

# ÓKOR

## Folyóirat az antik kultúráról

Megjelenik negyedévente

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Bács Tamás  
Bencze Ágnes  
Ferenczi Attila  
Gabler Dénes  
Grüll Tibor  
Kalla Gábor  
Kárpáti András  
Kendeff Gábor  
Németh György

SZERKESZTŐSÉG

Beszkid Judit  
Dobos Barna  
Juhász Daniella  
Pártay Kata  
Tamás Ábel  
Vér Ádám

KAPCSOLAT

veradam@gmail.com  
<https://ojs.elte.hu/okorfolyoirat>  
1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.  
Tel.: 486-1527

MEGRENDÉLÉS

veradam@gmail.com  
Tel.: +36 30 826 6148

Egy szám ára 2500 Ft,  
duplaszám esetén 4000 Ft.  
Az éves előfizetés ára  
2025-ben 7000 Ft

Kiadja a Gondolat Kiadó  
1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.  
Tel.: 486-1527  
e-mail: [info@gondolatkiado.hu](mailto:info@gondolatkiado.hu)  
[gondolatkiado.hu](http://gondolatkiado.hu)  
Tördelő Lipót Éva

ISSN 1589-2700

A lapszám megjelenését  
a Magyar Tudományos Akadémia  
támogatta.

A tipográfiai megújulás és az új honlap  
létrehozása az ELTE Folyóiratfejlesztési  
Alap támogatásával valósult meg.



**MTA** MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
**ELTE**  
EÖTVÖS LORÁND  
TUDOMÁNYEGYETEM

## Tartalom

### Tanulmányok

|                   |                                                                                                        |    |
|-------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Kató Péter        | Hétköznapi erőszak a hellénizmus és a principátus korában                                              | 3  |
| Hegy W. György    | Romulus, Remus és a latinok<br>Ikerharcok és identitás a római eredethagyományban                      | 12 |
| Jancsovcics Fanni | <i>Merces regni</i><br>Egy egyeduralkodó kísérlet és megtorlása                                        | 25 |
| Acél Zsolt        | Hol késlekedik Théba istene?<br>Az <i>Antigoné</i> Dionysos-himnusza<br>(Soph. Ant. 1115–1154)         | 31 |
| Plank Zsuzsanna   | Szerepváltozás, erőszak és irodalmi<br>hagyományok Ovidius Hecuba-történetében<br>(Met. XIII. 404–575) | 42 |
| Liczek Barnabás   | A betört ajtó<br>Caesar és a <i>paraklausithyron</i> Petronius<br><i>Bellum Civilis</i> -ében          | 49 |

### Textus

|                                                                                                                             |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| H. Cornelius Agrippa von Nettesheim a pogányok isteneiről,<br>az égítettek lelkeiről, az értelmekről és a daimónokról       | 59 |
| <i>Titkos bölcsélet</i> , III. könyv, 14–16. fejezet<br>Fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta Frazer-Imregh Monika |    |

### Könyvek

|                                                                 |    |
|-----------------------------------------------------------------|----|
| Scheidel, Walter: <i>What is Ancient History?</i> (Szabó Csaba) | 68 |
|-----------------------------------------------------------------|----|

### Dualis

|              |                                                       |    |
|--------------|-------------------------------------------------------|----|
| Svend Hansen | Őskori háború kutatás a neolitikum és napjaink között | 71 |
|--------------|-------------------------------------------------------|----|

A tematikus lapszám borítóképei nem magát az erőszakot állítják középpontba, hanem az arra adott reakciókat, a nézők és a hátramaradottak gesztusait ragadják meg.

A címlapon: Vörösalakos kalpis: Trója kifosztása; gyászolók (részlet).  
A Kleophradés-festő műve, Kr. e. 490–480.

Museo Archeologico Nazionale, Nápoly (Itsz. 2422). Fotó: ArchaiOptix;  
forrás: Wikimedia / CC BY-SA 4.0 © Museo Archeologico Nazionale, Nápoly

A címlap belső oldalán: „Chalkisi” feketealakos amphora: az alvó thrákok  
legyilkolása; a fül alatt visszahőkölő paripa. A Felirat-festő műve,  
Kr. e. 540 körül. The J. Paul Getty Museum, Malibu (Itsz. 96.AE.1)  
© The J. Paul Getty Museum / CC0 1.0

A hátsó borító belső oldalán: Athéni feketealakos hydria: csatajelenet nézőkkel.  
Kleimachos (fazekas) műve, Kr. e. 560–550. Musée du Louvre, Párizs  
(Itsz. E 735) © 1994 GrandPalaisRmn (Musée du Louvre) / Hervé Lewandowski

A hátsó borítón: Korinthosi hydria Cerveteriből: harcos siratása.  
A Damon-festő műve, Kr. e. 575–550. Musée du Louvre, Párizs (Itsz. E 643)  
© 2012 GrandPalaisRmn (Musée du Louvre) / Stéphane Maréchal

# Erőszak

Az *Ókor* 2025/2. számát az erőszak témájának szenteltük. Hannah Arendt híres esszéje (*On Violence*, 1970), majd Michel Foucault gondolatmenete nyomán az erőszak és a hatalom viszonyának megkülönböztetése ma már aligha kerülhető meg: az erőszak természete másban gyökerezik, mint a hatalomé. A hatalmi viszonyokkal szemben az erőszak közvetlen és azonnali; nem az egyén cselekvési lehetőségeit strukturálja, hanem a testét éri el. S ahol az erőszak felüti a fejét, ott – Arendt és Foucault egybehangzó belátása szerint – nincs már helye a hatalomnak mint hatalomnak: a kettő nem kiegészíti egymást, hanem kibékíthetetlen opozícióban áll.

A huszadik századi traumák és a liberális demokráciák fejlődéselvű attitűdjét megrendítő tapasztalatok természetesen nem kérhetők számon az antikvitás kultúráin. A totalitárius államok agressziójának tapasztalata vagy a kolonialista–posztkolonialista diskurzus belátásai más történeti horizonton születtek. Az erőszak és az antikvitás kettőse mégis termékeny kérdésfeltevéseket kínál számunkra. Hogyan jelenik meg a kegyetlenség az irodalmi és történeti narratívákban? Miként formálja a közösségi identitást az elpusztítandó másik képe? Hol húzódik a „civilizált” és a „barbár” közti határ – s vajon nem éppen az erőszak gyakorlata jelöli-e ki e határokat?

A jelen lapszám tanulmányai különböző korszakok és műfajok felől közelítenek ezekhez a kérdésekhez. A hellénisztikus és principátus kori mindennapok világában az erőszak nem csupán a csatatereken válik láthatóvá, hanem a társadalmi státuszkülönbségek, a mobilitás és a városi együttélés szövetében is (Kató). A római eredethagyomány narratívái – a testvérgyilkosság, az ikerharcok, a latin háborúk epizódjai – a közösségi önmeghatározás erőszakos alapmintáit rögzítik (Hegyi). A királyságra törés vádja és megtorlása köré szerveződő történetek a politikai rend fenntartásának drámai pillanatait őrzik, ahol az elit és a nép viszonya azonnal a fizikai megsemmisítés horizontjára tolódhat (Jancsovcics). A görög tragédia színpadán az isteni jelenlét hiánya és a testet érő pusztulás tapasztalata kapcsolódik össze (Acél), míg Ovidiusnál a trauma és a szerepvesztés a testi átváltozás és a nyelv elvesztésének poétikájában sűrűsödik össze (Plank). A római irodalom önreflexív rétegeiben az erőszak a narratív forma és a műfaji hagyomány átértelmezésének eszközévé is válik: a polgárháború költői újrajátszása, a Caesar-alak köré szerveződő szövegvilág egyszerre idézi fel és kérdőjelezi meg a történeti erőszak retorikáját (Liczek).

Csak úgy sorjáznak az ilyen és ehhez hasonló kérdések, ha az ókor évezredeit kezdjük faggatni az erőszak miértjéről és mikéntjéről. A mostani összeállítás arra tesz kísérletet, hogy a különböző korszakokból és műfajokból kirajzolódó tapasztalatokat egymás mellé helyezve megmutassa: a test feletti rendelkezés, a közösség nevében gyakorolt kényszer, vagy akár a másik elpusztításának igénye az antik kultúrákban is alapvető, identitásképző tapasztalat volt.

A tematikus tanulmányok mellett a lapszám – a folyóirat gyakorlatának megfelelően – a *Textus* (Frazer-Imregh), a *Könyvek* (Szabó) és a *Dualis* rovat írásaival jelentkezik. Utóbbi jelen esetben közvetlenül is kapcsolódik az ókori erőszak témájához az archeológiai tapasztalat irányából (Hansen). Köszönjük Nagy Árpád Miklós fordítói közreműködését.

A szerkesztők

**Kató Péter** az ELTE BTK Ókortörténeti Tanszékének oktatója. Kutatási területe a hellénisztikus kor története és a görög epigráfia.

E-mail: kato.peter@btk.elte.hu

ORCID: 0000-0001-5882-6487

**Absztrakt:** A tanulmány az államközi háborúk és a polgárháborúk kontextusán kívül a hétköznapi életben megmutatkozó erőszak jelenségét vizsgálja a hellénizmus és a római principátus korában, figyelembe véve nemcsak a fizikai, hanem a verbális és a strukturális erőszakot is. Az elsősorban a Mediterráneum keleti térségéből származó irodalmi és feliratos források az erőszak mindhárom formájának széles körű elterjedtségére utalnak. Továbbá a hétköznapi erőszak jellege szorosan összefüggött a vizsgált korszak legfontosabb társadalomtörténeti folyamataival: a városi társadalmakon belüli státuskülönbségek és a földrajzi mobilitás erősödésével. Ugyan ezek a folyamatok nem vezettek szükségszerűen erőszakos cselekedetekhez, de sok esetben motiválták és erősítették azokat, és fontos szerepet játszottak az erőszak társadalmi megítélésének és jogi szabályozásának szempontjából is.

**Kulcsszavak:** hellénizmus, Római Birodalom, erőszak, társadalomtörténet, vallástörténet

DOI: <https://doi.org/10.63872/TUWY4473>

# Hétköznapi erőszak a hellénizmus és a principátus korában

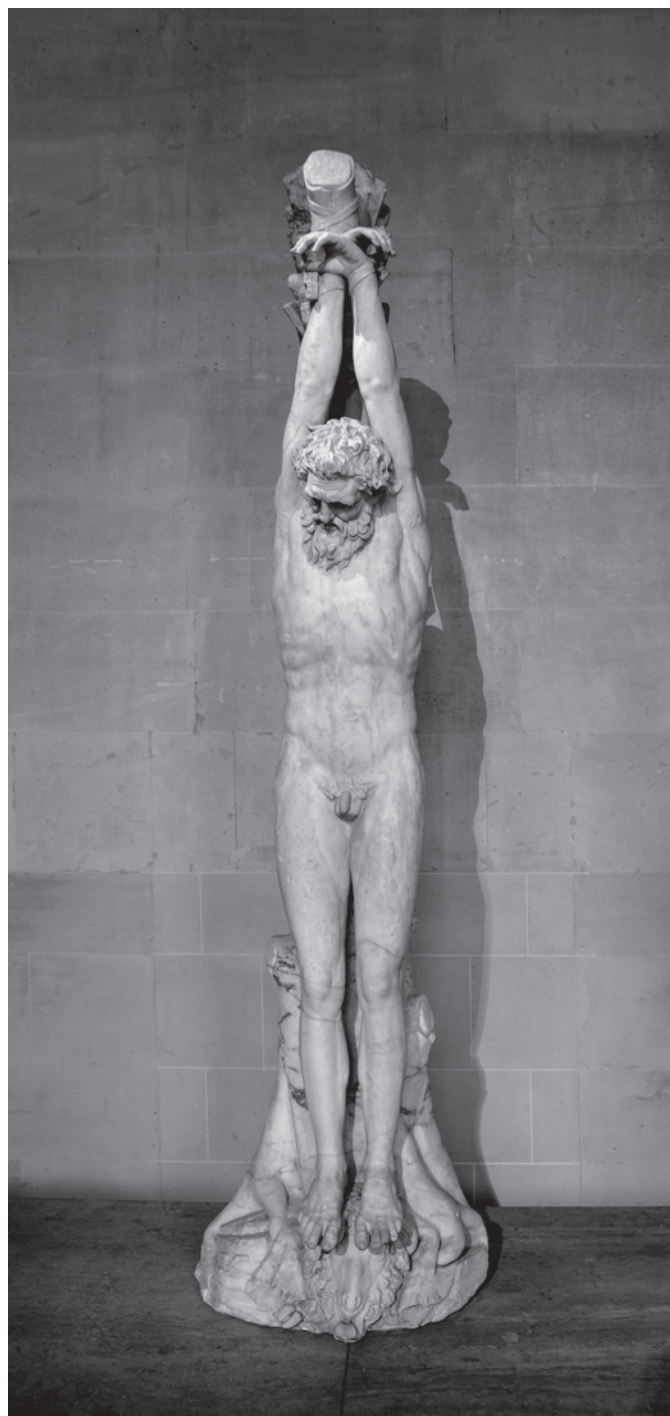
Kató Péter

## Bevezetés

A felszabadított rabszolgától származó, de a Kr. u. 1–2. század fordulóján a praetori tisztségig jutó Larcus Macedo kegyetlen ember volt. Ettől nyilván nem függetlenül rabszolgái, mikor éppen formiae-i nyaralójában fürdött, megtámadták és félholtra verték. Sérüléseibe néhány nap múlva belehalt, de még láthatta, ahogy rabszolgái megbűnhődnek tettükért – bizonyára a kereszten. Ezt a történetet ifjabb Plinius írja le, felpanaszolva, hogy az ember sehol sem lehet biztonságban, még akkor sem, ha szelíden és emberségesen bánik szolgálóival. És mivel Pliniusnak éppen nem volt sürgős tennivalója és hely is maradt a papiruszon, leírt még egy történetet Larcus Macedóról. Rómában, egy nyilvános fürdőben járva rabszolgája megérintett egy lovagrendhez tartozó személyt, hogy utat kérjen, mire a derék lovag visszakézből egy hatalmas pofont adott: az esetből csak azért lett hír, mert a lovag nem a rabszolgát, hanem Macedót találta el, aki kishíján összeesett az ütéstől. Plinius kommentárja: „Így a fürdő mintegy fokonként először megszégyenítésének, majd halálának lett a színhelye. Minden jót!”<sup>1</sup>

Kevés olyan ókori szöveg maradt ránk, amelyben néhány soron belül ennyi és ilyen sokféle erőszakról lenne szó. Larcus Macedo bizonyára rendszeresen kínoztatta vagy talán személyesen kínoztatta is rabszolgáit, pokollá téve rabszolgái életét, akik egyébként is széles körű, szisztematikus strukturális erőszak áldozatai voltak. Helyzetükből a rabszolgák nem láttak más kiutat, mint hogy kivárjanak egy pillanatot, melyben uruk védekezésre képtelen, és pusztá kézzel megölik. A gyilkosok elkeseredettsége hatalmas lehetett, hiszen biztosan tudták, tettük büntetése csak az azonnali kínhalál lehet – uruk legnagyobb és végső megalégedésére. A levél végén előadott fürdőbeli eset ennél kevésbé drasztikus, de a hétköznapi életet még nagyobb mértékben jellemző erőszakról szól: a rendkívül magas rangú, lovagrendi személy reflexszerű erőszakkal reagál a legapróbb érintésre is, nyilvánvalóan annak tudatában, hogy aki hozzányúl, csak sokkal alacsonyabb rendű, nagy valószínűséggel rabszolga státuszú ember lehet: életét talán abban a tudatban élte, hogy lényegében bárkivel bármit büntetlenül megtehet.<sup>2</sup> Fontos továbbá, hogy az erőszak megítélése erősen összefügg az elkövető és az áldozat közötti társadalmi státuszkülönbséggel. Ebből fakad, hogy Plinius élesen elítéli a rabszolgák által az uruk ellen elkövetett gyilkosságot, ugyanakkor a fürdőben adott pofont csak azért emlegeti, mert az nem a rabszolgát, hanem a magas státuszú Macedót érte. A fürdőben adott pofon következményei közül pedig nem a fizikai fájdalmat, hanem az áldozatra – és nem az elkövetőre – ragadó szégyent hangsúlyozza.

Plinius leveléből és – mint a későbbiekben látni fogjuk – számos más ókori forrásból egy olyan világ képe rajzolódik ki előttünk, amelyben az erőszak a hétköznapi élet szerves része. Ez a felismerés nem számít újdonságnak az ókortörténeti kutatásban. Az erőszak a legfontosabb



1. kép. Marsyas. Párizs, Louvre, hellénisztikus márványszobor római másolata, Kr. u. 1–2. század. A kínhalál leghíresebb mitikus példája.  
Forrás: Wikimedia Commons

szerepet bizonyára a háború, a rabszolgaság és a mágia kutatásban játssza, hiszen a háború nem létezik pusztítás nélkül, egy embert szabadságától megfosztani nem lehet erőszak alkalmazása vagy legalábbis fenyegetése nélkül, a mágikus szertartások pedig széles tárházát vonultatják fel a kényszerítésre és ártásra szolgáló eszközöknek és gyakorlatoknak. E széles szakirodalommal rendelkező kutatási területek mellé az utóbbi években felzárkózott az etnikai, illetve vallási alapú erőszak kutatása, amelyre a legtöbb példát a római császárkor nyújtja.

A minden bizonnyal széles horderejű jelenségből a forráshelyzet sajátosságai miatt a zsidósággal szembeni erőszakra rendelkezünk a legtöbb információval.

Az erőszakkal önálló kutatási témaként foglalkozó szakirodalomra általában jellemző, hogy a bevezetőben említett példához hasonló hétköznapi erőszaknak viszonylag kevés figyelem jut. Jellemző ebből a szempontból Martin Zimmermann *Gewalt. Die dunkle Seite der Antike (Erőszak. Az antikvitás sötét oldala)* című, 2013-ban megjelent monográfiája, amelyben a fizikai erőszak különböző formái közül a legnagyobb figyelmet a háborúnak és ezen belül is az erőszak excesszív formáinak szenteli.<sup>3</sup> Szemléletmódjára jellemző, hogy elsősorban nem a ténylegesen megtörtént erőszak, hanem a róla folytatott diskurzus érdekli: valóban elkövetett tettek helyett a középontban gyakran azok az üzenetek állnak, amelyeket ezek a történetek valami másról, mint például társadalmi csoportok határaitól, közöttük fennálló viszonyokról közvetítenek. Eközben az erőszak tényleges megtörténtét gyakran tagadja vagy nem tartja jelentős kérdésnek.

Zimmermann munkája a bevezetőben említettekhez hasonló, leggyakoribb erőszakos cselekedeteknek, amelyeket a hétköznapi erőszaknak nevezhetünk, kevés figyelmet szentel. Fő tézise szerint a legtöbb hétköznapi erőszak a társadalmi rétegekben belül és nem között történt. Ha elkövető magasabb társadalmi réteghez tartozott, mint az áldozat, akkor az erőszakot általában elfogadhatónak tartották. Kivételt csak a különösen kegyetlen tettek képeztek. Zimmermann ítélete szerint az ókori társadalmak erőszakra való hajlandósága jelentősen felülmúlta a 2013-as szintet, de elmaradt a késő-középkori és korai újkori Európától.

Ebben a rövid tanulmányban azt szeretném bemutatni, hogy a hétköznapi erőszak esetében az elkövetők és az áldozatok gyakran státuszuk, etnikai, kulturális és vallási hátterük alapján különböző társadalmi csoportokhoz tartoztak. A forrásanyag hatalmas mérete miatt itt csak néhány jellegzetes példa kiemelésére lesz lehetőség: megfigyeléseim nem léphetnek fel a teljesség igényével. A hétköznapi erőszak példáit főként a Mediterráneum keleti részéből és a klasszikus kor utáni mintegy fél évezredből származó forrásokból választottam. Ezeket az idő- és térbeli kereteket egyrészt az magyarázza, hogy a Kr. e. 5–4. századi Athén mellett ebből az időszakból állnak rendelkezésre a legbőségebb források, elsősorban a nagy mennyiségű feliratnak köszönhetően. Másrészt ebben az időszakban, amelyet Angelos Chaniotis nemrég megjelent összefoglaló munkájában a hosszú hellénisztikus kornak nevezett, a keretfeltételek, amelyek között a Mediterráneum városállamai léteztek, a korábbiakhoz képest jelentősen megváltoztak. Ezek az új keretfeltételek részben a fizikai erőszak mértékének csökkenéséhez, részben azonban a növekedéséhez járultak hozzá. Hogy melyik tendencia volt a meghatározó, arról statisztikai kimutatások hiányában nem tehetünk megalapozott állításokat, de az erőszak jellegének megváltozása az eddigi kutatások alapján is világosan kirajzolódik.

Stabilizáló tényezőként értékelhető, hogy a hellénisztikus korban a városállamok ideális és kívánatos politikai rendszeréről szóló viták nyugvópontonra jutottak: a demokrácia lett az egyetlen széles körben támogatott politikai rendszer. Ez nem jelenti azt, hogy az egész korszak folyamán mindenhol a demokratikus berendezkedés lett volna jellemző, és hogy a

hellénisztikus demokrácia nem különbözött a Kr. e. 5. századi Athénból ismert „radikális” formájától, de a forrásainkból világosan kirajzolódik, hogy a tyrannist, arisztokráciát vagy a demokráciát zászlajukra tűző csoportok közötti, gyakran polgárháborúk formáját öltő versengés, amely az archaikus és klasszikus kori polisokat nagy mértékben jellemezte, a hellénisztikus korban sokkal ritkábban bukkant már fel. Ezzel jelentősen visszaszorult egy olyan tényező, amely korábban gyakran fenyegette a városi társadalmak békéjét.<sup>4</sup>

Ehhez járult még a polisvilág széttagozottságát csökkentő, majd felszámoló nagy területi egységek kialakulása, először a hellénisztikus monarchiák, majd, jóval tartósabban, a Római Birodalom uralma alatt. Bár a városállamok közötti háborúk csak az augustusi principátus megszilárdulásával tűntek el a mediterrán térségben (mostani témánk szempontjából kevésbé releváns, hogy a Római Birodalom és egyes szomszédjai között a háborúk mindvégig napirenden maradtak), de már a hellénisztikus királyságok is képesek voltak arra, hogy saját területükön jelentősen visszaszorítsák a polisok közötti háborúkat.<sup>5</sup>

A hellénizmus és a principátus korát ugyanakkor olyan társadalmi folyamatok is jellemezték, amelyekben, mint a későbbiekben látni fogjuk, megvolt a potenciál, ha nem is a polgárháborúkkal és államközi háborúkkal jár, hanem az azon kívül, a hétköznapi életben jelentkező erőszak fokozására. Társadalomtörténeti kutatások sokasága mutatta meg, hogy a Kr. e. 4. századot követő évszázadok egyik legfontosabb folyamata a szűk városi elitek felemelkedése volt. Ezek az elitek nemcsak a vagyoni helyzetüket tekintve távolodtak el a társadalmak többségét kitevő kevésbé vagyonos rétegektől, hanem azáltal is, hogy domináns helyzetbe kerültek a nyilvános élet szinte minden területén.<sup>6</sup> Továbbá a számos városállamot egységbe fogó nagy birodalmak felemelkedése III. Alexandros hódításai után lehetővé tették a földrajzi mobilitás növekedését. Ennek következtében a találkozás, illetve együttélés idegen eredetű, nyelvű és vallású emberekkel elsősorban a nagy városi központokban sokak számára hétköznapi tapasztalattá vált.<sup>7</sup> Az itt következő elemzés abból indul ki, hogy a korszakban megfigyelhető erőszak jellege összefüggésben áll ezekkel a politika- és társadalomtörténeti folyamatokkal.

A politika- és társadalomtörténeti kontextualizálás mellett a következő megfigyelések módszertani kiindulópontja az lesz, hogy az erőszak nem csak fizikai erőszak formájában jelentkezhet. Az ókortörténeti kutatás érthető okokból eddig elsősorban erre fókuszált: fontos azonban hangsúlyozni, hogy fájdalom, sérülés vagy szenvedés okozására az emberiség változatos eszköztárat alakított ki, amely nem korlátozódik az ütésekkel, rúgásokkal, fegyverekkel és más eszközökkel okozott sérülésekre. Fájdalmat, sérülést és szenvedést például verbális agresszióval is lehet, sőt alapos lehet a gyanúnk, hogy az ilyen tettek gyakoribbak is, mint a fizikai erőszak. A nyelvi erőszaknak széles szakirodalma van a pszichológiában és a nyelvészetben. Egy időben és térben közeli példája ennek Borbás Gabriella Dóra tanulmánya, amely a nyelvi erőszak nem kevesebb mint 47 típusát gyűjtötte össze, elsősorban az egyetemi hallgatók és munkatársak között végzett terepmunka alapján.<sup>8</sup> Ismert továbbá a szimbolikus vagy kulturális erőszak is, amelynek során az erőszakot kulturális reprezentációkon, vagy kulturális, vallási jelképek megrongálása vagy megsemmisítése útján

fejtik ki. Jó példa erre az izraeli és palesztin zászlók égetésének széles körben elterjedt szokása. A strukturális erőszak ezzel szemben a társadalom szerkezetébe beépülő erőszak, amely a hatalom és az életesélyek szélsőségesen egyenlőtlen megoszlásában nyilvánul meg. Larcius Macedo bevezetőben említett rabslolgái ilyen strukturális erőszak áldozatai voltak.

Mindez ma közismert, ahogyan az is, hogy az erőszak egyes formái egymással összefüggenek, és az egyik forma könnyen átvezethet egy másikba. A Heinrich Heinétől származó, de általában a náci Németországgal kapcsolatban idézett híres mondás, mely szerint „Ahol könyveket égetnek, ott végül embereket is fognak” („Dort wo man Bücher verbrennt, verbrennt man auch am Ende Menschen”), a szimbolikus és a fizikai erőszak közötti határ vékonyságáról szól, Victor Klemperer német irodalomtudós *LTI (Lingua Tertii Imperii). Notizbuch eines Philologen* („A Harmadik Birodalom Nyelve. Egy filológus jegyzetfüzete”) című klasszikus írása pedig a náci rendszer nyelve és az erőszak közötti összefüggés érzékeny elemzését adja.<sup>9</sup> A nyelvi és fizikai erőszak profánabb párhuzamaként említhetjük a rendőrségi hírek bevett fordulatát a tettelegesséig fajuló szóváltásról. Ezek a közismert megfigyelések arra utalnak, hogy az erőszak fizikai sérüléssel nem járó formái egyáltalán nem ártalmatlanok, és ennél fogva az erőszak kutatás legitim tárgyát képezik.

Az itt következő megfigyelések két további, módszertani szempontból fontos előfeltevésen alapulnak. Az első az, hogy az erőszak elválaszthatatlan a társadalmi státusztól. Az erőszak sikeres alkalmazása fölényt, tekintélyt, hatalmat, egyszóval: magasabb státuszt ad az elkövetőnek az áldozattal szemben. Az elkövető rendelkezhet magasabb, azonos vagy alacsonyabb státusszal, mint az áldozata: az erőszakban így megvan a potenciál arra, hogy megerősítsen vagy felforgasson alá- és fölérendeltségi viszonyokat a társadalomban. Részben ezzel összefüggésben, de részben ettől független okokból az erőszak gyakran összekapcsolódik a normaszegéssel és a törvénysértéssel, hiszen minden társadalom alkalmaz eszközöket az erőszak szabályozására és korlátozására. Minden társadalomban vannak azonban az erőszaknak legitimnek tekintett formái, és a teljesen erőszakmentes társadalom ideáját eddig sehol sem sikerült megteremteni.

A második, módszertanilag alapvető, és a pszichológiában és társadalomtudományokban közhelyszerűnek számító megfigyelés szerint az erőszak elkövetői gyakran nem impulzívan és irracionálisan, hanem ellenkezőleg, racionálisan átgondolt stratégia alapján cselekszenek: világos céllal rendelkeznek, számba veszik cselekvési lehetőségeiket és erőforrásaikat, mérlegelik a kockázatokat. Tudatos, az arcvesztés elkerülését célzó döntés eredménye például, hogy a verbális agressziót gyakran intim helyzetekben, tanúk nélkül követik el olyanok, akik a nyilvánosság előtt szívélyesen viselkednek áldozatukkal.

## Státusz és erőszak

Az ismert erőszakos cselekmények legnagyobb csoportját azok a tettek alkotják, amelyekben az elkövető magasabb társadalmi és jogi státusszal rendelkezik, mint áldozata. A magasabb státuszú személyek, mint a bevezetőben említett római lovag, nagy szabadságot élveztek arra, hogy verbális és fizikai

erőszakot alkalmazzanak a társadalmi hierarchiában alacsonyabban elhelyezkedő személyekkel szemben. Az erőszak alkalmazásának ezen formáit mind a közvélekedés, mind a jogi szabályozás rendkívül elnézően kezelte. A fordított irányban, az alacsonyabb státuszúak által a magasabb státuszúak ellen alkalmazott erőszak szankcionálására ugyanakkor drákói szigor volt jellemző. Ez a hellénisztikus és római kori társadalmakat meghatározó masszív strukturális erőszak megnyilvánulásaként értelmezhető, aminek nemcsak az erőszak megítélése, hanem az erőszakalkalmazás stratégiai szempontjából is nagy jelentősége volt.

Ez a jelenség a leglátványosabban a rabszolgák elleni erőszak tekintetében érhető tetten. Hatékony jogi szankciók hiányában a rabszolgák elleni erőszaknak egyedül a tulajdonosok erkölcsi aggályai szabtak határt. Számottevő társadalmi nyomásról a rabszolgákkal szembeni erőszak ellen nem beszélhetünk. Jó példa erre Plinius bevezetőben idézett levele, amely sokkal súlyosabban ítéli meg a rabszolgák által elkövetett gyilkosságot, mint az ellenük irányuló, hosszú ideig tartó, szisztematikus erőszakot. A példákat könnyen tovább lehetne szaporítani. Legyen elég itt csak néhány, a témával kapcsolatban ritkán említett forrást idézni. Az egyik a *Philogelós* című, a római császárkorban keletkezett görög nyelvű viccgyűjtemény egyik darabja, amelyben a könyvmoly a fürdőszolgát (*παράχυτης*) így torkolja le: „Marha! Hideg emberre öntesz forró vizet?!”<sup>10</sup> A verbális erőszakot ebben az esetben az elkövető nyilvános helyen alkalmazza, azzal a céllal, hogy megalázza a védekezésre, visszazólásra képtelen áldozatot, demonstrálva ezzel saját magas társadalmi státuszát. Egy másik viccben egy bírósági eljárásról esik szó, amelyet a vicc szabad jogállású főszereplője azért indított, mert – közelebbről meg nem határozott – megaláztatás (*ὕβρις*) érte a fürdőben,<sup>11</sup> mutatva azt a rendkívüli érzékenységet, amellyel a magas státuszú személyek reagáltak az őket ért sértésekre.

A rabszolgák fizikai bántalmazása nemcsak elterjedt, hanem társadalmilag elfogadott is volt. Ezt példázza egy történet, amelyet Galénos, a Kr. u. 2–3. században alkotó orvosi szakíró jegyzett fel a kortársai és az utókor által egyaránt nagyra tartott Hadrianus császárról (Kr. u. 117–138). A történet szerint a császár egyszer egy íróvesszővel (*γραφεῖον*) kiszúrta egy rabszolgája szemét. Amikor megtudta, hogy a szolga ettől megvakult, felajánlotta neki, hogy kárpótlásul kérhet tőle egy ajándékot. Amikor a szolga hallgatására a császár megerősítette, hogy bármit kérhet tőle, azt válaszolta, hogy nem kér mást, csak egy szemet. Galénos egy szónoki kérdéssel kommentálja a történetet: „Milyen ajándék is lehetne valódi kárpótlás egy elvesztett szemért?”<sup>12</sup> A híres orvos nem utasította el általánosságban a rabszolgák elleni erőszakot, csak annak a – véleménye szerint – túlzó formáit. Hasonló esetekről igen nagy számban tudósítanak az ókori források. Az erőszakkal szembeni megengedő attitűdre jellemző a rabszolgákkal szembeni túlzott erőszak kritikájának keretezése Galénosnál. A Hadrianusról szóló történet kontextusa Galénosnál az a gondolat, hogy haragot helyes uralni és elfojtani. Az orvos büszkén jegyzi meg, hogy ezt mind apja, mind ő maga egész életükön keresztül gyakorolták, és ez többek között abban nyilvánult meg, hogy sohasem emeltek kezét a rabszolgáikra. Ez a visszafogottság azonban ritkaságnak számított: Galénos apjának gyakran kellett olyan barátokat ápolnia, akik megsérültek, miközben kiverték rab-

szolgáik fogát. A derék apa szerint helyesebb lett volna várni, amíg haragjuk lecsillapodik, hogy aztán bottal vagy korbáccsal kedvükre ütlegelhessék szolgáikat. Galénos ezután némi rosszszallással állapítja meg, hogy mások nem érik be azzal, hogy ökölrel üssék szolgáikat, hanem rugdossák, kivájják a szemüket, vagy éppen, ha a kezük ügyében van, íróvesszővel szúrják ki. Galénosnál a rabszolgák elleni erőszak megítélésében kizárólag az elkövető szempontjai érvényesülnek: a túlzott, féktelen düh a lelket, a pusztító kézzel végzett ütlegelés a testet károsítja. Aki nem akarta saját kezűleg kínozni rabszolgáit, némi anyagi ellenszolgáltatás fejében szakemberek segítségét is igénybe vehette. Egy Augustus-kori feliratos törvénytörvény szerint Puteoliban ezt a temetkezési vállalkozók végezték.<sup>13</sup>

Ezek fényében nem meglepő, hogy az uruk ellen erőszakot elkövető rabszolgáknak a legsúlyosabb büntetés járt. Egy hellénisztikus kori sírfelirat a kis-ázsiai Amyzónból egy ilyen esetről szól, költői nyelven, de mégis úgy, hogy az eseményeket világosan rekonstruálhatjuk. Eszerint Démétrios, Pankratés fia bortól elnehezülve elaludt otthonában, amit egy rabszolgája arra használt ki, hogy leszúrja őt, és rágyújtja a házat. Polgártársai azonban – nyugtázza elégedetten a sírvers – a tettest élve keresztre feszítették.<sup>14</sup> Tacitus szerint Rómában ilyen gyilkosságok után egy ennél is szigorúbb „ősi szokás szerint” (*vetere ex more*) nemcsak a tettest, hanem a ház valamennyi rabszolgáját keresztre kellett feszíteni.<sup>15</sup>

Bár a városi társadalmak szabadok alkotta részében jóval kevesebb példát találunk a magas státuszúak által az alacsonyabb státuszúakkal szemben elkövetett fizikai erőszakra, de azért nem teljesen ismeretlen jelenségről van szó. Apuleius *Metamorphoses* című regényében, amely irodalmi jellege ellenére is valószínűleg részben hűen tükrözi kora társadalmi valóságát,<sup>16</sup> találunk erre mutató utalásokat. Hypatában például Photis arra inti a lakomára induló főszereplőt, Luciust, hogy nagyon vigyázzon magára az utakon, mivel „igen előkelő ifjak eszeveszett csapata” (*vesana factio iuvenum nobilissimorum*) zavarja a közrendet, és mivel a helytartó csapatai messze vannak, halottak hevernek az utak mentén. Rendfenntartó erők hiányában Lucius csak azzal tudja megnyugtani Photist, hogy kardot hord, amivel meg is tudja védeni magát.<sup>17</sup> Egy másik esetben éppen a városi hivatalnok alkalmaz erőszakot: Lucius barátja, Pythias aedilisi minőségében a hivatalszolgájával (*officialis*) összetapostatja egy piaci halárus drágának tartott halait, ami ellen védekezni az árúnak láthatóan sem ereje, sem lehetősége nem volt.<sup>18</sup>

A hivatalos személyek által kifejtett erőszak témakörében meg kell még említeni a római katonák és a civil lakosság feszült kapcsolatát. Arról, hogyan tekintettek a Római Birodalom lakói a saját katonaságukra, megint a *Philogelós* egyik darabja szolgálhat információval. A vicc szerint két gyáva könyvmoly, minden bizonnyal az országúton járva, katonákat pillantottak meg, mire az egyik egy kútban, a másik pedig a folyón úszó csónakban rejtőzött el.<sup>19</sup> Azt, hogy az emberek miért kerültk a találkozást békeidőben a saját hadseregük tagjaival, a hellénisztikus előzményekre visszanyúló *angareia* intézménye magyarázza, amely a provinciák lakosságát arra kötelezte, hogy bizonyos keretek között munkaerejüket és szállító eszközeiket a tartományigazgatás és a hadsereg rendelkezésére bocsássák. Az *angareia* leghíresebb áldozata a kyrénéi Simón volt, akit a római katonák arra kényszerítettek, hogy Jézus keresztségét a Golgotára vigye.<sup>20</sup>

A kényszermunka felfogható a strukturális erőszak egy formájaként, amelyhez az esetek többségében elegendő volt a ténylegesen alkalmazott fizikai erőszak fenyegetése. Kibújni a kötelezettség alól legfeljebb úgy lehetett, ha valaki – mint a fenti vicc főszereplői – kerülte a találkozást a római katonákkal. Ha azonban a találkozás megtörtént, és a katona bejelentette igényét az *angareiára*, a menekülés szinte lehetetlen volt. Apuleius *Metamorphoses*-ében olvashatunk egy ilyen, gyorsan életveszélyes fizikai erőszakká eszkalálódó és végül sikertelenül végződő kísérletről. A két főszereplő egy alacsony társadalmi státuszú kertész és egy legionárius katona, aki nemcsak a római államhatalom képviselője, hanem magas társadalmi státusszal is rendelkezik. A számárrá változott Luciust birtokló kertészt az úton egy római katona latinul felszólítja, hogy adja át neki a szamarát, amelyre egy helytartói szállítmányhoz van szükség. A kertész, bár nem tud latinul, de rosszat sejtve továbbmegy az úton, mire a katona ezúttal görög nyelven jelenti be igényét a számárra. Ezt máris erőszakkal teszi: a hallgatást sértésnek véve a kertészt botjával (*vitis*) megüti, és letaszítja szamara hátáról. A kétségbeesett kertész ekkor tovább eszkalál: ráveti magát a katonára és kézzel-lábbal, valamint a tőle elragadott karddal ártalmatlanná teszi. Ezek után a kertész előtt nincs más kiút, mint hogy a közeli városban egy ismerősénél alámerülve kivárja, amíg feledésbe merül a dolog. A katona azonban magához térve a kertész után megy a városba. Szerencsétlenségére itt egy hűtlen szomszéd a nyakára hozza a katonákat, akik egy házkutatás során meg is találják: a számárrá vált Lucius tudja, hogy rá ezek után nagy valószínűséggel a kivégzés vár.<sup>21</sup> Bár a jelenetben a kertész kétségkívül érzelmeitől vezérelve, irracionálisan cselekszik, de tettében megjelennek az erőszakra általában jellemző stratégiai gondolkodás jelei: a helyszín (országút) és a helyzet (szemtanúk, segítők hiánya) figyelembe vétele az erőszak alkalmazása során. Érdekes továbbá a konfliktus rendkívül gyors eszkalálódása, amely a mélyben meghúzódó erős ellenszenvre utal.

Nem a hadsereg volt az egyetlen intézmény, amelynek magas státuszú képviselőit helyenként erőszakba torkolló ellenszenv övezte. Ezt szemlélteti az egyetlen fennmaradt törvényszöveg egy ókori gymnasion működéséről (γυμνασιον νόμος). A törvény feliraton maradt fent a Kr. e. 2–1. századi Beroiából (Makedónia), és bevezetéséből kitűnik, hogy megalkotói a gymnasionon belüli megbomlott fegyelem helyreállítását várták tőle. A törvény egyik rendelkezése a *gymnasiarchos* elleni verbális és fizikai erőszak szigorú tilalmáról szól:

*A gymnasiarchost a gymnasionban senki sem gyalázhathatja (κακῶς εἰπεῖν), és aki így tesz, azt (a gymnasiarchos) büntesse meg 50 drachmára. Ha valaki megüti (τύπτει) a gymnasiarchost a gymnasionban, a jelenlevők akadályozzák meg, és ne engedjék, hogy ezt tegye, és (a gymnasiarchos) hasonlóképpen büntesse őt 100 drachmára, és ezen kívül vonják felelősségre a városi törvények szerint. Aki pedig jelen volt, és nem segített a gymnasiarchosnak, bár megtehet-e volna, fizessen 50 drachma büntetést.*<sup>22</sup>

Figyelemre méltó ebben a szövegben, hogy nemcsak a fizikai, hanem a verbális erőszak is tilalom alá esik, igaz feleakkora büntetési tétellel. A *gymnasiarchos* nem biztos, hogy magasabb társadalmi státusszal rendelkezett, mint minden gyermek,

ephébos és ifjú (παῖδες, ἑφηβοί, νέοι) a gymnasionban, de az intézményen belül a felettesük volt, és így nem meglepő, hogy a törvény fokozottan védte őt. Nem meglepő az sem, hogy a fegyelem helyreállításának jegyében a büntetési tételek igen magasak: a törvény más kihágásokat nem is csak pénzbüntetéssel, hanem korbácsolással szankcionál.

Mi készíthette az ifjakat arra, hogy a *gymnasiarchos* ellen forduljanak? Mivel a beroiai gymnasionról nem állnak rendelkezésre más források, ezért, csak a törvény egyes rendelkezéseiből következtethetünk a lehetséges konfliktusforrásokra. Ezekből kiderül, hogy a versenyjátékok megrendezése, a gymnasiont látogatók által befizetett hozzájárulások és az egyes versenyszámok elbírálása hordozta magában a legnagyobb konfliktuspotenciált. A versenyeken elsősorban a szubjektivitásnak nagy teret adó versenyszámok (*eutaxia*, *euexia*) elbírálása körül törhettek ki viták, és akkor, ha valaki – nyilván nem ellenszolgáltatás nélkül – átengedte másnak a győzelmet. Ez utóbbira utal a beroiai törvény rendkívül súlyos büntetéssel fenyegető passzusa: „A győzelemért járó díjakat, a győztesek ajánlják fel [ti. az istennek] a következő *gymnasiarchos* évében nyolc hónapon belül. Ha nem így tesznek, a *gymnasiarchos* büntesse meg őket 100 drachmára, a csalókat és a nem tisztességesen versenyzőket pedig a *gymnasiarchos*nak legyen szabad korbáccsal is megbüntetni, hasonlóképpen azt, aki valaki másnak átengedi a győzelmet”.

### Etnikai-vallási sokszínűség és hétköznapi erőszak

A hosszú hellénisztikus kort nemcsak a társadalmi különbségek növekedése, hanem a fokozott földrajzi mobilitás és ennek következtében a különböző eredetű, kultúrájú és vallású egyének és csoportok együttélése is jellemezte. Ez a legerősebben a korszak metropoliszaiban (Róma, Antiocheia, Alexandria) és a korai idők óta széles, régiókon átívelő kapcsolatrendszerrel rendelkező városokban (pl. Athén, Rhodos, Ephesos) jelentkezett. Ezt az etnikai-kulturális sokszínűséget a forrásainkban a legjobban a vallás területén lehet megragadni: egyiptomi, föníciai és más közel-keleti eredetű kultuszok elterjedése az egész hellénisztikus és római világ területén nyilvánvalóan nem lett volna lehetséges a nagy birodalmak keretei között zajló nagy mértékű földrajzi mobilitás nélkül.<sup>23</sup>

A különböző népek, kultúrák és vallások egymás mellett élését a hellénisztikus és római világban a kutatás túlnyomórészt pozitívan értékelte és problémamentesnek tartotta. Fontos rögtön hangsúlyozni, hogy ez a perspektíva nem jellemezte az ókortörténeti kutatás egészét. Így például a császárkori zsidóság és az ókori antiszemitizmus kutatása világos példákat szolgáltat a vallási intoleranciára és a Római Birodalomban élő népek közötti, esetenként genocídiumig menő erőszakra.<sup>24</sup> Az antiszemitizmus és a zsidóság elleni erőszak mellett a keresztényüldözések története is számos ismert példát szolgáltat hasonló jelenségekre.<sup>25</sup> Ennek ellenére a kutatók többsége a vallási toleranciát és a népek és kultúrák békés együtt élését tartotta a politeista világ meghatározó jellemvonásának, míg a vallási intolerancia és ennek következményeképp a vallásilag motivált erőszak megjelenését a monoteista vallások, azon belül is elsősorban a kereszténység számlájára írta.<sup>26</sup> A politeista

vallási sokszínűség értelmezésének fő paradigmája pedig a piaci modell volt, amelyben az egyes kultuszok versengtek a hívők figyelméért, de a kultikus közösségek közötti viszonyt békésnek tételezték fel.

Már a hellénisztikus kori forrásanyagban is megtalálhatjuk a jeleit annak, hogy a görög polisokban a görögök és más etnikumú csoportok közötti viszonyt, ha nem is feltétlenül fizikai erőszak, de feszültségek és elzárkózás gyakran jellemezték. Megfigyelhető ez már az Achaimenida Birodalmat meghódító III. Alexandros politikájában. Alexandros, miközben maga is szoros kapcsolatot ápolt Perzsia birodalmi elitjével, építve együttműködésükre az újonnan meghódított hatalmas birodalom kormányzásában, Kis-Ázsia nyugati részében ugyanakkor a görögséget más etnikumú csoportokkal szemben előnyös helyzetbe hozó intézkedéseket hozott. Ennek hátterében Alexandros személyes preferenciája mellett az a szándék is állhatott, hogy megfeleljen a perzsa hadjárat propagandisztikus jelleggel hangoztatott céljának: a 480-as, görögök elleni hadjárat által okozott károkért állt bosszúnak. Ezt példázza az ióniai Priénéről kibocsátott rendelete, amely szerint a városban és a kikötőjében, Naulochonban élő priénéiek, amennyiben hellén etnikumúak, szabadok lehetnek tulajdonukat megtartva, és mentesülnek az adófizetés alól. Ugyanakkor mindenki más, elsősorban a várost körülvevő síkságon (*pedion*) lakók földjét a saját tulajdonának nyilvánította, és hadi hozzájárulás fizetésére kötelezte.<sup>27</sup> Ez a görög polgárokat privilegizáló döntés Priéné egész ezt követő, kora hellénisztikus kori történetét meghatározta, konfliktusokat szítva a polgárok és a pedioniak között. Ez a 280-as években egy súlyos polgárháborúhoz is elvezetett, amelyen a priénéiek csak Lysimachos király katonai segítségének köszönhetően tudtak úrrá lenni.<sup>28</sup> A különbségtétel hellének és más etnikumúak között feltűnik későbbi, kollektív polgárjogadományozásról szóló dokumentumokban is, amelyekben természetesen a görögök a kedvezményezettek.<sup>29</sup> A feliratok azt sugallják, hogy e határozatok megfogalmazói a modern kutatókkal ellentétben könnyen megállapíthatónak vették, ki görög és ki nem, de sajnos semmit sem árulnak el arról, ezt hogyan tették. Ugyanúgy nem tudjuk, hogy ez szült-e feszültségeket, és ha igen, milyeneket, de az etnikai alapon tett, az életkörülményeket alapvetően befolyásoló jogi különbségtétel tényét nem lehet kétségbe vonni. A görögök és más etnikumok közötti aszimmetriát jelzi, bár kétségkívül sokkal enyhébb következményekkel, hogy a hellénisztikus királyságok „uralkodó osztályai”, azaz a királyi udvarok magas rangú és a királyokkal szoros személyes kapcsolatokat ápoló tagjai között a görög etnikumúak messze számarányukat meghaladó mértékben voltak jelen.<sup>30</sup>

Az egy államon belül élő, különböző etnikumú és vallású csoportok közötti verbális és fizikai erőszakról szóló források a római császárkorban válnak gyakorivá. A kutatás az utóbbi



2. kép. Megkötözött rabszolgák. Oxford, Ashmolean Museum, márvány relief Smyrnából, Kr. u. 200 körül. Az erőszak leggyakoribb ókori áldozatai.  
Forrás: Wikimedia Commons

időben lett figyelmesebb ezekre a forrásokra – a mai multikulturális társadalmakban jelentkező feszültségektől bizonyára nem függetlenül. Legutóbb Andreas Bendlin mutatott rá, hogy a római császárkorban nemcsak monoteista vallások, hanem a politeista kultuszok hívei is lehettek vallási intolerancia és erőszak áldozatai. Bendlin meggyőzően érvel amellett, hogy a római forrásokban gyakran megjelenő elutasítást a *peregrinae caerimoniae* és a *peregrina sacra* – a külföldi rítusok és kultuszok – iránt a vallási intolerancia kifejeződéseiként komolyan kell venni.<sup>31</sup>

Bár biztosan túlzás azt állítani, hogy a posztklasszikus kor politeista kultuszainak hívei között a viszonyt az erőszak határozta meg, egyes források igen éles, verbális és ritualizált erőszakban megnyilvánuló feszültségekre vetnek fényt. Lukianos Peregrinus haláláról szóló szatirájában például leírja a Theagenés nevű kynikos filozófus Olympiában tartott beszédét, amelyben nemcsak Peregrinost magasztalta, hanem „öblös és érces hangon (τραχεία τῇ φωνῇ) rikácsolta a szokásos szövegüket, útszéli módon hirdette (ἐπιβοῶμενον) az erényt, kivétel nélkül mindenkit ócsárolt (λοιδορούμενον)”.<sup>32</sup> A következő szónok pedig az „átkozott Theagenés” (κατάρατος Θεαγένης) alávalóan mocsok beszédére (μιαρώτατοι λόγοι) reagált szenvedélyes invektívájával.<sup>33</sup> Lukianos másik szatirája, amely egy általa szélhámosnak tartott császárkori kultuszalapítóról szól, az *Alexandros*, az *álprófeta* című írás, szintén tartalmaz egyértelmű utalást a kultuszközi erőszakra. Alexandros Glykón, más néven az Új Asklépios, az emberfejű kígyóistenség kultuszát alapította meg a kis-ázsiai Abónuteichosban.<sup>34</sup> Mivel itt az erőszak egy a kultuszban való részvétellel alapját képező beavatási szertartás részeként jelenik meg, ezért joggal feltételezhetjük, hogy egyrészt rendszeresen történt, másrészt pedig a kultikus közösségben identitásképző funkciót látott el, hiszen kijelölte az Új Asklépios hívei és más vallási, illetve filozófiai irányzatok közötti határt. Lukianos szerint a nagyszabású, három napig tartó szertartás egy

hirdetménnyel kezdődött: „Ha istentelen léte re valaki, akár keresztény, akár epikureus, idemerészkedett kilesni szent szertartásainkat: az mentse az irháját (φευγέτω)! Az isten híveinek azonban része legyen a magasztos titkokban: rájuk üdv és áldás szálljon!” Ezután a szertartás következő része az ún. kiűzés (ἐξέλασις) volt, amelyben Alexandros kiáltására: „Ki a keresztényekkel!” (Ἐξω Χριστιανούς), a tömeg így felelt: „Ki az epikureusokkal!” (Ἐξω Ἐπικουρείους).<sup>35</sup>

Peregrinus és Alexandros követői nem egyszerűen kultikus, hanem „érzelmi közösségek” is voltak.<sup>36</sup> Ilyen közösségek nem lesznek törvényszerűen erőszakosak, de az idézett példák azt mutatják, hogy az erőszakpotenciál megvan bennük, és bizonyos esetekben, a megfelelő szellemi és vallási tekintélyek hatására erőszakossá válhatnak. A principátus korában arra is találunk példát, hogy az etnikai-vallási sokszínűség tényét fenyegető körülményt értelmezve széles körű erőszak indoklására használják fel. Tacitus *Annales*-ének egy részlete szerint, Kr. u. 61-ben Pedanius Secundus volt consult a saját házában megölte egy rabszolgája. Egy régi, Kr. u. 10-ben hozott *senatus consultum* szerint ilyen esetben házának teljes népét, azaz összes rabszolgáját ki kellett volna végezni, ami ebben az esetben 400 embert jelentett. Ez valószínűs zendüléshez vezetett, mivel a rabszolgákkal bizonyára szoros kapcsolatot ápoló városi lakosság meg akarta akadályozni a határozat végrehajtását.<sup>37</sup> Az ügyet a senatus is megtárgyalta, aminek kapcsán Tacitus idézi az ítélet végrehajtását támogató Gaius Cassius senator beszédét. Cassius egyik érve a társadalmi, vallási és etnikai motivációjú intoleranciából fakad és a fizikai erőszak igényléséig jut el: „De mióta idegen nemzetek (*nationes*) vannak házunk népe között, kiknek mások a szokásai, idegen isteneket vagy semmit sem imádnak, ezt a zagyva tömeget (*conluviem istam*) csak megfélemlítéssel tarthatjuk féken. De egyesek ártatlanul fognak meghalni.”<sup>38</sup> A senatusi vitában végül ez az álláspont győzött, és a lakosság hiába tiltakozott kövekkel és tüzes csóvákkal, katonai biztosítással végrehajtották a kivégzést. A Tacitus által feljegyzett eset azt szemlélteti, hogy az etnikai, vallási-kulturális és osztályok, illetve jogi státuscsoportok közötti választóvonalak retorikusan összekapcsolhatók, és akár excesszív erőszak alkalmazására is felhasználhatók voltak. Talán mondani sem kell, hogy a bevezetőben említett, Plinius által lejegyzett esethez hasonlóan itt sem vetődött fel, hogy ha már a rabszolgaság eltörlése nem volt opció, legalább az emberséges bánásmód kikényszerítésével is hozzá lehetne járulni az ehhez hasonló gyilkosságok megelőzéséhez.

## Összegzés

Vázlatos és csak néhány jellegzetes vonás kiemelésére törekvő áttekintésünk végén levonható néhány következtetés. Elsőként az tűnik hangsúlyozandónak, hogy az erőszak minden formája jelen volt a hétköznapi életben. Míg az ókori források és a modern kutatások egyaránt a fizikai erőszakot állítják a középpontba, az elszórt példák azt mutatják, hogy a nyelvi erőszak még gyakoribb lehetett. A verbális agresszió példái arra utalnak, hogy a magánéletben, a családban és a szabadok és a rabszolgák közötti érintkezésben helyenként kifejezetten durva atmoszféra uralkodott. A sértő nyelvhasználat különösen az

alacsonyabb társadalmi és jogi státuszú személyekkel szemben volt megszokott. Mindennek hátterében a posztklasszikus társadalmait meghatározó erős strukturális erőszak állt, amelynek radikális és kollektív megkérdőjelezésének nincs nyoma a forrásainkban, a kiütkeresésnek sokkal inkább egyéni, helyenként kétségbeesett módzataival találkozunk. Ilyen az, amikor szisztematikusan kínzott rabszolgák megölik urukat, jól tudva, hogy büntetésük a biztos kereszthalál.

A fenti megfigyelések rámutatnak továbbá az elkövető és az áldozat közötti társadalmi státuszkülönbségek rendkívüli jelentőségére az erőszakalkalmazás lehetőségei, megítélése és jogi szabályozása szempontjából. A legextrémebb példák a rabszolgák és tulajdonosaik viszonylatából származnak, de ez a jelenség, ha enyhébb formában is, de a szabad jogállású személyek között is megfigyelhető. Ezek a különbségek érzékelte hatásukat az erőszakalkalmazás eltérő stratégiáiban is. Általánosságban elmondható, hogy a hétköznapi erőszak ókori példái, akárcsak a kortárs esetek, megerősítik, hogy az erőszakot kiváltó és kísérő heves érzelmek ellenére is jellemző rájuk a lehetőségeket, körülményeket és következményeket mérlegelő stratégiai gondolkodás.

A fent elemzett esetek arra is fényt vetnek, hogy a hétköznapi erőszak szoros kapcsolatban áll a hellénisztikus és római császárkori társadalom- és politikatörténet általános tendenciáival. Az elitek és a társadalmak többségét alkotó csoportok közötti távolság növekedése többféleképpen is összefüggött az erőszakkal. Egyrészt megfigyelhető, hogy a társadalmi hierarchia csúcsán elhelyezkedő személyeknek mind a közvélekedés, mind a jogi szabályozás nagy szabadságot, szinte büntetlenséget nyújtott az élet kioltásánál enyhébb erőszakos cselekmények végrehajtásához. Az erőszak szabályozásának és megítélésének aszimmetriájára jellemző, hogy ezzel szemben az alacsonyabb státuszúak által a magasabb státuszú, különösen pedig hivatalos szereppel is rendelkező személyek elleni erőszak szigorú szankciók alá esett. A beroiai gymnasionról szóló törvény ilyen relációban tartalmazza a nyelvi erőszak tiltásának egyik ritka ókori példáját.

A vizsgált korszakban megerősödő földrajzi mobilitás és ennek következtében az etnikai, kulturális és vallási sokszínűség, amely különösen a mediterrán világ metropoliszaiban figyelhető meg, bizonyos esetekben a nyelvi, szimbolikus és fizikai erőszak oka, de legalábbis ürügye lehetett. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy itt nem automatikusan és mindenhol jelentkezett, és ezért nincs ok azt feltételezni, hogy a hellénisztikus királyságok és a Római Birodalom társadalmait alapvetően interetnikus és interkulturális konfliktusok határozták volna meg. Ennek ellenére a fent felsorolt példák arra utalnak, hogy ez az együttélés nem nélkülözte a konfliktusok kitörésének lehetőségét. Ehhez azonban szükség volt arra, hogy befolyásos egyének saját gazdasági, politikai és egyéb érdekeik szolgáltatásában ezeket a különbségeket felhasználják az erőszak alkalmazásának megindoklására. Lukianos szatírái Peregrinusról és Alexandrosról arra is rávilágítanak, hogy a szisztematikusan alkalmazott nyelvi és szimbolikus erőszak, amely vallásos szertartások részét is képezhette, a csoportkohézió és – azáltal, hogy világosan kijelölte az erőszakot alkalmazók közösségét más csoportoktól elválasztó határokat – a csoportidentitást erősítő tényezővé is válhatott.

## Jegyzetek

- 1 Plinius *Ep.* III. 14, az idézet Maróti Egon fordítása.
- 2 A principátus korának hierarchikus társadalomszerkezetében a lovagrend fölött csak a legalább 1 millió sestertius vagyont felmutatni képes *ordo senatorius* állt. A senatori rend összetételéhez, helyzetéhez alapvető: Alföldy 2000, 115–122. A császárkori senatorok egyenlőtlen területi eloszlását a kedvező adottságú mezőgazdasági termőterületeken zajló, erőszaktól sem mentes tökefelhalmozás és a római államszervezettel való összefonódás következményeként értelmező újszerű elemzés: Weisweiler 2021.
- 3 Az erőszakról szóló hatalmas, hasonló tematikus fókuszú szakirodalomból lásd pl. Diemke 2023, Linder–Tausend 2011, van Wees 2000. A fizikai erőszakra szóló további szakirodalomról jó összefoglalást ad Gilhaus 2017 kutatási áttekintése.
- 4 Ezért nevezi John Ma a Kr. e. 360-as évektől a római császárkorig tartó időszakot a „nagy konvergencia” időszakának („the Great Convergence”, lásd Ma 2024, 203–228). A hellénisztikus demokrácia sajátosságaira, eltéréseire az 5–4. századi athéni klasszikus demokráciától itt nem térhetek ki. Ezekhez a kérdésekhez lásd részletesen: Grieb 2008, Carlsson 2010, Chaniotis 2010.
- 5 Ezt hangsúlyozza pl. Chaniotis 2005, 71–72.
- 6 Ehhez a folyamathoz lásd pl. Quaß 1993, Forster 2018.
- 7 Lásd pl. Moatti 2004.
- 8 Borbás 2020.
- 9 Klemperer 2009 [1947].
- 10 *Philogelós* 58. A könyvmoly által alkalmazott szidalom a görög eredetiben κάθαρμα, szó szerint ’[rituális] megtisztítást igénylő szenny’.
- 11 *Philogelós* 149.
- 12 Galénos: *De propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione* 4, 7–8, idézi Bathrellou–Vlassopoulos 2022, 5, 3.
- 13 AE 1971, 88, col. II, 8–10, lásd hozzá Bodel 2004, különösen: 150, Bathrellou–Vlassopoulos 2020, 5, 4.
- 14 Robert, Amyzon nr. 65: Δημήτριος Παγκράτου· πᾶσιν δακρυτὸς Δημήτριος, ὃς γλυκὺς ὕπνος / εἶχεν καὶ Βρομίου νεκτάρει προπόσεις· / δούλου δ’ ἐκ χειρῶν [σ]φαγισθεὶς καὶ πυρὶ πολλῷ / φλεχθεὶς σὺμ μελάθροισι ἤλυθον εἰς Αἴδην. / ὄφρα πατήρ καὶ ὄμαιμοι ἐμοὶ καὶ πρέσβεια μήτηρ / δέξαντ’ εἰς κόλπους ὅσπερ αὖ σποδιήν· / ἀλλὰ πολῖται ἐμοὶ τὸν ἐμὲ ρέξαντα τοιαῦτα / θηροὶ καὶ οἰωνοὶς ζῶν ἀνεκρέμασαν („Démétrios Pankratés fia: mindenki siratja Démétrioszt, akit az édes álom és Dionysos nektáritala tartott hatalmában, de szolga kezétől leölve és terveimmel együtt nagy tűzben elemészve érkeztem a Hádésba, míg apám, fivéreim és idős anyám csontjaimat és hamvait fogadták ölükbe. De azt, aki ezt tette velem, polgártársaim miattam élve keresztre feszítették, hogy a vadak és a madarak falják fel őt”).
- 15 Tac. *Ann.* XVI. 42.
- 16 Ez az alapja Millar 1981 elemzésének, amely Apuleius művéből rekonstruálja a hétköznapi élet jellegzetes aspektusait. A módszerhez lásd különösen 63: „the realism of tone in the novel may extend beyond purely physical descriptions, to realistic images of social and economic relations, the framework of communal life in a Roman province, and even, here and there, to the wider context of what it meant to be a subject of the Roman Empire”.
- 17 Ap. *Met.* II. 18.
- 18 Ap. *Met.* I. 25.
- 19 *Philogelós* 96: „Két gyáva könyvmoly közül az egyik egy kútban, a másik egy hajóban rejtőzött el. Amikor a katonák leeresztettek egy sisakot, hogy vizet merítsenek, az egyik azt hitte, hogy egy katona jön le, és miután bocsánatért esedezett, elkapták. Ekkor a katonák azt mondták, ha hallgatott volna, elmentek volna mellette. Erre a hajóban rejtőző könyvmoly: – Menjetek el mellettem, hallgatók!”
- 20 Mt. 27, 32: Ἐξερχόμενοι δὲ εὗρον ἄνθρωπον Κυρηναῖον ὀνόματι Σίμωνα, τοῦτον ἠγγάρευσαν ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ (a Magyar Bibliatársulat új fordításában: „Kifelé menet találkoztak egy cirénei emberrel, akinek Simon volt a neve: ezt arra kényszerítették, hogy vigye a keresztet”), vö. Mk. 15, 21. Az *angareia* intézményéhez az ókortörténeti szakirodalomból lásd Mitchell 1976, Ste. Croix. 1981, 14–15.
- 21 Ap. *Met.* IX. 39–42.
- 22 EKM 1, B 39–45. *Editio princeps* és kommentár: Gauthier–Hatzopoulos 1993.
- 23 Az ún. orientális kultuszok terjedéséhez lásd pl. Bricault 2013 (Isis), Bricault–Roy 2021 (Mithras), Witschel 2012 (az orientális kultuszok azonosításának és terjedésének módszertani kérdéseivel).
- 24 A zsidó-római háborúhoz lásd részletesen magyarul: Grüll 2024. Az egyiptomi zsidóság elleni széles körű erőszakhoz Kr. u. 115–117-es zsidó felkelés után a papiruszok alapján lásd Reinard 2016.
- 25 Lásd pl. legutóbb Fredriksen 2024, 3. fejezet: „Persecution and Martyrdom”, illetve Dijkstra–Raschle 2020 késő antikvitással foglalkozó tanulmányait.
- 26 Ennek a már Edward Gibbonnál megtalálható nézetnek a legnagyobb hatású modern kifejtése: Assmann 2003.
- 27 A szöveg első kiadása *Inscriptionen von Priene* I. A 3. sor az egész felirat értelmezése szempontjából döntő új rekonstrukciójához lásd Thonemann 2012.
- 28 A polgárháborúhoz és Lysimachos segítségnyújtásához lásd *Inscriptionen von Priene* 14–16. Priéné kora hellénisztikus kori történetéhez lásd Sherwin-White 1985, Crowther 1996.
- 29 Lásd a Smyrna városa és a Sipylus-hegy melletti Magnésia közötti *sympoliteia*-szerződést (240-es évek), I. Smyrna 573, 44–45: ὁμοίως δὲ δε[δο]σθαι τῇ πολιτείᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις [τοῖς] ἰκοῦσιν ἐμ Μαγνησίᾳ ὅσοι ἂν ὦσιν [ἐ]λευθεροὶ τε καὶ Ἕλληνες, valamint az V. Philippos Antigonida király és a thessaliali Larissa városa közötti levélváltást (217–215), amelyben a király arra utasítja a várost, hogy adjon polgárjogot a területén élő „thessaloknak és más görögöknek”, IG IX 2, 517, 6–7: ἐπὶ τοῦ παρόντος κρίνω ψηφίσασθαι ὑμᾶς ὅπως τοῖς κατοικοῦσιν παρ’ ὑμῖν Θεσσαλῶν ἢ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων δοθῇ πολιτεία. A kutatásban az utóbbi években éles vita bontakozott ki a Larissa által felvett új polgárok kilétét illetően. Oetjen 2010 és 2014 mellett érvelt, hogy egy Antigonida katonai helyőrség tagjairól, Scherberich 2012 és Kuzmin–Sizov 2021 pedig amellett, hogy itt a Larissa területén már régóta honos metoikos státuszú, civil rétegről van szó.
- 30 Lásd Habicht 2006, 26–40.
- 31 Bendlin 2020, a politeista kultuszokhoz különösen 171–175.
- 32 Lukianos, *Peregrinus* 3.
- 33 Lukianos, *Peregrinus* 7.
- 34 Az Alexandros által alapított kultuszhoz részletesebben lásd Chaniotis 2004.
- 35 Lukianos, *Alexandros* 38–39.
- 36 Az érzelmi közösségek (*emotional communities*) fogalmát Chaniotis 2011 használta a korszak kultuszközösségeinek leírására.
- 37 Vlassopoulos 2019 meggyőzően mutatta meg, hogy a klasszikus és hellénisztikus görög városi társadalmakban a különböző jogi státuszú személyek (polgárok, metoikosok, rabszolgák) közötti kapcsolatok a munka, a vallás és a magánélet szférájában nem a kivételt, hanem a széles körben érvényes szabályt jelentették. Következtetései biztosan érvényesek a principátus korának társadalmára is.
- 38 Tac. *Ann.* XIV. 42–45, Borzsák István fordítása.

## Bibliográfia

- Alföldy G. 2000. *Római társadalomtörténet*. Ford. Borhy László. Budapest.
- Assman, J. 2003. *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München–Wien.
- Bathrellou, E. – Vlassopoulos, K. (szerk.) 2022. *Greek and Roman Slavery*. Hoboken, NJ. <https://doi.org/10.1002/9781394259731>
- Bendlin, A. 2020. „Religion, Violence and the Diasporic Experience. The Jewish Diaspora in Flavian Rome and Puteoli”: Dijkstra, J. H. – Raschle, Ch. R. (szerk.): *Religious Violence in the Ancient World. From Classical Athens to Late Antiquity*. Cambridge, 133–176. <https://doi.org/10.1017/9781108860215.009>
- Borbás G. D. 2020. „A verbális agresszió kevésbé nyilvánvaló esetei és leleplezésük”: *Társadalmi Nemek Tudománya Interdiszciplináris eFolyóirat* 10/2, 25–98. <https://doi.org/10.14232/tntef.2020.2.25-98>
- Bricault, L. 2013. *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain. Documents réunis, traduits et commentés par Laurent Bricault*. Párizs.
- Bricault, L. – Roy, Ph. 2021. *Les Cultes de Mithra dans l'Empire romain: documents présentés, traduits et commentés*. Toulouse.
- Carlsson, S. 2010. *Hellenistic Democracies. Freedom, Independence and Political Procedure in some East Greek City-States*. Stuttgart.
- Chanotis, A. 2004. „Wie (er)findet man Rituale für einen neuen Kult? Recycling von Ritualen – das Erfolgsrezept Alexanders von Abonouteichos”: *Forum Ritualdynamik* 2004/9.
- Chanotis, A. 2005. *War in the Hellenistic World. A Social and Cultural History*. Oxford. <https://doi.org/10.1002/9780470773413>
- Chanotis, A. 2011. „Emotional Community through Ritual. Initiates, Citizens, and Pilgrims as Emotional Communities in the Greek World”: Chanotis, A. (szerk.): *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation*. Stuttgart, 263–290.
- Crowther, Ch. 1996. „I. Priene 8 and the History of Priene in the Early Hellenistic Period”: *Chiron* 26, 195–250.
- Justine D. (szerk.) 2023. *Forschungen zur Gewalt in der römischen Antike*. Stuttgart.
- Forster, F. R. 2018. *Die Polis im Wandel. Ehrendekrete für eigene Bürger im Kontext der hellenistischen Polisgesellschaft*. Göttingen. <https://doi.org/10.13109/9783946317203>
- Fredriksen, P. 2024. *Ancient Christianities. The First Five Hundred Years*. Princeton–Oxford. <https://doi.org/10.1515/9780691264974>
- Gauthier, Ph. – Hatzopoulos, M. B. 1993. *La loi gymnasiarchique de Beroia*. Athén.
- Gilhaus, L. 2017. „Physische Gewalt in der griechisch-römischen Antike – ein Forschungsbericht”: *H/Soz/Kult: Kommunikation und Fachinformation für die Geisteswissenschaften*, 2017. 7. 13, <https://www.hsozkult.de/literaturereview/id/fdl-136858>.
- Grieb V. 2008. *Hellenistische Demokratie. Politische Organisation und Struktur in freien griechischen Poleis nach Alexander dem Großen*. Stuttgart.
- Grüll T. 2024. *Ézsau három könnyecseje – A zsidók három háborúja Róma ellen*. Budapest.
- Klemperer, V. 2009. *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Stuttgart.
- Habicht, Ch. 2006. *The Hellenistic Monarchies. Selected Papers*. Ann Arbor. <https://doi.org/10.3998/mpub.16772>
- Kuzmin, J. Ny. – Szizov, Sz. K. 2021. „Массовые пополнения гражданских коллективов в греческих полисах от Фессалии до Пелопоннеса во второй половине III в. до н. э. I. Филипп V и политография в Лариссе”: *Mnemon* 21, 23–46.
- Linder, M. – Tausend, S. (szerk.) 2011. „Böser Krieg”. *Exzessive Gewalt in der antiken Kriegsführung und Strategien zu deren Vermeidung*. Graz 2011.
- Ma, J. 2024. *Polis. A New History of the Ancient Greek City-State from the Early Iron Age to the End of Antiquity*. Princeton–Oxford. <https://doi.org/10.1515/9780691255484>
- Millar, F. 1981. „The World of the Golden Ass”: *JRS* 71, 63–75. <https://doi.org/10.2307/299497>
- Mitchell, S. 1976. „Requisitioned Transport in the Roman Empire. A New Inscription from Pisidia”: *JRS* 66, 106–131. <https://doi.org/10.2307/299783>
- Moatti, C. (szerk.) 2004. *La mobilité des personnes en Méditerranée de l'antiquité à l'époque moderne: procédures de control at documents d'identification*. Róma.
- Oetjen, R. 2010. „Antigonid Cleruchs in Thessaly and Greece: Philip V and Larisa”: Reger, G. – Ryan, F. X. – Winters T. F. (szerk.): *Studies in Greek Epigraphy and History in Honor of Stephen V. Tracy*. Párizs, 237–254. <https://doi.org/10.4000/books.ausonius.2213>
- Oetjen, R. 2014. *Athen im 3. Jh. v. Chr. Politik und Gesellschaft in den Garnisonsdemen auf der Grundlage der inschriftlichen Überlieferung*. Duisburg.
- Quaß, Friedemann 1993: *Die Honoratiorenschicht in den Städten des griechischen Ostens. Untersuchungen zur politischen und sozialen Entwicklung in hellenistischer und römischer Zeit*. Stuttgart.
- Reinard, P. 2016. „...als der römische Kaiser Traianus die jüdische Bevölkerung in Ägypten ausrottete. Die Folgen des jüdischen Aufstands 115–117 n. Chr.”: Maier, L. – Stoll, O. (szerk.): *Niederlagen und Kriegsfolgen – Vae Victis oder Vae Victoribus? Vom Alten Orient bis ins Europäische Mittelalter*. Berlin, 46–90.
- Ste. Croix, G. E. M. de 1981. *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests*. Ithaca, N. Y.
- Thonemann, P. 2013. „Alexander, Priene and the Naulochon”: Martzavou, P. – Papzarkadas, N. (szerk.): *Epigraphical Approaches to the Post-Classical Polis, Fourth Century BC to Second Century AD*. Oxford, 23–36. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199652143.003.0003>
- Van Wees, H. 2000. *War and Violence in Ancient Greece*. London.
- Vlassopoulos, Kostas 2019. „Historicizing the Closed City”: Dana, M. – Savalli-Lestrade, I. (szerk.): *La cité interconnectée dans le monde gréco-romain (IV<sup>e</sup> siècle a.C.-IV<sup>e</sup> siècle p.C.). Transferts et réseaux institutionnels, religieux et culturels aux époques hellénistique et impériale*. Bordeaux, 43–57.
- Weisweiler, J. 2021. „Capital Accumulation, Supply Networks and the Composition of the Roman Senate, 14–235 CE”: *Past and Present* 253, 3–44. <https://doi.org/10.1093/pastj/gtaa046>
- Witschel, Christian 2012. „„Orientalische Kulte“ im römischen Reich – neue Perspektiven der altertumswissenschaftlichen Forschung”: Blömer, M. – Winter, E. (szerk.): *Iuppiter Dolichenus. Vom Lokalkult zur Reichsreligion*. Tübingen, 13–38.
- Zimmermann, M. 2013. *Gewalt. Die dunkle Seite der Antike*. München.

**Hegyi W. György** ókortörténész, az ELTE BTK Ókortörténeti Tanszékének oktatója. Kutatási területe az archaikus Görögország és a római köztársaság története.

**E-mail:** hegyi.gyorgy@btk.elte.hu

**ORCID:** 0000-0001-7292-047X

**Absztrakt:** A tanulmány a Romulus és Remus közötti testvérgyilkosságot a római–latin kapcsolatok tágabb összefüggésében értelmezi. Kiindulópontja az a megfigyelés, hogy a római hagyomány több, egymástól időben távol eső epizódot kapcsol össze közös motívumok – mindenekelőtt az ikermotívum, a szimmetrikus ellenfelek küzdelme és a végletes erőszak – révén. A tanulmány részletesen elemzi Romulus és Remus történetét, a Horatiusok és Curiatiusok párviadalát, valamint a latin háború kulcsjeleneteit, különös tekintettel Titus Livius elbeszélő stratégiáira. Amellett érvel, hogy ezek az egymást tükröző történetek egy tematikus „latin logoszt” alkotnak a római emlékezeten belül, amelyben a római identitás a latinokkal való lényegi azonosság és a tőlük való erőszakos elkülönülés feszültségében formálódik. Így válik a mítikus ikermotívum a római önazonosság egyik alapvető értelmezési keretévé.

**Kulcsszavak:** Romulus és Remus, római–latin kapcsolatok, Horatiusok és Curiatiusok, vesérisi csata, ikermotívum, római identitás, Titus Livius

**DOI:** <https://doi.org/10.63872/GAQT2990>

# Romulus, Remus és a latinok

## Ikerharcok és identitás a római eredethagyományban

Hegyi W. György

Róma történetének kezdete végletesen erőszakos. Az együtt felnövő, addig harmonikusan együttműködő, elválaszthatatlan testvérek egymás ellen fordulnak és Romulus meggyilkolja ikertestvérét, Remust.

Az itt következő írás ezt a testvérgyilkosságot egy új kontextusban, Róma latinokkal való kapcsolatában igyekszik értelmezni. Vizsgálódásunk azonban nagyobb részt nem az alapító ikrekre fókuszál, hanem a latinok és rómaiak közös történelmének néhány későbbi epizódját elemzi, azok felől akarja megérteni Romulus és Remus történetének két, véleményünk szerint egymástól elválaszthatatlan elemét, az ikermotívumot és a gyilkosságot.<sup>1</sup> A nyugati kultúra talán leghíresebb *fratricidiumát* fölösleges lenne újra elmesélni, az alábbiakban csak röviden összefoglaljuk a történetnek azokat az elemeit, amelyek később is felbukkannak forrásainkban és kapcsolatot teremtenek az alapítás mítoszával. Feltételezhető ugyanis, hogy a párhuzamok nem véletlenek, a hagyomány – különösen a történetíró Titus Livius,<sup>2</sup> aki a fő forrása és ugyanakkor tárgya is a következő oldalaknak – e közös elemek révén kapcsolt össze távol eső történeteket egymással és Róma kezdeteivel.

Az első motívum a testvérek iker volta, amely egyrészt a konfliktus forrása az elbeszélésben, mivel nem lehet életkoruk alapján dönteni abban a kérdésben, ki uralkodjon (Livius I. 4, 2 és 6, 4). Másrészt, ha lehet, még végletebbé teszi a gyilkosságot, amennyiben Romulus a hozzá lehető legközelebb álló embert, önmaga tükörképét, szinte önmagát pusztítja el. A második Romulus csalása (csele, hazugsága) a jóslatkérés során. Róma alapítója és első királya hazudik a jóselekről testvérének, igaz, szavait az istenek végül igazsággá változtatják, és megjelenik a tizenkét madár. Livius, szemben Plutarchossal és más szerzőkkel, nem említi Remus becsapását, de a probléma alapja, Romulus győzelmének megkérdőjeleződése nála is jelen van: Remusnak jelentek meg előbb a madarak (Livius I. 6, 4 – 7, 1, Plutarchos: *Romulus* 9, 4–5.) Ehhez kapcsolódik szorosan a harmadik: küzdelmük az utolsó utáni pillanatban fordul meg Róma javára (ha Remus nyer, Róma sohasem születik meg). A csalás vagy a csel – amennyiben nem (csak) alkalmazójának morális elítélése a cél –, valamint a „sírból visszahozott győzelem” ugyanazt hangsúlyozza az elbeszélésben: a küzdelem éles és kiegyenlített volt, vagy egyenesen egy vert helyzet fordult meg a látszólag gyengébb javára. Romulus és Remus esetében az első (kiegyenlítettség) látszik a kézenfekvőbbnek, hiszen történetük egyik leghangsúlyosabb vonása iker (egyforma) voltuk. Ugyanakkor a második lehetőség is biztosan jelen volt az ókori értelmezések között. Például Ovidius *Lupercalia*-leírásában Romulus már korábban is alulmaradt egy versenyben Remusszal szemben, aki akkor is gyorsabbnak bizo-

nyult, ugyanúgy, mint később a jóslatkérésben.<sup>3</sup> A negyedik a gúnyolódás motívuma (Livius I. 7, 2): Remus nem fogadja el testvére győzelmét, az istenek akaratát, illetve az *auspicium-mal* szentesített új hatalmat, végső soron Rómát. Az ötödik a fal (Livius I. 7, 2), amelyet a gúnyolódó iker átugrik, az új fal, amelyet szent szertartással hoztak létre és az új rendet, a városállamot hivatott megvédeni. A hatodik pedig maga a gyilkosság (I. 7, 2), amely elpusztítja az egyik testvért, és ezzel megszünteti a történet legszembetűnőbb elemét, az ikerséget.

### Latinok és rómaiak

Róma latin város. Latium északnyugati peremén fekszik, nyelve latin, forrásaink szerint mindig is részt vett a latinok közös kultuszaiban, legősibb társadalmi és katonai szervezete a latinoknál általános háromszor tízes rendszer szerint épült föl. Ennek az alapvető ténynek, Róma latin voltának nyilván meg kell jelennie az identitás szempontjából döntő eredettörténetben. Romulus és Remus mítoszából nem is hiányzik a latin elem, az ikrek Alba Longának, a latinok ősi városának és kultikus központjának a királyi családjában születtek. Közvetlenül születésük után azonban elkerülnek Albából, és majd csak nagyon rövid időre bukkannak fel itt újra, hogy igazságot szolgáltatassanak: megölik a trónbitorló Amulius, és helyreállítják nagyapjuk, Numitor törvényes uralmát. Ez után a rövid kizűrés után visszatérnek oda, ahová hajdan csecsemőként kitétték őket, és ahol csodálatos megmenekülésük után nevelkedtek, és ahol majd a városuk is megszületik (Livius I. 4–6).<sup>4</sup> Ha a két helyszínek a történetben betöltött szerepét vetjük össze, természetes, hogy Alba Longa (és így a latinok) szerepe eltörlődik a leendő város helyén elterülő, víz borította<sup>5</sup> vadonhoz képest, hiszen a történet Rómáról és nem az „anyavárosról” szól. Azonban ezt figyelembe véve is meglepően gyengének és másodlagosnak tűnik az Alba Longa-i szál. Kétségtelen, egyes szerzőknél, színesen és gazdagon vannak megírva az albai epizódok is, de az, hogy több történetvariánsból kimaradhatott Alba Longa,<sup>6</sup> a hagyomány egészét tekintve jellemzőbb, mint például Dionysios Halicarnasseus bőbeszédűsége. Továbbá az ikrek ugyan királyi vérből születnek, de erőszak útján fogannak, egy isten és egy szűz papnő gyermekei, származásuk illegitim és kívül esik az emberi szférán, mint azt csodás megmenekülésük is tanúsítja. A lehető legvékonyabb és a születésük után rögtön el is vágott szál köti őket Alba Longához, történetük akár a vízen lebegő teknőben is kezdődhetne. Az ikrek szoros kötődése Róma helyéhez a Várost autochthon vonásokkal ruhazza fel, amelyeket nem tud a Trója – Lavinium – Alba Longa – Róma leszármazási sor teljesen elfedni.

Ha végignézzük forrásainkban a Város történetét a kezdetektől Kr. e. 338-ig, Róma szövetségi rendszerének kialakításáig, hasonló kérdőjelekbe ütközünk Róma latin voltával és a környező latin városokhoz fűződő viszonyával kapcsolatban. Érdekes rögtön a kezdetekre egy figyelmesebb pillantást vetni (Livius I. 6, 3):

*Az albaiak és a latinok már valóban túlságosan sokan voltak, és hozzájuk csatlakoztak még a pásztorok is; így a lakók együttes száma alapján joggal remélhették, hogy Alba is, Lavinium is eltörlődik majd a megalapítandó városhoz képest.*

Az albaiaktól megkülönböztetett latinok alatt Livius bizonyára a többi latin várost, az albaiak korábbi „coloniáit” érti, említésükkel máris gyengíti az „anyaváros” szerepét az alapításban, de érdekesebb, hogy megkülönbözteti tőlük Romulusék saját és a későbbi város helyéhez szorosan kötődő csapatát. Alba Longa territóriumának és Latiumnak a határvidékén vagyunk, tehát a történet logikája szerint ezek az ifjak is latinul beszéltek, de Liviusnál és a hagyományban is ennél sokkal fontosabb jellemzőjük az ikrekkel és a hellyel való kapcsolatuk. Ez a három elem (albaiak, latinok, pásztorok) egészül ki hamarosan a város lakóinak további gyarapítása végett létrehozott *asylumba* sereglőkkel. Livius a szomszéd népekből (*ex finitimis populis*) tömegesen ide menekülő szabadokról és rabszolgákról beszél (I. 8, 5–6). A *populit* lehetne érteni a környező latin városok *populusaiként* is, de sokkal valószínűbb, főleg, ha végigtekintünk Róma szomszédságán, hogy különböző és nem feltétlenül latin népekkel számol a hagyomány. Fontosabb azonban ennél, hogy ők menekültek, akiket eredeti közösségükből kizártak, vagyis nincs (Róma előtti) identitásuk. Livius az *asylumról* beszélve tesz egy különösen érdekes megjegyzést: „Romulus – a városalapítók ősi szokása szerint, akik közönséges és alacsony származású tömeget csodítottak maguk köré, és azt hazudták, hogy népszaporulatuk a földből nőtt ki – (...) menedékhelyet nyitott” (Livius I. 8. 5). Tehát Róma eredetmondájának *autochthon* vonásaira egy olyan szerző is reflektál, aki Aeneasszal kezdte Róma történelmét. A sor a szabin nőkkel és a városba beköltöző családtagjaikkal, illetve egyes szerzők szerint már Romulus alatt betelepülő etruszokkal folytatható. Mindebből jól látszik, hogy a római hagyomány egyáltalán nem törekedett a város eredetét csak a latinokhoz kötni, sőt a város identitásának volt egy hangsúlyosan nem latin jellege, amely a hagyományban párhuzamosan jelent meg Róma latin voltával.<sup>7</sup>

Róma viszonya saját latinságához, illetve annak explicit és implicit megjelenése a forrásokban nem lehet független attól a képtől, amelyet a környező latin városállamokról, a latin szövetségről, illetve általában a latin népről kialakítottak a római forrásaink. Ennek a képnek az alapja a Rómaiak kezdetektől való hatalmi fölénye a latinokkal szemben, és ebből következő vezető szerep a szövetségben. A latinok vagy egyes városaik néha megkérdőjelezték Róma elsőbbségét, de a római diplomácia vagy a római fegyverek győzelme után helyreáll a rend. Livius például így számol be a Tarquinius Superbus által megújított szerződésről, miután csellel és erőszakkal megszüldött uralmát a latinok fölött (Livius I. 52, 1–5):

*Ezután Tarquinius ismét gyűlésbe hívta a latinokat, (...) majd a következőket mondta: Ő végső soron az ősi jog alapján is fellephetne, amely az összes latint köti, mivel mind Albából származnak, és amely szerint Tullus óta az egész albai állam és összes coloniája a rómaiak hatalma alá tartozik. Mégis úgy véli, hogy mindannyiuknak hasznosabb, ha azt az ősi szerződést megújítják, és a latinok mintegy részesként osztozhatnak a római nép szerencséjében, nem kellene örökké attól szenvedniük vagy rettegniük, hogy felégetik városaikat, feldőlnek földjeiket, mint ahogy azelőtt, Ancus és az ő apja uralkodása idején történt. (...) Megújították tehát a szerződést; a latin ifjúság pedig parancsot kapott, hogy a szerződés értelmében, meghatározott napon, teljes létszámban jelenjen meg fegyveresen Ferentina ligeténél.*



1. kép. Castor és Pollux római márványszobra, Kr. u. 3. század.  
Metropolitan Museum of Art, New York. Forrás: Wikimedia Commons

Livius beszámolója minden ízében hamis,<sup>8</sup> a Kr. e. 338 (a latin háború vége) utáni hatalmi viszonyokat vetíti vissza a királykorba. Ebben az első annalistáktól származó, és szinte minden forrásunk<sup>9</sup> által osztott hamis képben nemcsak a kitalált hatalmi fölény az érdekes, hanem a szereplők felosztása is Rómára és a latinokra. Róma eszerint nem egyike (ha leghatalmasabbika is) a harminc latin városnak, hanem külön áll, és így tartja hatalma alatt az egyetlen egységet képező latinokat.<sup>10</sup> Mindennek pedig az a fikció az alapja, hogy Tullus Hostilius király hatalmat nyert mind a harminc latin város felett, amikor a hármassikre híres viadalában az uralma alá hajtotta Alba Longát, hiszen ezek mind Alba Longa coloniái voltak.<sup>11</sup> Ugyan a hagyomány szerint Róma is egyike volt az Alba által alapított 30 városnak, de az ebből fakadó alapvető ellentmondás nem zavarta az annalistákat.<sup>12</sup>

Alföldi Andrásnak minden bizonnyal igaza van abban, hogy a latin–római viszonyról alkotott hamis képért Róma történetíróinak az a törekvése a felelős, hogy már a kezdetektől nagyhatalomnak láttassák Rómát, de egyúttal az is kijelenthető, hogy a latin–római történelem tényeinek ez a drasztikus átformálása biztosan alakította a rómaiak önképét is, és így nem hagyhatta érintetlenül például a város alapításának történetét sem. Nem kell megállnunk az első annalistánál, Fabius Pictornál, ha ennek az identitásproblémának a gyökereit keressük. A rómaiak a Kr. e. 4. század második felétől ténylegesen létező hatalma a latin városok fölött, de a korábbi háborúk is – akár egymás oldalán például az aequusok ellen, akár egymás ellen harcoltak – jelentősen alakították az emlékezetet, így a kezdetekről szóló mítoszokat is.<sup>13</sup> A rómaiak egyszerre latinok, de el is különülnek tőlük: környezetükkel, többek között a latinokkal szemben rómaiak. Hozzákötik magukat bizonyos történetekkel a latinok kultusközpontjához, Alba Longához, ugyanakkor más történeteikkel városuk autochtón vonásait hangsúlyozzák. Identitá-

suknak ezt a feszültségteli dualitását az eredettörténet ikrei nagyon plasztikusan képesek megjeleníteni. Ez az írás természetesen nem amellett fog érvelni, hogy feltétlenül és kizárólagosan a Róma–latin dualitás hívta volna életre az ikreket, hanem amellett, hogy ez lehetett azoknak a kérdéseknek az egyike, amelyek egy római számára jelentésselivé tették az alapítás elemeit, az ikermotívumot, a hatalomért folytatott küzdelmet, Romulus csalását és győzelmét, valamint Remus gúnyolódását és halálát.<sup>14</sup>

Ahogy nem lehet kétségbe vonni annak a feltevésnek a létjogosultságát, hogy a testvérek az archaikus római társadalom egyik kettősségét, a patricius–plebeius szembenállást is megjeleníthették a rómaiak számára, úgy a latin–római ikrek mellett is lehet érvelni. A patricius–plebeius kettősség, amely T. P. Wiseman könyve<sup>15</sup> óta megkerülhetetlen, bár kissé túlértékelt értelmezése az ikrek történetének, a strukturális hasonlósága miatt is érdekes: több ponton is összekapcsolódik a latinok kér-

désével, amelyek közül érdemes egyet, az Aventinust külön is kiemelni. Az Aventinus ugyanis, ahova forrásaink többsége<sup>16</sup> szerint Remus jóslatot kérni elvonult, nemcsak a plebeiusok központja, továbbá Ceres, Liber és Libera szentélyének helye volt, hanem itt állt a latin szövetség egyik kultusközpontja, Diana szentélye is.<sup>17</sup> Az emlékezet számára Róma az egyetlen lehetőség, nem alternatíva Remoria vagy az Aventinus, de az elbeszélésben kell egy ellenpont, valami, amivel szemben, amivel versengve győzött a Palatium és a Capitolium. Az Aventinus mindenekelőtt egy Rómán kívüli, Rómával szembeállítható hely, emiatt alkalmas a vad ariciai kultusz befogadására, de a plebeius mozgalom központjának is.<sup>18</sup> Vagyis a Város és az Aventinus kettőssében ugyanaz az összefüggés ragadható meg, amely az ikermotívumban is megfogalmazódik: az azonosságnak és a különbözőségnek az identitás kérdéseire oly jellemző dialektikája. Aventinus hangsúlyosan nem Róma, ugyanakkor elválaszthatatlanul hozzátartozik Rómához.

## Horatiusok és Curiatiusok

A hagyomány – mint fentebb már volt róla szó – a rómaiak vezető szerepét a latinok fölött Alba Longa legyőzéséhez kapcsolja. Máshonnan nézve a római–latin történelem második epizódja – ha elsőnek Róma alapítását tekintjük – rögtön eldönti Róma elsőségének kérdését nemcsak Alba Longával, hanem minden latinnal szemben. Romulus csak a szabinokkal és az etruszokkal háborúzik, Numa Pompilius pedig egy időre elfordítja Rómát a fegyverektől. A harmadik királynak, a harcias Tullus Hostiliusnak azonban első dolga, hogy háborút robbantson ki Alba Longával.<sup>19</sup> Tullus Hostilius Liviusnál az Alba Longát legyőző, majd épületeit leromboló és népét Rómába áttelepítő király: az uralkodását tárgyaló tíz caputba (I. 22–31)

az Albához köthető eseményeken kívül csak egy rövid háború a szabinokkal és halálának a leírása fér bele (I. 30–31), de ezt a befejező részt is meghatározzák az Albához kötődő elemek (az Alba Longa bekebelezésével megváltozott erőviszonyok, illetve a lerombolt város helyén hulló kőeső).

Alba Longa Róma általi lerombolása a Kr. e. 7. század elején természetesen minden elemében fiktív és anakronisztikus, de ez nem változtat a hozzá fűződő hagyományok fontosságán és hasznosságán sem, ha a római-latin identitás problémáját akarjuk megérteni. Az ilyen irányú vizsgálódást különösen érdekessé teszi, hogy a latinok alávetésének első epizódja, a Horatiusok és Curiatiusok párviadala Róma egyik leghíresebb és egyben – ami súlyát és a hozzá kapcsolódó elméletek számát illeti – az alapító ikrekével vetekedő mitikus története. Bár a hármas ikrek különleges és véres történetének legnyilvánvalóbb célja, hogy megalapozza az emlékezetben a latinok feletti római hegemoniát, a kutatás – talán éppen a kérdés nyilvánvaló volta miatt – evvel a szemponttal foglalkozik a legkevesebbet.<sup>20</sup> Pedig a téma innen nézve is rendkívül érdekes, kiváltképp, ha azokat a narratív elemeket vizsgáljuk, amelyek más, a római-latin identitás szempontjából szintén döntő jelentőségű történetekkel teremtenek kapcsolatot.

A Róma és Alba Longa között kitört háború, bár az albaiak már ötezer lépésnyire megközelítették Rómát, nem a két sereg összecsapásával dől el. A rómaiak királya és az albaiak vezetője megegyezik, hogy párviadal döntsön a szemben álló seregek és a hatalom sorsa fölött. Történetesen mindkét seregben volt egy-egy hármas iker, a Horatiusok és a Curiatiusok, akik korban, erőben nem különböztek egymástól. Ők küzdenek meg egymással seregük és államuk nevében. (Livius I. 23, 3–24, 1). Az összecsapás első fázisában a három rómaiból ketten elesnek, és mind a három albai testvér megebesül. Az életben maradt Horatius, bár sértetlen, nem bírta a háromszoros túlerővel, ezért futásnak ered, amivel szétválasztja egymástól ellenfeleit, akik sebesülésük mértékének megfelelően más-más tempóban üldözik. Így, mikor egy idő után szembefordul velük, külön-külön mérszázolhatja le mindhármukat (Livius I. 25, 3–12). A gyilkolásnak azonban nincsen még vége, a vállán a legyőzöttekről lehúzott zsákmánnyal diadalmasan hazatérő Horatiust Róma kapujánál többek között húga fogadja, aki az egyik Curiatiusnak a jegyese volt. A lány, meglátva bátyja vállán vőlegényének az általa himzett köpönyegét, sírásra fakad, a győztes Horatius pedig ezen feldühödve keresztüldöfi, mondván: „Takarodj a jegyesedhez rosszkor jött szerelmeddel, ha képes voltál így elfeledkezni saját bátyáidról, a holtakról és az élőkről, sőt még saját hazádról is! Így járjon minden római nő, aki az ellenséget gyászolja!” (Livius I. 26, 2–4).

A történet legszembetűnőbb eleme a hármas ikrek szerepeltetése. Már két egymással szembeállítható ikerpár (vagy egyetlen hármas iker az archaikus Latiumban vagy Itáliában) is különleges lenne, de egy-egy hármas iker mindkét seregben több, mint különleges véletlen, ez egy jel, olyan rendkívüli jelenség, mint az emberi hangon megszólaló állatok vagy egy kőeső.<sup>21</sup> Emiatt a közös és rendkívüli tulajdonságuk miatt a három-három ifjút a másik hármassal szembeni szimmetria is jellemzi, egymás tükörképei, mondhatni egy ikerpár egymással való küzdelmét látjuk. Livius ezt hangsúlyozza is: *nec aetate nec viribus dispares* („korban, erőben nem különböztek egymástól”, I. 24, 1). Dionysios Halicarnasseusnál a hármas ikrek

unokatestvérek anyai ágon, sőt az anyák maguk is ikrek voltak (III. 13, 4; 21, 3).<sup>22</sup> A hagyománynak ez az eleme egyszerre magyarázza ezt a különleges jelenséget, és teszi még szorosabbá az ifjak közötti kapcsolatot. Bőbeszédűbb görög forrásunk által fenntartott hagyomány magyarázata azonban fölösleges: a szikárabb, az interpretációt az olvasónak jobban átengedő Livius, mint mindig, itt is jobb.<sup>23</sup> Livius az ifjak szoros kapcsolatát és hasonlóságát nem megmagyarázza egy narratív elemmel a történeten belül (unokatestvérek), hanem az emlékezet és a történetírás felől reflektál az ifjak lényegi azonosságára (Livius I. 24, 1):

*Annyi biztos, hogy Horatiusoknak és Curiatiusoknak hívták őket – hiszen aligha akad ismertebb eseménye a régmúlt időknek –, de még egy ilyen híres történetben is keverednek a nevek, hogy melyik néphez tartoztak a Horatiusok és melyikhez a Curiatiusok.*

Livius elbizonytalanodása tudatos írói eszköz,<sup>24</sup> amellyel a figyelmet a szembenálló felek megkülönböztethetlenségének kérdésére irányítja. A küzdő felek, a két testvérnép képviselői önmagukkal, de legalábbis önmaguk tükörképével kerülnek szembe. Ez a tükörkép fog szilánkokra hullani a kardcsapások alatt. Livius, mint művében oly sokszor, most is az ott jelenlévő közönségen keresztül láttatja velünk a szereplőket.<sup>25</sup> Ők hosszú mondatokon keresztül ezt az egyformaságot, ezt a szimmetriát látják (I. 25, 2–5), hogy azután az albai testvérekkel már egyedül, ikervoltát elveszítve szembenálló, életben maradt római győzelmének örüljenek, illetve saját bajnokaikat gyászolják (I. 25, 5–12).

Ha a latinság-rómaiság problémája felől nézzük, az összecsapó ikrekkel kiemelt hármasság már önmagában is jelentéssel bír: a három latin törzset, tehát a törzsi struktúrát, végső soron a latinságot jeleníti meg.<sup>26</sup> Ha pedig ez érvényes (az ókori hallgató és olvasó számára sem idegen) minta, az nemcsak a két latin közösség hatalmi harcát eldöntő bajvívók számát, hanem a küzdelem kimenetelét is értelmezi. A hatból öt fiú halálával a két latin közösséget összekapcsoló törzsiség megjelenítése számolódik fel többszörösen. Nemcsak a Horatiusok albai „ikrei”, a Curiatiusok halnak meg, de a győztes Horatius is egyedül marad: fogalmazhatunk úgy is, hogy ikertestvérei áldozata árán nyerheti el csak a hatalmat Róma számára.

Ez az ikermotívum, az albai és római testvérek lényegi szimmetriája (amely természetesen kap egy további csavart és megerősítést a „belső”, a testvérek közötti hármasiségtől is), mint már ennyiből is kiderült, elválaszthatatlan a római-latin identitás kérdésétől, és megerősíti az alapító ikerpár történetének illetően értelmezését is: a két végletesen erőszakos ikergyilkosságot az identitás témája közös mintába rendezi. Nem ez az egyetlen közös motívuma azonban Romulus és Remus hatalmi harcának és a hármas párviadalnak. Horatius váratlan és az erőviszonyokat az utolsó pillanatban megfordító csele (amellyel újraértelmezte a „szégyen a futás, de hasznos” archilochosi gondolatát) is kapcsolatot teremt Romulus és Remus versengésének két fontos motívumával: a csellel és a sírból visszahozott győzelemmel.<sup>27</sup> A csel természetesen nem kapcsolódik elválaszthatatlanul a latinság-rómaiság problémaköréhez, hiszen cselekre-csalásokra más szituációkban is kaphatóak a rómaiak (ha saját felfogásuk szerint nem is jellemző

rájuk annyira, mint egyes ellenfeleikre, például a punokra). A csel a végsőkéig kiegyenlített, illetve a már-már az ellenfél javára eldőlt szituációkat jellemzi, és az ikerharcok, például a latinok és rómaiak küzdelmei ilyenek. Ráadásul Horatius cselének az albai történeten belül is van egy erős párhuzama. Tullus Hostilius, aki mindenképpen háborút akar, de Albára akarja hárítani a kirobbantás ódiáját, ugyanúgy cselt alkalmaz. Maga a trükk is hasonló: az időre, a halogatással, illetve gyorsasággal való manipulálásra épül, mint győztes bajvívójának, illetve Romulusnak a csele is.<sup>28</sup>

A csak *bellum iustum et pium* (igazságos és isteneknek tetsző háborút) vívó rómaiak számára mindig fontosak a „ki kezdte”, „ki a hibás”, „melyik fél sértette meg a népek jogát” kérdései, de egy testvérnéppel háborúzva ezekre különösen nagy hangsúly esik.<sup>29</sup> Innen nézve nem meglepő, hogy Alba Longa (és így formálisan az összes latin) alapításának történetében ez a motívum az ikrek párviadala mellett a másik hangsúlyos elem.<sup>30</sup> Így érthető, hogy Livius miért részletezi a király cselét, amellyel elérte, hogy az ellenfelet terhelje a háború kirobbanásának formális felelősége. Ide illik a *fetialisok*, a hadüzenetet és békekötést intéző – vagyis a *bellumok iustum* és *pium* voltára ügyelő – papi testület, pontosabban az első ismert fellépésük bemutatása (I. 24, 3–9).<sup>31</sup> Továbbá ez, vagyis a *fides*, az esküvel megerősített szerződések megtartása a másik központi eleme Tullus Hostilius liviusi történetének: a szerződést megszegő, és így Iuppitert megsértő albai vezető kettőbe szakítása. Az árulást és annak a rómaiak számára is megdöbbentően kegyetlen büntetését pedig Alba lerombolása és lakóinak rómaiává válása (Rómába telepítése) követi. Jellemző, hogy a „ki kezdte, ki a hibás” kérdés is megidézi a kezdeteket, az alapító testvérek egymásnak ugrását és Remus, de különösen Romulus felelőségének kérdését,<sup>32</sup> de – mint majd látni fogjuk – nagy hangsúlyt kap a római-latin vetélkedés lezárásának, a latin háborúnak (Kr. e. 340) az emlékeztetésében is.

A csel motívumánál sokkal gyakrabban bukkan fel a római történelemben általában a hatalom vagy konkrétan Róma főségének kérdése. A fentiek fényében azonban az az észrevétel, hogy Livius mind az alapító ikrek, mind Alba és Róma viszályában<sup>33</sup> kiemeli ezt a szempontot, tovább erősíti a történetek közötti kapcsolatot. Az ikrek egymás ellen fordulását Livius így magyarázza: „De tervüket megzavarta az ősi kórság (*avittum malum*), a királyi hatalom vágya (*regni cupido*), és a teljesen ártatlan kezdeményezésből gyalázatos versengés támadt” (Livius I. 6, 4). A hadüzenet és háború szabályaira pedánsan ügyelő Tullus Hostiliust Alba dictatora, Mettius Fufetius a következőképpen szembesíti a nyers igazsággal: „De ha jól hangzó szavak helyett inkább az igazságot akarjuk kimondani: ezt a két szomszédos, rokon népet a hatalomvágy (*cupido imperii*) készíti fegyverfogásra” (I. 23, 7).<sup>34</sup> A hatalmi harc, amely az alapító ikrek egymás ellen fordulásával kezdődött, a római-latin történelem epizódjaiban folytatódik tovább, hogy majd a veserisi csatában záródjon le véglegesen. Nyilván a testvérgyilkos hatalomvágy, amely rögtön a Város születésénél megjelenik, más hatalmi harcok origójaként is szolgálhatott az emlékeztet számára.<sup>35</sup> Például a patriciusok és plebeiusok harcának vagy a polgárháborúnak: „Rómát keserves végzet üldözi, / a testvérgyilkos kéz büne” (Horatius, *Epódosok* 7, 17–18, ford. Trencsényi-Waldapfel Imre). Ezekből a társadalmi konfliktusokból fakadó értelmezések azonban nem szüntetik meg

a latin-római probléma és az alapító ikrek közötti kapcsolatot, inkább kiemelik a latin-római szembenállás velük való párhuzamosságát, polgárháborús jellegét. Sohasem lehetett kétséges ennek a háborúnak az epizódjait mesélő és hallgató rómaiak számára, hogy a latinok és rómaiak harca is belső, testvér, sőt iker küzdelem: Horatiusok és Curatiusok, Romulus és Remus harca.

A hármas ikrek története az alapító által emelt, a várost védelmező falról is szól. Ahogy Romulus Remustól védte meg az épülő falat, amelynek – amely sérthetlenségének – majd a Város védelmét, integritását és hatalmát kell örök időkre biztosítania, a Horatius fiú is ezt tette leendő sógorainak lemeszárásával. Természetesen minden hazájáért harcoló római végső soron Róma falait védi, de a hármas ikrek esetében jóval erősebb a kapcsolat a falat érő első támadás (Remus) elhárításával. Az eddig sorolt párhuzamok ugyanis a párviadal helyszínével is kiegészíthetők. A küzdelem a falak közvetlen előterében zajlik, a Rómát Livius szerint (I. 23, 3) 5000 lépésnyire megközelítő albai sereg közvetlen fenyegetést jelent a városra. A mind időben, mind térben elnyúló összecsapás pedig a Porta Capenához, a város egyik kapujához vezető úton zajlik. Ezt hangsúlyozzák legalábbis az elesett testvéreknek az emlékezeti helyé váló síremlékei,<sup>36</sup> amelyek a Rómából Albába, a latinok ősi vallási központja felé vezető utat szegélyezik a múlt mérföldköveiként. Az ifjak síremlékei ugyanis, mint Livius hangsúlyozza, hősi haláluk helyén állnak. Az Albai hegyek felől Rómába érkező utazó először a két Horatius együttes sírja (s haláluk helye), majd egymás után a három Curatius mellett elhaladva érkezik meg a város falaihoz.<sup>37</sup> Horatia síremléke pedig a Porta Capenához kötődik, ugyanis Horatiának is azon a helyen (*ante portam Capenam*) emeltek síremléket, ahol a karddöféstől összeesett (Liv. I. 26, 14).

Horatius húgának tragédiája is elválaszthatatlan a római-latin kérdéstől, jegyessége már önmagában is rámutat az egymást gyilkoló ikrek szoros kapcsolatára. Ez a gyászos szerelem – *immaturus amor*, „rosszkor jött szerelem”,<sup>38</sup> mondja a dühében kardot rántó báty – három másik történet felé kínál fel kapcsolódási pontokat. Az egyik a szabin nők elrablása. Hiszen – ha a hagyomány úgy akarta volna<sup>39</sup> – ebbe a küzdelembe ugyanúgy beavatkozhatott volna a testvéreit, de leendő férjét és sógorait is védeni akaró, és ezért közéjük álló lány, ahogy korábban a szabin nők megtették. De míg a szabin nők esetében a férjük iránt érzett szeretet megakadályozta az öldöklést, Horatia már csak a párviadal után lép színre, vőlegényéhez való ragaszkodása pedig nem ment meg senkit, az családjá és hazája elárulásának minősül, és csak a saját vesztét okozza. Bátyja a család által korábban elfogadott vőlegényt és a saját nővérét is megöli. Értelmezhetnénk ezt úgy, mint az Alba és Róma közötti szakadék áthidalhatatlanságát hangsúlyozó történetet, de mint a jegyesség létrejötté mutatja, ez a szakadék egyáltalán nem áthidalhatatlan. Latin arisztokrata családokról van szó két szomszédos közösségből; az ezeket a családokat összekötő házassági kapcsolat pedig a legrealisztikusabb mozzanata ennek a fiktív történetnek. Az eljegyzések ugyanis fontos és természetes elemét képezhették az Albai hegyen évenként összegyűlő latin közösségek többnapos ünnepségének.<sup>40</sup> Két, Dionysios Halicarnasseus szerint már korábbi házasságok révén eleve rokonságban álló latin család készül egy újabb házassággal még szorosabb szövetségre lép-

ni. A jegyességgel vállalt kötelezettségeket írja fölül a háború és a saját város iránti *fides*. A hármas ikrek ugyan halálukat lelik a viadalban, de Alba Longa lerombolása után a család, a Curiatiusok is átkerülnek Róma patricius nemzetségei közé, a köztársaság korában majd *consult* is adnak a *res publicának*. Igaz, a Rómába való beköltözéssel megszűnnek albaiak lenni, ahogy maga Alba mint város is megszűnik létezni, csak mint kultusz és emlékezeti hely él tovább. Tehát nem maga a család vagy általában az albai arisztokrácia vagy az albaiak az ellenség, hanem a latiumi városok lépnek egyet előre a történelemben. A nagyhatalmú nemzetségek kapcsolatára építő latin szövetségi rendszer helyébe a városok által strukturált Latium lép. Livius olvasói ezt a folyamatot – mi máson – saját szemüvegükön és saját mítoszaikon keresztül látják, amely Róma városát már a kezdetektől nem a latinok közül egynek, hanem tőlük minden rokonság és latinság, vagyis a lényegi azonosság ellenére elkülönülő entitásnak láttatja. A három-három testvér halálának (húga lép az utolsó Horatius helyére, mintegy helyettesítő áldozatként) drámája mögött az azonosságnak és a különbségnek azt a feszültséget láthatjuk, amelyet az ikerség paradoxonával olyan jól meg lehet ragadni. Ennek a feszültségnek, ennek a paradoxonnak a feloldása pedig a végletes erőszak, a testvér-, az ikergyilkosság.

A latin városok arisztokratái közötti házassági kapcsolat nemcsak Latium korai történelmének lehetett természetes eleme, hanem joggal várhatnánk ezt megőrző történeteket a római emlékezetben és történetírásban is. Ha áttekintjük azonban a királyok könyvét Liviusnál, a Curiatius fiú és Horatia jegyeségen kívül csak még egy ilyen kapcsolatot találunk, Tarquinius Superbus lányának házasságát (Livius I. 49, 8–9):

[Tarquinius Superbus] *főképpen a latin nép rokonszenvét igyekezett elnyerni, hogy idegen támogatással is biztosítsa helyzetét saját polgártársai között; előkelőségeikkel nemcsak vendégbarátságot kötött, hanem rokoni kapcsolatra is lépett. Leányát például a tuscolumi Octavius Mamiliushoz adta férjhez, a legelőkelőbb latinhoz (...). Ezzel a házassággal megnyerte magának veje számos rokonának, barátjának rokonszenvét.*

Ezek a sorok Tarquinius Superbus római uralmának bemutatása után következnek, amelyet gyilkosságok, törvénytelenység és megfélemlítés jellemez. A latinokhoz való közeledés ennek kontrasztja, illetve következménye: a *tyrannos*nak a latinok külső támogatására van szüksége saját városa ellen. Igaz, Livius (vagy Superbus) azután mintha megfélemlkezne erről, az utolsó király a latinokkal szemben is erőszakosan és aljas cseleket bevetve lép fel. A házassággal kialakított szövetség, illetve a latin vő majd csak Superbus elűzése után, a római-latin kapcsolat újabb sorsfordító pillanatában, a Regillus tavi csatában fog szerepet kapni. Miután ugyanis korábbi támogatója, Porsenna békét kötött a rómaiakkal, Tarquinius száműzetése székhelyét Tusculumba tette át vejéhez, Mamilius Octaviushoz (Livius II. 15, 7).<sup>41</sup> A hagyomány szerint ez a Mamilius áll a Róma ellen szerveződő 30 latin város – tehát a latinok – szövetsége mögött (Livius II. 18, 3), továbbá Livius a Regillus tavi csata leírásában a két Tarquinius, apósa és sógora mellett Mamiliust emeli ki az ellenség vezérei közül. A csata közepette két lovas párviadalt is vív római vezérekkel (a máso-

dikban veszíti el életét), és ő az, aki az első párviadalában szerzett sebével nem törődve már-már megfutamtítja a rómaiakat a száműzöttek harcba szólításával (Livius II. 19–20). A rómaiak és latinok kapcsolatának ezt az amúgy is szorosan összefüggő két fejezetét tehát a házasság témája is összekapcsolja. Horatia jegyessége vérbe fulladt, de ezáltal Róma és a latinok (Alba) elkerültek egy sokkal nagyobb áldozattal járó háborút, és az albaiak beolvadtak Rómába. Evvel szemben a sikeres, két család tartós szövetségét megalapozó házasság a saját városa ellen forduló zsarnok eszközévé válik. A Regillus tónál a sógorok (Superbus fia és veje) nem egymás ellen, hanem egymás mellett harcoltak, de Róma ellen.

A harmadik történet pedig, amely felé a Horatia-epizód liviusi megfogalmazása mutat, maga az alapító ikrek története. Nem lehet véletlen, és a szakirodalom is már régen észrevétellezte,<sup>42</sup> hogy Romulus és Horatius nagyon hasonló mondatok kíséretében ölik meg a testvérüket. „Így járjon minden római nő, aki az ellenséget gyászolja!” – mondja Horatius. „Így jár mostantól, aki átugorja falaimat!” – halljuk Romulustól. A párhuzamot mélyíti, hogy mindkét ifjú hirtelen felindulásból cselekszik testvére viselkedésén megdühödve. Továbbá a testvérek viselkedése is nagyon hasonló, a gúnyolódó Remus fivére művét, a város védelmében tett erőfeszítését fitymálja le, de ez Horatiára is igaz: halott bátyjainak a város érdekében hozott áldozatát és élő bátyjának győzelmét veszi semmibe az ellenség siratásával. Ráadásul testvérüket sértő gesztusukkal mindketten kívülállóként, a testvérük által védett város ellenségeiként határozzák meg önmagukat.

## Veseris

A latin háború, illetve annak vége Kr. e. 338-ban az a pont, ahol a történelem végre utolérte az annalista fikciót.<sup>43</sup> Győzelme után Róma létrehozott egy olyan, már tényleg általa uralt és irányított szövetséget, amellyel végérvényesen biztosította hatalmát a latin városok fölött. A római történelem egyik fordulópontja ez,<sup>44</sup> az ekkor teremtett szövetségi rendszer lesz az alapja ugyanis nemcsak a következő évtizedek hódításainak, hanem a meghódított Itália sikeres és tartós integrációjának is. Logikus feltételezésnek tűnik, hogy ez a latinokkal vívott háború Róma emlékezetében, majd pedig történetírásában összekapcsolódjon a római-latin identitás problémakörével, és ebből következően – az elbeszélés motívumain keresztül – a korábbi római-latin történetekkel is. Legrészletesebb és legfontosabb forrásunk, Livius<sup>45</sup> (VIII. 2, 5 – 12, 1) igazolja ezt a feltételezést.

Livius lényegében egyetlen, a 340-ben Veserisnél lezajlott csatára, valamint annak közvetlen előzményeire koncentrál,<sup>46</sup> és szokása szerint egy-két részletesen kidolgozott epizódra sűríti bele mindazt, amit a háború egészével kapcsolatban fontosnak tart elmondani. Campaniában, a Vezúv közelében lezajló ütközet jelentőségét jól mutatja, hogy mind a két consul itt van a legióival: Róma teljes erejére<sup>47</sup> szükség van a latinok legyőzéséhez. Liviusnál ezekben a caputokban kapunk diplomáciai konfliktust, részletes csataleírást és egy aprólékos kitérőt a római hadrend felépítéséről, de a hangsúly a consulok *exemplum*-maira esik, ugyanis két nagyon híres történet is kapcsolódik ehhez a csatához. Decius Mus *devotió*ja<sup>48</sup> az egyik, amellyel

felajánlja önmagát és az ellenfél legióit az alvilág isteneinek a győzelemért, majd az ellenség sorai közé vágatva lemészároltatja magát.<sup>49</sup> A másik consul áldozata és *exemplum*a, ha lehet, még híresebb: Manlius Torquatus a csata előtt kivégezteti saját fiát, aki megsértette a *disciplinát*, a katonai fegyelmet.

A *disciplina*, amely az egyik fő motívuma a VII. és a VIII. könyvnek,<sup>50</sup> egyértelműen a központi témája ennek a részletnek is: ez formálódik elborzasztó, de a győzelemhez szükséges *exemplum*má a fiát kivégző consul történetében, majd a fogalom egy másik aspektusa részleteződik a hadsereg rendjének leírásában, végül pedig ez hozza el a győzelmet a csatában is. Van még egy folyamatosan hangsúlyozott és a *disciplinával* is szorosan összekapcsolott eleme a csata előzményeinek, illetve a csata bemutatásának, ez pedig a szembenálló felek, a rómaiak és a latinok teljes egyformasága (Livius VIII. 6, 14–15):

*A tanácskozáson [a consulok, legatusok, tribunusok] azt is megtárgyalták, hogy ha a háborúk irányításában valaha is szükséges volt a könyörtelen szigorúság, akkor most valóban vissza kell térni az ősök hagyományos katonai fegyelméhez (disciplina militaris ad priscos redigeretur mores). Gondjukat csak növelte, hogy a latinok ellen kellett harcolniuk, akiknek nyelve, szokásai, fegyverzete, és ami a legfontosabb, hadseregszervezete teljesen megegyezett a rómaiakéval. Katonák álltak szemben katonákkal, centuriók centuriókkal, tribunusok tribunusokkal, akik hajdan egy helyőrségben, sőt gyakran egy manipulusban szolgáltak.*

Ez az alapvető és a háború leírása során erősen hangsúlyozott<sup>51</sup> hasonlósága (tükörkép szerű azonossága, „ikersége”) a szembenálló feleknek nagy szerepet kap már a konfliktust ki-robbantó latin követelésekben is. A latin követ, Annius a Capitoliumon a senatus és Iuppiter előtt így fogalmaz: „ha már a halhatatlan istenek úgy látták jónak, hogy erőnket is egyenlővé tegyék, az egyik consult Rómából, a másikat Latiumból kellene választani, és a senatus tagjai is egyenlő arányban kerüljenek ki a két népből; váljunk egy néppé, egy állammá!” (Livius VIII. 5, 4–5). A javaslat teljes mértékben fiktív,<sup>52</sup> de van benne logika: az erők szimmetriáját a hatalom szimmetrikus megosztásának kell követnie, a latinok és rómaiak ikerállamának. Annius ugyanakkor a név dolgában nagyvonalú: „És hogy biradalmunknak egy fővárosa (*imperii eadem sedes*) és mindnyájunknak egy neve legyen (*idemque omnibus nomen*), mivel egyik félnek mindenképpen engednie kell, legyen az inkább a ti nevetek, és (...) vegyük fel mindnyájan a római nevet” (Livius VIII. 5, 6). A név kérdésének ez a már-már komikus kiemelése az alapítás tragédiáját idézi fel az olvasóban, hiszen a testvérvizsoly a város neve és a város fölötti hatalom miatt tört ki: a hely védőisteneire bízták, hogy madárjósáttal válasszanak, kinek a nevét viselje az új város, ki uralkodjon fölötté (Livius I. 6, 4). A hatalom és a név elválaszthatatlan egymástól,<sup>53</sup> és ahogy a név, úgy a hatalom sem osztható meg, vagyis Annius részleges kompromisszumkészsége a javaslat egészének képtelenségéről árulkodik. Ugyanakkor ennek az abszurd ötletnek a hatalom helyére és a közös névre vonatkozó záradéka pontosan megjósolja a küszöbön álló háború eredményét, Latium jövőjét, a legyőzött latinokat római polgárként integráló Rómát. Az Augustus-kori olvasó számára azonban ez a javaslat a távolabbi jövőről, a saját jelenéről is feltesz kérdéseket. A Kr. e.

1. század egyik fontos jelensége ugyanis a municipiális (első-sorban latin) nemesség felemelkedése a senatori elitbe, kicsit pontosabban: Cicero és Augustus évszázada ennek az integrációs folyamatnak a felgyorsulását és sikerét hozza el.<sup>54</sup> Livius kortárs olvasója tehát a történelem működésének és a római identitásnak különösen izgalmas problémáival szembesült ebben a senatusi jelenetben. Miközben teljes mértékben érthette az akkori római vezetés felháborodását, Annius javaslatának történelmi igazságába, de legalábbis történelmi távlataiba és saját rómaiságának kérdéseibe is belegondolhatott.

Livius a latinok ajánlatát közvetlenül nem kommentálja, de megfogalmazóját és előadásmódját igen: Annius olyan hangnemben beszél, mintha a Capitoliumot megszálló fegyveres hódító, nem pedig a népek jogának védelmét élvező követ volna (VIII. 5, 2). A vérlázító szemtelenség oka a rómaiak vélt meggyengülése és a latinok megerősödése, amelyet Annius az előző caputban (VIII, 4) a latinok gyűlésén részletesen taglalt is. Ráadásul, miközben a képtelen javaslatán felindult consulok „az istenekhez, a szerződések tanúhoz fohászkodtak, jól hallható gúnyos megjegyzést tett a római Iuppiter isteni hatalmára” (VIII. 6, 1).<sup>55</sup> Ez nem maradhat megtorlatlanul: Annius, mikor kilépett a templomból, legurult a lépcsőn, és úgy beverte a fejét a legelső lépcsőfokba, hogy elvesztette az eszméletét. Az őt kikísérő consul<sup>56</sup> pedig, ahogy ilyen helyzetben kell, vilámgyorsan reagálva isteni jellé alakítja a történetet (Livius VIII. 6, 4–6):<sup>57</sup>

*Torquatus (...) hangosan felkiáltott, hogy az atyák és a nép egyaránt jól hallhatták: „Így van ez jól! Az istenek maguk kezdték meg igazságos háborúunkat (di pium movere bellum)! (...) Úgy fogom leteríteni a latin légiókat, ahogy követük hever a földön a szemetek előtt.”*

*Pium bellum*: „Ki kezdte a háborút, ki a hibás?” Ennek a problémának a hangsúlyozásával találkozunk újfent. A hagyomány, ahogy Alba Longa alávetésekor, úgy a római–latin háborúk lezárulásakor is hosszú epizódot<sup>58</sup> szentel a testvérvizsolyok alapkérdésének, a felelősségnek, és ebben döntő szerep jut Iuppiter megsértésének is, ami emlékeztetheti az olvasót a Iuppiternek tett esküjét megszegő albai Mettius Fufetius alakjára és szörnyű büntetésére. A hatalom jogosságának kétségbe vonása és a mögötte álló emberi és isteni erő gúnyos megkérdőjelezése azonban elsősorban Remust, a Róma falából csúfot űző iker-testvért idézi meg,<sup>59</sup> aki avval, hogy nem fogadta el Romulus hatalmának jogosságát, az istenek döntésével is szembeszállt.

Livius szerint a két teljesen egyforma sereg összeapásában – amely leginkább polgárháborúra emlékeztetett (VIII. 8, 2) – a consulok személye billentette ki a mérleg nyelvét, akik a legnagyobb áldozattól sem riadtak vissza (VIII. 10, 7–8). Mikor Decius Mus az ellenség sorai közé vágat és Dugovics Tituszként magával rántja őket az alvilágba, az ellenségen rettegés lesz úrrá, a római csapatok pedig új erőre kapnak (VIII. 9).<sup>60</sup> Torquatus pedig nemcsak a legszörnyűbb áron is vasfegyelmet tartó parancsnoknak, hanem kitűnő hadvezérnek is bizonyult. Manlius taktikája a két sereg teljes egyformaságán alapult. Mindkét sereg alapvetően hármastagolású volt: elől a legfiatalabbak, a *hastatusok*, mögöttük a náluk idősebb, jobban felszerelt *principes*, leghátul pedig a legtapasztaltabb és legnagyobb harcértékű *triariusok*. A *triariusok* harmadik sora

még kiegészül a liviusi leírásban két, a legjelentéktelenebb erőt képviselő egységgel (*rorarii*, *accensi*), de ezek nem változtatnak a seregek alapvetően hármasság tagolásán.<sup>61</sup> A latinok a küzdelem hevében hamar bevetik harmadik sorukat, a *triarius*-saikat, hogy kicsikarják a döntést, illetve azt hiszik, hogy már Manlius is harcba küldte a római *triarius*okat. Manlius hadicsele éppen az, hogy kivár, halogatja a legütőképesebb katonái bevetését. Az így pillanatnyi fölényben lévő latinok legyőzik a rómaiak első két sorát, de közben elfáradnak, dárdáik eltörnek és eltompulnak (VIII. 10, 3). Ekkor, amikor az ellenség már azt hiszi, hogy vége a harcnak, és nyert, veti be a friss és sértetlen harmadik sort Manlius, amely elsöpri a latinokat, hatalmas megszárlást rendezve a soraikban.

A latinok feletti végső győzelmet elhozó csata mintha egyes elemeiben megismételné az ide elvezető út egyik korábbi állomását, az Alba alávetését eredményező viadalt. Több részlet hibádzik: a római *hastati* és *principes* nem semmisülnek meg, és a latinok három sorát sem irtja ki mind egy szálig a rómaiak épségben megmaradt harmadik egysége, és főképp nem külön-külön végez velük, ahogy Horatius a Curiatiusokkal. Ugyanakkor a struktúra hasonló: a szembenálló felek hármasság tagoltságukban egymás tükörképei, továbbá a már-már vereség fordul át győzelembe, és a háromból sértetlenül (frissen maradt) győ-

zedelmeskedik a sebektől legyengült (kimerült) ellenségen. Livius nem reflektál a két történetnek ezekre a párhuzamosságaira, de megőrzi őket. Logikus feltételezés ugyanis, hogy ezeket a párhuzamokat a római emlékezet teremtette meg, de ha véletlenek is ezek az egyezések, az biztosan állítható, hogy nem függetlenek mindkét történet közös témájától, a latin-római kérdéstől és annak egyik lényegi és ismétlődő elemétől, az alapvető hasonlóságától (ikerségétől) és az ezzel kihangsúlyozott különbözőségeitől.

A tárgyalt kérdés szempontjából különösen érdekes még egy részlet, az apa kegyetlen, *exemplum*má váló büntetését kiváltó ok, az ifjonti meggondolatlanság megnyilvánulása. Bár szigorú parancsba kapta mindenki, hogy csata előtt kerüljék az ellenséggel való összeecsapást, a consul fia az egyik lovas felderítő egység parancsnokaként elfogadja az ellenség ugyanilyen egységének élén álló latin (*tusculumi*) arisztokrata ifjú kihívását, és párviadalba bocsátkozik. A Torquatus fiú párviadala Liviusnál elsősorban apja hajdani párviadalával kapcsolódik össze, aki huszonegy évvel korábban küzdött meg egy gall óriással (VII. 9, 7 – 11, 1).<sup>62</sup> Jellemző, hogy az apa esetében nagy hangsúlyt kap, hogy ő gondosan engedélyt kér és kap a viadalra, továbbá győzelme elhárítja a gall támadást, ők ugyanis, megrémülve Góliátjuk halálán, pánikszerűen visszavonul-



2. kép. Jacques-Louis David: A Horatiusok esküje, 1784. Louvre, Párizs. Forrás: Wikimedia Commons

nak. Ugyanakkor egy latin és egy római arisztokrata ifjú csata előtti párviadala biztosan felidézte a rómaiak számára a Horatiusok és Curiatiusok összecsapását is.<sup>63</sup> A felderítés közben összeakadó arisztokrata ifjak felismerik egymást – Livius szerint mind (rómaiak és latinok) jól ismerték egymást, különösen a híres emberek –, és beszédbe elegyednek. A latin Geminus Maecius ott folytatja, ahol Annius a Capitoliumon abbahagyta: gúnyolja a rómaiakat, kétségbe vonja erejüket és elszántságukat, a római ifjú válaszában Iuppitert, „szerződészegéseitek tanúját” és a Regillus tavi csatát emlegeti, tehát a jelenetek párhuzamosságának megfelelően apjának, a consulnak a szavaihoz kapcsolódik (VIII. 7, 3–6), amelyeket az Annius gúnyolódására válaszul adott (Livius VIII. 7, 7–8):

*Erre Geminus kissé előrerúgta, és így szólt: „Addig is, amíg el nem jön a nap, amikor seregetek összeszedi magát és megindul, akarsz-e megmérkőzni velem, hadd derüljön ki kettőnk viadalából már most, mennyire felülmúlja a latin lovas a római?” A büszke ifjút talán a harag, talán a kihívás visszautasításával járó szégyen, talán a végzet kikerülhetetlen ereje vette rá a párviadalra.*

A több elemében is homérosi, és minden bizonnyal Ennius által már megénekelte<sup>64</sup> küzdelmet Manlius nyeri meg, de talán nem a legsportszerűbb módon, vagy másképp fogalmazva cselt alkalmaz. Megsebzí ugyanis ellenfele lovának fejét dárdájával,<sup>65</sup> mire az állat felágaskodva leveti lovását, és miközben a latin próbál a súlyos esésből lándzsájára és pajzsára támaszkodva felállni, a római felülről keresztüldöfi a magatehetetlen ellenfelét: *ab iugulo (...) terrae adfixit* (VIII. 7, 11). A párviadal befejezése is Horatius küzdelmét juttatja eszünkbe: az utolsó Curiatius, aki már a fegyvereit sem bírta tartani, ugyanígy, kivégzésszerűen (*nec illud proelium fuit*) felülről a torkába kapta a döfést, *gladium superne iugulo defigit* (I. 25, 12).<sup>66</sup> A folytatás is szorosan összekapcsolódik Horatius történetével: mindkét, a párviadalból győzelemittasan fegyverzsákmánnyal visszatérő fiú esetében nagy szerepet kap a család. Horatius tettét hűga elítéli, majd a hűg meggyilkolása után apja védelmébe veszi, hogy megmentse a kivégzéstől az ifjú Horatiust. Itt Vesperisnél a fiát fogadó apa elítéli és kivégezteti a meggondolatlan párviadalba bocsátkozó fiát.

A Torquatust kihívó előkelő latin ifjúról semmit nem tudunk,<sup>67</sup> csak városát és nevét ismerjük,<sup>68</sup> de ezek beszédessé válnak ebben a kontextusban: a római ifjú egy vele gúnyolódó latin ikerrel (Geminus) végez. Liviusnál (ahogy az összes általunk ismert forrásban is) a Torquatus fiú epizódjának első felét, a párviadalt elhomályosítja a második fele, az apa ítélete és a kivégzés, ugyanis ez az embertelen szigor tette *exemplum*má ezt a történetet Livius, Valerius Maximus és a többiek számára. A Geminus név azonban (amelyre Livius egyáltalán nem reflektál) a párhuzamok fényében arról árulkodik, hogy maga a párviadal, a két egyívású és egymást jól ismerő arisztokrata lovas ifjú összecsapása is fontos és jelentésteremtő lehetett korábban a rómaiak és a latinok számára. Megjelenítette a harcoló felek testvérnép voltát, tehát reflektált a latinok és rómaiak közös történelmének egyik alap kérdésére, és hozzákapcsolta Vesperis ennek a történelemnek korábbi meghatározó epizódjaihoz is, a Regillus tavi csatához, Alba Longa alávetéséhez, és minden testvérharc (ikerharc) origójához, Romulus és Remus tör-

ténetéhez is. A két funkció nyilván nem független egymástól: azok az elemek alkalmasak azonos témájú történetek összetartozását megerősíteni, amelyek önmagukban is reflektálnak erre az azonos témára. Pontosan ilyen eleme a római emlékezetnek az ikermotívum (tükörképszerű egyformaság, azonosság). Az ikergyilkosság pedig – amely, mint a fenti példák mutatják, nem vezett ki Remus halálával a római emlékezetből – nyilvánvalóan alkalmas (talán a legalkalmasabb) az önazonosság mindig erőszakos (mert másokkal szembe fordító) kérdéseinek megjelenítésére.

## Összegzés

Ennek az írásnak az elemzése két általános (és eléggé triviális) előfeltevésen alapultak. Az egyik, hogy az eredettörténeteknek alkalmasnak kell lenniük arra, hogy az adott közösség identitása szempontjából fontos kérdéseket megjelenítsék, de legalábbis az azokról szóló diskurzus számára kiindulópontot nyújtsanak. A másik, hogy a jó eredettörténetek ismérve az inhereus sokoldalúság és a variálhatóság: csak így lehetnek képesek az emlékező közösséget foglalkoztató témák közül egyszerre többet is összekapcsolni a kezdetekkel. A közösséget foglalkoztató témák az évszázadok során átalakulnak, illetve elhalványodnak vagy el is tűnnek, hogy újbabnak adják át a helyüket. Az eredettörténetek pedig – bár természetesen bővíthetők és alakíthatók is – sokszor önmagukban elegendőek a változások követésére: egy régi történet néhány hangsúly arrébb tolásával egy új értelmezés, egy új téma kiindulópontjává válik.<sup>69</sup>

A fentebb áttekintett történetek alapján megkövethető a római emlékezés egészére vonatkozó és talán általánosítható feltételezés. Az alapító ikrek, a Horatiusok, az aventinusi templom, a veserisi és a Regillus tavi csata történetei a legfontosabb állomásai a római-latin kapcsolatnak a mitikus kezdetektől a latinok alávetéséig. Ezek az egymást értelmező történetek összeolvasva kiadnak egy tematikus egységet a nagy egészen belül: a római emlékezet latin „logoszt”. Ezeknek a történeteknek az összetartozását (összeolvashatóságát, összeolvashatóságát), mint láttuk, az ikermotívum mellett még számos más, ismétlődő motívum is megerősíti, amelyek az évek mechanikus rendjével szemben egy speciális összefüggést, a téma szerinti összetartozást, a *logoszt* erősítik. A római múlt szerkezetét ugyanis a consulok számontartása és a pontifexek feljegyzései miatt mindig is meghatározta a kronológia rendje, az események ez alapján rétegződtek egymásra (és lényegében a királyok korszaka sem más szerkezetű, csak a rétegek egyenletlenebbek). Felvethető, hogy a kulcsfontosságú latin-római történetek „összeolvashatóságát” kiprovokáló motívumok egyik funkciója (s egyben fennmaradásuk egyik oka), hogy ebben a nagyobb léptékű témákra alkalmatlan szerkezetben elősegítsenek egy alternatív elbeszélhetőséget: kihatják a latin *logoszt* az évek rétegeiből, és egyben tartják az időbeli diszkontinuitása ellenére is. Ez a múlt számontartásának a másik alapvető római formájával, a nemzeti emlékezzettel vetethető össze, amely, bármennyire is meghatározta az idő generációk szerinti rendje, lényegét tekintve tematikus volt, például a Fabiusok vagy Claudiusok cselekedeteit fogta egybe.<sup>70</sup> Ha létezett latin *logosz*, akkor bizonyára más hasonló tematikus szálak is alakították a római emlékezetet, és a történetek közös

motívumait vagy felerősítő vagy épp csak megőrző történetírást, de ez már nem ennek az írásnak a témája.

Mindenesetre a latinok és rómaiak közös történetének fentebb elemzett néhány epizódja egyértelművé teszi, hogy a rómaiakat (és a latinokat) foglalkoztató kérdések között jelentős szerepet kapott a római-latin identitás, a latinokkal való azonosság és a velük szemben (is) megfogalmazott rómaiság. (De ha véletlenül forrásaink egyetlen egyszer sem reflektálnának erre a problémára, akkor is ezt kellene gondolnunk Latium térképe és Róma korai történelme alapján.) Fontosságának megfelelően a latin téma jelen van az eredet történetekben, de nemcsak az Alba Longa-i származásban, az újszülöttek kitevésében és Amulius megbüntetésében, hanem az alapítás legerőteljesebb motívumaiban is: az ikerségben és a testvérgyilkosságban. A latin-római történelem epizódjai megtalálják origójukat Romulus és Remus mitikus viszályában, vagy a másik irányból nézve – az emlékezet történetei közötti kapcsolat dinamikus és kétirányú – a későbbi latinokkal vívott küzdelmekben magyarázatra lel az alapítás meghökkentő ikergyilkossága. Nem

tudjuk, mi hozta létre az ikerség motívumát, de a latin-római identitás kérdése is azok közé az azonosság és különbség feszültségére épülő kettősségek közé tartozott, amelyekről az egymásnak ugró ikerpár történetén keresztül beszélni lehetett. Sőt talán nem is kell ennyire óvatosnak lennünk. Elégge biztosnak látszik, hogy a latin kérdés a legkorábbi értelmezések közé tartozhatott, hiszen ennek a kérdésnek már a város létrejöttékor léteznie kellett: latin törzsi környezetben – amely *per definitionem* város előtti szerveződés volt –, illetve avval szemben jött létre Róma. A Tiberis partján megszülető új városnak egyszerre kell elszakadnia a latin törzsi múlttól és megőrizni latinságát. Márpedig az identitást a legközelebb állóval, a leghasonlóbbal szemben megfogalmazni – ez nemcsak a legfontosabb, de a legnehezebb is. Ebbe az irányba mutat az ikergyilkosságban megmutakozó, a görög tragédiákkal párhuzamba állítható végletes erőszak is: Remus halála olyan szálát indítja el és magyarázza a római emlékezetnek, amelyet szétépett emberek (Mettius Fufetius), lerombolt anyavárosok, véres csaták és párviadatok jellemeznek.

## Jegyzetek

- 1 Ez az írás nem dolgozza fel a Romulus–Remus-mítoszt, csak egyetlen elemének, az ikermotívumnak a liviusi felhasználását próbálja értelmezni egy, a kutatásban eddig nem tárgyalt szempont alapján. A történet kialakulásához, forrásaihoz a lehetséges görög és indo-európai párhuzamokhoz és az ezekhez kapcsolódó elméletekhez lásd Ogilvie 1965, 44–55; Cornell 1975; Brenner–Horsfall 1987, 25–48; Wiseman 1995, 1–102; Neel 2015, 19–24.
- 2 Livius az alábbiakban magyarul Kis Ferencné – Kopeckzy Rita (I. könyv), illetve Muraközy Gyula – Kopeckzy Rita (VIII. könyv) fordításában közlöm.
- 3 Az ovidiusi Lupercaliához (*Fasti* II. 359–380), illetve az itteni versennyel és gyorsasággal kapcsolatot teremtő Celer alakjához (*Fasti* IV. 837–844) ebben a kontextusban lásd Hegyi 2013, 63–64.
- 4 A történet variánsaihoz és forrásaihoz lásd Ogilvie 1965, 46–54; Cornell 1995, 1 (2. jegyzet).
- 5 Propertius IV. 9, 5–6.
- 6 Van természetesen olyan variáns is, amelyből nemcsak Alba Longa, hanem Romulus és Remus is hiányzik. *Urbem Romam, sicuti ego accepi, condidere atque habuere initio Troiani* (Sallustius: *Catilina* 6, 1).
- 7 Ennek a problémának legismertebb eleme a trójai eredet kérdése, de ezen a rómaiak osztoztak más latin városokkal, továbbá ettől nem függetlenül, nagyon korán megtörtént a trójai és a latin származás harmonizációja az eredettörténetekben, vö. Gruen 1992, 6–51.
- 8 Alföldi 2009, 67–70.
- 9 Az antikváriusoknál találhatók elvéve ezt a fikciót megkérdőjelező adatok, Alföldi 2009, 80–81.
- 10 Alföldi 2009, 67.
- 11 A hagyomány egyik ága szerint Numitor halála után az albai trón Romulusra szállt, aki megbízottjai révén irányítja az albaiakat: Plutarchos: *Romulus* 27, 1, vö. Strabón V. 3, 4, C.231.
- 12 Dionysios Halicarnasseus III. 31, 4; 45, 2; Liv. I. 52, 1–3, Censorinus antikváriusokra és történetírókra hivatkozva 20, 2. Vö. Alföldi 2009, 67–69.
- 13 Liv. III. 31, 2–4. Vö. Cornell 1995, 307–308.
- 14 Remus halálának számos variációja van a ránk maradt forrásokban (ezekhez lásd Wiseman 1995, 9–13). A jelen írás gondolatme-
- nete a legismertebbre, a testvérharcra és testvérgyilkosságra épül. Livius maga két változatot közöl, egy racionalizálót és a bevettébbet (*vulgatio* I. 7, 2). Az olvasónak felkínált választásról és Livius saját véleményéről a párhuzamos helyek elemzésével lásd Vasaly 2015, 38–39.
- 15 Wiseman 1995.
- 16 A legfontosabb kivétel Ennius, akinél Romulus vonul el az Aventinusra jóslatkérésre, lásd *Annales* I. 75–76 (Skutsch) (Cic. *De div.* I. 107). A forrásokhoz és a hagyomány alakulásához Ogilvie 1965, 55. Ennius *Annales*-ének biztosan nagy szerepe volt a hagyomány kifejeződésében, és a leendő város, valamint a jóslatkérés helyének szétválasztása érdekes kérdéseket rejt magában, de ezek tárgyalása már szétfeszítené ennek az írásnak a kereteit. A problémához lásd Wiseman 1995, 6–9.
- 17 Diana szentélyének alapítástörténetéhez, amely a csalással érvényesített római érdek motívumával a latinkérdésen túl is kapcsolódik Romulus és Remus vetélkedéséhez, lásd Hegyi 2024. Alapítását a hagyomány a királykorra teszi (Liv. I. 45, 1–7), de jellemző, hogy a helyszínhez, az Aventinushoz kapcsolódó *aitionok* egy része Róma alapítása elé, a latinokhoz nyúlik vissza, lásd Varro: *De lingua Latina* V. 43, Hegyi 2024, 90–92.
- 18 Az idegen kultuszok befogadása szempontjából tárgyalja az Aventinus liminális szerepét Orlin (2002, 13–14), a római társadalom és politika szempontjaira pedig Alföldi (2009, 35–39) mutat rá.
- 19 Arra természetesen gondos ügyel, hogy formailag az albaiakat terhelje a háború kirobbanásának felelőssége (Livius I. 22), a Tullus Hostiliusszal foglalkozó *caputok* másik fő témája – talán nem függetlenül a latin-római viszony kérdésétől – a *fides*, illetve a *bellum iustum et pium*.
- 20 Az elemzési szempontok és elméletek (például az indoeurópai gyökerek, pl. az ír Cuchulain) áttekintéséhez és kritikájához lásd Ogilvie 1965, 109; Solodow 1979, 266–267; Koptev 382, 2. jegyzet.
- 21 A seregek összecsapását helyettesítő hármas küzdelem pedig ennek a jelnek a legvalószínűbb értelmezése, csak ezt elfedi előlünk egyrészt a történetnek a gazdagsága (elemekben, párhuzamokban jelentésekben), másrészt az ókori történetírók racionalizáló értelmezése. A *prodigium*hoz lásd Köves-Zulauf 1995, 61–63 és 204–205.

- 22 A küzdő felek ikersége, illetve egymással való rokonságuk helyébe Koptev (2005, 388 és 394) az ikerséggel és rokonsággal kifejezett szoros társadalmi kapcsolatot állít: nem testvérek, hanem egy testvériség tagjai. Ez logikus elképzelés, de logikája távol esik az emlékezés logikájától. Ugyanakkor a két „család” kapcsolódását hangsúlyozza: mindkét név kapcsolatban van Iunóval és van szabin színezetük.
- 23 Ez nem túl merész állítás, például Oakley (2010, 138) alapos (szinte szóról szóra haladó) stiláris összehasonlításának konklúziója is ez.
- 24 Nem maradt ránk olyan forrás, amely a Horatiusokat tartaná albainak, lásd Ogilvie 1965, 109, aki a Trigemini *cognomen* fontosságát emeli ki a Curatius nemzetségen belül. Livius forrásainak – amennyiben volt erre is – bizonytalansága mögött a nemzetségi emlékezet állhat: valószínűleg mindkét, albai gyökereire is büszke család vindikálta magának a Rómát védelmező szerepet. A nemzetségi emlékezethez lásd Jármí 2015 és Jármí 2020.
- 25 Az elsődleges közönség fogalmához lásd Roller 2004, 4–5. A közönség szerepéhez és a színpadiassághoz Liviusnál lásd Jancsó-vics 2020, 12–13.
- 26 Érdemes idézni Alföldinek a latinokat jellemző 3×10-es rendszerre vonatkozó gondolatmenetének egy elemét: „a primitív társadalmak számára a világ olyan, mint egy kristály (a meghatározást E. Cassirertől kölcsönöztem), melyet egyre kisebb darabokra lehet repeszteni, és még a legkisebb darabok is megőrzik a legnagyobbak szerveződési formáit.” Alföldi 2009, 19.
- 27 Van még egy nagyon fontos királykori állomása a latin-római viszony alakulásának: az összes latint kultuszközösségben összefogó aventinusi Diana szentély megalapítása (Livius I. 45, 1–7). A templom is a Latium feletti hatalomról szól, csak a diplomácia és a kultusz nyelvén. A hozzákapcsolódó történetben nagy szerepe van a csel (csalás) és a sírből visszahozott győzelem motívumának is. A szentély papja az utolsó pillanatban menti meg Róma hatalmát csellel átverve egy áldozati állat gazdáját. A történethez latin-római kontextusban lásd Alföldi 2009, 35–39; Hegyi 2024.
- 28 A király és Horatius párhuzama nagyon erős Liviusnál ahogy ezt már Ogilvie (1965, 105–106) és Solodow (1979, 253) is kiemeli. Elsősorban *ferocitas*uk kapcsolja őket össze. Tullus *ferocitas*ához lásd Livius I. 22, 2; 23, 4; 23, 10; 27, 10; 31, 6, Horatiuséhoz lásd Livius I. 25, 1; 25, 7; 25, 11; 26, 3. Ez utóbbit idézzük is: *Movet feroci iuveni animum conploratio sororis in victoria sua tantoque gaudio publico*.
- 29 Kozák 2015, 249–250 a második pun háború kitörése kapcsán.
- 30 Jellemző, hogy Dionysios Halicarnasseus, aki szerint Horatius már a küzdőtérén is rokonait (unokatestvéreit) gyilkolja, külön figyelmet szentel annak, hogy az unokatestvérek egymás elleni harcának formális felelősségét a Curatiusokra hárítsa, lásd III. 18, 15–16. Az albaiakat, sem Mettius Fufetiust, sem a Curatiusokat, nem érdekli, hogy rokonok fognak összecsapni, Tullust és a római ikreket igen, lásd Oakley 2010, 122.
- 31 Livius amúgy a testület és rituálék létrehozását a következő királyhoz, Ancus Martiusához kapcsolja (I. 32, 5–14) némi ellentmondást teremtve ezzel. A dolgot bonyolítja, hogy Plutarchos (*Numa* 12, 6, 8) és Dionysios Halicarnasseus (II. 72, 1–8) Numának tulajdonítja a testület és rituálék létrehozását, ugyanakkor Cicero szintén Ancushoz (*Rep.* II. 31) kapcsolja őket. A kérdéshez lásd Ogilvie 1965, 110 és 127–130; Levene 1993, 139–140; Penella 1987, 235–237, akik a királyok liviusi jellemzésével magyarázzák ezt a szerkesztést.
- 32 Ennek liviusi (illetve Augustus-kori) feloldásáról lásd Stem 2007, 445 és Wiseman 1995, 144.
- 33 Az aventinusi Diana-szentély (lásd fentebb) esetében sincs másról szó: „Ezzel elismerték Róma felsőbbiségét (*caput rerum*), amely miatt korábban oly gyakran támadt köztük háború” (I. 45, 3).
- 34 Mint Penella (1987, 26) megjegyzi, feltűnő, hogy Livius nem hibáztatja Cluiliust a háború kirobbanásáért, de sejteti Tullus felelősségét.
- 35 Továbbá egyik alapparadigmájává lett a nyugati történelemnek és kultúrának: Arendt 1991, 22–23.
- 36 A Porta Capenáról mint emlékezhelyről lásd Jármí 2020, 208–234.
- 37 Livius pontos és kerek száma (5000) az olvasót rögvést öttel való osztásra, és a négy sírhellyel (mint négy osztóponttal) való összekapcsolásra ingerli. Az ötezernek és a négy sírhelynek ez az egybeesése persze lehet véletlen, de akkor ez a véletlen egy nagyon szabályos mintát, a Róma kapujától mért mérföldeket adja ki. Ehhez persze feltételeznünk kell, hogy a négy sírhely egyenlő távolságra feküdt egymástól, és hogy az első összecsapás 1000 lépésre volt a Cluilius ároktól, az albaiak táborától. Továbbá (és ez még kevésbé életszerű feltételezés), hogy az életben maradt Horatius fiú pont 3000 lépést futott, mielőtt szembefordult első áldozatával, majd pont kétszer ezret visszafelé, hogy a másik kettővel is végezzon. Ha megfordítjuk azonban a dolgot, és abból indulunk ki, hogy az emlékezetet régi és értelmezésre szoruló építmények is formálták, ebben az esetben a városból kivezető utat ezer lépésenként tagoló építmények a hármaskörök történetét, máris kevésbé tűnik lehetetlennek ez a feltételezés. A topográfiai *aition*oknak a szerepe a történet kialakulásában az egyik sokat tárgyalt kérdése ennek a Livius-helynek, lásd Solodow 1979, 261–264.
- 38 A báty szójátéka magyarul visszaadhatatlan, hiszen szóválasztása egyértelműen utal húga státuszára is, aki per definitionem *virgo matura*, eladó sorba került, házasságra érett lány. Horatius nem egy morbid viccet süt el, hanem magát a jegyességet kérdőjelezi meg, Livius pedig ezáltal még erősebbé teszi a kapcsolatot a szabin nők viselkedésével, akiknek férjük iránti szerelme jókor jött (*amor maturus* volt), lásd lentebb.
- 39 A szabin nők és Horatia viselkedését összeveti Stevenson 2011, 182–183. Szerinte lényegében pont ugyanazt (is) csinálja Horatia: jobban ragaszkodik a más népből való férjéhez/vőlegényéhez, mint az apjához, ami önmagában követendő viselkedés, ha a férj a római. A különbség a két történet közt, hogy a szabin nők rómaiaként ragaszkodnak a férjükhöz, Horatia római nőként ragaszkodik az ellenség-vőlegényhez, mintha az is római lenne. A Rómát alkotó szabinok sokkal közelebb állnak a Városhoz, mint a verrokon latinok. A szabinok már ott vannak gyakorlatilag a városban, ez magyarázza a hagyománynak azt az furcsa engedékenységet, hogy egy ellenség bejut a városba, sőt még a Capitoliumot is elfoglalja, amelyet pedig majd a galloknak sem sikerül. Továbbá a küzdő felek ekkorra már megkötött és elhalt házasságokkal vannak összekapcsolva és a kapcsolatot jelentő nők már maguk is rómaiak. Koptev (2005, 383–388) szerint a hagyomány a nemrég kialakult szabin kapcsolatot állítja szembe a régebbi, erősen szakrális Alba-Róma viszonytal, de a csak egy-két név jelentésén, valamint Rhea Silvia és Amulius feltételezett *hieros gamos*án alapuló rekonstrukció konkrétságával pont a lényegét, a latin identitás kérdését fedi el.
- 40 Alföldi 2009. *Ius conubium* fogja majd ezt szabályozni már a Róma által dominált szövetségi rendszerben, de nyilván ennek elemei (a *ius conubii*, a *ius commercii* etc.) része volt a latin szövetségi rendszerrel összefogott városok előtti Latiumnak is, lásd Cornell 1995, 295, 349.
- 41 Mamiliushoz lásd Ogilvie 1965, 198–199.
- 42 Ogilvie 1965, 115.
- 43 A Kr. e. 4. század első feléről, a latin háború előzményeiről (kisebbségi összecsapások egyes latin városokkal, illetve az általuk segítségül hívott gallokkal) lásd Takács 2008, 80–81; Alföldi 2009, 245–248. Az első samnis háborúhoz mint közvetlen előzményhez lásd Cornell 1995, 345–347; Forsythe 2005, 286–288.
- 44 Cornell 1995, 347; Forsythe 2005, 290; Alföldi 2009, 250.

- 45 Ennek az írásnak a következtetéseihez Livius elemzése is elegendő, a párhuzamos helyek azonosságaiakkal, de különbségeikkel is általában megerősítik, de semmiképp sem cáfolják a latin-római identitásról mondottakat. Tehát a hagyományban a veserisi csata története is a rómaiak és latinok azonosságának és különbségének feszültségére épít. A párhuzamos szöveghelyekhez lásd Oakley 1998, 425–426.
- 46 A Kr. e. 4. század közepén vagyunk, ezért természetesen ennek a csatának a történetisége is megkérdőjeleződik a kutatásban, lásd Oakley 1998, 428–431. Ugyanakkor a liviusi beszámoló alapjai (döntő győzelem a 4. század közepén a latinok felett) megbízhatóak, lásd Cornell 1995, 348 és Forsythe 2005, 289–292.
- 47 A többi forrásunkból, de magából Liviusból is úgy tűnik a latínokat a campaniaiak, a rómaiakat pedig a samnisok támogatták, és már maga a csata helyszíne (a latinok és a rómaiak a Vezúv közelében csapnak össze) is jelzi ennek a belháborúnak a „nemzetközi” összefüggéseit. Ugyanakkor a veserisi csata liviusi leírásából lényegében hiányoznak a samnisok és a campaniaiak. Livius rágcskodik ahhoz, hogy a csatát római-latin összecsapásként jelenítse meg. A samnisok jelenlétéhez, illetve késéséhez (amelynek megformálódása a római emlékezetben talán nem független a spártaiak marathóni késésétől) lásd Oakley 1998, 426–430 szakirodalommal, illetve a többi forrásunk (Zonaras, Dionysios Halicarnasseus, Diodoros Siculus, *Fasti Triumphales*) bemutatásával.
- 48 A történet liviusi feldolgozásához a többi forrásunk bevonásával Levene 1993, 220–223.
- 49 A római istenek betartják a megfelelő imaformulával rájuk kényszerített egyezséget, és a consullal együtt „elveszik” az ellenséges csapatokat is, és megadják a győzelmet a rómaiaknak. Liv. VIII. 9, 10–12. A *devotio*hoz lásd Köves-Zulauf 1995, 103–104.
- 50 Oakley 1998, 118–119. Papirius Cursor és Fabius konfliktusához (VIII. 29, 10 – 35, 9), amely a *disciplina* szempontjából ellenpontja a Manliusok (apa és fiú) esetének, lásd Jármí 2020, 70.
- 51 A fent idézett részlet mellett például 5, 4; 8, 2; 8, 8; 8.14, továbbá egy külön kis történet egy egymást jól ismerő római-latin hadijelvény-hordozó párról: VIII. 8, 16–18. A hasonlóság mellett a jó ismerősség többszöri hangsúlyozása is a szoros kapcsolat, a testvérség fele mutat. Oakley (1998, 408, vö. még 425) is kiemeli a csata sokféle epizódjának egységes történeti formálását, de csak Livius szerkesztésére és a *disciplina* fontosságára tér ki.
- 52 A latin háború diplomáciai előzményeinek történetét az annalistáknál leginkább a Kr. e. 1. századi szövetséges háború viszonyai, illetve eredményei alakították, lásd Forsythe 2005, 289–290. Annus javaslatának hitelességéhez lásd Oakley 1998, 409–410.
- 53 Lásd még Remoria hangsúlyozása: Plutarchos, *Romulus* 9, illetve Ovidiusnál a Lemuria névnek Remus nevéből való eredeztetése: *Fasti* V. 445–484.
- 54 A kérdéshez: Syme 1939, 285–289; Kopeckzy 1999, 43–44.
- 55 Annus súlyos vallási vétségének kontextusához lásd Levene 1993, 218–220.
- 56 Torquatus szerepeltetése ebben a jelenetben több okkal is magyarázható. Egyrészt neve rokonát, a Capitoliumot – s így a capitoliumi Iuppitertől elválaszthatatlan római államot – megmentő Manlius Capitolinust idézi, lásd Oakley 1998, 409. Másrészt Annus a latinok és rómaiak rokonságával is érvel, bár ez jóval kisebb hangsúlyt kap, mint az erők egyenlősége (Liv. VIII. 4, 3 és 5, 4). Manlius, aki a latin javaslatot Iupiterre hivatkozva hevesen elutasítja, fogja a döntő csata előtt feláldozni fiát. Kegyetlen tette demonstrálja, hogy az állam előbbre való a rokoni kapcsolatoknál, lásd Feldherr 1998, 84.
- 57 Livius a kérdés fontosságát és saját objektivitását hangsúlyozandó óvatosan kezeli a történetet, például nem foglal állást abban a forrásait megosztó kérdésben, hogy meghalt-e Annus. Az *auctores quoniam non omnes sunt* formulához lásd Oakley 1998, 422. A *prodigium*hoz, illetve az értelmezés fontosságához lásd Köves-Zulauf 1995, 61–63 és 204–205.
- 58 Annus hencegését, abszurd követelését és Iuppiter megsértését Livius olvasóinak kétszer is meg kell hallgatniuk, forrásunk ugyanis a követség előzményeiről, a latinok gyűlésről, ahol Annus és javaslata a (negatív) főszereplő, szintén részletesen beszámol (VIII. 4).
- 59 A gúnyolódásáért rögtön megbűnhődő, véres fejjel elterülő Annus halála (illetve súlyos sérülése) pedig tovább erősíti a Remusszal fennálló párhuzamot.
- 60 A *devotio*hoz, illetve a hitelesség kérdéséhez nagyon alapos áttekintés: Oakley 1998, 477–488. Minden bizonnyal csak duplázása azonos nevű fia áldozatának a sentinumi csatában, lásd Forsythe 2005, 289. Cornell (1995, 348) – mint Livius megbízhatóságával kapcsolatban általában – megengedőbb.
- 61 Livius hadseregleírásai nem túl megbízhatóak általában, ahogy itt sem. Például könnyen elképzelhető, hogy a plusz két sort (amely a harmadiknak, a *triarius*soknak a része) csak azért említi itt Livius, mert vagy ő, vagy a forrása a Servius Tullius-féle öt vagyoni osztállyal (vö. I. 43) próbálja összhangba hozni a hadsereg felépítését,
- 62 A rendkívül érdekes Livius helyhez, párhuzamos forrásokkal és szakirodalommal kimerítően Oakley 1998, 113–124.
- 63 Ugyanakkor a hármass ikrek viadala az apa és a gall óriás küzdelméhez is fontos pontokon kapcsolódik. Mindkettő (szemben a fiatal Manlius viadalával) a sereg fővezérének engedélyével, illetve parancsára történik, és mindkettő megmenti a rómaiakat egy véres ütközetől.
- 64 Schaublin (1996, 152–155) meggyőzően érvel amellett, hogy mind az Aeneas–Mezentius-párviadalnak (*Aen.* X. 867–908), mind ennek a liviusinak az egyik forrása Ennius volt. A vergiliusi párviadalhoz és Mezentius alakjához lásd Kopeckzy 1999. A liviusi és vergiliusi párviadal szembetűnő hasonlóságait Harrison (1991, 280–281) csak a hasonló kifejezések szintjén jelzi.
- 65 A római ifjú védelmében persze felhozható, hogy néhány pillanattal korábban, az első csörtében a latin támadta az ő lovát: „Manlius döfötte ellenfelének sisakja fölé, Maeciusé az ő lova nyaka alatt siklott el” (VIII. 7, 9).
- 66 *Manlius ab iugulo, ita ut per costas ferrum emineret, terrae adfixit*, VIII. 7, 11. Felvethető, hogy a latin halálának megkomponálásával Livius az ifjú Torquatus kivégzését is előrevetítette: a Geminust felnyársaló, függőlegesen földbe szúrt lándzsa azt a karót (*palus*) idézi, amelyhez hozzákötözve a római ifjú fog meghalni néhány sor múlva. Feldherr (1998, 110) egy másik kapcsolatot emel ki: a nézőket szögezi le (*defixi*) az apa borzalmas parancsa, ahogy Geminust szögezte földhöz (*adfixit*) a fiatal Manlius lándzsája.
- 67 Oakley 1998, 440: „Geminus Maecius: otherwise unknown.”
- 68 A Maecius név is érdekes. A háború utáni rendezés részeként 332-ben két új *tribus* jött létre: Maecia és Scaptia (Livius VIII. 17, 11; Forsythe 2005, 290), amelyek a Latium jelentős részét integrálják a római államba. Ha ez egy kitalált név egy homályos figurának, akkor a párviadal jelentőségét mutatja, hogy az ekkor kialakított *tribus*nak nevet adó nemzetségét kapta. A néven kívül ismerjük városát, Tusculumot (VIII. 7, 2) is, amely szintén érdekes, és jelentésteret. Akár az emlékezet, akár Livius által megteremtett elemről van szó Tusculum tökéletes választás a város földrajzi helye, Mons Albanus és történelme miatt, például ide adja férjhez a lányát Tarquinius Superbus és itt zajlott a Regillus tavi csata.
- 69 Vagy ahogy Köves-Zulauf (1995, 132) ezt megfogalmazza: „egy adott tartalom új összefüggésben egészen új, sajátos jelentőségre tehet szert, még akkor is, ha anyagilag semmi változás nem történik”.
- 70 Jármí 2020, 95–208.

## Bibliográfia

- Alföldi, A. 2009. *A korai Róma*. Ford. Takács L. Máriabesenyő–Gödöllő. (Alföldi, A. 1965. *Early Rome and the Latins*. Ann Arbor.)
- Arendt, H. 1991. *A forradalom*. Ford. Pap M. Budapest. (Arendt, H. 1987. *On Revolution*. New York.)
- Bremmer, J. N. – Horsfall, N. 1987. *Roman Myth and Mythography*. London.
- Cornell, T. 1975. „Aeneas and the Twins: the Development of the Roman Foundation Legend”: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 21, 1–32. <https://doi.org/10.1017/S0068673500003667>
- Cornell, T. 1995. *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000–264 B.C.)*. London.
- Feldherr, A. 1998. *Spectacle and Society in Livy's History*. Berkeley – Los Angeles – London. <https://doi.org/10.1525/9780520919693>
- Forsythe, G. 2005. *A Critical History of Early Rome. From Prehistory to the First Punic War*. Berkeley – Los Angeles – London. <https://doi.org/10.1525/9780520940291>
- Gruen, E. 1992. *Culture and National Identity in Republican Rome*. Ithaca.
- Hegyi, W. Gy. 2013. „Róma határai: a Luperalia”: *Ókor* 12/1, 60–66.
- Hegyi, W. Gy. 2024. „Szarvak és hatalom. Liv. I. 45.1–7”: Benke L. (szerk.): *Legendás csontoktól egy matrólzáradásig*. Budapest, 89–96.
- Jancsovcics, F. 2020. „Verginia: egy szükségyszerű halál”: *Ókor* 19/1, 9–15.
- Jármí, V. 2015. „A halogató Fabius Maximus és a nemzeti emlékezet átalakulása Augustus korában”: *Ókor* 14/1, 41–50.
- Jármí, V. 2020. *A római nemzetségek emlékezete*. Doktori disszertáció.
- Kopieczky, R. 1999. „Mezentius alakja az *Aeneis*ben”: Hermann I. (szerk.): *Tanulmányok Ritoók Zsigmond hetvenedik születésnapja tiszteletére*. Budapest, 43–84.
- Koptev, A. 2005. „Three Brothers at the Head of Archaic Rome: The King and His »Consuls«”: *Historia* 54, 382–423.
- Kozák, D. 2015. „Hannibal átkelése az Ebro folyón – egy hiányzó jelenet Silius Italicus *Punica* című művében”: Bárány I. – Bolognyai G. – Ferenczi A. – Vér Á. (szerk.): *Studia classica*. Budapest, 249–259.
- Köves-Zulauf, Th. 1995. *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Budapest.
- Levene, D. S. 1993. *Religion in Livy*. Leiden – New York – Köln. <https://doi.org/10.1163/9789004329232>
- Neel, J. 2015. *Legendary Rivals. Collegiality and Ambition in the Tales of Early Rome*. Leiden–Boston. <https://doi.org/10.1163/9789004281851>
- Oakley, S. P. 1998. *A Commentary on Livy. Books VI–X. II*. Oxford.
- Oakley, S. P. 2010. „Dionysius of Halicarnassus and Livy on the Horatii and the Curiatii”: Kraus, C. S. – Marincola, J. – Pelling, C. (szerk.): *Ancient Historiography and its Contexts*. Oxford, 118–138. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199558681.003.0008>
- Ogilvie, R. M. 1965. *A Commentary on Livy. Books I–V*. Oxford.
- Orlin, E. M. 2002. „Foreign Cults in Republican Rome: Rethinking the Pomerian Rule”: *Memoirs of the American Academy in Rome* 47, 1–18. <https://doi.org/10.2307/4238789>
- Roller, M. B. 2004. „Exemplarity in Roman Culture: The Cases of Horatius Cocles and Cloelia”: *Classical Philology* 99/1, 1–56. <https://doi.org/10.1086/423674>
- Penella, R. J. 1987. „War, Peace, and the *ius fetiale* in Livy 1”: *Classical Philology* 82/3, 233–248. <https://doi.org/10.1086/367052>
- Sherwin-White, A. N. 1996. *The Roman Citizenship*. Oxford.
- Stem, R. 2007. „The Exemplary Lessons of Livy's Romulus”: *Transactions of the American Philological Association* 137/2, 435–471. <https://doi.org/10.1353/apa.2008.0005>
- Stevenson, T. 2011. „Women of Early Rome as »Exempla« in Livy, *Ab Urbe Condita* I”: *The Classical World* 104/2, 175–189. <https://doi.org/10.1353/clw.2011.0042>
- Solodow, J. B. 1979. „Livy and the Story of Horatius (1.24–26)”: *Transactions of the American Philological Association* 109, 251–268. <https://doi.org/10.2307/284061>
- Takács, L. 2008. *M. Furius Camillus. Egy római hős a római történetírás tükrében*. Debrecen.
- Vasaly, A. 2015. *Livy's Political Philosophy. Power and Personality in Early Rome*. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107588547>
- Wiseman, T. P. 1995. *Remus. A Roman Myth*. Cambridge.

Jancsovcics Fanni doktori fokozatát az ELTE-n szerezte történelemtudományból. Kutatási területe a Kr. e. 1. század római politikai elitjének kommunikációja és a politikai válsághelyzetek ábrázolása.

E-mail: jancsovcics.fanni@gmail.com

**Absztrakt:** Cicero szerint a római nép Tarquinius Superbus uralma és elűzése óta gyűlöli a királyi címet (*Rep.* 2. 30 [52]). A római történeti hagyományban megjelenő nép képe ezzel szemben ellentmondásos: a politikai elit *res publica* alapítását elbeszélő narratívájával összhangban lévő királyellenes nép mellett újra és újra megjelenik a nép királypártiságának lehetősége és az ebben rejlő veszély. Jelen tanulmány a római történeti hagyomány két olyan pontját járja körül, Spurius Cassius *affectatio*-ját és Tarquinius Superbus összeesküvését, amikor a politikai elit egy királyságra törési/visszatérési kísérletet azonosít és torol meg. Ezek a köztársaság kori Róma történetében visszatérően jelentkező politikai változással fenyegető történetek mind az egyeduralkodásra törekvő egyén és a nép között fennálló különleges kapcsolatra vagy egyszerűen annak lehetőségére épülnek. Ez az, ami a mindenkori elit szemében magában hordozza a politikai változás veszélyét. Ebből következően pedig az *affectator* intézkedései túlzásként jelennek meg, mely egyet jelent a politikai viselkedés normáinak megsértésével.

**Kulcsszavak:** *res publica*, *libertas*, egyeduralkodó, *merces regni*, házrombolás, *dedicatio*, Ceres, nép

DOI: <https://doi.org/10.63872/FBOD7336>

# *Merces regni*

## Egy egyeduralkodói kísérlet és megtorlása

Jancsovcics Fanni

A Kr. e. 1. század politikai viharaiiban többletjelentéssel töltöttek fel az úgy nevezett *affectatio regni* történetek. A tudományos diskurzus ezzel a fogalommal három történetet jelöl, melyek egy-egy királyságra törési kísérletet beszélnek el: Spurius Cassius, Spurius Maelius és Manlius Capitolinus történeteit. Bár a három történet zárt csoportként való kezelése és vizsgálata a modern tudomány terméke,<sup>1</sup> a három *affectator*t Cicero is többször említi együtt,<sup>2</sup> ez pedig a Kr. e. 1. században szerzett többletjelentésüknek köszönhető. A köztársaság válságának kontextusában az egyeduralkodói kísérletek megakadályozásának történetei exemplummá váltak: a Spurius Maeliust privátusként megölő Servilius Ahala is így vált Cicero kedvelt példájává. A történeteknek tehát közös jellemzője, hogy a királyságra törés megakadályozása és az *affectatio* megtorlása legalább annyira fontos elemük, mint az *affectatio* gyanúját keltő politikai intézkedések – legalábbis Livius leírásában. Jelen tanulmány Spurius Cassius példáján keresztül igyekszik körbejárni a királyságra törés vádját és annak megtorlását, valamint a római nép ezekben betöltött szerepét.

A három *affectatio*-történet közül a kronologikusan legkorábbra tett történet, Spurius Cassius királyi hatalomra törése. Livius az epizód elbeszélését a szokásos annalista felvezetéssel kezdi: 486. évi esztendőben consullá választották Spurius Cassiust és Proculus Verginiust.<sup>3</sup> Majd pedig tömören a lényegre tér: Cassius a hernicusok földjéből, állami földekkel kiegészítve földosztást tervez a köznép javára. Ezt az első földosztási törvényként számontartott javaslatot Livius rögtön a senatus ellenérzésének ismertetésével folytatja: a földosztást a szabadságot (*libertas*) veszélyeztető bőkezűségnek tartják. A *libertas* az epizód leírásának felvezetésében való említése megidézzi a Tarquiniusok elűzésének és a *libertast* megalapító Brutusnak a történetét, ezzel pedig egyúttal előre vetíti az itt következők értelmezési keretét: egy zsarnokság történetét fogja elbeszélteni. A Tarquiniusok megidézése és ezáltal a történet zsarnoksággal való keretezése ellenére Livius tömör leírása alig tartalmazza a klasszikus görög *tyrannus*-ra jellemző elemeket, amik pedig Tarquinius Superbus uralkodásának leírását erőteljesen alakítják.<sup>4</sup> Sőt a királyi hatalom megszerzésének szándéka is csak áttételesen és csak Cassius bírálóin keresztül vetődik fel. Cassius törvényjavaslatát nyíltan és sikeresen bírálja consultarsa Verginius (II. 41, 5):

*saepe deinde et Uerginium consulem in contionibus uelut uaticinantiem audiebat pestilens collegae munus esse; agros illos seruitutem iis qui acceperint laturos; regno uiam fieri.*

*aztán pedig gyakran hallották, amint Verginius consul a gyűléseken mintegy szent révületben így beszél: Tisztátarsa adakozása csak bajt hoz, ez a föld szolgaságba dönti azt, aki kapja. Épül az út a királyság felé.*

Ennek következtében Verginius népszerűsége telt szert, így „ettől fogva a két consul versengett egymással a köznép kegyeiért” (II. 41, 7).<sup>5</sup> A népszerűség és a néppel való kapcsolat az egyik elem, amely a klasszikus zsarnoki jellemzők közül megjelenik, ugyanakkor épp ez az, ami a királyok uralkodásának is állandó jelzője.<sup>6</sup> Így olyan elemnek tekinthetjük, amely önmagában az egyeduralomból fakad, semmint annak milyenségéből, pozitív, avagy negatív voltából. A népszerűség és a nép támogatása azonban változékonyak bizonyul: miután Verginius ellehetetlenítette a földosztásról szóló törvényjavaslatot Cassius javaslatot tett a szicíliai gabonáért beszédett pénz néppel való visszaosztására. Ez a javaslat még a *lex Agraria*-nál is nagyobb ellenállásba ütközött, de nem az atyák, hanem a nép részéről (II. 41, 9):

*id uero haud secus quam praesentem mercedem regni aspernata plebes; adeo propter suspicionem insitam regni, uelut abundarent omnia, munera eius [in animis hominum] respuebantur.*

*A köznép azonban ezt megvetően visszautasította, mert a királyi hatalom nyilvánvaló árának tekintette: annyira mélyen gyökerezett az emberek lelkében a királysággal szembeni gyanakvás, hogy úgy lökték vissza a juttatásait, mintha bővében lettek volna mindennek.*

A népszerűség múlandósága mellett ezzel egy újabb elem jelenik meg a narratívában: a nép királyellenességének eleme. A nép királyellenessége mellett azonban a történeti hagyományban jelen van a királypárti nép képe is – épp ezen alapszik a politikai elit *affectatores regni*-től való féltelme is, mivel egy különleges kapcsolatot feltételez az egyeduralkodó és népe között.<sup>7</sup> Romulus uralkodásának összegzésekor kiemeli Livius, hogy a nép jobban szerette, mint az atyák.<sup>8</sup> A nép és a királyok közti kapcsolat, illetve a királyellenesség elemének megjelenése két kérdést is felvet: 1.) Hogyan lehet jelen a két gondolat szimultán a római történeti hagyományban? 2.) A két gondolat közül melyik tükrözi inkább a politikai elit népről alkotott képét? A királyellenesség elemére kézenfekvő magyarázatul szolgálna a köztársaság megszületésének pillanata: a Tarquiniusok elűző, frissen megválasztott első consul, Brutus megesketi a népet, hogy nem tűrnek el többet királyt Rómában.<sup>9</sup> Ráadásul az eskütétel motívumát Livius meg is kettőzi. Még mielőtt száműzetésbe kényszerítenék az utolsó Tarquiniust, a szintén első consul Collatinust, Brutus megismétli a nép esküjét (II. 2, 5):

*ibi omnium primum ius iurandum populi recitat neminem regnare passuros nec esse Romae unde periculum libertati foret; id summa ope tuendum esse, neque ullam rem quae eo pertineat contemnendam.*

*Itt először is elismételte a nép eskü alatt tett fogadalmát, hogy nem tűrnek meg Rómában se királyt, sem semmit,*

*ami a szabadságot veszélyezteti: ez az, amire mindenáron vigyázni kell, és semmit sem szabad lebecsülni, ami ezzel kapcsolatos.*

A Brutus által felidézett és megkettőzött eskü egyrészt önmagában elegendő alapot szolgáltat a királyellenes nép képéhez, másrészt érzékelteti Brutus néppel kapcsolatos féltelmét: az esküre azért volt szükség, „nehogy később megingassák őket a királyi család könyörgései vagy ajándékai” (II. 1, 9). A nép ajándékokkal való megvesztegetésének és a köztársaság végét jelentő egyeduralom visszatérésének a lehetősége rögtön megjelenik az új államforma megszületésével együtt. A nép és az azt uralni akaró egyén közötti kapcsolat magától értődősége miatt van szükség a brutusi esküre. Ezt a törvényszerűséget igyekszik felülírni az eskü motívuma. Cassius epizódja is ezt támasztja alá: a népnek tervezett engedményekkel kezdetét veszi ez a törvényszerű kapcsolat. Az újabb juttatások *merces regni*-ként való értelmezése azonban behozza az ajándékokkal megvesztegetni próbáló Tarquiniusok lehetőségét, ezáltal pedig a nép Brutusnak tett esküjét. Így a népszerűség szelének (*aurae popularis*) változékonyasága mellett megjelenik az esküjéhez hű, királyellenes nép képe is.<sup>10</sup> Tehát egyszerre van jelen a politikai elit féltelmét megtestesítő, a királyságra rávehető, azt hajlamlként magában hordozó nép képe és a vágyott, magát a patriciusi hatalomnak alávetett és ebből nem kiutat kereső, meglehetősen idealizált nép képe is. A *merces regni* szófordulat által megidézett ajándékokkal való megvesztegetés eleme a görög *tyrannus* toposz része. Cassius karakterében tehát egyszerre jelenik meg a földosztási törvényjavaslat által a későbbi *populares* előfutára és a görög *tyrannus* sematikus karakterének érzékeltetése. Ezekből az elemekből építi fel Livius Cassius karakterét és a királyságra törés vádjának ezen történetét. De a földosztás, népszerűség (és ezért való versengés) és a királyság ára által megidézett görög *tyrannus* helyett a leírás leghangsúlyosabb része ezeknek a megtorlása: Cassiust hivatali éve lejártával elítélik és kivégzik.

Livius megint két verziót közöl ennek mikéntjéről: vagy állami eljárás keretében végzik ki vagy pedig atyja *pater familias* hatalmát gyakorolva öli meg. Az előbbi lehetőség, miszerint államellenes cselekmény, *perduellio* miatt *duumvirek* ítélték ügyében minden bizonnyal anakronisztikus.<sup>11</sup> Az utóbbi lehetőség pedig a *pater familias* gyerekei feletti *vitalis necisque potestas*-át („élet és halál feletti hatalmát”) bemutató *exemplum* történetekkel rokonítaná Cassius *affectatio regni* történetét: ezekkel a történetekkel való együtt elemzésével a hangsúly az apa szerepére tolódik át. Ebből a szempontból nézve veszi fel Cassius történetét William Harris az atyai *vitalis necisque potestas* történeteket felvonultató 10+3-as listájára. Harris Cassius megölését vizsgálva szintén figyelmet szentel a hagyományban meglévő – Livius által is felkínált – két verzió meglétére és igyekszik feloldani az ellentmondást. Az atyai ítélet végrehajtásának verzióját tartja a korábbi hagyománynak, melyet egy ponton felváltani hivatott a *perduellio* és a *duumvirek* ítélkezésének „modern” verziója.<sup>12</sup> Azt, hogy a korábbi verzió a „modern” megjelenése ellenére fennmarad a hagyományban pedig nem a jog változatlanlanságának, hanem a történet „nemzeti” legenda (*national legend*) voltának tulajdonítja. Mint legenda, Cassius története erősen politikai vonásának köszönhetette, hogy a későbbiekben hasznosnak bizonyult az arisztokrácia számá-



1. kép. Kalászokkal és gyümölcsökkel díszített Ceres-oltár,  
Kr. e. 1. század (British Museum, 1805,0703.176)

ra hatalma megőrzése szempontjából.<sup>13</sup> Ez az erősen politikai vonás az, ami kiemeli Cassius történetét a többi Harris által elemzett történet közül: ezen kívül egyetlen történet szerepel, ahol a királyi hatalommal való vonatkozásban születik halálos ítélet: Brutus fiainak ügyében. A zsarnok Tarquinius előző és a *libertast* megalapító Brutus fiai résztvevőivé válnak a Tarquinius dinasztia visszatérésére szerveződő összeesküvésnek. Az összeesküvők<sup>14</sup> lebukását követően pedig a consul, Brutus feladata az összeesküvők feletti ítélkezés és kivégzésüknek végrehajtása, ez pedig a drámai szituációkra fogékony Livius különösen foglalkoztatja (II. 5, 5):

*conspectus eo quod poenae capiendae ministerium patri de liberis consulatus imposuit, et qui spectator erat amouendus, eum ipsum fortuna exactorem supplicii dedit.*

*Ez azért volt különösen emlékezetes, mert egy apát kötelezett arra consuli tisztsége, hogy ő rendelje el gyermekei halálbüntetését; így azt, akit még a látványtól is meg kellett volna kímélni, arra jelölte ki a véletlen, hogy maga legyen az ítélet végrehajtatója.*

Az ítélet végrehajtásának leírásában ennek a részletnek köszönhetően válik hangsúlyossá az esemény elsődleges hallgatóságának tulajdonított látvány és a nézés aktusa, melyet Livius meg is dupláz, amikor a kivégzés megnézésére összegyűlt nép inkább a kivégzést szemlélő Brutus tekintetére és arcára figyel, „mert a hivatalos ítélet végrehajtása közben fel-feltűntek rajta az apai érzés jelei” (II. 5, 8). Ezzel éri el drámai csúcspontját a fiai felett halálos ítéletet kimondó Brutus és a Tarquinius-

puccs leírása. Emellett van egy kevésbé tárgyalt részlete is a liviusi narratívának, mely a királyság és Cassius relációjában fontosabbnak tűnik. Az összeesküvés apropója a Tarquiniusok követének Rómába való érkezése, akik által a Tarquiniusok hátrahagyott királyi vagyonukat igyekeznek visszakövetelni. Ez a követküldés egybeesik az előkelő ifjak egy csoportjának feltámadt elégedetlenségével, mondván (II. 3, 3):

*regem hominem esse, a quo impetres, ubi ius, ubi iniuria opus sit; esse gratiae locum, esse beneficio; et irasci et ignoscere posse; inter amicum atque inimicum discrimen nosse;*

*A király mégiscsak ember – mondták –, akitől megkaphat az ember bármit, ami kell, akár jogosan, akár jogtalanul; előtte megvan a helye a személyes jó viszonyoknak, a szívességeknek, ő tud haragudni, de megbocsátani is, és különbséget tesz barát és ellenség között.*

A király ezen előnyeit pedig a törvény részrehajlást nem ismerő „vakságával” helyezik szembe, „mely nem ismer elnézést és bocsánatot azzal szemben, aki túllépi a határt” (II. 3, 4). A király és a törvény uralmának ilyenén való szembeállítására éppen arra az aspektusára mutat rá a királyi hatalomnak, amely Cassius történetében is a veszélyt jelentette: a király és alattvalói közötti különleges kapcsolat meglétére. Igaz, Cassius esetében, és a többi *affectatio regni* történetben is, ez a veszély a politikai elit és a nép egymással való szembenállását fejezi ki (az egyik csoport kapcsolata a királlyal automatikusan a másik hátrányát jelenti), míg a Tarquinius-összeesküvés résztvevői a legrangosabb arisztokrata családokból kerülnek ki és akik, a királyság alatt meglévő, a *libertas* egyenlőségével elvesztett kivételes szabadságuk visszaszerzése érdekében cselekszenek. A királyságot visszakívánó két csoport státuszától függetlenül közös a királlyal való személyes kapcsolat eleme. Ez a kapcsolat, és a nép vonatkozásában, ennek a veszélye az összeesküvés leírásának későbbi pontján újra előtérbe kerül, amikor a senatus a visszakövetelt Tarquinius-vagyon sorsáról tanácskozik és dönt. A vagyon visszaadása értelemszerűen nem opció, ahogy elkobzása sem. Az első anyagi támogatást jelentene Tarquiniusnak egy esetleges visszatérési kísérlethez, a második viszont indokot szolgáltatna a nyílt háború megindítására. A lehetetlen döntést az összeesküvés leleplezése könnyíti meg, így a vagyon népek való szétosztása mellett döntenek: *diripienda plebi sunt data, ut contacta regia praeda spem in perpetuum cum iis pacis amitteret*. „Odaadták a köznépnek, hadd vigye, gondolván: ha részesül a királyoktól szerzett zsákmányból, örökre elvesz a lehetősége, hogy kibéküljön velük.”, (II. 5, 2).

A *regia praeda* mintegy a *merces regni* inverzeként jelenik meg. Míg az utóbbival, a népek adott jutatásokkal Cassius számára a királyság megszerzése lett volna lehetséges, addig az előbbivel, a király elkobzott vagyonával és a népek zsákmányként való szétosztásával a királyság távoltartása lehetséges. A megvesztegetés mindkét irányba való működésével feloldódik a két egymással ellentétes nép-kép: az idealizált, brutusi esküjét megtartó királyellenes nép és a királyi hatalomra természetszerűen hajló, és megvesztegetések által bármikor királpártivá váló nép. A senatusnak tehát a királyi zsákmány szétosztásával sikerül a nép királpárti hajlamát elnyomni, a consul Brutus pedig az összeesküvők és köztük fiai kivégzé-

sével megvédi a frissen megalapított *libertast*.<sup>15</sup> Ez, a *libertas* védelmének az atyai érzések elé helyezése jelenik meg az idősebb Cassius cselekedetében is: az ifjabb, consul Cassius halálának ezt a verzióját és a *libertast* a királyság lehetőségével szemben megóvó apa alakját Harris Brutus *exemplum*ából fakadó elemként azonosítja.<sup>16</sup> A duplikáció azonban egy eltérést tartalmaz: az apa státuszát. Brutus consuli jogkörében végezteti ki fiait, ez a liviusi drámai szituáció csúcspontja is, míg Cassius apja egyértelműen *privatus*. A *privatus*ként cselekvő apa, *patria potestas*ától függetlenül sokkal jobban illik az *affectatio regni* történetek sorába és a későbbi *optimata* érveléseknek is alapul szolgálhatott.

A *libertast* veszélyeztető fiát megölő apa verzióját azonban elveti Livius, szokásával ellentétben itt nyíltan választ az általa felkínált két verzió között és az állami ítéletet közlő forrásait tartja hitelesnek. Ez, a *duumvirek* által lefolytatott, anakronisztikus verzió két aspektusában is fontos: egyrészt Livius úgy fogalmaz, hogy a nép ítéli el Cassiust, másrészt a halálos ítélet kiegészül Cassius házának hivatalos lerombolásával. A ház lerombolása az államellenes cselekmények büntetése és mint ilyen Maelius és Manlius történetének is része. A lerombolt ház a Kr. e. 1. század Rómájában hiány formájában emlékeztethet jelenik meg – legalábbis Cassius házának Livius általi lokalizációja erre enged következtetni: „Ez a ma is üresen álló terület Tellus temploma előtt” (II. 41, 11). A házrombolás büntetésként való gyakorlása Matthew Roller szerint két aspektusban jelenik meg az emlékezetben. Egyszerre sorolható a *damnatio memoriae* kategóriájába, hiszen egy szobor elmoz-

a ház hiánya monumentális funkciót ölt magára az ezt szemlélők szemében. Ezáltal pedig a kollektív emlékezetben tartja az elkövetőt és cselekedetét – mint negatív *exemplumot*.<sup>18</sup> Ezt figyelhetjük meg Cassius esetében is (II. 41, 11):

*inuenio apud quosdam, idque propius fidem est, a quaestoribus Caesone Fabio et L. Ualerio diem dictam perduellionis, damnatumque populi iudicio, dirutas publice aedes. ea est area ante Telluris aedem.*

Más szerzőknél azt a hitelesebbnek látszó tudósítást találom, hogy Kaeso Fabius és Lucius Valerius quaestorok államellenes bűncselekmény vádjával perbe fogták Cassiust, a nép elítélte, a házat pedig hivatalosan lerombolták. Ez a ma is üresen álló terület Tellus temploma előtt.

Livius a *diruo* igével fejezi ki a rombolást, mely ez esetben a ház földdel való egyenlővé tételét jelenti: az *aedes*ből *area* lesz. A Cassius házának lerombolásához és ezáltal hiányához kapcsolt emlékeztethely meglelte az állami ítélet verziójának hitelességét hivatott növelni, azonban Livius az atyai bíraskodás verziójához is csatol egy feltételezett emlékeztethelyet: „majd a vagyonát Ceresnek szentelte; ebből szobrot készítettek, amelynek felirata ez volt: »A Cassius vagyomból.«” (II. 41, 10).

Ezt az emlékeztethelyet és a kultusz(?)szobrot, illetve annak fennmaradását, Robert Ogilvie problematikusnak tartja, sőt megjegyzi, hogy a Ceresnek szentelt szobor kapcsán Livius nem tér ki arra a Dionysios Halicarnasseusnál meglévő részletre, hogy Cassius előző, második consulsága alatt került sor Ceres, Liber, Libera hármias templomának *dedicatio*-jára.<sup>19</sup> Sőt Cassius második consulsága alatt sem említi a templom felszentelését, melyet Ogilvie annak tulajdonít, hogy a 493. év eseményeinek leírásakor Livius az első *secessio* narratívájának megalkotására koncentrált. Így kerülhetett el figyelmét, az amúgy történeti hagyományban jelenlévő elem, Cassius és Ceres templomának illetén való összekapcsolódása.<sup>20</sup> Livius ezen hiányosságától eltekintve, az atyai bíraskodás emlékeztethelyének tulajdonított szoborfelajánlás által látszólag megte-remtődik a *gens Cassia* és Ceres temploma közti kapcsolat.<sup>21</sup> Azonban ez a kapcsolat korántsem egyedi: a második

*secessio* és a *decemvirek* elűzése után, a tribunusi és consuli hatalom helyreállításával együtt a tribunusi sérthetetlenséget is visszaállították, ennek kapcsán jegyzi meg Livius, hogy megsértése különleges büntetést vont maga után: az elkövető fejét elátkozták Iuppiternek, vagyonát eladták, melynek ára Ceres, Liber és Libera szentélyére kellett szálljon.<sup>22</sup> Livius mulasztása a templom dedikációja kapcsán még nagyobbban látszik annak fényében, hogy más szerzőknél<sup>23</sup> már a templom alapításához és az első *secessio*hoz és a cassiusi dedikációhoz kapcsolódva említésre kerül a büntetés. Ez a büntetés azonban a tribunusi *sacrosanctus*t megsértőkre vonatkozik, nem pedig az *affectatio regni* vádjával elítéletekre. A nép jövevénye és ebben túlzásba



2. kép. Dénár Ceres arcképével, Kr. e. 81 (British Museum, 2002,0102.3247)

dításával, egy név feliratról való törlésével egyenértékűnek, az emlékeztet szankcionálásának tekinthető. Ami a ház rombolásának mértékét illeti, a különböző szerzők meglehetősen változatos szóhasználatot fejeznek ki: ezek a szóhasználatok a ház erőteljes megrongálásától a földdel egyenlővé tételéig bármit jelenthetnek. Ezeknek a kifejezéseknek azonban van egy közös pontja: mind azt fejezi ki, hogy a *domus* alapvető funkcióját elveszti és ez a város látképében fizikailag látható változásként van jelen. Emellett azonban megfigyelhető egy folyamat, amelynek során a lerombolt ház emlékeztethellyé válik.<sup>17</sup> Roller ezt a második aspektust érzi erősebbnek, így a házrombolást emlékeztető stratégiaként értelmezi. Ennek következtében

eső Cassius számára ironikus büntetés lenne, hogy miután egy *lex agraria* javaslat kapcsán ítélték el, vagyona Ceres templomában kerüljön, oda, ahova az éhező polgárok, mintegy *asylumként* kenyérért fordulhattak.<sup>24</sup>

Sokkal kézenfekvőbb magyarázattal szolgálhat a büntetésre a templom alapításának előzménytörténete, miszerint a Tarquinius Superbus visszatérési kísérlete okozta háborúban éhínség tört ki. Az éhínség enyhítése végett a dictator, Postumius a Sybilla-könyvekhez fordul, amelyek elrendelik Ceres, Liber és Libera kultuszának behozatalát. Postumius ígéretet tesz a templom megalapítására, a földek teremni kezdenek, az éhínség elmúlik és a rómaiak visszaverik a Superbus támogató latin szövetséget.<sup>25</sup> A háború után consulként végül Cassius végzi el a templom dedikációját. Pellam javaslata és értelmezése szerint az alapítástörténetből Postumius esküje hangsúlyosabb elem, mint Cassius dedikációja, így a templom sokkal inkább kapcsolódik az új köztársaság *libertas*ának megóvásához, mint a *secessio*n keresztül a tribunusi sérthetlenséghez és a plebejus szerveződéshez.<sup>26</sup> Ceres *libertasszal* való összefüggése és a Regillus-tavi csata emlékezete az, ami értelmezhetővé teszi Cassius vagyonának felajánlását: Ceresnek, mint a *libertas* zsarnoksággal szembeni védelmezőjének kerül felajánlásra és nem pedig Ceresnek, mint a mezőgazdaság és földműve-

lés istennőjének. A két, Cassius királyságra törési kísérletéhez kapcsolódó emlékezhely közül azonban az *affectatio regni* történetek elemzése szempontjából nem ez lesz a fontosabb, hanem házának lerombolása és így a Város látképében hiányként való jelenléte. Ez az emlékezhely az, amit Livius saját jelenének Rómájában lokalizálva olvasói figyelmébe ajánl: a múlt *exemplumaiból* tanuló liviusi mintaolvasó szemében ennek megfelelően a Tellus temploma melletti üres telek és ezáltal Cassius, negatív *exemplumként* a kommunikatív emlékezet része marad vagy újra azzá válik.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy Spurius Cassius történetében cselekedeteinek megtorlása a hangsúlyosabb és ez az, ami a Ceresnek tett felajánlásra és házának lerombolásán keresztül keretezi a történetet. Maga a történet azonban nem tartalmazza az összeesküvés-történetek tipikus elemeit: expliciten csak a *merces regni* eleme, Ceres *libertasszal* való kapcsolata és Cassius, Livius által elhallgatott dedikációja az, ami megteremt a kapcsolatot a Tarquiniusok visszatérési kísérletének és összeesküvésének történetével. A földosztás „*proto-populares*” vonása és a népszerűsége törekvés motívuma csak a megtorlásuk által megteremtett Tarquinius-összeesküvés párhuzamával együtt válik igazi *affectatio regni* történetté.

## Jegyzetek

1. Maga a fogalom és e három személy zárt csoportként való kezelése is Theodor Mommsentől ered. Jaclyn Neel megfogalmazása szerint Mommsent kevésbé érdekelte a *regnum* fogalma, mint a szakma későbbi képviselőit, így e három személy csoportként való kezelésének indoklására se fordít nagy figyelmet (Neel 2015b, 225).
2. Pl. Cic. *Rep.* 2. 49; Cic. *Phil.* 2. 87. Külön-külön 18 alkalommal említi őket, ebből mindössze 4 alkalommal említi hármójukat egyszerre. Neel szerint ez kelti azt az illúziót, hogy a római hagyomány összetartozó triásként kezeli őket. Mások is törnek királyságra rajtuk kívül, például a patricius Caeso. Ellenpéldaként Neel Valerius hozza, aki ugyan együtt említi hármójukat, de a Gracchusokkal kiegészülve, amiből egyértelmű, hogy nem trióként gondol rájuk. (Neel 2015b, 227–228)
3. Itt érdemes lenne bővebben kitérni a patricius *gens Verginiára*, aminek a lehetősége már Verginia története kapcsán is felvetődött. Ettől függetlenül is érdekes a mindenkor Verginiusok *libertasszal* való összekapcsolása.
4. Gondoljunk csak a zsarnok paranoiáját bemutató mákfaj-epizódra (I. 54, 5–9). Az epizód első változatát Hérodotosnál olvashatjuk, ahol Periandros kér tanácsot a szomszédos *tyrannustól*, Thrasyboulóstól. A paranoiára, mint a görög *tyrannus*-modell fontos elemére Felton hívta fel a figyelmet (Felton 1998, 47).
5. Romulus és Remus történetében a főhatalomért való versengés forrása a *cupido regni* (I. 6, 3–4), ami szinte családi öröklött betegségként (*avium malum*) fogja el az ikreket (Neel 2015a, 181–190). A három *affectatio*-történet közül Manlius Capitolinus esetében a leghangsúlyosabb a versengés eleme – Neel egy egész fejezetet szentel a Manlius és Camillus közti (Manlius által vélt) versengésnek. Manlius története esetében, Romulushoz és Remushoz hasonlóan, egyértelműen a hatalomból való részesedés és a versengés motívumát kell kiindulópontnak tekintenünk. Ugyan Cassius *affectatio*-történetében nem annyira kidolgozott részlet a versengés motívuma, de az említett párhuzamok miatt hangsúlyos elemmé válik.
6. Romulus uralkodását Livius röviden úgy összegzi, hogy a nép jobban szerette, mint az atyák (I. 15, 8).
7. És ebben igazuk is van, a zsarnoki hatalom kiépítése sosem egyetlen egyén ambíciójának köszönhető, szükségszerű eleme a széles támogatói réteg megléte: a zsarnok hatalomhoz jutásában tehát „bűnrészesnek” tekinthető a nép, nem pusztán a zsarnok hatalomszerzési *ambitiója* csinál polgárokból alattvalókat (McGlew 1996, 5).
8. I. 15, 8. A szembeállítás ráadásul kiegészül azzal, hogy legjobban katonái rajongtak érte – ez az elem viszont már Romulus lehetséges zsarnok voltát erősíti.
9. Bár a jelen tanulmányban elemzett Brutusszal kapcsolatos részletek a nép vélt királypártiságáról és a királyság visszatérésének megakadályozásáról szólnak, de monszáj megemlítésünk Brutus karakterének esetleges zsarnoki vonásait is. Neel szerint a zsarnokság lehetőségét tekintve Brutus éppúgy kétértelmű karakter, mint Romulus, így a szerzői akarat szerint hajlítható a *tyrannis* irányába is. Ami biztos, hogy a Tarquiniusok elűzése után a két consulnak nem sikerül a hatalommegosztás. Neel versengésként olvassa a Brutus és Collatinus között feszülő ellentétet, mely Collatinus hatalomból való kiszorításával végződik. Livius Collatinus Tarquinius származásával indokolja annak száműzését, miközben Brutus maga is a királyi dinasztia tagja. Ráadásul Brutus aktívan tesz is a legfelsőbb hatalom megszerzéséért: megérti a Pythia jóslatát és szándékosan be is teljesíti (Neel 2015b, 190–192). Peter Wiseman is elemzi a problémát, kezdve azzal, hogy a Pythia *imperium summumot* ígér Brutusnak. Ez egyaránt nem jelent királyságot, se megosztott consuli hatalmat. Wiseman feltételez egy korábbi verziót, ahol a Tarquiniusok elűzése után Brutus egyszemélyi tisztséget kap (ez lenne a *praetor maximus*) és csak később, a Kr. e. 4. század második felére rögzül a consuli hivatal alapítás-

- kori elsőbbsége. Ennek következtében consuli kollégát kell találni Brutus mellé, így kerül a történetbe Collatinus. Collatinus személyét mint a történetet komplikáló elemet, azonban Remushoz és Tatiushoz hasonlóan „feleslegesnek” tartja Wiseman. Így szükségszerűen meg is kell tőle szabadulni és ki kell írni a történetből (Wiseman 2008, 298–301). Viszont azt is érdemes megemlíteni, hogy Brutus consultársa, Publius Valerius esetében expliciten is megjelenik a királyi hatalomra való vágy (II. 7–8), bár megmarad a pletyka szintjén, így elkerüli az *affectatorok* sorsát.
- 10 Andrew Erskine a nép királyellenessége és a királyok pozitív emlékezete közti ellentmondás feloldása érdekében a nép királyellenességének kiindulópontját és idejét keresi. Elveti a Cicero által kínált magyarázatot, miszerint Tarquinius miatt és óta utálja a római nép a királyt. Cicero szerint tehát a királyellenesség mélyen gyökerezik a római népben és ezzel a korábbi szakirodalom is egyetértett: a királyellenességet a rómaiság alapjellemzőjeként számontartva. Ezzel szemben Erskine a királyok pozitív emlékezetét szem előtt tartva a királyellenesség megjelenését jóval későbbre, a Kr. e. 2. század első felére teszi és Róma keleti uralkodókkal való szembesülésének tulajdonítja (Erskine 1991).
  - 11 Ogilvie 2003, 344–345.
  - 12 Harris 1986, 83.
  - 13 Harris 1986, 88–89.
  - 14 Az összeesküvés kulcsfontosságú eleme, hogy este egy magánháznál tanácskoznak a résztvevők. A magánházban való tanácskozás visszatérő eleme az összeesküvés-történeteknek, gondoljunk csak a bacchanália-botrány liviusi leírására. A bacchanáliák Postumius consul által kifogásolt jellemzője volt a titkos, éjszakai gyűlések tartása – ezt önmagában az állam rendjével ellentétes dolognak nevezi, melyet azzal indokol, hogy csakis az a gyűlés elfogadható, amelyet legitim *magistratus* vezet le (XXXIX. 15, 11).
  - 15 A *libertas regnum*mal való szembeállításával kapcsolatban Erskine azt a megállapítást teszi, hogy a királyság vádjának a magja a *libertas* veszélyeztetése, kiegészítve azzal, hogy a *senatus libertas* nem feltétlenül azonos a nép *libertas*ával. Így minden, a csupán a *senatus libertas*át fenyegető cselekvés maga után vonhatja a királyság vádját (Erskine 1991, 115). A kétféle *libertas* fogalmához és a kettő közötti átjárhatósághoz lásd Hegyi 2018.
  - 16 Harris 1986, 83.
  - 17 A házhoz kapcsolt emlékezhely mindhárom *affectatio*-történetben jelen van. Sőt Publius Valerius majdnem *affectatio*-történetében is központi elem a házának elhelyezkedése. Consultársa, Brutus halála után Publius Valerius nem választat maga mellé új kollégát és építkezésbe kezd a Velia-domb tetején. Ezek együttesen szolgáltatnak alapot a pletykára, hogy királyságra törekszik (*regnum eum adfectare fama ferebat*, II. 7, 6). Publius Valerius azonban elébe megy a dolgoknak, nem várja meg, hogy a pletykából vád szülessen, hanem gyűlésbe hívja a népet, majd pedig lebontatja az épülő házat és a domb aljában építteti újra. A néphez intézett beszédéből egy részletet fontos kiemelni: „Még ha akár a Capitolium tetején laktam volna is, hihettem volna, hogy saját honfitársaim félnek tőlem?” (II. 7, 10). A Róma főségét szimbolizáló fellegvárban lévő lakhely és a főhatalomra való vágyakozás összekapcsolását Capitolinus történetének visszatérő elemeként azonosíthatjuk.
  - 18 Roller 2010, 121–123.
  - 19 Dionysios Halicarnasseus leírásában Postumius consul kezdi el a templom építését, mert a Regillus-tavi csatát megelőző éhínségben segítségül hívott istenek bő termést adnak (Dion Hal. *Rom. Ant.* VI. 17, 2–4). A templom felszentelését viszont már Cassius végzi el (Dion. Hal. *Rom. Ant.* VI. 94, 3).
  - 20 Magának a Ceresnek való szentelést is invenciónak ítéli, tekintve, hogy a *consecratio* aktusa csak consuli vagy tribunusi rang mellett lehetséges, ezzel szemben ez a variáns éppen Cassius apjának *privatus* státuszára helyezi a hangsúlyt (Ogilvie 2003, 342–344).
  - 21 Ugyanakkor az is felvethető, hogy a *dedicatio* kihagyása nem hiányosság a liviusi narratívában, hanem szándékos. Ezen esetben Livius azon célját szolgálja, hogy a privát *gens*-emlékezethez és a publikus emlékezethez is tudjon emlékezhelyet kapcsolni. Ha beemelné a *dedicatio* történetét, akkor a Ceresnek való felajánlás Cassius a templommal meglévő kapcsolata okán a szobrot már nem lehetne a *gens*-emlékezethez kötni.
  - 22 III. 55, 7.
  - 23 Dion. Hal. *Rom. Ant.* VI. 94, 3.; Dionysiosnál hiányzik a Iuppiter-re vonatkozó kitétel, erre alapozva Pellam ezt azonosítja a korábbi verzióként (Pellam 2014, 77–78).
  - 24 Pellam 2014, 81.
  - 25 Dion. Hal. *Rom. Ant.* VI. 17, 2–4.
  - 26 Pellam 2014, 85. Ez tulajdonképpen magában foglalja Pellam cikkjének központi kérdését: a Ceres-triász állítólagos plebejus voltát. Pellam Ceres plebejus volta elleni fő érve az alapítástörténet hangsúlyainak újraértelmezése és a *libertasszal* való kapcsolata.

## Bibliográfia

- Erskine, A. 1991. „Hellenistic Monarchy and Roman Political Invective”: *The Classical Quarterly* 41/1, 106–120. <https://doi.org/10.1017/S000983880000358X>
- Felton, D. 1998. „Advice to Tyrants: The Motif of »Enigmatic Counsel« in Greek and Roman Texts”: *Phoenix* 52/1–2, 42–54. <https://doi.org/10.2307/1088244>
- Harris, W. V. 1986. „The Roman Father’s Power of Life and Death”: *Studies in Roman law in memory of A. Arthur Schiller*. Leiden, 81–96.
- Hegyi W. Gy. 2018. „Az értelmezés hatalma. Politika és manipuláció Cicero 4. Philippicájában”: *Ókor* 17/3, 58–66.
- McGlew, J. F. 1996. *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*. Ithaca, NY. <https://doi.org/10.7591/9781501728723>
- Neel, J. 2015a. *Legendary Rivals: Collegiality and Ambition in the Tales of Early Rome*. Mnemosyne Supplementum, volume 372. Leiden. <https://doi.org/10.1163/9789004281851>
- Neel, J. 2015b. „Reconsidering the »Affectatores Regni«”: *The Classical Quarterly* 65/1, 224–241. <https://doi.org/10.1017/S0009838814000639>
- Ogilvie, R. M. 2003. *A Commentary on Livy: Books 1–5*. Oxford.
- Pellam, G. 2014. „Ceres, the Plebs, and »Libertas« in the Roman Republic”: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 63/1, 74–95. <https://doi.org/10.25162/historia-2014-0004>
- Roller, M. B. 2010. „Demolished Houses, Monumentality, and Memory in Roman Culture”: *Classical Antiquity* 29/1, 117–180. <https://doi.org/10.1525/ca.2010.29.1.117>
- Wiseman, T. P. 2008. *Unwritten Rome*. Exeter. <https://doi.org/10.5949/liverpool/9780859898225.001.0001>

Acél Zsolt klasszika-filológus, középiskolai tanár.  
Kutatási területe az Augustus-kori irodalom.

E-mail: [acel.zsolt@piarista.hu](mailto:acel.zsolt@piarista.hu)

**Absztrakt:** A tanulmány Sophoklés *Antigonéjának* ötödik kardalát elemzi, amely Dionysost szólítja meg. Egy tanórai diákkérdés nyomán azt vizsgálja, hogyan kapcsolódik össze az erőszak tapasztalata és az isteni beavatkozás hiánya a drámában. A mű elemzése a színházi előadás gyakorlata felől közelít, külön figyelmet szentelve a maszkhasználatnak és annak, ahogyan a tragédia a nyilvános és elzárt, közeli és távoli tereket felidézi. A felkínált értelmezés szerint ugyan Dionysos közvetlenül nem jelenik meg a dráma cselekményében, de a színpadi feszültségben és az egyes szereplők sorsában érezhető közelléte és hatása. A tanulmány kitér az *Antigoné* középiskolai olvasásának elméleti és gyakorlati nehézségeire is.

**Kulcsszavak:** Sophoklés, *Antigoné*, ötödik kardal, Dionysos, ókori szövegek tanítása

DOI: <https://doi.org/10.63872/NPQI7293>

# Hol késlekedik Théba istene?

## Az *Antigoné* Dionysos-himnusza (Soph. *Ant.* 1115–1154.)

Acél Zsolt

### Tanórai kérdés nyomában

„No de miért nem jelenik meg Dionysos az *Antigonében*?” – kilencedik évfolyamos középiskolai magyarórán hangzott el ez a dacos kérdés, amelynek akart-akaratlan vallástudományi és irodalomtörténeti kötődése, valamint a kérdező ingerült hangvétele mögött tetten érhető olvasásmód, illetve a tanári válasz nehézsége jelenti e tanulmány kiindulópontját.

A tisztázó tanórai párbeszédéből kiderült: Dionysos színpadi megjelenésétől többé-kevésbé azt várta a kérdező diák, hogy a megoldás felé nem mutató, elkeseredett, fullasztóan reménytelen társadalmi és családi belső erőszak nyomasztó helyzetének az isten megjelenése vessen véget. Kívülről jövő, látványos és erőszakos közbeavatkozása egy csapásra teremtsen tiszta helyzetet. A vég nélküli fegyelmezés megfélemlítő erejénél (Kreón), a felháborodás erőtlen sikertelenségénél (Antigoné, Haimón, Teiresiás), a megalkuvás diplomáciájánál (Isméné, Ór) jobb az alulról föltörő vagy kívülről betörő düh elsőprő ereje. Mintha az idézett tanórai kérdés azt kívánná, hogy a beszéd elhúzódozó erőszakának a tett hirtelen erőszaka vessen véget. Egyébként ez utóbbiról igenis szót ejt a dráma, csak éppen Haimón atyja elleni támadása, az arcul köpés és kihúzott kard (1231–1236)<sup>1</sup> shakespeare-i kíméletlensége nem jelenik meg a színpadon – miképpen Dionysos is távol marad a színpadtértől. Beszélnek róla, de a fizikai erőszak és a hívott isten a *skéné* zárt ajtóit mögött marad.

Az erőszak és a sophoklési tragédia, illetve az *Antigoné* Dionysosának viszonya többretegű. A vadság és civilizáció kétarcú isteneként, a határátlépő idegenként, illetve a térítő monoteizmus alakjaként Dionysost a kutatástörténet gyakran az erőszak témájához kapcsolta.<sup>2</sup> A következő oldalak *Antigoné*-elemzése néhány pontban Nietzsche és Kerényi meglátására támaszkodik. Az antik tragédiáról elmélkedő német gondolkodó Dionysos-képe (a szerző kései értelmezésében) az 1870-es porosz-francia háború szülötte, a nietzschei isten világra jöttét a wörthi csata ágyúdőreje kísérte – ez, a szó eredeti jelentésében is polemikus, *polemikos*, háborúhoz kötődő jelleg *A tragédia születése* Dionysosának máig ható vonása.<sup>3</sup> Kerényi Dionysos-monográfiája részletes tragédia- és komédiaelméletet dolgoz ki; ennek meghatározó eleme, hogy a tragédia eredete, elnevezése, szertartásjellege az áldozati állat megölésére, fölajánlására utal; a megtisztító gyilkosság, rituális erőszak a tragikus előadás és a tragédiában megjelenített történet alapja. Találó hasonlata alapján: a dionysosi ünnepi színjátékokon a tragédia a szisztolés, a komédia a diasztolés vérnyomásértéket jelzi. A *systolé*, az összehúzó pillanata a szenvedés és erőszak ideje – mind a dionysosi *systolé*, mind a dionysosi *diastolé* szent („eine heilige Sache war”), éppen ezért papi felügyelet alatt áll.<sup>4</sup> Az *Antigoné* alapját szolgáltató thébai polgárhá-

ború története a későbbi korokban is, így például Ovidiusnál<sup>5</sup> vagy statiusi közvetítéssel még Danténál<sup>6</sup> is az erőszakos jelen mitikus előképe. A sophoklési *Antigoné* újra fölfedezése, értelmezése és színpadra állítása már kezdetektől fogva, vagyis a francia vallásháborúk borzalmaitól inspirált *Antigone ou la piété*, Rober Garnier 1573-as műve óta<sup>7</sup> számos esetben azt igyekezett példázni, hogy a háborúk, belviszályok, diktatúrák és mérszárlások között hogyan élhet az igaz ember.

Az *Antigoné*ban – legalábbis ez lehet a középiskolai órákon a tanár és diák érzése – a nyílt, véres erőszak fojtott marad, tikkasztó és levegőtlen közegbe kerül, a hol okoskodó, hol pedig indulatos párbeszédnek hamuja alatt parázslík: Dionysos késlekedik, az erőszakos cselekedetek láthatatlanok, a thébai polgárháború néhány személy halálos összeütközésévé merevedik.

„No de miért nem jelenik meg Dionysos az *Antigoné*ban?” A diák fölvetéséhez néhány előzetes pedagógiai megjegyzést érdemes fűzni. A tanmenetek általában tizennégy-tizenöt éves korban olvastatják Sophoklés művét, amely a nehezebben tanítható és tanulható művek közé tartozik.<sup>8</sup> Az előtörténet kuszasága, a nevek nehézsége, a magyar fordítások szikársága mellett külön bosszankodást okozhat, hogy Sophoklés többi művéhez viszonyítva is több a kardal, a verssorok számát tekintve a kórus nagyobb szerepet kap, ráadásul még e részletek nyelvezete is bonyolultabb a drámaköltő egyéb tragédiáival egybevetve.<sup>9</sup> Kilencedikes alapélmény: a cselekmény nehezen követhető, az erkölcsi-társadalmi viták érdektelenek vagy legalábbis homályosak, a magyar stílus modoros, az egyes jelenelek ironiája nem érzékelhető. Ugyanakkor a jelentős hosszúságú kardalok átlapozásával – amelyek kihagyása várhatóan nincs kihatással a számonkérés osztályzatára, illetve a majdani érettségi eredményére – a kötelező olvasmányra fordítandó idő jelentősen rövidül.

A Dionysos távollétét feszegető gimnazista fönt idézett kérdése arra mutat rá, hogy az elmúlt években az iskolai *Antigoné*-értelmezést befolyásoló előzetes ismeretek és elvárások (is) gyökeresen átalakultak. Ugyanis átlépte a gimnáziumok küszöbét egy olyan nemzedék, melynek számos tagja népszerű és népszerűsítő mitológiai témájú ifjúsági regénysorozatokon, játékokon nevelkedett, otthon e nagy példányszámban eladott vastkos könyveket forgatja. E diákok meghökkentően részletes, olykor hóbortosnak tűnő tudással rendelkeznek a görög és latin istenvilágot érintő történetek, nevek, jellegzetes helyzetek és tárgyak témakörében.<sup>10</sup> *Antigoné*-olvasatuk az istenek, hősök világát földolgozó tömegkulturális művekéhez igazodik. Nekik éppen a kardalok jelenthetik a legizgalmasabb részt, hiszen a mitológiai utalások sokaságában egyfajta nyomozati te-repmunkát végezhetnek, örömmel ismerhetik föl az egzotikus helyszíneket és személyeket, ritkán használt megszólításokat, attribútumokat, apró utalásokat. Az *Antigoné* szereplőinek erkölcsi, családi és politikai vitája, magányos szenvedése, elméleti töprengése, vad összezsapása a jelentéktelenség homályába süllyed, a mű mitológiai kézikönyvként, példatárként történő értelmezése viszont súlyt kap. Dionysos esetében örömmel ismerik föl az isten születéstörténetére, Semelére, Kadmosra, a thébai kötődésre tett utalásokat, a dionysosi körmenet elmaradhatatlan kellékeit, illetve azt a tényt, hogy a színpadon szereplők, vagyis a Labdakida-ág tagjai végső soron az isten

rokonai, vagyis a város és vérkötődés okán joggal hívják segítségül Dionysost, Théba szülöttét. A „no de miért nem jelenik meg Dionysos az *Antigoné*ban?” kérdését föltevő diák, majd a vitába kapcsolódó osztálytársai mindezeket részletesen, kézikönyv-szerűen adatolva föl is sorolták, kiegészítésként arra is hivatkozva, hogy a tankönyv az athéni színház alapvető dionysosi kötődéséről beszél. Vagyis a gimnazisták, miként erről hamarosan szó lesz, ugyanazt az okfejtést használták, mint a kutatástörténet: megkülönböztették a dráma tartalmi, illetve performatív szintjét, az előadásban megjelenített történetet, illetve az előadásban létrejövő eseményt, és mindkettő szempontot alapul véve fölrótták Dionysos hiányát. Érthető azon középiskolás csalódása, aki könyv- és filmélményei alapján az isten látványos megjelenését, hatásos *epiphaniáját*, kalandos közbeavatkozását várta a mű végére. Meglehet, Sophoklés helyett Euripidést kellett volna olvasniuk? (Ahogy erre később kitérek, Euripidés *Antigonéja* válaszol is az említett hiányérzetre.)

Az alapos érvelésre támaszkodó tanórai kérdés rátapintott a Dionysos-kutatás vitatott kérdésére: hol marad Dionysos az athéni színpadról, miért késlekedik a tragédiák Thébájából? Valóban magára hagyja *Antigonét*?<sup>11</sup> Mi lehet az erőszakos isten és az erőszakos város kapcsolata? Első látásra úgy tűnik, hogy Sophoklés drámájában a késlekedő Dionysos közeledését leső várakozás az „érkező isten” kutatástörténeti gondolatával érintkezik: ő az az isten, aki messziről, talán túl messziről jön, elodázódó bevonulását baljós jelek, fölfordulások, indulatkitörések fogják előre jelezni.<sup>12</sup> Azonban nem tagadva a „der kommende Gott” – néha egyszerű *bonmot*-ként használt – megállapításának igazságértékét és értelmező erejét, a részletesebb Sophoklés-olvasat számos érdekes szemponttal gazdagíthatja mind az *Antigoné*, mind pedig a Dionysos-jelenség kutatását.

## Dionysos a tragédia színpadán – a kutatástörténet néhány eleme

A nevekben, attribútumokban bővelkedő Dionysos világához tartozik – többek között – a tánc, a zene, az előadó-művészet, a maszk, a nemi szerepeket is megváltoztató átöltözés, a látszat és valóság játékos kettőssége. E vallástörténeti megfontolás megerősíteni látszik azt a közoktatás szintjéig meghonosodott, általánosan elterjedt irodalmi megközelítést, amely az attikai drámát – Aristotelésig visszamenőleg (Arist. *Poet.* 1449a) – a dionysosi eredet, valamint az istennek szentelt tér és idő alapján értelmezi. A dráma történetéhez kapcsolódó műveltség és tananyag alapvető elemei közé tartozik többek között az Akropolis melletti Dionysos-szentélykörzetben felépített színház, az istenhez kötődő két athéni ünnep, a *Nagy Dionysia*, illetve a téli *Lénaia* kultikus eseményei.<sup>13</sup> Úgy tűnik, hogy Dionysos körébe tartozik a színjátszás, a színjátszás körébe tartozik az isten.<sup>14</sup> Mindezek alapján különös hiányérzet támadhat akkor, ha valaki a fennmaradt attikai drámák szövegét tanulmányozza, illetve címeiből következtet az elveszett művek tartalmára: alig van olyan tragédia, amely Dionysoshoz kötődő történetet állítana színre, az isten állna a cselekmény közép-pontjában.<sup>15</sup> Mintha igaza lenne a kései görög forrásokból ismert kritikai megjegyzésnek, miszerint az attikai tragédiának és *dithyrambos*nak „semmi köze Dionysoshoz” (οὐδὲν πρὸς



1. kép: Színházi maszk, Kr. e. 5. század eleje, Megara Hyblea (Museo Archeologico Regionale Paolo Orsi, Siracusa)

τὸν Διόνυσον).<sup>16</sup> A színpadi Dionysos hiánya azért is meglepő, mert Aischylos, Sophoklész és Euripidész alkotói idejében két lényeges változás történt. Egyrészt a színpadon megjelenő istenalak hatására az ikonográfia megváltozik, szakállas felnőtt helyett a sima állú, ifjú istent kezdik el ábrázolni.<sup>17</sup> Másrészt a misztériumisten alakja előtérbe kerül, Athén – miként az *Antigoné* is említi (1119) – találkozik a dél-itáliai beavatási szertartások Dionysosával.<sup>18</sup>

Később elkövetkezik az a pillanat, amikor, immáron egyértelműen misztériumistenként,<sup>19</sup> színpadra lép maga Dionysos: Kr. e. 405-ben Euripidész tragédiájában, a *Bacchánsnők*ben, illetve pár hónappal korábban Aristophanész *Békák* című vígjátékában.<sup>20</sup> A mitikus Thébát bacchánsmenetben elfoglaló euripidészi isten kortárs athéni társadalmi problémákat fogalmaz meg, voltaképpen Athénba vonul be, míg a *Békák* alvilágba alászálló, az attikai színházról, politikáról véleményt formáló aristophanészi istene Athén irodalmi, politikai közelmúltját állítja dionysoszi megvilágításba. Ráadásul Euripidész és Aristophanész istenének színpadra lépte olyan hatásosnak bizonyul, hogy visszamenőleg is dionysosivá festi az athéni színdarabok cselekményére, *hypothesiseire* vonatkozó emlékezetet, és az istenre tett korábbi utalások hangsúlyosabbá válnak; euripidészi, pontosabban szólva *baccháns* színezetet nyernek a három athéni drámaíró megelőző művei.<sup>21</sup> A *Békák* esetében pedig a tragédia imént, Sophoklész és Euripidész halálával lezárult aranykorára, a közelmúlt etikai, (irodalom)történeti és esztétikai vonatkozásaira önértelmező módon rákérdező, metateátrális<sup>22</sup> szcenárió a kánonalkotás folyamatába emeli a színházisten Dionysos komikus alakját.<sup>23</sup> A két mű befogadástörténete nemcsak lezárja, kanonizálja, átértelmezi a korábbi évtizedek műfaj történetét, hanem az euripidészi tragédia<sup>24</sup> és az aristophanészi komédia<sup>25</sup> új utakat is nyit. Mindezek alapján úgy tűnik, mint-ha Sophoklész és Euripidész egyidejű halálával lezárult és kano-

nizálódott volna egy korszak,<sup>26</sup> az athéni Dionysos-színház és -ünnepségek tragédiáinak aranykora, és végre valahára ekkor, az utolsó pillanatban lépett volna színpadra – miként a rendező a tapsrend végén – az eddig háttérből irányító Dionysos.

Nemcsak a modern kor nietzschei színezetű olvasata, hanem már az aristotelési drámatörténet, az aristophanészi hangsúlyokkal is rendelkező alexandriai kritika, illetve a hellénisztikus Euripidész-divat is Dionysos nyomait kutatja az attikai színházi műfajokban. Ebben az összefüggésben különösen is meglepő az isten hiánya a drámai műfajokban, leginkább pedig a tragédiában. Anton Bierl kutatástörténeti áttekintése szerint az 1980-as évekig a Nietzsche-művek, illetve a cambridge-i ritualista iskola hatására az athéni tragédiák Dionysos-központú értelmezése divott, majd ellenhatásként az 1980-as évektől kezdve egyre többen megkérdőjelezték, hogy az istenhez fűződő képzetek és gyakorlatok meghatározók lennének a drámák értelmezésében. Az utóbbi két és fél évtizedben egyre erősebb szólamot képviselnek a Dionysos szerepét ismételten hangsúlyozó tanulmányok. A dionysoszi téma korlátozott jelenlétét vagy hiányát különféle megközelítésben igyekeztek megmagyarázni. E modelleket érdemes áttekinteni, Bierl szűkszavú fölsorolását rendezve, szükséges magyarázatokkal kiegészítve.<sup>27</sup>

- 1) A drámaelőadások és -szövegek mint elhangzó rítusok, szertartások antropológiai elemzése dionysoszi vonásokat képes föltárni.
- 2) Miközben a *polis* pontosan szervezett ünnepi szertartása megerősíti a város rendjét, az előadott darabok cselekménye fölforgató jellegű, a megbolydult és pusztulásnak induló *polist* mutatja be. A kultikus keret és bemutatott történet kettőssége – a fölforgatáson keresztül a rend megszilárdítása – dionysoszi kettősséget takar.
- 3) Az előadások legfőbb témája a személy és a közösség életét szabályozó keretek pusztító hatású megszegése; e határátlépés istene Dionysos.
- 4) A *Bacchánsnők* és az abban megjelenő szofista istenkép alapján a korábbi tragikus korpuszban is kimutathatók az euripidészi Dionysos-alak egyes vonásai.
- 5) Nietzscheiánus filozófia fogalmainak érvényesítése a *dithyrambos*- és drámaköltészet teljes területén.
- 6) A színházhoz tartozó alapvető fogalmak – fikció, képzelet, rejtőzködés, szerepcseré, átöltözés – a maszkistenhez, Dionysoshoz tartoznak.
- 7) A politikai értelmezés arra hívja föl a figyelmet, hogy a drámákban bemutatott *tyrannosok* bukása egyben a demokrácia megerősítését is jelenti, Dionysos pedig ezen demokratikus *polis* védőistene.
- 8) Az athéni Dionysos-ünnepségek az érkező isten fogadása, vendéglátása (ξενισμός), az ismert drámák cselekményéből pedig rekonstruálható egy ősi tragédiatípus, amelynek központi témája az isten bevonulása, *epiphániája* és a közösség, a *polis xenismosa*.
- 9) A misztériumokra és beavatási szertartásokra utaló drámák a misztériumisten Dionysoshoz kötődnek.
- 10) Dionysos a színházépület és az előadásokat keretező kultusz istene: a drámákban előforduló metateátrális, önértelmező részek az előadás dionysoszi terét és idejét idézik föl.
- 11) A kardal, a tánc és zene különösen is kapcsolódik az istenhez.

12) Utolsó út: a *Bacchánssók* előtti darabokban az istenre tett utalások összegyűjtése, és a későbbi, euripidési nézőponttól függetlenedni igyekvő értelmezése.

Jól látható a kutatástörténet két hangsúlya: a fentebbi megközelítési módok egy része az előadott szövegekből, megjelentett eseményekből, míg mások az előadásból mint performatív cselekvésből indulnak ki.<sup>28</sup> A felsorolt szakirodalmi utakat áttekintve fölmerül a kérdés, hogy voltaképpen mit is jelent a performatív szint, vajon melyik szempontot emeli ki az adott értelmezés? A politikai szertartást, a thébai monda-körön önmagáról beszélő kortárs *polist*, a Periklész-korabeli Athén önmegerősítő reprezentációját? Esetleg a színpadra állítás eseményszerűségét, a színház- és maszkistenre tett utalások metateátrális jellegét, illetve a szövegben tetten érhető szcenikus gyakorlatot? Vagy éppen az athéni drámaelőadás liturgikus jellegét, kultuszszerűségét, Dionysos ünneplését és megjelenítését?

Miként az ötödik *stasimon* viharos kutatástörténete figyelmeztet rá, a kultikus jellegre való utalás óvatosságot igényel. Mivel e kardal vizsgálatára még vissza kell térni, ezért hasznos a vonatkozó szakirodalmi vitát röviden fölidézni, kiindulópontul venni – már csak azért is, mert a kutatók közötti pengeváltás a 20. századi ókortudomány és a politikai erőszak kapcsolatát, ennek értelmezését érinti. Anton Bierl egy 1989-es Sophoklész-tanulmányában abból a szempontból indult ki,<sup>29</sup> hogy az *Antigoné* kardalában meghatározó a rituális jelleg, a *hyporchéma* (az éneket kísérő kultikus tánc), a Dionysos-karvezetőt megszólító kar éppen ennek az istennek táncol és énekel a színpadon, így az *epiphania*-isten mint a színházi cselekvés patrónusa valóban megjelenik az előadáson, ott örökdió a színpadon. Erre a megközelítésre igencsak ingerült válasz érkezett. A feleletül megjelent tanulmány<sup>30</sup> a Bierl-féle rituális olvasat irracionális-központúságára hívja föl a figyelmet. A recenzens szerint az *epiphaniát*, a kultikus esemény realitását hangsúlyozó megközelítés Nietzsche gondolatvilágából és Walter F. Otto 1933-as Dionysos-monográfiájából<sup>31</sup> táplálkozik, és/ezért (a logikai viszony nem világos) a nemzetiszocializmus gondolatvilágának terhes örökségét hordozza. Bierl felelete a vád politikai élet visszautasítja („typischer Nachkriegshaltung”), újabb elemzésében a misztériumistenként megjelenő Dionysos *epiphaniáját* irodalmi fikcióként mutatja be, amelynek fiktív jellegét a sophoklési szöveg ironiája is kiemeli (miközben a háttérben visszafordíthatatlanul halad minden esemény a tragikus beteljesülés felé, a vénekből álló kar reménykedését fejezi ki).<sup>32</sup>

A vita releváns szempontokra világított rá. Az ötödik *stasimon* épít a liturgikus performatív keret és a színre állított esemény megszólalási helyzete közötti összetett, feszült viszonyra, a rituális beszédtektént, illetve irodalmi kijelentésként értelmezett kardal „kettős identitására”,<sup>33</sup> az athéni Dionysos kultikus közelségének és a thébai Dionysos késlekedésének elmentésére. Az egyéb Sophoklész-művekben talán még erősebben megjelenő tragikus ironia az *Antigoné* esetében leginkább a kardalok sajátja:<sup>34</sup> a thébai vének kara olykor a rövidlátás meg-hökkentő magabiztosságával értelmezi félre a helyzetet.<sup>35</sup> Úgy gondolom, a közelség-távolság ezen ironikus kettőssége szorosán kötődik Dionysoshoz, amennyiben éppen ő – a vallástudományi szakirodalom szerencsés megfogalmazása szerint – a *présence absente*, „a távollévő jelenlét” istene.<sup>36</sup>

A továbbiakban, választ keresve a „no de miért nem jelenik meg Dionysos az *Antigoné*ban?” kérdésre, Dionysos késlekedésének, illetve távollétének motívumát, a „távollévő jelenlét” kérdését először a színházi gyakorlat (maszk és kapu) alapján közelítem meg, majd az ötödik *stasimon* elemzésével vizsgálom.

## Maszk és kapu az *Antigoné*ban – Dionysos feltárulkozása és elrejtőzése

Az attikai dráma kutatástörténetében újra és újra előkerülő eseményjelleg nem érdemes pusztán kultikus-vallási vagy politikai szinten értelmezni, a színpadra állítás szempontjait is érdemes érvényre juttatni – főleg ha megfontoljuk, hogy a *présence absente*, a rejtőzés és feltárulkozás egyik leglátványosabb kelléke a színészmaszk,<sup>37</sup> illetve a belső vagy távoli eseményeket elrejtő színpad három ajtajának nyitódása-csukódása.<sup>38</sup>

### (1) Három maszk, egy hang

Az attikai klasszikus színjátszás történetében fokozatosan figyelték föl a színészek szerepére; az esztétikai mérlegelés, kritikai érdeklődés a költői művek mellett immáron az előadókra is kiterjedt, a színész önálló tényező lett a színjátszás történetében.<sup>39</sup> Ezt jelzi, hogy Kr. e. 449-ben a *Dionysia*-ünnepségen a tragikus színészek versenyztetését is bevezették. Az előadók közötti megmértetés szabályrendszere néhány évvel később, az *Antigoné* bemutatása körüli években (442) utólagos finomhangolást igényelt. Eddig ugyanis a színészeket maga a szerző válogatta ki darabjához, maga is játszott vagy játszhatott önnön művében, így a tragédiaírók és köreik többé-kevésbé a modern állandó társulathoz hasonlíthattak. Hogy a színészek versengése egyenlőbb legyen, és hogy a sikeres költők ne foglalhassák le maguknak bevett színészcsillagaikat, bevezették a véletlenszerű választást, minden darabhoz három-három tragikus színészt soroltak ki. Ettől kezdve a kar kiválasztásával, betanítatásával, az álarcok és díszletek elkészítésével megbízott *chorégos* nemcsak a költőt és az *aulétést*, hanem a három színészt is sorsvetés után, véletlenszerűen kapta meg. A színészversenyben a keretszám három jelölt indulását engedélyezte egy-egy tragédiában. Vagyis nem esztétikai döntésből, nem valamilyen minimalista színház követelménye alapján, nem is – miképp Shakespeare-nél – anyagi vagy társulatszerzési megfontolásból, hanem az athéni társadalmat és a *Dionysia*-előadásokat is átható *agón*-eszmé alapján alakult ki az a gyakorlat, hogy (néhány kivételtől eltekintve)<sup>40</sup> három színész játssza az összes szerepet.

Fölmerül a kérdés: az *Antigoné* esetében az egyes színpadialakokat hogyan oszthatták föl a három színész között? Az egyik elmélet arra épít, hogy az *Antigoné* a *diptychon*-szerkezetű Sophoklész-drámák közé tartozik, vagyis két, közel egyenlő részre oszlik, és a tragédia két felében más a főszereplő, másik alak köré rendeződnek a történések. E megközelítés arra világít rá, hogy nehéz lenne megmondani, hogy Antigoné vagy Kreón-e a főszereplő: a dráma első felében a címszereplő, a második felében Théba új ura áll a figyelem középpontjában. Így a három színész valószínűsíthető munkamegosztása e modell szerint:<sup>41</sup>

Első színész: Kreón  
 Második színész: Antigoné  
 Harmadik színész: Isméné, Haimón, Teiresiás, Őr.

## (2) A középső ajtó

E fölöstás hitelét két kérdés gyöngíti. Hogyan lehet összemérni a Kreónt, illetve az Antigonét alakító színész teljesítményét? Kreón szerepe másfélszer olyan hosszú, mint a címszereplőé, így e fölöstás alapján a két versengő előadó nem azonos súlycsoportban indulna, az előbbire közel háromszázötven, míg az utóbbira kétszázegynéhány sor jutna. Egy újabb nyugtalanító kérdés: hol marad e „stáblistában” a Hírnök?

A másik modell<sup>42</sup> szintén esztétikai szempontból indul ki, és arra épít, hogy egyes színészek – hangjuk, játékmódjuk alapján – inkább az erős jellemek, éles körvonalú szerepek alakítására alkalmasak, szikrázó színpadi összecsapásokban tudnak megmutatkozni, mások viszont inkább az alkalmazkodó és konfliktuskerülő kisember, az olykor komikus, olykor szálnalmas helyzetekbe sodródó személyiségek megjelenítésében tudják színészi képességeiket érvényre juttatni. Kreón főbb vitapartnereit az előbbi, a mellékszerepeket az utóbbi típusú színésznek szánhatták. E fölöstásban mindhárom színésznek szinte pontosan ugyanannyi, háromszázötven körüli sor jut.

Első színész: Kreón  
 Második színész: Antigoné, Haimón, Teiresias, Eurydiké  
 Harmadik színész: Isméné, Őr, Hírnök

Ez a modell az *Antigoné*-előadás egy különös hatásmechanizmusára hívhatja föl a figyelmet, a sophoklési athéni színpad dionysosi vonását emelheti ki. A közönség ugyanis folyamatosan figyelte és mérlegelte, hogy az adott színész hogyan tud átalakulni, fölölteni magára különféle színházi álarcokat, gesztusokat, helyzeteket és személyiségeket. A bíráló tekintet az eltérő maszkok mögött ugyanazt a színészt, ugyanazt a hangot ismerte föl (másképp nem tudott volna a színészversenyben ítélni). A színészi átváltozás próteuszi jellege az identitás és átalakulás dionysosi kettősségére épít. A színpadi Kreón is bármerre néz, bárkihez fordul, azzal szembesül, hogy a vele csatázó, a rendelkezéseit, hatalmát és identitását fenyegető maszkok, *personák*, szerepek ugyanazon a hangon szólnak. Különösen Antigoné, Haimón és Teiresias hangbeli egysége jeleníthette meg a mindenütt jelen lévő, rejtőzködő és föltárulkozó, különféle álarcokat fölöltő, alakját folyamatosan változtató Dionysos kikerülhetetlen *epiphaniáját*.<sup>43</sup> Kreón nem menekülhet a sorsa elől, a körülötte fenyegetően magasodó alakok egy hang különféle megtestesülései. Ez a színpadi hatás bízást az *Antigoné*-előadás dionysosi oldalának nevezhető. Ahogyan Kerényi Károly alapvető dionysosi tapasztalatnak nevezi, ha valaki álarcot nem öltve egy karneváli sokadalomban a körülötte lévő maszkos ünneplőket szemléli, és így a közelség és távolság, fölbukkanás és elrejtőzés fenyegető árnyalatú kettősségét éli meg,<sup>44</sup> úgy – kiindulva e megközelítésből – aki végig ugyanazt a maszkot viseli, a világ hasonló megkettőződésével szembesül, ha mellette a többiek folyamatosan cserélik az álarcot. Az állandó szerep a folyondárszerű identitások sűrűjébe kerül: Kreón maga is áldozattá, a dionysosi kultuszban fölálldozható állattá válik, mintha büszke, öklelő szarva fönnakadna a körülötte változó szerepek, folyamatos maszkcsere ágas-bogas indái között.

Az azonos színészi hanggal életre keltett eltérő szerepek, a cserélt maszkok és megszólalási módok feszültségén túl az előadás még egy eleme kötődhet szorosan a dionysosi tapasztalathoz: ez pedig a kapu föltárulása és a kinyitott ajtón keresztül a küszöb átlépése – akár a színpadra szólított színész hatol át a kapu jelezte határon, akár a nézői tekintet fürkészi, hogy mi van a színpadfal mögött. A közelség és messzeség dramaturgiai funkcióit elemző színháztudós találó megjegyzése szerint az *Antigoné*-ban „a tettek helye és a beszéd helye messze kerül egymástól, s ez a közházai praxisban beláthatatlan messzeség lesz feszülten izgató, ez a beláthatatlanság szabályozza a drámai funkciókat. Ott megtörténnek a dolgok, itt elmondjuk, s a távoli és közeli váltakozása feszíti a figyelmet.”<sup>45</sup>

Az *Antigoné*-t elemző színházi megközelítés sajátosan érintkezik a vallástudomány Dionysos-értelmezésével: az isten megjelenéseiben, a Dionysos-fölvonulásokban „meghatározó az ajtó problémája: kinyílik vagy sem?”<sup>46</sup> A menyasszony háza felé tartó fátyol esküvői meneteket, az ünnepnapok éjszakáin duhajkodó férfitársaságokat, a *symposionokra* vonuló, utcák nyugalmát fölverő *ephébosok*at Dionysos vezeti, ő a *kómos*, a zenés, táncos rituális fölvonulás istene.<sup>47</sup> Mindezekben alapvető az ajtó szerepe;<sup>48</sup> a férfi betör a női otthonba, a nyilvánosság a rejtett magányba, az utcai fuvola- és dobszó kavargása a szoba csendjébe. Ha az ajtó kinyílik, az gyakran az élet fordulópontját is jelenti, a menyasszonyt elviszik, a férfiak belső kapcsolatait váratlan lakomavendég forgatja föl. A görög irodalom megszokott jelenete, hogy a ház kapuján kopogtató vendég, a tér és emlékezet elfeledett messzeségeiből érkező ismeretlen fölbukkanása fölforgatja – szerencsét vagy pusztulást hozva – az ott élők addigi nyugalmát. A kíváncsisággal, félelemmel, köteles tisztelettel, fürdővel, ruhával, étellel fogadott látogató kopogása valamilyen módon az *epiphania* hangja, „a vendég álcázott istenség.”<sup>49</sup> Dionysos színpadán a Hírnök jelzi az istenség közelségét.

A fentebbi, dramaturgiai és vallástudományi megfontolásokkal összevetve különösen is érdekes, ahogyan Mark Griffith *Antigoné*-kommentárjában részletesen ír a középső kapu dramaturgiai szerepéről:<sup>50</sup> a *skéné* három ajtaja közül a két szélső közül az egyik az utcára, a város forgatagába, a másik a városkapukhoz, illetve a falakon túl a temetetlen holttesthez és a sírbolthoz, a kettős öngyilkosság színhelyéhez vezet. Ugyanakkor az egész drámát a középső, általában zárt, csak lényeges dramaturgiai pillanatokban kinyíló ajtó uralja: innen lehet belépni a palotába. A lakosztály becsukott kapuja, annak nyugtalanító és rejtélyes látványa – közben mi történhet bent? – meghatározza az előtte zajló színpadi események értelmezését. A középső ajtó a látható és láthatatlan, a nyilvános és magán, a férfi és női világ közötti határ jelképe. A férfi szereplők alapvetően a két szélső ajtón jelennek meg és távoznak a színről, a nők inkább a középsőt használják. Innen indul Antigoné utolsó útjára, innen kilépve hallja meg Eurydiké a gyászhiért, és ide rohan vissza.

Griffith értelmezését kiegészítendő fontos felhívni a figyelmet arra, hogy Eurydiké feltűnően részletesen beszéli el a pillanatot, amikor a gyászhiért fülébe jutott. Az ajtónyitás pillanatának részletezése pszichológiailag érthető, hiszen az emlékezet lelassítja, kimerevíti a traumát jelentő időt, a mozdulatok

állóképekké esnek szét, megdermed a lendület. Az emlékező királyné szavai úgy bibelődnek a lelki megrázkódtatás föl-idézésével, ahogy a föl-idézett pillanatban az ujjai a retesszel bajlódnak: „amint vonultam (*steichusa*), hogy kilépjek (*pros exodon*) a házból, Pallas istennőhöz könyörgő fohászaikkal járulva, és éppen azzal foglalatostkodtam, hogy a magam felé húzott kapu reteszeit föloldjam, íme, házamat ért csapásról szóló beszéd éri fületem” (1184–1188). Amikor a középső ajtó kinyílik, a fölforgató és vad isten lép be Eurydiké életébe, és ugyanez az isten, a *kómos* ura ragadja el Antigonét leánykora falai közül, ám nászágy helyett sírboltba kíséri (806–816). Az ajtó eddig elfedte a nyílt erőszakot, a föltároló kapu láthatóvá teszi.

### Az ötödik *stasimon* Dionysos-himnusza

A soknevű Dionysos másik legismertebb elnevezését a latin irodalom közvetítette: Bacchus. A tárgyalt ötödik *stasimon* érdekességét – a kar bevonuló énekének egyik sorával együtt (154) – az adja, hogy az egyik legrégebbi dokumentum, amely ezt a (különféle formáiban már régebben is ismert) nevet egyértelműen és kizárólag Dionysosra alkalmazza.<sup>51</sup> A figura etymologica (Βακχεῦ Βακχῆν – „Bacchos, Bacchánshnők[nek a]”; 1121–1122.) retorikai és zenei hatása csak fokozza a megszólítás erejét. De ki is ez a Bacchos a *stasimon* szerint?

- (1. versszak) *Soknevű, a kadmosi menyasszony dicsősége, mélyen mennydörgő Zeus ivadéka, a híres Itáliát őrző, uralkodsz az eleusisi Déó sokadalomjárta völgyeiben, ó Bacchos, bacchánshnők anyavárosában, Thébában lakozva, Isménos vízárja mellett, a vad sárkányvetemény közepette.*  
 (2. ellenversszak) *Téged látott a kétormú szikla fölött a fénylő füst, ahonnan indul a Korykia-barlangi nimfák menete, [téged látott] Kastalia forrása. Téged küldenek a Nysa-hegy borostyánföldre magaslatai, sokfürtű lejtője, miközben evoét kiáltanak halhatatlan énekek; [téged,] hogy őrködj Théba terein.*  
 (2. versszak) *Ez [az a föld], melyet leginkább tisztelsz a városok közül, villámsújtotta anyáddal együtt. Most is, hogy erős kórság szorongatja a város teljes lakosságát, jöjj tisztító léptedd Parnassos lejtőjén vagy a zúgó tengerszoroson át.*  
 (2. ellenversszak) *Ió, tűzlehelő csillagok karvezetője, éjjeli hangok felügyelője, Zeus gyermek sarja, jelenj meg, ó király, Thyias kísérettel, akik az éjszakát őrvongva áttáncolják, téged ünnepelek, kincstárnok Iacchos. (1115–1154)*

Az *Antigoné* ötödik álló kardala Dionysos-himnusz, az istent szólítja, hogy térjen vissza szülővárosába. A kar első szava, a soknevűséget kiemelő jelző (πολυώνυμε) után – szabályszerűen, a himnusz hagyományán alapuló elvárás szerint – *epithetonok*nak, az istenség különféle megjelenési formáit körülíró megszólításoknak kellene következnie. Azonban nevek helyett földrajzi helyek felsorolásával folytatódik a himnusz.<sup>52</sup> Bár Dionysos rendelkezik a görög istenek közül a legtöbb, eddigi ismereteink szerint több mint száz névvel,<sup>53</sup> a kar ezek közül csak kettőt használ, a már említett Bacchos néven kívül a kórus utolsó invokáló szava, a Iacchos a misztériumistenre utal. A műfaji keretektől való váratlan eltérés – a himnuszokban

szokásos névváltozatok elsorolása helyett hirtelen váltással helykatalógus következik – a hívás nehézségét idézi föl.

Az első versszak kifejezése, a „kadmosi menyasszony dicsősége” a thébai születésre, az isten eredendő közelségére, a városhoz való kötődésre hivatkozik, azonban pár szóval később kiderül: az isten a dráma jelenében és terében elérhetetlen marad, ezért kell őt a távolból hívni. Először a messzi Itáliát<sup>54</sup> említi a szöveg – amely terület a dráma megírásakor, Thurioi városának 444-es vagy 443-as alapítását követően az athéni figyelem középpontjába került –, majd a jóval közelebbi Eleusisről beszél a strófa, végül az invokáció visszatér Théba városába. A hívás egyre erősödik, a *crescendo* érzetéhez járul, hogy az egyetlen jelzővel ellátott Itália tíz szótagot kap, Eleusisra már hosszabb körülírás, tizenhat szótag jut, míg a Thébába szólító hívást huszonnégy szótagnyi, négy soros szakasz írja le.

Ahogy az első versszak a távolból haladt a színpadi itt és most irányába, úgy az ellenversszak iránya a magasból indul és lefelé tart, Dionysost a megközelíthetetlen hegyormok felől szólítja. Parnassos kétormú csúcsa után a hegyoldalban fekvő Korykia-barlang következik, majd a hegy tövéből előtörő Kastalia forrása. Parnassos, különösen az itt végzett téli menetek sziklás, fagyott, veszélyes útjai révén a megközelíthetetlen, távoli vidéket idézi föl.<sup>55</sup> A delphoi helyszín után Nysa kerül elő: Dionysos a borostyános magaslatról a szőlővel benőtt domboldalon leereszkedve tart Théba felé. A sophoklési szöveg Nysa hegyére tett utalására érdemes részletesebben is kitérni, mert a himnusz Dionysos-képének fölvázolásához a vonatkozó sorok értelmezése kulcsfontosságú. A kommentár- és szakirodalom az *Antigoné*-kardalban említett Nysát előszeretettel azonosítja egy nem túl távoli, euboiai helyszínnel; elsősorban azért, mert a sophoklési „sokfürtű lejtő” jelzője (πολυστάρυλος) homérosi eredetű, az *Iliás*ban Euboiára vonatkozik (*Hom. II. II. 537*).<sup>56</sup> Azon túl, hogy a hivatkozott *scholion* maga is bizonytalan a kérdésben,<sup>57</sup> Walter F. Otto (immáron kilencven éve felül nem múlt alaposságú) elemzése alapján<sup>58</sup> úgy vélem, hogy a Dionysos-elbeszélésekben ismételt szereplő, a Dio-nysos névben is megtalálható földrajzi szó, ez a különféle ókori források alapján a legkülönbözőbb módon lokalizált helységnév voltaképpen mesés, eltávolító jellegű. Nysa az istentörténet Óperenciája. Ráadásul a homérosi jelző nem közelíti, hanem éppen ellenkezőleg, a messzeségbe löki a helyet, nem földrajzi, hanem irodalmi koordináta-rendszer részévé teszi. (Csak párhuzamként: ha valaki Kiskunfélegyházáról a fővárosba vonatozik, mai fogalmaink szerint közletről érkezik. Ha viszont onnan jön, ahol piros pipacsok és kék virágok nyílnak, akkor jóval távolabbról, a közös irodalmi emlékezet érzelmileg, kulturálisan telített messzi tájairól közeledik – még akkor is, ha ezen lírai táj és a vonatút kezdetét jelentő alföldi város között tagadhatatlan az irodalomtörténeti kapcsolat.) A Nysa sokfürtű lejtőin közeledő isten a homérosi irodalmi táj messzeségében lépked.

Vagyis hiába áll a himnusz középpontjában Théba, hiába említi a kar ismételtelen a városhoz való kötődést, Dionysos távolságát négy módon is kiemeli a szöveg: messzi (Itália) vagy mesés (Nysa) tájakkal, megközelíthetetlen magasságokkal (Parnassos), Dionysos misztériumistenként (Eleusis, Iacchos), illetve kozmikus úrként („csillagok karvezetője”) történő említésével.

A gondolatmenet ezen pontján érdemes egy rövid kitérőt tenni, ugyanis – meglátásom szerint – az *Antigoné*-kardal is-



2. kép: A színház középső kapuja zárva; előtte kialudt fáklya fekszik, a halál jelképe.  
Oplontis, Kr. e. 1. század közepe (Torre Annunziata)

tenalakja párhuzamba állítható azzal, ahogyan a kutatástörténet a Sophoklész-művel közel egykorú Parthenón keleti oromcsoportjának bal oldalán fekvő, hagyományosan (bár nem minden vita nélkül) Dionysos-szal azonosított szobrárt értelmezi. A dráma és a szobor együttes olvasatát erősítheti az a megállapítás is, amely szerint az oromcsoport alkotásai, közöttük a teljesen újszerű Dionysos-ábrázolás – illetve az ennek a mintájára elterjedt vázáképek – a kortárs athéni színházi hatás tükrözik.<sup>59</sup>

Ismert megállapítás: az az egységes ikonográfiai program, amely a Parthenón szobordíszítését, a metopékat, a frízkompozíciót és a két oromcsoportot áthatja, voltaképpen a *pax Atheniensis* dicsőítése; az Athén által irányított politikai, társadalmi béke az isteni rend mintájára épül föl.<sup>60</sup> A keleti oromcsoport Athéné születését állítja a középpontba. E jelenetnek fordít háttal az ülőhelyzetben könyöklő ifjú isten alakja. Hélios fogatát nézi, a fölkelő napot; mögötte Déméter és Persephoné. Minden bizonnyal ez az első alkalom, hogy az istent ifjúként ábrázolják. A fiatalság megjelenítése egyrészt azt hangsúlyozza, hogy Dionysos alapvetően fiúisten, ugyanúgy a kozmikus rendért felelős Zeus gyermeke, mint a szoborcsoport közepén éppen megszülető Athéné. Az *ephēbos* alkat, a hajviselet az Apollóhoz való közelségét emeli ki. Mind Apolló, mind pedig a vele közös kultuszhelyen, Delphoiban osztozó Dionysos – az értelmezések szerint – a periklési béke védői, a háborús időszak utáni nyugvás felügyelői, élvezői. Fontos megjegyezni, hogy háttal ül a központi jelenetnek, a főesemény, azaz Athéné születése helyett a kelő napot nézi, elfordul az oromcsoport belső történéseitől. Tekintetével kilép a *polis* világából, és azáltal, hogy a fölbukkanó napisten felé néz, a kozmosz isteneként jelenik meg. Az eleusisi istennők, Déméter és Persephoné társaságában jelenik meg: Dionysos is a misztériumistenek világához tartozik, a kezében tartott *kantharos* (edény) és *thyrsos* a

szertartások, kultuszok világát idézi föl. A párdubőr, az egzotikus állat jelenléte az isten idegenségét, egzotikumát hangsúlyozza, míg az isten ikonográfiájában szokatlan meztelenség a szépség és fiatalság körébe utalja az istent. A küzdelmek után megnyugvó, párdubőrrre támaszkodó Dionysos *symposionon* ünnepe, szemlélődik. Vagyis amennyiben elfogadjuk a szobor hagyományos azonosítását és értelmezését, mind az *Antigoné*, mind pedig a Parthenón alakja a megközelíthetetlen istent, a *polis*nek hátát mutató ünneplő ifjút mutatja be, aki a világ rendjét szemléli és a misztériumistenek közé tartozik.

Bármi is legyen a dráma és a szoborcsoport – többszörösen áttételes – kapcsolata, a kérdés adódik: hol a helye Dionysosnak az athéni dráma (és oromcsoport) istenei között? Az *Antigoné* istenvilágában három szintet szokás megkülönböztetni:<sup>61</sup> a két főszereplő vitájában Antigoné a családot védő, chthonikus, alvilági istenekre hivatkozik, míg Kreón a város fegyelmét őrző

olymposi, zeusi rendre.<sup>62</sup> Egyikük sem számol a következő szinttel, a fölforgató isteni hatalmakkal, amelyek közül a kar Dionysost (az elemzett kardalon kívül: 153–154; 955–965) és Erózt (781–801) említi. E két isten távol marad a hajthatatlan Antigoné és Kreón szellemi szikárságától. Az istenségre való hivatkozás utolsó, még mélyebb rétege a névtelen, megközelíthetetlen, háttérben működő hatalomra utal (450–551; 582–593; 601–603; 1064–1090). Teiresias ez utóbbi szövegírója a műben. A kardalban a távoli misztériumisten, Dionysos alakja közelít ez utóbbi szinthez – rejtőzködik, már-már elérhetetlen. Az ötödik *stasimon* himnusza a rejtőzöt szólítja.

Azonban ennek a rejtőző istennek van egy nyugtalanító tulajdonsága, mégpedig az, hogy erőszak övezi. A kardal ezért utal a születés erőszakos körülményeire, a villámsújtotta Semelé halálára, a Théba kadmosi eredetét és polgárháborús jellegét meghatározó sárkányfogvetemény-mítoszra, és ezért nevezi a kar a kialakult helyzetet a városra támadó erős, sőt erőszakos (*biaios*) járványnak (ὡς βιαίως ἔχεται / πάνδαμος πόλις ἐπὶ νόσου – 1140–1141). Ettől kell Dionysosnak megszabadítania a lakosságot; azonban a menetben közelgő istenre használt szavak („Ió, tűzlehelő csillagok karvezetője”; ἰὼ πῦρ πνειόντων / χοράγ’ ἄστρον – 1146–1147) nemcsak az eleusisi misztériumokat idézik föl: hasonló kifejezésekkel illette a kar a polgárháborúban a városra törő vezért, a tűzhozó (πύρφορος) és dionysosi elragadtatásban őrjöngő (βακχεύων) Kapaneust (135–136).<sup>63</sup> A segítőként hívott Dionysos lenne az új Kapaneus?<sup>64</sup>

## S most – vajon Dionysos nélkül mi lesz velünk? Ő mégiscsak megoldás volt valahogy<sup>65</sup>

A főntebbi gondolatmenetet zárva érdemes visszatérni a tanulmány kiindulópontját jelentő diákkérdéshez, és azt kiegészíteni újabb kérdésekkel.<sup>66</sup> Vajon a szülővárosába uralkodóul hívott isten (154–156), ha a távolból is, de figyel, közbeavatkozik, engedi hatalmát működni? Vagy személytelenül közömbös marad, nem érdekli az ember szenvedése, a földi és túlvilági remény nélkül maradt, terméketlenségre kárhoztatott vértanúság? Esetleg a *deus absconditus* távolsága voltaképpen a nem-lét hallgatása? Elképzelhető, hogy Dionysos, aki „tisztító léptekkel” (καθαρίσῃ ποδί – 1143) közeledik, és a szentségtörés fertőzésétől tisztítja meg a várost, voltaképpen már meg is érkezett, titkos jelenlétét az emberi tragédiák sorozata árulja el?<sup>67</sup> Ezeken túl fölülülhat még egy kérdés, amely nem a modern szakirodalom, hanem a thébai mondakört földolgozó ókori művek, Statius<sup>68</sup> és Nonnos<sup>69</sup> olvasásából fakad: vajon jól járnának-e a polgárháború iszonyából éppen kilábaló thébaiak, ha ez az önféjű és – maga az *Antigoné* által is elismerten<sup>70</sup> – hiú, bosszúálló isten visszatérne oda, ahol már egyszer, Pentheus idejében mérhetetlen szenvedést zúdított a királyi házra? Bármilyen is a főntebbi kérdésekre adott válasz, ami egyértelműen kiviláglik, az a sophoklési címszereplő magánya, elhagyatottsága, az isteni és emberi közbeavatkozás hiánya.<sup>71</sup>

Talán éppen ebben rejlik a kilencedikben olvasandó görög dráma egyik lényeges hatáseleme. A tanulmány elején említett osztálytermi vita lehetséges tétje, hogy e vita segítségével érzékelhetővé váljék az a kamaszkorban bosszantó gyorsasággal toladó fölismerés: léteznek olyan helyzetek, ahol a mitológiai kézikönyvek látványos és gyors, akár segítő, akár pusztító megoldóképletei immáron nem működnek – még akkor sem, sőt akkor a legkevésbé, ha a nyugtalanító bénultságot, dermedtséget a hatalmi-nyelvi erőszak igénytelen kiszámíthatatlansága, az elkeserítő társadalmi-oktatási működési zavarok egyre fokozzák. A magányos hősiesség (*Antigoné*), a megoldhatatlan érzelmi, családi és közösségi helyzetek (Ismé-

né, Haimón), a váratlan csapások (*Eurydiké*) az erőszakos közepszerűség<sup>72</sup> (*Kreón*) vagy a maga módján szintén erőszakos kicsinyesség (*Őr*, olykor a *Kar*) kusza cselekményhálójában nincs *deus ex machina* vagy *homo ex machina*.

Az *Antigoné* néhány év elteltével, emelt szintű képzésen, tizenhét–tizennyolc éves diákok között is előkerülhet, ekkor a magyar fakultációt választók újraolvassák a művet. A kérdések azonban már más jellegűek, mint amilyeneket a kilencedik évfolyamon a tizenégy–tizenöt éves tanulók tesznek föl. Több fakultációs órán az *Antigoné* „hősi frigiditása” iránti ellenszenv, az aszexualitásnak érzékelt és nevezett viselkedésmód visszataszító ereje, a Haimón iránti szájalom kavarta föl az érettségre készülés nyugalmát.<sup>73</sup> Elutasító érzékenység alakult ki bennük a „kemény és csillogástalan” hősnők iránt, akikből az „örök nőit a tökéletes nővér kiüldözte.”<sup>74</sup>

Hogy a középiskolai évek elején és végén fölített két kérdés – az isteni beavatkozás elmaradásáról, illetve *Antigoné* szerelemmel való szerethetőségéről, a két főszereplő által előidézett erőszakos helyzetről – nem csak kortárs fölvetés, mutatja az is, hogy már a klasszikus Athénban, harminc évvel a Sophoklés-dráma után született egy válasz. Euripidész néhány idézetből és utalásokból ismert *Antigonéja* szövegszerűen idézi a tragikus előképét, épít annak pontos ismeretére, azonban a fennmaradt töredékek és hivatkozások alapján éppen a diákok által kifogásolt pontokban módosította Sophoklés történetvezetését. *Antigoné* és Haimón szerelme kölcsönös, együtt temetik el a holtat, együtt menekülnek Kreón elől, de túléljük a katasztrófát. Minden bizonnyal Dionysos személyesen is megjelenik a mű végén, és ő mentheti meg a szerelmespárt.<sup>75</sup> Dionysos Aphrodité testvéreként szerepel, a bor- és misztériumisten a szerelemistennővel együtt működik.<sup>76</sup> Végezetül tanulságos lehet, hogy amikor tanórán röviden megismerhették Euripidész változatát, a variációt ellenszenv övezte. A középiskolások emlékezetében mégis nemesebbként, dacosabbként marad *Antigoné* és Haimón tragédiája, a Kreónnal vívott csata kilátástalansága és az erőszak elfojtására hívott erőszakos isten, Dionysos távolsága, hallgatása, mint – a maga finom módján, látszólagos optimizmusa mögött még elkeserítőbb – euripidészi történet.

## Jegyzetek

- 1 A szerző és cím rövidítése nélküli hivatkozások Sophoklés *Antigonéjára* vonatkoznak, az elemzett kardalt saját fordításomban közlöm.
- 2 Részletesebben, szakirodalommal korábbi tanulmányomban: Acél 2020, 5.
- 3 Tágabb összefüggésben: Acél 2020, 9.
- 4 Kerényi 1976, 193–214. Az idézet: 213.
- 5 McNamara 2010, leginkább: 186.
- 6 Cowan 1982.
- 7 A Garnier-mű elemzése, történelmi összefüggésekbe ágyazása: Mueller 1980, 17–32.
- 8 Holott a pedagógia célra fölhasználható, épületes jelleg a mű befogadását kezdettől fogva meghatározta. Az iskolai Sophoklés-szöveg-hagyományról: Griffith 1999, 67. Magyar nyelven néhány általános szempont a kérdéshez: Szabó 1985, 92–93.
- 9 Az *Antigoné* kardalairól: Griffith 1999, 12 és 18. A jelenleg használható két irodalomtankönyv közül az elterjedtebb (kiadói kódja:

- OH-MIR09TB; teljes tankönyv elérhető az Oktatási Hivatal internetes tankönyvkatalógusában) nem feltétlenül bízunk abban, hogy a diákok elolvassák a NAT-hoz illeszkedő központi kerettantervben kötelező olvasmányként és törzssanyagként megjelölt *Antigonét*. A tankönyv ugyanis – a biztonság kedvéért – nyolc oldalon keresztül ismerteti részletesen, jelenetről jelenetre a dráma cselekményét, gyakorlatilag átírja a cselekmény vázát jelentő dialógusokat. A tankönyvhöz mellékelt tanmenet mindössze két tanórát jelöl a mű teljes földolgozására, miközben az ugyanitt (egyébként ötletesen és alaposan) összeállított ismeretek, fejlesztési területek és munkaformák akár csak részleges pedagógiai fölhasználása legalább öt, de inkább hat tanórát igényelne még magasabb évfolyamon is.
- 10 A klasszikus kultúrára építő populáris alkotásokról tanulságos tanulmányok olvashatók az *Ókor* folyóirat 2021/4-es számában. A tanóráról idézett diákkérdés mutatja: a tömegkultúra és az ókor recepciójának kapcsolatát érintő töprengésre – „reménykedjünk e

- kulturális transzfer kétirányúságában, a felszínességen túlmutató valódi érdeklődésben” (Pataki 2021, 10) – talán biztató válasz adható.
- 11 Az adott tanóra keretében jeleztem, hogy a kérdésre egyelőre nem tudok kielégítő választ adni. E tanulmánnyal, hogy a latin fogadalmi feliratok formuláját használjam: *votum solvo libens merito*, „a fogadalmamat szíves örömet teljesítem.”
  - 12 Az „érkező isten” gondolatához kutatástörténeti áttekintés: Acél 2020, 8 (különösen: 78. jegyzet).
  - 13 A helyszín és az ünnepségek kapcsolatáról: Lindner 2022.
  - 14 Középiskolai oktatásban is fontos szempont, hogy a modern töprengéseknek különös ragyogást és mélységet kölcsönöznek nagy hatású alkotások, így a tragédia természetét elemző Friedrich Nietzsche szuggesztív gondolatmenetei, Jung és Kerényi pszichológiaiailag is találó megállapításai, a *Halál Velencében*, *A varázshegy* vagy a *Doktor Faustus* író Thomas Mann feledhetetlen Dionysos-képei, vagy ahogyan Richard Strauss népszerű operájában, az *Ariadne auf Naxos*ban a színház és zene önreflexív szintje dionysosi színezetet kap.
  - 15 Áttekintés: Di Benedetto 2004, 12–17.
  - 16 Források felsorolása és értelmezése: Bierl 2011, 319 (tragédia műfaja kapcsán); Calame 2013, 85, 8. jegyzet (*dithyrambos* műfaja kapcsán).
  - 17 Isler-Kerényi 2010.
  - 18 Ez utóbbi folyamatot a periklési külpolitika, így Thurioi Kr. e. 444-es vagy 443-as alapítása is erősíthette –Jiménez San Cristóbal 2013, 278.
  - 19 Euripidés vonatkozásában: Rauhala 2019. Aristophanés Dionysos szintén felidéz a beavatási szertartásokat, mégha ezt ironikusan, távolságtartóan teszi is. Szakirodalmi áttekintéssel: Simon 2009, 74–75.
  - 20 Az Euripidés- és Aristophanés-mű bonyolult kronológiai kapcsolatáról, és arról a kérdésről, hogy a komédiaíró ismerhette-e a *Bacchánsnők* éppen már elkészült, posztumusz bemutatóra váró művét: Isler-Kerényi 2010, 19.
  - 21 Bierl 2011, 320.
  - 22 Simon 2009, 78–80.
  - 23 Akár az ókomédia műfaji metonímiájaként értelmezzük az arisztophanés Dionysos alakját (Dobrov 2001, 133–161.), akár a színikritika jelképét látjuk az istenben (Habash 2002, 9–11).
  - 24 Fölmérhetetlen a *Bacchánsnők* közvetlen és közvetett hatása, formáló ereje a hellénisztikus és római irodalomra, a vallási elképzelésekre és gyakorlatokra, politikai reprezentációra, ikonográfiára, illetve a kereszténységre. Mac Góráin – Perris 2020.
  - 25 A *Békák* a hellénisztikus irodalomkritika és esztétika előtörténetéhez, Aristotelés előtti forrásvidékéhez tartozik, amely közvetlenül is befolyásolta az alexandriai filológusok szempontrendszerét. Pfeiffer 1968, 47–48; 137; 167; 204.
  - 26 Ahogy a 406-os, 405-ös év a görögök tragikusoknál, úgy a Kr. e. 18-as esztendő, Tibullus és Vergilius halála a római költőknél a kanonizáció és önkanonizáció fordulópontját jelentette. Találó megfogalmazásában: „Kanon ist dann posthume Zensur” – Schmidt 1987, 246–258; az idézet: 248.
  - 27 Bierl 2011, 319–320 alapján.
  - 28 Azonban érdemes szem előtt tartani, hogy az athéni drámákra fokozottan igaz az archaikus és klasszikus görög költészetre vonatkozó, sokat idézett megállapítás, hogy „the occasion is the genre” – Nagy 1990, 362. Az alkotás keletkezését és befogadását meghatározó alkalmak olyan feltételekhez kötődtek, amelyek a stílusra, nyelvjárásra, metrikára jelentős hatást gyakoroltak, és az oralitás korszakának e műfajalkotó tényezői a szövegelemzésből nem zárhatók ki – Pretagostini 2014, 523.
  - 29 Bierl 1989.
  - 30 Friedrich 1996.
  - 31 Jól mutatja Otto művének újraértékelését, hogy a Dionysos-kutatástörténetben meghatározó 2013-as *Redefining Dionysos*-kötet nyitó tanulmánya az 1933-as *Dionysos. Mythos und Kultus* lényeges pontjainak ismertetése, (nem fenntartások nélküli) rehabilitációja: Bremmer 2013.
  - 32 Bierl 2011, 323–324.
  - 33 Macedo 2011, 410.
  - 34 Griffith 1999, 20–21.
  - 35 Griffith 1999, 11 és 19.
  - 36 Pailler 1995, 97.
  - 37 Vernant – Vidal-Naquet 1992, 255.
  - 38 Az athéni drámai előadás ezen két elemének vizsgálata szorosan kapcsolódik Kerényi Károly azon gondolatához, amely egész életművében (Simon 2009, 171–200), de különösen is Dionysos-kutatásában meghatározó (Fenyvesi 2014): az ókori kultúra érzéki, testi hagyományához.
  - 39 A három előadó gyakorlatáról színháztörténeti áttekintés: Starkey 2018.
  - 40 Négy előadóművész – így az *Oidipus Kolónosban* – rendhagyó esete arra világít rá, hogy a már sikeres drámaíró a versenykereten túl maga is szerződthetett még egy színész: Starkey 2018, 292.
  - 41 Starkey 2018, 293.
  - 42 Griffith 1999, 23–24.
  - 43 Messzebről vett zenei párhuzam: Offenbach operájában, a *Hoffmann meséjében* teljesen más hatást gyakorol a kétféle előadói gyakorlat, vagyis ha a címszereplő tenor mellett a három felvonásban Olympiát, Giuliettát és Antoniát egyazon szoprán éneklí végig (minden nehézség ellenére), vagy ha más és más énekesnőre bízzák a három szerepet. Hasonló szempont érvényesül akkor, ha a Tannhäuser oldalán Venus és Erzsébet két/kettős szerepét egyetlen vagy – jóval gyakrabban – két szopránra osztják. Mindkét esetben a mű lényegét érinti a szereposztási döntés.
  - 44 Kerényi 1976, 63–64. Ugyanő az álarc és a színház kapcsolatáról Walter F. Otto Dionysos-könyvéről adott 1935-ös recenziójában: Kerényi 2003, 212.
  - 45 Jákfalvi 2024, 86.
  - 46 Di Benedetto 2004, 83–86, az idézet: 85.
  - 47 Uo.
  - 48 *Kómos* Akhilleus pajzsán: Hom. *Il.* XVIII. 492–496; Admétos emlékeztetésében: Eur. *Alc.* 915–918. *Kómosban* tör be a részeg Alkibiadés Sókratész lakomatársaságába: Plat. *Symp.* 212c-e. *Sympoision-kómost* ábrázolnak a – hagyományosan jelképes, túlvilági jelenetként értelmezett, de valójában nagyon is evilági élethelyzeteket ábrázoló – paestumi *Tomba del tuffatore* híres festményei: Hölscher 2021 meggyőző értelmezése. Az eddig (2025 tavaszáig) nyilvánosságra hozott képek és leírások alapján dionysosi *kómost* jelenít meg a legújabban fölfedezett, méretében és jelentőségében csak a *Villa dei Misteri*hez hasonlítható freskósorozat.
  - 49 Petridou 2016, 302–305, az idézet: 305.
  - 50 A középső ajtó dramaturgiai szerepének értelmezésében Griffith 1999, 22 elemzését követem.
  - 51 Jiménez San Cristóbal 2013, 273. Az elnevezés eredetéről ugyan-ezen tanulmánykötetben: Santamaría 2013, 41.
  - 52 Macedo 2011, 404. Alapvetően az ő elemzéséből indulok ki.
  - 53 Henrichs 2013, 563.
  - 54 Bár Itália említése meglepőnek tűnhet, az *Ikaria*-konjektúra szellemes, de fölösleges: Griffith 1999, 318. ráadásul e szövegjavítási kísérlet tompítja a sophoklési kardal Dionysos-alakjának idegen, messzi jellegét:
  - 55 A parnassosi téli Thyias-menetekről: „A Parnassos és a Kithairón dionysosi tájának fenyvesei is barátságtalan keménységűek. Ez kifejezésre jut éles, szürös körvonalukban éppen úgy, mint sötét-ségükben. És ez nemcsak külső dolog: a legbelseje és leglényege egy hegyi természetnek a kő, és ez jut ekkor egész halálosságában uralomra. A dionysosi nők viselkedése ezzel szemben olyan éles ellentétet alkot, hogy kérdenünk kell, vajon nem szándékolt-e?” – Kerényi 2003, 203.

- 56 Griffith 1999, 320.  
 57 Cullyer 2005, 7.  
 58 Az ókori források felsorolása, elemzése Walter F. Otto 1933-as Dionysos-monográfiájában: Otto 2011<sup>7</sup>, 51–61.  
 59 Isler-Kerényi 2010.  
 60 Isler-Kerényi 2015, 162–183 értelmezését követem. Nagy visszhangot váltott ki Williams 2013: a kötet egy régebbi elméletet fölevenítve a D alakot Arésszal azonosította; azonban elfogadom Palagia 2015 kritikus észrevételeit az Arés-értelmezéssel szemben.  
 61 Griffith 1999, 47–48, 57 és 66.  
 62 Simon 2009, 68–69.  
 63 Cullyer 2005, 16.  
 64 Az erőszakos Dionysos másutt is megjelenik a műben: a negyedik stasimonban az isten hathatós büntető (955–961), akárcsak a harmadik álló kardalban a viszálykeltő, legyőzhetetlen és erőszakos (781–801) Erös.  
 65 Az alcím alapja Kavafisz verse, *A barbárokra várva*: „S most – vajon barbárok nélkül mi lesz velünk? / Ők mégiscsak megoldás voltak valahogy...” (Somlyó György fordítása).  
 66 Fontos megjegyezni, hogy az alább felsorolt töprengések nem pusztán egyfajta anakronisztikus irodalmi vagy pedagógiai érzékenység szülöttei, kapcsolódnak a korabeli görög gondolkodás nyugtalanító problémáihoz. Erről a szempontból és mérvadó összefoglalás: Ritoók 2009, 164–171.  
 67 E megközelítési módot igyekszik alátámasztani: Cullyer 2005, különösen 18.  
 68 Statius *Thebais*a egy magatehetetlen, erőtlén Bacchust mutat be: Schiesaro 2020.  
 69 Nonnos *Dionysiakájában* az immáron civilizálttá váló városi kultúra próbál megszabadulni Dionysostól. Erről részletesen hamarosan megjelenő, *Bérytos városa Nonnos Dionysiaci című eposzában* című tanulmányomban.  
 70 „Dryas lobbanékony fiát, az édónok (thrákok) királyát is haragos sértegetései miatt leigázta Dionysos, sziklatömlőbe zárva. Így örületének félelmetes és burjánzó dühe elpárolgott. Ő aztán ráeszmélt, hogy gyalázkodó nyelvvel az istent sértette meg, akadályozta ugyanis az istentől megszállott bacchánsnőket, az evoé kiáltással kísért fáklalángot, fölbőszítette a fuvolaszerető Múzsákat” (955–965)  
 71 Ritoók 2009, 164–171, különösen 171.  
 72 Erre a szempontra leginkább Karsai 1999, 25–49. elemzése hívja föl a figyelmet.  
 73 Ehhez a helyzethez is adódik egy pedagógiai megjegyzés: előfordult, hogy az *Antigoné* előtt éppen a hasonlóan emelt tételként föladvott *Iszonyt* olvasták, és maguktól is megneszelték a Németh László-életmű erős sophoklési kötődését – a nőalakok vonatkozásában: Ritoók 2001, 401.  
 74 A bekezdésben szereplő három idézet Németh László 1932 májusában keletkezett, a görög nyelvű Sophoklés-olvasás benyomásait megörökítő naplóbejegyzéséből származnak. A naplórészlet a következő kiadásban áll rendelkezésemre: Németh 1992, 686–687. Két év múlva, 1934-ben Kerényi Károly szintén a „meddő, alvilági” jellegről beszél: „a menyasszonyok halálnak-szántságát az élet érdekében, az antik nők lényük lappangó Persephoné-természetével vállalták és élték át. Antigoné ugyanezt még persephonéibb módon veszi magára. Sorsa, mint minden menyasszonyé: Persephonévá való *transfiguratio*. De nem az élet folytatásáért, hanem egészen halálosan, Persephonénak folytatástalan, meddő, alvilági értelmében” – Kerényi 2003, 176. Bár a szakirodalomban is meghatározó a „férfi hősörvilágba” belépő, nem nőies Antigoné képe (Karsai 1999, 48–49), nem szükségszerű, hogy Németh László hősnői felől olvassuk a sophoklési hősnőt, éppen a szerelmi szál tragédiáját is ki lehet emelni a műből (az általam ismert elemzések közül leginkább Péterfy Jenő érzékeny megközelítése: Péterfy 1901, 116).  
 75 Karamanou 2019.  
 76 A fr. 177 alapján: Karamanou 2019, 22–23.

## Bibliográfia

- Acél Zs. 2020. „Dionysos, az érkező isten? Előzetes megfontolások az Augustus-kori elégiaköltészet Bacchus-alakjának értelmezéséhez”: *Ókor* 19/2, 3–25.  
 Bernabé, A. – Herrero de Jáuregui, M. – Jiménez San Cristóbal, A. I. – Martín Hernández, R. (szerk.) 2013. *Redefining Dionysos*. Berlin–Boston. <https://doi.org/10.1515/9783110301328>  
 Bierl, A. 1989. „Was hat die Tragödie mit Dionysos zu tun? Rolle und Funktion des Dionysos am Beispiel der Antigone des Sophokles”: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 15, 43–58.  
 Bierl, A. 2011. „Dionysos auf der Bühne. Gattungsspezifische Aspekte des Theatergottes in Tragödie, Satyrspiel und Komödie”: R. Schlesier (szerk.): *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*. Berlin–Boston, 315–342. <https://doi.org/10.1515/9783110222357.315>  
 Bremmer, J. N. 2013. „Walter F. Otto’s Dionysos (1933)”: Bernabé et al. 2013, 4–22.  
 Calame, C. 2013. „Rien pour Dionysos? Le dithyrambe comme forme poétique entre Apollon et Dionysos”: Bernabé et al. 2013, 82–99. <https://doi.org/10.1515/9783110301328.82>  
 Cowan, B. 1982. „Dante’s novella Tebe”: *Comparatist* 6, 16–23.  
 Cullyer, H. 2005. „A Wind That Blows from Thrace: Dionysus in the Fifth Stasimon of Sophocles’ Antigone”: *Classical World* 99/1, 3–20. <https://doi.org/10.1353/clw.2006.0007>  
 Di Benedetto, V. 2004. *Euripide. Le Baccanti*. Milano.  
 Dobrov, G. W. 2001. *Figures of Play. Greek Drama and Metafictional Poetics*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195116588.001.0001>  
 Fenyvesi K. 2014. „Dionysian Biopolitics. Karl Kerényi’s Concept of Indestructible Life”: *Comparative Philosophy* 5/2, 45–68. [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2014\).050208](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2014).050208)  
 Friedrich, R. 1996. „Everything to Do with Dionysos? Ritualism, the Dionysiac, and the Tragic”: M. S. Silk (szerk.): *Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond*. Oxford, 257–283. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198149514.003.0018>  
 Griffith, M. (ed.) 1999. *Sophocles. Antigone*. Cambridge.  
 Habash, M. 2002. „Dionysos’ Roles in Aristophanes’ Frogs”: *Mnemosyne* 55/1, 1–17. <https://doi.org/10.1163/156852502753776920>  
 Henrichs, A. 2013. „Dionysos. One or Many?”: Bernabé et al. 2013, 554–582. <https://doi.org/10.1515/9783110301328.554>  
 Hölscher, T. 2021. *Der Taucher von Paestum. Jugend, Eros und das Meer im antiken Griechenland*. Stuttgart.  
 Isler-Kerényi, C. 2010. „Színház és ikonográfia. Dionysos a Bacchánsnőkben” (ford. Nagy Á. M.): *Ókor* 9/2, 17–22.  
 Isler-Kerényi, C. 2015. *Dionysos in Classical Athens. An Understanding through Images*. Leiden–Boston. <https://doi.org/10.1163/9789004270121>  
 Jákfalvi M. 2024. „Messzi-e a sivatag? A messzeség dramaturgiai funkciói a kortárs Antigoné-előadásokban”: *Ókor* 23/3–4, 86–93. <https://doi.org/10.63872/GKNY9982>

- Jiménez San Cristóbal, A. I. 2013. „The Sophoclean Dionysos”: Bernabé et al. 2013, 272–300. <https://doi.org/10.1515/9783110301328.272>
- Karamanou, I. 2019. „All’s well that ends well. Euripides’ response to Sophocles’ *Antigone*”: I. Karamanou (szerk.): *Refiguring Tragedy. Studies in Plays Preserved in Fragments and Their Reception*. Berlin–Boston, 15–25. <https://doi.org/10.1515/9783110661279-002>
- Karsai Gy. 1999. *A szép és a szörnyeteg. Görög drámák értelmezései*. Budapest.
- Kerényi, K. 1976. *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*. München–Wien.
- Kerényi K. 2003. *Az örök Antigóné. Vallástörténeti tanulmányok*. Budapest.
- Lindner Gy. 2022. „Lénaion, orkéstra és a régi Agora: Megjegyzések az archaikus Athén topográfiájához”: *Antik Tanulmányok* 66/2, 187–199. <https://doi.org/10.1556/092.2022.00012>
- Mac Góráin, F. – Perris, S. 2020. „The Ancient Reception of Euripides’ *Bacchae* from Athens to Byzantium”: F. Mac Góráin (szerk.): *Dionysos and Rome*. Berlin–Boston, 39–84. <https://doi.org/10.1515/9783110672237-002>
- Macedo, J. M. 2011. „In between Poetry and Ritual. The Hymn of Dionysus in Sophocles’ *Antigone* (1115–54)”: *The Classical Quarterly* 61/2, 402–411. <https://doi.org/10.1017/S0009838811000346>
- McNamara, J. 2010. „The Frustration of Pentheus. Narrative Momentum in Ovid’s *Metamorphoses*, 3.511–731”: *The Classical Quarterly* 60/1, 173–193. <https://doi.org/10.1017/S0009838809990528>
- Mueller, M. 1980. *Children of Oedipus, and other essays on the imitation of Greek tragedy, 1550–1800*. Toronto–Buffalo–London. <https://doi.org/10.3138/9781487576721>
- Nagy, G. 1990. *Pindar’s Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*. Baltimore–London.
- Németh L. 1992. *A minőség forradalma. Kisebbségben*. Budapest.
- Otto, W. F. 2011<sup>7</sup>. *Dionysos: Mythos und Kultus*. Frankfurt am Mein.
- Pailler, J.-M. 1995. *Bacchus. Figures et pouvoirs*. Paris.
- Palagia, O. 2015. „Review of Dyfri Williams, *The East Pediment of the Parthenon*”: *The Journal of Hellenic Studies* 135, 268–269. <https://doi.org/10.1017/S0075426915000877>
- Pataki E. 2021. „Antikvitás és tömegkultúra. Megfontolások egy friss tanulmánykötet apropóján”: *Ókor* 20, 3–11.
- Péterfy J. 1901. *Irodalmi tanulmányok*. Budapest.
- Petridou, G. 2016. *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198723929.001.0001>
- Pfeiffer, R. 1968. *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford.
- Pretagostini, A. 2014. „Előzetes megfontolások a hellenisztikus irodalom vizsgálatához”: Kelemen P. – Kulcsár Szabó E. – Tamás Á. – VADERNA G. (szerk.): *Metafilológia 2. Szerző – könyv – jelenetek*. Ford. Acél Zs. Budapest, 514–533.
- Rauhala, M. 2019. „Arresting Alternatives. Religious Prejudice and Bacchantic Worship in Greek Literature”: *Numen* 66 /1, 1–55. <https://doi.org/10.1163/15685276-12341513>
- Ritoók Zs. 2001. „Németh László és a görögség”: *Irodalomtörténet* 82, 397–411.
- Ritoók Zs. 2009. *Vágy, költészet, megismerés. Válogatott tanulmányok*. Budapest.
- Santamaria, M. A. 2013. „The Term βάκχος and Dionysos Βάκχος”: Bernabé et al. 2013, 38–57. <https://doi.org/10.1515/9783110301328.38>
- Schiesaro, A. 2020. „Alius furor. Statius’ Thebaid and the metamorphoses of Bacchus”: F. Mac Góráin (szerk.): *Dionysos and Rome*. Berlin–Boston, 193–217. <https://doi.org/10.1515/9783110672237-008>
- Schmidt, E. A. 1987. „Historische Typologie der Orientierungsfunktionen von Kanon in der griechischen und römischen Literatur”: A. Assmann – J. Assmann (szerk.): *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*. München, 246–258.
- Simon A. 2009. *Dionysos színrevitele. A közvetítés kulturális technikái az antik irodalomban és filozófiában*. Budapest.
- Starkey, J. 2018. „The Origin and Purpose of the Three-Actor Rule”: *Transactions of the American Philological Association* 148 /2, 269–297. <https://doi.org/10.1353/apa.2018.0011>
- Szabó Á. 1985. *Szophoklész tragédiái*. Budapest.
- Vernant, P. – Vidal-Naquet, P. 1992. *La Grèce ancienne. 3. Rites de passage et transgressions*. Paris.
- Williams, D. 2013. *The East Pediment of the Parthenon from Perikles to Nero*. London.

**Plank Zsuzsanna** az ELTE BTK latin-magyar tanárszakos hallgatója, érdeklődési és kutatási területe: ókori irodalom, irodalomtudomány és antikvitás, az antikvitás recepciója.

**E-mail:** plankzsuzsanna13@gmail.com

**Absztrakt:** A tanulmány az ovidiusi *Metamorphoses* Hecuba-történetét (XIII. 404–575) vizsgálja, különös tekintettel az epizódban megjelenő szerepváltozásokra és a különböző irodalmi hagyományok keveredésére. Az elemzett szöveg végigkíséri, ahogy Hecuba trójai királynőből rabnővé, majd állattá válik, a sorozatos traumák hatására elveszíti emberi mivoltát. Az elemzés bemutatja, hogyan kapcsolódik az epizód a gyászbeszéd, az eposz és a tragédia hagyományához, valamint hogyan jelenik meg benne a női nézőpont, illetve a hang és a látvány kettőse mint poétikai szervezőelv. A tanulmány arra a következtetésre jut, hogy Hecuba fizikai átváltozása beilleszthető a történetet végigkísérő szerepváltozásainak sorába, hiszen végső soron felfogható személyiségének megsemmisüléseként. Továbbá kiemeli a beszéd központi szerepét az epizódban: a beszéd a cselekvőképesség megtestesítőjeként jelenik meg, elvesztése pedig a fizikai átváltozás nyelvi megvalósulásaként.

**Kulcsszavak:** Ovidius, *Metamorphoses*, Hecuba, szerepváltozás, irodalmi hagyományok, beszéd

**DOI:** <https://doi.org/10.63872/EDAI6959>

# Szerepváltozás, erőszak és irodalmi hagyományok

## Ovidius Hecuba-történetében

(*Met.* XIII. 404–575)

Plank Zsuzsanna

Ovidius Hecuba-története a *Metamorphoses* XIII. énekének közepén, a szakirodalomban gyakran kis *Iliasként* és kis *Aeneisként* emlegetett részek között található. A nagyobb léptékű, jól ismert epikus hagyományokra építő és azokat sok szempontból újraértelmező történetek között egy egyéni tragédiákra és azok családi vonatkozásaira fókuszáló elbeszélés, amely a trójai királyi család a város veszte után életben maradt tagjainak sorsát meséli el.

A vizsgált epizód a következőképpen épül fel: a 404–428. sorokban Trója pusztulásáról és a trójai nők elhurcolásáról olvashatunk, ezt Polydorus végzetének leírása követi a 438. sorig. A 439–480. sorig tartó részlet Polyxena feláldozását meséli el, ezután Hecuba lánya halálára adott reakciója és gyászbeszéde (az 534. sorig), majd fia holttestének megtalálása (539–548) következik. Az epizódot Hecuba bosszúja és átváltozása zárja (549–575).

*Troia simul Priamusque cadunt; Priameia coniunx...*<sup>1</sup>: így kezdődik a Trója pusztulását és a királyi család utolsó tagjainak sorsát elmesélő szövegrész (Ov. *Met.* XIII. 404). A sor homérosi utalás, megidézi azt az *Ilias*ban Agamemnón és Hektór által is elmondott jóslatot, amely Trója bukását vetíti előre.<sup>2</sup> Homérosnál azonban a három megnevezett szereplő Trója, Priamos és Priamos népe. Az, hogy Ovidiusnál a felsorolásban várt harmadik tag helyén Priamos neje, Hecuba szerepel,<sup>3</sup> meghatározza a következőkben elbeszélte történet fókuszát. A sor előrevetíti azt, hogy mire számíthatunk az epizód olvasása közben: egy jól ismert történet sajátos elmesélésére, amelyben kiemelt szerepet kap Hecuba és általánosságban a női nézőpont.

Az értelmezésem Hecubára és az általa felvett – vagy még inkább a mások által rákényszerített – szerepekre, továbbá a történetétől elválaszthatatlan erőszak kérdésére helyezi a hangsúlyt. Az elemzésben továbbá a költői szöveg irodalmi megalkotottságának, retorikai és narratív felépíttségének bemutatására vállalkozom, és azt vizsgálom, Ovidius milyen erőszakrepresentációkkal éri el a szöveg kívánt affektív hatását. Végül arra keresem a választ, hogy az erőszak milyen dramaturgiai és poétikai szerepet játszik a tárgyalt epizódban.

Az epizódot indító szakasz nemcsak megalapozza az olvasói várakozásokat, hanem az első négy sor sűrítve elmeséli az egész történetet (404–407):

*Troia simul Priamusque cadunt; Priameia coniunx  
perdidit infelix hominis post omnia formam  
externasque nouo latratu terruit auras,  
longus in angustum qua clauditur Hellespontus.*

*Trója és vele együtt Priamus elesett, Priamus szerencsétlen hitvese, miután mindent, emberi alakját is elveszítette, és szokatlan ugatással rémítette az idegen szeleket ott, ahol a hosszú Hellespontus szűken bezárul.*

Ez a gyakorlat – bár Ovidiustól nem idegen<sup>4</sup> – okot adott arra, hogy több szövegkiadó is kirekessze a helyet, kidolgozatlan-sága, váratlansága, illetve a narratívába nehezen beilleszthető volta miatt esetleges kétszeres kompozíciót vagy akár nem Ovidiustól származó betoldást sejtve.<sup>5</sup> Luis Rivero azonban grammatikai és frazeológiai vizsgálata során arra jut, hogy a sorok ovidiusi eredetének elismerése és a szöveg szerves részeként való kezelése a legkézenfekvőbb út.<sup>6</sup> Véleményem szerint a szakasz probléma nélkül beilleszthető egy jól körülhatárolható narratív mintázatba, az elbeszélő ugyanis Trója pusztulását és az uralkodói család megmaradt tagjainak végzetét elmesélve a hangsúlyt arra helyezi, hogy azok hogyan hatnak Hecubára, illetve hogyan járulnak hozzá emberi voltának – érzelmileg és ténylegesen is megvalósuló – elvesztéséhez.<sup>7</sup>

Ahogy arra fentebb is utaltam, az epizód végső soron azt mutatja be, hogy Hecuba társadalmi státusza hogyan redukálódik,<sup>8</sup> hogyan lesz királynőből rabnővé, rengeteg leszármazottal rendelkező anyából gyermek nélkülivé és emberből pusztá erőszakká és bosszúvá, majd állattá. Különböző szerepei így aszerint kategorizálhatók, hogy bennük ő az erőszak elszenvedője vagy elkövetője. Ovidius szövege azt követi végig, hogyan válik Hecuba passzív szereplőből ágenssé, majd cselekedeteitől elragadva öntudatlan aktorrá. A folyamat vizsgálatahoz fontos meghatározni annak kiindulási pontját: ezt szemléletesen kijelöli a 483. sorban található *o modo regia coniunx* („ő kevéssel ezelőtt még királyi hitves”) megszólítás, amelyet a narrátor Polyxena halála után intéz Hecubához. Ez a megnevezés Hecuba két fontos múltbéli szerepét is megjelöli, hiszen egyszerre hivatkozik rá királynőként és feleségként. A kettő végső soron hasonló funkcióval bír, utóbbi azonban a kollektív tragédia helyett inkább a személyes szinten megtörténőre irányítja a figyelmet. Ehhez hasonló a fent említett, rögtön az első sorban található *Priameia coniunx* („Priamus hitvese”) kifejezés is a 404. sorban, amelyet Hecuba Penelope szájába adva megismétel a gyászbeszédében; *’haec Hectoris illa est / clara parens, haec est’ dicet ‘Priameia coniunx’*, „ez fogja mondani: »ez Hectornak az a híres szülője, ez Priamus felesége«” (512–513), valamint erre szolgál a 484. sorban az *Asiae florentis imago* („virágzó Asia képe / megtestesülése”) is. Priamus feleségként és Hector anyjaként megnevezve Hecuba az olvasó együttérzésére számíthat, elvesztett királynői és anyai státusza metonimikus kapcsolatba kerül Trója pusztulásával. És bár az 512–513. sorokban az elképzelt megszólaló motivációja a királynőből lett szolga kigúnyolása, Hecuba spekulatív előreutalását<sup>9</sup> szintén sajnálatkeltésre használja, ezek a sorok is inkább emlékeztetnek Hecuba megváltozott státuszára és új helyzetének tragikumára, a gúny helyett a szánalom felé terelve a szöveg affektív dinamikáját.

Az *o modo regia coniunx* kifejezésben található időhatáron keresztül jól megragadható a történet egy másik – a szerepváltozásokkal szorosan összefüggő – aspektusa: a múlt és jelen szembeállítása,<sup>10</sup> a *modo*-val kiemelve, hogy a két állapotot milyen rövid idő választja el egymástól. A narrátoron kívül a szereplők szintén több alkalommal reflektálnak státuszuk, ro-

konaik, méltóságuk elvesztésére. Mindez hasonlóan tragikus hirtelenséggel következett be, egyik pillanatról a másikra kerültek kontrollvesztett állapotba. Trója bukásával minden megváltozott: új és váratlan helyzetekbe kerültek, számukra addig idegen szerepek felöltésére kényszerültek. Volt, akit megöltek, másokat rabságba taszítottak és megaláztak – ezekben közös a velük szemben elkövetett erőszak. Drámaian elkülönül a múltbéli, az erőszak megtapasztalását megelőző identitás és az erőszak átélése során vagy az azt követően kialakult szerep – a szereplők életében az idő múlása által előidézett változás az általuk elszenvedett erőszakon keresztül ragadható meg leginkább.

Az idő múlása az egész történetben hangsúlyos, ami összefügg a szöveg egy kulcsfontosságú építőelemének, a gyászbeszédnek a működésével.<sup>11</sup> Margaret Alexiou kifejti, hogy a gyászbeszéd meghatározó szervezőeleme a jelen és a múlt szembeállítása, a gyászolt személy életére való emlékezés és a halála által okozott kétségbeesés.<sup>12</sup> Ezen a ponton érdemes megfontolni Casey Dué megállapítását, miszerint az eposz és a gyászbeszéd tartalma és elbeszélésmódja sok hasonlóságot mutat, utóbbi azonban a megénekelt hős személyes közegének szól.<sup>13</sup> Ezek szerint az epizód egyes részeit értelmezhetjük a Trójáért és a királyi családért elmondott gyászbeszédként.

Ezt a párhuzamot erősíti Sophia Papaioannou olvasata is, aki az epizód három központi szereplőjének – Hecubának, Polyxenának és Polydorusnak – halálát úgy értelmezi mint Trója pusztulásának újrarázását. Legfontosabb érvként a város és királynőjének megfeleltetésére a fentebb is idézett *Asiae florentis imago* (484) körülírást hozza fel, felhívva a figyelmet az *imago* szó művészeti alkotásokkal kapcsolatban gyakran használt ’életszerű reprezentáció’ jelentésére.<sup>14</sup> A szövegrész továbbá azért is fontos példa az uralkodó városával való megfeleltetésére, mert felidézi az *Aeneis* II. énekét,<sup>15</sup> ahol az elbeszélő *superbum / regnatorem Asiaeként*, vagyis „Asia büszke uralkodójaként” (556–557) hivatkozik Priamusra, aki királyként a város legegységesebb megtestesítője.<sup>16</sup> Priamus és Hecuba szoros – *pars pro toto* – kapcsolata Trójával az epizód fentebb idézett első sorában rögtön megmutatkozik: *Troia simul Priamusque cadunt; Priameia coniunx...*, „Trója és vele együtt Priamus elesett, Priamus felesége...” (404).<sup>17</sup> Az itt megjelenő férj-feleség-viszony szociokulturális keretrendszere a hatalmi struktúra újabb reprezentánsaként hozzájárul Hecuba státuszának rögzítéséhez.

Visszatérve a szereplők által elszenvedett erőszak kérdéséhez, a szöveg a királynő és a város párhuzamba állításával nem csupán lehetőséget teremt magának arra, hogy újramesélhesse Trója pusztulását, hanem azt is eléri, hogy azt Hecuba személyes veszteségeként olvassuk, akire ezáltal emberi ésszel szinte felfoghatatlan mértékű szenvedés nehezedik. A szövegben nem ez az egyetlen összefüggés, amelyben Hecuba kénytelen magára vállalni a másokon elkövetett erőszak fájdalmát – így van ez gyermekeinek halálával kapcsolatban is, ahogyan arra ő maga hivatkozik Polyxenáért mondott gyászbeszédének elején (494–495):

*Nata, tuae (quid enim superest?) dolor ultime matris, nata, iaces, uideoque tuum, mea uulnera, uulnus.*

*Lányom, anyád legvégső fájdalma (ugyanis mi van még hátra?), lányom, fekszel, látom sebedet, a saját sebet.*

Ezzel el is érkezünk Hecuba identitásának legfontosabb összetevőjéhez: az anyasághoz. Bár királynőként való megjelenítése végigkíséri az epizódot, annak fordulópontjait és Hecuba cselekedeteit, illetve a központi helyet elfoglaló szóbeli megnyilvánulását minden esetben a gyermekei elvesztése és az afelett érzett fájdalma és dühe motiválja. Mielőtt azonban megvizsgálunk az elbeszélés jelenében olvasható gyilkosságokat, érdemes kitérni egy korábban bekövetkezettre: Hector halálára. Hector mint Hecuba leghíresebb és Trója számára legnagyobb jelentőséggel bíró gyermeke anyjának is kiemelkedően fontos (422–428):<sup>18</sup>

*ultima conscendit classem (miserabile uisu)  
in mediis Hecabe natorum inuenta sepulchris;  
prensantem tumulos atque ossibus oscula dantem  
Dulichiae traxere manus. tamen unius hausit  
inque sinu cineres secum tulit Hectoris haustos;  
Hectoris in tumulo canum de uertice crinem,  
inferias inopes, crinem lacrimasque reliquit.*

*Hecuba utolsóként lépett fel a hajóra – siralmas látvány –,  
miután gyermekei sírjai között találtak rá; Ulixes rángat-  
ta el a sírokba kapaszkodó és a csontokat csókokkal illető  
királynőt. Mégis az egyik sírt kiürítette, és Hector hamvait  
keblébe rejtve magával vitte; Hector sírján hagyta saját fe-  
jéről letépett ősz haját, szegényes halotti áldozatul: haját és  
könnyeit.*

A jelenet valóban sajnálatraméltó látványként mutatja be Hecubát, az idős anyát, aki búcsút mond elvesztett gyermekei sírjának. Hector fontossága a groteszk mozzanatokban<sup>19</sup> jelenik meg: Hecuba felnyitja fia sírját és magával viszi hamvait. Tovább erősíti a jelenet groteszk jellegét az, hogy a *haurio* ige visszatér az epizód végén Hecuba bosszújának leírásában: *non lumen (neque enim superest), loca luminis haurit*, „nem szemét (mert az nem maradt meg), szemének helyét kaparja ki” (564). Hecuba gyászának és bosszújának nyelvi szinten való összekapcsolása tovább hangsúlyozza azok tematikus szétválaszthatatlanságát. A hamvak elvitelével a gyászolásnak egy, az epizódban egyedül itt megtalálható módja jelenik meg: a ragaszkodást, az elengedés nehézségét és az elvesztett személy jelenlétére irányuló vágyat megtestesítő fizikai emlékek megtartása. A gyászolás az epizód folytatásában szóbeli aktusként jelenik meg, amire ez a részlet is utal a szóismétlés többszöri alkalmazásával, amely a gyászdalok sajátos nyelvhasználatának fontos jellemzője.<sup>20</sup>

Hector a továbbiakban Hecuba ön-, illetve mások általi definíciójának is fontos eleme, fia általi megjelenítése azonban olyan helyzetekben fordul elő, amelyek a királynő elvesztett státuszával függenek össze, így kapcsolatuk ekkor a királynőt illető gúny forrásává válik. Hecuba rabnőként azért értékes – vagy inkább azért nem teljesen értéktelen –, mert Hector anyja, ahogy azt a 485–487. sorokban olvashatjuk a narrátor hozzá intézett szavaiban: *nunc etiam praedae mala sors, quam uictor Vlixes / esse suam nollet, nisi quod tamen Hectora partu / edideras. dominum matri uix repperit Hector!*, „most pedig a zsákmányból a kisorsolt rossz rész vagy, akit a győztes Ulixes nem akart volna magáénak, ha nem te hoztad volna világra Hector. Hector alig talált gazdát anyjának!”. A szöveg ezen



Leonard Baskin: *Hekabe – What Shall My Life Be in My Sorrows, Now You Are Dead*, plate 52 from *Drawings for The Iliad*. 1962 (The Museum of Fine Arts, Houston, 82.53.55)

pontján Hecuba múltbéli státuszát teljesen elveszítve jelenik meg – amit nyomatékosít a 485. sorban olvasható *nunc* és az előző sorban az *o modo regia coniunx* körülírás időhatározójának ellentéte is –, a narrátor ezzel még inkább kiemeli Hecuba megaláztatásának mértékét. Ulixes hezitálását azzal kapcsolatban, hogy kiválassza-e Hecubát rabnőül, Ovidius narrátora Hecuba nézőpontját érvényesítve (mint fokalizátor) láttatja gúnyos aktusként, kiemelve az anyaként és királynőként is megalázott nő végső bukását. Hasonló gúny érhető tetten abban az elképzelt jelenetben is, amelyet Hecuba jósol magának gyászbeszédében. Ovidius hátrahagyja a fokalizációs játékot, és közvetlenül Hecubát beszélgetve mutatja be a megaláztatásra adott reakcióját, ebben az esetben a királynő Penelope szájába adja korábbihoz hasonló megszólítását (511–513):

*Penelopes munus, quae me data pensa trahentem  
matribus ostendens Ithacis 'haec Hectoris illa est  
clara parens, haec est' dicet 'Priameia coniunx'*

*Penelope ajándékaként, aki meg fog mutatni engem az it-  
hakai anyáknak, miközben fonok, és ezt fogja mondani: „ez  
Hectornak az a híres szülője, ez Priamus felesége”.*

A szöveg a gúnyos megjegyzéssel kettős hatást ér el: egyrészt megnöveli az olvasó Hecuba iránt érzett sajnálatát, hiszen nem csak veszteségei miatt tűnik fel sajnálatra méltó szerepben, hanem amiatt is, hogy milyen bánásmódban részesül fogva-tartóitól túlélőként. Másrészt a megszólalás felfogható Hector

kritikájaként is, aki végső soron kudarcot vallott epikus hősi szerepében – nem tudta elvégezni a feladatát: a város és szerettei megvédését. Hector sikertelenségének implikálásával a szöveg tulajdonképpen még egyet megvalósít a gyászdalokra jellemző eszközök közül: a halott hősnek tett szemrehányást amiatt, hogy milyen helyzetben hagyta hátra azokat, akiknek a megvédése az ő feladata lett volna.<sup>21</sup>

Úgy tűnik tehát, hogy az epikus hős felé támasztott elvárásoknak megfelelni nem tudó Hector helyett mást kell találnunk, aki önmaga meghaladásával be tudja tölteni a tőle megkövetelt szerepet. Ezt a személyt meglepő helyen, egy fiatal lányban, Polyxenában találjuk meg, akivel rögtön első megjelenésekor olyan szerepben találkozunk, amelyet anyja utolsó jelenlévő gyermekeként kénytelen felvenni (450): *quam iam prope sola fouebat*, „akit [t.i. Hecubát] szinte egyedül vigasztalt”. Polyxena arra kényszerül, hogy átvegye halott férfitörökoni szerepét és támogassa anyját reménytelen helyzetében. Hasonló erőt tanúsít akkor is, amikor a görögöknek megjelenő Achilles epikus emlékezetének biztosítása érdekében követeli a lány feláldozását. Ezen a ponton olvashatjuk a Polyxena személyét talán legérzékletesebben megragadó leírást (451): *fortis et infelix et plus quam femina uirgo*, „a bátor és szerencsétlen szűz, aki több, mint nő”. Polyxena valóban meghaladja az epikus nőtől elvárt szerepet mind viselkedésével, mind szavaival – hiszen saját emlékezetének tevékeny formálójaként jelenik meg. Ha elfogadjuk a korábbiakban felvázolt párhuzamot eposz és gyászbeszéd között, belátható, hogy Polyxena önmagáért elmondott gyászbeszédével lényegében saját hírnevének elindítójává válik. Ezáltal nem csupán Hector szerepét teszi sajátjává,<sup>22</sup> hanem Achilles célját is beteljesíti, akit éppen hős voltának megerősítése és epikus emlékezetének garantálása motivál arra, hogy áldozatot követeljen magának (445–448):

*'immemores' que 'mei disceditis' inquit 'Achiui, obrutaque est mecum uirtutis gratia nostrae? ne facite! utque meum non sit sine honore sepulchrum, placet Achilleos mactata Polyxena manes.'*

Így szólt: „Rám nem emlékezve távoztok, akhájok, és velem együtt eltemetitek a hősiességemért érzett hálát is? Ne tegyétek! Hogy a sírom ne legyen tisztelet nélkül, Polyxena feláldozása tegye elégedetté Achilles szellemét”.

Achilles azonban Hectorhoz hasonlóan kudarcot vall: bár Polyxena feláldozása a görög hős fontosságát lenne hivatott kifejezni, az végső soron a lány epikus férfi szerepre<sup>23</sup> való törekvésének eszköze lesz. Achilles sikertelenségét jól mutatja az is, hogy legközelebb csupán Hecuba gyászbeszédében olvashatunk róla – hiába ő a szertartás megkövetelője, annak megvalósítása közben nem esik róla szó. Sőt, a szöveg ennél is tovább megy, Polyxena gyászbeszédében külön reflektál arra, hogy nem tudja – vagy nem akarja figyelembe venni? –, kinek a megbékítése érdekében áldozzák fel (467): *quisquis is est quem caede mea placare paratis*, „legyen az bárki, akit meggyilkolással engesztelni készültök”. Egyértelmű tehát, hogy Achilles nem képes az érte bemutatott áldozati szertartásban központi szereplővé válni, helyette Polyxenáé lesz a meghatározó nézőpont – szó szerint is: Neoptolemust, az áldozat elvégzőjét az ő szemén keresztül látjuk, ő az áldozat

előkészítését leíró mondat alanya. Pillantásának irányításával nonverbális szinten is megerősíti azt a törekvését, hogy saját történetének alakítójává váljon.<sup>24</sup>

Ahogy azt fentebb említettem, Hecuba cselekedeteit minden esetben gyermekei motiválják, illetve az, hogy a velük történő események milyen változásokat idéznek elő anyai szerepében. Így van ez Polyxena esetében is, az ő halála készíteti ugyanis anyját arra, hogy elmondja az epizódban központi helyet elfoglaló gyászbeszédét és ezáltal felvegye a gyászoló nő topikus szerepét. A gyászbeszédek mind az epika, mind a tragédia férfiközpontú műfajában a legtöbb esetben nők adják elő. Hecuba gyászbeszédével kapcsolatban, amelyről több részletes elemzés is olvasható,<sup>25</sup> azt szeretném kiemelni, hogy egy dichotómiákban gazdag történetben (múlt és jelen, Hecuba mint királynő és mint rabnő stb.) miként olvashatjuk azt egy újabb ellentétpár részeként. Míg ugyanis Hecuba Polyxena elvesztésére egy erősen retorizált, az irodalmi hagyományhoz szorosan kapcsolódó gyászbeszéddel reagál,<sup>26</sup> utolsó gyermeke, Polydorus holttestének felfedezése miatt elveszíti szavait, és szinte kövé dermed (536–540):<sup>27</sup>

*aspicit eiectum Polydori in litora corpus factaque Threiciis ingentia uulnera telis. Troades exclamant; obmutuit illa dolore, et pariter uocem lacrimasque introrsus obortas deorat ipse dolor, duroque simillima saxo...*

*Megpillantotta Polydorus partra kivetett testét és a thrák lándzsák által ütött nagy sebeit. A trójai nők felkiáltottak, ő megnémult a fájdalomtól, hangját és befelé hulló könnyeit egyformán maga a fájdalom nyelte el, és kemény sziklához nagyon hasonlatosként...*

A leírás, amelyben Hecuba gyermekei halálával való szembeesésére adott reakciójáról olvashatunk, azt helyezi középpontba, hogy hogyan hatott rá, és hogyan befolyásolta viselkedését az ilyen mértékű fájdalom megtapasztalása. A narrátor pszichológiailag meglehetősen pontosan ábrázolja a gyászoló anyában lezajló folyamatot – érzelmeire fókuszál, illetve beszédképességének elvesztésére. Utóbbi kifejezetten fontos előképe Hecuba közelgő, beszédvesztéssel együtt járó átváltozásának. Emberi alakjának elvesztése előtt – azzal szoros összefüggésben lévő – brutális bosszúját láthatjuk és hallhatjuk. Láthatjuk és hallhatjuk, bosszújának leírásában ugyanis mind a vizualitásnak, mind a beszédnek központi szerepe van.

Polydorus holttestének megpillantása után Hecuba több, gyors egymásutánban bekövetkező átváltozáson megy keresztül. Először, ahogy az a fent idézett szövegrészben olvasható, szinte kövé válik, kevéssel ezután azonban *seque armat et instruit ira*,<sup>28</sup> „felfegyverezte és felszerelte a harag” (544). Hecuba haragja már gyászbeszédében is nagy szerepet kap – ott Achilles ellen beszél –, ezen a ponton azonban teljesen átveszi az irányítást felette. Leonard Barkan szerint ezáltal átváltozása már ekkor megtörténik, amire az 546. sorban olvasható *poe-naeque in imagine tota est*<sup>29</sup> („egészen betölti a büntetés képe”) is utal.<sup>30</sup> Valóban, Hecubának innentől kezdve nincs más célja, mint a bosszú.<sup>31</sup> A bosszú kivitelezéséhez azonban mégis kontrollálja magát, sőt szinte visszanyeri királynői szerepét, amire a szöveg két ponton is utal: egyrészt a *tamquam regina maneret*,

„mintha királynő maradt volna” (545) megjegyzéssel és annak leírásával, ahogyan Polymestortól, a fiát meggyilkoló thrák királytól vagyonnal rendelkező uralkodóként kér kihallgatást. Királynői volta így egyrészt cselekvőképességének kifejezőjeként, másrészt a megtevesztés eszközeként jelenik meg.

A Polymestorral való párbeszédben egyértelműen Hecuba az irányító fél, hiszen azon kívül, hogy ő kezdeményezi, a helyzet legteljesebb ismerete is az ő kezében van, ő tudja az igazságot Polymestor bűnéről, aki azonban nem sejti a királynő szándékát. Irányító szerepét tükrözi a szöveg grammatikai megformálása is, Polymestort Hecuba pillantásán keresztül látjuk (558–559): *spectat truculenta loquentem / falsaue iurantem*, „nézi a durvaságokat beszélőt és hamisan esküdőt”. A szituáció irányítása, valamint a tudásból adódó hatalom a klasszikus, eposzokra jellemző nemi szerepek ismételt felcserélését eredményezi, ahogyan azt Polyxena halálakor is láthatuk. Mivel az epikus művekben a tekintet irányítója tipikusan a férfi, a Hecubát így jellemző ovidiusi narrátor lebontja a megszokott nemi hierarchiát. Ez a mozzanat továbbá különös, groteszk iróniával is bír, hiszen Polymestor nemsokára nem csak a szöveg szintjén lesz képtelen saját perspektíváját érvényesíteni, hanem Hecuba kegyetlen bosszúja során ténylegesen is elveszíti látását. A bosszú során válik Hecuba az erőszak sorozatos elszenvédőjéből elkövetővé. A rengeteg szenvedés mint ha emberfeletti erővel ruházná fel (562): *facit ira nocentem*, „ártani képessé teszi a harag”. Fontos kiemelni, hogy Hecuba csak a gyilkosság tervezésében, az ahhoz vezető úton viselkedik tudatosan, Polymestor megtámadásakor elveszíti az önma-ga feletti kontrollt, amit már nem is nyer vissza a történet folyamán, érzelmei veszik át felette az irányítást – nem egészen húsz sor alatt négyszer fordul elő az *ira* szó –, és valóban nem marad más, mint a büntetés megtestesülése (560–564):

*digitos in perfida lumina condit  
expellitque genis oculos (facit ira nocentem)  
immergitque manus foedataque sanguine sonti  
non lumen (neque enim superest), loca luminis haurit.*

*Ujjait az álnok szemekbe dőfi, kitépi azokat a szemüreg-  
ből (ártani képessé teszi a harag), és helyükre belemeríti ke-  
zeit a bűnös vértől beszenyyezve, nem szemét (mert az nem  
maradt meg), szemének helyét kaparja ki.*

A bosszú aktusának leírása nem csupán olyan szempontból előreutalás a királynő átváltozására, hogy Hecuba már itt is teljesen kontrollvesztett és állatias állapotban cselekszik, hanem amiatt is, hogy Polymestor végzete szintén egy érzékszervi

képesség elvesztése által jelenik meg. A jelenet témájának és nyelvi megvalósításának kapcsolata Ovidiushoz méltóan groteszk és kontrasztos: a szemléletes, brutálisan konkrét és vizualitásra alapozó leírason keresztül az olvasó pontosan elképzelheti, szinte maga is *láthatja*, ahogyan Hecuba megfosztja Polymestort a látás képességétől. Hasonlóan van összefüggés Hecuba átváltozásának leírásában tematikus és nyelvi szinten (567–569):

*at haec missum rauco cum murmure saxum  
morsibus insequitur rictuque in uerba parato  
latrauit conata loqui*

*De ő az eldobott köveket rekedt morgással és harapásokkal  
követte, és szavakra készülő szájával ugatott, amikor beszél-  
ni próbált.*

Az átváltozás – meglepően rövid – leírásából szinte teljesen hiányzik az eddig kulcsfontosságú vizualitás, csupán a hangok szintjén érzékelhetjük a történeteket, az egyetlen szó, amely által egyáltalán valójában biztosak lehetünk a kutyává alakulás megtörténésében, a *latrauit*.<sup>32</sup> Nem is akárhogy jelenik meg a vokalizás: ahogy Polymestor halálakor a látás elvesztése és a szemléletes leírás kapcsolódik össze, itt a beszéd elvesztése<sup>33</sup> és a szöveg erőszakossága a hangok szintjén. Az idézett két és fél sorban feltűnően sok az *m* és *r* hang, mintha maga a szöveg is morogna. Az epizód tematikus csúcspontja ezáltal poétikai csúcsponttá is válik, Ovidius figyelemreméltó dinamikával részesíti az olvasót tíz soron belül érzékletes vizuális, majd audióális élményben.

Végül az epizód egy sajátos aspektusára szeretném felhívni a figyelmet: az istenek hiányára. Bár a *Metamorphosest* olvasva azt szokhattuk meg, hogy az istenek szerves részei és tevékeny alakítói az emberi világnak – az átváltozásoknak pedig különösen –, itt mégis csupán a történet legvégén, az olvasóé-hoz hasonló pozícióban, közönségként jelennek meg (573): *illius fortuna deos quoque moverat omnes*, „sorsa az összes istent is megrendítette”. Meghatódásuk felvet egy lehetséges olvasói viszonyulást a szöveghez – méghozzá egy olyan hozzáállást, amely által világossá válik, hogy az erőszak érzékletes és bravúros leírása nem zárja ki a sajnálat és az együttérzés kiváltását.<sup>34</sup> Kései megjelenésük és passzivitásuk is hozzájárul ahhoz, hogy a hangsúly a Hecubában bekövetkező érzelmi- és szerepváltozásokon maradjon, amelyeknek a tényleges átváltozás csupán utolsó lépése.<sup>35</sup> Hiányuk megerősíti, hogy az emberi elmét és viselkedést befolyásoló erőszak és fájdalom központi szereppel bír Hecuba történetében.

## Jegyzetek

- 1 A *Metamorphoses* latin szövegét R. J. Tarrant 2004-es kiadásából idézem saját prózaafordításaimmal. A trójai királynő nevét a szakirodalmi hagyományhoz csatlakozva a *Metamorphoses* szövegében szereplő görögös Hecabe alak helyett Hecubaként használok.
- 2 II. IV. 164–165 és VI. 448–449. *ἔσσειται ἡμᾶρ ὅτ’ ἂν ποτ’ ὀλόλῃ Ἥλιος ἱρή / καὶ Πρίαμος καὶ λαὸς ἐϋμμελίῳ Πριάμοιο*, „eljön a nap, mikoron megszentelt Ílion elvész / és Priamosz meg népe a jógerelyes Priamosznak” (ford. Devecseri Gábor).
- 3 A költő nem csupán a szerkezet harmadik tagjának felcserélésével, hanem annak szerkesztésével is játszik, lásd Wills 1996, 35.
- 4 Hasonló előreutalás olvasható a III. énekben is, ahol a narrátor Cadmust megszólítva vetíti előre Actaeon végzetét.
- 5 A szövegkiadók közé tartozik az általam használt kiadás szerkesztője, Tarrant is.
- 6 Rivero (2018, 213–217) a különböző álláspontok képviselőinek történetét és indoklásait is részletesen kifejti.
- 7 Papaioannou (2007, 209) az előreutalás által megvalósuló keretes szerkezetet – melynek végpontja Hecuba átváltozása az epizód végén – a történet narratív önállóságára utaló jelnek tekinti.
- 8 Hecuba szerepváltozásainak redukcióként való értelmezését Barcan 1986-os monográfiájából kölcsönözöm.
- 9 A sorok megidézik Hektór Andromachénak elmondott jóslatát (II. VI. 456–461), amelyben feleségének hasonló sorsot vetít előre.
- 10 Az erősen reflektált temporális ellentét mellett fontos szerepet kap az átmenetiség is: köztes állapotban vagyunk mind időben, mind térben. A trójai háború véget ért, a görögök megakadnak hazafelé tartó útjukon és a thrák partokon várják a kedvező szelet (439–440). Thrákia határvidék, szinte senkiföldje, nem látunk várost (Zeitlin 1996, 173–174. Euripidész *Hecubájával* kapcsolatban), – sőt a parton kívül tulajdonképpen semmit –, és kegyetlen, barbár nép lakja. A thrákokkal kapcsolatos sztereotípiákról lásd Hall 1989, 103–110.
- 11 Az epizód nem egészen kétszáz soros (XIII. 404–575), ebből tizenhét sor Polyxena önmagáért elmondott gyászbeszéde (457–473) és harminckilenc sor Hecubáé (494–532), így elmondható, hogy a szövegrész majdnem harmada egyenesen idézett gyászbeszéd.
- 12 Alexiou 1974, 165.
- 13 Dué 2006, 39–40: „Turning now to ancient Greek epic, we find that the *Iliad* and the *Odyssey* are infused with voices of lament at every point, and that those voices are primarily the voices of women. Although the poems of the Epic Cycle are now lost to us, it is clear from what we know of them that in these poems, too, laments for heroes played an important role. When epic poetry is performed by characters within the *Iliad* and the *Odyssey*, there it has the effect of inspiring mourning in those who are most connected to the action. In other words, what is epic *kleos* – the latest entertainment – for the generic audience of epic is at the same time a song of lament for those with a stake in the tale, with the result that the only distinction between a song of lament and epic poetry becomes the listener. So closely tied are *penthos* and *kleos* that in many instances within the poems themselves they are the same thing.”
- 14 Papaioannou 2007, 222–225, ahol a szöveg egyéb, a párhuzamra utaló helyeinek részletes elemzése is olvasható.
- 15 Ovidius több alkalommal is szövetszerű kapcsolatot teremt az *Aeneisszel* Trója kifosztásának elmesélésekor. Ehhez lásd Barchiesi–Hardie 2024-es kommentárjának vonatkozó helyeit.
- 16 Emellett érvel Heinze (1993, 23–24) is, aki kiemeli, hogy a város végső elcsúszását Priamus halála szimbolizálja. Újításával erre irányítja a figyelmet Vergilius, amikor az ostrom utolsó csatáját a királyi palotába helyezi és a királyt teszi meg Neoptolemus utolsó áldozatának.
- 17 Hasonló megfeleltetéssel találkozunk a XIV. énekben is Turnus esetében (573): *Turnusque cadit; cadit Ardea*, „Turnus elesett és elesett Ardea”.
- 18 A szövegrész több ponton utal a trójai nők korábbi sorokban olvasható búcsújára városuktól: *dant oscula terrae*, „csókokat adnak a földnek” (420), *ossibus osculum dantem* (424), *rapimur*, „elragadnak minket” (420), *traxere* (425), *tecta relinquunt*, „hátahagyják a tetőket” (421) és *lacrimasque reliquit* (428). Ezzel a párhuzammal a szöveg tovább erősíti az uralkodó és városa közti kapcsolatot: Hecuba gyermekei – Hector kiemelten – voltak Trója jövője, az anya személyes vesztesége a város sorsát is megpecsételi. Hasonló gondolatra utal az Astyanax meggyilkolását leíró, a királyi vérvonal folytonosságának megszakadását tárgyaló rész is (415–417), amelyben a fiú halálának helyszíne az a torony, ahonnan a háború alatt nézte apját a *proauita regnāért* („ösköztől örökölt királyság”) harcolni, *pro se* („érte”) – azért, hogy azt egy napon átadhassa neki. Barchiesi–Hardie 2024 *ad loc.*
- 19 Barchiesi–Hardie 2024 *ad* 422–428. A hamvakkal létesített fizikai kapcsolat mellett a helyzet groteszk voltának érzékeltetésére felvetik az *ossibus oscula dantem* (424) kifejezés szószérinti értelemben vett olvasásának lehetőségét is, különösen az *os-os* ismétlés miatt, ami Hecuba jövőjét ismerve a helyzet bizarrságának kifejezésén túl ironizálónak is nevezhető.
- 20 Barchiesi–Hardie 2024 *ad* 422–428.
- 21 A gyászdalokban a siratott hősnek tett szemrehányásról lásd többek között Alexiou 2002, 182–184; Dué 2006, 41–43.
- 22 Polyxena utolsó szavai tovább erősítik a kettejük közti párhuzamot (471–473): *genetrici corpus inemptum / reddite, neue auro redimat ius triste sepulchri, / sed lacrimis; tum, cum poterat, redimebat et auro*, „Adjátok vissza anyámnak testemet fizetség követelése nélkül, és ne arannyal kelljen kiváltania temetésem szomorú jogát, hanem könnyekkel! Mikor képes volt rá, arannyal is kiváltotta volna”; az idézett rész az *Ilias* XXIV. könyvének azon jelenetére alludál, amelyben Priamos váltságdíjat fizet Achillesznak Hektór testéért.
- 23 Polyxena epikus szerepre törekszik egy elsősorban tragédiából ismert történetben – Ovidius elsődleges forrása ugyanis Euripidész *Hekabéja* lehetett. A műfajok keveredéséről, illetve az epizód – és kiemelten a gyászbeszéd – performatív jellegéről, valamint tragikus sajátosságairól lásd Westerhold 2011 és Curley 2013, 101–115; 153–160, az epikus olvasat előnyben részesítéséről lásd Papaioannou 2007, 6. fejezet. A nemi szerepek közti átjárással kapcsolatban különösen érdekes Loraux (1987, 49–56) vizsgálata, aki kimutatta, hogy míg a nők meggyilkolásának helye a nyak, addig a férfiaké a mellkas.
- 24 A pillantás irányításáról és a nemek közti hierarchia összefüggéseiről lásd Keith 1999 és Bartsch 2006.
- 25 Westerhold 2011, 295–315; Curley 2013, 153–160. Hecuba gyászbeszédéről Euripidésnél lásd Dué 2006, 117–135; az *Ilias*ban Loraux (1998, 35–42) és Perkell (2008, 101–104).
- 26 Ez az utolsó szöveghely, ahol a narrátor egyenes idézetben közli Hecuba szavait, ezt követően a királynő a szöveg szintjén is elnémul.
- 27 Kínálkozó párhuzamként tekinthetünk Niobe kővé változására, de emellett izgalmas hasonlóságot mutat Ceres reakciója is, amikor értesül lánya elragadásáról: *Mater ad auditas stupuit ceu saxea uoces / attonitaeque diu similis fuit; utque dolore / pulsa graui grauis est amentia...*, „Az anya a hallott szavak hatására megdermedt, mintha kővé vált volna, és sokáig olyan volt, mintha elkábult volna. Amint a mély fájdalom okozta megütközése mély esztelenséggé vált...”, *Met.* V. 509–511). A két leírás nem csak a

- kőhöz való hasonlításban párhuzamos, hanem abban is, ahogyan a mély fájdalom és az önkontroll elvesztése megjelenik bennük.
- 28 Az *ira* szó által Achilleusszal vont párhuzamról lásd Westerhold 2011, 309. A párhuzamot tovább erősíti az 545. sorban olvasható *qua simul exarsit* („amely vele együtt lángolt”) és később az 599. sorban található *tumidaque exaestuat ira* („felduzzadt haragja forrt”). Ehhez hasonló jellemzést a trójai háborúval foglalkozó szövegrészekben egyedül Achilles esetében olvashatunk (XII. 102. *haud secus exarsit* „nem kevésbé fellángolt”). Papaioannou 2007, 235. Ráadásul mindkét szöveghely egy hasonlattal folytatódik, Achilles feltűzött bikához (102–104), Hecuba ellopott kölykét és annak elrablóját kereső oroszlánhoz hasonlóként jelenik meg (547–548).
- 29 Ugyanezt a leírást olvashatjuk Procnéről is, mikor értesül húga, Philomela sorsáról (VI. 586). Ezt összevetve Niobe és Ceres alakjával elmondható, hogy Ovidiusnál a tragikus sorsú anyák visszatérő motívumokkal alkotnak hálózatot.
- 30 Barkan 1986, 23.
- 31 Az anyai gyász és bosszú visszatérő összefüggéséről a *Metamorphoses* más történeteiben lásd McAuley 2015, 142–159.
- 32 Liu (2021, 18) részletesen elemzi Hecuba átváltozását, különös figyelmet fordítva a kutya figura és a hangzóság jelentőségére.
- 33 A beszédképesség elvesztése által megjelenített átváltozás visszatérő jelenet Ovidius művében, eszünkbe juthat Actaeon és Io története is. Azzal kapcsolatban, hogy utóbbiban hogyan jelenik meg a hangnak és a szöveg hangzóságának összefüggése, lásd Tamás 2020, 20–21.
- 34 Newlands, 2018, 141, aki továbbá részletesen ír a poétikai bravúr és az erőszak összeférhetetlenségének feloldásáról.
- 35 Ez a jelenség nem egyedülálló a műben, ahogyan McAuley (2015, 135) is megállapítja: „More often maternal metamorphosis can be read a release from extreme suffering or emotion and its destructive consequences (as in the stories of Hecuba, Myrrha, and Ino), or a literalization or reification of that emotion (the petrification of Niobe, for example, or the eternal mourning of Procne and Philomela).”

## Bibliográfia

- Alexiou, M. 2002. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Lanham – Boulder – New York – Oxford.
- Barchiesi, A. – Hardie, P. 2024. *A Commentary on Ovid's Metamorphoses. Books 13–15 and Indices*. Cambridge.
- Barkan, L. 1986. *The Gods Made Flesh. Metamorphosis & the Pursuit of Paganism*. New Haven–London.
- Bartsch, S. 2006. *The Mirror of the Self. Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*. Chicago–London.  
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226377308.001.0001>
- Curley, D. 2013. *Tragedy in Ovid. Theatre, Metatheatre, and the Transformation of a Genre*. Cambridge.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511841811>
- Du  , C. 2006. *The Captive Women's Lament in Greek Tragedy*. Austin.
- Hall, E. 1989. *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford.
- Keith, A. 1999. „Versions of Epic Masculinity in Ovid's Metamorphoses”: P. Hardie – A. Barchiesi – S. Hinds (szerk.): *Ovidian Transformations. Essays on the Metamorphoses and Its Reception*. Cambridge, 214–239.  
<https://doi.org/10.2307/j.ctv27h1pnq.18>
- Liu, C. 2021. „The Hunting Voice of Rabidity and Captivity: Sources and Inventions in Ovid's Hecuba Narrative”: *Classical World* 115, 5–24.  
<https://doi.org/10.1353/clw.2021.0028>
- Loraux, N. 1987. *Tragic Ways of Killing a Woman*. Cambridge – Massachusetts – London.
- Loraux, N. 1998. *Mothers in Mourning*. Ithaca–London.
- McAuley, M. 2015. *Reproducing Rome. Motherhood in Virgil, Ovid, Seneca and Statius*. Oxford.  
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199659364.001.0001>
- Newlands, C. E. 2018. „Violence and Resistance in Ovid's Metamorphoses”: M. R. Gale (szerk.): *Texts and Violence in the Roman World*, Cambridge, 140–178.  
<https://doi.org/10.1017/9781139225304.007>
- Papaioannou, S. 2007. *Redesigning Achilles. 'Recycling' the Epic Cycle in the 'Little Iliad' (Ovid, Metamorphoses 12.1–13.622)*. Berlin.  
<https://doi.org/10.1515/9783110204308>
- Perkell, C. 2008. „Reading the Laments of Iliad 24”: Ann Suter (szerk.): *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*. Oxford, 93–117.  
<https://doi.org/10.1093/oso/9780195336924.003.0005>
- Rivero, L. 2018. *Book XIII of Ovid's Metamorphoses. A Textual Commentary*. Berlin.
- Tamás,   . 2020. „Io   r  sa. Ember   s állat a fikció b  rt  n  ben”: Krupp J  zsef (szerk.): *Vil  gok között. Tanulmányok Ovidius   letm  v  r  l*. Budapest, 13–25.
- Tarrant, R. J. 2004. *P. Ovidi Nasonis Metamorphoses*. Oxford.
- Wills, J. 1996. *Repetition in Latin Poetry. Figures of Allusion*. Oxford.  
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198140849.001.0001>
- Westerhold, J. 2011. „Hecuba and the Performance of Lament on the Epic Stage”: *Mouseion: Journal of the Classical Association of Canada* 11, 295–315.  
<https://doi.org/10.1353/mou.2011.0043>
- Zeitlin, F. 1996. *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago–London.

Liczek Barnabás az ELTE Ókortudomány Doktori Programjának ösztöndíjas hallgatója. Fő kutatási területe Petronius *Satyricon*-ja.

E-mail: barnabas.liczek@gmail.com

ORCID: 0009-0003-5838-5927

**Absztrakt:** A tanulmány a *Satyricon* leghosszabb versbetétét, a Caesar és Pompeius polgárháborúját elbeszélő *Bellum Civile*-t vizsgálja, amely a Petronius-filológia egyik legtöbbet elemzett és legvitatottabb szövege. Az értelmezés kiinduló kérdése a keretező prózai narratívának a versbetétéhez fűződő viszonyára vonatkozik. A tanulmány az utóbbi évtizedek frissebb kutatásaihoz csatlakozva a megszo-  
kott, elsősorban vergiliusi és lucanusi párhuzamos szöveghelyek tárgyalása mellett új szemszögből, a római szerelmi elégia bevonásával értelmezi a versbetét központi szakaszát, a Caesar-jelenetet. A szövegben megjelenő elégikus toposzok és szókincs lehetőséget adnak arra, hogy átértékeljük a *Bellum Civile* műben betöltött szerepét, valamint a *Satyricon* cselekményéhez és karakterábrázolásához fűződő viszonyát.

**Kulcsszavak:** Petronius, *Satyricon*, *Bellum Civile*, római szerelmi elégia, *paraklausithyron*

DOI: <https://doi.org/10.63872/ZXEP8452>

# A betört ajtó

## Caesar és a *paraklausithyron* Petronius *Bellum Civile*-jében

Liczek Barnabás

„Sex ist eine Schlacht, Liebe ist Krieg”  
Rammstein

### Bevezetés

A *Satyricon* sűrű szöveg. Petronius mint ezüstkori szerző reflektál aranykori elődei mérhetetlen irodalmi hagyatékára, a választott forma pedig tág lehetőséget nyit neki erre. A verses betétek, különösen a leghosszabb költemény, a 295 sornyi hexametert kitevő *Bellum Civile* (*Satyricon* 119–124)<sup>1</sup> esetében fokozottan érvényes a szöveg telítettségére vonatkozó megfigyelés, hiszen olvasásakor számolni kell szinte a teljes epikus hagyomány hatásával Homérosztól Apollónios Rhodioson át Vergiliusig és Lucanusig. Maga Eumolpus mint a *Bellum Civile* szerzője és elszavalója útítársait – Petronius pedig a kortárs közönséget és a mindenkori olvasót – figyelmezteti a téma és a forma veszélyeire: *ecce belli civilis ingens opus quisquis attigerit nisi plenus litteris, sub onere labetur*, „lám, aki a polgárháború roppant művével foglalkozik, hacsak nem él benne az irodalomban, összerogy a súlya alatt” (Petr. *Sat.* 118)!

A Petronius-kritika régóta próbálkozik azzal, hogy szerves kapcsolatot találjon a *Satyricon* prózai narratívája és a – a menippeuszi szatíra műfajához illő versbetéteket a *Troiae Halosisszal* együtt terjedelmileg messze felülmúló, epyllion méretű – beágyazott költői szöveg közt, hogy a megfelelő értelmezési keret meghatározásával jelentőséget és jelentést tudjon adni a *Bellum Civile*-nek, és ne kelljen úgy kezelnie, mint a regény szövegének egészétől elkülönülő irodalmi és esztétikai állásfoglalást, esetleg egyszerű gúnyíratot.<sup>2</sup> A versbetét értelmezésének ugyanis éppen az a legsúlyosabb problémája, hogy az intertextuális kapcsolatok felderítésénél és elemzésénél ritkán jut tovább a szakirodalom, így nem válik láthatóvá a vers és a keretező történet kapcsolata. A *Bellum Civile* Caesar és Pompeius polgárháborújának kitörését beszéli el, és ezzel minden valószínűség szerint elválaszthatatlanul kapcsolódik a Petronius-kortárs Lucanus hasonló című és témájú eposzához.<sup>3</sup> A legtöbb értelmezés ezért Lucanus művének tükrében olvassa és magyarázza a *Bellum Civile*-t, különösen azért, mert mielőtt Eumolpus, az önjelölt poéta elszavalná versét, mint láhattuk, a kortárs epikáról, sőt a történeti tárgyú epikáról értekezik. A helyzet világos: a Lucanus eposzával azonos eseményt feldolgozó *Bellum Civile* előtt Petronius, mintegy megadva a költemény javasolt értelmezési irányát, megszólaltat egy tagadhatatlanul a *Pharsaliára* is vonatkoztatható elméleti fejtegetést.<sup>4</sup>

Mindebből kiindulva a 20. század értelmezései a *Bellum Civile*-t a *Pharsalia* paródiájaként olvasták, vagy arra adott bizonyos kritikai reflexióként.<sup>5</sup> Maga a Lucanus-perspektíva és vele együtt a kérdés, hogy a *Bellum Civile* vajon mennyire vergiliusi vagy lucanusi eposz, az értelmezői diskurzus lényegi részét képezi ma is. A két mű kétségbevonhatatlanul kapcsolódik, az egyszerű paródia-olvasatot azonban már jó

ideje meghaladták a frissebb értelmezések. Az elmúlt évtizedek kutatásai egyre inkább felismerték a *Bellum Civile* sokhangúságát, így világossá vált, hogy a versbetétet nem érdemes egyszerűen csak a *Pharsalia* tükrében olvasni és értelmezni.<sup>6</sup> A versbetét korábban is vizsgált aspektusainak (Eumolpus karakterrajzának parodisztikus elemei, verselés, esztétika, az istenapparátus problémái) újszerű elemzése mellett egyre több más szöveggel olvasták össze a *Bellum Civile*t, Ovidius *carmen perpetuum*-ja vagy éppen Silius Italicus szolgáltatott újabb támpontokat a magyarázathoz.<sup>7</sup> A *Bellum Civile* átgondolt pozicionálása a római irodalom tágabb viszonyrendszerében legalább annyira lényeges és szükségszerű volt, mint a versbetét szorosabb értelmezési keretének kidolgozása.<sup>8</sup> Tanulmányom szempontjából külön kiemelő, hogy a versbetét egyetlen, az epikus hősökkel összevethető karakterének, Iulius Caesarnek az itteni szerepét is kiemelt értelmezői figyelem övezi az utóbbi évek publikációiban. Az újabb kutatások tükrében úgy tűnik, a hadvezér alakjának vizsgálata releváns szemponttá vált a *Bellum Civile* irodalmi rétegzettségének felfejtésében.<sup>9</sup>

## 1. Szexualitás és frusztráció

Kezdjük azzal az elemzéssel, hogy a versbetét és a fő narratíva közötti viszonyt vizsgáljuk! Olvasatomban a sexualitás témája nyújtja az az értelmezési keretet, amelynek révén nem csupán szervesen illeszthető a *Bellum Civile* a *Satyricon* főszövegébe, hanem versbetét és a prózai főszöveg párbeszédbe lépnek, és kölcsönösen értelmezik egymást. A Petronius-filológia egyik jól ismert alaptétele, hogy a *Satyricon* cselekményét – már amennyit ismerünk belőle – meghatározza a szexuális vágy.<sup>10</sup> A mű fennmaradt részeiben – talán Trimalchio lakomájának kivételével – a szereplők szerelmi vágya és a szexuális vetélkedés jelenti azt az elsődleges *drive*-ot, amely folytonosan alakítja és továbblandíti a cselekményt. A szexuális érvényesülés mint motiváció az első caputtól az utolsóig meghatározó tényezője a cselekménynek, amely ráadásul legtöbbször nem boldog beteljesedéshez, hanem kudarchoz vezet. A *Satyricon* olvasva az lehet az érzésünk, hogy ha megvalósulna a karakterek vágyainak kielégülése, amelyre minden szavuk és tettük irányul, azzal a cselekmény valójában megrekedne. Vágy, féltékenység és az érvényesülés sikertelenségéből fakadó szexuális frusztráció adja a cselekmény és a karakterrajz alapját.

A főszereplő és elbeszélő, Encolpion akarategyenge, passzív személyiség, aki legtöbbször csak elszenvetője az eseményeknek, csupán reakcióra futja tőle, arra nem, hogy aktív félként lépjen fel. Az aktív–passzív megkülönböztetés már csak azért is indokolt, mert a római gondolkodás számára fontosnak tűnt ez a két fő kategória a sexualitásban: a szabad római polgár, a *vir* szerepe aktív, azaz behatoló – passzív szerepbe kerülése pedig sértegetés és gúny tárgyává tehető.<sup>11</sup> Ennek a két szerepnek a megkülönböztetése a sexualitást is alá- és fölérendeltségi viszonyként, azaz valójában hatalmi viszonyként értelmezi.<sup>12</sup> Encolpion ezzel szemben eleve kudarcot vall minden olyan esetben, amikor aktív szerepbe kerül: fiatalabb társát, Gitont egyetlen alkalommal sem tudja sikeresen elcsábítani, a krotóni jelenetekben pedig képtelen a magát önként felajánló Círcét kielégíteni.<sup>13</sup> Encolpion – de sok más szereplő, így Trimalchio vagy Eumolpus – esetében is rendszerint az érvényesülésnek



1. kép. Caesar Gallia és Itália jelképes határán. Henry de Montaut illusztrációja. Forrás: Wikimedia Commons

épphogy az ellenkezője történik meg, vagy a saját sexualitás feletti kontroll elvesztése. A passzivitás pedig sokszor az aktív fél erőszakos fellépésével valósul meg. A *Satyricon* világának egyik alapvető eleméről van szó: a férfi aktív szexuális érvényesülésének helyébe a megalázó, gyakran erőszakosan elszenvedett passzivitás kerül.

A 80–82. caputok kiváló példáját adják a jelenségnek.<sup>14</sup> A részlet elején Ascylos és Encolpion Gíton birtoklásán veszekednek, és vitájuk majdnem vérontásba torkollik. Gíton Ascylost választja, és néhány caputtal később be is vallja ennek okát: *cum duos armatos viderem, ad fortio rem confugi*, „mivel láttam a két fegyverest, az erősebbhez menekültem” (Petr. *Sat.* 91). Gíton szavai elárulják, hogy amit Encolpion szerelmi vetélkedésként él meg, az számára valójában fizikai erőpróba katonai szavakkal leírva: a hely jó példája a sexualitás és az erőszak összekapcsolódásának, Encolpion naivitásának és érvényesülésre való képtelenségének. A vita után Encolpion a közös szálláshelyet elhagyva egy tengerparti kunyhóba megy siránkozni, majd feldühödve bosszút fogad: *iacent nunc amatores adligati noctibus totis, et forsitan mutuis libidinibus attriti derident solitudinem meam. sed non impune. nam aut vir ego liberque non sum, aut noxio sanguine parentabo iniuriarum meae.* („Most talán mint egymásba gabalyodott szeretők fet-

rengenek egész éjszakákon át, és a kölcsönös élvezetektől elcsigázva nevetik ki magányomat. De nem büntetlenül! Vagy nem vagyok férfi és szabad, vagy bűnös vérükkel fogom megbosszulni az engem ért sérelmet.” Petr. *Sat.* 81.) Encolpios a bosszúról szóló képzelgésében tehát éppen a *vir* (férfi) és a *liber* (szabad) szavakkal jellemzi magát! Amint számíthat rá az olvasó, Encolpios fogadalma nem teljesül: kardját felővezve, dühöngve rohángal fel-alá az utcákon, majd az első szembejövő katona rászól és elveszi tőle kardját: *notavit me miles [...] ponere iussit arma et malo cavere*, „észrevett egy katona [...] rám parancsolt, hogy tegyem le fegyverem és kerüljem a bajt” (Petr. *Sat.* 82). A fogadalom megszegve, Encolpios férfiasága pedig rövid időn belül már sokadjára sérül: alulmarad a szexuális érvényesülésben és a fizikai megmérettetésben is.

A cselekmény és karakterábrázolás vizsgálatához ma is megkerülhetetlen Gian Biagio Conte *hidden author*-elemzése, azaz a rejtett szerző és mítoszmániás narrátor szembeállításának beemelése a diskurzusba.<sup>15</sup> A contei modell lényege, hogy Petronius, a rejtett szerző szakadatlanul olyan helyzetekbe helyezi Encolpiost mint főszereplőt – Elaine Fantham terminusával az „*acting I*”-t –, amelyeket Encolpios mint narrátor – azaz a „*narrating I*” – az epikus kódokon keresztül interpretál. E hatásmechanizmus révén Encolpios önmagát és környezetét újra és újra az eposzok világának részeseként látta, az őt érő behatásokat az epikus hősök kalandjainak megismétlődéseként értelmezi. Egy idő után nehéz eldönteni, hogy narrátorként helyezi múltbeli énjét epikus környezetbe, vagy a valóságtól való elszakadás, az alternatív világba való átlépés minden szintjére kiterjed a szövegnek, a felidéző énre (a narrátorra) éppúgy, mint múltbeli, felidézett énjére. A rejtett szerző ezzel éri el, hogy narrátora – és vele az epikus hagyomány – permanensen gúny tárgya legyen. Ennek alapján figyeljük meg a 80–82. *caput*ok epikus reminiscenciáit is! A tengerparti szállásán búslakodó Encolpios világosan felidézi a tengerparton panaszkodó Achilleust az *Ilias* I. énekéből. Miután bosszút fogad, a dühöngő Encolpios karddal az oldalán úgy rohángal az utcákon, mint Aeneas teszi a lángoló Trójában az *Aeneis* II. énekében.<sup>16</sup> Miután a mítoszmániás narrátor epikus *hērōsok* szerepében tünteti fel magát, belesétál a rejtett szerző által felállított csapdába: a szembejövő katona egyszerűen megfosztja kardjától a „hóst”: a „*narrating I*” epikus képzetétől, az „*acting I*” pedig becsületétől és szimbolikusan férfiúi princípiumától lesz megfosztva.

Az eposzok világának megidézését sokszor éppen az teszi nevetségessé, hogy az epikus hagyomány sem mentesülhet a karakterek szexuális fixációjától. Encolpios ugyanazzal a szóval jellemzi kardjától megfosztott ex-Aeneas énjét, mint korábban ágyát, amelyről Ascylos átsábította magához Gintont: *despoliatus – gaudio despoliatum torum* (Petr. *Sat.* 82; 79). Krotónban pedig az impotenciával küzdő Encolpios így panaszkodik erejét vesztett férfiaságára: *funerata est illa pars corporis, qua quondam Achilles eram*, „halott testemnek az a része, amely révén egykor Achilles voltam” (Petr. *Sat.* 129). Achilles, a görög *hērōsok* legnagyobbika hősi tettétől és a halhatatlanságát biztosító *kleostól* vált azzá, aki – Encolpios mítoszmániás világában ezek helyébe nem kerül több egy erektált himtagnál.

Miként kapcsolódik a sikertelenségből fakadó frusztráció témája a *Bellum Civile*hez? A versbetét központi szakaszának

fókuszában egyetlen történeti személy, Iulius Caesar áll, és az ő személyes, emberi motivációi. A *Satyricon* prózai részei kapcsán az előbbieken felvázolt szempontok alapján az olvasó legtermészetesebb várakozása lehet, hogy a *Bellum Civile* epikus elemei és főszereplője is hasonlóképpen lesz kezelve: parodisztikus és átszexualizált módon. Elemzésem azonban arra világíthat rá, hogy a Caesar-jelenetben a kettő nem kapcsolódik össze – szexualitásról nagyon is beszélhetünk, ám nem a műben megszokott parodisztikus ábrázolásban. Ez pedig egy olyan körülmény, amely a *Bellum Civile* értelmezéstörténetében új, a diskurzus meglévő főbb irányaitól eltérő olvasat kialakítására ad lehetőséget.

## 2. Az ajtó

A *Bellum Civile* elején a hatalma és gazdagsága csúcán álló, fűkevesztett Rómát látjuk, amely már a természet rendjét, az ember és isten közötti határokat is megbolygatja (1–66). Ezt látva terveli ki Fortuna és Dis, hogy polgárháborúval zabolázza meg a birodalmat és lakóinak *hybrisét* (67–121), Iuppiter pedig csodajeleivel fejezi ki egyetértését (122–140).<sup>17</sup> Eumolpus/Petronius<sup>18</sup> a *Bellum Civile* első 140 sorában tehát egy salustiusi és lucanusi gondolatokon nyugvó, ám a tradicionális epikára jellemzően az istenapparátust is bevonó történeti–mitikus magyarázatot ad a polgárháború kirobban(t)ására.<sup>19</sup> Ezután következik egy rövid átvezető szakasz, amelyben Caesar az isteni akarattal szinkronban Galliát odahagyva Róma felé indul, hogy beváltsa a polgárháborúra utaló előjeleket (141–143):

*haec ostenta brevi solvit deus. exiit omnes  
quippe moras Caesar, vindictaeque actus amore  
Gallica proiecit, civilia sustulit arma.*

*Ezeket a jeleket rövidesen beteljesítette az isten, hiszen Caesar levetkőzte minden késedelmét, és a bosszú vágyától hajtva félbehagyta a gall háborút, és belekezdett a polgárháborúba.*

A Caesar-jelenetnek ezeket a bevezető sorait olvasva rögtön világossá válik az emlegetett sűrűség és sokszínűség, részletes vizsgálatuk kulcsfontosságú az elemzésben, hiszen ezen a ponton történik meg a *Bellum Civile* központi jelenetének megalapozása.<sup>20</sup> A három sor egyszerre prózai és rendkívül poétikus, érdemes felfigyelni a költői eszközök halmozására: *enjambement*, szójáték, alliteráció, *asyndeton*, metonímia. A csodajelek hagyományos epikát idéző leírása után (122–140) tömör, lényegre törő, ugyanakkor játékosan költői, katonai és jogi<sup>21</sup> nyelvezet egyaránt használó szakasz következik.

A szakirodalom észlelte, hogy a nyelvezet több mint komplex, szóhasználata inkább furcsa: egyes kifejezései elütnek a szöveggörnyezettől, és feltűnően hiányoznak azok a párhuzamos szöveghelyek, amelyeket egyébként számolatlanul idéznek mind a kommentárok mind a szaktanulmányok.<sup>22</sup> Caesar miért „levetkőzi” a késedelmet, egyáltalán mi okozza vagy indokolja a késlekedést? Miféle *amor* az, amely a *vindictához*, egy eredendő jogi kifejezéshez kapcsolódik?<sup>23</sup> Ezek a szavak illeszkednek ugyan a szöveg elsődleges politikai olvasatába, ám maguknak a szavaknak csak másodlagos, harmadlagos

értelmében. Egy, a szövegbe újonnan bekerülő hangra kell gyanakodnunk: egy kibontakozó elégikus nyelvre, amely a római szerelmi elégia szókincsén és kedvelt toposzainak használatán alapul. Az idézetben kiemelt szavak (*exuere*, *mora* és *amor*) a szerelmi elégia tipikus, gyakran használt kifejezései közé tartoznak, vagy jelentéstartományuk világosan kapcsolódik a szexualitáshoz. Az *amor* szó számtalan érzelmet jelölhet a latinban, ám az alább következő példák szemléltetni fogják, hogy olvashatjuk kifejezetten 'szerelem' jelentésben. Ami az *exuere* igét illeti, a klasszikus latin gyakran használja a szót átvitt értelemben mint személyiségjegyek, szokások „félretétele”,<sup>24</sup> de „levetközni” az elsődleges jelentése.<sup>25</sup> A *mora* kapcsán: *moras rumpere* nemegyszer imperativusi alakban – *rumpere moras* – bevett hortatív szófordulata a latin epikus nyelvnek: Vergilius, Ovidius, Lucanus, Statius, Valerius Flaccus és Silius Italicus is használja, utóbbi Hannibal Alpokon való átkelésének leírásakor.<sup>26</sup> Kiemelendő még a *Pharsalia* első könyve, ahol Caesar *moras solvit belli* („feloldja a háború késlekedését”), amikor átkel a Rubico folyón Galliából Róma felé tartva.<sup>27</sup> Lucanus vajon miért dönt a *solvere* ige mellett, amikor egyéb esetekben a bevett formulákat alkalmazza? Bár a lucanusi átkelésjelenet szóhasználat is magyarázatra szorul, ám a *solvere* stilisztikai és szemantikai szempontból egyaránt közelebb áll a militáris kontextushoz és a *rumpere* igéhez, mint az *exuere*.<sup>28</sup> Mindezek tükrében hogyan értelmezhetjük az *exuere* szót? Miféle szemantikai többletet jelent, hogy Caesar levetközi, nem pedig nem tűri, megszünteti a késedelmet?

A kép, hogy Caesar úgy vetközi le a késlekedést, ahogyan a ruhát szokás, kizökkentheti a szöveget az elsődleges politikai olvasatból, sőt előkészíti az utána következő, az elégikus nyelvhez egyre szorosabban kötődő kifejezéseket, velük együtt pedig enyhe szexuális töltetet ad a mondatnak.<sup>29</sup> Ebben az összefüggésben az egyébként a szövegkörnyezetbe és a politikai-militáris narratívába belesimuló *mora* hordozta jelentés is könnyedén átértelmeződik. A *mora* a római szerelmi elégia világában, elsősorban Ovidius tételeken is kifejtett szerelem-felfogása szerint a szerelmi játszódás nélkülözhetetlen eleme, a szerelmi hódítás, az *amantes* közti incselkedés egyik legfontosabb pszichológiai fegyvere. Az *Ars Amatoria* harmadik könyvében a *praeceptor amoris* külön kitér arra, hogy milyen módon érdemes a nőknek levélben kommunikálniuk férfi partnereikkel, és a válaszlevélre vonatkozóan az alábbi tanácsot adja: *postque brevem rescribere moram: mora semper amantes / incitat, exiguum si modo tempus habet*, „csak rövid késlekedés után írj vissza: a késlekedés mindig felizgatja a szerelmeseiket, még ha csak kis ideig is tart” (Ov. *Ars Am.* III. 473).<sup>30</sup> Az ovidiusi gondolatot a *Bellum Civile* összefüggésében könnyen vonatkoztathatjuk Caesar hadvezéri szerepkörére, azaz a késlekedés, akadályoztatás hasonlóképp teszi türelmetlenné és sóvárgóvá a hadjáratot vezető *imperator*t, mint a kedvese után vágyakozó *amator*t.

A késlekedés levetközésére Caesart az *amor* készíti. A *mora* és *amor* képzelete nem csupán a szerelmi (és szó)játék keretein belül fonódik össze.<sup>31</sup> A két fogalom kapcsolata hangsúlyozza, hogy a szerelem és a szexuális vágy hirtelen támadhat fel, egy olyan állapotot előidézve, amelynek alanya azonnal cselekedni akar. Gondoljunk az *Amores* I. 6-ra, amely Ovidius egyetlen önálló elégikaként megírt *paraklausithyron*ja: *risit, ut audirem, tenera cum matre Cupido / et leviter 'fies tu*

*quoque fortis' ait. / nec mora, venit amor*, „felnevetett, hogy meghalljam, bájos anyjával Cupido, és könnyedén így szólt: »te is bátor leszel«, és késlekedés nélkül jött a szerelem” (Ov. *Am.* I. 6, 9–10) A hirtelen jött szerelem az Ovidius-költeményben a *paraklausithyron* zsánerét motiválja: a szerelmes – mint egy katonaként (*fortis*) –<sup>32</sup> mindenképpen be akar jutni kedveséhez, csak hogy a kapus (*ianitor*) nem engedi! Ezt a sürgető vágyat fedezhetjük fel Caesar esetében is, aki sietve hagyja el Galliát, hogy Itáliába menjen, a szerelmes férfi türelmetlen vágyakozásával.

Az elégikus olvasat szempontjából kulcsfontosságú a bevezető három sor leginkább talányos kifejezése, a *vindicta*. Az elsődleges olvasatba leginkább beleillő jelentés a jogszerűtlen sérelem jogos megbosszulása.<sup>33</sup> Caesar nem maga indított háborút, hanem az ellenséges párt tette őt Róma ellenségévé.<sup>34</sup> A kifejezés etimológiája azonban már átmenetet képezhet a jog és az elégia világa között: *vim dictam*, azaz 'megerősített tulajdonjog'.<sup>35</sup> Gondoljunk vissza a római szexualitás hatalmi viszonyaira: Caesart mint elégikus szeretőt az a vágy hajtja, hogy megerősítse „tulajdonjogát” kedvese, a *puella*, azaz Itália felett! Ami igazán különössé teszi *vindictae actus amore* kifejezést az az, hogy a *vindicta* szó egészen speciális jelentésben része Ovidius elégikus szókincsének is, Pichon definíciója szerint: *Vindicta dicitur recuperata libertas eorum qui amorem deponere potuerunt*, „Vindictának nevezik azok visszaszerzett szabadságát, akik képesek voltak megszabadulni a szerelemtől”.<sup>36</sup> Ebben a jelentésben a kifejezés egyenesen oxymoronnak tűnik: Caesart vágyként motiválja a tudat, hogy képes nemet mondani a vágyra! A Caesar-jelenet bevezető három sora világosan jelzi: a jelenettől a műfajok keveredését és hagyományos toposzainak tagadását várhatjuk.

A Caesar-jelenet bevezető sorai után következő szakasz az Alpok csúcsának *ekphrasis*át tartalmazza (144–150):

*Alpibus aeriis, ubi Graio numine pulsae  
descendunt rupes et se patiuntur adiri,  
est locus Herculeis aris sacer. hunc nive dura  
claudit hiemps canoque ad sidera vertice tollit:  
caelum illinc cecidissee putes. non solis adulti  
mansuescit radiis, non verni temporis aura,  
sed glacie concreta rigent hiemisque pruinis.*

*Az égbe nyúló Alpokban, ahol lezuhannak a sziklák, amelyeket a görög istenség tört át, és utat engednek magukhoz, van egy Hercules oltárai miatt szent hely. Ezt elzárja a kemény tél, és fehér csúcsával a csillagokig emeli: azt hinnéd, hogy onnan esett le az ég. Nem enyhül az érett nap sugaraitól, sem a tavaszi szellőtől, hanem jégtől kemény és téli zúzmártól merev.*

Ennek az *ekphrasis*nak, amely Caesar beszéde után, a hegyről való leereszkedés leírásával (180–208) folytatódik, önmagában is terjedelmes szakirodalma van. Nem is véletlenül, hiszen Eumolpus/Petronius szinte szóról-szóra követi az elődöket, így az eddig feltárt és kielemezett allúziókat hosszasan lehetne sorolni. A szöveghely mögött álló legfontosabb előképek és intertextusok a *Pharsalia*, az *Aeneis* és a *Georgica*, de meg kell említeni Livius XXI. könyvét (Hannibal átkelése az Alpokon), a caesari *Commentarii de bello civili*t vagy az ovidiusi *Metamorp-*

hosest. Ennek megfelelően a *Bellum Civile* kommentátorai és elemzői is ezeket a szövegeket helyezik előtérbe és elsősorban vergiliusi, liviusi és lucanuszi kifejezéseket idéznek vele kapcsolatban.<sup>37</sup> Csak néhány példa annak szemléltetésére, hogy az Alpok *ekphrasisa* mennyire elválaszthatatlan az epikus hagyománytól: a 145. sor *est locus* formulája nemhogy Vergiliusig vagy Enniusig, hanem egészen Homérosig (ἔστι δὲ τις) megy vissza.<sup>38</sup> Hercules oltárainak említése pedig, amely előkészíti a 205–206. sorok hasonlatát (*qualis Caucasea decurrens arduus arce / Amphitryoniades*, „miként Amphitryo fenséges fia leszállva a kaukázusi csúcsról”), és amely a mitikus hőshöz közelíti Caesart, egyúttal felidéz a Cacus-történetet, valamint Anchises jóslatát az *Aeneis* hatodik énekéből, amelyben Anchises a polgárháború kitöréséről szólva Caesart a következő szavakkal említi meg: *aggeribus socer Alpinis atque arce Monoeci / descendens*, „leereszkedvén az após az alpesi sáncokból és Monaco városából” (Verg. *Aen.* VI. 830–831).<sup>39</sup>

A kérdés mármint az, hogy hol marad helye az elégiának egy ilyen jellemzően epikus leírásban. A bevezető sorokban felfedezett elégikus hang az *ekphrasis*ban is jelen van: segítségével válik lehetővé a jelenetben használt nyelvezet és toposzok átértékelése. Amint az alábbiakban igazolni igyekszem, az Alpok leírásának egyes elemei, akárcsak a Caesar-jelenet bevezető sorainak érzelmi motivációja, felidézhetik a *paraklausithyron* küszöbét vagy ajtaját. A szakirodalom ismeretében a szöveghely *paraklausithyron*ként való olvasása új irányt jelenthet a *Bellum Civile* értelmezésében.<sup>40</sup>

A görög előképekhez viszonyítva a *paraklausithyron* elégikus zsánerének római újításai közé tartozik, hogy a főkuszt legtöbbször a kapura mint megszemélyesített szereplőre kerül,<sup>41</sup> emiatt előszeretettel aggatnak rá jelzőket a költők – éppúgy, mint koszorút a szerelmesek. A kapu egyik leggyakoribb jelzője a *paraklausithyron* elnevezéséhez (παράκλειον, ’kizár’ és θύρα, ’ajtó, kapu’) és alapszituációjához híven a *clausa: clausae fores* (zárt ajtó),<sup>42</sup> amely nem engedi bejutni az *amatort*. A helyet, ahová Caesar seregével eljutott, *nive dura / clauditi hiemps*, „kemény hóval zárja el a tél”.<sup>43</sup> A hegytető ugyanúgy zárva van, ahogyan a kapu, a hadvezér és a szerető ugyanazzal a fizikai akadállyal szembesül: az Alpok csúcsán levő átjárót *nix dura / dura hiemps nive*, „kemény hó / a tél kemény hóval” torlaszolja el, az *amator* és a vágyott lány között a *limina dura, durae fores*, „kemény küszöb/ajtó” áll.<sup>44</sup> A küszöb/ajtó tükrözi a szobában levő lány lelkiállapotát,<sup>45</sup> aki éppúgy *dura*, mint a lánc, amellyel a kapust kötik meg – *Ianitor – indignum!* – *dura religate catena*, „Ő kapus, gyalázat!, ki kemény láncsal vagy megkötve” (Ov. *Am.* I. 6, 1) – mondja a kizárt szerető Ovidiusnál.<sup>46</sup> Az Alpok csúcsa, amely *glacie concreta rigent hiemisque pruinis*, „jégtől kemény és téli zúzmarától merev”, épp olyan, mint a *rigidum limen*, „rideg küszöb”: *crudeles rigido cum limine postes*, „kegyetlen ajtó a rideg küszöbvel” (Ov. *Am.* I. 6, 73). A sokat idézett *Militat omnis amans* kezdetű versben pedig, amely a leghatározottabban tesz egyenlőséget szerető és katona között, elhangzik a költői kérdés: *quis nisi vel miles vel amans et frigora noctis / et denso mixtas perferet imbre nives?*, „ki túrná el az éji fagyot vagy a sűrű hózatart, ha nem a katona vagy a szerető?” (*Am.* I. 9, 15–16).

Amikor Caesar Itália – fiktív – határára ér, nem pusztán egy földrajzi-politikai határvonalat lép át, nem is csak az isteni és emberi szféra határát: az *amatorként* megjelenő hadvezér ab-

rázolásában műfaji transzgressziót is megfigyelhetünk, Caesar áttöri az epika és a líra közt húzódó falat. Az elégikus allúziók minél kiterjedtebb használatáért Eumolpus/Petronius áthelyezte Caesar határátlépését a folyó mellől az Alpok tetejére, olyan térbe, amelynek szimbolikája jóval tágabb asszociációs képzetkört idéz meg. Az epikus és elégikus nyelvezet, illetve lokáció vegyítése révén egy olyan jelenet jött létre, amely mindkét világba beilleszkedik, önmagában folytatója a vergiliusi epikus hagyománynak, egyben alkalmas az aranykori elégikusok közkedvelt képzetének, a harc és szerelem metaforikus azonosításának a megjelenítésére. A szöveghely játszik a *militia amoris* toposzának lehetőségeivel és határaival. Az elégiában a *militia* az *amor* metaforája, míg a *Bellum Civile*ben megfordul a motívum: az elégia világában metaforikus *militia* itt szó szerintivé, míg az ott szó szerinti *amor* itt metaforikussá válik. Caesar ily módon egyszerre válik tagjává az epikus hősök és az elégikus szeretők csoportjának, a *militia amoris* helyett pedig az *amor militiae* képviselője lesz. Ki más lenne alkalmasabb erre a szerepre, mint a Venustól eredő Iulius-dinasztia sikeres hadvezére?<sup>47</sup>

### 3. A kizárt szerető

A *paraklausithyron*-képzet megalapozásául szolgáló sorok után következik Caesar beszéde. Ha a Caesar-jelenet a *Bellum Civile* dramaturgiai csúcspontja, akkor a jelenet Caesar szónoklata.<sup>48</sup> Maga a beszéd két, jól elkülöníthető részre osztható a hangnem és az érzelmek alapján. A beszéd első felében Caesar Itáliához szól, és főként múltbéli sérelmeit, valamint dicsőt tetteit emlegeti, a második felében pedig katonáit buzdítja a háború kirobbantására. Lássuk a számunkra releváns részt (156–169):

*Iuppiter omnipotens, et tu, Saturnia tellus,  
armis laeta meis olimque onerata triumphis,  
testor, ad has acies invitum accersere Martem  
invitas me ferre manus. sed vulnere cogor,  
pulsus ab urbe mea, dum Rhenum sanguine tinguo,  
dum Gallos iterum Capitolia nostra petentes  
Alpibus excludo, vincendo certior exul.  
sanguine Germano sexagintaque triumphis  
esse nocens coepi. quamquam quos gloria terret  
aut qui sunt qui bella vetent? mercedibus emptae  
ac viles operae, quorum est mea Roma noverca.  
at reor, haud impune, nec hanc sine vindice dextram  
vinciet ignavus. victores ite furentes,  
ite mei comites, et causam dicite ferro.*

Mindenható Iuppiter és te, saturnusi Föld, ki örvendtél fegyvereimnek és kit egykor elhalmoztak diadalmeneteim, legyetek tanúim, hogy akaratom ellenére hívom Marsot a csatába, akaratlanul ragadok fegyvert. De kényszerít sebbem. Elűzve városomból, míg a Rajnát vérről színezem, míg a Capitoliumunkra kétszer is rátörő gallokat az Alpokon kívülre zárom, győzelmemmel leszek még inkább száműzött. A germán vér és sok diadalmenetem miatt váltam bűnössé. Mégis kiket rettent meg dicsőségem, vagy kik azok, akik tiltanak, hogy háborút viseljek? Magukat pénzért áruló alan-



2. kép. Iulius Caesar ezüst *denarius*a (Kr. e. 47–46). Az egyik oldalon Venus látható, a másik oldalon Aeneas, vállán Anchises, kezében a *Palladium*. ANS 1896.7.101. Forrás: Wikimedia Commons

*tas bérencek, kiknek az én Rómám csak a mostohaanyja. De vélem, hogy nem büntetlenül, sem bosszulatlanul nem köti meg kezem a gyáva. Induljatok, haragvó győztesek, induljatok, társaim, és fegyverrel képviseljétek ügyemet.*

A khiasztikus első sor az epikus *ekphrasis* emelkedettségét folytatja, az *omnipotens* Ennius óta Iuppiter állandó jelzője a római epikában,<sup>49</sup> Itália pedig az aranykort idéző, szintén ennusi nevén jelenik meg egy vergiliusi invokáció formájában.<sup>50</sup> A beszéd ezután fokozatosan alakul át érzelmdús vallomássá és katonai-jogi nyelvezetet alkalmazó védőbeszéddé. Caesar mintha bírósági tárgyaláson venne részt, és éppen a védőbeszédét tartaná, kényszerűen ügyelve arra, hogy önmagát egy kényszerű reakció, ne pedig akció végrehajtójának pózába helyezze.<sup>51</sup> Úgy tűnik, hogy a szónoklat jelentős előképe többek a *Pharsalia* első énekének négy különböző beszéde,<sup>52</sup> amelyek mind ugyanazt a célt szolgálják: egyrészt igazolni, hogy nem Caesar tehet a viszály kirobbantásáról, másrészt a sérelmek felelegetésével szítani a haragot a katonákban, és buzdítani őket egy – törvénytelen – háború folytatására. Közös pontjuk a beszédeknek a hazából való jogtalan száműzetés gondolata, vagy a felismerés Caesarban, hogy a jog helyett, amely ellenségei miatt semmit sem ér, háborúhoz és erőszakhoz kénytelen folyamodni.<sup>53</sup>

Ismét adódik a kérdés: hol marad helye az elégiának egy olyan beszédben, amely szorosan követi az epikus retorikát és Lucanusnak nagyrészt a történeti hagyományyagra támaszkodó beszédeit? Egyrészt vissza kell utalnom a tér és a műfaji transzgresszió korábban tárgyalt összefüggésre: a fizikai tér, amelyben a *Bellum Civile* Caesarja megszólal, hatással van magára a szónoklatra is: az elégius környezet elégius nyelvezetet kíván – vagy fordítva: az elégius nyelvezet elégius környezet kialakítására van szükség!<sup>54</sup>

Másrészt a beszéd mint a versbetét csúcspontja egyesíti a Caesar-jelenet eddig bemutatott olvasatait: a politikai-katonai olvasat egybeér az elégius *paraklausithyron*-reminiscenciákkal. Caesar monológja a politikai ambícióinak megsértését megbosszulni vágyó hadvezér hangján szólal meg, beszédét egyúttal áthatják az elégius metaforák, amelyek felidéznek a római szerelmi elégia világának kizárt szeretőjét, az *exclusus amatort*.

Az első 11 sorban Itália és Caesar viszonya kerül fókuszba. Caesar itt csakis Itáliához szól, az egykori felhőtlen nexus korát emlegeti (*armis laeta meis olimque onerata triumphis*), ami párhuzamba állítható a *paraklausithyron* megszokott felállásával: egy olyan kizárt férfi áll szeretője küszöbén, aki korábban már járt bent, és az együttlét mindkét fél öröme szolgált. A *militia amoris*, a római elégiusok egyik központi toposzának legtisztább megnyilvánulása ez a 11 sor.<sup>55</sup> Magának az *arma* szónak rendkívül széles szemantikai mezejébe beletartozik az az elégiusok által előszeretettel használt jelentés, amely Pichon megfogalmazásában a következő: *arma sunt Veneris certamina*, „az *arma* szerelmi küzdelem”.<sup>56</sup> Önmagában ezúttal sem áll meg egy, a szövegből kiemelt szó – bár a *laeta* sokatmondó az *armis* mellett –, ám a sor második fele újabb támpontot ad az elégius értelmezésre. Caesar elhalmozta Itáliát diadalmeneteivel, az *onerata* egyaránt megidézi a fizikai kontaktus általi és az átvitt értelemben vett dominanciát is.<sup>57</sup> A triumphus beemelése a *militia amoris* képzetébe pedig kifejezetten római, elsősorban Propertiushoz köthető újítás.<sup>58</sup> Propertius I. 16. elégiája szemléletes példa: a vers beszélője, a kapu felidézi, hogy egykor csak a diadalmeneteknek adott utat, az elbeszélés jelenében viszont a kizárt szeretők döngöttek, akasztanak rá koszorúkat és firkálnak rá verseket. Propertiusnál a múltbeli triumphusok és a kizárt szerető panaszaik helye egygyé válik – ahogyan a *Bellum Civile*-

ben az ellenségeit és *puelláját* leigázó *amator–miles* szerepre ideális Caesar esetén is.

Szintén az elégikus *amatort* idézi meg a Caesar-párti narratíva megfogalmazása, ahogyan szabadkozni kezd, és esküszik, hogy akarata ellenére hívja Marsot, akarata ellenére emel kezét Itáliára: *testor, ad has acies invitum accersere Martem / invitas me ferre manus. sed vulnere cogor*, „legyetek tanúim, hogy akaratom ellenére hívom Marsot a csatába, akaratlanul ragadok fegyvert. De kényszerít sebem”! A sor újabb allúzió a szerelmi költészetre, méghozzá az *Amores* I. 7 témájára, a *dominájára* támadó szerelmes esetére: *Adde manus in vincla meas – meruere catenas –, / dum furor omnis abit, siquis amicus ades. nam furor in dominam temeraria brachia movit*, „Kötözd meg kezeimet (kiérdemelték a láncot), / míg teljesen el nem múlik a harag, ha bárki van itt, ki barátom. / A harag ugyanis úrnőm ellen fordította meggondolatlan karjaim” (Ov. *Am.* I. 7, 1–3). Az ovidiusi *amator* a tettegesség után szólal meg, Caesar viszont előtte, a szituáció azonban nagyon hasonló.<sup>59</sup> Az akaratlan erőszakot Ovidiusnál a harag (*furor*) okozza – ez Caesar beszédében is visszaköszön: *victores ite furentes* – Caesarnál pedig legfontosabb indítóokként a szerelmi elégia *amatorait* érintő egyik kulcsfontosságú fogalom jelenik meg: a szerelem mint sebesülés: *vulnere cogor*.<sup>60</sup> A *vulnus* talán nem szorul részletes magyarázatra, hiszen a római szerelmi elégiaiban, de tágabban az egész római irodalomban a szerelemfelfogás kikerülhetetlen alapeleme: a szerelem mint sebesülés a lírikusoktól kezdve az epikus nyelven át számos különböző szövegben megjelenik. Például a *Heroides* Dido-levele is épít a metaforára, Knox jegyzi meg kommentárjában: „the metaphor of love as a wound is, of course, as old as love”.<sup>61</sup> Knox ezután utal rá, hogy Ovidiusnál a motívum talán legismertebb előfordulási helyére vonatkozó allúziót olvashatunk: az *Aeneis* IV. énekének kezdő sorairól van szó: *at regina gravi iamdudum saucia cura / vulnus alit venis*, „ám a királynő rég megsebezve súlyos gondjától vérével táplálja sebé” (Verg. *Aen.* IV. 1–2).<sup>62</sup>

A következő soroknál juthatunk el az értelmezésben arra a pontra, hogy Caesar szerepét a szerelmi elégia *exclusus amator*-szerepével azonosíthatjuk: *pulsus ab urbe mea, dum Rhenum sanguine tinguo, / dum Gallos iterum Capitolia nostra petentes / Alpihus excludo, vincendo certior exul*. Hajtja a vágy, ám már nem kedves az ajtón belül levő *puellának*. Úgy hivatkozik magára, mint száműzött (*pulsus*),<sup>63</sup> és egy újabb lucanusi oxymoronnal<sup>64</sup> fejezi ki helyzetének abszurditását: miközben katonai győzelmeket arat, azaz egykori triumphust érő sikereit ismétli meg, maga válik száműzötté. Kizárja ellenségeit, ezáltal válik maga is kizárttá! Az elégikus toposzok ekkor érnek össze, a gondosan felépített elégikus olvasat eléri a csúcspontját: a sikeres katona eggyé válik a sikeres szeretővel, a küszöb előtt így az *exul milesből exclusus amator* lesz.

A beszéd érzelmi fordulópontja a 167–168. soroknál következik be: *at reor, haud impune, nec hanc sine vindice dextram / vinciet ignavus*. A változást jelzi a hangsúlyos *at* kötőszó a sor elején – érzelmi fordulat és új gondolat következik. A nyelvezet szintén árulkodó: ettől a ponttól kezdve Caesar szóhasználatából eltűnik az elégia, és uralkodóvá válik a jogi szókincs.<sup>65</sup> A bevezető három sorban már megjelent a jogi nyelvezet a *vindicta* szerepeltetésével, a beszéd első fele szintúgy alkalmazta a jogi szókincsletét (*invitum, invitas manus, vetent*), a beszéd

második része viszont már halmozza ezeket a kifejezéseket: *impune; sine vindice; causam dicite; poena; iudice Fortuna; mea causa peracta est...* Caesar az érzelmi bevonódás után fenyegetőzni kezd, és katonáit buzdítani a jogtalanság megboszulására. A Caesar-beszéd kulcspontról van szó: nem más történik itt, mint az eddig gondosan felépített elégikus párhuzam megtagadása: Caesar mint *amator* szembemegy azokkal a műfaji konvenciókkal, amelyeknek meg kellene felelnie. Caesar ugyanis nem tipikus *amatorként* viselkedik. A *paraklausithyron* verstípus hagyományos szerkezete abból áll, hogy a kizárt szerető kitaróan próbálkozik bejutni, könyörög a *puellának*/kapusnak/kapunak, törekvései azonban sikertelenek, így felhagy a további próbálkozással: fölkel a nap, elfárad a szerelmes, fázik és hazamegy.<sup>66</sup> Caesar szerepe *exclusus amatorként* ennek épp az ellenkezője.

A hagyományos *exclusus amator* szerepkör szétfeszítése és megtagadása komoly következménnyel jár: a római szerelmi elégia világa és *amatora* elveti az erőszakot, a szerelem és harc metaforikus azonosítása erőszakmentes marad.<sup>67</sup> Még az *Amores* I. 7 beszélője is, miközben relativizálja az erőszakot, elüti a téma komolyságát a költemény végén: *neve mei sceleris tam tristia signa supersint / pone reconpositas in statione comas*, „hogy bűnömnek oly szomorú jelei már ne látszódnának, szedd rendbe hajad” (Ov. *Am.* I. 7, 67–68).<sup>68</sup> Mit tesz ezzel szemben Caesar? Miután elmondta beszédét, kedvező jeleket kap az égből, majd hóviharba keveredve elindul lefelé a hegyről. Serege csúszik-mászik körülötte, ám ő *magnam nixus in hastam*, „nagy lándzsára támaszkodva” (203) tör előre. Caesar átkelésének híre megy, Rómában pánik tör ki, ahogyan az égiek között is: az istenek felsorakoznak a két oldalon, a földön pedig Discordia, a Viszály veszi át a hatalmat. Caesar nemet mond az *exclusus amator* korlátozottságára, és az erőszakot választja megoldásként: betöri a kaput, és magáévá teszi a *puellát*, Itáliát.

Vajon Caesar atipikus ábrázolása csupán a római szerelmi elégiaival lép kapcsolatba? Ezen a ponton térek vissza a tanulmány elején felvázolt gondolathoz: Caesar a *Satyricon* férfikarakterének tökéletes ellentéte: nem hagyja, hogy a vágyai irányítsák, és nem passzív szemlélő, hanem maga alakítja a cselekményeket. Idézzük fel Encolpios esetét: Ascyrtos elveszi tőle kedvesét, Gitont, mire bosszút fogad – amelyet természetesen nem képes beteljesíteni. Encolpios – Caesarhoz hasonlóan – egyaránt használja az elégia és a jog szókincsét szerelmi életének leírására: Ascyrtost úgy nevezi meg, mint *omnis iniuriarum inventor*, „minden jogtalanságok kitalálója” (Petr. *Sat.* 79.). Miután Giton visszakerül hozzá, érzelmdús szavakkal esik az ifjúnak: *in hoc pectore, cum vulnus ingens fuerit, cicatrix non est. [...] dignus hac iniuria fui? [...] nec amoris arbitrium ad alium iudicem <de>tuli*, „ebben a szívben, bár hatalmas seb volt, már karcolás sincs. [...] megérdemelttem ezt az igazságtalanságot? [...] nem bírom más bírara, hogy ítéletet mondjon szerelmem felett” (Petr. *Sat.* 91.) De Encolpios korábban idézett panaszáradatában is felfedhetjük ezeket a jegyeket, sőt, egy a Caesar-beszédben olvasható érzelmi fordulópontot is: *sed non impune. nam aut vir ego liberque non sum, aut noxio sanguine parentabo iniuriarum meae* (Petr. *Sat.* 81). A Caesar-jelenet tehát a *Satyricon* tárgyalt egyik vezérmotívumának tagadása: végre egy potens férfikarakter lép fel, aki nem kényszerül passzív szerepbe. Mikor odaér Itália határára,

a fagyos „kapuhoz”, nem fordul vissza. Amit olvasunk, nem más, mint Itália mint allegorikus nő hagyományos, azaz paszszív szerepe: Caesar bosszút fogad, betöri az ajtót, bejut a *puella*hoz és magáévá teszi.

A mai és vélhetően a korabeli olvasó is, ahogyan a *Satyricon* világának fiktív szereplői is, kivétel nélkül tisztában vannak és voltak azzal, hogyan végződött Caesar polgárháborúja. Mit üzen hát, hogy Eumolpus egy olyan emberből farag pozitív ellenpéldát útítársainak, akiről mindenki tudja, hogy néhány

évvel a polgárháború sikeres megvívása után halálra késelték? A kérdés messzire vezet, különösen, hogy a *Satyricon* kérkedően apolitikus szöveg. Mindenesetre a jelenség hordozhat olyan üzenetet, amely nagyon is beleillik Petronius és a *Satyricon* pesszimista világképébe: ahogyan azonosulásra alkalmas karakter vagy érvényesülni tudó férfi sincs a műben, úgy maga az érvényesülés és a siker is értelmezhetetlen. A *Satyricon*ban nincs tartós siker, csak a siker látszata, amely mögött valójában a kudarc készülődik.

## Jegyzetek

A tanulmányban idézett latin szövegeket a bibliográfiában jelzett szövegkiadásokból idézem, saját fordításom kíséretében.

- 1 A magyar olvasó nincs könnyű helyzetben a *Bellum Civile*t illetően. A *Satyricon* ma is használt fordítása (Horváth 1972) a kor szokásának megfelelően az antik szövegek magyar műfordításaira jellemző archaizáló-eufemizáló műnyelvet alkalmazza. Horváth István Károly *Bellum Civile*-fordítása helyenként kevésbé szöveg-hű, a betét megértése a műfordítás elolvasása révén tehát problematikus. A kötet végén szereplő utószóban és jegyzetapparátusban Szepessy Tibor a könyv kiadásakor elérhető szakirodalom alapján szolgáltat rövid ismertetést a *Satyricon*ról és a *Bellum Civile*ről, utóbbit például „terjedelmes ellen-Lucanus”-nak címkézi (Horváth 1972, 204). Csehy Zoltán friss és újító fordítása (Csehy 2014) hexameterével talán még nehezebbé teszi a művel való megismerkedést az egyszeri olvasónak. Csehy továbbá mellőzte a hosszabb versbetéteket, köztük a *Bellum Civile*t is, „mivel azok csak latinul izgalmasak, hiszen olyan intertextuális játékokba bonyolódó szakaszokról van szó, melyek a latin kultúra Petronius előtti vívmányainak több, mint kielégítő ismeretét követelnék meg az élvezkedő olvasótól”. Csehy 2014, 181. Csehy Horváth István Károly fordításához irányítja át az említett szakaszok iránt érdeklődőket. A helyzet tehát az, hogy aki ma laikusként ismerkedik a *Satyricon*nal, vagy nem találkozik a *Bellum Civile* szövegével, vagy pedig egy problematikus fordítás (és értelmezés) révén.
- 2 A problémára Connors (1998, 1) is felhívja a figyelmet a *Satyricon* versbetéteit vizsgáló művében: „Now because to modern eyes the Petronian poems often seem detachable interruptions of the lively prose, commentators have treated the poems separately from the narrative, and critics have emphasized disruptive aspects of the verse, viewing the multitude of literary voices which emerge in the text as literary chaos.”
- 3 Lucanus műve *De bello civili* néven szerepel a kézirati hagyományban, a félreértések elkerülése érdekében azonban a hagyományos *Pharsalia* elnevezést fogom használni, vö. *Pharsalia nostra / vivet* (Luc. *Phars.* IX. 985–986).
- 4 Petronius Arbiter, a *Satyricon* feltételezett szerzője Lucanus kortársa volt, Tacitus karakterrajzából tudhatunk meg róla a legtöbbit (Tac. *Ann.* XVI. 17–20). A *Satyricon* pontos keletkezési ideje ellenben nem ismert, a mára kialakult konszenzus a Kr. u. 1. századra teszi. Tanulmányomban ezt a datálást veszem alapul.
- 5 Baldwin 1911, 5–27; Walsh 1968, 210–212; Sullivan 1968, 165–186; Luck 1971, 133–141; Burck 1979, 200–207; Courtney 2001, 181–189. George (1974, 119–133) sajátos módon tagadja, hogy köze lenne egymáshoz a két műnek.
- 6 „It is crucial that what we see in Eumolpus’ *Bellum Civile* is a dramatisation of the difficulty of writing about civil war, a difficulty which constrains and motivates Lucan, and decrees that you cannot write about the descent of Rome into civil war without writing about the fall of Troy, or more simply that you cannot write epic without incorporating Virgil, as well as Ennius, Lucretius, Ovid...” (Rimell 2004, 78).
- 7 Walsh 1968, 210–212; Zeitlin 1971, 56–82; Beck 1979, 239–253; Connors 1998, 100–147; Dehon 2000, 215–223; Poletti 2022, 168–193.
- 8 Különösen Zeitlin 1971, 56–82; Connors 1998, 100–146; Rimell 2004, 77–97.
- 9 Lásd például Poletti 2022, 168–193.
- 10 A *Satyricon* és a szexualitás kapcsolatához lásd Richlin 2009, 82–100.
- 11 Lásd a Nicomedes–Caesar-gúnydalt, vagy a 81. caputot, amelyben Encolprios azzal sértegeti Ascylost és Gitont, hogy már fiatal koruk óta „gyakorolják” a passzív szerepet.
- 12 Erről a felosztásról, valamint összefüggéseiről a társadalmi státusszal lásd: Skinner 2014, 256–258. Encolprios és a többi szereplő jogállása nem megállapítható a *Satyricon* fennmaradt szövege alapján, tehát szexuális viselkedésük vizsgálata a római jogrend szemszögéből problematikus. A kérdéssel lásd: Richlin 2009, 84–89.
- 13 Találhatunk a szövegben utalást arra, hogy Encolprios elcsábította a hajókapitány Lichas feleségét, de nem tudhatjuk, hogy ez pontosan mit takar és hogy a regény cselekményének része volt-e: Courtney 2001, 46–47.
- 14 Ebben és a következő bekezdésben Conte (1996, 1–36) elemzésére támaszkodok.
- 15 Conte 1996.
- 16 A 80–82. caputok számos egyéb, az epikát és tragédiát idéző/parodizáló elemeihez lásd Schmeling 2011, *ad loc.* és Conte 1996, 1–36.
- 17 Valószínűleg Iuppiter, a szövegből nem derül ki, hogy a *deus* főnév kire vonatkozik. Habermehl (2021, 1135) szerint Fortuna.
- 18 A *Bellum Civile* szerzőségére egy megjelenés előtt álló tanulmányomban térek ki részletesebben, itt csupán egy gondolatra szorítkozom: a versbetét értelmezésekor figyelembe kell venni Petroniust mint szerzőt, Petroniust mint rejtett szerzőt, Eumolpust mint a vers megíróját és elszavalóját, végül Encolpiost mint narrátort.
- 19 A történetírás és epika toposzai mellett a satíra hatását is figyelembe kell venni. Dis például sérelmezi, hogy a mérhetetlenül gazdag rómaiak aranyból építenek, épületeik szinte az egekig érnek, a tengeren mesterséges szigeteket, a szárazföldön mesterséges tavakat hoznak létre. Horatius ugyanezeket a jelenségeket említi: *carm.* II. 18, 19–22 és III. 1, 33–37; lásd Schmeling 2011, 458.
- 20 Ahogyan Habermehl (2021, 1139) fogalmaz: „Caesars Marsch über die Alpen wird zum dramaturgischen Höhepunkt des Gedichts.”
- 21 Baldwin (1911, 43) külön kiemeli és példákkal szemlélteti a versben helyenként felbukkanó jogi nyelvezetet.

- 22 Habermehl (2021, 1136) kommentárjának szavai sokatmondóak: „Die Junktur *amor vindictae* [...] scheint so singulär wie das alliterierende *actus amore*.”
- 23 *Amoras exuere* kifejezés tudomásom szerint a római irodalom egyetlen más szövegében sem bukkan fel, Habermehl mint „singuläre Junktur” jellemzi – Habermehl 2021, 1135. A *TLL* (VIII. 2115.) pedig a „*varias res [exuere]*” alatt hozza a petroniusi szöveghelyet. A *moras exuere* kifejezéshez hasonlóan mind a *vindictae amor*, mind az *actus amore* szókapcsolat egyetlen ismert előfordulási helye a római irodalom korpuszában jelen szöveghelyen található (egy ókeresztény szerző, Veronai Zénó egyik beszédében elhangzik az *amore coactus* kifejezés).
- 24 Habermehl (2021, 1135) pszichológiai háttérű magyarázatot ad a *moras exuere* szókapcsolatnak, azaz hogy Caesar a háború elkezdése előtti dilemmáját tette félre. Az érvelés számomra nem meggyőző, bár a szókapcsolat valóban felidézheti Caesar töprengését a Rubico partján, amely minden későbbi változatban szerepel, Plutarchosnál, Suetoniusnál, Appianosnál.
- 25 *OLD* s. v. *exuo*.
- 26 Verg. *Georg.* III. 43, *Aen.* IV. 569, IX. 13; Ov. *Met.* XV. 583; Luc. *Phars.* I. 264, II. 525; Stat. *Theb.* XI. 201, *Ach.* I. 872; Val. Flac. I. 305, IV. 627, VI. 127, VII. 33; Sil. It. VIII. 215.
- 27 Luc. *Phars.* I. 204.
- 28 Valamint Senecánál is előfordul a *mora* a *solvere* tárgyaként: *Phoen.* 246, *Tro.* 353–354.
- 29 Hogy a ruha levetése és a késlekedés szexuális tematikát sejtet, megfigyelhető egyes ovidiusi szöveghelyeken, például a *Fasti* II. énekében a Callisto-történetben (II. 153–192), vagy a *Metamorphoses* I. könyvében az Io-történetben (I. 568–746).
- 30 További példákért lásd Gibson 2003, 291.
- 31 Mindkét szöveghelyen nyelvi játék tárgya a *mora* és *amor* szavak összekapcsolása. Nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy egy anagrammáról van szó, amely a *Roma* szót is kiadja. A *mora* és *amor* szójátékra ezüstkori példa is hozható, Seneca *Hercules furens*-éből (588): *odit verus amor nec patitur moras*, „az igaz szerelem gyűlöli, és nem tűrheti a késlekedést”.
- 32 Ryan–Perkins 2011, 69.
- 33 Cf. *OLD* s. v. *vindicta*: „2 The exaction of retribution (for a wrong, offence) or avenging (of a wronged person), vengeance, punishment.”
- 34 Nem nehéz azt feltételezni, hogy közvetlen intertextuális kapcsolat áll fenn a szöveghely és a *Commentarii de bello civili* első könyve között, amelyben Caesar megalapozza a polgárháború említett keretezését. Lucanus is hasonlóképp fogalmaz: *ille erit, ille nocens, qui me tibi fecerit hostem*, „ő lesz, ő lesz a bűnös, ki engem az ellenségeddé tett” (Luc. *Phars.* I. 203).
- 35 Cf. *OLD* s. v. *vindicta*: „ownership asserted”. Illetve: „1 b ~am imponere, to claim the free status (of one held as a slave) by touching him with a *festuca*; (also, in general use) to claim ownership (of disputed property) by a similar act”.
- 36 Pichon 1991, 295.
- 37 A párhuzamos szöveghelyek bő felsorolásért lásd Sullivan 1968, 174–179; Dehon 2000, 218–219; Habermehl 2021 *ad loc.* A leírás részletes irodalmi elemzéséhez pedig lásd Connors 1998 és Poletti 2022.
- 38 Dehon 2000, 218; Habermehl 2021, 991–992. A szöveg e helyen Vergiliust folytatja: *est locus, Hesperiam Grai cognomine dicunt* (Verg. *Aen.* I. 530), aki Enniust praefrazálja: *Est locus Hesperiam quam mortales perhibebant* (Enn. *Ann.* I. 20).
- 39 Connors 1998, 125–127.
- 40 A *Satyricon* és a *paraklausithyron* kapcsolatával Schmeling (1971) foglalkozott részletesebben, aki négy szöveghelyet és egy verses töredéket vizsgált, és mutatta ki az *exclusus amator* motívumát a regényben. Az irodalmi előképek közül elsősorban Plautust és Ovidiust emelte ki és elemezte. Schmeling a *Bellum Civile* kapcsán nem veti fel a *paraklausithyron*-értelmezést, de cikkéből világosan látszik, hogy Petroniustól nem volt idegen a *paraklausithyron* (Schmeling 1971, 333–357). Ami a kommentárokat illeti, Schmelingnek nincs sok mondanivalója a *Bellum Civile*-ről, Habermehl friss, csak a *Bellum Civile*-t tárgyaló részcommentárja pedig nem veti fel az értelmezést (lásd Schmeling 2011, *ad loc.* és Habermehl 2021, *ad loc.*).
- 41 Ennek lehetséges okairól és megjelenési formáiról lásd Copley 1956, 28–42. A szűkös római *paraklausithyron*-korpusz két olyan költeményt tartalmaz, amelyben maga a kapu a beszélő: Catullus 67 és Propertius I. 16.
- 42 Tib. II. 6, 12.
- 43 Habermehl (2021, 1148) enallagét sejt, és a *dura* melléknevet a *hiemps* jelzőjének tekinti.
- 44 *limina dura*: Hor. *Epod.* 11, 22. Tib. II. 6, 47. Ov. *Am.* I. 6, 68. Ov. *Met.* XIV. 709. Ov. *Rem. Am.* 508.; *durae fores*: Tib. I. 1, 56. II. 6, 47. Ov. *Am.* II. 1. 22. III. 1, 53. Prop. I. 16, 18.
- 45 *dura amica*: Ov. *Am.* I. 9.19, *dura puella*: Ov. *Ars Am.* II. 257 stb.
- 46 Valamint I. 6, 47: *durae catenae*.
- 47 A gens Iulia és Iulius Caesar Venushez fűződő kapcsolatáról lásd Weinstock 1971, 15–18 és 80–91.
- 48 A szöveg ezen szakasza olyan fokú komplexitást, az intertextuális kapcsolatok olyan gazdagságát éri el, hogy gyakran még az egész versbetétet részletekbe menően vizsgáló tanulmányok sem foglalkoznak vele alaposabban. Zeitlin (1971, 76–78) egy, ám annál lényegesebb Vergilius-allúziót említ, Connors (1998, 128–129) pedig a *Bellum Civile* alapos elemzéséből egyszerűen kihagyja a beszéd tárgyalását.
- 49 Skutsch 1985, 604; Habermehl 2021, 1165–1166.
- 50 *Saturnia terra* (Enn. *Ann.* 21.), lásd Skutsch 1985, 179–181. A vergiliusi megszólítás: *Aen.* XII. 178: *et pater omnipotens et tu Saturnia coniunx*, *Aen.* VIII. 329: *saepius et nomen posuit Saturnia tellus*, és különösen *Georg.* II. 173–174 (Itália dicsérete): *salve, magna parens frugum, Saturnia tellus, / magna virum*.
- 51 Az irodalmi hagyomány Caesart kiváló szónokként emlegeti, de sajnos nem maradt ránk egyetlen beszéde sem; lásd von Albrecht 2003, 308.
- 52 Caesar a Rubico átlépése előtt (I. 195–203), Caesar a Rubico átlépése után (I. 225–227), Curio Ariminumban (I. 273–291), Caesar Ariminumban (I. 299–351); vö. Habermehl 2021, 1156–59 és Schmeling 2011, 462.
- 53 Előbbire példa: *pulsus ab urbe mea [...] vincendo certior exul* (*B.C.* 160, 162) cf. *pellimur e patriis laribus patimurque volentes exilium* (*Phars.* I. 278–279). Utóbbira: *causam dicite ferro [...] sumite bellum / et temptate manus. certe mea causa peracta est* (*B.C.* 169, 174–175) cf. *‘hic’ ait ‘hic pacem temerataque iura relinquo’ [...] utendum est iudice bello* (*Phars.* I. 225, 227).
- 54 Cf. Dido és Aeneas találkozása a *conviviumon* az *Aeneis* I. énekében – Cairns 1990, 140–141.
- 55 A *militia amoris* képzetről összefoglalóan lásd Murgatroyd 1975, 59–79 és Drinkwater 2013, 194–206.
- 56 Pichon 1991, 90.
- 57 Vö. Pichon 1991, s. v. „onus”: *Onus dicitur amanti impositum iugum vel dominatio*.
- 58 Murgatroyd 1975, 70. Cf. Ov. *Am.* I. 2, Ov. *Am.* I. 7, és Prop. II. 14.
- 59 Itt csak utalni tudok rá, hogy az *Amores* I. 6 számos, a Caesar-jelenettel közös motívumot használ, mint például a szerelmi vádaskodást és a jogi nyelvezetet (*egit me lacrimis ore silente reum*, 22; *poenam*, 26) a triumphust (*i nunc, magnificos victor molire triumphos*, 35), sőt a *vindicta* szót is, leginkább ’bosszú’ értelemben (*minuet vindicta dolorem* 63).
- 60 Az elemzés ezen pontján nem is meglepő, hogy a *vulnere cogor* szókapcsolat egyedinek tűnik: egy Silius Italicus-szöveghelyet leszámítva, ahol egy harci elefántról van szó, nem ismert máshonnan a szókapcsolat (Habermehl 2021, 1170).

- 61 Knox 2000, 232.  
 62 Knox 2000, 232.  
 63 Vö. Aeneas szavait, mikor Venusnak mutatkozik be: *Europa atque Asia pulsus*, „kiűzve Európából és Ázsiából” (Verg. *Aen.* I. 385).  
 64 *pellimur e patriis laribus patimurque volentes / exilium*, „elűzünk az atyai istenektől, és örömet tűrjük a száműzetést” (Luc. *Phars.* I. 278–279).  
 65 Annyiban még felfedhető az elégikus szókincs Caesar beszédének második felében, hogy katonáit *victoresként* szólítja meg (*victores* *ite furentes*), illetve *victoria nostrát* emleget: a *victor* metonimikusan a sikeres *amatort* jelöli az elégikus nyelvben; vö. Ov. *Am.* I. 6.  
 66 Lásd például Prop. I. 16, Ov. *Am.* I. 6 stb.  
 67 Ryan–Perkins 2011, 77.  
 68 Említésre méltó az utolsó sor, amely nem szakad el a militáris nyelvezet alkalmazásától: *recomponere* és *in statione* – Ryan–Perkins 2011, 81.

## Bibliográfia

- Baldwin, F. Th. 1911. *The Bellum Civile of Petronius*. New York.  
 Beck, R. 1979. „Eumolpus Poeta, Eumolpus Fabulator. A Study of Characterization in the *Satyricon*”: *Phoenix* 33/3, 239–253. <https://doi.org/10.2307/1087435>  
 Burck, E. 1979. „Das *Bellum Civile* Petrons”: uő. (szerk.): *Das römische Epos*. Darmstadt, 200–207.  
 Cairns, F. 1990. *Virgil's Augustan epic*. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511597336>  
 Connors, C. 1998. *Petronius the Poet. Verse and Literary Tradition in the Satyricon*. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511585272>  
 Conte, G. B. 1996. *The Hidden Author. An Interpretation of Petronius's Satyricon*. London. <https://doi.org/10.1525/9780520918504>  
 Conte, G. B. (szerk.) 2009. *P. Vergilius Maro. Aeneis*. Berlin – New York. <https://doi.org/10.1515/9783110977882>  
 Copley, F. O. 1956. *Exclusus Amator. A Study in Latin Love Poetry*. Oxford.  
 Courtney, E. 2001. *A Companion to Petronius*. Oxford.  
 Csehy Z. 2014. *Petronius Arbiter: Satyricon*. Hexameterekben magyarított Csehy Zoltán. Pozsony.  
 Dehon, P.-J. 2000. „Petronius ... plenus litteris. Aux sources de B.C. 144–208.”: *RCCM* 42/2, 215–223.  
 Drinkwater, M. O. 2013. „*Militia amoris*. Fighting in Love's Army”: T. S. Thorsen (szerk.): *The Cambridge Companion to Latin Love Elegy*. Cambridge, 194–206. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139028288.017>  
 George, P. A. 1974. „Petronius and Lucan *De Bello Civile*”: *The Classical Quarterly* 24/1, 119–133. <https://doi.org/10.1017/S0009838800030305>  
 Gibson, R. K. (szerk.) 2003. *Ovid: Ars Amatoria, Book 3*. Cambridge.  
 Habermehl, P. 2021. *Petronius, Satyricon 79–141, Ein Philologisch-Literarischer Kommentar, Band 3: Bellum civile (Sat. 119–124)*. Berlin–Boston.  
 Horváth I. K. 1972. *T. Petronius Arbiter: Satyricon*. Fordította Horváth István Károly. Utószó, jegyzetek: Szepessy Tibor. Budapest.  
 Luck, G. 1972. „On Petronius' *Bellum Civile*”: *The American Journal of Philology* 93/1, 133–141. <https://doi.org/10.2307/292907>  
 Murgatroyd, P. 1975. „*Militia amoris* and the Roman Elegists”: *Latomus* 34, 59–79.  
 Müller, K. 1995. *Petronii Arbitri Satyricon Reliquiae*. Berlin. <https://doi.org/10.1515/9783110966176>  
 Pichon, R. 1991. *Index verborum amatorium. Pars altera*. Hildesheim – Zürich – New York.  
 Poletti, S. 2022. „From the Rubicon to the Alps: Re-reading Eumolpus' Caesar in Light of Silius Italicus' Hannibal”: A. Augoustakis – M. Fucecchi (szerk.): *Silius Italicus and the Tradition of the Roman Historical Epos*. Leiden–Boston, 168–193. [https://doi.org/10.1163/9789004518513\\_010](https://doi.org/10.1163/9789004518513_010)  
 Ramírez de Verger, A. (szerk.) 2006. *Ovidius. Carmina Amatoria*. München–Berlin.  
 Rimell, V. 2004. *Petronius and the Anatomy of Fiction*. Cambridge.  
 Ryan, M. B. – Perkins, C. A. 2011. *Ovid's Amores, Book One. A Commentary*. Norman.  
 Schmeling, G. 1971. „The *Exclusus Amator* Motif in Petronius”: Fons Perennis. *Saggi critici di filologia classica raccolti in onore del Prof. Vittorio D'Agostino*. Turin, 333–357.  
 Schmeling, G. 2011. *A Commentary on the Satyricon of Petronius*. Oxford.  
 Shackleton Bailey, D. R. (szerk.) 1988. *Lucanus. De bello civili*. Stuttgart.  
 Skinner, M. B. 2014. *Sexuality in Greek and Roman Culture*. Oxford.  
 Skutsch, O. (szerk.) 1985. *The Annals of Q. Ennius*. Oxford.  
 Sullivan, J. P. 1968. *The Satyricon of Petronius. A Literary Study*. Bloomington–London.  
 von Albrecht, M. 2003. *A római irodalom története. I. Ford.* Tar Ibo-lya. Budapest (eredetileg: *Geschichte der römischen Literatur*. München, 1997).  
 Walsh, P. G. 1968. „Eumolpus, the *Halosis Troiae*, and the *Bellum Civile*”: *Classical Philology* 63/3, 208–212. <https://doi.org/10.1086/365378>  
 Weinstock, S. 1971. *Divus Julius*. Oxford.  
 Zeitlin, F. I. 1971. „Romanus Petronius: A Study of the *Troiae Halosis* and the *Bellum Civile*”: *Latomus* 30/1, 56–82.

**Frazer-Imregh Monika** a Károli Gáspár Református Egyetem, Ókortörténeti és Segédtudományi Tanszékének habilitált docense. Kutatási területe az újplatonikus filozófia és annak reneszánsz kori továbbélése.

**E-mail:** imreghmonika@gmail.com

**ORCID:** 0000-0001-8583-1521

**Absztrakt:** A jelen forrásközlés részlet Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim *De occulta philosophia* (A titkos bölcselet) című művének harmadik könyvéből, amelynek végső célkitűzése az emberi lélek *ascensiója*, felemelkedése, illetve felemelése Istenhez, tehát egyfajta „gyakorlati misztika”. A szerző az egész könyvet nemcsak a reneszánsz mágia kézikönyvének szánta, de egyben vissza kívánta állítani a *magus* és a *magia* kifejezések azon feltételezett antik jelentését, amely szerint azok a természet titkait alaposan ismerő bölcset és az ő tudományát jelölték, negatív konnotációk nélkül. Noha számos antik, középkori és kortárs irodalmi és filozófiai művet beépít enciklopédiájába, mégis eredeti ismeretelméleti szempontot képvisel, amennyiben a legmagasabb tudást csak az arra rátermettek, tehát a lelkükben megtisztultak szerezhetik meg, továbbá minden tanulási folyamat a felemelkedés útjának rendelődik alá. A közölt fejezetek az antik isteneket, az égitestek lelkeit, az értelmeket és a daimónokat tárgyalják a reneszánsz mágus szemszögéből.

**Kulcsszavak:** reneszánsz mágia, *ascensio*, antik istenek, égitestek lelkei, értelmek, daimónok

**DOI:** <https://doi.org/10.63872/RGYG2464>

# H. Cornelius Agrippa von Nettesheim a pogányok isteneiről, az égitestek lelkeiről, az értelmekről és a daimónokról

*Titkos bölcselet*, III. könyv,  
14–16. fejezet

Fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta  
Frazer-Imregh Monika

## BEVEZETÉS

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535) annak a reneszánsz szellemi áramlatnak a folytatója, amelynek újplatonikus ágát Marsilio Ficino (1433–1499) alapította meg, hermetikus vonalát Ludovico Lazzarelli (1447–1500) erősítette, keresztény kabbalista értelmezéseit pedig Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) kezdeményezte. Ez a szellemi áramlat az ókori újplatonikus gondolkodók, a iamblichosi theurgia, a *Corpus Hermeticum* és a (valójában középkori) zsidó kabbalisztika bevonásával igyekezett az addig az Aristotelés tanításain alapuló skolasztikát művelő kereszténységnek egy újabb filozófiai-teológiai aspektust adni.

A kölni származású gondolkodó szülővárosában és Párizsban tanult teológiát és skolasztikus filozófiát. Andreas Canter, a kölni egyetem újító szellemű rektora vezérlete alatt megismerkedett idősebb Plinius *Naturalis historia*jával, a közelmúltig Albertus Magnusnak tulajdonított *Speculum astronomiae*-val,<sup>1</sup> és Ramon Llull írásaival is. 1509-től Párizsban tagja volt egy titkos társaságnak, amely hermetizmussal és keresztény kabbalával foglalkozott, és ugyanebben az évben Ausztriai Margit támogatását élvezve a Dôle-i egyetemen tartott előadásokat Johann Reuchlin kabbalista művéről, a *De verbo mirificó*ról.<sup>2</sup> Előadásaiért elnyerte a teológiai doktorátust, azonban ugyanezek miatt Jean Catilinet ferences prior feljelentette mint „judaizáló eretneket”, így távoznia kellett Burgundiából. Ekkor körvonalazódott benne az ókori természeti mágia és a hermetizmus helyreállításának terve, amelynek első eredményeit *De occulta philosophia* címmel a würzburgi Johannes Trithemius (1462–1516) bencés rendi apátnak küldte el 1510 áprilisában, miután az év elején személyesen is felkereste a német tartományok legnagyobb mágikus könyvtárát létrehozó tudós szerzetest. Trithemius újabb szempontokat adott számára, és az újplatonikus theurgia kortárs művelői felé irányította őt, egyben intette, hogy művét csak nagyon szűk körben terjessze. Így Agrippa csak kéziratban adta azt tovább barátainak, miközben újabb irodalmat gyűjtött az átdolgozásához. 1510-ben I. Miksa császár diplomáciai szolgálatában Angliába utazott, ahol megismerkedett Ficino nagy tisztelőjével, az újplatonikus eszméket dédelgető humanista John Colet-val, a Szent Pál katedrális dékánjával.

1511-ben követte I. Miksát Itáliába, és teológusként részt vett az 1512-es pisai zsinaton, amelyet néhány bíboros II. Gyula pápa zsina-

ta ellenében hívott össze. 1518-ig maradt Itáliában,<sup>3</sup> ahol IX. Palaiologos Vilmos, Monferrati őrgróf (1494–1518), és III. Károly, savoyai herceg (1486–1553) szolgálatában állt. Ezalatt hosszasan tanulmányozta Ficino és Pico műveit, valamint Ficinónak az újplatonikus szerzőkből: Plótinusból, Porphyriosból, Iamblichosból, Proklosból, Synesiosból és Psellosból készített fordításait és ezekhez írt kommentárjait is, aminek a nyomát a *De occulta philosophia* mindhárom könyvében felfedezhetjük. Személyesen, illetve levelezés révén megismerkedett a keresztény kabbala kortárs képviselőivel: Agostino és Paolo Riccióval (az utóbbi I. Miksa kikeresztelkedett magánorvosa volt).<sup>4</sup> Továbbá a Paviai Egyetemen a *Lakomáról* (1512-ben) és Ficino *Corpus Hermeticum*-fordításáról, a *Poimandréről* (1515-ben) nagy hatású előadásokat tartott.<sup>5</sup>

Második legjelentősebb művének címe *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio invecitva* (Vádbeszéd a tudományok és a filozófia bizonytalansága és hiábavalósága kapcsán, 1526).<sup>6</sup> Ebben kora tudományai – főként az orvoslás, a teológia és a jogtudomány – siralmas állapotát bírálja, és a legtöbb kutató „szkeptikus szatíráként” emlegeti.<sup>7</sup> A könyvben több helyen látszólag tévedésként tünteti fel a mágiát tárgyaló, fiatalon írt enciklopédiáját, ezeket a sorait azonban Paola Zambelli és Vittoria Perrone Compagni az Agrippa leveleiben szereplő ellenkező megnyilvánulások mérlegére helyezi.<sup>8</sup> Sok viszontagság után a *De occulta philosophia* végső változata Agrippa pártfogója, a kölni érsek és választófejedelem, Hermann von Wied közbenjárására jelenhetett meg 1533-ban, a hely és a kiadó feltüntetése nélkül.

A *De occulta philosophia*nak már létezik magyarul egy teljes és egy válogatás-fordítása. Hogy fordítótársammal, Hamvas Endre Ádámmal miért vállalkoztunk mégis az egész mű újrafordítására, azt az alábbiakban fejtem ki.

A válogatás-fordítást ismeretterjesztő jelleggel egy képzett szakmabeli, a néhai Magyar László András állította össze és fordította, ez 1990-ben jelent meg *Titkos bölcsélet* címmel.<sup>9</sup> A kötet nem tartalmaz lábjegyzeteket, sem bibliográfiát; a bevezetésben közölt életrajzban annak főként kalandos elemeit hangsúlyozza. Nem tér ki a műnek sem a *Picatrix*szal sem egyéb hasonló tematikájú, korabeli munkákkal való kapcsolatára, amelyekből az egyébként bőven merít, ahogy a mágikus írásoknak az Albertus Magnusnak tulajdonított *Speculum astronomiában* lefektetett kategorizálásra sem.<sup>10</sup> A könyvecske a teljes mű egynyelvű. Bevezetőjében nem foglalkozik a könyv filozófiai és teológiai vonatkozásaival, és Agrippa célkitűzéseit figyelmen kívül hagyva azt állítja, hogy a mű, bár nagy hatású és fontos, semmi eredetit nem tartalmaz, hiszen „voltaképpen idézethalmaz”.<sup>11</sup> Sajnos a Magyar László András által idézett szerzők listájából azonban három olyan jól ismert szerző, illetve munka is kimaradt, akiktől és amiből jelentős passzusok szerepelnek olykor akár szó szerint átemelve Agrippánál, a forrás megjelölése nélkül. Ezek: Marsilio Ficino *Három könyve az életről*,<sup>12</sup> Giovanni Pico della Mirandola *Heptaplusa*<sup>13</sup> és a *Picatrix*.<sup>14</sup> Ebből adódnak azok a válogatás szövegében felbukkanó terminológiai pontatlanságok, sőt fordítási hibák is, amelyeket a fenti szerzők és művek fordítása után már ki lehet küszöbölni. (Például az *imago* kifejezésről nem tudjuk meg Magyarától, hogy az egészen egyszerűen ’talizmán’.) Összességében tehát minden ponton egyetértek Bobory Dóra kifogásaival és kritikájával, aki korábban Magyar László

András Cardano-fordításában igen hasonló problémákkal találkozott.<sup>15</sup>

A Hermit Kiadó teljes kiadását a szabadkőműves Kássa László<sup>16</sup> jelentette meg könyvenként külön-külön (az I. könyvet 1999-ben, a II.-at 2000-ben, a III.-at 2014-ben) „Okkult filozófia” címmel.<sup>17</sup> A kiadványok nem tartalmazzak jegyzeteket, sem elő- vagy utószót, az első könyv tartalomjegyzékéből hiányzanak a záró fejezetek címei (I. 69–74. fej. lásd 204–205; az utóbbin kellene lenniük). Az első kötet impresszuma szerint a fordító Ladányi Lóránd (helyesen és a többi kötetben: Lóránt), a szöveget lektorálta Kássa László, a nyelvi lektor Borsos Mária. Mivel a kötetek számos fordítási hibát tartalmaznak, utánanéztem a fordító további műveinek.<sup>18</sup> Ladányi Lóránt (1907–1944) a bridzs és a pasziánsz szakértője,<sup>19</sup> a kártyajátékoknak azonban „a titkos tudásba beavató” szerepet is tulajdonított.<sup>20</sup> A közelmúltban jelentette meg két kiadót, a Hermit (2018) és a Pythia (2020) Ladányi *Csakra-gyógyászat* című könyvét, amelynek 1944 előtti kiadásáról nem tudunk. A fordító ezoterikus érdeklődése tehát kétségszövegbevonhatatlan, Kássa is valószínűleg saját és Ladányi szabadkőműves háttere miatt ismerhette meg a munkásságát. Arra, hogy egyikük sem tudott, illetve tud alaposan latinul, és az eredeti szöveget sem értették pontosan, a *Magyar Filozófiai Szemlé*ben megjelent cikkemben számos példát hozok fel.<sup>21</sup>

A kötetből már megjelent fordításaim az *Új Forrás* és az *Orpheus Noster* folyóirat számaiban olvashatók.<sup>22</sup> A teljes kötetet illetően jelenleg az utómunkálatok zajlanak, megjelenése hamarosan várható. Az itt közölt fejezetekben Agrippa Platón, Iamblichos és Ficino nyomán előbb (a 14. fejezetben) azokat az isteni erőket mutatja be, amelyeket az égitestek lelkei gyanánt az antikvitás népei istenek gyanánt tiszteltek. Öszövétségi helyeket hoz annak bizonyítására, hogy Mózes is istenekként hivatkozik rájuk. Ezek az istenek a bolygóistenek, a csillagjegyekhez tartozó istenek és az összes égi istenségek. Pietro Crinito *De honesta disciplina* (A becses tudomány, 1504) című gyűjteményes munkája alapján, továbbá az egyházatyák közül Órigenésre, Tertullianusra és Lactantiusra, az auctorokból pedig Apuleiusra és Ovidiusra hivatkozva mutatja be Agrippa, hogy mely népek milyen isteneket tiszteltek. A helynevek és a kisebb istenek ismertetésében egy másik kortársára is támaszkodik, a rovigói (innen a neve Rhodiginus) poétika- és rétorikatanár, Ludovico Celio Ricchieri *Lectionum antiquarum libri XVI* (Ókori régiségek XVI könyvben, 1516) című jegyzetgyűjteményére, amelyet több évtizedes oktatói munkája során állított össze.

A következő, 15. fejezetben az egyházatyák és a középkori teológusok értelmezéseit foglalja össze tömören az égi lelkek mibenlétéről. Az idézett egyházatyák Jeromos, Órigenés, Eusebios, Ágoston és Nagy Szent Albert, a skolasztikusok közül Aquinóit, Duns Scotust, Párizsi Vilmost (Alverniatest), azonkívül a platonikus Cusanust említi. Egyik érvelésében még Plótinus tekintélyét is felhossa.

A 16. fejezet az eget lelkelt képviselő istenek feletti értelemeket és az őket kiszolgáló daimóni rendeket mutatja be. Ez egy hosszabb kifejtés alapvetése, mert a rákövetkező fejezetek ezt a tematikát hosszán és több szempontból taglalják majd, egészen a 33. fejezet végéig. Az ég feletti értelemek, az égi értelemek és az ezek szolgálatában álló földi daimónok hármasság felosztásán belül további osztályozása történik az iste-

neknek és daimónoknak, úgy az antik auktorok, mint a szentírási helyek és az egyházatyák tekintélyei alapján. A kortárs szerzők között forrásként itt Francesco Zorzi (Giorgi, latinul: Franciscus Georgius) kell megemlítenünk, akinek ezer oldalra rúgó hatalmas művéből van mit meríteni: ez a *De harmonia mundi totius cantica tria* (1525, Az egész világ harmóniájáról három dal). De itt is támaszkodik Ficino több művére, a *Theologia Platonica*-ra és az *Apológia-kommentár*-ra. Plátón

dialógusai közül forrásként jelenik meg a *Kratylos*, a *Lakoma*, a *Törvények* és a *Timaios*; az auktorok közül Iamblichos, Proklos, Plutarchos, Calcidius és Porphyrios szerepel névvel együtt, továbbá a *Corpus Hermeticum*. Az egyházatyák közül Órigenész, Athanáz, Ágoston, Nazianzosi Gergely idézetei támasztják alá Agrippa érvelését. Ficino fordításában egy hosszabb citátum is áll Porphyrios *De abstinentia* című művéből, ez zárja le a 16. fejezetet.

## Jegyzetek

- 1 A mű az asztrológiát érintő vitákra reagálva kategorizálja az ilyen tárgyú írásokat a következő besorolás szerint: elfogadható, részben elfogadható, illetve elvetendő. Zambelli 1992, 43–74. Albert attribúcióját erősen kétségbe vonta Rutkin 2019, 291–293, 501–502; Paravicini Bagliani 2001 és Roy 2000.
- 2 Reuchlin 1494.
- 3 Prost 1881–1882, 205–285; Nauert 1965, 35–54.
- 4 Paolo Riccio (Paulus Ricius 1506–1541) Pico és Reuchlin téziseit bővítette és fejlesztette tovább a kabbalista és keresztény források eredeti szintézisében. Schmidt-Biggemann 1999; Schmidt-Biggemann 2017, 47–56.
- 5 Prost 1881–1882, I, 262–263. A nyitóelőadások címei: *Oratio in praelectionem Convivii Platonis, amoris laudem continens* és *Oratio habita Papiae in praelectionem Hermetis Trismegisti de potestate et sapientia Dei anno MDXV*. Az utóbbit kiadta Zambelli 1954, 119–136.
- 6 Agrippa 1527; Van der Poel 1997, 153–184, 269–274.
- 7 Keefer 1988; Zambelli 1960; Zambelli 1968, 185–199.
- 8 Perrone Compagni 1992, 7. Zambelli 1960.
- 9 Magyar 1990.
- 10 A három fő kategória: „elfogadható”, „részben elfogadható”, „tiltott”. Zambelli 1992.
- 11 Magyar 1990, 14.
- 12 Magyarul: Ficino 2023.
- 13 Magyarul: Pico 2002.
- 14 Magyarul: Picatrix 2022.
- 15 Bobory 2016.
- 16 Ladányi 1999, 2000, 2014. A Hermit kiadó egy Miskolc melletti faluban, Ongán székel. Egy 2004-es riport alapján Kássa László „egy nyugati hermetikus páholy tagja, az egyik legjelentősebb hazai tarot-szakértő. (A sátánista mágiáról, illetve a tarotról szóló értekezései beavatási vizsgafeladatok voltak.)”, Bogár 2004, 14.
- 17 Ladányi 1999, 2000, 2014.
- 18 A nyelvi lektorról semmit sem találtam.
- 19 Ladányi Lóránt et alii (szerk.): *Kártyaakadémia*, Budapest, 1941. Uő: *55 pasziánsz. A legérdekesebb egy- és kétszemélyes kártya-türelmijátékok gyűjteménye*. Budapest, 1943; Uő: *Bridzstanfolyam*. Budapest, é. n. [1944 előtt]; Ladányi Lóránt – Bodnár Ilona: *A nagy Napóleon és még 52 pasziánsz*. Budapest, 2001.
- 20 „A kártya világhódító történelme során a titkos tudásba való beavatás szimbóluma, vallási szertartások tartozéka, a misztikus tudás hordozója, a jövődőlés eszköze volt.” Fülszöveg *A nagy Napóleon...* című kötetben.
- 21 Frazer-Imregh 2024a, 2024aa.
- 22 Frazer-Imregh 2024b, 2024c, 2025a, 2025b.

## Bibliográfia

### Szövegkiadások és fordítások

- Agrippa von Nettesheim, H. C. 1527. *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio invectiva*. Köln.
- Beroaldo, F. 1500. *Commentarium in Asinum Aureum Apulei*. Bologna.
- Bobory N. 2016. „Egy élet torztükre. Girolamo Cardano: Életem. Ford., bev. Magyar László András. Budapest, Gondolat. 2013. 280 pp.”: *BUKSZ* 28/1–2, 3–7. <http://buksz.c3.hu/160102/02.1birboborycardano.pdf> (2025. 04. 22.)
- Bogár Zs. 2004. „Ezoterikus könyvek – A teljesség felé”: *Magyar Narancs*, 2004. január 29.
- Crinito, P. 1955. *De honesta disciplina*. Ed. C. Angeleri, Roma.
- Ficino, M. 1576. *Opera omnia*. Basilae.
- Ficino, M. 2001. *A szerelemről. Kommentár Plátón A lakoma című művéhez*. Ford. Imregh M. Budapest.
- Ficino, M. 2001–2006. *Platonic Theology*, I–XVIII, 6 vol. Transl. by M. J. B. Allen – J. Warden. Latin text ed. by J. Hankins with W. Bowen. Cambridge, Mass. – London.
- Ficino, M. 2023. *Három könyv az életről*. Ford. Frazer-Imregh M. Budapest.
- Frazer-Imregh M. 2024a. „H. C. Agrippa von Nettesheim De occulta philosophiája eddigi magyar fordításainak értékelése és rövid kutatástörténet”, *Magyar Filozófiai Szemle* 68/3, 296–304. <https://doi.org/10.70510/mfsz.19758>
- Frazer-Imregh M. 2024aa. „H. C. Agrippa von Nettesheim: Titkos bölcsesség – A világlélek szerepe (részletek a II. könyvből)”: *Magyar Filozófiai Szemle* 68/3, 305–316. <https://doi.org/10.70510/mfsz.19759>
- Frazer-Imregh M. 2024b. (Ford.) „Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: Titkos bölcsesség, részletek a II. könyvből”: *Új Forrás* 31/9, 9–13.
- Frazer-Imregh M. 2024c. (Ford.) „Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: Titkos bölcsesség, III. Ajánlás, 1–3”: *Orpheus Noster* 16/2, 107–115.
- Frazer-Imregh M. 2024d. (Ford.) „Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim az emberi lélekről és az ember méltóságáról Titkos bölcsélet, III. könyv, 37–40. fejezet”: *Orpheus Noster* 16/4, 93–99.
- Frazer-Imregh M. 2025a. (Ford.) „Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: Titkos bölcsesség, II. könyv, 31–32. fejezet”: *Orpheus Noster* 17/1, 83–87.
- Frazer-Imregh M. 2025b. (Ford.) „Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: Titkos bölcsesség, A szertartásos mágiáról, a vallásról és a babonáról (DOP III, 4–9)”: *Orpheus Noster* 17/2, 89–101.
- Hermés T. 2020. *Hermész Trismegisztoz bölcsessége (Corpus Hermeticum)*. Ford. Tar I. – Hamvas E. Á. – László L. Budapest.

- Ladányi L. 1999. (Ford.) H. C. Agrippa von Nettesheim, *Okkult filozófia*, I. Miskolc.
- Ladányi L. 2000. (Ford.) H. C. Agrippa von Nettesheim, *Okkult filozófia*, II. Miskolc.
- Ladányi L. 2014. (Ford.) H. C. Agrippa von Nettesheim, *Okkult filozófia*, III. Miskolc.
- Magyar L. A. 1990 (Vál., ford.) H. C. Agrippa von Nettesheim, *Titkos bölcsélet*. Budapest.
- Pausanias 2008. *Görögország leírása*. Ford. Muraközy Gy. Budapest.
- Perrone Compagni, V. (szerk.) 1992. H. C. Agrippa von Nettesheim: *De occulta philosophia*, Leiden – New York – Köln.
- Órigenés 2003. *A princípiumokról I–II*. Ford. Pesthy M. – Kránitz M. – Somos R. Budapest.
- Picatrix 2022. *Picatrix. A bölcs célja. Ghāyat al-hakīm*. Ford., jegyz., tanulmányok Frazer-Imreg M. – Hamvas E. Á. Szerk., kiadvány, tanulmány Kárpáti G. Cs. Budapest.
- Pico della Mirandola, G. 1995. *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*. A cura di A. Biondi, Firenze.
- Pico della Mirandola, G. 2002. *Heptaplus, avagy a Teremtés hat napjának hétszerez magyarázata*. Ford. utószó Imreg M. Budapest.
- Pistorius, J. 1587. *Artis cabalisticæ scriptores*, I. Basileae.
- Reuchlin, J. 1494. *De verbo mirifico*. Basileae.
- Reuchlin, J. 1517. *De arte cabalistica libri III*. Hagenau.
- Riccio, P. (Paulus Ricius) 1517. *In Apostolorum symbolum iuxta peripateticorum dogma dialogus*. Papiae.
- Riccio, P. 1519. *Naturalia et prophetica de anima coeli adversus Eckium examina*. Augustae Vindelicorum.
- Rhodiginus 1516. Ludovico Celio Ricchieri: *Lectionum antiquarum libri XVI*. Venetiis.
- Saxo Grammaticus 1839. *Historia Danica*. Ed. C. Müller. Velschow.
- Zambelli, P. (szerk.) 1954. *Cornelio Agrippa: Testi scelti*. Testi umanistici su l' ermetismo. Ed. E. Garin et alii. Roma.
- Zorzi, F. 1525. *De harmonia mundi totius cantica tria*. Venetiis.
- Szakirodalom
- Keefer, M. 1988. „Agrippa's Dilemma: Hermetic 'Rebirth' and the Ambivalences of 'De vanitate' and 'De occulta philosophia'”: *Renaissance Quarterly* 41, 614–653. <https://doi.org/10.2307/2861884>
- Nauert, Ch. 1965. *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*. Urbana.
- Paravicini Bagliani, A. 2001. *Le Speculum Astronomiae, Une énigme? Enquête sur les manuscrits*. Firenze.
- Prost, A. 1881–1882. *Corneille Agrippa, sa vie et ses oeuvres*, I–II. Paris.
- Roy, B. 2000. „Richard de Fournival, auteur du Speculum astronomiae”: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 67, 159–180.
- Rutkin, H. D. 2019. *Sapientia Astrologica: Astrology, Magic and Natural Knowledge, ca 1250–1800*. Vol. I (Archimedes 55). Berlin. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-10779-6>
- Schmidt-Biggemann, W. 1999. „Christian Kabbala: Joseph Gikatilla (1247–1305), Johannes Reuchlin (1455–1522), Paulus Ricius (d. 1541), and Jacob Böhme (1575–1624)”: A. Coudert (szerk.): *The Language of Adam / Die Sprache Adams* (Wolfenbütterer Forschungen 84). Wiesbaden.
- Schmidt-Biggemann, W. 2017. „Ésotérisme et Kabbale chrétienne”: E. Kushner (szerk.): *Histoire comparée des littératures de langues européennes*, (Sous-série renaissance, Vol. II: La Nouvelle Culture – 1480–1520). Budapest–Amsterdam.
- Van der Poel. M. 1997. *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declamations*, Leiden. <https://archive.org/details/corneliusagrippa0000poel/page/n5/mode/2up> (Letöltés: 2025. 04. 22.) <https://doi.org/10.1163/9789004247314>
- Zambelli, P. 1960. „A proposito del *De vanitate scientiarum atque artium* di Cornelio Agrippa”: *Rivista critica di storia della filosofia* 15, 167–181.
- Zambelli, P. 1968. „Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti”: *Rinascimento* 8, 173–176.
- Zambelli, P. 1992. *The Speculum Astronomiae and its Enigma* (Boston Studies in the Philosophy of Science 135). Latin text and English tr. of *Speculum astronomiae*. Dordrecht. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-3467-7>

FORDÍTÁS<sup>1</sup>

## III. könyv, 14. fejezet

A pogányok istenei és az égitestek lelkei.

Mely isteni erők számára mely helyek voltak szentek egykor

Miként fentebb bemutatuk, a filozófusok azt feltételezték, hogy az egek és a csillagok isteni élőlények, a lelkük értelmes, és részesülnek az isteni értelemben. Továbbá úgy vélték, hogy felettük és alattuk más szubsztanciák állnak, amelyek vezetik őket, illetve amelyek szolgálnak nekik, akiket értelmeknek és daimónoknak hívtak.

Azonban Platón azt állította, hogy az égi lelkeket nem korlátozza egy helyre úgy a testük, mint a mi lelkünket a mi testünk, hanem ott vannak, ahol lenni szeretnének, s egyúttal Isten látványát is élvezik, testüket minden nehézség és gond nélkül irányítják és mozgatják, és azok mozgatásával a földi dolgokat is könnyedén kormányozzák.<sup>2</sup> Ezért az ilyen lelkeket isteneknek szokták nevezni, isteni tiszteletadást és könyörgéseket rendelték el a számukra, áldozatokat ajánlottak fel nekik, és különböző kultuszokkal tisztelték őket. Ők azok az istenek, akiknek minden nép alá volt rendelve, akikről Mózes beszél a *Második Törvénykönyv*ben: „Nehogy véletlenül, miután szemed az égre emelked, meglásd a Napot, a Holdat és minden csillagot, és elfordulva azokat imádd és tiszteld, akiknek alá van rendelve minden nép, akik az egész ég alatt vannak. Titeket viszont a négybetűs Úr hozott, és kivezetett Egyiptom kemencéjéből, hogy örökletes népe legyetek neki.”<sup>3</sup> És ugyanabban a könyvben, a tizenhetedik fejezetben a Napot, a Holdat és a csillagokat isteneknek nevezi.<sup>4</sup>

A zsidók tanítói arra vonatkozóan, ami a *Teremtés*ben olvasható – hogy Ábrahám az ágyasaitól született fiait megajándékozta, tudniillik *Shemoth steltoma*, azaz ’idegen nevekkkel’, de Izsákra mint örökösére hagyott mindent, amije volt –,<sup>5</sup> azt mondják, hogy az ágyasok fiai Ábrahám áldásában nem a négybetűs Isten és a legfőbb teremtető alá vannak rendelve, hanem más isteneknek és isteni erőknek, Izsák és magva viszont a négybetűs Isten alá tartozik, és semmilyen részében nincs alárendelve idegen isteni erőknek. Ezért tesz szemrehányást azoknak a *Második Törvénykönyv*ben, mert idegen isteneknek szolgáltak, és azokat imádták, akiket nem ismertek, és akiknek nem voltak alárendelve.<sup>6</sup>

Sőt Józsué Nave, miután elvezette a népet az ígért földjére, és legyőzte az ellenséget, és kiosztotta Izrael tulajdonlásának

részeit,<sup>7</sup> választás elé állította a népet, hogy válasszák ki azt az isteni erőt, akit tisztelni kívánnak, így szólván:<sup>8</sup> „Válasszatok ma, ami tetszik, kinek akartok inkább szolgálni: azoknak az isteneknek-e, akiknek atyáitok szolgáltak Mezopotámiában, vagy az amoriták<sup>9</sup> isteneinek, akiknek földjén laktok”. Amikor pedig azt felelte a nép: „Az Úrnak fogunk tehát szolgálni, mert Ő a mi Istenünk”, azt mondta nekik Józsué: „Nem szolgálhatok az Úrnak, mert Ő szent és erősen féltékeny Isten”. Amikor azonban a nép kitarzott amellett, hogy az Úrnak szolgálnak, így szólt hozzájuk: „Tanúi vagytok annak, hogy ti választottatok magatoknak az Urat, hogy neki szolgáljatok, távolítsátok el magatok közül az idegen isteneket, s hajtsátok szíveteket az Úrhoz, Izrael Istenéhez!” És felállított egy nagy kőtáblát, s ezt mondta: „Íme, ez a kő szolgáljon bizonyásgul ellenetek [...], hogy később le ne akarjátok tagadni és hazudni az Úrnak, a ti Isteneteknek”.

Következésképpen voltak istenek,<sup>10</sup> amelyeknek a többi nép volt alárendelve: a Nap, a Hold és a tizenkét jegy, a többi égitest és az isteni alkotások, nem mintha testek lennének, hanem mert a lélek azokhoz tapad, az összes égi seregek, és amit Jeremiás az ég királynőjének nevez, vagyis az az erő, amely az eget irányítja, tudniillik a világlélek. Erről Jeremiás azt mondja: „A fiak fát szedegetnek, az apák tüzet gyújtanak, az asszonyok pedig tésztát gyúrnak, hogy áldozati kalácsokat készítsenek az ég királynőjének”.<sup>11</sup> S annak a királynőnek és a többi égi léleknek mint szolgálóknak a kultusza, a *dulia*<sup>12</sup> nem volt megtiltva a számukra, hanem csak a *latria*, aki ilyet mutatott be, azt az Úr elvetette magától.

Ezeknek a lelkeknek és isteneknek a nevét elsoroltuk a korábbiakban, azt azonban, hogy az egyes területeken a különböző népek és városok körében mely isteneket tekintették a sajátjuknak és védelmezőiknek, arról részint Órigenés,<sup>13</sup> Tertullianus,<sup>14</sup> Apuleius,<sup>15</sup> Diodóros számol be nekünk, részint pedig számos más történetíró. Így hát az egyes népek a saját szertartásaik szerint tisztelték isteneiket: a boiótok Amphiarost, az afrikaiak Mopsost, az egyiptomiak Osirist és Ísist, azok az etiópok, akik Meroét lakják, Iuppitert és Bacchust, az arabok Bacchussal együtt Venust,<sup>16</sup> a szkíták Miner-

1 A fordítás az alábbi kiadás alapján készült: Perrone Compagni 1992, 440–449.

2 Ficino: *A szerelemről* VI. 3. Ficino 2001: 67–68. Platón: *Törvények* X. 896c–899d.

3 Ricius: *Naturalia et prophetica de anima coeli adversus Eckium examina*. Riccio 1519, b1r. 4: 5Mózes 4:19–20.

4 5Mózes 17:3.

5 Teremtés 25:5–6.

6 5Mózes 29:26.

7 Józsué 3–4.

8 Józsué 24:15–27.

9 Palesztinai népcsoport.

10 A bekezdést lásd Riccio 1519, b3v–b4r.

11 Jeremiás 7:18.

12 Kétféle kultuszt különböztet itt meg a szöveg. A görög δοῦλος, ’rabszolga’ szóból eredő δουλεία, ’szolgálat’ szó jelöl egy alsóbb rendű kultuszt, amelyben az ontológiailag alsóbb rendű isteni létezőket (angyalokat, szenteket) részesítették. A kultusz másik típusa a λάτρις, ’szolga’ szóból származó λατρεία, amely a kizárólag Isten számára fenntartott istentiszteletet jelenti.

13 Órigenés: *Kelsos ellen* V, 34. Órigenés 2008, 384–385.

14 Tertullianus: *Védőbeszéd* 24, 8.

15 Apuleius: *Sókratész istene* 15, 154. Apuleius 2003, 159.

16 Azaz Aphroditét, vagyis a neki megfelelő istennőt.

vát,<sup>17</sup> a naukratosiak Serapist, az asszírok Atargatést, az arabok Diapharést, az afrikaiak Coelestust, a norniaiak Tibelaenust. Itáliában a *municipiumok* kultuszaiban a leghíresebbek a következők voltak: a crustumiaiak istene volt Delvetinus, a narnaeiaké Viridianus, az aesculumiaké Aucharia, a volsiaké Nursia, az otricanoké Valentia, a sutrinoké Nortia, a phaliscusoké Curis.<sup>18</sup> Nagy tiszteletben részesítették a latiumiak Marsot, az egyiptomiak Ísist, a mórok Iubát, a makedónok Kabirt, a punok Uranust, a latinok Faunust, a rómaiak Quirinust, a szabinok Sangust, Athén Pallas Athénét, Samos Hérát, Paphos Aphrodité, Lémnos Héphaistost, Naxos Dionysost, Delphoi Apollónt, akiket Ovidius is megénekel a *Római naptárban*:<sup>19</sup>

*Pallast Cecropidák, Minos Krétája Dianát,  
Vulcanust áldják Hypsipylé szigetén,  
Iunót tiszteli Spárta, Pelops szent vára, Mycenae,  
Maenalus orma pedig Pant, a fenyőkoszorúst.  
Mars Latiumban az úr. A hadistent tisztelik itten...*<sup>20</sup>

A karthágóiak és a leukasok Saturnust tisztelték; Zeust Kréta, Peiraieus, Homolé, Ida, Élis, Libya, ahol jósdája is volt, Épeiros, Latium [mint Iuppitert], Knidos, Lykia, a makedóniai Pisa; Arést a thermodónok, a skyták és a thrákok.

A Napot a skyták egyedüli istenként imádták, és lovat áldoztak neki; ugyanőt tisztelték a héliopolisiek, az asszírok, és Apollón neve alatt a rhodosiak, a hyperboreusok és a milésiek. Szent hely volt számára a Parnassos, Phasélos, Kynthos, a Sorakté hegye; Délos, Klaros és Tenedos szigetei; Mallois, egy hely Lesboson, a grynéi liget vagy város; azonkívül Patara, Chrysa, Tarapnas, Kyrrha, Delphoi, Arrephnia, Entrosi, Tegyra városok. Bacchos és Dionysos neve alatt szintén neki volt szentelve Théba és Naxosz szigete, Nisa, egy arábiai város, a Kallichoros, egy paphlagóniai folyó, úgyszintén a Parnassos és a Kythéros, boiótiai hegység, amelyen minden második évben bacchanáliákat rendeztek. Ezenkívül a thamariták népe, a hirkánok szomszédai, a saját ünnepeiken Bacchost tisztelték.

Aphrodité<sup>21</sup> kultuszát mindenki közül elsőként az asszírok vezették be, ezután a paphosiak Cipruson, a punok, a kythériek, akiket Aigeus vezetésével az athéniaiak követtek. A spártaiaknál mint Armathát tisztelték, Delphoiban Aphrodité Epitybiaként;<sup>22</sup> tisztelték még Kós és Amathos szigetén, ezeken az

égei-tengeri szigeteken, és Memphis egyiptomi városában, Knidoson, Szicíliában, az idai ligetben, Hypépa városában, az Erykén, Szicília egyik hegyén, Kalydoniában, Kyrénében és Samoson. A hagyomány szerint (Aristotelés rá a tanú), a régi istenek közül egyik istent sem tisztelték jelentősebb szertartásokkal és több helyen, mint Aphrodité.<sup>23</sup>

Hermés-Mercuriust a leginkább a gallok tisztelték, Teutesnek nevezték; azonkívül tisztelték még az arkádiaiak, a hormopolisiek, az egyiptomiak és a memphisiek.

A Holdat Artemis<sup>24</sup> néven Taurika,<sup>25</sup> Skytia egyik tartománya tisztelte, és Ephesosban nagyon híres temploma állt. Mykénében, miután Thoast,<sup>26</sup> Taurika királyát megölték, Iphigeneia és Orestés ellopták a szobrát,<sup>27</sup> és az ünnepek rítusának megváltoztatásával Aricia<sup>28</sup> közelében tisztelték. Magnésiában a thessálok népe is tisztelte, és tisztelték Pisában,<sup>29</sup> Achaia városában, Tiburban és az Aventinuson, Róma egyik dombján; Perában, Pamphylia egy városában; Agrasban, Attika területén; továbbá a hagyomány szerint a karénok a Holdat hímnemű istenként imádták.

A többi istennek is voltak szent helyei, például Pallas Athénénak Athén, Peiraieus, az Arakynthos hegység,<sup>30</sup> a Tritones folyó,<sup>31</sup> Alkomeneon, Boiótia városa és Neó, a Kykládok egyik szigete. Démétér<sup>32</sup> szent helyei Eleusis, Attika, Enna<sup>33</sup> és Catania<sup>34</sup> szicíliai városok és az Etna hegye. Héphaistosnak<sup>35</sup> főként Lémnoson volt kultusza, továbbá Imbros thrákiai szigeten, Therasiában,<sup>36</sup> Héphaistos szent szigetén, szintén Szicíliában. Hestia<sup>37</sup> a trójaiak istennője volt, akit a menekülő Aeneas Itáliába telepített át; az övének tulajdonítják a phrygeket és Phrygia hegyeit, az Ídát és a Dindymost és Reatumot, Umbria városát; úgyszintén a Berekyntos hegyet és Pessinuntiont, Phrygia városát.

Hérát<sup>38</sup> Karthágóban tisztelték, továbbá Prosenna, Argos és Mykéné városaiban, Samos szigetén és a phaliskusok népe. Poseidón<sup>39</sup> számára szent hely volt Orchestos, Boiótia városa, és Tenaros, Lakónia hegyfoka; a troizén nép és városuk Poseidón oltalma alatt állt. Ilyenek voltak tehát a pogányok istenei, akik vezették őket és uralkodtak rajtuk, akiket Mózes a *Második Törvénykönyvben* a föld isteneinek nevez,<sup>40</sup> akiknek minden nép alá volt rendelve, és nem mást jelentenek, mint az ég csillagait és azok lelkeit.<sup>41</sup>

17 Azaz Pallas Athénét, illetve a neki megfelelő istennőt.

18 A bekezdést idáig lásd Crinitus 1955: IX, 3; 214–215.

19 Lactantius: *Isteni tanítások* I, 15. 8–9. Lactantius 2012, 58.

20 Ovidius: *Fasti* III, 81–85. Fordította Gaál László.

21 A latin eredetiben Venus.

22 Ludovico Celio Ricchieri: *Lectionum antiquarum libri XVI*. Rhodiginus 1516: XVI. 17; 822. Pausanias: *Görögország leírása* I. 14. 6; I. 2. 3. Pausanias 2008, 26; 8.

23 Caesar: *A gall háború* VI. 17. 1.

24 A latin eredetiben Diana.

25 A mai Krím-félsziget.

26 Tauris királya, akihez Artemis vezette el Iphigeneiát, aki őt testvérével, Orestésszel megölte.

27 Euripidés: *Iphigeneia*, 1446–1467.

28 Város Latiumban, híres ligete és temploma volt itt Dianának, akit sajátos szertartásokkal tiszteltek.

29 Város Élisben, ehhez közel tartották az olimpiai játékokat.

30 Hegység Aitólia déli partvidékén, ma Zigos.

31 A Tritón egy észak-afrikai tó és egy belőle kiömlő kis folyó neve volt, az egyik mítosz szerint itt született Pallas Athéné.

32 A latin eredetiben Ceres.

33 Város Szicília közepén, ma Castrogiovane. A mítosz szerint itt ragadta el Hadés Persephonét, és innen vitte le az alvilágba.

34 Vagy Catina, ma Catania.

35 A latin eredetiben Vulcanus.

36 A Szicília melletti Lipari-szigetek között a legdélibb, ma Vulcanello, tehát megőrizte a tűzisten Héphaistos-Vulcanus nevét.

37 A latin eredetiben Vesta.

38 A latin eredetiben Iuno, és itt is a párhuzamos istennőkre is értendő.

39 A latin eredetiben Neptunus.

40 5Mózes 4:19–20.

41 Riccio 1519, b1r–b3r.

## 15. fejezet

### Mit gondolnak az égi lelkekről a keresztény teológusok?

Az, hogy az egek és az égitestek lelkes lények, és valamiféle isteni lélekkel rendelkeznek, nemcsak a költők és a filozófusok véleménye, hanem a Szentírás és a katolikusok állítása is.<sup>42</sup> Mert Jézus, Sirák fia könyve is leírja az ég lelkét,<sup>43</sup> és Jeromos is világosan úgy nyilatkozik az égről, hogy van lelke.<sup>44</sup> Órigenész *A princípiumokról* írt könyvében azt írja, hogy szerinte az égitestek teljességgel lelkes lények, mivel állítólag felfogják Isten parancsait, ami csak az értelmes természetre jellemző.<sup>45</sup> Ugyanis ez van az írásban: „Parancsaimat kiróttam minden csillagra”.<sup>46</sup> Sőt, úgy tűnik, Jób egyetértett azzal, hogy a csillagok nem teljesen mentesek a bűn foltjától, ugyanis ezt olvassuk: „A csillagok sem tiszták az ő színe előtt”,<sup>47</sup> ami nem vonatkozhat a testük fényére.

Ennélfogva Eusebius Pamphili is úgy véli a *Teológiai magyarázatokban*, hogy az égitestek lelkes lények,<sup>48</sup> továbbá Ágoston is a *Kézikönyvecskében*,<sup>49</sup> a későbbiek közül Nagy Szent Albert a *Négy egykorúban*,<sup>50</sup> Aquinói Tamás a *Szellemi teremtményekben*<sup>51</sup> és Iohannes Duns Scotus a *Nézetek második könyvéről* című művében,<sup>52</sup> akikhez társul még Nicolaus Cusanus, a nagytudású bíboros. De maga Aureolus is egy alapos értekezésében erről győző meg,<sup>53</sup> aki azonfelül úgy véli, nem lesz illetlen az égitesteket a *dulia* kultuszában részesíteni, és az ő kedvezésükért és segítségükért könyörögni, amit Tamás is helyesel, feltéve hogy nem állja útját ennek a kultusznak a bálványimádás veszélye. Még Plótinus is azt állította, hogy felismerik és meghallgatják kéréseinket.<sup>54</sup> Ha valaki velük szembe akarna szállni, és úgy tartaná, hogy ezek szentségtörő tanítások, az hallgassa meg Augustinust a *Kézikönyvecskében*<sup>55</sup> és az *Átdolgozásokban*<sup>56</sup> és Tamást a *Pogányok ellen* második könyvében meg a *Quodlibetalesben*,<sup>57</sup> Duns Scotust a *Nézetekről*,<sup>58</sup> valamint Párizsi Vilmost az *Összefoglalás a világegyetemről* című művében,<sup>59</sup> akik egyhangúlag azt felelik erre, hogy semmi köze a katolikus hithez annak a kérdésnek, hogy az égitesteknek van vagy nincsen lelke. Tehát mégha sokak számára nevetségesnek is tűnik, hogy lelkeket feltételezünk a szférákban és a csillagokban, amelyek mint a pogányok

istenei, a maguk országai, városai, törzsei, népei, nemzetei és nyelvei felett uralkodnak,<sup>60</sup> mégis az igazán intelligens emberek számára ez egyáltalán nem tűnik különösnek.

## 16. fejezet

### Az értelmek és a daimónok, azok három neme és különféle neveik. Az alvilági és földalatti démonok

Ezt követően pedig az értelmekről, a szellemekről és a daimónokról kell értekezünk. Az értelem gondolatilag felfogható szubsztancia, mely mentes a test minden nehézkes és mulandó terhétől, halhatatlan, érzékelhetetlen, mindenben jelenlevő, ami képes bármibe beáradni. Ugyanaz a természete minden értelemnek, szellemnek és daimónnak – itt nem azokról a démonokról beszélek, akiket ördögöknek hívunk, hanem azokról a szellemekről, amelyeket e kifejezés sajátossága miatt neveznek így, mint amelyek tudás, értelem és bölcsesség birtokosai.<sup>61</sup> A mágusok hagyománya szerint ezeknek három neme létezik.

Közülük az elsőket égfelettieknek hívják, ezek a testtől teljességgel különálló elmék és mintegy értelmi szférák, amelyek az egy Istent mint az ő legszilárdabb és mozdíthatatlan egységüket vagy középpontjukat tisztelik. Ezért őket is isteneknek nevezik, minthogy valamelyest részesednek az isteni nektárral ittasak.<sup>62</sup> Ők az egy Isten körül forognak, és nem uralkodnak a világ testein, sem nem alkalmazkodnak a földi dolgok irányításához, hanem az Istentől felvett fényt a lenti rendekbe árasztják, és minden egyes dolog számára kiosztják azok minden egyes feladatát.

Ezek után közvetlenül másodikként az égi értelmek következnek, amelyeket világi daimónoknak hívnak, amelyek tudniillik az isteni tiszteleten túl, a világ szféráihoz kapcsolódnak, és az egyes egek és bolygók élén állnak, amiért is azokat ugyanannyi rendre osztják, ahány ég van a világon és ahány bolygó van az egekben.<sup>63</sup> Egyeseket saturnusinak hívnak, azokat, amelyek a Saturnus egét és magát a Saturnust irányítják, másokat jupiterinek, amelyek a Jupiter egét és magát a Jupitert kormányozzák.

42 Riccio 1519, b1v, b4v.

43 Jézus, Sirák fia 1:6.

44 Jeromos: *Commentarius in Ecclesiasten* I. 6.

45 Órigenész: *A princípiumokról* I. 7. 2–4. Órigenész 2003, 105–109.

46 Ézsaiás 45:12.

47 Jób 25:5. Riccio 1519: c2v.

48 Eusebios: *Commentarii in Psalmos* XVIII. 2. col. 187.

49 Augustinus: *Enchiridion*, XV. 58.

50 Nagy Szent Albert: *De quatuor coaequevis* III. 2. 16.

51 Aquinói Szent Tamás: *De spiritualibus creaturis* 6.

52 Iohannes Duns Scotus: *Commentarii*... XIV. 2. Lombardiai Péter (1096, Novara – 1160, Párizs) skolasztikus teológus és Párizs püspöke volt. *Nézetek négy könyve* a teológia tankönyve lett, amivel kiérdemelte a *Magister sententiarum* elismerő címet. Bár Duns Scotus műve a kommentár címet viseli, azt a *Sententiae* témáinak igen eredeti feldolgozása jellemzi, így inkább egy újabb teológiai munkának tekinthető.

53 Vagy Aureolus Augustinus Hipponensis, azaz Hippói Ágoston (354–430) vagy Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von

Hohenheim, azaz Paracelsus (1493–1541) valamelyik művéről lehet szó. Mivel utána Aquinói Tamásra hivatkozik, valószínű, hogy inkább Ágostont idézi.

54 Plótinus: *Enneades* IV. 4.

55 Augustinus: *Enchiridion* XV. 58.

56 Augustinus: *Retractationes* I. 11.

57 Aquinói Szent Tamás: *Contra gentiles* II. 70. 1478. *Quaestiones quodlibetales* XII. 6. 233.

58 Duns Scotus: *Quaestiones in libros IV Sententiarum* XIV. 2.

59 Alverniates: *De universo* I. 3. 31.

60 Ficino: *Theologia Platonica* IV. 1. Ficino 2001–2006, I. 248–296.

61 Platón: *Kratylos* 398b. Zorzi 1525, I. 5. 13; f. 93r.

62 Ficino: *Theologia Platonica* X. 2. Ficino 2001–2006, III. 114–130. Vö. pseudo-Dionysios Areopagitis: *Mennyei hierarchia* VII. col. 205B–212C.

63 Innen a következő két bekezdés végéig lásd Alverniates: *De legibus* 24. Ficino: *In Apologiam Socratis*, Ficino 1576, 1387. Zorzi 1525, I. 5. 14; f. 94r.

Hasonlóképpen nevezik a különféle daimónokat az egyes bolygók neve és ereje szerint; és mivel a régi asztrológusok ötvenötféle mozgást különböztettek meg, ezért ezekhez ugyanannyi értelmet vagy daimónt találtak ki. A csillagos égen olyan daimónokat feltételeztek, amelyek a jegyek, a triplicitások, az arculatok, a quináriusok,<sup>64</sup> a fokok és az egyes csillagok urai. Mert noha minden filozófiai iskola, a peripatetikusokat is beleértve, az egész csillagos égbolt minden részének egyetlen közös értelmet tulajdonít, mégis mivel minden egyes bolygónak és az ég minden egyes kis részének megvan a maga sajátos és különböző ereje és befolyása, szükséges, hogy azok élén is ott álljon egy őket uraló értelem, amely azt az erőt adja és működteti.

Így hát tizenkét fő daimónt feltételeztek, amelyek az állatöv élén állnak; harminchatot, amelyek az arculatok élén; hetvenkettőt, amelyek az ég ugyanolyan számú quináriusai, az emberek nyelvei és népei élén; négyet, amelyek a triplicitások és az elemek élén állnak; és hetet mint az egész világ kormányzóit a hét bolygónak megfelelően. Valamennyinek adtak neveket és jeleket, amelyeket karaktereknek hívnak, és ezeket használták könyörgéseikhez, varázslataikhoz és szobraikhoz, úgyhogy rávésték azokat a műveleteikben felhasznált eszközökre: talizmánokra, lemezekre, tükrökre, gyűrűkre, papiruszokra, viaszlapokra és hasonlókra úgy, hogy ha a Naphoz szólt kérésük, a Nap neveit és a szoláris daimónokat megszólítva könyörögtek, és a többivel ugyanígy.

Harmadikként azokat a daimónokat feltételezik, amelyek azokban a dolgokban segédkeznek, amiket a földi dolgok számára kell nyújtani. Ezeket Órigenés olyan láthatatlan erőknak hívja,<sup>65</sup> amelyeknek tulajdonítható a földön jelenlévő dolgokról való gondoskodás. Ugyanis gyakran irányítják utazásainkat és tevékenységeinket úgy, hogy senkinek sem tűnik fel, gyakran vannak jelen az ütközetekben, titkos segítségnyújtással juttatják hozzá barátainkat a kívánt sikerhez, hiszen állítólag tetszésük szerint képesek kedvező dolgokat kieszközölni vagy nehézségeket okozni.<sup>66</sup>

Ezeket hasonlóképpen több rendre osztják, úgyhogy egyesek tüzesek, mások vizesek, légiesek és földiesek. Ezeket a daimónok négy fajtájának tartják az égi lelkek négy erejének megfelelően (értelem, ész, képzelet, természet – tudniillik az éltető- és mozgatóerő). Eszerint a tüzesek az égi lelkek értelmét követik, ezért az emelkedett szemlélődésben segédkeznek; a légiesek az ést követik, így a gondolkodóképességet segítik, és azt az érzékelő és önfenntartó képességtől valamennyire elválasztva a cselekvő életet szolgálják, ahogyan a tüzesek a

szemlélődőt; a vizesek a képzeletet és az érzékelést követve a gyönyöröket nyújtó életet szolgálják; a földiesek a természetet követve a létfenntartó természetet segítik. Azonkívül megkülönböztetik a daimónok e nemét a bolygók és egek nevei szerint is, mint saturnusiak, jupiteriek stb. Azonkívül egyesek keletiek, mások nyugatiak, déliek, északiak.<sup>67</sup>

Végül is a világ egyetlen része sem nélküli ezen daimónok jelenlétét és segítségét,<sup>68</sup> nem mintha csak ott lennének jelen, hanem mert ott irányítanak a leginkább.<sup>69</sup> Ugyanis bárhol lehetnek, de adott helyeken adott daimónok munkálkodnak és befolyásolnak a leginkább. S ezt nem úgy kell érteni, hogy ezek a bolygók hatásainak vannak alávetve, hanem hogy megfelelnek a világ feletti égnek, amely mindent irányít, és amihez mindennek igazodnia kell. Ezért mivel ezek a daimónok hozzá vannak rendelve úgy a különböző bolygókhoz, mint a különböző helyekhez és időkhöz (nem mintha az idő vagy a hely kényszerítené őket, ahogyan azok a testek sem, amelyek irányítására lettek odaállítva, hanem mert a bölcsesség rendje úgy határozott), azért segítenek és gondoskodnak inkább azokról a testekről, helyekről, időkről, bolygókról.

Eszerint egyeseket nappalinak, másokat éjjelinek, megint másokat délinek mondanak; hasonlóképpen egyeseket erdeiinek, másokat hegyinek, megint másokat mezeinek, némelyeket házinak hívnak. Innen származnak e nevek: silvanusok, faunok, satyrosok, pánok, nimfák, naiádok, néreidák, dryádok, peridák, amadryadok, potamidák, hinnidák, agapták, palesek, pareadok, dódónák, feniliák, lavernák, pareák, múzsák, aiónidák, kastalidák, helikónidák, pégasidák, maiónidák, phebiadák, camaenák, charisok, geniusok, lemurok és hasonlók, akiket fenti népnek neveznek, mások pedig félisteneknek és félistennőknek.<sup>70</sup>

Ezek közül némelyek annyira közel állnak az emberekhez és olyan baráti viszonyban vannak velük, hogy az emberi szenvedélyek hatással lehetnek rájuk. Plátón<sup>71</sup> úgy véli, hogy a betanításukkal az emberek gyakran csodálatos szemfényvesztéseket képesek elérni<sup>72</sup> csakúgy, mint ahogy az emberi betanítás nyomán sok hozzánk közelebbi állat, mint a majom, a kutya, az elefánt a fajukat meghaladó, csodás dolgokat visz végbe. Akik Dánia és Norvégia történetét megírták,<sup>73</sup> azok is tanúskodnak arról, hogy azokon a területeken különféle fajtájú daimónok az emberek szolgálatának vannak alávetve. Azonkívül közülük némelyeknek teste is van, és halandók, a testük megszületik és elpusztul, mégis hosszú életűek az egyiptomiak és a platonikusok véleménye szerint;<sup>74</sup> ezzel különösen Proklos ért egyet.<sup>75</sup> Plutarchos,<sup>76</sup> a filozófus Démétrios és a szónok Aemilianus is

64 Öt fokot átívelő terület egy jegyen belül. Ez a szakkifejezés nem szerepel a korábbi asztrológiai forrásokban. (Kárpáti Gábor Csaba megjegyzése.)

65 Órigenés: *A principiumokról* II. 9. 3. Órigenés 2003, 186.

66 Saxo Grammaticus: *Historia Danica* 3. Saxo Grammaticus 1839, 112–113.

67 Ficino: *In Apologiam Socratis*, Ficino 1576, 1387. Ficino: *Theologia Platonica* X. 2. Ficino 2001–2006, III. 114–130.

68 *Corpus Hermeticum* IX. 3. Hermés 2020, 89.

69 Iamblichos: *De mysteriis* I. 9. 29–30. Ficino 1576, 1876.

70 A felsorolt nevek a görög és római mitológia erdei és folyóistenei, az egyes hegyekhez és forrásokhoz tartozó istenek és istennők,

illetve az egyénhez tartozó védőisten a genius, a holtak nem gondozott ezért bosszús és zavart okozó lelkei pedig a lemurok.

71 Plátón: *A lakoma* 202e–203a. Plátón: *Törvények* IV. 713d.

72 Ficino: *Theologia Platonica* X. 2. Ficino 2001–2006, III. 114–130.

73 Saxo Grammaticus: *Historia Danica* 2, 8. Saxo Grammaticus 1839, 71, 425.

74 Ficino: *Theologia Platonica* X. 2. Ficino 2001–2006, III. 114–130.

75 Proklos: *In Timaeum* 1.

76 Plutarchos: *De defectu oraculorum* 17. 419B–D.

ezt állítja. Az ő idejünkben megesett sok csoda közül megerősítik ugyanis, hogy Pán, a nagy daimón és rajta kívül sok más előbb jajgatott, majd meghalt.

Ezeknek a harmadik rendbeli daimónoknak a platonikusok nézetei szerint ugyanannyi csoportja van, ahány csillag van az égen, és a számuk annyi minden egyes csoportban, ahány csillagot az ég magába ölel.<sup>77</sup> Athanasius elbeszélése szerint a jó daimónok száma viszont egyesek véleménye alapján minden kilencvenkilenc emberre egy,<sup>78</sup> a száz juh példázatának megfelelően;<sup>79</sup> mások úgy vélik, minden kilencre egy, a tíz drachma példázatának megfelelően;<sup>80</sup> megint mások úgy tartják, az angyalok száma egyenlő az emberekével, mert meg van írva: „Az angyalok számának megfelelően alkotta meg a népek határait.”<sup>81</sup> A számukról sokan sokfélét írtak, azonban a későbbi teológusok a Nézetek Mesterét,<sup>82</sup> Ágostont<sup>83</sup> és Nazianzosi Gergelyt<sup>84</sup> követve könnyedén kivágják magukat, mert azt mondják,<sup>85</sup> hogy a jó angyalok száma meghalad minden emberi felfogást, akiknek viszont végtelen számú tisztátalan szellem felel meg; úgyhogy annyi létezik az alvilágban, ahány tiszta szellem van a fenti világban, amint ezt egyes teológusok állítják a saját látomásaik alapján.

Alájuk helyezik a földalatti vagy sötét démonokat, akiket a platonikusok lázadó angyaloknak mondanak. Ők a gonosz-

tettek és gazságok megbosszulói az isteni igazság büntetése szerint;<sup>86</sup> gonosz démonoknak és rossz szellemeknek hívják őket, mert maguktól is elég sok bajt okoznak és ártanak. Nekik is számos csoportjukat tartják számon, és őket is hasonlóképpen különböztetik meg a bolygók és az elemek nevei és a világ részei alapján, királyokat, fejedelmeket és előljárókat feltételeznek közöttük, és neveket adnak nekik. Élükön négy igen ártalmas király áll a négy égtájnak megfelelően, alattuk több más uralkodik a csoportok fejedelmeiként, sokan pedig saját feladatukat látják el; közülük valók a gorgók,<sup>87</sup> a *statenocták*,<sup>88</sup> a fűriák,<sup>89</sup> közülük való Tisiphoné, Aléktó, Megaira,<sup>90</sup> Kerberos.<sup>91</sup>

A daimónoknak erről a fajtájáról ezt mondja Porphyrios:

*A földhöz közeli helyen laknak, sőt, magában a földben. Nincs olyan gonoszság, amelyet ne merésznének elkövetni, egészen erőszakos és dühös szenvedélytől izzó a természetük, ezért a leginkább hatalmas és váratlan csapdákat állítanak és készítenek. Amikor valakit megrohannak, részint rejtőzködnék, részint erőszakot visznek belé, és szerfelett gyönyörködnek abban, hogy minden dolgot igazságtalanul és viszálykodva tesz meg.*<sup>92</sup>

77 Ficino: *Theologia Platonica* X. 2. Ficino 2001–2006, III. 114–130. Platón: *Timaios* 32b, 36c–d, 48b.

78 Athanasius: *Quaestiones ad Antiochum ducem* 6. col. 601D–604A.

79 Máté 18:12–13.

80 Lukács 15:4–6, 8.

81 5Mózes 32:8.

82 Lombardiai Péter (1096, Novara – 1160, Párizs), Párizs püspöke, skolasztikus teológus, lásd a III. könyv 16. fejezet rá vonatkozó jegyzetét. Lombardiai Péter: *Sententiae in IV libris distinctae* II. 9. 7. 2.

83 Augustinus: *Enchiridion* IX. 29.

84 Nazianzosi Gergely: *Orationes* XLII. 9. col. 469.

85 Zorzi 1525, III. 8. 2; f. 108r.

86 Calcidius: *In Platonis Timaeum commentarius* II. 135. 197.

87 A félelemkeltés görög istennői, Phorkys és Kétó lányai: Euryalé („messze üvöltő”), Stheinó („erős”) és Medusa („uralkodó”). Mi-

vel megsértették Pallas Athénét, olyan rúttá változtatta őket, hogy láttukra a halandók kövé váltak. Perseus vállalta, hogy a halandó Medusa fejét levágja, amiben Athéné és Hermés voltak a segítségére. A fejet Athénének ajándékozta, aki aztán a pajzsán viselte.

88 A *statenoctae* egy görög kifejezés latin fordítása lehet, a jelentése nagyjából ’éjjel fennmaradók’.

89 A görög *erinnyszek* római megfelelői.

90 Tisiphoné, Aléktó és Megaira Gaia és Uranos gyermekei, az *Erinnyszek*, akik akkor születtek, amikor Kronos megfosztotta uralmától apját, Uranost úgy, hogy levágta annak férfiasságát. Amikor Uranos vére a Föld, Gaia ölébe hullott, a vércseppekkel megtermékenyített földből születtek meg a bosszúállás és a lelki ismeret-furdalás istennői.

91 Kerberos az Alvilág bejáratának őre, a háromfejű kutya.

92 Porphyrios: *De abstinentia* II. 39–40. Ficino 1576, 1935. Zorzi 1525, III. 4. 6; f. 45r.

**Scheidel, Walter: *What is Ancient History?* Princeton: Princeton University Press, 2025, 319 oldal, \$29.95/£25.00.**

Walter Scheidel (1966) korunk legidézettebb Róma-kutatója és azon kevés ókortörténész egyike, akit immár bátran nevezhetünk globális sztártörténésznek. Szakmai pályafutását Bécsben kezdte az 1990-es évek elején, ahol karrierje a német anyanyelvű *Altertumswissenschaft* évszázados hagyományának egyik tehetséges fiatal várományosaként indult, ám hamar az angolszász ókortudomány világában találta magát. Ma a Stanford Egyetem ókortörténésze, és kötetiben elsősorban nagy, az emberiség történetének és az ókor legtágabb értelemben vett egyetemességének kérdéseit elemzi, legyen szó az ókori gazdaságtörténet, a nagy forradalmak és kataklizmák termékeny társadalmi hatásáról (*The Great Leveler*), vagy a római kor természetudományos kutatásainak perspektíváiról (*The Science of Roman History*). Magyar nyelvterületen Scheidel munkáit számomra érthetetlen okok miatt sem fordításban, sem idézettségben nem találjuk, bár két radikálisan különböző tudománytörténeti hagyományt átfogó személyes életútja és az itt bemutatott kötete is választ adhat a magyar ókortudomány Scheiddel szembeni szinte teljes közönyére is. Üdítő kivételként fontos megjegyezni Grüll Tibor munkásságát, aki előszeretettel idézi a stanfordi professzor munkáit és a Scheidel nevéhez kötődő ORBIS Római Birodalom közlekedés- és gazdaságtörténeti térképét is.

Scheidel legújabb kötete tőle már elvárható módon több paradigmatiszta kérdéssel foglalkozik: mi az ókor? Mi az ókortudomány jelene és jövője? Hogyan oktassuk az ókort a 21. században?

Az imént említett tudománytörténeti probléma már a kötet bevezetőjében felsejlik. A kontinentális, német ókortudomány egykori gyakorlójaként, a pozitivisták, alapkutatásokra és az ókori írott és tárgyi források alapos ismeretére épülő és a klasszika-filológiai (Wilamowitz-Moellendorff-i) alapokból fejlődő óorkutatás egykori gyermekeként Stanfordban radikálisan új világ tárult Scheidel elé. Az Amerikai Egyesült Államok etnikai, kulturális és identitáspolitikai dimenzióiban is végletekig megosztott és változatos világa leképeződik a nagy

egyetemeken is, ahova a diákok jelentős hányada nem a nyugati világ kulturális örökségét hozza magával. A Stanford Egyetem végzős diákjainak például 29%-a ázsiai származású, de jelentős az afroamerikai és latin-amerikai hallgatók száma is. Ilyen környezetben a görög és római antikvitás – annak egyetemes irodalmi témái és vívmányai ellenére – túlságosan európacentrikusnak hat, így az ókor fogalmát, oktatási módszerét, kronológiai és földrajzi dimenzióit újra kell értelmezni. Scheidel bevezetőjében felvázolja a kötet szerkezetét és alapvető kérdéseit, amelyek két kulcsfogalom, a globalizáció és a klasszicizmus köré összpontosulnak (13. old.).

Az első fejezet a világformálás (*worldmaking*) fogalmát járja körül: mit jelent ma az ókor, melyek a legfőbb „összetevői”, tulajdonságai, és hogyan lehet ezt a fogalmat igazán globálissá, egyetemessé tenni. Röviden, a globális ókor fogalmi meghatározását és tartalmát elemzi a szerző. Az első kérdés: mit értünk ókor alatt? Mi a közös a görög, a római, a föníciai, asszír, zsidó, indiai, egyiptomi, olmék, csádi, japán vagy szibériai ókorban? Scheidel úgy véli, hogy ókoron az emberiség azon korszakát értjük, amelyben létrejöttek azok a társadalmi, kulturális és politikai építőkövek, amelyek mai, modern társadalmunk alapjait alkotják – függetlenül attól, hogy ennek milyen kronológiai vagy földrajzi sajátosságai/jellegzetességei vannak. Hogy ma is kenyeret eszünk, városokban élünk, iskolákban tanulunk, tudományágakban gondolkodunk, szent szövegekre épülő vallásokat (is) követünk, írást és naptárat használunk és politikai intézményekkel rendezzük a hatalom zabolátlan természetét: ezek alkotják az emberiség egyetemes alapjait, amelyek létrejötte a világ minden táján egy jól meghatározható időszakban történt: döntően a letelepedett életmód és a mezőgazdaság létrejötte után, a neolitikum végén és az azt követő néhány évszázadban. Scheidel ugyanakkor nem elemzi azt a kronológiai eltérést, amely ezt a jelenséget más-más időpontba helyezi ha azt globális perspektívában vizsgáljuk.

Scheidel a stanfordi egyetemi campus mikrotársadalmának akar ókort tanítani, ahol kínai, afrikai, dél-amerikai, európai és ausztrál hallgatók is szép számmal akadnak. Számukra az ókor más sajátosságokkal bír, más kronoló-

giával, más sebességgel és eltérő tartalmi specifikumokkal rendelkezik. De a részletkérdésektől függetlenül, minden embercsoportnak van egy olyan formatív, hagyományteremtő korszaka, amelyben az alapvető kulturális sajátosságok első megjelenése megfigyelhető. Ezt a kronológiailag igencsak képlékeny periódust nevezi Scheidel ókornak vagy ókori történelemnek („*foundational history*” – az alapok történelme, „alapozó történelem”). Scheidel hangsúlyozza ugyanakkor, hogy az ókornak nem lehet és nem is kell olyan egyetemes meghatározásra törekednie, mint a középkorkutatás szerinte teljesen felresiklott *Global Medieval History* (globális középkori történelem) kísérletezése. Furcsa módon Scheidel munkájában nem említi a globalizáció/ globalizmus fogalmát, amelyet a kultúratudományok (szociológia, vallástudomány) előszeretettel használnak az elmúlt két-három évtizedben. Robertson és Roudometof szerint, a globalizáció fogalma feloldja a lokális-globális nexus konfliktusát és a helyi sajátosságokra fókuszálva, azok kialakulásában nem a globális erők hatalmi struktúrái felől értelmezik a társadalmi jelenségeket, hanem a helyi aktorok döntései, a mikroközösségek és egyének tevékenysége révén vizsgálják a lokális erők alakulását.

Ez a fogalom feloldhatná Scheidel módszertani dilemmáját: első fejezetéből ugyanis egyértelművé válik, hogy lehetetlen olyan egyetemes ókormeghatározást találni, amely minden embercsoport fundamentális, formatív korszakára jellemző lenne. A globalizáció, vagy globális ókor azonban a helyi történeti sajátosságokat emelné ki egy jóval tágabb, akár kontinenseken átívelő perspektívát is figyelembe véve. Míg az ókori Kína és az ókori Róma köztudottan kapcsolatban állt egymással (kereskedelmi és – ritkán ugyan, de – diplomáciai és kulturális kapcsolatokban is), a Húsvét-szigetek és az ókori Peru kultúrái aligha kapcsolhatóak más ókori civilizációkhoz, köztük a közös vonás legfeljebb a már említett társadalmi építőkövek első megjelenési formái lehetnek.

Az első fejezet második fele a „mi-  
kor” kérdését járja körül, bár az előző kérdésére adott válaszával a szerző egyértelművé tette, hogy az ókort egy kronológiailag képlékeny fogalomnak képze-  
li, amelynek az európai kronoló-

giai határok közé történő beszűkítése értelmetlen. Hasonló következtetésre jut Scheidel a „hol” kérdés kapcsán is: bár elismeri, hogy az ókorinak nevezett civilizációk jelentős része egymástól eltérő utat járt be, és többségük soha nem állt kapcsolatban egymással, úgy véli, hogy ezek a részletkérdések nem relevánsak a nagy kép megértéséhez, amennyiben egy pluralista, többpólusú ókort veszünk figyelembe.

A kötet második fejezete közel száz oldalon át részletesen elemzi azt, ahogyan az ókortudomány diverzifikálódott, ahogyan az Európa-centrikus, görög-római ókor monopolhelyzetbe került, továbbá milyen szerepet töltött be ebben a folyamatban a rasszizmus és a nacionalizmusok kora.

Scheidel fájdalmasan röviden mutatja be az egyetemes történetírás ókorig visszavezethető hagyományait, csupán említés szintjén felsorolva azokat a szerzőket és munkákat, akik az akkori ismert világ egyetemességét akarták összefoglalni. Ez a tendencia megfigyelhető az európai, arab és kínai történetírásban is, bár többségük eurázsiai dimenzióknál maradt, hisz interkontinentális, az Újvilágot is magába foglaló világtörténelmet csak a 16. század után lehetett írni. A nagy földrajzi felfedezések korát követő világtörténetek több tucat és később akár több száz kötetre rúgó sorozatai az elsők, ahol megjelennek az ókor fogalmának és korszakának már egyetemes dimenziói az angol, francia és német szakirodalomban. Johann Christoph Gatterer egyetemes története a felvilágosodás korának kiemelkedő példája, akinél az ókor első alkalommal terjedt ki Ázsia egészére, Afrika északi részére és Európa pára, azonban az Újvilágról még alig írt.

A 18. század végén a göttingeni történeti iskola állt a legközelebb ahhoz, hogy – minden hibája és fajelméletei ellenére – a nemzeti, keresztény vagy földrajzi határokon túllépve valóban egyetemes történettudományt gyakoroljon. Ez a folyamat megtorpan, nagyrészt olyan nagyhatású kutatók munkássága miatt, mint Johann Joachim Winckelmann, akinél az ókor-konceptiója kizárólag a görög génuszra, a görög civilizáció mindenek felett álló tökéletességére, esztétikájára szorítkozott. Ehhez hamar csatlakozott a klasszicizmus mint művészeti és építészeti irány, majd a görög szabadságharc mint az európai nacionalizmusok

korának nyitófejezete. Az ókor fogalmát foglyul ejtette például Johann Joachim Winckelmann és kortársai a görög szobrok klasszicizáló fehérségével, az idealizált athéni demokráciával és a görög génusz és leleményesség egyetemesnek kikiáltott vívmányaival.

A diszciplináris határok egyre szigorúbbá válása és azok megjelenése az egyetemi oktatásban, a klasszika-filológia kényelmetlenül domináns jellege (Renant idézve: „a filológia a lélek dolgainak egzakt tudománya”) tovább szűkítette az ókor fogalmi és módszertani kereteit. Bár a 19. század első felében számos új, a világ ókori civilizációit kutató diszciplína született (egyiptológia, assziriológia, orientalisztika, sinológia, antik régészet stb.), ezek hamar különálló útra tértek, alig kommunikálva a klasszikus, görög és római világ kutatóival. Johann Matthias Gesner, Christian Gottlob Heyne és Friedrich August Wolf szerepét Scheidel részletesen elemzi az európai ókortudomány diszciplináris fejlődéstörténetében, ahol a filológiai kutatás sokáig az egyetlen formája volt az ókor (görög és római) tanulásának és tanításának. Wolf *Altertumswissenschaft*, vagyis ókortudomány-fogalma ugyan módszertanában igyekezett az interdiszciplinaritást követni és egyesíteni a fent említett tudományágakat (művészettörténet, nyelvészet, régészet, jog), azonban Európa-központúságán nem tudott változtatni. Wolf úgy vélte, hogy minden, ami az emberiség *Bildung*, vagyis fejlődéstörténeti alapozását jelentette, a görögök és rómaiak adták, a többi kultúra és régió túlságosan idegen vagy túlságosan kevésbé ismert, hogy az *Altertumswissenschaft* fogalmába beemeljék. Scheidel röviden bemutatja, hogy ez a rövid ideig tartó romantikus elképzelés az ókori görög és római világ egyetemes, diszciplináron túlívelő kutatásáról a tudománytörténeti és egyetemi-tanszéki diszciplináris árkok és határok áldozatává lett a 19. század végére. A klasszika-filológia, az ókortörténet, a művészettörténet és a régészet elválása ma a legtöbb egyetemen évszázados hagyomány. Az angolszász világ *classics* fogalma és magyar ókortudományi tanszékek a maguk módján talán kivételek, de az interdiszciplináris párbeszéd továbbra is ritkaságnak számít az egyetemi oktatásban és kutatásban. Kiemelendő itt Szilágyi János György és Komoróczy Géza munkássá-

ga, akik ezt, a tudományágakon átívelő szemléletet követték kutatásaik során.

A kötet harmadik fejezetében Scheidel pragmatikus példákkal igyekszik a globális ókortudomány módszertani, oktatási kérdéseit megvizsgálni. Ebben a fejezetben előszeretettel idézi Sebastian Conrad a magyar szakirodalomban is használt fontos, 2016-ban közölt monográfiáját (*What is Global History?*), amelyben a történelem globalitása nem tér- és idő-, hanem intenzitásfüggő, és ami a kapcsolati hálózatok kutatására fókuszál. Scheidel szerint a globális ókor kutatásának fontos sajátossága lehet a kontextualizálás, amely talán az általam is említett globalitás fogalmához áll közelebb. Külön fejezetben tárgyalja a konnektivitást és a hálózatok fontosságát, amelyek szintén jelentős – diszciplináris, térbeli, földrajzi, kronológiai határok átlépésére alkalmas – módszertani fogalmak, de részletesen kitér az összehasonlítás (komparatív történelem) perspektíváira is.

Scheidel néhány felületes mondatral intézi el módszertani innovációjának legproblematisabb részét, a nyelv és nyelvészet kérdését: hogy lehet globális ókort kutatni és oktatni, ha forrásaink és a szakirodalom több tucatnyi holt és élő nyelven íródott? Hiszen értelemszerűen nincs ma ember, aki képes ilyen szintű polihisztóri tudásra szert tenni – bár megjegyzendő, hogy Scheidel nem tér ki kötetében a mesterséges intelligencia adta lehetőségek forradalmi dimenzióira. A szerző javaslata ellenben az, hogy míg egy kutató megőrizheti szűkebb szakterületének klasszikus módszertani szabályait és készségeit (így sajátos nyelvtudását, specializációját), addig az oktatásban, a nagy kérdések elemzésében gond nélkül támaszkodhat mások munkájára, nyelvtudás pedig általában nem szükséges a kutatáshoz. Ezek a mondatok a filológia-alapú ókortudomány gyakorlóinak számára felháborítóan hangozhatnak, de ha őszintén magunkba tekintünk, tudjuk: lehet ókort tanítani nyelvtudás nélkül is, hisz az ókor forrásainak tárháza ma már jóval részletesebb és gazdagabb, mint a 18. században, az irodalmi források jelentős részét pedig számos világnyelvre lefordították. Scheidel – idézve Jo Guldi és David Armitage forradalmi munkáját (*History Manifesto*) – azt állítja, hogy a túlzott specializáció marginalizációhoz vezet.

A negyedik fejezetben Scheidel kitér innovatív módszertanának és javaslatának gyakorlati problémáira, buktatóira. Röviden bemutatja az ókortudományi tanszékek ideológiai és módszertani válságát az Egyesült Államokban és az Egyesült Királyságban, amelyről mi, Kelet-Közép-Európa kutatói legfeljebb egy-egy szokatlan kötet megjelenésekor hallunk (például toxikus maszkulinitás az ókorban, az ókortudomány „fehérsége” vagy más identitáspolitikával átítított témák vitájakor). Az ókor kutatása és oktatása a nyugati államokban áldozatul esett a kolonializmus és dekolonializmus identitáspolitikai vitájának, amelyben a klasszikus ókor szerzői, témái és forrásai a faji kivételezettség és anakronizmus forrásaiként jelennek meg. Scheidel elfelejti, hogy ezek a jelenségek elsősorban a posztkoloniális nyugati világ sajátos-

ságai, amelyek csak kis mértékben vannak jelen Európa keleti felében és a világ számos más országában, bár kétségtelen, hogy a jelenség közvetlenül érinti az egykori gyarmatok, az ún. globális Dél oktatáspolitikáját is.

A kötet végül enyhe, visszafogott optimizmussal zárul: a szerző a globális ókor fogalmának népszerűsítésében ma vezérszerepet játszó ISAW (*Institute for the Study of the Ancient World*) példáján keresztül igyekszik alkalmazható módszertant bemutatni. Hasonlóan pozitív példaként jelenik meg a UCLA és a Yale Egyetem *Global Antiquity* programja, ahol egyiptológusok, maja-kutatók, sinológusok, klasszika-filológusok, római provinciális régészek és a bibliai régészet szakértői együtt dolgoztak ki egy új egyetemi oktatási programot. Scheidel példáihoz pozitív esettanulmányként ér-

demes még megemlíteni számos vallástudományi tanszék globalitásra törekvő ókortörténeti koncepcióját, mint például az ELTE vagy a Szegedi Tudományegyetem vallástörténeti kurzusait.

A szerző ugyanakkor hangsúlyozza: globális ókorhoz pénz, infrastruktúra és humán erőforrás kell. Nem minden egyetem fogja tudni ezt a gyakorlatban kivitelezni, és ezzel nincs is semmi gond. Módszertani kísérletként Scheidel az ókor, egy kultúrtörténeti, tudománytörténeti fogalom és az ókortudomány radikális, 21. századi újraértelmezésének izgalmas kísérletét adja, amely, ha nem is nyeri majd el mindenki tetszését globálisan, talán néhány követőt talál minden országban – így Magyarországon is.

Szabó Csaba

A recenzió az MTA-SZTE Lendület Mithras Kutatócsoport kutatási projektjének keretében készült.

A Palladion Műhely és az Ókor folyóirat szerkesztősége 2023 végén közös rovatot indított „Dualis” címmel, amely minden alkalommal két változatban és két helyen, a Palladion honlapján (palladion.hu) és az Ókor hasábjain jelenik meg. A rovat célja, hogy az ókori művészetet és tudományos feldolgozásának eredményeit változatos eszközökkel és formában hozza közel a mai befogadóhoz.

**Svend Hansen** a Német Régészeti Intézet (DAI) Eurázsiai Intézetének igazgatója, valamint a berlini Freie Universität professzora, az ELTE díszdoktora. Kutatási területe az óskori fémművesség, különösen a Kárpát-medencében feltárt leletek.

**E-mail:** eurasien@dainst.de

**ORCID:** 0000-0002-6714-4629

**Absztrakt:** A tanulmány az erőszak régészeti kutatásának elméleti és módszertani problémáit vizsgálja tágabb történeti és kortárs összefüggésekbe ágyazva. Rámutat arra, hogy a háború témája hosszú ideig periférikus szerepet töltött be a régészetben, részben a „békés óskor” ideológiailag motivált narratívái miatt. Empirikus esettanulmányok – neolitikus tömegsírok, kivégzések nyomai és sziklaművészeti ábrázolások – elemzésén keresztül a tanulmány az erőszak fenomenológiájára és a megszólalások strukturális mintázataira összpontosít.

**Kulcsszavak:** óskori erőszak, neolitikum, tömegmegszárlás, régészeti konfliktuskutatás

**DOI:** <https://doi.org/10.63872/NOVM9774>

# Óskori háborúkutatás a neolitikum és napjaink között

Svend Hansen

A háború mint téma érdekes módon csak marginális szerepet játszott Németország régészetében, holott a 20. századi két világháború, az amerikaiak vietnami és az oroszok afganisztáni háborúja elegendő okot adhatott volna annak vizsgálatára, hogyan zajlottak a katonai összecsapások, vagy általában az erőszakos konfliktusok a neolitikumban vagy a bronzkorban. Míg a bronzkori kardok minden lehetséges aspektusát – kronológiáját, díszítését, öntési minőségét, eredetét vagy státuszszimbólumként való jelentőségét – kimerítően elemezték, a rendeltetésük, hogy embereket öljenek velük, alig került szóba. A háború témája még az 1980-as években, a békemozgalom időszakában sem vált fontossá a történelem korai korszakainak kutatásában. A „(békés) nemes vadember” filozófiai-etnológiai narratívája és a „békés egymás mellett élés” politikai konstrukciója, amellyel a Szovjetunió a két ellentétes társadalmi rendszer háború nélküli kohabitációját írta le, titokzatos módon kiegészítette egymást.

Annál nagyobb hatást váltott ki Lawrence H. Keeley 1996-ban megjelent *War Before Civilization. The Myth of the Peaceful Savage (Háború a civilizáció előtt. A békés vadember mítosza)* című könyve. Keeley († 2017) a chicagói Illinois Egyetem professzora volt, kutatásának középpontjában a köeszközökön található használati nyomok vizsgálata állt. A háborúról írt könyve már azért is meglepetést keltett, mert a szerző korábban nem írt nagyobb visszhangot kiváltó műveket a konfliktusok régészetéről. A *Háború a civilizáció előtt* nem csupán azt a témát dolgozta ki, amire az olvasó a cím alapján számít; alcíme, *A békés vadember mítosza* azt is világossá tette, hogy elméletileg is kidolgozott műről van szó. A jó vagy nemes vadember alakja Kolumbuszig vezethető vissza, aki hajónaplójában leírta a karibok szépen formált testalkatát és békés természetét.<sup>1</sup> De pontosan csak Michel de Montaigne fogalmazta meg a vademberek közösségének lényegi jellemzőit, szembeállítva saját korának társadalmával (*Az emberevőről*, ford. Csordás Gábor):

*Olyan nemzet ez, mondanám Platónnak, amely nem ismer semmiféle kereskedést; semmiféle írásbeliséget; nem ismeri a számokat; nincs neve a mágisztrátusra, sem a politikai felsőbbbségre; nem ismeri a szolgaságot, a gazdagságot vagy a szegénységet; a szerződést; az öröklést; az osztozkodást; egyéb foglalatosságot a henyélésnél; egyéb rokonságot az általános együvé tartozásnál; nem ismeri a ruházatot; a földművelést; a fémeket; a bort vagy a gabonát. Szavuk sincs a hazugságra, árulásra, színlelésre, fösvényiségre, irigységre, emberszólásra, megbocsatásra. Milyen távolinak tűnne az általa elképzelt állam ettől a tökéletességtől...*

Ám békéről nincs szó. Annál inkább egy másféle háborúról, figyelemre méltó indítékokkal:

*Háborújuk egészében nemes és nagylelkű, és minden ment-sege és szépsége megvan, ami ezt az emberi kórt megillet-heti; és semmi más alappal nem bír közöttük az erény kívánásán kívül. Nem új földek meghódításáért küzdenek, hiszen még azt a természeti bőséget élvezik, mely munka és kínlás nélkül látja el őket minden szükségessel, olyan bő-ségben, hogy nem is tudnak mit kezdeni területük növeke-désével.*

A nemes vadember alakjának összetett szellemi-történeti hát-teréből Keeley csupán egyetlen szembeállításra szorítkozott:<sup>2</sup> Thomas Hobbes és Jean-Jacques Rousseau ismert gondolatait vetette össze az ember természetes állapotáról. E két nevet öss-zekapcsolta a háborúval (*Hobbesian war*), illetve a békével (*Rousseauian declaration of universal prehistoric peace*), így aztán „új-Rousseau-ista kutatókról” is szó esik, ami jól mutatja Keeley és műve végső soron ideológiai koncepcióját.<sup>3</sup>

A könyv akkor jelent meg, amikor a volt jugoszláv köztár-saságokban és Afrikában dúló háborúk véget vetettek annak az illúzióknak, hogy a blokkok közötti konfrontáció után békés világrend következik. Mary Kaldor ezeket az összecsapásokat a konfliktusok új formájaként elemezte és „új háborúknak” ne-vezte el.<sup>4</sup> Jellemzőik a bűnözői erőszak-gazdaság kiépülése, a harcok brutalizálódása és az államiakkal párhuzamosan kiépü-lő katonai szervezetek megjelenése, ami megkülönbözteti őket a 19. és 20. századi, nemzeti hadseregek által vívott háborúktól. A polgárháború-értelmezéssel szemben Kaldor kimutatta, hogy Bosznia-Hercegovinában olyan politikai konfliktusokról volt szó, amelyekben egyaránt részt vett az állam és külön-böző magánszereplők, és amelyekben az identitáspolitikai csu-pán eszköz, hogy a politikai elitek megőrizhessék hatalmukat. A harcolók az erőszak új formáit alkalmazzák – ide tartozik a „másik” csoportjainak módszeres legyilkolása, a lakosság erő-szakos elűldözése, amit etnikai tisztogatásnak neveznek, és a területek lakhatatlanná tétele. Mindez nem más, mint népirtás.

Mindezek nyomán vált aktuálissá az erőszak és a konfliktu-sok témája a régészetben. Heidi Peter-Röcher nagyívű tanul-mányban mutatta be, hogyan lehet gyakorlati konfliktus- és erőszak-történetet írni a prehistorikus csontvázak alapján.<sup>5</sup> Ugyanakkor többször is hangsúlyozta, hogy a háború fogal-ma elválaszthatatlan az államtól, és főként a területek, az erő-források ellenőrzéséért, valamint a zsákmányszerzésért vívott erőszakos küzdelmet jelenti.<sup>6</sup> A nem állami társadalmak eseté-ben inkább a viszály fogalma illenék az erőszakos konfliktusok leírására. Ha a háborút államok közötti katonai konfliktusként definiáljuk, nem illik az európai neolitikum és bronzkor viszo-nyaira. Ha viszont a háború fogalmát minden lehetséges dolog-ra, például a koronavírusra is kiterjesztjük, esetlegessé válik a jelentése. Így a kőkori és a bronzkori háborúk kérdése már csak azért is zsákutcába vezet, mert ez a fogalom tudományo-san és érzelmileg egyaránt borzasztóan terhelt.

Bizonyos mértékű kiutat kínál ebből a zsákutcaból a szocio-lógiai erőszakkutatók, ami az erőszakra mint vonzó életformára összpontosít. Jan Philipp Reemtsma megfogalmazása nyomán: miért olyan vonzó az erőszak? Mi a közös rettentően külön-böző csoportok erőszak-felfogásában? Mi a közös nevezője a

politikai vagy vallási terrorcsoportok erőszakos cselekményei-nek és a külvárosi zavargásoknak? Ez az új erőszakkutatók nem azt vizsgálja, hogy mi áll mögötte, hanem azt írja le pontosan, hogy mi a tényállás.<sup>7</sup> Míg a régebbi irányzatok főleg az erőszak okaira összpontosítottak, az újabbak az erőszak empirikus bi-zonyítékait tárják fel és különböző formáit írják le.<sup>8</sup>

Így lett a „mi a tényállás?” leírásának követelménye az ős-régészet számára szinte az empirikusan megalapozott konfliktus-kutatás mottója.<sup>9</sup> A *Bronzkori erődök a Taunus és a Kárpá-tok között* elnevezésű kutatási programban ezt sikeresen meg is valósítottuk.<sup>10</sup> Különböző, olykor újfajta kutatási módszerek segítségével ugyanis már csekély ráfordítással is viszonylag könnyen kimutathatók a harcok és pusztítások nyomai a bronz-kori erődökben.

Trutz von Trotha szerint az erőszakkutatók új irányzatai olyan, eddig figyelmen kívül hagyott mozzanatokat vizsgál-nak, mint az okatlan kegyetlenség;<sup>11</sup> az emberi erőszak hatá-rainak eltűnése; az agresszió mint mindenki számára kéznél levő erőforrás vagy normális hatalmi cselekvés; végül az erő-szak mint a testiséghez kapcsolódó érzéki élmény, mint a fizi-kai szenvedés és a testi fájdalom alapvető vonatkozási pontja.<sup>12</sup> Az erőszak szociológiájának az erőszak fenomenológiájával kell kezdődnie, amit az erőszak alakzatainak elméletévé kel-lene továbbfejleszteni. Reemtsma így különbözteti meg a test elleni erőszak különböző formáit: az *allokatív* az élet kioltásá-ra irányul; a *raptív* elsősorban szexuális; végül az *autotelikus*, amelynek célja önmaga.<sup>13</sup> Üzenete pedig: képes vagyok rá; ha-talmamban áll; ez a világ rendje – isten vagyok.<sup>14</sup> Az erőszak fenomenológiája az áldozatok empirikus vizsgálatán alapul. A kriminalisztika a törvényszéki orvostudomány és számos természettudományos elemzési módszer segítségével deríti fel, hogyan ölték meg az áldozatot. Így nemcsak a bűncselekmény időpontját, hanem a lefolyását is rekonstruálják. Szerencsés esetben részletesen fel tudják tárni, pontosan milyen erőszakos cselekményeket követtek el az áldozattal szemben. Mindebből pedig következtethetünk a tett indítékaira és az elkövetőkre is. Ez a módszer, amely a tetthely dokumentálásának számos elemét a régészettől vette át, alkalmas az őskori erőszak kuta-tására is.<sup>15</sup> A srebrenicai mészárlás (1995 júliusa) során szerb alakulatok mintegy 8000 bosnyák férfit ölték meg, majd tö-megsírokba temették őket;<sup>16</sup> ennek egyik következménye lett a törvényszéki régészet kialakulása, ami speciális módszereket fejlesztett ki a tömegsírok feltárására.<sup>17</sup>

Az ukrainai háborúban is fontos szerepet kap majd a ré-gészet, például a bucsai orosz vérengzés felderítésében. Az orosz nagykövethelyettes az ENSZ-ben nyilvánosan kijelen-tette, hogy a bucsai mészárlásról készült fényképek ukrán ha-misítványok. A képek manipulálása valóban bevett gyakorlat – (nem csak) a digitális korban. De legkésőbb a Nemzetközi Bíróság előtt mindenre fény derül majd, amikor bemutatják a törvényszéki bizonyítékokat, és minden bucsai halott esetében tisztázni lehet, milyen kaliberű volt a halálos golyó, honnan lötték ki, és maga a fegyver is azonosítható lesz.<sup>18</sup>

Gyakran állítják: ha szavakkal és diplomáciával nem lehet tovább jutni, akkor a szembenálló fél nyilván csakis az erő-szak nyelvén ért. Következésképpen tehát az erőszak is nyelv. Különböző alakzatai egyben üzenetek a túlélők számára. Ez főleg a mészárlásokra érvényes. Nem arról van szó, hogy megtörtént, aztán vége. A hatalom abszolút demonstrálása-

ként hosszú időn át fejt ki a fenyegettség traumatizáló hatását a túlélőkre. 40 évvel ezelőtt a svábföldi Talheimban (Heilbronn járás), a vonaldíszes kultúra egyik településén, egy  $2,9 \times 1,5$  méteres gödörben 34 ember maradványait tárták fel – a régészet által igazolható első neolitikum-kori öldöklés nyomait.<sup>19</sup> A csontvázak antropológiai vizsgálata megerősítette, hogy a halottak erőszakos cselekményeknek estek áldozatul. 20 személy koponyáján kőbalták által okozott sebek láthatók. Az esetek felében több vágási sérülést is találtak, ami tisztán mutatja a gyilkolási szándék fékezhetetlen erejét: a sebesülteket is tovább ütötték. Egy fiatal férfi nyakába nyíl fúródott, valószínűleg akkor, amikor már a földön feküdt. Nyilvánvaló, hogy kivégzésről van szó. A 16 gyermek és 18 felnőtt tetemét hevenyészve dobták a gödörbe; a támadók tehát eltüntették a holttesteket, vélhetően, hogy elrejtsek tettüket, és bizonyny, hogy elfoglalják a falut. Bár az egyes mészárlások méretükben és a végrehajtás módjában különböznek egymástól, de az egyéni jellemzőkön túl – ahogy Wolfgang Sofsky megfogalmazta – a „vérengzések egyformasága” is kimutatható. Ez nem a célok azonosságán alapul, hanem az „abszolút erőszak egyetemes dinamikáján”.<sup>20</sup> Így a talheimi mészárlás sem volt egyedülálló eset. Egy körülbelül egykorú tömegsírban, a hesseni Schöneck-Kilianstädtenben 26 holttestet tártak fel. A halottakat nem csupán fejükre mért csapásokkal ölték meg, hanem a lábukat is eltörték. A kínzás és a csonkítás tehát már a neolitikumban is az öldöklés része volt. Talheimmal ellentétben Kilianstädtenben nem találtak fiatal nőt a halottak között. Valószínű tehát, hogy a támadók elrabolták, megerőszkolták, aztán rabszolgává tették őket. Ugyanez történhetett az alsó-ausztriai Asparn Schletzben is, ahol mintegy 200 embert mészároltak le – itt sem találtak fiatal nőt a halottak között. E mészárlások történelmi okainak kutatása során azt szokták kiemelni, hogy mindhárom tömegsír a Kr. e. 5. évezred végére keltezhető, és egy általános válság, illetve a földért és más erőforrásokért vívott, egyre súlyosbodó háborúk kifejeződéseként értelmezhető.

Bár ezek a tömegsírok a Kr. e. 6. és 5. évezred paraszti társadalmairól kirajzolódó régészeti eredmények egészéhez mérve ritka kivételnek tűnhetnek, szó sincs arról, hogy ne módosítanák a túlnyomórészt békés neolitikumról alkotott összképet. Csupán a tömegsírok alapján persze nem lehet megírni a konfliktusok történetét, hiszen a források túl szűkösek. Ezzel összefüggésben érdemes utalni a nemrégiben publikált feltevésre a waterlooi csata halottainak sorsáról: alighanem csontlisztte dolgozták fel őket mezők trágyázására.<sup>21</sup> Talheim óta mindenestre legalább nyolc további tömegsír került elő: El Trocs a spanyol Pireneusokban kilenc halottal (Kr. e. 5300 körül);<sup>22</sup> Halberstadt (Harz járás) szintén kilenc halottal (Kr. e. 5000 körül);<sup>23</sup> Esztergályhorváti (Nyugat-Magyarország) 38 halottal (a Kr. e. 4. évezred eleje);<sup>24</sup> Potočani (Horvátország) 41 halottal (Kr. e. 4100 körül);<sup>25</sup> Koszyce (Kis-Lengyelország) 15 halottal (a Kr. e. 3. évezred eleje);<sup>26</sup> végül Eulau (Naumburg) 13 halottal (a Kr. e. 3. évezred eleje).<sup>27</sup>



1. kép. Cueva de la Vieja barlang (Alpera, Albacete). Forrás: H. Obermaier 1916. *El hombre fósil*, Madrid, 238, 92. kép.

A neolitikum-kori vérengzések másik forrását a spanyol Levante sziklafestményei jelentik.<sup>28</sup> Említtessék meg egy kivégzési jelenet a Cueva de la Vieja barlangból (Alpera közelében; 1. kép).<sup>29</sup> Három kisméretű, ülő alakot már több nyíl is eltalált; egy íjász balról, kettő pedig jobbról további nyilakat lő rájuk. A mészárlások eddigi egyetlen ismert ábrázolása az Abri La Vall II barlangban található Capçanes közelében, Tarragona tartományban (2. kép).<sup>30</sup> Öt íjászt és tizenhét áldozatot látunk; az utóbbiak fegyvertelenek, nyilak sebeztek vagy ölték meg őket. Szerteszét hevernek különböző testtartásban; a mészárlás nyilvánvalóan éppen véget ért. Az íjások kissé távolabb állnak, és különböző pontokról ellenőrzik a helyszínt. Lehetséges, hogy a festmények készítője egyszer maga is tanúja volt egy ilyen eseménynek.

A kutatók eddig még keveset foglalkoztak a mészárlások részleteivel, jóllehet kulcsfontosságúak azok értelmezéséhez. A potočani halottak vágott sérülései többnyire a koponya jobb oldalán találhatók, ami azt jelzi: hátulról, előre megfontolt szándékkal ölték meg őket. Több sebet is találtak a maradványokon – az áldozatokra tehát többször is lesújtottak. Következésképp ezek nem harc, hanem kivégzés nyomai.<sup>31</sup> Egy szakértői vizsgálat bizonyára további részleteket is fel tudna tárni az elkövetés módjairól, például hogy az áldozatok térdeltek-e vagy már a földön feküdtek; ez lenne a tett rekonstruálásának kiinduló pontja. A genetikai elemzés egyelőre nem segített a körülmények tisztázásában.<sup>32</sup> A talheimi, kilianstädti és schletzi tettesek célja egy faluközösség vagy családok kiirtása volt. A gyilkoláshoz „túlradó gyilkolás” (*overkill*) társult, ami azt az erős érzelmi feszültséget mutatja, amely mögött felgyülemlett gyűlölet rejtőzött, és amely végül az áldozatok ellen elkövetett brutális erőszakban robbant ki.

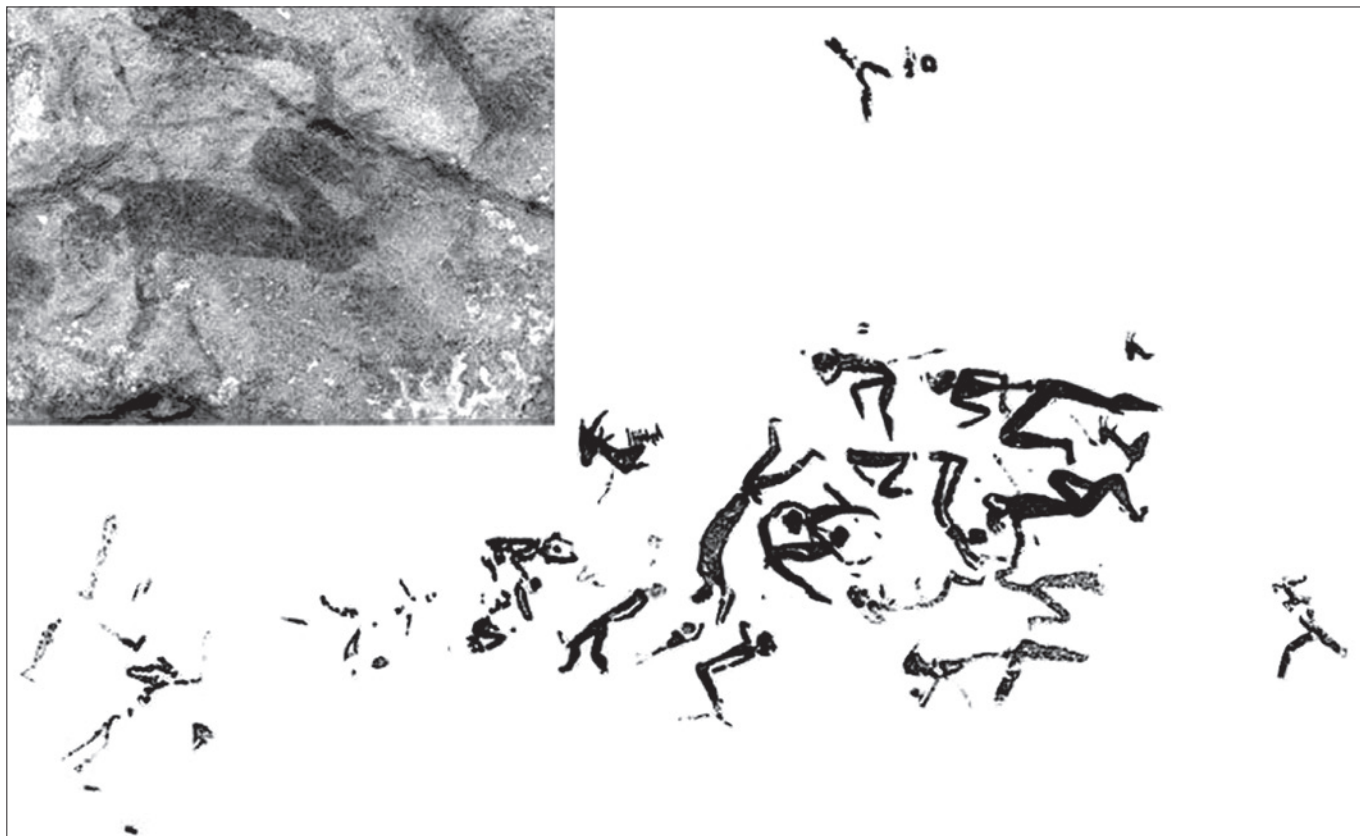
A felgyülemlett gyűlölet a vérengzés egyik előfeltétele. A kőkori mészárlások nem spontán, hanem kitervelt, előre megfontolt cselekedetek voltak. Olyan emberek követték el őket, akik tudták, hogyan kell ilyesmit csinálni – talán nem először ölték. De az esettanulmányok szintjén túl – és itt is hátra van még a sérülések rekonstrukciós elemzése – nincs mód arra, hogy a mészárlásokat beágyazzuk a neolitikum általános erőszak-történetébe. Egy nemrég közzétett tanulmányban 2363 csontvázleletet vizsgáltak meg, és 10 százalékuknál találtak sérüléseket, ezek mintegy 3 százaléka volt halálos.<sup>33</sup> A látszó-

lag magas szám (több mint 2000 csontváz) persze relativizálódik, ha lebontjuk a tanulmány által vizsgált régiókra és 2500 éves időszakra. Mégis ez az út vezethet ahhoz, hogy árnyaltabb képet kapjunk az európai neolitikum erőszak-történetéről. Az egyes újkőkori mészárlások előzményeiről persze aligha lesznek pontosabb régészeti elemzések, s hol vagyunk még az okok feltárásától? Pedig éppen erre lenne szükség. Mert egy mészárlás csupán látszólag jön a semmiből; valójában egy átfogó erőszak-folyamat része, amely megelőzi a mészárlást, és régészetileg szinte rekonstruálhatatlan. A vérengzések olyan „identitás-diskurzuson” alapulnak, amelynek során egy embercsoportot „a másik”, „az idegen”, „az ellenség” gyanánt azonosítanak. Így válik lehetségessé, hogy „rólunk” és „az ellenségeinkről” beszéljünk. A mészárlás akkor válik szükségszerűvé, ha a „mi” meg kell, hogy előzze „az ellenséget”, aki el akar pusztítani minket. Megteremtődik egy „szemantikai mátrix, amely értelmet ad az erőszak növekvő dinamikájának, ami aztán a mészárlás ugródeszkája lesz.”<sup>34</sup>

Így válik érthetővé Ruth Benedictnek a törzsi háborúkról szóló leírása, amelyben normálisnak, a vadászat egyik változatának ábrázolja azt: az ellenségeket úgy vadásszák le, mint az állatokat, és ez nem csak egy szófordulat, mint nálunk. Ez az univerzumról és az emberi életről alkotott nézetük, ami beépült nyelvük kategóriáiba, és amelyet minden hagyományuk és tapasztalatuk alátámaszt. Az „emberek” csupán a saját kis törzsük tagjai; a többiek nem emberek, hanem állatok. Az állatok megölése természetesen dicséretre méltó, és a szomszédos törzs nem-ember kétlábú tagjai éppúgy prédául szolgálnak. Megölésük éppúgy bizonyítja az én erőmet, mint egy sikeres

oroszlánvadászat.<sup>35</sup> A szomszédot egyszerűen nem tekintik embernek. Ellenség ő, akivel bármit meg lehet tenni. Ezért a mészárlás retorikájához tartozik az ellenség dehumanizálása az állatvilágból származó megnevezésekkel – csak példaként: patkány, disznó, csótány, légy. Hogy el tudjuk képzelni a folyamat összetettségét, nagyban segítségünkre vannak olyan vérengzések, amelyeknek jól ismerjük az előzményeit és a lefolyását. Nemrégiben egy történelmi példán, a francia protestánsok Szent Bertalan éji lemészárlásán (1572. augusztus 24-re virradó éjszaka) igyekeztem bemutatni az előzményeket, a vérengzéshez vezető csomópontokat, az öldöklés megtervezését és menetét.<sup>36</sup> És bizonyára hamarosan többet is megtudunk majd a Hamász részletes terveiről a Kfar Aza kibuc ellen, ahol a fiatal gyilkosok előszeretettel mészárltak le és égettek el csecsemőket, gyermekeket és fiatalokat. Ez a rettenetes büntett ismételt világossá teszi: egy mészárlás nem az erőszak spontán kitörése; gondos nevelés, illetve indoktrináció révén hosszú távon készítik elő, majd részletesen megtervezik és végrehajtják. Világos parancsot adnak ki rá. A mészárlás kigondolása alaposan figyelembe veszi az általa kiváltott hatást is. Az öldöklés, amikor nem a teljes megsemmisítést akarja elérni, a túlélők tartós traumatizálását célozza.<sup>37</sup> Arra szolgál, hogy nemzedékeken át rettegésben tartsa az ellenséget.

Wolfgang Sofsky erőszakról szóló tanulmányában így ír: „A meglepetésszerű támadás után a tettesek egyáltalán nem sietnek. Gyorsan, de sietség nélkül átfésülik a helyszínt, utcáról utcára, házról házra, szobáról szobára [...] Szuverén módon rendelkeznek az erőszakra szánt idővel. Ahol szükséges, gyorsan cselekednek, hogy az áldozatok ne ocsúdjának fel. Ahol



2. kép. Abri La Vall II (Capcanes, Tarragona). Forrás: Wikipedia, Clemens Schmillen

sokakat kell legyilkolni, rákapcsolnak, hogy minél hamarabb elvégezzék a feladatot. Ahol viszont ez további kielégülést ígér, lassítanak. Teljes fölényük tudatában olykor szünetet tartanak, megszakítják a mészárlást, és közben kipihenik a munka fáradalmait. Kifosztják a raktárakat, megtöltik a zsebüket és telezabálják magukat. A körülöttük fekvő holttestek nem rontják az étvágyukat.”<sup>38</sup> Ez a leírás számos empirikus egyedi eset általánosításán alapul, és természetesen felmerül a kérdés, hogy Talheim és Kfar Aza összehasonlítása valóban hozzájárul-e a megértéshez. A kisgyermek lefejezése Talheimban (Kr. e. 5000) és Kfar Azában (Kr. u. 2023) valóban hasonló hajlamon alapul? Tényleg összehasonlíthatók a neolitikus és a modern ember erőszakkal szembeni gátlásai? Talán a neolitikumban sokkal alacsonyabb küszöbértékekkel számolhatunk, mint azt Steven Pinker Norbert Elias *A civilizáció folyamata* című, 1939-ben megjelent művére hivatkozva sugallja?<sup>39</sup> Azaz 7000 évvel ezelőtt egy mészárlás kevésbé lett volna megrázó? A Kilianstädtenben történt mészárlás, amelynek során a kivégzetteket előbb megkínózták, vagy a kétszáz ember meggyilkolása Schletzenben talán nem volt határátlépés? Egy neolitikus öldöklést vajon másképp kell értékelnünk, mint a Hamász gyilkosainak vérengzését a Kfar Aza kibucban?

A legrégebbi írott forrás, amely átfogó képet ad a háború borzalmairól, az *Ilias* (Kr. e. 8. század). Nem haditudósítás, hanem egy régmúlt háborúról szóló költemény. Achilleus haragjáról szól, aki az Agamemnón főparancsnokkal folytatott vitáját követően visszavonul a harctól, és ezzel súlyos helyzetbe sodorja a görög sereget. Csak akkor tért vissza, miután barátját, Patrokloszt megölte a trójaiak vezére, Hektór. Örjögő berserkerként gyilkol. Az eposz leírása példaként szolgálhat az étvágygerjesztő erőszak, a vérszomj, a gyilkolás önmagáért való leírására. „Az adrenalin-hullám mellett kortizol és endorfin kibocsátása kíséri ezt az etikai szempontból többnyire elfogadhatatlan örömrészt.”<sup>40</sup> Az *Ilias* részletesen megénekli a vérözönt, amelyet Achilleus hagy maga után (XX. 490–503, ford. Devecseri Gábor):

*Mint amikor mély völgyek ölen fellobban a vad tűz,  
szikkadt bércek alatt, s föllángol a rengeteg erdő,  
s mindenüvé elhajítja a szél kavarogva a lángot:  
ily örjögve szaladt gerelyével, akárcsak egy isten,  
s ölni akart Akhilleusz: vértől ázott a sötét föld.  
Mint ha befognak széleshomloku tulkokat együtt,  
nyomtassák a fehér árpát kerekudvaru szérűn,  
s bögő tulkok alatt könnyen perdül ki az árpa:  
így lépdelték a büszkeszívű Akhilleusz paripái  
holtakon és pajzsok hegyiben, s vértől csatakos lett  
lent az egész tengely s a szekér párkánya egészen,  
mert oda freccsent föl minden vércsepp a patákról  
és a keréksínról. Így tört diadalra Akhilleusz,  
míg győztes kezeit szennyezte a harci mocsokkal.*

Végül sor kerül a párbajra Achilleus és Hektór között. Achilleus odaveti a haldokló Hektórnak, hogy holttestét a kutyák és a madarak martalékául hagyja. Leveszi a halottról a vérral borított páncélt, és az odasiető görögök összetorlódnak a holttest körül; senki sem mulasztja el, hogy bele ne döfje lándzsáját a holttestbe – közösségi *overkill* (*Ilias* XXII. 371). Achilleus átszúrja a halott sarkát, a szekéréhez köti, és így

vonszolja a holttestet – mindezt a jajongó szülők szeme láttára. Olyan szentségtörés ez, amely csak Sophoklés *Antigoné*-jával állítható párhuzamba, ahol Kreón megtiltja Polyneikés eltemetését.

Ismeretes, hogy ezt a szöveget a 18. század óta mint elit fiatal férfiak hőseposzát olvassák az egyetemeken, és politikailag is mindig újraértelmezik. Aligha véletlen, és a sztálingrádi csata hátterében válik érthetővé, hogy például a klasszika-filológus Wolfgang Schadewaldt 1943-ban éppen Achilleus halálra szántságát emelte ki, és ebben látta különleges nagyságát.<sup>41</sup>

Homlokegyenest ellentétes álláspontot fogalmazott meg a filozófus Rachel Besspaloff *Az Iliaszról* című esszéjében, amely szintén 1943-ban jelent meg amerikai száműzetésében. Achilleus és Hektór sorsát úgy írta le, mint ami szétválaszthatatlanul összekapcsolódik a gyászban, halálban és halhatatlanságban. Ő ismerte fel elsőként az eposz végtelen keserűségét: „Bárhová nézünk, csakis szenvedő embereket látunk, harcoló katonákat, akik győznek vagy vereséget szenvednek”.<sup>42</sup> Besspaloff olvasata egy teljesen más *Iliasz* hozott felszínre, mint amely két évszázadon át a hērōizmust ünnepelte. Vele szinte egyidőben egy másik filozófus, Simone Weil is minden hősiességtől mentesen írta le az *Iliasz*: „Minden szeretetre méltó, ami a lélekben és az emberi kapcsolatokban nem engedelmeskedik az erőszak uralmának. [...] Ez a nyugati világ egyetlen igazi eposzáinak szelleme.”<sup>43</sup> Mindkét esszében leszámolnak a hősiesség dicsőítésével; a figyelmet az erőszak áldozataira, a lélekre gyakorolt pusztító hatására irányítják.

Hetven évvel később Caroline Alexander újra poszt-hērōikus szemszögből értelmezte az eposzt. Arra a következtetésre jutott, hogy az *Iliasz* háborút dicsőítő eposzként való értelmezése az irodalomtörténet egyik legnagyobb ironiája.<sup>44</sup> Párhuzamba állítja az *Iliasz* első énekéből Achilleus Agamemnón elleni beszédét Muhammed Ali híres parancsmegtagadásával, hogy elmenjen Vietnamba harcolni: „Nekem nincs bajom a Vietkonggal: egyetlen Vietkong sem nevezett még niggernek [...] nem fogok tízezer mérföldet utazni, hogy egy másik szegény népet gyilkoljak és öldösek [...]”.<sup>45</sup>

Nem Alexander volt az első, aki párhuzamot vont a két háború között. 1994-ben Jonathan Shay pszichiáter kiadott egy könyvet *Achilleus Vietnamban* címmel. Amerikai vietnami háborús veteránokat kezelt, akik poszttraumás stressz szindrómában (PTSD) szenvedtek. Ez többek között a memória és az érzékelés feletti kontroll elvesztésében, erőszakos kitérőésekben, közönyben, kimerültségben és öngyilkossági hajlamokban nyilvánul meg. Shay összehasonlította Achilleus viselkedését az amerikai katonák vietnami tapasztalataival: szembeállította az *Iliasz* szövegét és a veteránok beszámolóit, és olyan szempontok szerint rendezte, mint például a közösségi és erkölcsi horizont beszűkülése, egy különleges barát elvesztése miatti gyász, vagy a berserker-állapot. A harag annyira leszűkíti Achilleus közösségi horizontját, hogy csupán saját embereinek vezetője, illetve csupán egy közülük, nem pedig a görög sereg tagja. Patroklos iránti mély gyásza a büntudatából is fakad, hiszen hagyta, hogy tapasztalatlan barátja egyedül vonuljon csatába. Mint egy berserker, úgy száll harcba, és még a holtakkal szemben is szörnyű tetteket követ el. Pontosan ez a története számos vietnami veteránnak is. Így adódik Shay számára a kérdés, vajon például a berserker-állapot kultúrákhoz kapcsolódó, vagy inkább azokon átívelő jelenség-e.<sup>46</sup>

A vietnami veteránok és Achilleus összehasonlítása egyaránt segít megérteni az *Iliast* és a minapi háborús tapasztalatokat. Egyrészt világossá válik, hogy az eposz nem mese, hanem valós háborús traumákat ábrázol, másrészt a poszttraumás zavarok megértése beágyazódik egy háromezer éves háborús történetbe. A háború nem csak a 20–21. században teszi beteggé az embereket. Stefan Burmeister nyomon követte Shay könyvének fogadtatását, elsősorban az angol nyelvterületen,<sup>47</sup> és külön kitért Jason Crowley kritikájára,<sup>48</sup> aki szerint egy athéni hoplita számára a háború pszichológiailag nem lehetett mérgező. Burmeister feltette a kérdést, vajon a modern háborúban szerzett katonai tapasztalatok átvihetők-e a múltba. Az ókori emberek vajon nem erőszakosabb közegben nőttek-e fel, vajon nem tudták-e könnyebben feldolgozni a háború tartós élményét társadalmi kontextusukban? Úgy vélte, hogy az ókorban a poszttraumás stressz zavarban szenvedők aránya lényegesen kisebb lehetett, mint a 20. században.<sup>49</sup> Az ókortudomány itt eljut a rendelkezésére álló szöveges források kínálta határáig.

A trójai háború görög vezéreinek esetében mindenesetre azt is figyelembe kell vennünk, hogy a legnagyobb elvárásoknak kellett megfelelniük, hiszen örök dicsőséget (*kleos aphthiton*), nevet akartak szerezni maguknak. Achilleus pontosan ismeri sorsának alternatíváját (*Ilias* IX. 410–416):

*Édesanyám, az ezüstitlábú Thetisz, isteni asszony,  
mondta, hogy engem kettős végzete vár a halálnak.  
Hogyha a trójai vár körül itt maradok verekedve,  
elvész visszautam, de sosem hervadhat a hírem:  
ámde ha megtérek szeretett földjére hazámnak,  
elvész nagy hírem, hanem éltem hosszúra nyúlik,  
és gyorsan nem is ér el végzete már a halálnak.*

De a hősök tettei nem csupán a dicsőség körül forognak; szilárd becsületkódex szerint élnek. Így az *Ilias*-ban alapjában eldöntetlen marad, vajon Agamemnón sértette-e meg Achilleus becsületét, vagy Achilleus Agamemnónét.

A becsület és a dicsőség kettős nyomása alatt áll Aias, Telamón fia is, aki Achilleus után a legerősebb harcos a görög seregben. Ő mentette ki Achilleus holttestét a csataterről, ezért neki járt volna az elesett hős páncélja. Odysseus azonban egy döntőbírátság előtt elérte, hogy a páncélt neki, és ne Aiasnak ítéljék. Ez Agamemnón, Menelaos és Odysseus nyilvánvaló cselszövése volt, és hatalmas sebet ejtett Aias *timéjén*. Soph-

oklés *Aias* című tragédiája azon a reggelen kezdődik, amikor Aias még éjszaka lemészárolta a zsákmányul ejtett csordát, és kimerülten fekszik a sátrában. Odysseus és Athéné megbeszéli a történeteket, és Athéné felvilágosítja Odysseust: Aias „Akhilleusz fegyvere miatt nyomta vad harag” (41). Az istennő azt is elmondja a megdőbönt hősnek, valójában ő volt a támadás célpontja, de Athéné a csordára uszította Aias. Az éjszaka során Aias megölt két birkát, abban a hitben, hogy Agamemnónnal és Menelaossal végez, és a marhák egy részét foglyul ejtve a sátrába hajtotta, ahol megkínozta őket. Az egyik állat, amelyet Odysseusnak tartott, még nem halt meg; oszlophoz van kötve. Ez az állítólagos Odysseus „Korbács-szaggatta háttal halhat meg csupán.” (110). Amikor Aias magához tér örületéből, feljajdul: „most becsstelen halok meg, Argosz népe közt.” (440). Tekmésa, a hős társa, sejtve, mi fog történni, így könyörög neki: „Ne tégy olyat, hogy átadj ellenségeid / Kezébe engem.” (...); „ha meg fogsz halni most / És engem elhagysz, elhurcolnak argoszi / Vitézek minket, s attól fogva életmet / Fiaddal együtt szolgásgban tengetem.” (494–499). De Aias már döntött: a kardjába dől. A történet paradigmátikus példája, hogyan lehet manipulációs eszközökkel megfosztani a bátor, de egyszerű eszű Aias az egzisztenciájától és életétől, mert elveinek horizontja csakis a dicsőség és a becsület.

Hogy a poszttraumatikus stressz szindróma univerzális jelenségnek tekinthető-e, vagy csak bizonyos körülmények között jelentkezik, végső soron egyedül a pszichológia válaszolhatja meg. A PTSD-t az első világháborúban tömegjelenséggé azonosították; a hazatért katonák megnémulása általános volt.<sup>50</sup> De senki sem vizsgálta meg szisztematikusan ezeket a jelenségeket – ahogy a második világháború után sem (Németországban). Újabb kutatások azonban kimutatták, hogy a második világháborút átélte nemzedék traumái idős korig hatottak.<sup>51</sup> Ez éppúgy érvényes a katonákra, mint a településeken élő, a bombázásokat elszenvedő civil lakosságra.

Az itt elmondottakat megvitatásra szánom, további kutatások számára, amelyekbe számos más tudományágat is be kell majd vonni. Egyedül Simone Weil diagnózisát tartom biztosnak. Az *Ilias*, az „erőszak költeménye” alapján így tárta fel az erőszak lényegét: „Az erőnek az a képessége, hogy tárggyá tegyen embereket, kettős, és mindkét félre hat. Különböző módon, de egyaránt megkövesíti áldozat és tettes lelkét.”<sup>52</sup>

Fordította Nagy Árpád Miklós

## Jegyzetek

A tanulmány eredetileg német nyelven jelent meg: M. Augsten – M. Halle – U. Kraus – K. Krüger – M. Wöhl (szerk.) 2025. *Kulturgeschichte. Ur- und Frühgeschichte aus historischer, methodischer und theoretischer Perspektive. Festschrift für Ulrich Veit*. Bielefeld, 115–129. Ezúton is köszönöm Dakó Ádám Ferenc (Pécs) szíves segítségét.

- 1 Kohl 1981, 12.
- 2 Keeley 1996, 5–8.
- 3 Keeley 1996, 20–21.
- 4 Kaldor 1999.
- 5 Peter-Röcher 2007.
- 6 Peter-Röcher 2007; 2011.
- 7 Reemtsma 2016, 16.
- 8 Imbusch 2000.
- 9 Hansen 2013; 2015.
- 10 Hansen–Krause 2018; 2019a; 2019b; 2022.
- 11 Popitz 1992, 50.
- 12 von Trotha 1997, 18–19.
- 13 Reemtsma 2008, 121–125.
- 14 Reemtsma 2016, 50.
- 15 Veit 2018, 129–130.
- 16 Fink 2015.
- 17 Forensis 2014.
- 18 Hansen 2022b.
- 19 Hansen 2020.
- 20 Sofsky 1996, 177–178.
- 21 Pollard 2022.
- 22 Alt et al. 2020.
- 23 Meyer et al. 2018.

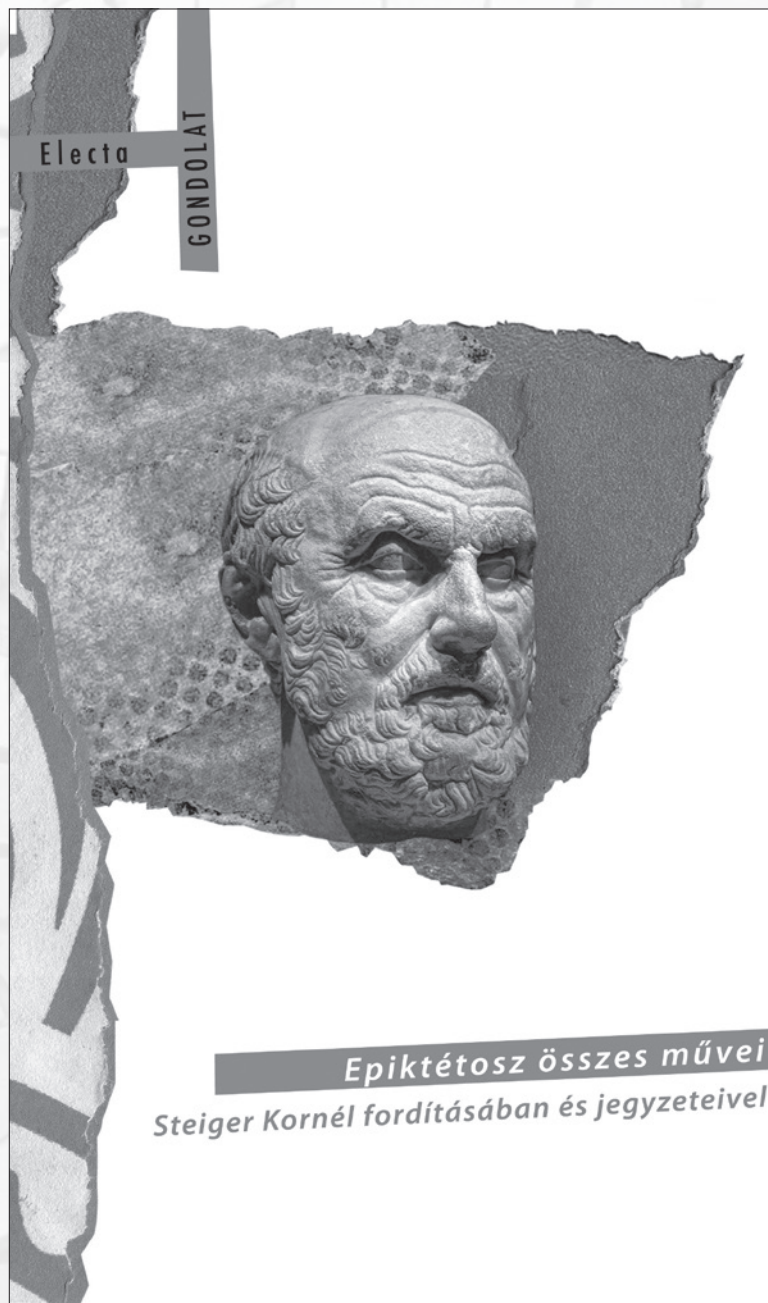
- 24 Barna 2015.
- 25 Janković et al. 2017.
- 26 Schroeder et al. 2018.
- 27 Muhl–Meller–Heckenhahn 2010.
- 28 Hansen 2021.
- 29 Obermaier 1916, 238, 92. ábra.
- 30 Viñas–Sarriá 2011, 73–74, 5. kép.
- 31 Janković et al. 2017, 138.
- 32 Novak et al. 2022.
- 33 Fibiger et al. 2023.
- 34 Sémelin 2006.
- 35 Benedict 1959, 404.
- 36 Hansen 2022a.
- 37 Bernbeck 2017, 298–290.
- 38 Sofsky 1996, 179.
- 39 Pinker 2011, vö. Elias 1939/1990.
- 40 Elbert et al. 2017, 96.
- 41 Schadewaldt 1943, 185–186.
- 42 Bernaloff 1943/2019, 18–19.
- 43 Weil 1940/2011, 187.
- 44 Alexander 2011, 240–241.
- 45 Idézi Alexander 2011, 37.
- 46 Shay 1994, 54–55.
- 47 Burmeister 2019.
- 48 Crowley 2014.
- 49 Burmeister 2019, 219.
- 50 Benjamin 1933/1980, 291
- 51 Maercker et al. 2008.
- 52 Weil 1940/2011, 181.

## Bibliográfia

- Alexander, C. 2011. *Der Krieg des Achill. Die Ilias und ihre Geschichte*. Berlin.
- Alt, K. et al. 2020. „A Massacre of Early Neolithic Farmers in the High Pyrenees at El Trocs, Spain”: *Scientific Reports* 10/1, 21–31. <https://doi.org/10.1038/s41598-020-58483-9>
- Barna J. P. 2015. „Socio-historical Background of Cultural Changes in South Western-Hungary as Reflected by Archaeological Data During Post-LBK Times”: *Anthropologie* 53, 399–412.
- Benedict, R. 1959. „The Natural History of War”: M. Mead (szerk.): *An Anthropologist at Work: The Writing of Ruth Benedict*. Boston, 369–382.
- Benjamin, W. 1933/1980. „Erfahrung und Armut”: Uő. *Gesammelte Schriften* 4,1. Frankfurt a. M. 1977, 213–219.
- Bernbeck, R. 2017. *Materielle Spuren des nationalsozialistischen Terrors. Zu einer Archäologie der Zeitgeschichte*. Bielefeld. <https://doi.org/10.1515/9783839439678>
- Bernaloff, R. 1943/2019. *Die Ilias*. Berlin.
- Burmeister, S. 2019. „Post Battle Processes: Gewaltphänomene als psychologische Stressbewältigung und Befriedigungsritual”: F. Sütterlüty – M. Jung – A. Reyman (szerk.): *Narrative der Gewalt. Interdisziplinäre Analysen*. Frankfurt – New York, 207–230.
- Crowley, J. 2014. „Beyond the Universal Soldier: Combat Trauma in Classical Antiquity”: P. Meineck – D. Konstan (szerk.): *Combat Trauma and the Ancient Greeks*. New York, 105–130. [https://doi.org/10.1057/9781137398864\\_6](https://doi.org/10.1057/9781137398864_6)
- Elbert et al. 2017. „Lust an Gewalt: appetitive Aggression als Teil der menschlichen Natur”: *Neuroforum* 23 /2, 96–104. <https://doi.org/10.1515/nf-2016-0056>
- Elias, N. 1939/1990. *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen 2: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. Frankfurt a. M.
- Fibiger et al. 2023. „Conflict, Violence, and Warfare among Early Farmers in Northwestern Europe”: *PNAS* 120/4, 1–9. <https://doi.org/10.1073/pnas.2209481119>
- Fink, M. 2015. *Srebrenica. Chronologie eines Völkermords oder was geschah mit Mirnes Osmanović*. Hamburg.
- Forensic Architecture (szerk.) 2014. *Forensis. The Architecture of Public Truth*. Berlin.
- Hansen, S. 2013. „Der bronzezeitliche Krieg. Prähistorische Archäologie und Konfliktforschung”: *Das Altertum* 58, 151–156.
- Hansen, S. 2015. „Krieg in der Bronzezeit”: H. Meller – M. Schefzik (szerk.): *Krieg. Eine archäologische Spurensuche*. Darmstadt, 205–212.
- Hansen, S. 2020. „5100 v. Chr. Talheim – Das erste Massaker in Europa”: A. Fahrmeir (szerk.): *Deutschland. Globalgeschichte einer Nation*. München, 31–35.
- Hansen, S. 2021. „Das neolithische Massaker und die levantinischen Felsbilder”: *Das Altertum* 66, 219–240.
- Hansen, S. 2022a. „Prähistorische Konfliktforschung: Das Massaker”: S. Hansen – R. Krause (szerk.): *Die Frühgeschichte von Krieg und Konflikt. Beiträge der Vierten Internationalen LOEWE-Konferenz vom 7. bis 9. Oktober 2019 in Frankfurt/M. Bonn*, 1–28.
- Hansen, S. 2022b. „Echt oder falsch zwischen Altamira und Butscha”: *Wespennest* 183, 42–46.

- Hansen, S. – Krause, R. 2018. „Prähistorische Konfliktforschung: Burgen der Bronzezeit zwischen Taunus und Karpaten“: S. Hansen – R. Krause (szerk.): *Bronzezeitliche Burgen zwischen Taunus und Karpaten. Prähistorische Konfliktforschung* 2. Bonn, 1–16.
- Hansen, S. – Krause, R. 2019a. S. Hansen – R. Krause (szerk.): *Bronze Age Fortresses in Europe: Proceedings of the Second International LOEWE Conference, 9–13 October 2017 in Alba Iulia. Prähistorische Konfliktforschung* 3. Bonn. <https://doi.org/10.21248/gups.50959>
- Hansen, S. – Krause, R. 2019b. S. Hansen – R. Krause (szerk.): *Materialisierung von Konflikten. Prähistorische Konfliktforschung* 4. Bonn.
- Hansen, S. – Krause, R. (szerk.) 2022. *Die Frühgeschichte von Krieg und Konflikt. Beiträge der Vierten Internationalen LOEWE-Konferenz vom 7. bis 9. Oktober 2019 in Frankfurt/M. Prähistorische Konfliktforschung* 5. Bonn.
- Imbusch, P. 2000. „Gewalt – Stochern in unübersichtlichem Gelände“: *Mittelweg* 36 /2, 24–40.
- Janković, I. et al. 2017. „Prehistoric Massacre Revealed. Perimortem Cranial Trauma from Potočani, Croatia“: *Anthropologischer Anzeiger* 74 /2, 131–141. <https://doi.org/10.1127/anthranz/2017/0688>
- Kaldor, M. 1999. *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*. Cambridge.
- Keeley, L. M. 1996. *War Before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage*. Oxford.
- Kohl, K-H. 1981. *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Berlin.
- Maercker, A. et al. 2008. „Posttraumatische Belastungsstörungen in Deutschland: Ergebnisse einer gesamtdeutschen epidemiologischen Untersuchung“: *Nervenarzt* 79, 577–586. <https://doi.org/10.1007/s00115-008-2467-5>
- Meyer, Ch. et al. 2015. „The Massacre Mass Grave of Schöneck-Kilianstädten Reveals New Insights into Collective Violence in Early Neolithic Central Europe“: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 112, 11217–11222. <https://doi.org/10.1073/pnas.1504365112>
- Meyer, Ch. et al. 2018. „Early Neolithic Executions Indicated by Clustered Cranial Trauma in the Mass Grave of Halberstadt“: *Nature Communications* 9, 1–11. <https://doi.org/10.1038/s41467-018-04773-w>
- Montaigne, M. de 2013. „Az emberevőkről“: uő., *Esszék*. Fordította Csordás Gábor. Pécs, 233–246.<sup>53</sup>
- Muhl, A. – Meller, H. – Heckenhahn, K. 2010. *Tatort Eulau. Ein 4500 Jahre altes Verbrechen wird aufgeklärt*. Stuttgart.
- Novak et al. 2022. „Genome-wide Analysis of Nearly all the Victims of a 6200 Year Old Massacre“: *PLoS ONE* 16 /3. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0247332>
- Obermaier, H. 1916. *El hombre fósil*. Madrid.
- Peter-Röcher, H. 2007. *Gewalt und Krieg im prähistorischen Europa. Beiträge zur Konfliktforschung auf der Grundlage archäologischer, anthropologischer und ethnologischer Quellen*. Bonn.
- Peter-Röcher, H. 2011. „Gewalt und Sozialstruktur. Wann beginnen institutionalisierte Konfliktlösungsstrategien“: S. Hansen – J. Müller (szerk.), *Sozialarchäologische Perspektiven: Gesellschaftlicher Wandel 5000–1500 v. Chr. zwischen Atlantik und Kaukasus. Internationale Tagung Kiel 2007*. Archäologie in Eurasien 24. Mainz, 451–467.
- Pinker, S. 2011. *Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit*. Frankfurt a. M.
- Popitz, H. 1992. *Phänomene der Macht*. Tübingen.
- Pollard, T. 2022. „These Spots of Excavation Tell: Using Early Visitor Accounts to Map the Missing Graves of Waterloo“: *Journal of Conflict Archaeology* 16 /2, 75–113. <https://doi.org/10.1080/15740773.2021.2051895>
- Reemtsma, J. Ph. 2008. *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*. Hamburg.
- Reemtsma, J. Ph. 2016. *Gewalt als Lebensform. Zwei Reden*. Stuttgart.
- Schadewaldt, W. 1943. „Die Entscheidung des Achilles“: uő. *Von Homers Welt und Werk. Aufsätze und Auslegungen zur homerischen Frage*. Leipzig, 162–195.
- Schroeder, H. et al. 2018. „Unraveling Ancestry, Kinship, and Violence in a Late Neolithic Mass Grave“: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 116/22, 10705–10710. <https://doi.org/10.1073/pnas.1820210116>
- Sémelin, J. 2006. „Elemente einer Grammatik des Massakers“: *Mittelweg* 36, 15/6, 18–40.
- Shay, J. 1994. *Achilles in Vietnam. Combat Trauma and the Undoing of Character*. New York – Toronto.
- Sofsky, W. 1996. *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt a. M.
- Sophoklés *Aias*: Szophoklész drámái, fordította Kerényi Grácia. Budapest, 2004.
- von Trotha, T. 1997. „Zur Soziologie der Gewalt“: uő. (szerk.), *Soziologie der Gewalt*. Opladen – Wiesbaden. 9–56.
- Veit, U. 2018. „Gewalt – Konflikt – Theorie: Überlegungen zur theoretischen Grundlegung einer prähistorischen Konfliktforschung unter Mitberücksichtigung der Burgenforschung“: Hansen – Krause 2018. 125–138.
- Viñas, R. – Sarriá, E. 2011. „Documentació dels nous conjunts d’art rupestre del Priorat (Tarragona)“: *Tribuna d’Arqueologia* 2009–2010.
- Weil, S. 1940/2011. „Die *Ilias* oder das Poem der Gewalt“: uő.: *Krieg und Gewalt. Essays und Aufzeichnungen*. Zürich, 161–192.

# A GONDOLAT KIADÓ AJÁNLATA



A szövegek egyedülálló bepillantást nyújtanak a sztoikus etika érett korszakába, de nem csupán történeti szempontból érdekesek: Epiktétosz számára a filozófia elsősorban arra tanít, miként kell élnünk. Bár a főmű tömören számot ad az alapvető sztoikus metafizikai tanításokról is, a – sokszor mester és tanítvány között zajló – beszélgetések témája nagyon is gyakorlati: hogyan kezelhetünk megfelelő módon bizonyos nehéz élethelyzeteket és negatív érzelmeket, amelyekkel minden embernek szembesülnie kell. Az epiktétoszi tanítás legfontosabb alapelve az, hogy meg kell tanulnunk különbséget tenni azon dolgok között, amelyek rajtunk múlnak, és azok között, amelyek nem, mert csakis így tehetünk szert a zavartalan lelkiállapatra.

A kötetet az epiktétoszi alapfogalmak szótára, valamint Steiger Kornél tanulmánya zárja, amely Epiktétosz „lélekterápiájának” mozzanatait elemzi, s elhelyezi a filozófus gondolkodását a sztoikus filozófia történetében.

A Gondolat Kiadó könyvei 10–30 % kedvezménnyel megvásárolhatók a webáruházban.  
[www.gondolatkiado.hu](http://www.gondolatkiado.hu)

ITALIANISTICA PANNONICA [7]

Marco Trotta

# Az Adria világa

Történetírás, kultúra, identitás



GONDOLAT

## A GONDOLAT KIADÓ AJÁNLATA

Az Adriai-tenger egy „mini Földközi-tenger”. Jellegzetes mikrokozmosznak tekinthető a nagy mediterrán térségben, amelyre nem az elszigeteltség, hanem a többféle élményt magába foglaló gyűjtőhelyjelleg jellemző. Röviden: egy tengeri körzet az európai térség szívében, valamint egy kontinentális történelmi régió, amelyet az évszázadok során számos közös és megosztó elem alkotott. Az adriai világot többnyelvű kód jellemzi. Míg a nyugati oldalán egyeduralkodó az olasz, a keleti részén több nyelv is beszélhető: szlovén, olasz (Isztriában és Rijekában), szerb-horvát, albán, görög.

Marco Trotta a Chieti-Pescarai D’Annunzio Tudományegyetem professzora. Az adriai és a mediterrán Európa modern kori történetével, továbbá historiográfiai kérdésekkel foglalkozik. A Debreceni Egyetem Nemzetközi Migráció-kutatási Központjának tagja, valamint az *Italianistica Debreceniensis* és a *Rivista di Studi storici del Mediterraneo* folyóiratok tudományos tanácsadó testületének tagja. Főbb munkái: *Chieti moderna. Profilo storico di una città del Mezzogiorno d’antico regime (secc. XVI–XVIII)*, Citta del Sole, Napoli, 2009; *Il Mezzogiorno nell’Italia liberale. Ceti dirigenti alla prova dell’Unità*, Biblion edizioni, Milano, 2012; *Nel Mezzogiorno moderno. Il contado di Molise: politica, economia e società. Secoli XVI–XVIII*, Biblion edizioni, Milano, 2017.

A Gondolat Kiadó könyvei 10–30 % kedvezménnyel megvásárolhatók a webáruházban.  
[www.gondolatkiado.hu](http://www.gondolatkiado.hu)