghez és a tehetséghez kapcsolódik.

Az a szóhasználat, amely segítségével egy Kr. e. 5. vagy 4. századi athéni kifejezte a felsőbbrendűségét a vidéki Attika és a többi görög terület lakói felett, modellt biztosított a későbbi görög nyelvű kultúrában megjelenő hasonló helyzetekhez. A bizánci korszakban viszont folyamatos változáson esett át az *aszteiosz* jelentése. Egy jelentéselem, a „tréfa” vagy „mulatságos” emelkedik ki a többi közül.⁵ Ez a szemantikai váltás a köznyelvben ment végbe, ám valószínűleg értelmiségi környezetben is hatást gyakorolt a szó jelentésárnyalataira. Ez az a pont, amikor kezdenek elválni egymástól az *urbanitas* és az *aszteiotész* jelentései. Ez megnyilvánul e szavak modern megfelelőiben is. A nyugat-európai nyelvekben az *urbanitas*-ból eredő kifejezések kifinomult eleganciára utalnak, és e szavak egyúttal egy formálisabb szókincs részét is képezik. Ezzel ellentétben az újjörög nyelvben az *αστειο* a bevett szó a „tréfa”, míg az *αστειος* melléknév a „mulatságos” kifejezésére. Ennek megfelelően az értelmiségi nyelvhasználat felszíne alatt ellentét figyelhető meg az ókori jelentésárnyalatait megtartó *aszteiotész* és az *aszteion* modern szemantikai súlypontja között.

A 11. század közepén a kulturális és intellektuális különbségek fontos szerepet játszottak a társadalmi hierarchiában.⁶ Egy új és befolyásos elit emelkedett fel, tekintélyes pozíciókat szerezve az udvarban és a hivatali apparátusban. Ezen elit tagjai olyan *homo novus*ok voltak, akik kihasználták az oktatás nyújtotta lehetőségeket. Ezek az emberek előszeretettel hangsúlyozták intellektuális képességeiket és magasszintű képzettségüket mint kimagasló és kifizetődő társadalmi helyzetük alapfeltételeit.

Az elit irodalmát többnyire (udvari vagy egyházi) beszédek, levelek, epigrammák, vitairatok és tudományos munkák alkotják. A messze legtermékenyebb és legnagyobb hatást gyakorló szerző Mikhaél Pszellosz (1018–1078?) volt, aki egy személyben töltötte be a tanár, az író, az udvari hivatalnok és hatalmi ember szerepét. Tanítómestere, Ióannész Mauropusz (1000 k.–1071?) verseket, beszédeket és leveleket írt.

Kulturális koncepcióként a város más funkciót töltött be a 11. századi bizánciak gondolkodásában, mint a nyugati társaik elképzeléseiben. A középbizánci korszakban lényegében egyetlen olyan város volt, amely kiérdemelte ezt az elnevezést

³ SCHENKEVELD, 1992; SCHENKEVELD, 1994.

⁴ *Ars rhetorica*, 3, 9, 1410b–1412b.

⁵ Lásd: SCHENKEVELD, 1992. 1133. oszlop.

⁶ A 11. századi intellektuális és társadalmi körülményekről lásd: AHRWEILER, 1976. 99–124; LEMERLE, 1977; ANGOLD, 1997. 81–114.

a bizánciak szemében: Konstantinápoly.⁷ Ezt a 11. század sajátos történelmi körülményei csak tovább erősítették. Hélène Ahrweiler a „konstantinápolyosodás” kifejezését alkalmazta annak a folyamatnak a leírására, ahogy a kulturális és politikai befolyás a fővárosban koncentrálódott a 11. század során.⁸ A császárság, valamint az egyház hatalmi központjai Konstantinápolyban voltak. Még az olyan arisztokrata családoknak is, amelyek tartományi földek birtoklására alapozták a befolyásukat, biztosítaniuk kellett azt, hogy a fővárosban szilárdan megvethessék a lábukat. Ez megkövetelte a fizikai jelenlétet a városban. A *roga* jelensége kiválóan jelzi ezt: a civil hivatalokért adott pénzjutalmakat hivatalos ceremóniák keretében osztották szét a fővárosban.⁹ Egy személy befolyása összefüggött a császárhoz való – hálózati értelemben vett – közelségével. A bürokrácia növekedésének ellenére – vagy éppen azért – számtalan, az udvarral közeli kapcsolatot ápoló konstantinápolyi (Pszellosz ennek egyértelmű példája) és tartományi hivatalnok között folytatott levelezés tanúskodik arról, hogy a császárral vagy annak egyik közeli ismerősével tartott személyes meghallgatás kecsgetett leginkább a sikeres kérelem ígéréssel. Továbbá az összes iskola és képzett tanítómester Konstantinápolyban volt. Bárkit, akitől megtagadták a városban való tartózkodást, megfosztottak a politikai és kulturális tőke forrásainak elérésétől is. Nem csoda, hogy püspököktől és bíraktól származó megannyi levél panaszkodik a várostól való elzártságukról úgy, mintha az száműzetést jelentene.¹⁰

Emellett az *aszteiotész* szembeállítható azokkal a tényezőkkel, amelyek az egyházatyák a nevetéssel és a humorral szemben tanúsított szemérmeskedését kiváltották.¹¹ Az egyházatyák kárhoztatták a határtalan nevetést és a rosszindulatú bolondozást, ám engedélyezték a mosolyt és a mértékletes derültséget (egy tény, amely felett gyakran átsiklanak a nevetéssel és a humorral kapcsolatos történelmi kutatásokban).¹² Azzal, hogy egy visszafogottabb humort foglalt magába, és inkább mosolyt, mint nevetést váltott ki, az *aszteiotész* egy erkölcsileg védhetőbb közéletet nyújtott.

Talán meglepő, de maga az *aszteiosz* kifejezés nem fordul elő gyakran. Úgy tűnik, hogy más szavak részben átvették a jelentését. Különösen a *politikosz* kifejezést használták nagyon hasonló módon: az *aszteiotész*hoz hasonlóan a városra alkalmazott szóból, a *polis*zből ered. Egy 9. századi lexikon, a *Szuda* az *aszteion* szinonimájaként adja meg a *politikoszt*.¹³ A *politikosz* természetesen, szűkebb értelemben, politikai jelentéseket is magában foglal, ám, mint azt látni fogjuk, egyre inkább egy bizonyos embertípust jelölt, és ebben a kontextusban jelentésárnyalatai igen közel kerülnek az *aszteiotész*éhez.

A nyugati terminológiával ellentétben a *curialis* vagy „udvarnok” görög megfelelője, az *aulikosz* ritkán használatos, és nem fejez ki semmilyen jelentős társadalmi megkülönböztetést. Bizáncban a bizánci udvar soha nem alkotott egy világosan

⁷ Vö. HUNGER, 1965. 41–59; RHOBY, 2007. 277–295.

⁸ AHRWEILER, 1976.

⁹ LEMERLE, 1967. 77–100.

¹⁰ MULLETT, 1995. 39–58. és különösen a 11. századdal kapcsolatban: 50.

¹¹ Lásd: HALLIWELL, 2008. 471–477. Lásd még a rövid áttekintés gyanánt: ADKIN, 1985. 149–152.

¹² Lásd például: *Pedagogus*, 2. 5; *Basilií Regulae*, 17., 963 oszlop.

¹³ ADLER (ED.), 1928. 390.

elhatárolódó társadalmi és kulturális teret, különösen nem a 12. század, a nyugati befolyás megjelenése előtt.¹⁴ Ezenfelül hiába keresnénk a nyugati *Urbanus Magnus*hoz hasonló, kifinomult viselkedést taglaló kézikönyvet. Ehelyett az elegáns, kifinomult viselkedés meghatározásaira többnyire személyek leírásaiban, akár magasztaló beszédekben, akár – negatív irányban – olyan egyéneket gyalázó írásokban lelhetünk, akik az *aszteiotész* eszményének ellentétét testesítik meg. Azzal, hogy követendő vagy elutasítandó modelleket kínálnak, ezek a szövegek viselkedési szabályokat állítanak fel, és annak a társadalmi csoportnak a kohézióját erősítik, amelyhez a célközönség tartozik. Az *aszteiotész* koncepciója tehát elsősorban egy elit érdekeit szolgálja,¹⁵ és a 11. században, ahogyan azt korábban már láttuk, minden elem rendelkezésre állt azon társadalmi különbségek kihasználásához, amelyek a kifejezés használata nyomán fennmaradhattak vagy létrejöttek.¹⁶

Néhány olyan szöveg elemzésével kezdem, amelyekben az *aszteiotész* szót éppen ebben az alakjában találjuk. A bátyjához írt halotti versében a költő és császári hivatalnok Khrisztophorosz Mütilenaiosz (tevékenykedett 1028–1055? között) hangsúlyos módon használja a kifejezést. A költemény szövege töredékes, ám a 24. sortól a 33. sorig végigkövethető, ahogyan Khrisztophorosz felsorol néhányat fivére személyes tulajdonságai és képességei közül.¹⁷ Mindenekelőtt ékesszólása („édes nyelve”) válik dicséret tárgyává. Khrisztophorosz ezután említi az *aszteiotészt*, „amely magáénak tudja az illedelmet” (29. sor), „szavakat, melyek megmutatják a tanulás attikai kellemét” (31. sor) és „különböző szellemes megjegyzéseket (aszteiszmoi) megannyi tálalásban” (33. sor).

Itt világos megkülönböztetést figyelhetünk meg az *aszteiotész* és az *aszteiszmosz* között. Az *aszteiotész* az elhunyt személyiségének részét képezi. Ezzel szemben ennek folyamánya az *aszteiszmosz*: a kifinomult ember szellemes beszédstílusa. Khrisztophorosz kihangsúlyozza fivére retorikai képességeit; először azok nyelvi („attikai”) helyességét, amit tanulással szerzett, majd szellemes megjegyzéseit, amelyeket „számosként” és „sokoldalúként” jellemez, utalva Ióannész találékony-ságára. Az *aszteiotész* kapcsolódik az *eukoszmíához* (illemesség, jómodor). Ez a minősítés fontos lehet: a viselkedésnek láthatóan együtt kellett járnia a városi életvitellel, a humorérzék és az intelligencia érzékeltetése önmagában nem elég. Egészében nézve ez a szövegrész pozitívan ítéli úgy, hogy az *aszteiotész* egy értelmiségi arculatának figyelemreméltó eleme, miközben a kifinomult viselkedést a szórakoztató megnyilvánulások képességével vegyíti, és a jómodort a szellemességgel egyesíti.

A „Konstantinápoly-centrikus” 11. században az *aszteiotész* eszméje egy olyan térfelfogáshoz kötődik szorosan, amely komoly társadalmi és kulturális megosztottságra utal. Ebben a kontextusban vizsgálom Ióannész Mauropusz egyik versét. Mauropusz Paphlagóniában, Kis-Ázsia egyik északi régiójában született 1000 körül. A paphlagóniaiak állandó céltáblái voltak a konstantinápolyiak gúnyolódásának;

¹⁴ MAGDALINO, 1997. 141–165., különösen 141.

¹⁵ Lásd: MAGDALINO, 1984. 58–78., különösen 70.

¹⁶ A 11. századi szövegekben megjelenő *aszteiotész*szhoz most lásd még: CUPANE, 2011.

¹⁷ *Mitylenaii Versuum*, 44. vers, 24–33. sor: „ποιὰ δὲ γλῶτται καὶ [...] / ὃ γλῶτταν αὐτὴν ἡδίων ὑπὲρ μέλι / τὴν σὴν ἐφουμήσουσι [...] / ἦς ταῦτα πάντως ἦσαν ἐν τούτῳ βίῳ / [...] / ἀστεϊότης ἔχουσα τὴν εὐκοσμίαν / [...] / σπουδῆς λόγοι φέροντες ἀττικὴν χάριν / [...] / ῥητῶν ἀπειρῶν ἀστεῖσμοι ποικίλοι.”

ravasz vidékieknek tekintették őket.¹⁸ Mauropusz azonban a fővárosba költözött, tanítómesterként kivételes hírnevet szerzett, és rövid időre udvari szónokként tevékenykedett IX. Kónsztantinosz Monomakhosz uralma alatt (1042–1055).¹⁹

Egy, a császári családnak címzett hosszú magasztaló versben Mauropusz leírja a császárnak való bemutatását. A következő szövegrész különösen érdekes témánk szempontjából:²⁰

„Tegnap vidéki voltam, de ma városi lettem.
Lefelé néztem, de most felfelé tekintek;
Elkeseredett voltam, de most boldog vagyok és elégedett,
Jelentéktelen és szomorú voltam, de most páratlan és tekintélyes vagyok.”

Mauropusz hirtelen átváltozását a vidéki Paphlagóniából Konstantinápolyba irányuló földrajzi helyváltás eredményeként mutatja be. Ez a birodalmi központ felé tett lépés egyet jelent a társadalmi felemelkedéssel és egy új életszemlélettel is. A császárhoz való közelség felszabadítja Mauropuszt az *agroikia* borzalmas állapotából. Az *agroikiából aszteiotészba* való átmenetet a személyiségben és a szellemi korlátokban végbement változással szemlélteti. Mauropusz most vidámabbnak és magabiztosabbnak tartja magát. Mint látni fogjuk, ez az önfeledtség a bizánci városias életvitel egyik legfontosabb összetevője. Ebben a lelkesült versben, amely az udvar szépségét magasztalja, az *aszteiotész* egy kétségkívül pozitív szerzeményként jelenik meg, amely teljesen megváltoztatja egy személy önképét, és amelyben a társadalmi siker és a földrajzi helyváltás kéz a kézben együtt jár.

Homályosabb kép rajzolódik ki Mikhaél Pszellosz egyik vitairatából, amelyben egy vádlójával szemben védte magát.²¹ Úgy tűnik, ennek a vádlójának a Pszellosz jellemében (*phüszisz*) megbúvó *to aszteionnal* akadt gondja. Pszellosz arra kéri őt, hogy tisztázza, talán azt hiszi, hogy Pszellosz pusztán tréfákkal élt, vagy haszon-talan csacsogásra pazarolta idejét? Vagy úgy érti, hogy Pszellosz „kivirágzott” mind beszédjében, mind viselkedésében (*ethosz*), és hogy természetes módon tesz így? Ha ez utóbbi, folytatja Pszellosz, kijelenthetem, hogy jókedélyű és barátságos ember vagyok, és a természet elfogadható *ethoszt* adott nekem.

Pszellosz két lehetséges értelmezést nyújt az *aszteioszhoz*. Az egyik negatív jelleggel bír: azt jelentheti, hogy Pszellosz csak egy kellemes csacsogó. A másik értelmezés viszont egy meglehetősen részletes és öntudatos definícióját adja a bizánci városias életvitelnek. Ez két szinten, az ékesszólásban és a viselkedésben nyilvánul meg; továbbá leginkább a kettő megfelelő kombinációja az, ami itt meghatározza Pszellosz önképét. Aki *aszteiosz*, az a megfelelő pillanatokban szólal meg, és jól tudja, hogyan kell szerepet játszani (*mimészisz*). Az *aszteiotész* kifinomult társadalmi érzékenységet feltételez. Továbbá ez afféle veleszületett dolog. Pszellosz néha

¹⁸ MAGDALINO, 1998. 141–150.

¹⁹ Mauropusz életrajzához lásd: KARPOZELOS, 1982. 23–50; KARPOZELOS (ED.), 1990. 9–27.

²⁰ *Ioannis Euchaitorum*. 54. vers, 64–67. sor: „ἀγροικός ἦν χθές, ἀστικός δὲ νῦν μάλα· / κάτω νενευκός, ἀλλὰ νῦν ἄνω βλέπων· / ἄθυμος, ἀλλ’ εὐθυμος, ἡδονῆς γέμων· / μικρός, κατηφής, νῦν δὲ λαμπρὸς καὶ μέγας.”

²¹ *Oratoria minora*, 7. beszéd, különösen 110–119. sor.

a *phüszisz* („természetes jellem”) szót használja. Egy városias személyiséghez nem lehet tanulás útján hozzájutni, az a természetből fakad; innen a virág metaforája.

A szöveg célja egyértelműen az, hogy eloszlassa azt az erkölcsi bizonytalanságot, amely körbelengi a városias életvitel szókészletét. Pszellosz igyekszik elhatárolódni az olyan kétséges gondolatoktól, mint az *eutrapelia*, a fogalom, amelynek Arisztotelész pozitív jelentést tulajdonított, ám amely negatív jelentésárnyalatokat (durva tréfázkodás, bohóckodás, tiszteletlen szellemesség stb.) kapott a keresztény diskurzusban.²² Csakúgy, mint Nyugaton, ahol az *urbanitas* egy, a „bolondozáshoz veszélyesen közeli” viselkedést implikál,²³ ugyanígy siettek a bizánciak különbséget tenni az ő elegáns *aszteiotészuk* és az *eutrapelia* bizonytalanabb konnotációi között. Ezért nem érhet minket meglepetésként az, hogy néha még Pszellosz számára is negatív felhangja van az *aszteiosz* és a *politikos* szavaknak.²⁴

Az *ethosz* központi szerepet játszik Psellosz *to aszteion*ról kifejtett gondolataiban, amely fogalmat épp annyira határoznak meg a Pszellosz személyiségéhez köthető képességek, mint az ékesszólás készségének tanuláson keresztüli elsajátítása. Más szóval a kifinomult értelmiségi meghatározásában az *ethosz* a *paideiá*-val együtt tölti be funkcióját. Az *aszteion* és az *ethosz* között lévő kapcsolat széles körben ismert. Pszellosz a következőképpen jellemzi a barátját, Mauropuszt: „A barátság mintaképe, az ékesszólás kegye, kifinomult személyiség (aszteion *ethosz*) és az erény csúcsa.”²⁵

Az *ethosz* koncepciója ezen a ponton magyarázatot igényelhet. A retorika elmélete ismét fontos háttérként szolgál ennek a kifejezésnek a használatához.²⁶ Arisztotelész a meggyőzés egyik módjaként határozta meg az *ethoszt* (a *pathosz* és a *logosz* mellett). Az *ethosz* a szónok önreprezentációjára utal, illetve a szavahihetőség és az erkölcsi méltóság benyomására, amelyet a hallgatóságban kelt. Másszóval az *ethosz* a szónok vagy a szerző személyiségéből fakad, és szoros kapcsolatban van – de nem egyenértékű – az ő etikai nimbuszával. Emellett, mint már láttuk, Arisztotelész megfelelő eszköznek tartotta a *to aszteion*okat, hogy jó benyomást keltsen a szónok tehetségéről. Továbbá a humorról szóló, az ókorból szórványosan ránk maradt alapos elemzések egyikében, amely Cicero *De oratore* című retorikai értekezésének részét képezi, a római államférfi és értelmiségi inkább az *ethosz* és a *pathosz* keretein belül helyezi el a humort, mint a *logosz*ében.²⁷

Ebben az értelemben az *ethosz* legalább olyan fontos eszköze a társadalmi megkülönböztetésnek, mint a *paideia*, amelyet ebben a kontextusban alaposabban vizsgáltak.²⁸ Az *ethosz* azokat a kevésbé megfogható jellemzőket foglalja magába, amelyek megkülönböztetnek egy társadalmi csoportot egy másiktól. Ez nagyban kötődik a Pierre Bourdieu által kidolgozott habitusfogalomhoz, amely azon tudatos és

²² VAN DER HORST, 1978. 2. köt., 163–177. Lásd még: BAUER–ALAND–ALAND (HG.), 1988. *εὐτραπεία*; LOUW–NIDA (EDS.), 1989. 1. köt., 393.

²³ ZOIZ, 1990. 405.

²⁴ *Oratoria minor*, 17. beszéd. Lásd: CUPANE, 2011. 199–200.

²⁵ *Hisztorikoi logoi, episztolai*. 465., 23–24. sor (183. levél): „κᾶν εἶδος φιλίας, κᾶν γλῶττης χάρις, κᾶν ἦθος ἀστείων, κᾶν ἀρετῆς ὕψος.”

²⁶ FORTENBAUGH, 1994. 1517–1525. oszlop.

²⁷ RABBIE, 2007. 207–217., különösen 210.

²⁸ A Bizánci Birodalmat illetően lásd: GAUL, 2011.

tudattalan cselekedetek együttesét, illetve cselekvésmódokat jelöli, amelyek segítségével egy társadalmi ágens természetesen fejezi ki magát és jelzi egy bizonyos társadalmi csoporthoz való tartozását. Bourdieu definíciója ugyanakkor elnagyolt.²⁹

Ennek fényében fontos megjegyezni, hogy az elit egy szűk társadalmi csoport volt, amelynek minden tagja a császári udvar környezetében mozgolódott. Ezenfelül, ahogy sok szöveg egyértelművé teszi, a személyes hírnév kulcsfontosságú volt, és gyorsan lerombolhatták különböző szidalmak és intrikák. Ugyanakkor ezt az elitet a szolidaritás és barátság kötelékei szabályozták. Ezek a kapcsolatok pedig bizonyos intellektuális értékek felismerésén alapultak.

Továbbá ezt az elitet erős rivalizálás jellemezte. Számítalan lehetőség volt a társadalmi felemelkedésre, ám amint valaki magas pozíciót ért el, igyekezett másokat megakadályozni abban, hogy bejussanak ebbe a kiváltságos világba.³⁰ A bejutás követelményeit nem szabályozták, így azokat folyamatosan próbára tették és megkérdőjelezték. Az értelmiségi elit tagjának elismerése és megvetése ezért homályosan meghatározott jellemzőkön alapult. A hivatalos oktatás egy dolog volt, ám a testi viselkedés, a társalgási képesség, a rögtönzésre és szellemességre való hajlam olyan egyéb tényezők voltak, amelyek az önmeghatározásban és mások megítélésében játszottak szerepet. Ezen a szinten fejtették ki hatásukat az *aszteiotész* és más hasonló elképzelések.

Psellos szóhasználatában az *aszteiotész* tulajdonságai gyakran beépülnek a *politikosz biosz* ról alkotott koncepciójába, amelyhez olyan jelentésárnyalatok tapadnak, amelyek jóval túlmutatnak a „politikai élet” vagy a „közélet” fogalmainak tükörfordításán.³¹ Ahogy Eric Limousin megjegyzi, Psellosz gyakran használja a *politikosz biosz* kifejezést ebben a bővebb értelemben, amikor a konstantinápolyi értelmiség életmódjára utal.³² Így a Kónsztantinosz Leikhudészhez – Psellosz egyik barátjához, aki eleinte a legfontosabb ember volt a színpalak mögött, majd kiesett a kegyeltek közül, később pedig pátriárkának nevezték ki – címzett gyászbeszédében Psellosz amellet érvel, hogy Leikhudész a *politikosz biosz* megannyi elemét alkalmazta egyházi teendői elvégzése során.³³

„Bátran mondanám, hogy a kifinomult életből (politikosz biosz) átemelt egy bizonyos bájat az egyházi életbe: értelme mélységét, a mindenre kiterjedő rendezettségét, a viselkedésben megnyilvánuló vehemenciát és személyiségének (ethosz) kiegyensúlyozottságát.”

Psellosz határozott különbséget tesz a *politikosz biosz*, a konstantinápolyi udvari hivatalnok életvitele és a *hieratikus biosz*, a pap életmódja között. Az előbbire egyértelműen pozitívan tekint. Ennek az életmódnak az egyik fontos eleme a személyiségének (*ethosz*) és viselkedésének megnyerő mivolta. Intellektuális és

²⁹ BOURDIEU, 1980.

³⁰ Ezt a jelenséget leírja: MAGDALINO, 1984.

³¹ CRISCUOLO, 1982. 129–163. A *politikosz anér* koncepciójával csak Psellosz politikai filozófiájának részeként foglalkozik; egy ilyen elemzés egyéb, a koncepcióban lévő fontos elemeken is átsiklik.

³² LIMOUSIN, 1999. 344–365.

³³ *Pszellu Epitaphioi logoi*, 410–411. „Ἐγὼ δὲ καὶ θαρροῦντως ἂν εἶποιμι ὅτι καὶ πασεκόμισέ τι ἀγώγιμον ἀπὸ τοῦ πολιτικοῦ βίου πρὸς τὸν ἱερατικόν, τὸ βαθὺ τῆς γνώμης καὶ τὸ διαίρειν κατ’ ἄρθρα ἕκαστα, καὶ τὸ τοῦ τρόπου φιλότιμον, τὴν τε τῶν ἡθῶν ἐμμέλειαν.”

elméleti képességek szintén szóba kerülnek, ahogyan az ambíció is; ez ellentétben áll a világi ambíció irányába tanúsított ellenszenvvel, egy olyan érzéssel, amely a szerzetesi eszményt jellemezte.

Ezt a képet teljessé teszik az értelmiségi barátok további, gyászbeszédekben foglalt portréi. Barátjához, Nikétaszhoz, a Szent Péter iskola tanárához írt beszédében Pszellosz egy részletesebb megkülönböztetésre vállalkozik a saját környezete és mások életvitele között. A beszéd eleje bemutatja kettejük kapcsolatát, amikor még tanulók voltak:³⁴

„Úgy tűnt, személyiségeink (ethe) hasonlóságai egyetlen lélekhez vezetnek vissza, mivel nem arról volt szó, hogy tehetségesek és természetükből fakadóan egyenlőek voltunk, és különböztünk véleményeink terén. Nem, mindketten nyájasak voltunk, és vonzott minket a leggyönyörűbb életmód és a tanulmányok. Miközben mások otromba viselkedést vettek fel, megnövesztették hajukat, hogy érdekesnek tűnjenek, és míg más dolgokat cselekedtek, amelyekkel az emberek külsőségeket hajszolnak anélkül, hogy megmutatnák valódi jellemüket, mi az ékesszólással hívtuk fel mások figyelmét, és a tanulmányaink során szerzett kiválóságunkat mutattuk meg anélkül, hogy a kifinomult eleganciát (politiké kharisz) figyelmen kívül hagytuk volna, amelynek csacsogó természetét és üres szóhalmozását megtagadtuk, és inkább a manipuláció és a rátermettség mellett köteleztük el magunkat.”

Pszellosz itt két életmódot állít szembe, amelyeket két elv szerint határoz meg, az *ethosz* és *paideia* elvei alapján. Nikétasz és Pszellosz mindkettő tekintetében rokonlélekre lelt egymásban. Pszellosz igyekszik hangsúlyozni, hogy kerültek iskolatársaik túlzott komolyságát és látszólagos vallásosságát, illetve szembeállítja saját boldog életútjukat a szerzetesi életeszménnyel, amely a szigorúságot és a komolyságot értékelte. Fontos eleme ennek a kinézet: a fiatal iskolatársak hajviselete egy eltérő életfilozófiára mutat rá. Pszellosz azt bizonygatja, hogy mások csak a kinézettel foglalkoztak, míg a műveltség és az ékesszólás Pszellosz és Nikétasz személyiségének természetes eleme volt. Mint itt látjuk, az iskola azoknak a kulturális különbségeknek volt a próbahelye, amelyek később oly fontossá váltak.

A *politiké kharisz* kifejezés láthatóan igényelt egyfajta jelentésszűkítést. Pszellosz igyekszik kerülni azt a benyomást, hogy ő és Nikétasz egyszerűen üres magamutogatással szórakoztatták volna magukat. Az *eutrapelia* szónak újfent negatív felhangja van. Pszellosz lehetséges ellenlábasai számára a *politiké kharisz* kétségtelenül sugallt kéteसेbb erkölcsi tulajdonságokat is, amelyek a retorikával szembeni régi kételkedéshez – vagyis, hogy az egyszerűen felesleges beszéd és hamis meggyőzés – kapcsolódnak.

³⁴ GUGLIELMINO, 1974. 450., 73–84. sor: „Αἰ δὲ τῶν ἡθῶν ὁμοίωτης μιᾶς ἐδόκουν ψυχῆς· οὐ γὰρ τὰ μὲν πρὸς τὴν φύσιν δεξιοί τε καὶ ἴσοι, τὴν δὲ γνώμην ἀλλότριοι, ἀλλὰ χαριεντές τε ἄμφο καὶ τοῖς καλλίστοις ἐφηρόμενοι καὶ ἦθεσι καὶ παιδεύμασι· τῶν γὰρ ἄλλων σκυθρωπαζόντων καὶ κόμην τρεφόντων, ὡς τε ταύτη δοκεῖν περιτοί, καὶ τᾶλλα ποιούντων οἷς τὸ δοκεῖν θηράται, ἀλλ’ οὐ τὸ εἶναι δεῖκνυται, ἡμεῖς ἐν γλώτῃ ποιούμενοι τὴν ἐπίδειξιν, καὶ τὸ περιττὸν ἐν τοῖς παιδεύμασι ἐνδεικνύμενοι, οὐδὲ τῆς πολιτικῆς ἡμελοῦμεν χάριτος, τὸ μὲν εὐτράπελον αὐτῆς καὶ ἀδόλεσχον ἀποπτύοντες, ζηλοῦντες δὲ τὸ εὐάγωγόν τε καὶ περιδέξιον.”

Egyik tanítványához, Rómanosz *referendariosz*hoz írt gyászbeszédében Pszellosz portrét fest Rómanoszról, amely annak vidám és kellemes jellemét emeli ki. Ezután azokat támadja, akik komolyabbnak akarnak látszani. Minden vonzerőtől (*kharisz*) mentesek, szűklátókörűek, minden méltóságot nélkülöznek járás közben. Végezetül pedig „*érdemnek tartják azt, amikor nem vágják a hajukat vagy amikor nem ápolják a körmeiket vagy amikor nem mosakodnak meg.*” Közvetlenül ezután így folytatja: „*Tudom, hogy az életutak elkülönülnek egymástól, és látom, hogy az egyik kifinomult (politikon), a másik pedig durva és szembemegy a természettel.*”³⁵

A központi gondolat ismét a *politikosz biosz*, amely a jókedvet és a kedvességet gyúrja össze, és szemben áll a szigorú szerzetesi eszményhez hasonló életmóddal. Ez nemcsak az intelligenciában és a beszédkészségben nyilvánul meg, hanem a megjelenésben is. Valóban, a tisztálkodás is a kiemelkedő életvitel egyik jele.

A *Khronographiában*, amit egyaránt tekinthetünk egy 11. századi udvari krónikának és a saját életét feldolgozó memoárnak, Pszellosz a „*kifinomult ember*” vagy *politikosz anér* eszményének tökéletes ellentétét mutatja be. Ezt León Paraszpondülosz az udvari hivatalok élére való kinevezésekor írja.³⁶

„*Ez az ember magára vállalta a császári adminisztráció terhét, és e minőségében sokak szemében önteltnek tűnt, mivel híján volt – mint már említettem – a kifinomult személyiségnek (politikon ethosz). Ennek eredményeként nem volt kellemes jelenség, és nem beszélt megfelelően azokkal, akik megközelítették. Ehelyett mindenki felé jellemének mogorva oldalát mutatta meg. Idegenkedett minden társalgástól, és amikor valaki nem állt elő rögtön egy ügy lényegével, hanem egyfajta bevezetőt adott, nem viselte jól, és elvesztette türelmét, amivel szörnyű benyomást keltett mindenkiben. Ezért senki sem fordult hozzá, amíg nem volt egyértelműen szükséges.*”

León itt úgy jelenik meg, mint a *politikosz anér* pontos ellentéte. Érzéketlen az ékeszszólás és a kellemes társalgás szépségei irányában. Öntelt, durva és megközelíthetetlen. Egy olyan emberrel, akit átjár *politikon ethosz*, egyszerű társalogni, jókedélyű, humoros személy, aki könnyen veti magát bele egy kifinomult beszélgetésbe.

A *politikon ethosz* koncepciója visszatér egy levélben is, amelyben Pszellosz egy püspökről fest portrét, akinek „*kifinomult és barátságos személyisége van, és aki nem képmutató vagy bolondozó, hanem természetes és autentikus*”.³⁷ Itt a kifinomultság szokásos pozitív jelentésárnyalataival találkozunk: anélkül rokonszenves, hogy

³⁵ GAUTIER, 1978. 128–132. Görög szöveg, 84–87. sor: „ἢν μὴ τὰς τριχὰς ἀποτίλωσι καὶ τοὺς ὄνυχας ἀποξεύωσι, μηδ’ ἐκπλύνειαν ἑαυτοὺς ἢ ἀποκαθαίρειαν, ἀρκοῦσαν τοῦτο οἰόμενοι ἐπίδειξι ἄρετης. Ἐγὼγ’ οὖν διωκισμένους οἶδα τοὺς βίους, καὶ τὸν μὲν πολιτικὸν κατανανέθηκα, τὸν δὲ ἀπότομόν τινα καὶ τὴν φύσιν ὑπερφωνήσαντα.”

³⁶ *Khronographia*, I. köt., 159. (VIa. 7.): „Οὗτος γοῦν ὁ ἀνὴρ τὸ ἄχθος τῶν βασιλικῶν διοικήσεων κατωμαδὸν ἀράμενος, φορτικὸς ἔδοξε τοῖς πολλοῖς· τοῦ γὰρ πολιτικοῦ ἦθος, ὡς ἔφην, ἐστέρητο· ὄθεν οὔτε τοῖς προσιοῦσι δεξιῶς ὁμιλῶν, ἀλλ’ αἰεὶ καὶ πᾶσι τὸ τραχὺ τοῦ ἦθους ἐπίδεικνύμενος, καὶ πᾶσαν ἀποστρεφόμενος ἔντευξιν, καὶ εἰ μὴ τις εἶποι τὸ ἄρθρον τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ τι καὶ προοιμιάσαιτο, βαρυθυμῶν καὶ δεινοπαθῶν ἀπεχθῆς σύμπασιν ὄπτο, καὶ οὐδεὶς προστέναι ἐβούλετο, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη.” Pszellosz és León kapcsolatáról lásd: DE VRIES-VAN DER VELDEN, 1999.

³⁷ *Pselli Scripta minora*, 291., 9–11. sor, 241. levél: „ἔχει δὲ καὶ ἦθος πολιτικὸν καὶ γλυκὺ, οὐκ ἐπιτετηδευμένον οὐδὲ εὐτράπελον, ἀλλὰ φυσικὸν καὶ ἔμφυτον.” LIMOUSIN, 1999. 349. szintén érinti ezt a szövegrészt, és a *politikosz* az *urbain* szóval fordítja le franciára.

kétszínű vagy képmutató lenne. Ez jól láthatóan olyan jellemző, amely nem tűnik mesterkéltnek: a kifinomult értelmiségi inkább megtestesíti ezeket a sajátosságokat, mintsem elsajátítja azokat.

A szellemesség és a humor alapvető elemei ennek a *politikon ethosznak*. Egy különösen elitista kultúra erőteljes eszközei ezek, amely megköveteli egy humoros megjegyzés látszólag túlzó tulajdonságainak finom felismerését; ez bizonyítja a kifinomult ember megfelelő értelmezőkészségét, azaz azt, hogy képes felismerni azokat a hallgatolagos konvenciókat, amelyek egy bizonyos társadalmi csoporton belül léteznek. Ez ismét egy olyan elem, amit nem lehet intézményi keretek között megtanulni, csak „jelenlét” árán lehet elsajátítani; vagyis a városban kell tartózkodni, és úriemberekkel folytatott beszélgetésekben kell elmerülni.

Pszellosz levelei e tekintetben tudatosságot mutatnak. Itt csupán egyetlen példát hozok fel, egy levelet, amelyben Pszellosz egyik régi iskolatársát kritizálja amiatt, hogy az nem ír leveleket:³⁸

„Érzéketlen és goromba vagy, amiért nem emlékszel a régi barátságunkra és a közös tanulmányainkra, iskolás éveinkre, illetve ifjúkori játékainkra és tréfáinkra. Én még emlékszem rájuk, és hozzáteszem, hogy továbbra is számontartom majd őket.”

Az iskolák nem csak ahhoz adtak tudást, hogy azt elsajátítói a karrierépítésnél felhasználják. Lehetőséget adtak arra is, hogy a viselkedést és a személyiséget az elvárások és konvenciók széles körben elfogadott rendszerének megfelelően csiszolják. A közös tanulmányok az eliten belüli kohézió fontos alapját jelentették. A játékok és a tréfák (*asztetizmosz*) képesek voltak hosszantartó társadalmi kötelekeket létrehozni barátok között. Amit Psellos méltat, az természetesen a humor kifinomult fajtája: megveti azokat a mókamestereket, akik pusztán az olcsó szórakoztatásért tréfálkoznak,³⁹ és az ideális konstantinápolyi előkelőkről alkotott ábrázolásában nagyobb hangsúlyt fektet a mosolyra, mint a nevetésre.⁴⁰

Az *asztetiotész* csak akkor érthető meg teljes egészében, ha figyelembe vesszük azt a fogalmat is, amelynek ellentétéként megfogalmazódik: ez az *agroikia*. Mint már említettem, az *asztetiotész-agroikia* párosa hagyományosan a városlakó felsőbbrendűségét jelképezte, és a 11. században minden kéznél volt ennek az ellentétnek a kiaknázására.

Az *agroikiával* szembeni egyik legerősebb ellenvetést a korszakból egy kevésbé ismert költő, Mikhaél Grammatikosz egyik versében találhatjuk. A vers egy olyan emberen gúnyolódik, akit Philomélion püspökének neveztek ki.⁴¹ A szöveg az „ökröt vinni nyelvén” szólás⁴² – amely annyit tesz, „csendben maradni” – újraértelmezésével kezdődik. A költő azt sugallja, hogy maga a püspök egy ökr. A megszólalás hiánya a vidéki ember jellemzője a városi háttérrel rendelkező, társasági életet

³⁸ *Pselli Scripta minora*, 21., 25–29. sor, 17. levél: „Νηλεῖς σὺ καὶ ἀμεύλιχος μὴδὲ παλαιῶς μεμνημένος φιλίας μὴδὲ κοινῆς παιδείας, μὴ μαθημάτων, μὴ ὅσα παιδικὰ προσπαίγματα τε καὶ ἀστεῖσματα, ὧν ἐγὼ μὲν ἔτι μέμνημαι, προσθήσω δέ, ὅτι καὶ μεμνήσομαι.”

³⁹ Lásd például a Rómanosz Boilasról szóló részt: *Khronographia*, VIa. 138–150.

⁴⁰ Lásd például: GAUTIER, 1978. 117., 85. sor.

⁴¹ MERCATI, 1970. 128–131.

⁴² Görögül: βούν ἐπὶ γλωττῆς φέρειν.

kedvelő, vidám előkelővel szemben. Így már a vers legelejétől fogva vidéki képzetekkel azonosítja a püspököt, megágyazva a költemény fő érvelésének. A költő ezt követően megkérdezi a püspököt, hogy hol szerezte meg a szükséges műveltséget ahhoz, hogy püspök lehessen. Mikhaél Grammatikosz számára egyértelmű, hogy egy tisztség bizonyos szintű oktatást kíván. A püspök élettörténete elmesélésével válaszol a költő vádjaira, ami az *agroikia* által átjárt életvitel védelmének tűnik. Ez a védőbeszéd, amely a vers legnagyobb részét kiteszi, a társadalmi siker és a városi életmód követelményeinek tudatosan abszurd kifordítása.

A gúnyos apológia szerint a püspök egy apró faluban nőtt fel, ahol az emberek egy csordához hasonlóan ugyanazt gondolták. Kiejtésük tükrözi ezt: az ő falujából származó emberek „i” hangként ejtették az *üpszilont* „ü” helyett; ez egy olyan változás, amely valószínűleg tényleg a 11. században ment végbe.⁴³ Ez az újító kiejtés szó szerint a „*parasztos*” jelzőt (*agroikosz*, 21. sor) kapja. Mikhaél Grammatikosz csipkelődő támadása arra utal, hogy a fővárosi szónokok a régi kiejtésnél maradtak, ellentétben a vidék változó kiejtésével.

A vers a püspök neveltetésének bemutatásával folytatódik: állatok között töltötte az idejét anélkül, hogy iskolai oktatást kapott volna. Csak gyakorlati ismeretekbe kapott betekintést. Értelmezhetjük ezt az elméleti, értelmiségi képzés védelmeként. A vádak azonban egyre erőteljesebbé válnak: a püspök elmerült elődje kétes üzelmeiben azzal, hogy kerítő lett.

Ezen a ponton Mikhaél ezeket a szavakat adja a bectelen püspök szájába:⁴⁴

*„Nappal lovagolni megyek, és élvezem az életet;
napnyugta után az éj tudja, mit kell tennem.
Torkom tisztítom gazdag emberek asztalainál,
hisz arcátlan tetteimre az agroikia indít.”*

Az utolsó verssorban a püspök láthatóan személyes mintaképének tekinti az *agroikiát*, amely erkölcsi és társadalmi mérceként vezeti őt; ebben a konkrét esetben modortalan viselkedésre sarkallja az asztalnál

Ebben a versben több, az *agroikiához* köthető klisével találkozunk, többek között az oktatás hiányával, a helytelen kiejtéssel vagy a tisztességtelen viselkedéssel. A város-vidék ellentét tapintható valóságként jelenik meg: a püspök erkölcsi és intellektuális hiányosságai egyértelműen vidéki származására és falusi neveltetésére vezetnek vissza.

Mütilénéi Khrisztophorosz nagyban hagyatkozik az *agroikia* koncepciójára egy polemikus versében.⁴⁵ Abból, ami ránk maradt (a költemény szövege erősen hiányos), arra következtethetünk, hogy a személy, akit Khrisztophorosz bírál, ókori írásokat próbált összevetni, olyasmivel foglalatostkodott tehát, amit Khrisztophorosz szerint tapasztalt és jó képességű embereknek kell végeznie. Ez az értelmiségi hierarchia alapvető, ám kimondatlan szabályai ellen indult támadás

⁴³ LAURITZEN, 2009.

⁴⁴ MERCATI, 1970. 131., 75–78. sor: „ἰπάζομαι μὲν καὶ τρυφῶ καθ’ ἡμέραν, / νύκτωρ δὲ μοι σύνοιδε νῦξ τὰ πρακτέα, / καὶ χρέμπτομαι μὲν ταῖς τραπέζοις πλουσίων, / ἀγροικίας μοι τοῦ θράσουσος ἡγουμένης.”

⁴⁵ *Mitylenai Versuum*, 40. vers. Az *agroikia* és *aszteiotész* Khrisztophorosznál való megjelenéséhez lásd még: CRIMI, 1983. 37.

alkalmat ad Khrisztophorosz számára, hogy a konstantinápolyi kultúra romlásáról panaszkodjon. Ezt a jól ismert város-vidék ellentét keretében helyezi el. A költő Konstantinápolyt szólítja meg, s beszámol afelett érzett csalódásáról, hogy a város beengedi falai közé az *agroikiát*, miközben az örömmámorban táncol, és értéktelenséggel vádolja a kultúrát és a tudományt (30–35 sor). Khrisztophorosz szemében az *aszteiotész-agroikia* ellentét egy összecsapás, amelyben a kultúra és a (*hoi logoi* képzetébe belefoglalt) tudomány alapértékei forognak kockán. A város fenyegetésével az *agroikia* vélt sikere a feje tetejére állítja a kettő között megszokott kapcsolatot. Egy idegen erő, amely most áttört a város falain. Az *agroikia* képviselőjének, mint az itt ábrázolt hamis értelmiséginek, ott kellene maradnia, ahová tartozik, és nem kellene az elit kiváló sorai közé férkőznie.

Meg kell jegyeznünk, hogy az *aszteiotész* bemutatása – ahogy itt bemutatásra került – egyoldalú: így eddig csak az elitből érkező hangokat hallottuk meg. Más szövegekben az *aszteiotész* és a kapcsolódó koncepciók kétes és még inkább negatív jellege kerül inkább előtérbe. Ez az elit kétszínű tevékenységeivel szemben kialakult mélyreható gyanakvásból fakad.

Ez a hozzáállás tapasztalható a késő 11. századi szerzőnél, Kekaumenosznál, aki *Sztratégikon* című munkájában taktikai és erkölcsi tanácsokkal szolgál.⁴⁶ Kekaumenosz a bizánci hadseregben szolgált parancsnokként, és igyekezett távolságot tartani a főváros általa veszélyesnek látott intrikáitól. Amikor „írásgyakorlóknak és filozófusoknak” ad tanácsot, központi jelentőséget tulajdonít a *politikosz* kifejezésnek, mivel azt ezen értelmiségiak alapvető attribútumának tartja.⁴⁷ Mivel azonban ez egy homályos fogalom, Kekaumenosz érzi, hogy tisztázni kell.⁴⁸ Egyrészt a *politikosz* jelenthette egyszerűen az élvhajhászatot és a színházi szerepjátékot. Másrészt viszont Kekaumenosz leírja a *politikosz* koncepciójának pozitív aspektusait is az etika és pedagógia összefüggésrendszerében: a tanítómestereknek gyakorlatban kellett bizonyosságot adniuk tudásukról. Ez nyitottságot követel a világ felé, egy olyan tulajdonságot, amely nem idegen a társalgási készség követelményétől, amellyel már találkozunk a *politikosz ethosszal* foglalkozó egyéb szövegekben. Máshol, ahol Kekaumenosz egy katonai parancsnokhoz szól, a *politikoszra* kizárólag negatív értelemben gondol, minden olyan dolog jelzőjeként, amely félrevezető és hamis.⁴⁹

Hasonló álláspont figyelhető meg Szümeón, az Új Teológus, az ezredforduló körül tevékeny nagy misztikus írásaiban. Szümeón szemében az egyszerűség mindig előnyt élvez a kifinomultsággal szemben, és a szerepek játszására tett bármilyen utalást az álszentség jelének tekinti. Nem meglepő tehát, hogy Szümeón párhuzamot hoz az *aszteiosz* és a *phluaria* – az „üres csevegés”⁵⁰ – között. Esetében az *aszteiotész* fogalma még csak nem is vet fel kérdéseket: teljes mértékben elutasítja egy szigorúbb aszketikus és misztikus ideológia érdekében.

⁴⁶ *Raccomandazioni; Советы и рассказы.*

⁴⁷ Uo., 62. (23. §).

⁴⁸ A *politikosz* Kekaumenosz-féle koncepciójáról lásd: GRÜNBAUM, 2011. 228. Lásd még: BECK, 1956. 155., 18. lábjegyzet; *Советы и рассказы.* 149. az общительный (társasági) szóval fordítja le a *politikosz*-t. Lásd még: TINNEFELD, 1974. 336–337.

⁴⁹ Uo., 90–92 (58. §).

⁵⁰ *Catéchèses*, 1. köt., 370.

Összefoglalva, az *aszteiotész*, illetve a kapcsolódó koncepciók hatékony diszkurzív eszközöknek tekinthetők az értelmiségi elit és az oda tartozók, valamint az azon kívül állók meghatározására. Ez az elit magát városi (és kifinomult) elitként azonosítja. Ebben a miliőben a viselkedés, a gesztusok, a kiejtés és a társalgás iratlan szabályai határozták meg azt, hogy ki tartozhatott ebbe a csoportba. Ez magában foglalja a művelődés azon aspektusait, amelyeket nem igazán lehet formális úton, az oktatáson (*paideia*) keresztül elsajátítani, csupán úgy lehet rá szert tenni, ha ténylegesen és átvitt értelemben is a megfelelő környezetet (*ethosz*) „lakjuk be”. Az *aszteiotész* ezenfelül társasági alkalmazkodást, illetve humorra és játékosságra való hajlamot feltételez, két olyan jellemvonást, amelyek kétes megvilágításba kerülnek, amennyiben egy szélesebb erkölcsi keretrendszer szemszögéből tekintünk rá.⁵¹

A szöveget fordította: Rózsa Márton
A szöveget az eredetivel egybevetette: Kovács Janka

Felhasznált irodalom és rövidítések

Források

Ars rhetorica

Aristotelis *Ars rhetorica*. Ed.: Ross, William D. Oxford, Clarendon Press, 1959. (*Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*)

Basilii Regulae

Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi Regulae fusius tractatae. In: *Patrologia graeca*. Vol. 31. Ed.: MIGNE, J.-P. Paris, [K. n.], 1885. 905–1052.

BECK

1956 BECK, Hans-Georg: *Vademecum des byzantinischen Aristokraten. Das sogenannte Strategikon des Kekaumenos*. Graz, Verlag Styria, 1956. (*Byzantinische Geschichtsschreiber*, 5.)

Canzoniere

Cristoforo di Mitilene: *Canzoniere*. Ed.: CRIMI, Carmelo. Catania, Facoltà di lettere e filosofia, Università di Catania, 1983.

Catéchèses

Syméon le Nouveau Théologien: *Catéchèses*. Éd.: KRIVOCHÉINE, Basile – PARAMELLE, Joseph. Vols. 1–3. Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1963. (*Sources chrétiennes*, 96., 104., 113.)

⁵¹ A tanulmány elkészítését a Dumbarton Oaks Research Library and Collection (Washington, DC) ösztöndíja tette lehetővé.

Khronographia

Psello, Michele: *Cronografia*. Ed.: IMPELLIZZERI, Salvatore. Vol. I-II. Milano, Fondazione Lorenzo Valla - A. Mondadori, 2005.

GAUTIER

1978 GAUTIER, Paul: Monodies inédites de Michel Psellos. *Revue des études byzantines*, 36. (1978) 83-151.

GUGLIELMINO

1974 GUGLIELMINO, Anna Maria: Un maestro di grammatica a Bisanzio nell'XI secolo e l'epitafio per Niceta di Michele Psello. *Sicilorum Gymnasium*, 27. (1974) 421-463.

Hisztorikoi logoi, episztolai

Μιχαήλ Ψελλοῦ Ἱστορικοί λόγοι, ἐπιστολαί, καὶ ἄλλα ἀνέκδοτα. In: *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*. Ekd.: SZÁTHASZ, Konsztandínosz. Tom. 5. Venetia-Paríszii, Típisz tu Fínikosz, 1876.

Ioannis Euchaitorum

Ioannis Euchaitorum Metropolitae quae in Codice Vaticano Graeco 676 supersunt. Ed.: DE LAGARDE, Paul. Göttingen, [K. n.], 1882.

KARPOZELOS (ED.)

1990 KARPOZELOS, Apostolos (ed.): *The letters of Ioannes Mauropous Metropolitan of Euchaita*. Thessaloniki, Association for Byzantine Research, 1990.

MERCATI

1970 MERCATI, Silvio Giuseppe: Ancora intorno a Μιχαήλ γραμματικὸς ὁ ἱερομόναχος. In: Uő.: *Collectanea Byzantina*. Vol. 1. Bari, Dedalo libri, 1970. 121-135.

Mitylenaii Versuum

Christophori Mitylenaii Versuum Variorum Collectio Cryptensis. Ed.: DE GROOTE, Marc. Turnhout, Brepols, 2012. (*Corpus Christianorum, Series Graeca*, 74.)

Oratoria minora

Michaeli Pselli Oratoria minora. Ed.: LITTLEWOOD, Antony R. Lipcse, B. G. Teubner, 1985. (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*)

Pedagogus

Clementis Alexandrini Paedagogus. Ed.: MARCOVICH, Miroslav. Leiden-Boston, Brill, 2002. (*Vigiliae Christianae, Supplements*, 61.)

Pselli Scripta minora

Michaelis Pselli Scripta minora. Ed.: KURTZ, Eduard - DREXL, Franz. Milano, Vita e pensiero, 1941.

Pszellu Epitaphioi logoi

Μιχαήλ Ψελλοῦ Επιτάφιοι λόγοι εἰς τοὺς πατρίαρχας Μιχαήλ Κηρουλλάριον, Κωνσταντῖνον Λειχοῦδην καὶ Ἰωάννην Ξιφιλῖνον. In: *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*. Ekd.: SZÁTHASZ, Konzstandínosz. Tom. 4. Paríszii, Maisonneuve et Cie – Libraires-Éditeurs, 1874. 301-462.

Raccomandazioni

Cecaumeno: *Raccomandazioni e consigli di un galantuomo, Testo critico, traduzione e note*. Ed.: SPADARO, Maria Dora. Alessandria, Edizioni dell’Orso, 1998.

Советы и рассказы

Советы и рассказы Кекавмена. Pod red.: ЛITAVRIN, Gennadij. Szankt-Petyerburg, Nauka, 2003.

Szakirodalom

ADKIN

1985 ADKIN, Neil: The Fathers on Laughter. *Orpheus*, 6. (1985) 149-152.

ADLER

1928 ADLER, Ada (ed.): *Lexicographi Gracci: recogniti et apparatus critico instrueti, Svidae lexicon*. Bd. 1-5. Leipzig, Teubner, 1928-1938. Bd. 1.

AHRWEILER

1976 AHRWEILER, Hélène: Recherches sur la société byzantine au XIe siècle: nouvelles hiérarchies et nouvelles solidarités. *Travaux et Mémoires*, 6. (1976) 99-124.

ANGOLD

1997 ANGOLD, Michael: *The Byzantine Empire, 1025-1204. A Political History*. London-New York, NY, Longman, 1997.

BAUER-ALAND-ALAND (HG.)

1988 BAUER, Walter – ALAND, Kurt – ALAND, Barbara (Hg.): *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der Frühchristlichen Literatur*. Berlin-New York, NY, De Gruyter, 1988.

BOURDIEU

1980 BOURDIEU, Pierre: *Le sens pratique*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

CRISCUOLO

1982 CRISCUOLO, Ugo: Πολιτικὸς ἀνὴρ. Contributo al pensiero politico di Michele Psello. *Rendiconti dell’Accademia archeologia di lettere e belle arti di Napoli*, 57. (1982) 129-163.

CUPANE

2011 CUPANE, Carolina: Στήλη τῆς ἀστειότητος. Byzantinische Vorstellungen weltlicher Vollkommenheit in Realität und Fiktion. *Frühmittelalterliche Studien*, 45. (2011) 193-209.

FORTENBAUGH

- 1994 FORTENBAUGH, William: Ethos. B. 1. Antike. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg.: UEDING, Gert. Bd. 2. Berlin, De Gruyter, 1994. 1517–1525. oszlop.

GAUL

- 2011 GAUL, Niels: *Thomas Magistros und die spätbyzantinische Sophistik: Studien zum Humanismus urbaner Eliten in der frühen Palaiologzeit*. Wiesbaden, Harrassowitz, 2011.

HALLIWELL

- 2008 HALLIWELL, Stephen: *Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge–New York, NY, Cambridge University Press, 2008.

HUNGER

- 1965 HUNGER, Herbert: *Reich der neuen Mitte*. Graz, Verlag Styria, 1965.

KARPOZELOS

- 1982 KARPÓZIOSZ, Apósztolosz: *Συμβολή στη μελέτη του βίου και του έργου του Ιωάννη Μαυρόποδος*. Ioannina, Panepiszítmio Ioannínon – Filosofikí szholí, 1982.

LAURITZEN

- 2009 LAURITZEN, Frederick: Michael the Grammarian's irony about hypsilon. A step towards reconstructing Byzantine pronunciation. *Byzantinoslavica*, 67. (2009) 161–168.

LEMERLE

- 1967 LEMERLE, Paul: Roga et rente d'État au Xe–XIe siècles. *Revue des Études Byzantines*, 25. (1967) 77–100.
- 1977 LEMERLE, Paul: *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*. Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1977.

LIMOUSIN

- 1999 LIMOUSIN, Eric: Les lettrés en société: «φιλος βιοσ» ou «πολιτικός βιοσ»? *Byzantion*, 69. (1999) 344–365.

LOUW–NIDA (Eds.)

- 1989 LOUW, Johannes P. – NIDA, Eugene A. (eds.): *Greek-English Lexicon of the New Testament, Based on Semantic Domains*. New York, NY, United Bible Societies, 1989.

LUCK

- 1994 LUCK, Georg: Humor. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Hg.: DASSMANN, Ernst. Bd. 16. Stuttgart, Anton Hiersemann Verlag, 1994. 753–773. oszlop.

MAGDALINO

- 1984 MAGDALINO, Paul: Byzantine Snobbery. In: *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries*. Ed.: ANGOLD, Michael. Oxford, 1984. 58–78.

1997 MAGDALINO, Paul: In Search of the Byzantine Courtier: Leo Choïrosphaktes and Constantine Manasses. In: *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*. Ed.: MAGUIRE, Henry. Washington, DC, Dumbarton Oaks, 1997. 141–165.

1998 MAGDALINO, Paul: Paphlagonians in Byzantine High Society. In: *Byzantine Asia Minor (6th–12th cent.)*. Ed.: LAMBAKIS, Stelios. Athens, National Hellenic Research Foundation, 1998. 141–150.

MULLETT

1995 MULLETT, Margaret: Originality in the Byzantine Letter: The Case of Exile. In: *Originality in Byzantine Literature, Art and Music*. Ed.: LITTLEWOOD, Antony R. Oxford, Oxbow Books, 1995. 39–58.

RABBIE

2007 RABBIE, Edwin: Wit and Humor in Roman Rhetoric. In: *A Companion to Roman Rhetoric*. Eds.: DOMINIK, William – HALL, John. Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2007. 207–217.

RAMAGE

1973 RAMAGE, Edwin S.: *Urbanitas: Ancient Sophistication and Refinement*. Norham, OK, University of Oklahoma Press, 1973.

RHOBY

2007 RHOBY, Andreas: Stadtlob und Stadtkritik in der byzantinischen Literatur. In: *Byzantinische Sprachkunst: Studien zur byzantinischen Literatur gewidmet Wolfram Hörandner zum 65. Geburtstag*. Hg.: HINTERBERGER, Martin – SCHIFFER, Elisabeth. Berlin, De Gruyter, 2007. 277–295.

SCHEITHAUER

2007 SCHEITHAUER, Andrea: *Verfeinerte Lebensweise und gesteigertes Lebensgefühl im augusteischen Rom. Urbanitas mit den Augen Ovids gesehen*. Frankfurt a. M., Peter Lang Verlag, 2007.

SCHENKEVELD

1992 SCHENKEVELD, Dirk M.: Asteismus. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg.: UEDING, Gert. Bd. 1. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1992. 1129–1134. oszlop.

1994 SCHENKEVELD, Dirk M.: Ta asteia in Aristotle's Rhetoric: The Disappearance of a Category. In: *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*. Ed.: FORTENBAUGH, William W. – MIRHADY, David C. New Brunswick, NJ, Routledge, 1994. 1–14.

TINNEFELD

1974 TINNEFELD, Franz: Zum profanen Mimos in Byzanz nach dem Verdikt des Trullanums (691). *Byzantium*, 6. (1974) 323–343.

VAN DER HORST

1978 VAN DER HORST, Pieter W.: Is Wittiness Unchristian? A Note on εὐρατελία in Eph v 4. In: *Miscellanea Neotestamentica. Studia ad Novum Testamentum praesertim pertinentia*

a Sociis Soladicii Batavi. Eds.: Baarda, Tjitze – Klijn, Albertus Frederik Johannes – VAN UNNIK, Willem Cornelis. Leiden, Brill, 1978.

VRIES-VAN DER VELDEN

1999 VRIES-VAN DER VELDEN, Eva de: Les amitiés dangereuses: Psellos et Léon Paraspondylos. *Byzantinoslavica*, 60. (1999) 315–350.

ZOTZ

1990 ZOTZ, Thomas: Urbanitas. Zur Bedeutung und Funktion einer antiken Wertvortstellung innerhalb der höfischen Kultur des hohen Mittelalters. In: *Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur*. Hg.: FLECKENSTEIN, Josef. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. 392–451. (*Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte*, 100.)