

Rung Ádám az ELTE BTK Latin Tanszékének adjunktusa. Elsődleges kutatási területe a római mitológia és történelmi emlékezet.

Legutóbbi írása az *Ókorban: Építő és romboló leírás Propertius IV. 1a elégiájában* (2016/4).

Rung Áron okleveles vadgazdámérnök, az Országos Magyar Vadászkamara vadgazdálkodási főmunkatársa, a *Vadászévkönyv* szerkesztőbizottságának tagja, a *Nimród Vadászújság* rendszeres szerzője. Az *Ókorban* ez az első megjelenése.

A Bernardini-sír ezüstitálának mítosza mint vadásztörténet

Rung Ádám – Rung Áron

Az emberiség története során megszámlálhatatlan történetet alkottunk meg, hasonlóan átláthatatlan számú műfajban és témában – ha azonban figyelembe vesszük az írott történelem és a földművelés előtti évezredekét is, akkor könnyen lehet, hogy statisztikai szempontból még mindig a vadásztörténetek az emberiségre legjellemzőbb történetek.¹ Az emberek persze leginkább arról szeretnek mesélni, ami a jelenben foglalkoztatja őket, és ez az újkőkor óta a többségünk számára nem a vadászat – de tulajdonképpen még így is meglepő, hogy milyen kevés közvetlen² leszármazottja van ennek a feltételezhetően hatalmas történetkorpusznak a mai „búza fogyasztó földi halandók” történetvilágában, és hogy milyen ritkán jut eszünkbe ezen a műfaji lencsén keresztül értelmezni nemcsak a saját korunk, de a történelem előtti időkhez még jóval közelebb álló korok történeteit is.

Érdekes kivétel Walter Burkert Héraklés-értelmezése:³ a felső kőkorszaki sziklarajzok állat-embereihez hasonlóan a préda bőrével a hátán ábrázolt hősnek majdnem minden kalandja állatok vagy növények begyűjtéséhez kötődik (a nemeai oroszlántól a Hesperisek aranyalmáig), és amelyek nem, azok is gyakran a vadászó-gyűjtögető társadalmakban igen gyakori sámánisztikus hiedelmeket idézik meg (ilyen szürreális utazása Nyugatra, a világ végére). Ez azonban egy nagyon is jól ismert történet, amelynek ez csak egy olvasata a sok közül – az viszont gyakorlatilag senkinek nem jut eszébe az ókortudományban, hogy egy újonnan felfedezett történetet *elsősorban* ebből a szemszögből értelmezzen. Ez a címben említett, és a jelen cikk tárgyául szolgáló, valószínűleg egyetlen⁴ képi ábrázolás formájában ránk maradt történetnek az esetében már csak azért is különös, mert annak a bizonyos ábrázolásnak több mint felét vadászjelenetek teszik ki, amelyek épp annyira, vagy talán még inkább ismerősek egy mai vadásznak, mint egy ókortudósna. Ezen írás szerzői, egy klasszika-filológus és egy vadgazdálkodási szakember ezért is döntöttek úgy, hogy együtt kísérik meg értelmezni ezt a különleges, eddig is sok érdekes értelmezést életre hívó tárgyat (meg persze azért is, mert testvérek).

A Rómától kb. negyven kilométernyi távolságban keletre fekvő Praeneste (modern nevén Palestrina) városának közelében 1876-ban feltárt Bernardini-sír egy a Kr. e. 8-7. század fordulója körül meghalt latin arisztokrata kőlapokkal kibélelt és lefedett nyughelye volt. A sír mellékletanyaga ma – a feltáráskor sajnos nagyjából teljesen kívül hagyott cserépedények kivételével – a római Nemzeti Etruszk Múzeumban található,⁵ annak is az ősi latin és umber kultúrát bemutató épületében, amely a nevét egykori tulajdonosáról, Stanisław Poniatowskiról, az azonos nevű lengyel király unokaöccséről kapta.⁶ A sírban nyugvó férfi Praeneste városának előkelő polgára lehetett, vagy akár, ha a Rómában ekkor a hagyomány szerint még bőven hatalmon lévő királyokra gondolunk, valamiféle vezetője is, hiszen a mellékletegyüttes, amellyel eltemették, egészen lélegzetelállító mind mennyiségét, mind minőségét tekintve. Bár a nevét nem tudjuk, nincs kizárva, hogy legalábbis az előneve ismerős lenne, hiszen a latin (és etruszk) városok lakói ekkorra már elkezdték ugyanazokat a „keresztneveket” viselni, amelyeket a későbbi írásos források római polgárai,⁷ de akár még a családnevét is felismerhetnénk, hiszen ahogy a hagyomány szerint a Iuliusok Laviniumból ke-

rültek a Városba, és ahogy a római Caeciliusok legendás őst, Caeculust éppen Praeneste alapítójával is azonosították,⁸ más római nemzetségek ugyanúgy lehettek a többi latin város ősi elitjének leszármazottai.⁹ Sőt, amennyiben a híres „praenestei fibula” nem hamisítvány és tényleg ebből a sírból származik, akár ő is lehet az a *Numasios*, akinek a számára az készült a felirata tanúsága szerint (a név a klasszikus latin *Numerius* elő- és családnév archaikus alakja).¹⁰

A sír leletanyaga művészettörténeti szempontból, sok egykorú közép-itáliai sírhoz hasonlóan, jól illeszkedik a korra Mediterráneum-szerte jellemző ún. orientalizáló trendbe.¹¹ Ennek a legfőbb jellemzője a kora vaskori keleti Mediterráneumból, leginkább Föníciából származó tárgytípusok, technológiák és díszítőmotívumok megjelenése a régió többi elitjének kultúrájában, a kelta világtól Itálián, Észak-Afrikán, a mediterrán szigeteken és Görögországon át egészen Mezopotámiáig – ez utóbbi paradox módon tulajdonképpen nyugat felől „orientalizálódott”, amikor a föníciai kereskedők elegáns, kelendő árukat az asszír királyok is elkezdtek beépíteni a saját reprezentációjukba.¹² A trend elsődleges elterjesztői ugyanis, úgy tűnik, nem annyira általában a „keletiek”, mint kifejezetten a bronzkor végi nagy mediterrán válságból meglepően gyorsan talpra állt

föníciai városállamok hajósai, kereskedői és mesteremberei voltak¹³ – a jelenség görög és etruszk művészettörténetben bevezetett neve tehát ma már inkább a szokásossága miatt használatos, mint amennyire magáért beszél. A föníciaiak már a Kr. e. 9. század során elkezdtek telepeket létesíteni Ciprustól a mai Tunéziáig és Portugáliáig, amelyek segítségével igen hatékonyan terjesztették a maguk hibrid, a saját kánaánita örökségükön felül egyiptomi, anatóliai és mezopotámiai elemeket is beépítő kultúráját, ez pedig nemcsak értő közönségre talált az (újra) kialakulóban lévő nyugati és mezopotámiai elitek körében, hanem gyakran további termékeny fúziókba is bonyolódott azok őshonos kultúráival.¹⁴ A képzőművészetben azonnal szembetűnő interakció és keveredés ráadásul valószínűleg csak a jéghegy csúcsa – a folyamat öröksége a görög-római vallási és politikai gondolkodás egyes elemeinek csíráitól a klasszikus antikvitás bortermelesei és –fogyasztási szokásaiig terjedhet.¹⁵

Beszédes és jellemző tanúja mindennek a cikkünk tárgyul szolgáló, 18,9 cm átmérőjű részben aranyozott ezüsttál is, amelyet a fent leírt sírba temettek a római királyok fent említett kortársával Praenestében. A tál egy majdnem azonos mintázatú „ikertestvére” a ciprusi Kurionban került elő, nála sokkal töredékesebb állapotban: többek között emiatt is feltételezik a leg-



1. kép. A Bernardini-sírból származó aranyozott ezüsttál. Róma, Museo Nazionale Etrusco (forrás: Centre d'Analyses et de Recherche en Art et Archéologie, https://x.com/CARAA_Center/status/1240546836802351104)

többen, hogy az Itáliában előkerült teljes példány is a részben föníciaiak által gyarmatosított Cipruson készülhetett.¹⁶ A tál – a föníciai és orientalizáló művészetre nagyon jellemzően eklektikus stílusú – díszítése egy középső kör alakú mezőre, és körülötte két koncentrikus övre oszlik, hasonlóan a homérosi eposzok hőseinek figurális jeleneteket ábrázoló pajzsaihoz.¹⁷ A címünkben is említett „mítoszt” a középső kört közvetlenül körülvevő ló-fríz és a tál saját farkába harapó kígyót formázó kerete közötti külső sáv meséli el, annak tartalmát pedig röviden így lehetne összefoglalni:¹⁸

A hős szolgájával vadászni indul a (bástyákkal jelölt) városból, harci szekeren, íjjal és nyilakkal, valamint egy napernyővel a feje fölött. Egy dombon szarvast lát, leszáll a szekérről, rálő. Megsebzí, követi a dombok közt, majd eljött, és felbontja. A szolgája megeteti a lovait, ő eközben égőáldozatot ajánl fel egy szárnyas napkorongként ábrázolt istennőnek.¹⁹ Eközben vadember²⁰ les rá, aki később paritytyájával megtámadja, de a napistennő (női alakját megmutatva) leszáll és megvédi. A hős ezután megtámadja a vadembert harci szekerevel, végül legyőzi őt, és bárdjával lesújt rá. Ezután hazatér a városba.

A „mítosz” eseményeinek története tehát világos – azzal kapcsolatban azonban, hogy kinek a történetét, és egyáltalán, mi-féle történetet „olvasunk” itt, megoszlanak a vélemények. Van, aki szerint a tál, mivel a görögök és föníciaiak által vegyesen lakott Cipruson készülhetett, már a homérosi eposzok szóbeli előzményeinek az ismeretében született, és a jelenetek, amelyeket látunk, ezekből származhatnak;²¹ mások a föníciai mitológia vagy epika kevés szemtanújának egyikét látják ebben a távoli földön előkerült tárgyban: annak ellenére, hogy az első évezredbeli Föníciából (vagy gyarmatairól) nem áll írásban rögzített epikus szöveg a rendelkezésünkre, azt azért mind az ekkori énekmondókról szóló szövegek, mind a Biblia „hősi” történetei, mind a térség bronzkori epikus szövegei valószínűvé teszik, hogy, a kánaánita nyelveken is született ekkoriban hősi epika, ha nem is futott be később akkora karriert, mint a görög nyelvű „unokatestvére”.²² Utóbbi esetben a vadász akár a föníciaiak Héraklése, Melkart is lehetne.²³ Az is nyilvánvaló, hogy a mind a „mítosz” sávjában, mind a tál *tondójában* látható „ellenségre lesújtó hős” motívuma a közel-keleti és egyiptomi királyok (vagy védőistenek) ábrázolásait idézi fel;²⁴ a természet erőit szimbolizáló szörnyalak és a civilizációt jelképező hős küzdelmének képe pedig a görög képzőművészet amazonok, kentaurok, óriások vagy a civilizáción kívülről érkező emberek legyőzéséről szóló mitikus tablót²⁵ (és azok közel-keleti párhuzamait²⁶).

Mi azonban most nem kifejezetten mítoszként fogjuk értelmezni a tálán látható történetet, legalábbis nem a szó modern értelmében, hanem egy sok szempontból egyszerűbb módon: szerintünk az *elsősorban* egy vadásztörténetet ábrázol,²⁷ tehát a megértéséhez is elengedhetetlen ennek az ősi műfajnak az ismerete. Ehhez az interpretációs stratégiához a legközelebb eddig az az értelmezése jutott a Nyugaton előkerült föníciai tálaknak, amely amellezt érvel, hogy ezeknek a daraboknak az eklekticizmusa nagyon is tudatos értékesítési stratégia, és nem is azzal a céllal készültek, hogy egy konkrét mitológiai történetet ábrázoljanak.²⁸ Ellenkezőleg: innen nézve a minden

kortárs mediterrán szemlélő számára jól érthető, ismerős elemekből megkomponált, és nem is túl bonyolult történetek ábrázolásai éppen arra szolgáltak, hogy, egyfajta művészi *lingua francát* alkotva,²⁹ megkönnyítsék az orientalizáló korban (ismét) egymásra találó mediterrán közösségek közötti kulturális kommunikációt, és hogy az exportra szánt tárgyak a készítési helyüktől viszonylag távol is jelentéssel bírassanak.³⁰ Mi most tulajdonképpen ezt az értelmezést élesítjük ki a konkrét darabon látható ábrázolás témájának, a vadászatnak az irányába: az ezüstitálán látható, elsősorban az orientalizáló kor szennvedélyesen vadászó elitjének címzett jelentsort ugyanis egy mai vadász éppúgy jobban érti az átlagos modern szemlélőnél, ahogy egy a vadászatot nem közelről ismerő, de a Kr. e. 8–7. század Mediterráneumában élő ember is felismerhette rajta a korban jól ismert típuszereplőket, tárgyakat és motívumokat. Ez a vadászattal, mint nemzet- és kultúraközi jelenséggel kapcsolatos tudás ráadásul már a tál készítésének és eltemetésének idejében is hozzájárulhatott ahhoz, hogy egy föníciai vagy ciprusi mesterember és egy közép-itáliai előkelőség értsen valamit egymás világából, hogy a tál mondhasson valamit annak, aki használta, és aki végül a sírba is magával vitte azt. Persze, ahogy a tál fényűző anyagsága, úgy a vadászatnak mint az „úri ember” illő időtöltésének az ábrázolása is üzenhette azt az ősi latin temetés résztvevőinek, hogy itt egy efféle „úri embert” temetnek,³¹ akinek másoknál életében és halálában is több tisztelet jár ki – a „mítosznak” a vadászat nemzetközi kulturális nyelvén „elhangzó” mozzanatai azonban több ponton is túlmutatnak ezen az egyszerű üzeneten, sőt, helyenként akár vele ellentétesen is értelmezhetők.

Jó példája ennek az ábrázoláson látható vadászat eszköze, a kétlovas, kétkerekű kocsi. Bár a tálán látható harci szekér jól értelmezhető a bronzkori mediterrán királyok egykori csodafegyverének a Kr. e. 7. századra már szimbolikus presztízstárggyá vált változataként,³² az sem kizárható, hogy a készítője emellett valós technikai tudást is megjelenített a vadászattal kapcsolatban. Az ábrázoláson látható vadászati mód valószínűleg a maga korában a leghatékonyabb, így aztán a megfelelően vagyonos vadászok körében a leginkább elterjedt lehetett. Ezt jól igazolja, hogy meglepően hasonló módon vadásztak még a 20. században, de akár vadásznak napjainkban is a szarvasfélékre, így az esetünkben ábrázolt dāmvadra (*Dama dama*) is. Mind a lovaskocsi segítségével történő vadászat – a vadászati szaknyelvben *barkácsolás* néven ismerik ezt a vadászati módot –, mind pedig az íjjal történő vadászat a modern vadászati kultúrában is ismert, elterjedt. A kétkerekű hintó helyett persze ma már inkább négykerekű, gumiabroncsos lovaskocsit, vagy terepjáró autót használnak, a vadászijak esetében pedig a hagyományos fa íjak helyett sokkal elterjedtebbek a különféle karbon anyagokból készült eszközök, illetve az íjak csekély hatékony lőtávolsága miatt azokat inkább lesből vagy cserkelve történő vadászat során használják, nem pedig kocsiról. A fenti változások viszont az ábrázolt történet lejátszódása és megörökítése óta eltelt sok évszázadot figyelembe véve elenyészőek: ha valaki pontosan így, lovasszekérről egy fa íjjal szeretne dāmra vadászni – amennyiben a fegyver megfelel a mai jogszabályokban foglalt hűzőerőre (azaz a vad kíméletese, gyors elejtésére) vonatkozó előírásoknak – Európa nagy részén nem lenne sem illegális, sem elképzelhetetlen.



2. kép. A Bernardini-sírból származó aranyozott ezüsttál ábrázolt képe.
(forrás: Alexander 1963)

Szintén ismerős egy mai vadásznak az is, amit ennek az ósrégi tárgynak a „mítosza” a vaddal és a természettel szembeni tiszteletéről mond. A tál névtelen hőse maga nyúzza meg az elejtett vadat (pedig láthatjuk, hogy vele van legalább egy szolgálója), majd rögtön valamiféle égőáldozatot mutat be fölötte, mégpedig éppen annak az istennőnek, aki a bajban, pár jelellettel később, majd a segítségére siet. Az ábrázolt vadászathoz kapcsolódó szertartások kései utódai a mai európai vadászati kultúrában is megtalálhatóak. Hogy ezek antik vadászritusok *leszármazottai*, valamiféle tudatos *felélesztései*, vagy az emberi viselkedés univerzáléiból, illetve azon belül, az európai kultúra alapvető vonásaiból adódó *párhuzamai*, annak a felderítésére itt most nincs mód – rövid ismertetésüknek viszont, amint látni fogjuk, nagyon is van relevanciája a mi történetünk értelmezésében. A Közép-Európában máig uralkodó „germán” vadászati kultúra vadászeti előírásai ugyanis például részletesen foglalkoznak a vad elejtéséhez kapcsolódó, az elejtett vad iránti tiszteletet szimbolizáló „tennivalókkal”.

Az elejtett vadat mindig a jobb oldalára kell fektetni, aminek magyarázata abból ered, hogy a vad távozó lelke a bal oldalán található szive irányából az ég felé, ne pedig a föld felé tudjon elszállni.³³ Emellett a nagyvadfajok, így a szarvasfélék birtokbavételével kapcsolatos ceremónia része a különféle töretek – kis méretű, fenyőről vagy valamilyen kemény lombú fáról tört leveles ágacskák – elhelyezése is. Ezen modern „áldozati szertartás” során egy-egy kis ágat a golyó vagy nyílvevő ütötte

sebre és utolsó falatként az elejtett vad szájába kell helyezni, a harmadikat pedig a vad vérével megvérezve az elejtő vadásznak kell átnyújtani, aki az adott vadásznapi további részében a sikeres vadászat jeleként a fejfedőjének jobb oldalára tűzve viseli azt.

Máig sem veszett ki a vadászati kultúránkban a vadászati sikerek vagy balsikerek felsőbb hatalmakhoz kapcsolása sem, ezen belül is jellemző a vadászat közismert védőszentjének Szent Hubertusnak és őkeresztény kori előképének, Szent Eusztáknak (Eustachius)³⁴ tisztelete. A vadászati rendezvényeken például rendszeres aktus a tiszteletükre bemutatott mise. Sőt érdekes módon – bár lehet, hogy ennek köze van a katolikus szentek kultuszának legalábbis időleges hazai visszaszorulásához – Magyarországon a vadászok körében jellemző a vadászszerecske kapcsán a római Diana istennő szerepének rendszeres említése is, illetve a vadászó hölgyeket is rendszeresen *dianák* gyűjtőnéven nevezik meg. Arról nem is beszélve, hogy bár statisztikai alapokon nyugvó vizsgálatot erről még tudomásunk szerint senki sem készített, a vadászok körében az átlagnál jóval gyakoribb, hogy lánygyermeküket Diánának nevezik el.

De van-e köze a praenestei tál istenségének Dianához vagy Artemishez?

Az ábrázolás istennőalakját több ponton is kapcsolatba lehet hozni a Mediterráneum „mindent látó”,³⁵ és ezért valahogyan az igazságért is felelős, esetenként ragadozó madarakként ábrázolt³⁶ napisteneivel, vagy az ókori eposzok segítő nőalakjaival³⁷ – mind a két kategóriával összeköthető rokona Homéros Kirkéje, akinek a neve „hégját” jelent³⁸ és akire Odysseus a „nap leányaként” hivatkozik.³⁹ A mi értelmezésünkbe azonban az illik leginkább, hogy az istennőt a *potnia thérón*, azaz „az állatok úrnője” ősi mitológiai típusához soroljuk, ahova Artemis-Dianát is szokás: ez a fajta istennő az, akit az embernek a vadászat rítusaival és a tisztelet gesztusaival a maga oldalára kell állítania és akit ki kell engesztelnie, miután elvette tőle egy „gyermekét”.⁴⁰ Ez a szerep valamilyen áttételes módon ismét kompatibilis lehet az előbb említett Kirkével is, hiszen a leírás szintjén ő is egyfajta kiengesztelendő „állatok úrnője” az *Odysseiában*,⁴¹ és Odysseus ráadásul éppen egy szarvas magányos elejtése és közösségi elfogyasztása⁴² után találkozik vele – annak a lehetőségét sem zárhatjuk ki viszont, hogy ha a tál készítője nem is nevezte volna így (vagy akár görögül, Artemisnek), a tál itáliai használói akkor is azonosíthatták Dianaként az azon látható istenséget. Nemcsak a vadászjelenetként értelmezett ábrázolás dramaturgiája sugallhatta nekik ezt, hanem az asszociáció is a ragadozó madárral, amely egyrészt, nyilván, maga is vadászik, másrészt pedig a napistenségek mellett a Holdhoz kötött istenalakok ikonográfiájában is megjelenik⁴³ – a görög-római gondolkodásban Diana-Artemishez

egyértelműen kötődő holdfény pedig legalább annyira része a vadászok világának, mint a napfény, ha nem inkább.⁴⁴ Az elhivatott vadászok ma, a villanyfényes modern időkben is mindig tisztában vannak azzal, melyik nap mikor megy le a nap és hogy melyik éjjel milyen fázisában tart a hold.

Ki kell térnünk még egy hasonlóságra a tálon ábrázolt vadászjelenet és a modern vadászati hagyományok között az elejtett vad feldolgozása tekintetében is. A vadászok körében a mai napig is illik, sőt kötelességnek tekinthető, hogy az elejtett vad földolgozásra előkészítéséhez és földolgozásához értsenek. A lőtt vad mielőbbi zsigerelése például jogszabályban is előírt feladat, amelyet bár megtehet más is, illendő, ha a vadászat befejezéseként maga az elejtő végezi el. Ehhez hasonló, már akkor élő hagyomány lehetett az oka annak, hogy az elejtett dámvad nem a vadászó úr szolgálja, hanem ő maga nyúzta meg a tárgyalt vadásztörténetben is.

Érdekes az is, hogy a praenestei tál ábrázolásán, amennyire meg lehet ítélni, nem egy olyan, specifikusan a vadászathoz kötődő szertartást mutatnak be az elejtés után, mint a fentebb említett modern példák, hanem egy viszonylag egyértelműen a bibliai vagy a homérosi világ égőáldozatait idéző rítust. Ennek talán a vadászszerecsével és a rendszeres vadászatot egyáltalán lehetővé tévő státusszal kapcsolatos *szociális* szerénység ábrázolásának igénye állhat a háttérben. Amennyiben ugyanis elfogadjuk Walter Burkert humánológiai szemléletű értelmezését, miszerint az ókori mediterrán állatáldozat eredetileg maga is a földművelő közösségek – így például a (föníciai–) görög–római köznép – számára is elérhető, a közös vadászat társadalmi hatását megőrizni hivatott szimbolikus vadászat,⁴⁵ akkor a vad feldolgozását (legalábbis szimbolikus) *ennek* a típusú szertartásnak a keretei között megkezdeni nemcsak az istenfélelem, de egyben a szerénység, az önkorlátozás, a szolidaritás gesztusa is lehet.⁴⁶ A vadászat szimbolikus, sőt, bármiféle pótlására ugyanis, az alattvalóikkal ellentétben, a még mindig ténylegesen vadászó antik elit egyáltalán nincs rászorulva, amint azt az (igen fényűző) mellékelt ábra is mutatja. A szegényebb polgártársai világából teljesen kivonul, gőgös vezető azonban valószínűleg már a római királyok korának a társadalmában sem számíthatott sok jóra – gondoljunk csak az épp emiatt elűzött Tarquinius Superbus hagyományos történetére.

Összefoglalva tehát a fentieket: nemcsak az derül ki a valószínűleg kalandos életutat bejárt ezüstitál „mítoszából” mint vadásztörténetből, hogy a vaddal, a tájjal, a vadászattal kapcsolatos tudások már az ókorban is nemzetközi érvényűek lehettek valamilyen mértékben, különösen az egymáshoz is valamelyest hasonló mediterrán tájakon élők körében, és hogy így egy Kr. e. 7. századi közép-itáliai nagyon is érthetett valamit egy egykorú ciprusi vagy föníciai vadászat-ábrázolás részleteiből, hanem még mintha erkölcsi és politikai kérdésvetéseket is azonosíthatnánk benne.⁴⁷ A Kr. e. 8–7. századi Közép-Itália városainak ideológiájáról, közpolitikai elképzeléseiről közvetlen bizonyítékunk nem igazán lehet, azonban ahogy például az ekkori feliratok névtani mintázatai közvetetten igenis értelmezhetők a későbbi római polgárság-fogalom és adminisztrációs elvek csíráinak nyomaiként,⁴⁸ úgy mi azt hisszük, a mi „mítosunk” is szóra bírható ebből a szempontból valamelyest. Innen nézve a tál mítosza mint vadásztörténet, a vadászetika hangsúlyos ábrázolásán keresztül, tulajdonképpen megelöle-

gezi az évszázadokkal későbbi görög tragédiák *hybris*-fogalmát és a még későbbi római köztársaság (paradox módon) egyszerre elitista és kollektivista ideológiáját, amelyben a *nobilis* rangját a családjához tartozása adja, annak presztízse pedig, legalábbis elvi síkon, a római államnak tett szolgálataival arányos.⁴⁹ Persze (a pusztá vadkárrelhárításon túlmutató) vadászat már a klasszikus ókor mediterrán társadalmában is privilégium volt, amelyről az embereknek gyakran a keleti királyok nagyvadadászatai⁵⁰ és fényűző vadaskertjei juthattak eszébe⁵¹ – olyannyira, hogy a *későbbi* Róma magát „meritokratikusként” elképzelő elitje igyekezett is *nem* megjeleníteni azt a reprezentációjában⁵² és (sok más, valójában rájuk is jellemző dolog mellett) „az etruszkok” jellemző, keleti származásukat eláruló szokásaként beállítani.⁵³ Ez a gesztus még egyértelműen a távoli jövő a latin kultúrának abban az életszakaszában, amelyben a mi tálunkat eltemették – de ez a tárgy, amelynek az értékét részben szintén az adhatta, hogy „úri” dolgot ábrázol, mintha már azt is mondaná ezzel együtt, hogy aki nem tisztelettel, hálával fogadja a sikert (mind konkrétan a vad elejtését, mind azt a társadalmi státuszt, amely lehetővé teszi, hogy egyáltalán vadásszon), azt „nem szeretik az istenek”, avagy, modernebbül fogalmazva, tartania kell a viselkedése következményeitől, ahogy a természeti világ, úgy a többi ember, főleg a köznép irányából is. A mi hősünk, bárhogy is nevezte volna a tál gazdája, nem ilyen: a sebzett vadat nem hagyja elmenekülni és elvérezni; amikor elejtette, a természet erőit és a saját emberi környezetét is megtiszteli azzal, hogy saját kezűleg kezdi el feldolgozni a testét; közvetlen teendői végeztével pedig annak rendje és módja szerint égőáldozattal fejezi ki háláját. Ha ráadásul elfogadjuk, hogy ez a fajta áldozat eredetileg és jelentését tekintve alapvetően az olyan földműves közösségek szertartása, amilyen a (föníciai–)görög–római köznép (és amilyenek a felette uralkodó elitek kevésbé mondhatók nála),⁵⁴ akkor az áldozat gesztusa ráadásul nem csak az istennel szemben tűnhetett tisztelettudónak a tálát készítő és használó társadalmak erkölcsi világában.

Az, hogy ez az ábrázolás a maga korában többek között valamiféle kultúraközi kommunikáció eszköze is volt, talán abban is segíthet, hogy az ábrázolt történet segítségével felvetett problémák a modern olvasó számára is relevánsak legyenek. Az elsősorban a mai vadász számára érdekes, elgondolkodtató élmény, hogy a táj, az állatok és a rájuk vadászó ember interakciói gyakran az egészen konkrét mozdulatok, gesztusok szintjéig is ismerősek neki, amikor végigfuttatja a tekintetét a névtelen hős történetén – de ahhoz azt hisszük, nem kell sem vadásznak, sem ökológiai szakembernek lenni, hogy az embert lenyűgözze egy ilyen korai vizsgálata annak, hogy milyen szövevényes tud lenni az ember és a természet közötti viszonyrendszer az európai és mediterrán kultúrtájak kontextusában. Bár a vitorlás hajók, olajmécsesek és a papirusztekercsek világának sosem kellett olyan sürgősen átgondolnia a saját viszonyát a természettel, amilyen sürgősséggel a repülőgépek, erőművek és az internet világának kell majd reagálnia e téren a 21. század globális kihívásaira, a tál „mítoszában” a társadalomképehez hasonlóan kiegyensúlyozott természetképe, azt hisszük, valamilyen szinten megfontolásra érdemes lehet a jelenben és a közeljövőben is. A „mítosz” elismeri, hogy az ember valamilyen szempontból árt az élővilágnak, amikor elejti a vadat (ha nem így lenne, a „hősnek” nem lenne miért áldozatot

bemutatnia) – azonban, amint azt a természet erőit jelképező istenalak későbbi jóindulata mutatja, ennek a problémának a megoldását nem a tabuban, az ember kivonulásában látja a természeti világból, hanem ugyanabban a mértékletességben és a tiszteletteljesben, amelyet a társadalmi kapcsolatokban is üdvösnek tart (ezt a tisztelet és a hála jól látható gesztusai jelenítik meg az ábrázoláson). Bár, ismét hangsúlyozzuk, drámai különbségek vannak az akkor és a most ökológiai kontextusa között, annak az európai–mediterrán kultúrtájnak az esetében, amely hosszú évezredek óta együtt fejlődik a térség emberi társadalmaival, és amelynek a „háborítatlan” állapota csak nagyon korlátozott mértékben ismerhető meg (bármiféle „helyreállításáról” nem is beszélve), a mértékletes és tudatos emberi beavatkozás ma is épp olyan érvényes eszköze lehet a környezet- és természetvédelemnek, mint az önkorlátozás. A puszta hátralépéshez ezekben a régiókban gyakran túlságosan régóta és túl sok szálon fonódik össze az emberi kultúra és a rajta kívüli élővilág.

Ennek a komplexitásnak az egyik legtokéletesebb példája, hogy mennyire problematikus magának a tárgyalt jelenetben vadászott vadfajnak az eredete. A dāmavadnak (lat. *dāma* vagy *damma*) már a nevével kapcsolatban is visszatérő probléma lehetséges etimológiai rokonsága az indoeurópai nyelvek ’házat’ és ’háziasítást’ jelentő szócsaládjával (pl. lat. *domare*, gr. *δαμάζω*, ang. „tame” ’megszelidít’).⁵⁵ Bár a latin nyelv egyik klasszikus etimológiai szótára éppen arra hivatkozva veti el ezt a nyelvtörténeti kapcsolatot, hogy „nincs értelme” (ti. egy vadon élő állat esetében),⁵⁶ a vadbiológiai szempontokat is bevonva azt mégsem lehet teljesen kizárni, mivel a dām európai története egyáltalán nem hasonlít a többi vadon élő szarvasféléhez. A faj az őskorban, az utolsó jégkorszak előtt számtalan lelet bizonyosága alapján élt és viszonylag gyakori volt Közép- és Dél-Európában. A legutóbbi eljegesedés utáni rétegekből azonban egy jó időre eltűnik a leletek közül, nagy valószínűség szerint kipusztult az egész kontinensről, beleértve korábbi „bázisait”, Ibériát, Itáliát és a Balkánt is. Kis-Ázsiában

azonban megmaradtak állományai, amelyek a későbbi antropogén, telepítés útján történt visszatérésének alapját képezték. A dāmot értékes húsa, elegáns, kecses megjelenése és áldozati állatként betöltött kultikus szerepe⁵⁷ okán a föníciaiak, a görögök, majd a rómaiak Európa, Észak-Afrika és Elő-Ázsia számos területére magukkal vitték, és ott parkokban, kertekben tartották, illetve – szándékosan vagy véletlenül – azokon kívül is elterjesztették. Ez a szokás a középkori Európában is fennmaradt, a dām az uralkodók és főurak vadaskertjeiben gyakran megtalálható volt, a Kárpát-medencébe egyes vélekedések szerint ekkor, más források szerint már a rómaiak idejében került be.⁵⁸ A dām fent vázolt szerepének további fontos oka, hogy számos forrás és a gyakorlati tapasztalatok alapján is a legszelidebb szarvasfaj, nagyon jól tűri az ember közelségét és a zárt tartást, aminek köszönhetően története során valószínűleg többször is – legalábbis részlegesen – háziasították. A háziasításra, majd „visszavadulásra” utal többek között a jelenlegi dāmállományokban is jelentős arányban – más szarvasfajoknál sokkal gyakrabban – előforduló fekete és fehér színváltozat.⁵⁹

A Bernardini-sír ezüstitálának mítosza tehát, a hagyományos értelemben vett vallási jelentései mellett, és azokkal összefüggésben, egy rendkívül komplex ökológiai rendszer, az európai-mediterrán kultúrtáj problémáinak egy igen korai tárgyalása is. Feltűnő koraiságára, legalábbis részben, magyarázat lehet, hogy az a folyamat, amelyet a történettudomány a térség „neolitikus forradalmának” nevez, csak nagyon messziről nézve volt forradalomszerű: valójában évezredekig tartott az is, mire a „termékeny félhold” területén és közvetlen környezetében széles körben általánossá vált a földművelő életforma, és az is, amíg lassan, többször megtorpanva áterjedt onnan az európai kontinensre.⁶⁰ Ciprus viszont, Föniciával együtt, igen közel található a folyamat kiindulópontjaihoz: könnyen lehet, hogy a sziget földjét nagyságrendileg annyi idővel kezdték korábban megművelni Közép-Itáliánál (vagy éppen a magyar Alföldnél), mint amennyi minket választ el a praenestei sírba temetett férfi életétől.

Jegyzetek

- 1 Azzal együtt is, hogy ma már úgy tűnik, a hagyományos nyugati történetírás jócskán alulbecsülte a földművelés világa előtti, vagy azon kívüli társadalmak lehetséges komplexitását: a magántulajdon, a törvények, a közösségi építkezések, a tudatos tájhasználat, sőt, akár valamiféle diplomácia is lehetségesek olyan társadalmakban is, amelyeknek nem a növénytermesztés az elsődleges élelemtermelési stratégiája (Graeber–Wengrow 2021, különösen 68–163) – ezekről pedig ugyanúgy lehet mesélni, mint a napi tevékenységekről, például a vadászatról.
- 2 A közvetlenség kitétele azért indokolt itt, mert sok alapvető emberi viselkedésforma, és rajtuk keresztül számos kulturális jelenség is magyarázható, a mai napig, a vadászószőtn szublimált vagy átértelmezett megnyilvánulásaként – az antik állatáldozattól (Burkert 1983, *passim*) a gyűjtőszenvédelemig és a szexuális promiskuitás bizonyos formáig (Morris 1989, 131–138).
- 3 Burkert 1985, 208–209.
- 4 Ha nem számítjuk külön alkalomnak a tál Cipruson előkerült, töredékes „ikertestvérét”. West 1997, 100.
- 5 Holloway 1994, 156–158.
- 6 <https://www.museoetru.it/spaces> (elérve 2024. 02. 18.)
- 7 Clackson–Horrocks 2007, 41–45; vö. Bradley 2017, a korai itáliai elitek meglepő városközi mobilitásáról.
- 8 A hős nevének jelentése kb. ’vaksi’, apja a hagyomány szerint Vulcanus, a története pedig kifejezetten sok egyezést mutat a római Romuluséval (Bremmer–Horsfall 1987, 49–61).
- 9 Bradley 2017, különösen 150–155.
- 10 Clackson–Horrocks 2007, 29; Holloway 1994, 163–164.
- 11 Holloway 1994, 160. A római történetírókból kiindulva a Latiumra kifejtett etruszk hatásról is szokás beszélni ennek kapcsán (például Alexander 1963, 243), azonban a két etnikum efféle szigorú megkülönböztetése ma már nem feltétlenül látszik indokoltnak erre a korai korszakra nézve. Bradley 2017, Rung 2022.
- 12 López-Ruiz 2021, különösen 63–89.
- 13 López-Ruiz 2021, különösen 63–89.
- 14 López-Ruiz 2021, különösen 63–89 és Burkert 1992.
- 15 López-Ruiz 2021, 63–89 és 227–248.
- 16 West 1997, 100; Burkert 1992, 104; felmerült még az is, hogy a tál Föniciában készülhetett (López-Ruiz 2021, 157); és az is, hogy Itáliában, akár föníciai eredetű, akár a stílusukat jól ismerő helyi mester műhelyében (Vella 2010, 24–25, hivatkozásokkal).

- 17 Burkert 1992, 16; López-Ruiz 2021, 86–88.
- 18 West 1997, 100 alapján.
- 19 A napisten nőnemű mivolta az egyik olyan jel, amely a Földközi-tenger keleti partjai felé mutat a tál, és vele együtt talán a történet eredetéként: az északnyugati sémi nyelvterület (és közvetlen környezete) az egyetlen régió az ókori Mediterráneumban, ahol a napisten nem minden esetben hímnemű (West 1997, 101, hivatkozásokkal).
- 20 Más értelmezések szerint majom. Vella 2010, 28.
- 21 Burkert 1992, 104, hivatkozásokkal.
- 22 West 1997, 99–101.
- 23 Vella 2010, 28, hivatkozásokkal.
- 24 Vella 2010, 26–30.
- 25 Lásd például Beard–Henderson 1995, különösen 76–80.
- 26 West 1997, 296–304 és 460–472.
- 27 Nem abban az értelemben, mint ahogy azt Alexander (1963) teszi: szerinte a tálon egy hagyományos, asszír eredetű típus-történet jelenetei láthatók – a mi értelmezésünk ehelyett a vadástörténetre mint műfajra és szakmai kontextusra összpontosít.
- 28 Vella 2010, hivatkozásokkal.
- 29 A *lingua franca*, azaz ’frank nyelv’ (másnéven *sabir*; azaz ’éرتنی’) a középkori földközi-tengeri hajósok közvetítő keveréknyelve volt, amely bár nyelvtanilag újlatin alapokon állt, annyi jövevényszót tartalmazott a térség összes elképzelhető nyelvéből és dialektusából, hogy az anyanyelvével tulajdonképpen senkinek nem egyezett meg (Fodor 2010). A modern nyelvészet átvitt értelemben a semleges közvetítő nyelvekre alkalmazza ezt a kifejezést, akkor is, ha vannak anyanyelvi beszélők. A szó jelentésének ez a kettőssége egyébként arra a paradoxonra is rávilágít, hogy a Vella (2010) által leírt folyamat akár olyan esetekben is lejátszódhatott, ha egy tárgy készítője nagyon is szeretett volna egy konkrét történetet elmesélni annak díszítésével, azaz kulturális értelemben „a saját anyanyelvén szólt meg”: egy Gilgames-alakot például nem is lehetett olyan nehéz Héraklésnek vagy Odysseusnak „olvasni”, Hérát vagy Aphrodité Istárnak – és így tovább, oda és vissza.
- 30 Vella (2010) kifejezetten említi is a vadászatot, mint az egyik ilyen közös tapasztalatot.
- 31 Vö. Green 1996, 226–235, hivatkozásokkal.
- 32 Vö. például West 1997, 205–206 (hivatkozásokkal) és López-Ruiz 2021, 152–153.
- 33 Ez érdekes párhuzamban áll azzal, ahogyan a görög áldozati kultúrában gyakran (ha nem is mindig, de jellemzően), elválnak egymástól az égi és a földi isteneknek szánt áldozatok körüli szertartások (Burkert 1985, 63–64; 199–203).
- 34 Ő a hagyomány szerint eredetileg Traianus hadvezére volt és Placidusnak hívták, aztán, épp mint Hubertusz, vadászat közben látott egy szarvast az agancsa között kereszttel és megtért, majd hosszú viszontagságokat élt át, míg végül vértanú lett – *Legenda Aurea* CLXI.
- 35 Vö. az Ehnaton egyiptomi királynak tulajdonított „Naphimnusszal” („Mert mindennek felragyogsz te [...] És látva-láss mindent, mit létrehoztál [...]” – Grigássy Éva fordítása) és annak biblikus rokonával, a 104. zsoltárral. Kákósy 2005, 147–148; illetve 157.
- 36 A legkézenfekvőbb párhuzam ismét egyiptomi: az igazságos Ré napisten, akinek a *másik* konvencionális ábrázolása éppen az a fajta szárnyas napkorong, amelyet a praenestei tálon is látunk. West 1997, 408; Kákósy 2005, 314–317.
- 37 West 1997, 404–412.
- 38 West 1997, 408.
- 39 Hom. *Od.* X. 135–139; West 1997, 407.
- 40 Burkert 1983, 78–82.
- 41 West 1997, 408.
- 42 Hom. *Od.* X. 153–186.
- 43 Az egyiptomi holdisten, Honszu gyakran az említett Rééhez hasonló sólyomfejet visel az ábrázolásain. Kákósy 2005, 317.
- 44 Vö. Diana nevének a latin *dies* ’nappal’ szóval való rokonságával (de Vaan 2008, 168; Ernout–Meillet–André 2001, 171–172), amely hasonló ambivalens, de mégis logikus viszonyban áll az istennő éjszakai asszociációival.
- 45 Burkert 1983, különösen 1–82.
- 46 Vö. az Iguvium (Gubbio) városában bemutatott köztársaságkori vaddisznó-áldozatokkal, amelyekről az ott talált umber nyelvű feliratok tanúskodnak. Green 1996, 241; vö. Clackson–Horrocks 2007, 53–57.
- 47 Vö. West 1997, 101 a mi „mítoszunkról”: „a moralizing or exemplary tale concerned with man’s relationship to the gods” – „erkölcsi vagy példaértékű történet, amely az ember istenekkel való viszonyával foglalkozik”.
- 48 Clackson–Horrocks 2007, 44.
- 49 Earl 1967, különösen 11–43; a témáról magyarul lásd Hegyi 2018.
- 50 Gondoljunk csak a mi tálunk hozzávetőleges kortársaira, Assurbán-apli újasszír király ninivei palotájának híres oroszlánvadászat-domborműveire, amelyek ma a londoni British Museum 10a termében tekinthetők meg. <https://www.britishmuseum.org/collection/galleries/assyria-lion-hunts> (elérve 2024. 05. 12.); vö. Alexander 1963.
- 51 Ezeket a vadaskerteket jelentette görögül eredetileg a perzsa eredetű *paradeisos* szó (Green 1996, 248).
- 52 A klasszika-filológiai szakirodalomban még az a képzet is megjelent ennek hatására, hogy a rómaiak, legalábbis a szabad emberek, ha tehették, sosem vadásztak – ezt cáfolja Green 1996.
- 53 Bittarello 2009, különösen 214–217.
- 54 Az antik mediterrán elitek gyakran állították magukról, hogy „máshonnan” jöttek, és hogy az ő „harcos” életformájuk ezért más, mint a földet művelő köznép – gondoljunk csak a spártaikra és a helotákra, vagy amikor a harcosok harcosa, Achilleus árnya az *Odysseiában* azzal fejezi ki a halál szörnyűségét, hogy a halál utáni léténél „napszámban szivesebben turn[á] másnak a földjét” (Hom. *Od.* XI. 489, Devceveri Gábor fordítása) – és ebben bizonyos esetekben, ha áttételesen is, de valamiféle igazság is lehetett: ahhoz mindenképpen elég közösség társadalmi rétegződése keletkezhetett így, és elég régen, hogy a *történet* abban az esetben is hihető legyen, ha az adott helyen éppen nem volt igaz. Graeber–Wengrow 2021, 304–313.
- 55 Például Lewis–Short 1879 s. v. *damma* (*dāma*).
- 56 Ernout–Meillet–André 2001, 163 (s. v. *damma*): „Un rapport avec *domāre* n’est pas plausible, à cause du sens.”
- 57 A dám rituális kelendőségéhez az is hozzájárulhatott, hogy a petytyes dambőr a csillagos ég szimbolikus megjelenítésére is jól használható (Szabolcs 1975, 20).
- 58 Szabolcs 1975, 20–29.
- 59 Kovács 2024.
- 60 Graeber–Wengrow 2021, különösen 210–275.

Bibliográfia

- Alexander, R. L. 1963. „The Royal Hunt”: *Archaeology* 16/4, 243–250.
- Beard, M. – Henderson, J. 1995. *Classics: A Very Short Introduction*. Oxford.
- Bittarello, M. B. 2009. „The construction of Etruscan »Otherness« in Latin Literature”: *Greece & Rome* 56. 2, 211–233.
- Bremmer, J. N. – Horsfall, N. 1987. *Roman Myth and Mythography*. London.
- Bradley, G. 2017. „Mobility and Secession in the Early Roman Republic”: *Antichthon*, 51, 149–171.
- Burkert, W. 1983. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Ford. P. Bing. Berkeley.
- Burkert, W. 1985. *Greek Religion*. Ford. J. Raffan. Cambridge, MA.
- Burkert, W. 1992. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Ford. M. E. Pinder. Cambridge, MA.
- Clackson, J. – Horrocks, G. 2007. *The Blackwell History of the Latin Language*. Malden–Oxford–Victoria.
- de Vaan, M. 2008. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden–Boston.
- Ernout, A. – Meillet, A. – André, J. 2001. *Dictionnaire Etymologique De La Langue Latine. Histoire des mots*. Párizs.
- Earl, D. 1967. *The Moral and Political Tradition of Rome*. Ithaca–London.
- Fodor I. 2010. „Lingua franca”: Fodor I. (szerk.): *A világ nyelvei*. Budapest, 853–854.
- Graeber, D. – Wengrow, D. 2021. *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. London.
- Green, C. M. C. 1996. „Did the Romans Hunt?»: *Classical Antiquity* 15/2, 222–260.
- Hegyi W. Gy. 2018. *Mos és res publica. Politikai kultúra a köztársaságkori Rómában*. Budapest.
- Holloway, R. R. 1994. *The Archaeology of Early Rome and Latium*. London – New York.
- Kákósy L. 2005. *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. Budapest.
- Kovács Zs. 2024. „A(z egyik) legszelídebb szarvas”: Jámbor L. et al. (szerk.) *Vadászévkönyv 2024*. Hatvan, 88–91.
- Lewis, C. T. – Short, C. 1879. *A Latin Dictionary. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten by Charlton T. Lewis, Ph.D. and Charles Short, LL.D.* Oxford.
- López-Ruiz, C. 2021. *Phoenicians and the Making of the Mediterranean*. Cambridge, MA.
- Morris, D. 1989. *A csupasz majom*. Ford. Hernádi M. Budapest.
- Rung Á. 2022. „Romulus és Remus Veiiben.”: *Literatura* 48/2, 215–226.
- Szabolcs József 1975. *A dámvad. Mezőgazdasági Könyvkiadó Vállalat, Budapest*.
- Vella, N. C. 2010. „»Phoenician« metal bowls: boundary objects in the Archaic period.”: *Bollettino di Archeologia Online Volume Speciale*, 22–37.
- West, M. L. 1997. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford.