

FIKCIÓ ÉS PROPAGANDA  
AZ ÓKORBAN



ACTA UNIVERSITATIS SZEGEDIENSIS  
ACTA ANTIQUA ET ARCHAEOLOGICA  
Supplementum XII

---

# FIKCIÓ ÉS PROPAGANDA AZ ÓKORBAN

VÁLOGATÁS A VIII. MAGYAR  
ÓKORTUDOMÁNYI KONFERENCIA  
ELŐADÁSAIBÓL  
(SZEGED, 2008. MÁJUS 22-25)

A kötetet szerkesztették:  
MAYER Péter és TAR Ibolya

SZEGED

2010

*Az Acta Antiqua et Archaeologica (AAASzeged)*  
a Szegedi Tudományegyetem Klasszika-Filológiai és Neolatin Tanszékének,  
Ókortörténeti Tanszékének és Régészeti Tanszékének közös kiadványa

Főszerkesztő:  
Tar Ibolya

Postacím:  
Szegedi Tudományegyetem  
Klasszika-Filológiai és Neolatin Tanszék  
6722 Szeged, Egyetem u. 2.

ISSN 0324-6523 (Acta Universitatis Szegediensis)  
ISSN 0567-7246 (Acta Antiqua et Archaeologica)

<http://www2.arts.u-szeged.hu/cla/index.htm>

A kötet technikai szerkesztésében közreműködött:  
Gellérfi Gergő

A kötet borítóját tervezte: Mihályi Csaba

Nyomdai kivitelezés:  
Gold Press Nyomda Szeged  
Felelős vezető: Illés Mihály

© 2010 Mayer Péter, Tar Ibolya

ISBN 978-963-306-105-3

A kiadvány szerzői jogi védelem alatt áll.

## TARTALOM

Pataki Elvira: Poétika, propaganda, kultusz. Archilochos alakjának értékváltozásai .....	7
Adorjáni Zsolt: Orphikus tanítás vagy költői allegória? Pindaros 2. Olympiai ódájának értelmezéséhez .....	29
Karsai György: „A jó Kreón” (Τοιαυτὰ φασὶ τὸν ἀγαθὸν Κρέοντα σοὶ / κάμοί, λέγω γὰρ κάμῃ, κηρύξαντ’ ἔχειν, Antigoné 31–32) .....	39
Mészáros Tamás: Demokratikus értékek Periklész temetési beszédében (Thuk. 2,37) .....	61
Tegyey Imre: Menandros és Athén .....	73
Adamik Béla: Propaganda és a latin nyelv normalizációja .....	87
Hamvas Endre Ádám: <i>Otium sine dignitate: theória és praxisz viszonya a De officiis-ben</i> .....	99
Havas László: A politikai szerepvállalás mitizálása Cicerónál .....	109
Tar Ibolya: Horatius és Vergilius „párbeszéde” .....	119
Ittész Dániel: Apollo Palatinus. Kultúrpolitika és költői értékrend Propertius 2,31 elégiájában és Horatius 1,31 ódájában .....	129
Maróti Egon: Apollo kultuszának szerepe Augustus politikai propagandájában .....	143
Nagyillés János: A fikció mint a retorizáltság eszköze a <i>Pharsalia</i> Iulia-jelenésében .....	149
Simon Lajos Zoltán: <i>Renovata renascitur</i> . Aranykormányos és politikai reprezentáció a bukolikus költészetben .....	161
Takács László: Az idősebb Plinius elveszett történeti műve .....	177
Darab Ágnes: Az anekdota mint a rómaiság kifejeződése az id. Pliniusnál .....	187
Gesztelyi Tamás: A tiszteleti szobrok állításának kezdetei Rómában .....	197



PATAKI ELVIRA

## POÉTIKA, PROPAGANDA, KULTUSZ. ARCHILOCHOS ALAKJÁNAK ÉRTÉKVÁLTOZÁSAI

### I

*Archilochos, Homérosszal összevetve, éppen rikoltozó gyűlölködésével és gúnyolódásával rémít meg bennünket, ittasultságával, ahogyan a vágyai kitörnek belőle; az első szubjektívnek nevezett művész, Archilochos, így hát nem a voltaképpeni nem-művész-e? Ám honnan akkor a költő Archilochosnak kijáró tisztelet, amelyben őt, figyelemreméltó kinyilatkoztatásaiban, éppen a delphoi orákulum, az objektív művészet hajléka is részeltette?*<sup>1</sup>

A fentebbi, 1872-ből származó Nietzsche-idézet arra a számos forrásból ismert hagyományra utal, amely Archilochos életének főbb történéseit delphoi jóslatokkal kapcsolja egybe.<sup>2</sup> A lírikus pályáját végigkísérik Delphoi és a Helikón istenségei. A fiatal Archilochosnak a Múzsák juttatnak csereajándékként lantot, a Pythia a Delphoiba érkező Telesiklésnek fia dalban való halhatatlanságát jövendőli.<sup>3</sup> Ugyancsak Apollón akarata utasít apát és fiút egyaránt új haza keresésére Thasos szigetén. Mikor a Dionysos-ünnepen a kellenél is szabadosabban (λαμβικώτερον) éneklő Archilochosra a parosiak megneheztelnek s esetleg perbe fogják (κρίσει), delphoi istene áll ki mellette, s kóros erőtlenséggel sújtva a sziget férfilakosságát, követeli a „Múzsák szolgájának” (Μουσάων θεράπων) kiengesztelését.<sup>4</sup> A jelen vizsgálat szempontjából a sorozatból legfontosabb a költő halálával kapcsolatos, főként a második szofisztika szerzői által idézett, bizonyára jóval régebbi kinyilatkoztatás.<sup>5</sup> A

<sup>1</sup> F. NIETZSCHE, *A tragédia születése*, Bp. 1986, 48. (ford. Kertész Imre).

<sup>2</sup> Az egységes elbeszélés érzetét keltő, irodalmi utalásokból és parosi epigráfiai leletekből ismert jóslatok részletes elemzését I. C. W. MÜLLER, *Die Archilochoslegende*, RhM 128 (1985) 99–151.

<sup>3</sup> Vö. Mnésiepés-felirat E 1 II, 20–43 ill. 43–57. A felirat újabb közlését I. D. CLAY, *Archilochos Heros. The Cult of Poets in the Greek Polis*, HUP Cambridge/Massachusetts–London 2004, 104–110. Dio Chrys. (Or. 33,11) szerint az isten Archilochos születése előtt jósolja meg annak halhatatlanságát.

<sup>4</sup> Mnés. E 1 III.

<sup>5</sup> Plut. Mor. 560e; Numa 4,9; Ail. fr. 80 = Suda A 4112; Ael. Aristeid. Or. 46,293; Plin. NH 7,29; Orig. Cont. Cel. 3,25; Eus. PE 5,33; Lib. Decl. 1,180; Gal. Protr. 1; Dio Chrys. Or. 33,2. A halál körülményeiről csaknem egyöntetű a hagyomány, kivéve két scholiont, amelyek a költő öngyilkosságát illetve költeményei áldozatainak bosszúját említik (*ab inimicis suis interfectus*), Schol. ad Ibin Ov. 521.

naxosiak ellen vívott tengeri ütközetben megölt Archilochos gyilkosát, aki tisztulni kívánna a vérbüntől, a Pythia az alábbi mondattal utasítja ki a szentélyből: „A Múzsák szolgáját öld meg, távozz a templomból!”<sup>6</sup> Egyes változatok szerint az ölni vagy öletni dilemmájával mentegetőző naxosi katonát a jósnő végül megszánta, s utasította, hogy engesztelje ki áldozata szellemét. Archilochos síron túli isteni védettségeinek további, régészeti bizonyítékát nem ismerhette a *Tragedia születésének szerzője*, hiszen az ugyancsak Delphoi parancsára létesített, a költőt hérósnak kijáró tisztelettel övező parosi *Archilocheion* maradványai s hellenisztikus korból származó, kiemelkedő fontosságú epigráfiai leletei csupán az 1950-es évektől kezdve kerültek napvilágra.<sup>7</sup>

Nietzsche bizonytalansága az *iambographost* kitüntető tisztelet okát illetően másfél évezredes kétkedés örököse. Költők illetén megbecsülésére nem ez az egyetlen példa a görög irodalomból. Míg azonban pl. Pindaros, Sophoklés esetén tudhatóan szakrális cselekedet, egyes istenségek szertartásainak bevezetését viszonzta környezetük, az ókor egyik legtávolabb dokumentálható kultuszát jelentő<sup>8</sup> Archilochos-tisztelet eredeztetése bonyolultabb, a költőnek s családjának Paros és Thasos vallási életében játszott szerepének ismeretében is.<sup>9</sup> Az *Archilocheion* pontos funkciója tisztázatlan,<sup>10</sup> rituális gyakorlata pedig a héroszkultuszra vonatkozó általános tudás tükrében több szabálytalanságot mutat. A kultusz megalapításáról beszámoló, a Kr. e. 250 körülre datált Mnésiepés-felirat ismeretlen megfogalmazója szerint a Pythia két istencsoportnak szóló áldozat bemutatása mellett, harmadikként rendeli el a költőnek címzett, az olymposiakkal közös oltáron történő áldozatot.<sup>11</sup> Az oltár megjelölésére a felirat a héróсок esetén szokásos ἑσχαρά helyett a βωμός alakot használja, a celebrálás igéje az isteni szférához kötődő θύειν az ἐναγίζειν helyett.<sup>12</sup> ezek alapján Archilochos nem is annyira a hēróσι, mint inkább a σὺμβωμος θεός isteni megtiszteltetésében részesül.

<sup>6</sup> Μουσάων θεράποντα κατέκτανες ἕξιθι νηοῦ. A mondat olvasható a felsorolt források szinte mindegyikében, ismertségét mutatja, hogy Ailianos már nem idézi, csupán mint until ismételt formulára utal rá.

<sup>7</sup> A leletegyüttesről I. N. M. KONTOLEON, *Archilochos und Paros*, in: Archilochos (Entretiens Hardt X.), Genève 1963, 37–74. A szentély lokalizálásával, datálásával kapcsolatos jelenlegi álláspontok összefoglalását, a feliratokat, a képzőművészeti anyag részletes, gazdagon illusztrált bemutatását I. CLAY i. m. (I. 3. jz.).

<sup>8</sup> Noha a Mnésiepés-féle szentélyalapítás a hellénizmusba vezet vissza, régészeti leletek (így az archaikus *Totemahl*-relief, az avatásjelenetet ábrázoló bostoni *pyxis*, s egy Kr. e. 1. századi, Dionysost és Archilochost ábrázoló ezüst érme) a kultusz Kr. e. 6.–Kr. u. 3. sz. közötti fennmaradásáról tanúskodnak, amikor is a tanács határozatára a szentély köveinek egy részét két parosi honleány síremlékévé alakították át.

<sup>9</sup> Archilochos egy felmenője a thasosi Démétér-kultusz meghonosítója, vö. Paus. 10,28,3.

<sup>10</sup> Míg a hagyomány szerint Hérakleitos, Homéros műveit az ephesosi ill. délosi Artemis-templomban őrzik, parosi szentélyben őrzött hivatalos Archilochos-példányról nincs tudomás.

<sup>11</sup> Mnés. E 1 II. 1–20. Az Archilochoshoz közvetlenül kapcsolódó költészetistenek (Múzsák, Apollón, Dionysos) mellett a listán ugyancsak szereplő Héraklés további költeménnyel (fr. 324 W) mutathat rokonságot.

<sup>12</sup> Az istenkénti és hēróskénti tisztelet vegyülése figyelhető meg Héraklés esetén Thasoson is, vö. Hdt. 2,44.



A költő elnyerte halhatatlanság fokának tisztázatlanságánál is nagyobb problémát jelent azonban az életrajzi hagyomány többségében (meglehetősen egyoldalúsággal<sup>13</sup>) nyers, olykor alpári, a társadalmi konvenciókra és a közízlésre füttyülő, különcknek ábrázolt<sup>14</sup> Archilochos erkölcsi és az isteni megbecsülés közötti feszültség. Apoteózis és immoralitás disszonanciája szerepel már Alkidamasnál, a kultuszról szóló legkorábbi, a Kr. e. 4. századból fennmaradt tudósításban: „A parosiak tiszteletben részesítették, noha becsmérelte (καίπερ βλάσφημον) őket”.<sup>15</sup> A mnésiepési aktust másfél évszázaddal később megújító, szintén a parosi szentélykörzetről előkerült Sósthénés-felirat bevezetője Archilochos égiekkel szembeni istenfélelméről (εὐσεβεία) s hazaszeretetéről (περὶ τὴν πατρίδα σπουδῆς) ír – ugyanakkor az 1960-ban előkerült C tömbön olvasható folytatás a fényes külsőségek kísérté temetéséről beszámolva megjegyzi: honfitársai ekkor már nem haragudtak rá, „még ha korábban költeményeiben hitvány módon nyilatkozott (φαῦλον εἶρηκε) is a városról”.<sup>16</sup> A szentségtörőt pártfogoló Múzsákhoz intézik panaszukat egy hellenisztikus epigrammában az Archilochos által öngyilkosságba hajszolt Lykambés-lányok (AP 7,352,7–8). A J. Roth novelláját idéző *szent korhely* alakjának abszurduma leginkább a keresztény apologéták botránkozását váltotta ki, akik szemében az Archilochost övező kultikus tisztelet a pogányság erkölcsi tévelygésének kiáltó bizonyítéka. Órigenés felháborodik a „költői tehetségét a leggonoszabb s legarcátlanabb témákban megmutató, feslett erkölcsű s tisztátalan férfit istenfélelőnek (εὐσεβῆς)” nevező delphoi nyilatkozaton; Eusebios pedig felteszi a kérdést, ugyan mi az, ami miatt a „mindenféle ocsmányságban és a józan ember számára türhetetlen szégyentelenségben” tobzódó Archilochos „méltónak találtatott a mennyekre” Apollón szemében?<sup>17</sup>

Mielőtt azonban az Archilochos-kultusz eredetével kapcsolatos modern állásfoglalásra térnénk, tisztázandó egy látszólag banális, valójában alaposabb tárgyalást érdemlő kérdés: hol történt a költő szellemének Delphoi követelte kiengesztelése? Egyáltalán: hol temették

<sup>13</sup> A tradicionális portré lényegében nem vesz tudomást a kételkedő, tanácstalan vagy a dolgok változásába rezignálatlan belenyugvó lírikusról, a becsmérlő *psogos* háttérbe szorítja a *tlémosyné*, az *améchania* gondolatát, vö. H. MÄHLER, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindar* (Hypomnemata 3.), 1963, 52–53. A dehonesztáló mozzanatok költőéletrajzokban tapasztalható toposzkénti jelenlétét hangsúlyozza M. LEFKOWITZ, vö. *The Lives of Greek Poets*, London 1981, 25.

<sup>14</sup> Elég a „súlyoszávu gyüöllettől dagadó, gáncsos Archilochos” pindarosi képére (P. 2,52–56) vagy a fattyú származását, lecsúsztottságát, pajzseldobó gyávaságát, iszákos és buja mivoltát nyíltan hirdető költőt elítélő Kritiasra utalni (Ael. VH 10,13). Ezzel kapcsolatban I. A. ROTSTEIN, *Critias' Invective Against Archilochus*, CIPh 102 (2007) 139–154 és C. A. ANDERSON, *Archilochus, His Lost Shield and the Heroic Ideal*, Phoenix 62 (2008) 25–261. Az *iambos* hellenisztikus megújítója, a kortárs Archilochos-tisztelettről fennmaradt töredékeiben nem nyilatkozó Kallimachos kutyához, darázshoz hasonlítja iszákos elődjét, vö. fr. 383 és 544 Pf. Ugyancsak „doubtful moral character” szerepel H. W. PARKE–WORMELL jellemzésében, (*The Delphic Oracle*, Oxford 1956, II. 396–397). Az újkori Archilochos-kép főbb vonásainak vázlatát I. F. BOSSI, *Appunti per un profilo di Archiloco*, QS 13 (1981) 117–136.

<sup>15</sup> Rhet. 1398b 11.

<sup>16</sup> Sósth. A I. 2–3 és C I. 13–17. A teljes szöveget I. CLAY i. m. (I. 3. jz.) 111–118.

<sup>17</sup> Orig. Cont. Cels. 3,25 ; Eus. PE 5,32–33.

el Archilochost? A költő nyughelyével kapcsolatos hagyomány meglehetősen zavaros, a források a sírral kapcsolatban két verziót hagyományoznak. Az Archilochos sírfelirataként számon tartott, Kr. e. 6. sz.-i épületmaradványon előkerült, 4. sz.-ra datált elegikus disztichon egyértelműen parosi nyughely mellett tanúskodik.<sup>18</sup> A Sóssthenés-felirat C tömbjének szövege ugyancsak a költő testének hazaszállításáról, s ünnepélyes, közköltségen történő parosi temetéséről számol be.<sup>19</sup> Feltehetőleg szintén Parost jelöli meg nyughelyként Poseidipposnak az Archilochos-kultusz hellenisztikus ismertségét tanúsító epigrammája (SH 705), amelynek szerzője a délosi (!) Apollón pártfogolta „parosi csalogány”-éhoz hasonló megbecsülésért folyamodik városa Múzsáihoz. A vers erősen romlott 11. sora (†φημητιμφιεντοικεια† τοῦ Παρίου) az értelmezések szerint a parosi „hófehéren ragyogó otthona” (?) képével az *Archilocheion* márványára utalna.

A gyilkoshoz intézett delphoi szöveget ismertető források között két, rokonságot mutató szövegében azonban más, könnyen félrevezető adatot találni. Az isteni büntetés késlekedéséről írott Plutarchos-mű (Mor. 560e) és Ailianos egy töredéke (fr. 80) eleve két jóslatról tud.<sup>20</sup> A *therapón* megölését elítélő mondatot újabb utasítás követi, amely a Tainaron fokára küldi a gyilkost, hogy ott, a Tettix lakhelyén (ὄκησις Τέττιγος) illetve Ailianos szerint sírjánál (ἐνθα Τέττιξ τέθαπται) mutasson be áldozatot Archilochos szellemének. A Tainaronnál, ugyanis, hangzik Plutarchos magyarázata, a hadsereggel érkező krétai Tettix alapított várost a *psychopompeion* közelében. Archilochosra nem utalva ugyanezt az adatot ismétli Hézychios is (T 669). Ailianos szövege nem kommentál, csupán az italáldozat említésével pontosítja az engesztelés körülményeit.

A két szöveg egyezik abban is, hogy közlik Archilochos gyilkosának nevét: egybehangzó állításuk alapján a naxosi a Kalóndas ~ Korax kettős névre hallgat. Tettix és Korax beszélő nevek, talán egyebütt nem hagyományozott állatmese alakjai,<sup>21</sup> vagy ismeretlen verses jóslat metaforikus terminusai.<sup>22</sup> A *tettix*, a szinte testetlen, a napfény hatására énekelni kezdő tücsök (vagy kabóca, az entomológiai besorolás kétséges) múzsai állat, az énekes, a költő egyik legrégebb és legfontosabb metaforája a görög irodalomban, emellett Platón óta a *philomousos*, az immateriálisra koncentráló filozófus emblémája; még később, keresztény olvasatban az aszkézisben élő, istent dicsérő hívő megtestesítője.<sup>23</sup> A tücsök s Apollón kötődésének legszemléletesebb példája a pythagoreus eredetűnek tekintett

<sup>18</sup> A Dokimos-epigrammát l. CLAY i. m. (l. 3. jz.) 104.

<sup>19</sup> Sósst. C I 11–14.

<sup>20</sup> Sajnálatos módon J. YVONNEAU cikke (*L'Archiloque de Plutarque*, Pallas 77 [2008] 77–90) nem elemzi a történetet, miként H. SCHOLTEN tanulmánya (*Göttliche Vorsehung und die Bedeutung des Griechentums in Plutarchs De sera numinis*, A&A 55 [2009] 99–118) sem.

<sup>21</sup> Az aisóposi corpusban holló és tücsök meséjét nem találni, a rovar legfőbb ellenfele az ember, a madarász (l. pl. Aes. 241; 397; in: B. E. PERRY, *Aesopica*, Urbana 1952, valamint AP 7,200; 9,122. 264. 273. 373). Megjegyzendő hogy a pythagoreus *symbolonok* között szerepel a Múzsák szent *tettixét* felfaló fecske (*chelidón*) kitiltása a filozófus házából, vö. Plut. Mor. 727c; Clem. Alex. Strom. 5,5,27.

<sup>22</sup> Vö. LEFKOWITZ i. m. (l. 13. jz.) 29.

<sup>23</sup> Bővebben l. e sorok írójának dolgozatát: *Tettix. A tücsök mint szakrális-poétikai szimbólum a görög költészetben* (PhD értekezés), Budapest 2001.

Eunomos-mítosz, amely szerint a Delphoiban fellépő lokrisi énekes elpattant lanthúrját az isten küldte *tettix* helyettesíti, így hozva létre az ideális harmóniát.<sup>24</sup>

A Kalóndas melléknevét jelentő varjú (vagy holló, a *korax* és *koróné* közötti különbségtétel szintén megoldatlan), noha nem muzikális lény, ugyancsak Apollónhoz kötődő jósmadár.<sup>25</sup> (Némileg eltér e nézettől az az olvasat, amely az apollóni kultuszállatnak tekintett *koraxot* a Múzsák, nem pedig Apollón szférájába tartozó *tettixszel* állítja szembe.<sup>26</sup>) Ami a történeti Kalóndas-Koraxot illeti, a más forrásból nem ismert katonát egyesek Archilochoshoz hasonló kalandornak képzelik, az viszont semmivel sem igazolható, hogy harsány hangú rivális költőt kellene látni benne, mint azt javasolja (a pindarosi sassal szemben károkozó költők metaforájának hatása alatt álló) Pippin-Burnett.<sup>27</sup>

A modern kutatás nemigen foglalkozott a Tettix lakhelyére vagy sírjára vonatkozó állítás ellentmondásával s kritika nélkül elfogadta Piccolomini 1883-ból származó magyarázatát, amely Archilochos egy töredékéből (fr. 223 W) indul ki. A Lukianos közvetítette (Pseud. 1) szövegben az ellenfelei által provokált költő önmagát a természetétől fogva hangos (άλλος), fogságban, vészhelyzetben pedig még határozottabban daloló *tettix*hez hasonlított. Piccolomini értelmezése szerint a Tettix személynév tehát magára a költőre vonatkozik, így Kalóndasnak Archilochos sírját kell felkeresni, azaz – amennyiben az Ailianoszöveg változatát fogadjuk el, a Tettixét a Tainaronon (?).<sup>28</sup> Piccolomini természetesen nem vehette figyelembe az egyértelműen Parosra utaló Sósthenés-feliratot, de megoldása nem csupán emiatt elégtelen. Archilochos hosszabb utazásairól, esetleges peloponnéssosi tartózkodásáról egyetlen forrás sem tud, mint ahogy a delphoi jóslatkérés is apja nevéhez kötődik. Paros, Delphoi és a lakóniai Tainaron foka túl messze vannak egymástól, s mindezt tovább bonyolítja az állítólagos városalapító krétai Tettix, akinek szemlátomást nem sok köze van a költőhöz.

A források tüzetesebb vizsgálata azonban több ponton is felvilágosítással szolgálhat. A Tainaron fokán található, a történeti időkben mindenekelőtt az oda menekült helótáknak s rabszolgáknak menedéket nyújtó templom egyike annak a három peloponnéssosi Poseidón-szentélynek, amelyek alapítását a hagyomány Zeusz három fiának tulajdonítja. A névadó *ktistés*ek, Geraistos, Kalauros és Tainaros<sup>29</sup> közül a két utóbbi hajóval érkezett a nehezen

<sup>24</sup> Vö. Antig. Paradox. 1; Strab. 6,1,9; AP 9,584; Clem. Alex. Protr. 1,2.

<sup>25</sup> L. pl. az 5. sz.-ból származó fehéralapos *kylixet*, amelyen a lantot tartó, másik kezével italáldozatot bemutató Apollón mellett ábrázolja a madarat.

<sup>26</sup> Vö. G. NAGY, *The Best of the Achaeans*, Baltimore 1979, 302. A *tettix* Apollóntól való elhatárolása nem indokolható, egyetlen, sok egyébbel kiegészíthető okként pl. a földből a tavaszi napjégyenlőség idején kikelt *tettix* dalát ihlető napsütés miatt sem.

<sup>27</sup> Vö. PARKE–WORMELL i. m. (l. 14. jz.) I. 396. ill. A. PIPPIN–BURNETT, *Three Archaic Poets*, Harvard UP Cambridge/Massachusetts 1983, 19.

<sup>28</sup> Vö. A. PICCOLOMINI, *Quaestiones de Archilochos*, Hermes 18 (1883) 264–270: „Quisnam, obsecro, locus, in quo sepulta sit cicada? Scilicet locus in quo Archilochus ipse sepultus erat” (268–269).

<sup>29</sup> A tainaroni alapító tehát nem Tettix. Utóbbiit igyekezett volna bizonyítani R. BÖHME, aki a mykénéi kor állatalakú isteneit idéző Hélios-papnak gondolja Tettixet, vö. *Unsterbliche Grillen*, JdAI 69 (1954) 49–66.

megközelíthető szirtfokokhoz. Szakrális sérthetlensége, megközelíthetlensége ellenére Poseidón templomát krétai kalózok több alkalommal kifosztották. Az olykor a lakón királyoknak is védelmet nyújtó tainaroni kultusz alapvetően Spárta befolyása alatt állt, ezt igazolja az alapító Tainaros Spártában látható *mnémája* is (vö. Paus. 3,14,2).

A mitikus tradíció hátterében, érvel a fentebbi forrásokra támaszkodó vallástörténész, az archaikus korban erre hajózó euboiai expedíció nyomát érdemes keresni.<sup>30</sup> Katonai felderítő vállalkozás magyarázhatná a hadsereggel érkező Tettix plutarchosi alakját. A forrásokban azonban euboiai helyett krétaiként tüntetik fel Tettixet. Ennek oka valószínűleg a krétaiak tipikus kalózreputációjában keresendő, miként a homérosi *Apollón-himnusz* istene is arra hajózó krétaikat tesz meg Delphoi első templomszolgáinak.<sup>31</sup> Schumacher utal az Archilochossal kapcsolatos delphoi jóslatra is, amelyet a Tainaron feletti apollóni befolyás erősödése bizonyítékának tekint. Másfelől szimbolikus jelentőségűnek: az *omphalos* a világ középpontját, a félsziget legdélebbi részén található Tainaron pedig a világ végét, sőt, a templomhoz kapcsolódó, barlangból nyíló *psychopompeion* révén az alvilág kezdetét jelenti,<sup>32</sup> kettejük együttese ezek alapján a mindenséget képezi le.

A Plutarchosnál szereplő hagyományra, Delphoi és a Tainaron Archilochos révén létrejött kapcsolatára további lehetséges magyarázat kereshető a parosi költő műveiben. A tengeren át a Tainaronra érkezés motívuma elsődlegesen a hérodotosi Arión-elbeszélést (1,23) evokálja: a kalózok foglyul ejtette, magát dala végeztével a tengerbe vető korinthusi hőst delfin juttatja biztos partra a szirtfoknál.<sup>33</sup> A delfintörténet vázát mindazonáltal megtalálni Archilochosnál is. A költő mára elveszett művére utaló Sósthénés-felirat szerint egy Milétozból Parosra igyekvő, követeket szállító hajót a naxosiak elsüllyesztettek. A legénységéből egyetlen, Koiranos nevű férfi menekült meg: delfin vette hátára s vitte el a szír partvidékre, egy barlangba, ahol a férfi épségben földet érve Poseidón Hippiosnak áldozott vagy alapított szentélyt (a felirat szövege itt olvashatatlaná válik), amelyet azóta is *Koiraneion* néven ismernek.<sup>34</sup> A motívumok hasonlósága az Arión-történettel szembevetendő, s ez vezette egyes elemzőket arra a következtetésre, hogy a Koiranos-költemény Archilochos tudatos Korinthos-ellenességének példája.<sup>35</sup>

Legalább ennyi párhuzam fedezhető fel az Archilochost meggyilkoló naxosihoz intézett delphoi parancsban is: Kalóndasnak egy barlang mellett fekvő Poseidón-szentélyhez kell eljutnia, nyilván tengeren, emellett a feliratban szereplő *Koiranos* név hangzásában

<sup>30</sup> Vö. R. M. W. SCHUMACHER, *Three related Sanctuaries of Poseidon: Geraistos, Kalauria and Tainaron*, in: *Greek Sanctuaries*, N. Marinatos–R. Hägg (Eds.), New York 1993, 51–69.

<sup>31</sup> Apollón krétai kapcsolatairól l. a HEGYI D. által felsorolt munkákat (*A görög Apollón-kultusz*, Bp. 1998, 85).

<sup>32</sup> Vö. SCHUMACHER i. m. (l. 30. jz.) 59.

<sup>33</sup> A több költő mellett is feltűnő delfinnel kapcsolatban l. W. BURKERT, *Homo necans*, UCP 1983, 197–198, 203 és V. GRAY, *Herodotus' Literary and Historical Method: Arion's Story*, *AJPh* 122 (2001) 11–28.

<sup>34</sup> Vö. Sósth. A I 10–20 és fr. 192 W.

<sup>35</sup> Vö. A. J. PODLECKI, *Archilochus and Apollo*, *Phoenix* 28 (1974) 1–17. Értelmezésében a magát a „dithyrambos mestere”-ként megjelenítő költő (fr. 17 W) ugyancsak az Arión-hagyománnyal szemben lép fel.

erősen emlékeztet a lakóniai szentélyt alapító *Tainarosra*. Ami a jóslatszöveg krétai hajósának származását illeti, az szintén kapcsolatba hozható egy töredékkel (fr. 24 W), jelesül a Gortyn-*prophónétikon*nal, amelyben az isten védelme alatt Krétáról sértetlenül visszatérő barátját fogadja őszinte örömmel és megnyugvással a korábban a „sötétségben fekvő”, most a „napfényre visszatérő” beszélő (Archilochos?).<sup>36</sup> Kréta említése és a hajózás motívuma mellett figyelmet érdemel a töredék fényszimbolikája, amely igen távolról akár a *psychopompeion* Hadés-lejáratából a felvilágra való visszajutást is asszociálhatja. Anticipációról természetesen szó sincs, a költő nem utalhat saját gyilkosa majdani sorsára, a töredékek azonban adalékul szolgálhatnak az engesztelő szertartást előíró jóslat plutarchosi és ailianosi változatának keletkezéstörténetéhez.

A teljesség kedvéért még egy forráscsoport említendő, amelyeknek szövegei földrajzi megjelölés nélkül beszélnek Archilochos sírjáról. A Kr. u. 39-ben kivégzett Gaetulicus a „tengerparti sír” sémáját variáló fiktív *epitaphion*jában (AP 7, 71) nem utal konkrétan Parosra (ahol az *Archilocheion* egykori helyeként feltételezett mai Paroikia kikötőjében végzett ásatások jelentős nekropolist tártak fel<sup>37</sup>). A kallimachosi Archilochos-portréval (fr. 380 Pf) is rokon „kígyómérgű” költő hantján tanyázó „darazsak” képe viszont távolról idézheti (a kíméletlen *iambographos* sztereotípiájának megfelelően vadabbra hangolt) archilochosi *tettix*-önazonosítást. Hadrianus császár deiktikus névmással bevezetett disztichonja (AP 7,674) mindenfajta leírás nélkül pusztán a sírt (τόδε σῆμα) említi, az *autopsia* ugyanakkor nem zárható ki teljesen, hiszen az uralkodó 124–129 között tett utazásai során a múlt számos nagyságának emlékhelyét látogatta végig.

Visszatérve tehát a költő parosi sírjához, az Archilochos halálon túli tiszteletével foglalkozó szakirodalom egy iránya a költő kultuszát racionalizálva, annak delphoi eredetéről kissé megfélekedve azt a társadalmi megbecsülés jeleként értelmezi. Ennek értelmében a botrányok főszereplőjeként elhíresült kalandor a közösség értékrendjét képviselve halálában nemzeti hőssé lép elő, akinek tettei – szerepe a gyarmatosításban, vitézsége a naxosiak elleni harcban – nem más, mint bármely tisztességes emberhez illő, a halandóság mértékét meg nem haladó cselekedet.<sup>38</sup>

A történeti-politikai megközelítés kiindulópontja ezzel szemben Paros és a delphoi Apollón kapcsolatának vizsgálata. Podlecki értelmezésében a Déloshoz szoros kulturális-politikai szálakkal kötődő Naxossal rivalizáló Paros tudatosan keresi Delphoi istenségének patronátusát.<sup>39</sup> Erre a Pythia felett meghatározó befolyással bíró Korinthos és a jóshely

<sup>36</sup> Az archaikus líra Sg. 1. kijelentéseinek autobiografikus olvasatával kapcsolatos gazdag szakirodalomból l. pl. M. LEFKOWITZ, *The Poet as a Hero*, CQ 28 (1978) 459–469, főként 461.

<sup>37</sup> Vö. CLAY, 35.

<sup>38</sup> Vö. LEFKOWITZ i. m. (l. 13. jz.) 31: „worshipped for his patriotism and courage”. B. GENTILI szerint (*Archiloco e la poesia del biasmo*, QUCC n.s. 11 [1982] 7–28) a Lykambés-affér után hitelét veszített költő megtépzott hírét kívánja helyreállítani gyarmatosként.

<sup>39</sup> Az archaikus Paros és Naxos viszonyáról l. KONTOLEON i. m. (l. 7. jz.) 66. G. TARDITI (*La nuova epigrafe archilochea e la tradizione biografica del poeta*, PP 47 [1956] 122–139) szerint a régészeti bizonyítékok alapján eredetileg Déloshoz kötődő Paros és Delphoi közeledése csupán a 4. sz.-ra tehető, ezt igyekszik cáfolni PODLECKI, aki szerint Paros és a delphoi Apollón azonos érdekszférá-

kapcsolatának megromlásakor nyílik mód. A thrákiai aranybányák megszerzéséért zajló harcban Paros beépül az eredetileg Chalchis, Delphoi és Korinthos alkotta érdekszövetségbe s megkísérli átvenni utóbbi helyét. A sziget a gyarmatalapításait szankcionáló delphoi ideológiai támogatásért cserébe minden bizonnyal részt ajánlott fel a jósdának jövedő bevételeiből.<sup>40</sup> Viszonzásul a Telesiklés által alapította Thasos vallási életében döntő szerepet kapott a pythói Apollón, aki további fontos szellemi kapcsolatot létesített Delphoi és Paros között a költőre vonatkozó jóslatsorozattal, Archilochos isteni védelem alá vonásával.<sup>41</sup>

Egy, az Archilochos-kultusz kialakulását ugyancsak az archaikus korra visszavezető további irányzat Delphoi vallási szupremátusát hangsúlyozza. A gyakorta az *impérialisme morale* koraként jellemzett időszak pythói ideológiájának fontos pillére a jóshely vérbűnt megbosszuló szerepe. A korszak jóslataiban központi szerepet foglalnak el a *miasma* problematikájával kapcsolatos kérdések,<sup>42</sup> s találni az Archilochos halálával kapcsolatos elbeszéléssel feltűnően egyező esetet is. Az Ailianosnál megőrzött történet szerint egykor bevillongások törtek ki Sybarisban, s egy, a harcokba véletlenül keveredett *kitharódos* hiába keresett menedéket Héra szentélyében. A templomban szünni nem akaró vérpatak figyelmeztetett a zenész erőszakos halálára, a jóslatkérő gyilkosokat pedig a Pythia ugyanazon Μουσάων θεράποντα κατέκτανες mondatot hangoztatva utasította ki a szentélyből, mint Archilochos naxosi ellenfelét. A tettesek ezután sem engesztelték ki a lantos szellemét, s ezzel az istenség haragját vonták magukra: Apollón városukra küldte a krotóniakat, akik Kr. e. 510-ben a földdel tették egyenlővé Sybarist.<sup>43</sup> A parosi *mnémeion* alapítását egyesek ugyanerre az időre teszik.<sup>44</sup>

Archilochos esetén szintén az erőszakos halált halt (múzsai) áldozat kiengesztelésének motívuma lehetett az a központi motívum, amelyre a többi, életrajzi keretbe ágyazott fiktív jóslat épült, s amelyek révén Delphoi az apollóni védelem alá vont költőt mintegy eszméi emblémájává léptette elő. Az Archilochos-tisztelet létrejöttét politikai vagy vallási indokokkal magyarázókat egyetértenekek abban, hogy a kultusztól elválaszthatatlan mítosz, azaz a költővel kapcsolatos legendaszerű életrajz kialakításában döntő szerepet játszott Delphoi, s hogy annak vázát a Pythia tudatosan szerkesztett jóslatai jelentik.<sup>45</sup>

ba kerülése jóval korábbi eseményekkel, konkrétan az Akanthos gyarmatosításával kapcsolatos politikai konfrontációval magyarázható.

<sup>40</sup> Hasonló, Delphoiba küldendő ajándékról (σωτήρια) van szó a Mnésiepés-felirat elején is, E 1 II 13.

<sup>41</sup> C. MARCACCINI munkáját (*Costruire una identità, scrivere la storia : Archiloco, Paro e la colonizzazione di Taso* [Studi e testi 20], Firenze 2001) nem láttam.

<sup>42</sup> Vö. PARKE–WORMELL i. m. (l. 14. jz.) I. 397–397.

<sup>43</sup> VH 3,43. Vö. J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, Berkeley, Los Angeles and London, 1978, Q 123.

<sup>44</sup> Vö. C. GASPARRI, *Archiloco à Taso*, QUCC n.s. 11 (1982) 33–41.

<sup>45</sup> Vö. TARDITI i. m. (l. 39. jz.) 133: „Delfi sfrutto la preesistente fama del poeta...inventando gli oracoli e facendo del giambografo un suo propagandista”; H. W. PARKE, *The Newly discovered Delphic Responses from Paros*, CQ n.s. 8 (1958) 89–95 (94): „...an interest in the memory of Archilochus ...which had arisen from this particular episod of his killer’s inquiry... led ultimately to the concoction of additional oral responses.” Kivételt jelent A. PIPPIN BURNETT, aki lokális, szóbeli

A kultusz létrejöttének szakrális indoklásához viszonylag ritkán társulnak szűkebb értelemben vett irodalmi megfontolások. Utóbbira példa Portulas és Miralles könyve, amelynek alap gondolata a lírikus portréjának Delphoi értékrendjét tükröző manipulatív átalakítása („delphinisation”, p. 78). Az apollóni ördögűzésnek („exorcism”, p. 125) alávetett, eredetileg dionyszosi inspiráció hatása alatt álló Archilochos sorsában a szerzők a jóshely feletti uralomban bekövetkezett változás dokumentumát látják. Objektív és szubjektív költészet nietzschei kontrasztját idéző állításuk szerint a parosi alkotó művészete az apollóniétól alapvetően eltérő vallási világban gyökerezik, Démétér, Hermés s mindenekfelett Dionysos szférájában. Ennek nyomai kimutathatók az életrajzban: a Múzsákkal való találkozás helyszíne chthonikus asszociációkat kelt, az ismeretlen nőekkel való, esetleg a testiséggel kapcsolatos évdés motívuma pedig a homérosi *Démétér-himnusz* Iambéjának (az *iambos* névadójának!) egyetlen mutatványait is idézheti.<sup>46</sup> Másrészt, a Mnésiepés-féle oltár istenei között Apollón és a Múzsák mellett szerepel Hermés is, a lant feltalálója, ravasz, érzéki fattyú, a kutatók szerint az Archilochos képviselte *trickster-poet* archetípusa.<sup>47</sup> A Paroson elhangzó, túl zabolálatlan *dithyrambos* megfűkezésére a Delphoi feletti dominanciát megszerző Apollón nem lát más lehetőséget, mint a költő megszelídítését, saját köreibbe történő áttelelését. Mindez, állítják a szerzők, az eddig egységes költészet kettéválásához vezet, *psogos* és *epainos* határozott elkülönüléséhez, amelyeknek megtestesítői a későbbiekben Archilochos és az őt mélyen elítélő Pindaros lesznek.<sup>48</sup>

Kevésbé radikális az archilochosi biográfia legendaszerűségét hangsúlyozó Müller, aki mindenekelőtt a jóslatok cselekményorientáltsága, a bennük szereplő helymegjelölések definiálatlansága<sup>49</sup> alapján érvel a tudatos, egységesítő, összgörög szempontokat érvényesítő szerkesztés mellett. Olvasata a töredékekből rekonstruált egykori *bios* feladatának Archilochos legitimálását, a Pindaros, Kritias bírálata által bemocskolt lírikus megtisztítását tartja, központi gondolatként (bizonyos mértékben a plutarchosi *De sera vindicatione* jegyében) az isteni gondoskodást („Fürsorge des Gottes”) jelöli meg, szerzőit pedig a delphoi klérus helyett a Homéridák analógiájára elképzelt parosi Archilochos-rhapsódosokban keresi.<sup>50</sup>

Archilochos apollóni védettségének és kultikus tiszteletének más lehetséges okait keresve továbbgondolásra érdemes Müller két másik észrevétele. Ezek egyikének értelmében a legendaalkotó szándéka hőse Homérosszal és Hésiodosszal egyenlő rangjának sugalmazása a teljes görögség számára; ami pedig az Archilochos-elbeszélés egyes narratív sémáinak

---

folklórhagyományról illetve a *mnémeion* feliratai kapcsán annak Kr. e. 3. sz.-i, ugyancsak parosi eredetű formális változatáról beszél (vö. 1983, 18).

<sup>46</sup> A jelenet egyik lehetséges előképének tartott homérosi Thamyris-epizód erotikus színezetéről I. J. ASSAEL, *Pour une poétique de l'inspiration d'Homère à Euripide* (Collection d'Études Classiques vol. 21), Éditions Peters 2006, 182.

<sup>47</sup> Vö. J. PORTULAS–C. MIRALLES, *Archilochus and the Iambic Poetry*, Madrid 1983, 19.

<sup>48</sup> *Ibid.* 79–80; 125.

<sup>49</sup> L. főként az avatásjelenetet: Archilochos apja parancsára a mezőre (εις ἀγρόν) indul a réten át (λειμῶνες), a Múzsák a lapos (?) kövek mellett (λίσιδες) bukkannak fel előtte, vö. Mnés. E I II. 24–28.

<sup>50</sup> Vö. MÜLLER i. m. (l. 2. jz.) 144.

eredetét illeti, a kutató (részletesebb vizsgálat nélkül) a Kr. e. 6. századtól megjelenő, Homéros, Epimenidés, a hét bölcs alakja köré szerveződő *Volksbuch*-irodalom hatását emeli ki.<sup>51</sup> Az archaikus irodalom szerzőivel kapcsolatos életrajzi elbeszélések további, eddig kevésbé vizsgált elemei segítségével a parosi kultuszt motiváló *biographia delphica* teóriája további megfigyelésekkel bővíthető. A biografikus tradíció dokumentatív apparátusként történő kezelése ugyanakkor közismerten kényes feladat. A töredékes és / vagy kései, történetiséget nélkülöző források veszélyeire számos esetben felhívták a figyelmet, mindenekelőtt a *bios* műfajának valaha volt tekintélyét megingató, az antik költőéletrajzokat a művek motívumaiból szintetizáló folyamatra rámutató Lefkowitz.<sup>52</sup>

A fikció azonban, állíthatjuk az életrajzi recepció forráskénti használatának jogosultságát a korai Homéros-reprezentáció esetén briliánsan igazoló Graziosival egyetértésben,<sup>53</sup> nem feltétlenül félrevezető. Nem magától értetődő az sem, hogy az irodalmi elemzés szempontjából az egyes szerzőkre vonatkozó reális, tárgyyszerű tudás mindenképp megvilágítóbb erejű lenne az életrajzi hagyomány teremtette imáznál. Az alábbiakban a Graziosi-féle *Inventing Homer* címet kölcsönözve Archilochos „kitalálásának” néhány állomását vizsgálva igyekszünk adalékkal szolgálni a parosi kultusz megértéséhez, annál is inkább, mert portréja alakításában (az ugyancsak tárgyalandó, kiemelkedő fontosságú aisóposi *bios* mellett) szemlátomást fontos szerepet játszott a létezésében is vitatott epikus életrajza.

## II

... szoborműveken, gemmákon... Homérost és Archilochost a görög költészet ősatyjaiaként és fáklyavivőiként állítják egymás mellé abban a biztos tudatban, hogy csakis e két, egyaránt teljesen eredeti természettől származik az a tűz, melynek lángja az egész görög utókort besugározta. Homéros, magába süppedt, agg álmodozó, az apollóni típusú naiv művész csodálkozva nézi Archilochosnak, a Múzsák katonáskodó, hányatott sorsú szolgájának szenvedélyes fejét...<sup>54</sup>

Feltételezésünk szerint az *iambos* megteremtőjének tekintett Archilochos életrajzának bizonytalan helyen s időben végbement megszerkesztése során meghatározó jelentőségűek lehettek a korábbról ismert vagy párhuzamosan keletkező, a görög irodalom más *heuretéseivel*, mindenekelőtt az eposz, a tanköltemény és a mese első alkotóiként ismert szerzőkkel kapcsolatos elbeszélések.

Az erre irányuló kutatás leggyakorabban elemzett témája az archilochosi avatásjelenet s az előképének tekintett helikóni *Dichterweihe* kapcsolata. A két investitúra viszonyának

<sup>51</sup> *Ibid.* 136–140, 147.

<sup>52</sup> Vö. LEFKOWITZ i. m. (l. 13. jz.) *passim*. Az életrajzok tehát a művek desztillációjával keletkeznek, a műveket azonban az aristotelési felfogás szerint szerzőjük személyisége határozza meg, vö. Poet. 1448b 25.

<sup>53</sup> B. GRAZIOSI, *Inventing Homer. The Early Reception of Homer*, Cambridge 2002.

<sup>54</sup> F. NIETZSCHE i. m. (l. 1. jz.) 48.



tárgyalása<sup>55</sup> nem feladatunk, ehelyett arra kívánunk utalni, hogy hasonló hangsúlyú vizsgálatot érdemelnének egyéb közös elemek is, így a hésiodosi költészet pythói jóváhagyásának motívuma, s mindenek felett az askrai költő halálával kapcsolatos, az archilochosi tradícióval több párhuzamot mutató hagyomány is. Jelen esetben a pusztá felsorolásra szorítkozunk: Az ugyancsak *therapón*nak, a Múzsák szolgájának (vö. Theog. 99–100) tekintett, a Pythia megjósolta gyilkosság áldozatául esett költő tengerbe vetett holttestét delfin viszi a szárazra, Krétára menekülő gyilkosai csónakját pedig Zeus villáma pusztítja el (Cert. 236–237). Hésiodos első, nemeai temetéséről a Múzsák gondoskodnak, szobra ott áll Olympiában, a Helikónon és Thespiái agoráján. Plutarchos azonos összefüggésben, egy mondaton belül szerepelteti Archilochost és Hésiodost, mint akiknek halálukban az istenség (τὸ δαιμόνιον) juttatott megbecsülést (τιμῆ) a Múzsák közreműködésével (Num. 4,6). A részletesebb *Certamen* (247–254) konkrét földrajzi helyhez, Orchomenoshoz köti Hésiodos tiszteletét, amelynek lakói Delphoi jóslatának engedelmességgel felkutatják a költő holttestét (a keresésben a *koróné*, Apollón szent varja segíti őket, vö. Paus. 9,38,3) s a maradványokat Lokrisból városukba szállítva emelik neki sírt.<sup>56</sup> (Hésiodosnak szóló áldozatról ugyanakkor nincs tudomás).

Megkerülhetetlen lenne emellett a Homéros-életrajzok és az archilochosi biografikus hagyomány összefüggéseinek vizsgálata, amelynek részletes bemutatására, a korai s hellenisztikus Homéros-kultuszra vonatkozó kutatások mégoly vázlatos áttekintésére<sup>57</sup> e helyütt ugyancsak nincs lehetőség. Ez esetben is csupán néhány, eddig nem tárgyalt párhuzam megjelölésére szorítkozunk. A kiinduláshoz megfelelő iránymutató a fentebbi Nietzsche-idézet, amely modalitásában a hellénizmus és a II. szofisztika szerzőinek csaknem egyöntetűen hangoztatott állásfoglalásának folytatója. E viszonylag kései komparatív érdeklődés figyelembe vételét az archilochosi portré ártékelődésének vizsgálatakor az indokolja, hogy a parosi költő tiszteletét leginkább motiváló, annak halálával kapcsolatos elbeszélést túlnyomó többségben ugyancsak e korszakok szerzőinél olvasni.

Az Archilochos–Homéros *comparatio* alapja a két alkotó időbeli és minőségi elsőbbségének,<sup>58</sup> különböző műfajaikon belül azonos kvalitásuknak, utánozhatatlan nagyságuknak hangoztatása. Viszonyukat a források többségében a kiegyensúlyozottság jellemzi, súlyuk

<sup>55</sup> Központi kérdés a hésiodosi és az archilochosi költőavatás időpontja. A Mnésiepés-felirat (E 1 II. 25–26) hajnalban (?) felkelő Archilochosa és a Helikón ἐννύχται (éjszakai) jelzővel illetett Múzsáinak (Theog. 9–11) viszonya lényeges, mert az egyik esetben sem maradéktalanul világos fogalmazás egyes értelmezések szerint éjszakai avatásra utal. Ez ellenpontja az Epimenidés, Pindaros, Platon s mások beavatásánál szereplő, a görög vallásban kitüntetett isteni időt jelentő délnek, s akár Apollón-ellenes mozzanatként is tételezhető, mint az olvasható Archilochos kapcsán KONTOLEON cikkében (i. m. [I. 7. jz.] 50). L. továbbá C. BRILLANTE, *Archiloco e le Muse*, QU 35 (1990) 7–20.

<sup>56</sup> Vö. CLAY i. m. (I. 3. jz.) 74–76; Th. BREITENSTEIN munkáját (*Hésiode et Archiloque*, Odense 1971) nem láttam.

<sup>57</sup> GRAZIOSI mellett I. C. O. BRINK, *Ennius and the Hellenistic Worship of Homer*, AJPh 93 (1972) 547–567.

<sup>58</sup> Vö. Vell. Pat. 1,5: *Neque quemquam alium cuius operis primus auctor fuerit in eo perfectissimum praeter Homerum et Archilochum reperimus*. Cicero (Or. 1) Archilochoson túl Sophoklét, Pindarost is Homéros mellé rendeli.

megközelítőleg ponderál. Műfajok feletti, ihletett egymásmellettiségük gondolatán épül a *Peri hypsous* szerzőjének régieket és moderneket kettős aránypárban szembeállító ítélete (33,4). Erathosthenés műve, így Ps.-Longinos, minden tekintetben kifogástalan a sok oda nem illőt is szerepeltető Archilochoséhoz képest, amely utóbbit azonban az „isteni ihlet” bajosan regulázható kitörése (ἐκβολὴ τοῦ δαιμονίου πνεύματος) kelti életre, s amely úgy viszonyul hellenisztikus utódjához, mint ahogy (a bármiféle jelző nélkül is) az abszolútmot jelentő Homéros Apollónios Rhodioshoz.<sup>59</sup> A szöveg logikájából Archilochos és Homéros egyenrangúságára következtetni, annak premisszaszerűen kezelt, explicit kijelentése nélkül. Archaikus és hellenisztikus szerzők hasonló ellentételezése adja a keretet a thessaloniki Antipatér epigrammájának is (AP 11,21,5–6), amely a férfias (ἄρσενος) Homéros és Archilochos emlékére áldozók borkeverőjétől tiltja el a (többnyire Kallimachos követőivel azonosított) enervált vízívíókat.

További visszatérő vonás egymást kiegészítő, komplementer jellegük hangsúlyozása, ez alapján nevezi Philostratos (VS 2,620) egy hőse Homérost a szofisták hangjának (φωνή), Archilochos pedig lelkének (πνεῦμα). Dión Chrysostomos kritikája (Or. 33,11–12) szerint az örökléttől fogva e két költő az, akikhez foghatót nem találni, s akik egymást kiegészítve valósítanak meg valamiféle kimondatlan, eszményi művészetegészet: Homéros megbecsült (ἐνεκωμίασε) mindent, amiről csak megemlékezett (*ad absurdum* még Thersitést is, szép hangúnak nevezve); Archilochos az ellenkezőjét téve szidalmazott (ψέγειν) mindent, beleértve önmagát is.

Másutt több-kevesebb mértékben ezen egyenértékűsége alapuló mellérendelés felbomlására látni példát, amikor is a felülmúlhatatlanok egyike, döntő többségében a lírikus, társa alárendeltjévé, mintegy részévé válik. Az epigrammákban a mindenek feletti nagyság és végtelenség természeti képeivel, az Ókenosszal, az égbolttal, a Nappal megjelenített Homéros ilyen jellegű hierarchieavezető szerepe általános a hellenisztikus esztétikában.<sup>60</sup> Ezen bennefoglaló alárendeltség képzete jelenik meg a Melagros-féle antológia kezdőfonatában, ahol a *psogos* kíméletlenségének megfelelő növényi szimbólika, a tüskés „akanthos” hajtása mellett az „Ókeanosból”, azaz Homérosból származó „kis cseppek” reprezentálják Archilochost (4,1,38–39). Utóbbi kép egyben a hellenizmusban meghatározó, eredetileg is Homéros utolérhetetlen nagyságára épülő, annak asztaláról morzsákat szedegető utódokat jellemző *temachos*-séma példája.<sup>61</sup> A rangsor megfordításának lehetőségére egyedül Hadrianus epigrammája utal (AP 7,674), amely szerint a Múzsák Maionidésnek kedvezve terelték Archilochost az *iambos* felé: ha azonos műfajban alkottak volna, a parosi legyőzte volna Homérost. Kettejük szembefordítására, még ha csupán *agón* keretén belül is, ugyancsak egyetlen példa akad: Kratinos erősen töredékes *Archilochoi* c. darabjában (fr. 6 K) a

<sup>59</sup> Hasonló példa a Zeus ~ Homérost a Poseidón ~ Antimachos párossal összevető szöveg, AP 7,409,6–8.

<sup>60</sup> Vö. Ps.-Long. 13,3; AP 7,1; 7,6; 9,184. A szakirodalomból l. A. SKIADAS, *Homer in griechischen Epigram*, Athens 1965; S. BOLMARCHICH, *Hellenistic Epigrams on Homer*, in: *Hellenistic Epigrams* (Hellenistica Groningana 6), A. Harder–R. F. Regtuit–B. C. Wakker (Eds.) 2002, 67–83.

<sup>61</sup> A fogalomról l. M. ASPER, *Onomata Allotria. Zur Genese, Struktur und Funktion poetologischer Metaphern bei Kallimachos*, Stuttgart 1997, *passim*.

„thasosi” sós víz vagy „mártás” (θασία ἄλμη) replikázik kutya módjára csaholva a Vaknak (τυφλός).<sup>62</sup>

A fentebb idézett kritikák fő gondolati sémái, a prioritás, az egyenértékűségen alapuló mellérendelés, az egymást kiegészítő jelleg a két alkotóval kapcsolatos életrajzi hagyományban is nyomon követhető. A juxtapozíció és a komplementaritás jegyében sorakoztathatók fel a biografikus hasonlóságok is, a törvénytelen származás hagyománya, a Parosról távozni kényszerülő Archilochos és a Kymében s másutt közmegvetés tárgyává lett, megszégyenített, becsapott Homéros (Epigr. 5–6) kiközösítésének motívuma. A kiegészítő funkció ellentételezés formájában valósul meg a jövődölések esetén: a lírikus életét végigkísérik a jóslatok, kitüntetett helyen a halálára vonatkozókkal, míg a Homéros-életrajzban egyetlen szerepel csak, a költő iosi halálát előrevetítő, a halászfűük rejtvényére célzó delphoi kinyilatkoztatás (Cert. 18).

Bizonyára ugyancsak a komplementaritás igényével magyarázható az életrajzok egy további fontos eleme, a költők kapcsolata Apollónnal. A Paros és Délos archaikus kötődését hangsúlyozó, fentebb idézett régészeti evidencia mellett két hellenisztikus forrás is a délosi istenséget társítja az *iambographosszal*. Theokritos (AP 7,654,4) a költő szobráról írva egyértelműen az Archilochost kedvelő *Dalios* Apollónt említi. Hasonlóképp, a magának halhatatlanságot kívánó, a parosi kultuszra precedensként hivatkozó Poseidippos a szintén Délost idéző *Kynthios* melléknevet társítja az istenhez (SH 705,5). A költő halálával kapcsolatos jóslatokat közlő források viszont, mint a fentiekből kitűnik, egyöntetűen a Pythiára utalnak, a delphoi Apollónt jelölve meg protektorként.

Ami az epikus és Apollón kapcsolatát illeti, a nyitódarabnak tekintett *Margítés* Kolophónba érkező isteni énekest bemutató sorai (1–2) nem pontosítják, a Múzsák mellett melyik Apollón *therapónja* a hagyományosan Homérosszal azonosított idősebb férfi. Az eposzok igen ritkán, összesen két alkalommal említik Delphoit,<sup>63</sup> s az életrajzban sincs kitüntetett szerepe. A *Certamen* szerint Homéros két alkalommal jár a jóshelyen, nagyobb horderejű történelem elő- és utójátékként, először a *Margítés* megírása után (ekkor hangzik el az Iosra vonatkozó jóslat, 57), majd az *Odysszeia* megalkotása előtt, amikor is a költő felajánlja a Midas-epitaphiumért kapott serleget (272). (E ponton a homérosi hagyomány a hésiódosival alkot párhuzamot, vö. a halotti játékokon nyert kupa felajánlását.) Személyes kötődésről, Delphoi közvetítette ihletről egyik esetben sincs szó. A Homéros-recepció meghatározó eleme viszont a délosi Apollónhoz intézett himnusz zárásában szereplő, az iónok délosi ünnepén fellépő vak énekes önarcképként értelmezett alakja (HHAp. 169–176). A *Certamen* emellett a sziget Apollónját dicsőítő himnusz délosi elhangzását tudja be a költő földi megdicsőülését eredményező okként, ennek fényében számol be a halandónak adható legnagyobb tiszteletről, minden város polgárjogának elnyeréséről, az eposzok rögzítéséről és az Artemis-szentélyben való elhelyezésükről (315–322). A Homéros–Archilochos *comparatio* fentebb tapasztalt ponderációs tendenciájának jegyében kézenfekvő lenne arra a következtetésre jutni, hogy a két életrajzi hagyomány alakítói a két alkotó eltérő habitusá-

<sup>62</sup> Vö. R. PRETAGOSTINI, *Archiloco "salsa di Taso" negli Archilochi di Cratino*, QUCC n.s. 11 (1982) 43–52.

<sup>63</sup> Vö. II. 9,404; Od. 8,80, valamint a pythói sárkány legyőzéséről HH 2,258.

nak, ihletének, műfajának jegyében tudatosan osztották fel hőseik között az egységes Apollón-alakot, a délosi isten védelme alá rendelve az epikust, mindenképp annak még életében történő, földi megdicsőülése alapján, s Delphoinak tulajdonítva a lírikus halálon túli tiszteletét.

További, első pillantásra igencsak apró párhuzam figyelhető meg emellett a két alkotót reprezentáló természeti metaforák, jelesül az állatvilágból vett képek esetén. Utóbbiak szerepeltetése az *ainos*t bőségesen alkalmazó *iambos*szerző esetén közhely, s nem célunk az archilochosi bestiárium bemutatása sem.<sup>64</sup> Megemlíthető azonban az, az archaikus irodalom általános jegyeként tekinthető törekvés, amellyel az egyes szerzők magukat kiszolgáltattak, jelentéktelen, látszólag gyámoltalan állat képében jelenítik meg, miként teszi azt a magát hol sünnnek (fr. 201), hol *tettix*nek, ismét másutt hangyának (*myrméx*, l. a vitatott 23. fragmentumot) mutató Archilochos, a hésiodosi csalogány (Erga 203), vagy akár a sókratészi bögyöly (Apol. 30). Az ironikus önreprezentáció a felszínen kiszolgáltatottságot sugall, valójában azonban, jegyzik meg az elemzők, a személyiség és a művészi erő tudatosítására szolgál.<sup>65</sup>

Homéros műveiben a *Délos-himnusz* említett helyétől eltekintve nem találni az archilochosiakkal párhuzamos, állatvilágból vett képet alkalmazó önreflexív kijelentéseket, hasonló motívum viszont szerepel az életrajzi hagyományban. A közismert történet az Iosra hazaérkező, halála előtt álló Homéros alakját tetvésző halászfiúkéval kapcsolja össze. E dehonesztáló kontextus könnyen evokál archilochosi szöveghelyet: a 236. töredék „tetvektől szenvedő” (φθειροῖ μοχθίζοντα) ismeretlen akár a gyerekek rejtvényével birkózó Homérosra is utalhatna. Nem bizonyítható, hogy a parosi költő kijelentése tudatos utalás lenne az epikusra, miként az sem, hogy a Homérosszal és a tetvekkel kapcsolatos tradíció már a 7. sz.-ban ismert lett volna, azaz a biografikus irodalom hagyományos kiindulópontjának tekintett Alkidamas 5. sz.-i munkája előtt. A *minuta animalia* motívumegyezése ugyanakkor az egyes szerzők alkotásaiból kiinduló életrajz-tradíció közös sémáinak mutatója lehet.

Nem idegen továbbá a homérosi vagy annak tulajdonított művektől a már említett, az ismert archilochosi önarcképek közül muzikális állatot egyedülként szerepeltető, emiatt metapoetikus önreflexiónak tekinthető 223. fragmentumban megjelenő *tettix* sem. A motívum elsőként az *Ilias teichoskopia* – jelenetében tűnik fel, ahol a harcból kiiregedett, a szót azonban továbbra is jól forgató, a harc eseményeit folyamatosan kommentáló trójai véneket hasonlítja *tettix*hez az epikus (3,149–152). További példa az *Aphrodité-himnusz* betétjeként feldolgozott Tithónos-mítosz, amelyben ugyan a hőst az örök öregségtől megmentő metamorfózisra, tücsökké változásra közvetlen utalást nem találni, a későbbi görög hagyomány

<sup>64</sup> A téma szisztematikus feldolgozását ígéri P. da CUNHA CORREA, *Muddy Eels*. Arch. 189 W, Synthesis 9 (2002) 81–90.

<sup>65</sup> Vö. H. MÁHLER i. m. (l. 13. jz.) 51, újabban E. IRWIN, *Biography, fiction and the Archilochean Ainos*, JHS 118 (1998) 177–183. Ugyancsak az erőssel szemben visszavágni képes gyenge önmegerősítéséről ír a *tettix*-töredékkel kapcsolatban S. JEDRKIEWICZ is, vö. *Sapere e paradosso nell'antichità: Esopo e la favola*, Roma 1995, *passim*.

azonban a megújulás, a halhatatlanság szimbólumát látja az implikálnak tekintett átváltozástörténetben (HH 5,218–238).

Az archilochosi öreflexió szempontjából ezen túl különleges jelentőséggel bír, hogy egy, bizonyára a meleagrosi gyűjteményből származó epigramma magát Homérost állítja párhuzamba a *tettix*szel. A Cicero védeneként azonosítható Archias verse (7,213) az *Anthologia* számos állatsiratójának talán legkülönlegesebb darabja. A korábban fák magasan daloló, hangyák áldozatává lett, Hadésba leszállt *tettix* lelkét a költő vígasztalja s kéri, engesztelődjék, hiszen a „himnuszok fejedelmét, Maionidést is halászok rejtvényé veszejtette el”. A téma aprósága s a stílus emelkedettsége, a nem utolsósorban az epikus alvilágformulák alkalmazásából eredő pátosz okozta disszonancia paródiát eredményez, amelynek legmeghökkenőbb eleme a záró sorpár Homéros- említése, illetve az epikus halálára való utalás. A „halászok rejtvényé” kifejezés maga is rejtvény, amelynek megoldását a homérosi életrajzot ismerő olvasó számára a tetvek jelentik. A két eset párhuzamát a nagyság s a kishatalom párhuzama teremti meg, hisz a múzsai *tettix* éppoly méltatlan körülmények között vesztette életét, mint a himnuszoköltő. A rejtjeles csattanó a fentebb már említett, a hellenizmusban olyannyira kedvelt aránypáron alapuló szerkesztésre példa: a *tettix* épp annyira áll felette gyilkosainak, a hangyáknak, mint amennyire a vele egy szintre helyezett Homéros a gyerekeknek, illetve a hangyákkal rokon, közönséges, amuzikális tetveknek. Archias eredetisége abban rejlik, hogy megfordítva az általánosan ismert, a költőket tücsökhöz hasonlító görög hagyományt, a főszereplő, a metafora központja ez esetben a *tettix*, a hasonlító Homéros csupán a *comparatio* kelléke.<sup>66</sup>

### III

*Archilochum proprio rabies armavit iambo.* (Horatius, *Ars poetica* 79)

A fentebbiekben az archilochosi, hésiodosi és homérosi biografikus hagyomány közti számos motívumegyezésre láttunk példát. A parosi költő személyiségével kapcsolatban megkülönböztetett figyelmet érdemel azonban egy további alkotó is, az Aisópos-regény szerencsés fennmaradásának köszönhetően az eddigieknél jóval gazdagabb biográfiával rendelkező meseszerző. A parosi feliratokban idézett költemények s a regény életrajzi keretbe illesztett meséi révén adódó szerkezeti hasonlóságokon, a testi fogyatkozást és a szociális marginalitást leküzdő, isteni védettséget és (akár halálon túli) társadalmi integrációt eredményező folyamaton<sup>67</sup> túl egyéb rokon vonások is kimutathatók Archilochos és Aisópos életrajzi hagyományában. Kettejük egybevetése nem újkeletű. Az Aisópos-népkönyv felélelezett hatására jelzésszerűen utal Müller, Adrados pedig kettejük közös vonásait sorolva a testi csúfságban illetve a törvénytelen származásban megnyilvánuló fogyatékoságot, a nyers szexualitást, a feljebbvalókkal vagy azonos rangúakkal szembeni vitriolos támadást, az erőszakos halált; s ami az alábbiak szempontjából különösen fontos, a kö-

<sup>66</sup> Említésre méltó a vers allegorikus olvasata J. SVENBRO-nál, aki szerint a hangyák fekete serege leigázta tücsök az írás által megbénított élőszó megjelenítője, vö. *La cigale et les fourmis*, OpRom 18 (1990) 7–21.

<sup>67</sup> Vö. JEDRKIEWICZ i. m. (l. 65. jz.) 71.

zösségi érdek képviselőjét emeli ki.<sup>68</sup> Az aisóposi s archilochosi karakter rokonságának hangsúlyozása mellett visszatérő eleme a platóni Sókratés-figura forrásait kereső munkáknak: számos kutató a korrupt társadalom kitaszította, az igazság magasabb érdekeit a kicsinyes romlottsággal szemben védő alkotó archetípusaként tekint a Delphoiban koncepciósnak áldozatul esett Aisóposra és a Dionysos-himnusz hangneme miatt esetleg perbe fogott, száműzetéssel sújtott Archilochosra.<sup>69</sup>

A keleti eredetű bölcsességirodalomból származó meséket a görögség egy, a történetiség és a fikció határán ingadozó személy köré rendezte.<sup>70</sup> Aisópos első említése Hérodotosnál olvasható, s az 5. században már valamiféle egységes, a Homéros és a hét bölcs narratív hagyományával rokon, tudatos szerkesztésű szöveg megléte is feltételezhető. A korábban általános, a regényt ügyetlen fércműnek minősítő kritika mára eltűnt, s az elemzők egységes, többek szerint a *hybris* alapmotívumára épülő szerkezetről beszélnek, amely a tragikus hős felemelkedésével majd bukásával a dráma struktúráját idézi.<sup>71</sup>

A regénynek két, valószínűleg a császárkori Egyiptomban keletkezett közös archetípusra visszavezethető recenziója ismert, a Kr. u. 1. sz.-ra datált W és az egy évszázaddal későbbi G. A stilisztikai eltérések mellett (a populárisabb G-hez képest a W szövege igényesebb *editio scholastica*) jelentős tartalmi változtatások is kimutathatók. Ezek legfontosabbja az említett *hybris*-felfogást alátámasztó, a G-ben domináns Apollón- és Delphoiellenes tendencia, amely hiányzik a W-ből.

A regény Aisóposa indifferens, olykor kifejezetten ellenséges Apollónnal szemben. Csaknem egyoldalú Múzsák-kötődésének első példája az álombeli *palingenesis*, amelynek során a G verziója szerint az Isist kísérő,<sup>72</sup> útbaigazítást (vagy vizet) kérő s kapó Múzsák ajándékozzák meg egy déli órán a tisztességes, születésétől néma szolgát a hanggal s a *logosszal* (6). A jelenet szcenikájával kapcsolatban kiemelendő, hogy az áldásra a természethangok átszongta *locus amoenus* keretében kerül sor, amelynek hangsúlyos első elemeként a madarakat, méheket megelőzve a *tettix* szerepel.<sup>73</sup> A helyszín az időponttal együtt így a

<sup>68</sup> F. R. ADRADOS, *The Life of Aesop and the Origins of Novel in Antiquity*, QUCC n.s. 1 (1979) 93–112, l. főként 109. SARKADY J. szintén felvetette a két szerző rokonságát (Ritoók Zs. szíves szóbeli közlése).

<sup>69</sup> T. COMPTON, *The Trial of the Satirist. Poetic Vitae (Aesop, Archilochos, Homer) as background for Plato's Apology*, AJPh 111 (1990) 330–347. L. még M. JAGODA LUZZATO, *Plutarco, Socrate e l'Esopo di Delfi*, ICS 13 (1988) 427–447. A fordított alapfeltevésű, a regény sokszor valóban alpári Aisóposát a szelíd, komoly Sókratés komikus változatának tekintő, a regényben tiszteletlen, filozófiaellenes művet látó C. JOUANNO elemzése (*La Vie d'Ésope: Une biographie comique*, REG 118 [2005] 391–425) kevésbé meggyőző.

<sup>70</sup> Vö. M. L. WEST, *The Ascription of Fables to Aesop*, in: *La Fable* (Entr. Hardt 30), F. R. Adrados–O. Reverdin (ed.), Genève 1983, 105–136.

<sup>71</sup> Vö. N. HOLZBERG, *Der Äsop-Roman. Eine strukturanalytische Interpretation*, in: *Der Äsop-Roman, Motivgeschichte und Erzählstruktur*. Hg. von N. Holzberg, Tübingen 1992, 33–75; JEDRKIEWICZ i. m. (l. 65. jz.) 182.

<sup>72</sup> Az egyiptomi elemekről l. J. DILLERY, *Aesop, Isis and the Heliconian Muses*, ClPh 94 (1999) 268–280.

<sup>73</sup> Vö. E. MIGNONA, *Aesopus Bucolicus (VA c. 6)*, in: Holzberg (Hrsg.) i. m. (l. 71. jz.) 76–84.

költőavatás-elbeszélések narrációs sémáját idézi. Később Samoson Aisópos ugyancsak a Múzsáknak emel szobrot (123), Delphoiban üldözői elől az ő szentélyükbe menekül (134), s az istennők előljáróját csupán tanúul hívja az elszenvedett igazságtalansághoz (a W-ben ezzel szemben Apollónhoz folyamodik, ugyancsak hiába,<sup>74</sup> *asylum*ért). Aisópos halálának oka a hivatalos verzió szerint a *hierosylia* elkövetése, az álmában ellenfelei által tarisznyájába csempészett templomi kehely ellopása (27). (Az álommotívum ismétlődése révén a szentségtörés az újjászületés jelenetével alkot keret.) Ezen, a haragos és kapzsi<sup>75</sup> delphoiak által előre kifundált szentségtörésen túl valós vétség okozza Aisópos vesztét, Apollónnal s népével szembeni *hybris*. Az idegen vagy a közösségből kitesztott egyén nyakába varrt állítólagos büntett sémája a *pharmakos* szertartását idézi, amelynek *aitionja* ugyancsak egy Delphoiban elkövetett, ugyancsak szent kehely ellopásával indokolt, szintén Apollón elrendelte rituális gyilkosságra meg vissza.<sup>76</sup>

A regény azonban nem fejeződik be az említett dráma-párhuzam alapján várható, a tragikus vétséget követő bűnhődéssel: a járvány sújtotta delphoiak parancsot kapnak istenüktől Aisópos kiengesztelésére, amely a samosiaiak és a babilóniaiak részvételével egyetemes szertartássá szélesül (142). G. Nagy elemzése e ponton a héros-elbeszélések ismétlődő sémájának jelenlétére utal. Az istenség pusztításának és jóakarátának kettőssége, az Aisópost templomszolgáival megölető, majd ugyanazoknak megkövetést parancsoló Apollón ambiguitása dominálja a mesemondó sorsát,<sup>77</sup> s nem csupán az övét. A nevében apollóni jósmadárakra utaló Kalóndas-*Korax* által elpusztított, majd kiengesztelt Archilochos-*Tettix* története, jegyzi meg a kutató, ugyanerre a purifikációs sémára épül: az isten maga idézi elő a *miasmát*, amelyet az áldozat emlékére bevezetett kultusszal töröl el örökérvényűen, a mítoszra jellemző antagonizmust a kultuszban isten és kiválasztottja szimbiózisa váltja fel.<sup>78</sup> A kutató a Delphoiban Apollónnak áldozatul esett költők<sup>79</sup> halálával kapcsolatos észrevételeit a szakrális szolga, a *therapón* fogalma alá rendeli. Ennek értelmében a szolga, az istent vagy az epikus harcost képviselő, helyettesítő *therapón* életének leglényegesebb eseménye az egyszerre védő és taszító felettese küldötte halál megtapasztalása, amelynek révén véglegesen urához kötődik.<sup>80</sup> Nagy olvasatában ugyanezen, megdicsőüléshez vezető halálnak válik részesévé Archilochos és Aisópos, utóbbival kapcsolatos állításai mindazonáltal egy helyütt pontosítást és kiegészítést igényelnek.

<sup>74</sup> A halálra készülő Aisópos Delphoit s közvetetten az istent becsmérő meséinek (125, 129–131) hangneme, durva szexualitása igen távol áll az urához, Apollónhoz térő Sókratés csendességétől, vö. M. SCHAUER–S. MERKE, *Aesop und Sokrates*, in: Holzberg (Hrsg.) i. m. (l. 71. jz.) 85–97.

<sup>75</sup> Plutarchos szerint Delphoi lakói az Aisóposra bízott, Kroisos küldötte jelentős pénzüsszeg kiosztásának elmaradása miatt dühösek, vö. Mor. 556sqq.

<sup>76</sup> Vö. NAGY 279–288 és A. WIECKERS, *Aesop in Delphi*, Meisenheim-Glan 1961, 31–42.

<sup>77</sup> Vö. NAGY i. m. 312.

<sup>78</sup> *Ibid.* 305: „...causing impurity by the poets death, thereby causing eternal purification through the hero cult of this poet”.

<sup>79</sup> NAGY ide sorolja az Archilochoshoz hasonló „poet of blame”-ként jellemzett Thersitét is, akit a feldühödött Apollón Achilles keze által pusztít el.

<sup>80</sup> *Ibid.* 295.

A vérbűnre figyelmeztető, Delphoit sújtó járvány hatására végrehajtott engesztelő szertartások mellett a samosi Aisópos-tiszteletnek további eleme is ismeretes, amelyet nem a *miasma* indokol, s amely inkább emlékeztet az *Archilocheion* kapcsolatban ugyancsak felmerült társadalmi megbecsülésre. A *Vita Aesopi* szerint a tisztelet közvetlen indoka a regény bevezetőjében az „életben minden tekintetben leginkább hasznosnak” (πάντα βιωφελέστατος) nevezett mesemondó kivételes tette, városának megmentése. A Samost megadásra felszólító lydek ellen szító Aisópost Kroisos magához rendeli s megfenyegeti (94). Az uralkodó az addigra polgárjogot nyert, önként megjelenő egykori rabszolga kivégzésére készül, amikor az a tücsök és a madarász több változatban ismert meséjét adja elő apológiaként.<sup>81</sup> A foglyul esett *tettix* e történetekben fűnek-fának sem ártó szelídségére, az úton levőket gyönyörködtető zenéjére hivatkozva könyörög életéért, s a madarász kivétel nélkül meghajlik ez érvek előtt. Kroisos ugyanígy enged, s nem csupán megkíméli, de bizalmasává is teszi a samosit, akinek írásban rögzített meséit könyvtárában helyezi el, s aki később pontosan az uralkodó képviselőjeként érkezik majd halála színhelyére, Delphoiba. Honfitársai megmentőjüknek kultikus tiszteletben részesítik s *temenost* szavaznak meg számára az ettől kezdve *Aisópeion*nak nevezett helyen.

Nagy a G 96. caputja alapján, amelyben a Kroisos elé, a vélt biztos pusztulásba készülő Aisópos megígolja honfitársainak, hogy halála után emlékművet (*mnémé*) emelnek majd neki, a samosi kultusz bevezetését a hős halál utáni kiengesztelésének részeként tekintik. A mesemondó küldetése azonban, mint láttuk, nem várt sikerrel jár, Aisópos életben marad, s a Kroisos-jelenet közvetlen folytatásaként a G 100. fejezete egyértelműen arra utal, hogy a tisztelet bevezetésére Aisópos hazatérte, a lydektől kapott szabadságlevél nyilvános felolvasása után, közvetlen isteni parancs nélkül, honfitársai kezdeményezésére kerül sor.<sup>82</sup>

Az életrajz szövegváltozatai a samosiak megmentésével kapcsolatban ezt a sémát követik, a kiemelkedő fontosságú *tettix-ainos* felvezetésében s interpretálásában azonban kisebb-nagyobb eltérések mutatkoznak. Apróbb stilisztikai variánsnak tekinthető, hogy a W-ben az eredetileg *akris*ra, a tücsökkel olykor (főként a hellénizmusban) azonos szerepkörben feltűnő sáskára vadászó férfi akad véletlenül *tettix*re, a G változata eleve az *akrist* jelöli meg az éhes szegény áldozataként. A Kroisos lábai elé boruló Aisópos azonnali magyarázatot fűz az *ainos*hoz, utalva a nyilvánvaló személyes analógiára: „ne ölj meg, hisz képtelen vagyok bárkivel is igaztalanul cselekedni, s kicsinyke testemmel hasznosat zengek (χρηστὰ φθέγγομαι) a halandók életét segítve (βίους ὠφελῶν, 99)”. Az aisóposi *utilitas* motívuma ismétlődik mindkét szöveg apológiájában: az állat a szárnya s lába keltette zene hasznosságára hivatkozik a *χρηστὰ φθέγγομαι* fogalmazással, amely igehasználátának epikus hangneme miatt emelkedett, a megszólaló dimenziói miatt egyszersmind ironikus.

A mese felvezetése a G-ben fontos új részlettel egészül ki. Az ellene felbőszült lydeket Aisópos a szűrő fájdalom hatása alatt jajgató betegekhez hasonlítja, akiknek sebeit az orvostudomány gyógyítja. A te gögödöt, pedig, király, folytatja Aisópos, „az én szavam

<sup>81</sup> VA 99 W = 298 Hausrath = 387 Perry.

<sup>82</sup> Említi a samosi Aisópos-kultuszt Aristotelés is (fr. 573 Rose = Schol ad Aristoph. Av. 421), aki a hős közelebbről nem definiált fáradozását (*spoudé*) említi okként, csakúgy, mint a Sósthenés-felirat Archilochos hazájával kapcsolatos fáradozását, vö. A I 2–3.



orvosolja majd” (ὁ ἔμους λόγος θεραπεύσει). A kijelentésben szereplő *therapeuein* ige Aisópos halálának ismeretében több pusztá orvosmetaforánál, a szóegyezés nem tekinthető véletlennek s a szöveg a rituális *therapón* szerepkörére is utalhat. A mesemondó heroszkénti tiszteletének okai tehát a közösségi ügy képviselőként keresendőek, konkrét esetként a samosiak megszállását megakadályozó bátor fellépésben a hatalmas királlyal szemben. Másrészt, a Kroisossal való személye találkozás során említett, keserű pirula módjára gyógyító szó nyilván nem csupán erre az egy konfliktusra vonatkozhat, hanem általánosságban kiterjeszhető az aisóposi attitűd egészére, a nem egyszer kíméletlen, gúny és megszégyenítés által figyelmeztető *ainos* erkölcsi szerepére.

Az archilochosi *tettix*-önarckép s a *tücsök és a madarász* meséjét személyes apológia-ként szerepeltető aisóposi jelenet hasonlóságára, a testi vagy egyéb fölényben levő ellenféllel szemben öntudattal megszólaló áldozat bátorságának közös motívumára felfigyelt már a kutatás.<sup>83</sup> Az életrajzi elbeszélések jellembéli párhuzamai (az *ainos* és a *iambos* szerzőjének bizonyos fokú társadalmon kívülsége, a konvenciók áthágása), az azt megjelenítő képek (mindenekelőtt a mindkét esetben autoreflexív kontextusban használt *tettix*-metafora), valamint a *therapón*-motívum közösségének ismeretében jogos további egyezéseket keresni a két kultusz létrejöttének indoklása során is.

Az Archilochos-tisztelet modern magyarázóinál indokként szereplő közösségi szerepvállalás az eddigiek fényében nem korlátozható csupán a város gazdasági érdekeit szolgáló gyarmatosításban, a háborús eseményekben való aktív közreműködésre. Csupán ezek alapján nem magyarázható a költővel kapcsolatos delphoi megnyilatkozásokban, a Dionysos-üggyel illetve a kiengeszteléssel kapcsolatos parancsban formulaként visszatérő *therapón* terminus. Legismertebb művében, a kiadások élén szereplő kétsorosban a költő szintén *therapón*ként, mégpedig Arés szolgájaként ábrázolja önmagát, s ugyanezen kifejezés ismétlődik az *Archilochion* egy, a sír előtt megálló utazónak felvilágosítással szolgáló, megszólaló halott toposzát alkalmazó feliratán is: „Köbe ki vésett téged, Telesiklés fia, Múzsák szolgája?”<sup>84</sup> A szó a homérosi használatban<sup>85</sup> a harcosok kíséretére illetve magukra a hadisínt szolgáló hérosokra vonatkozik, a *Hermés-himnusz* viszont az énekeseket, az *aoidos*okat nevezi a Múzsák szolgálóinak (32,20). Mint láttuk, Homéros maga is az istennők s a messzelövő Apollón *therapón*jaként tűnik fel a *Margítés* legelején, abban a műben, amely hexametert iambikus trimeterrel váltakoztató verselésű és szatirikus hangneme révén a legközelebb áll Archilochoshoz. A *miasma* motívumának párhuzamaként idézett ailianosi hely ugyancsak a Múzsák *therapón*ját megbosszuló istennőkről ír.

Mi alapján tekinthető az 1. fr. magát Arés szolgájának nevező, a szakrális-biografikus hagyományban viszont a Múzsák alárendeltjének titulált Archilochos *therapón*nak? Az epikus szövegek, a delphoi idioma általános költőfogalmát kell látnunk a megnevezésben, vagy határozottabban elkülönülő, sajátos poétikai funkcióra tett utalást? Az aisóposi párhuzam ismeretében nem indokolatlan az emberi gyarlóságokat orvosló *logos therapeutikos* gondolat meglétét feltételezni az *iambographos* esetében is. A második szofisztika íróinál

<sup>83</sup> Vö. JEDRKIEWICZ i. m. (I. 65. jz.) 189, 15. jz.

<sup>84</sup> Sósth. B VII 12–13.

<sup>85</sup> Vö. II. 2,110; 6,67; 7,382; 8,79; 10,228; 15,733; 19,78 (a teljesség igénye nélkül).

Archilochos nem egy esetben erkölcsi küldetéssel felruházott szerzőként jelenik meg, aki kortársai gyalázásával, mocskolásával valójában isteni parancs végrehajtója. Erre utal Dion Chrysostomos már idézett Homéros–Archilochos paralelljének folytatása: Homéros dicsér, Archilochos pedig szidalmaz mindenkit, „látván, hogy erre van inkább szüksége az embereknek” (ὄρων τούτου μᾶλλον δεομένους τοὺς ἀνθρώπους). Ailios Aristeidész hangsúlyozza: Archilochos a Múzsák *therapónja*, nem pedig bárki halandó közönséges szolgálja (διάκονος οὐδενός), aki blaszfemikus kijelentéseiben nem a hellének legjobbjait becsmérelte, hanem a valóban hitványakat. Cicero szerint a költő áldozatai az istenség által rájuk küldött fájdalmat (*a deo immissum dolorem*) szenvednek el. Julianus Apostata a mellett érvel, hogy az isten nem öröm s élvezetek kedvéért ajándékozta a fáradságra kényszerített (μοχθεῖν ἀναγκαζόμενος) költőnek az (egyes számban, a tehetség szinonimájaként szerepeltetett) múzsát, hanem az igazságtalanok szidalmazására (εἰς τοὺς ἀδικούντας λοιδορία).<sup>86</sup>

A halandók szemében aljas támadásnak tűnő *iambos* eszerint isteni rendelés szülötte, Apollón akarátának megvalósítója, aki egyszerre védnöke a fizikai s a szó által történő lelki megtisztulásnak. Mindez a morális célzat vezérelte immorális megnyilvánulások, a *psogos* delphoi jóváhagyását,<sup>87</sup> szankcionálását jelenti e kései forráscsoportban, s mint ilyen, szöges ellentétben áll az erkölcstelen Archilochos korábbi, kritias, pindarosi portréjával, összhangban viszont az ugyancsak delphoi parancsra létesített parosi kultusszal. Archilochos eszerint nem csupán vitézségéért s nem is vallásos cselekedetért, azaz a Delphoi közvetítette égi kritika által jóváhagyott Dionysos-himnusz jutalmaként részesül hérosi megtiszteltetésben, mint Pindaros vagy Sophoklész, vagy a délosi himnuszával földi megdicsőülést kiérdemlő Homéros (utóbbi egybehangzó *theios aoidos* minősítését természetesen más okok is indokolják). A sokakat megvető s sokak megvetette parosi költő az ugyancsak kíméletlen *ainos* nem minden tekintetben *comme il faut* megteremtőjéhez hasonlóan isteni készítésre bírálja kortársait, s kettejük kultikus tiszteletének közös alapmotívuma hasznosságuk, a környezetük érdekében azokkal szemben végrehajtott fájdalmas terápia.

A fentiek összefoglalásaképp az alábbiak mondhatók: Archilochos személyének s költészetének értékváltozásait kutatva a vizsgálat vázát az immorális költő Kritias-féle portréja s az azzal gyökeres ellentétben álló, az *Archilochoeion* régészeti emlékeiből s a második szofisztika szerzőinél fennmaradt életrajzi elbeszélésekből rekonstruálható *therapón*-hagyomány kettőssége biztosította. Az átértékelődés folyamata szempontjából lényegesnek bizonyult az archilochosi *bios* egyes narratív elemeinek összevetése egyéb költő életrajzokkal, mindenekelőtt a homérosi és az aisóposi biografikus hagyománnyal. Archilochos személyét a recepció Homéroséhoz viszonyítva, gyakran a komplementaritás jegyében definiálja, a kultikus tisztelettel kapcsolatban pedig az Apollónnal hasonlóképp ambiguus viszonyban álló samosi mesemondó alakja a meghatározó.

Több kérdés maradt ugyanakkor válaszolatlanul. A kései források beállításában morális indíttatású, isteni parancsra gyalázkodó Archilochos *therapón*kénti értelmezése az *iambographos* ihletével kapcsolatos kérdések újragondolását teszi szükségessé, amelynek

<sup>86</sup> Sorrendben: Or. 46,293; De nat. deor. 3,38; Misopog. 1,337.

<sup>87</sup> Vö. PIPPIN-BURNETT i. m. (l. 27. jz.) 55.

tárgyalásakor visszatérő álláspont a kutatásban a homérosi epika szakrális jellegével szemben tételezett világiasság, a lírikus szerzői öntudata s a tudatosságon túli, fentről érkező ihletet a bor mesterséges inspirációjával helyettesítő szekularizáció gondolata.<sup>88</sup> Mindezek érdemleges tárgyalása messzire vezetne. Egy azonban bizonyosnak látszik: a fejezet élén álló Horatius-idézet, amely szerint *a költőt veszettsége fegyverezte fel az iambossal*, az archilochosi költészet indíttatásának csupán lehetséges, de semmiképp sem végső okát adja.

---

<sup>88</sup> Vö. pl. W. KRAUSS, *Die Auffassung des Dichterberufs in frühen Griechentum*, WS 68 (1955) 65–88 és S. ACCAME, *L'ispirazione della Musa e gli arbori della critica storica nell'età arcaica*, RIF 92 (1964) 129–156, főként 139.



ADORJÁNI ZSOLT

## ORPHIKUS TANÍTÁS VAGY KÖLTŐI ALLEGÓRIA? PINDAROS 2. OLYMPIAI ÓDÁJÁNAK ÉRTELMEZÉSÉHEZ

Előadásomat két fogalom-meghatározással kezdem. Az ugyanis látszólag csak lazán kapcsolódik a konferencia témamegjelöléséhez. Valóban, a fikció és propaganda fogalmát a magam részéről sajátosan értelmeztem. Propagandának nevezem azon elemek összességét, melyek az irodalmi műhöz viszonyítva külsődlegesebbek, s melyeket a mű úgy fogad magába, hogy megőrzi idegenségüket. Ezzel szemben fikciónak tartok minden olyan elemet, melyek eredetüket tekintve lehetnek ugyan idegenek a műtől, ám melyeket az saját szerves részeként alkot újra. Ennek értelmében propaganda és fikció két egymással ellentétes viszonyulási módot jelent a művön kívüli valósághoz. A propaganda elfogad valamely külső összefüggésrendszert, a fikció átértelmezi azt. A cím tehát a következő kérdésként is olvasható: orphikus propaganda vagy költői fikció?

A 2. olympiai óda alkalmát Thérón 476-ban aratott olympiai kocsihajtó győzelme szolgáltatta.<sup>1</sup> Hogy ez Pindaros egyik legtöbbet elemzett ódája, annak oka az a mintegy harmincsornyi kitérő, mely a mitikus elbeszélés helyén a lelkek túlvilági sorsát jeleníti meg:

ὄτι θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες  
ποιναὶς ἔτεισαν – τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ  
ἀλιτρά κατὰ γὰρ δικάζει τις ἐχθρᾷ

60 λόγον φράσαις ἀνάγκα·

ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεΐ,  
ἴσαις δ' ἀμέραις ἄλιον ἔχοντες, ἀπονέστερον  
ἔσλοι δέκονται βίοντον, οὐ χθόνα ταρασσόντες ἐν χερσὶ ἀκμᾷ  
οὐδὲ πόντιον ὕδωρ

65 κεινὰν παρὰ δίκαιαν, ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίαις  
θεῶν οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις ἄδακρυν νέμονται  
αἰῶνα, τοὶ δ' ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνον.

ὄσοι δ' ἐτόλμασαν ἔστρίς  
ἐκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν

70 ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὄδον παρὰ Κρόνου τύρσιν· ἔνθα μακάρων  
νᾶσον ὠκεανίδες

---

<sup>1</sup> A 476-os év olympiai győzteseit felsorakoztató POxy. 222 Thérón nevét is megőrizte. L. W. H. RACE (ed.), *Pindar I-II*. (LCL 485) Cambridge/Massachusetts–London 1997, I. 13.

αῦραι περιπνέουσιν· ἄνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει,  
τὰ μὲν χερσόθεν ἀπ' ἀγλαῶν δεινδρέων, ὕδωρ δ' ἄλλα φέρβει,  
ὄρμοισι τῶν χέρας ἀναπλέκοντι καὶ στεφάνους

- 75 βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι Ῥαδαμάνθους,  
ὄν πατὴρ ἔχει μέγας ἑτοῖμον αὐτῷ πάρεδρον,  
πόσις ὁ πάντων Ῥέας ὑπέρτατον ἐχούσας θρόνον.  
Πηλεύς τε καὶ Κάδμος ἐν τοῖσιν ἀλέγονται·  
'Αχιλλέα τ' ἔνεικ', ἐπεὶ Ζητὸς ἦτορ

- 80 λιταῖς ἔπεισε, μάτηρ·  
ὄς Ἐκτορα σφᾶλε, Τροίας  
ἄμαχον ἄστραβῆ κίονα, Κύκνον τε θανάτῳ πόρεν,  
'Αοῦς τε παῖδ' Αἰθίοπα. (57–83 Snell–Maehler 1987<sup>8</sup>)

A bűnösök bűnhődésének módjában és a jók üdvözülésének feltételében már a scholionok is a lélekvándorlás pythagoreus tanát vélték fölfedezni,<sup>2</sup> mely a későbbi megítélésben pythagoreus-orphikusá hígult fel.<sup>3</sup> E tanítás tartalma és helye az 5. század első felének szellemi környezetében vajmi kevésbé tisztázott, még kevésbé Pindaros költészetében. Wilamowitz orphikus-pythagoreus propagandát feltételez a korban. Pindaros ennek adna hangot költeményében.<sup>4</sup> Ám hogyan viszonyulnak a félreérthetetlenül homérosi-hésiodosi elemek a lélekvándorlás filozófiai tanához? Hogyan mentjük a különböző hagyományok és tanítások mentén a rendszerbe szivárgó ellentmondásokat? Végző soron minden kérdésünk egyetlen egybe torkollik: vendégelemeket sorakoztat-e fel Pindaros vagy saját képi és gondolati világot alkot? Propagandát folytat-e vagy fikciót teremt?

Mindaz világosan kirajzolódik, hogy a költő három állapotot különít el a túlvilágon: a bűnösökét, a jókét és a legjobbakét. Ugyanakkor Hampe meggyőzően bizonyította, hogy mindössze e legtökéletesebb, harmadik boldogság feltétele utal egyértelműen a lélekvándorlás Pythagorastól származó és az orphikusoktól átvett tanára. Minden egyéb ellentmondás nélkül értelmezhető a Homérosztól származó alvilági és Boldogok szigetéről szóló hésiodosi beszámoló alapján.<sup>5</sup> Ám éppen ez a pont, a mitikus és pythagoreus elem találkozása az, ahol az állítólagos filozófiai rendszer megbicsaklik. Hiszen joggal kérdezhajk:

<sup>2</sup> Vö. A. B. DRACHMANN (ed.), *Scholia vetera in Pindari Carmina I–III*. (BGRST) Stuttgart–Leipzig 1903–1927 (repr. Leipzig 1997), I. 88sk. 104b és 106a, valamint 93. 123e.

<sup>3</sup> Vö. E. NORDEN, *P. Vergilius Maro: Aeneis Buch VI*. (Sammlung Wissenschaftlicher Commentare), Stuttgart–Leipzig 1927<sup>3</sup> (repr. Stuttgart–Leipzig 1995<sup>9</sup>), 38skk.; *Geschichte der griechischen Literatur I, 1: Die griechische Literatur vor der attischen Hegemonie* (Handbuch der Altertumswissenschaft 7, 1, 1), W. Schmid–O. Stählin (edd.), München 1929, 582 és M. R. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion I: Bis zur griechischen Weltherrschaft* (Handbuch der Altertumswissenschaft 5, 2, 1), München 1941, 655sk. és 705.

<sup>4</sup> U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Pindaros*, Berlin 1922 (repr. Berlin–Zürich–Dublin 1966), 251.

<sup>5</sup> R. HAMPE, *Zur Eschatologie in Pindars zweiter olympischer Ode*, in: EPMHNEIA. Festschrift Otto Regenbogen zum 60. Geburtstag um 14. Februar 1951 dargebracht von Schülern und Freunden, Heidelberg 1952, 75sk.

kik közül válnak ki a lélekvándorlásra szánt lelkek, a jók vagy a rosszak közül-e? A rosszak köréből nyilván nem, ők haláluk után egyszeriben megkapják megmásíthatatlan büntetésüket. Ám a jók közül is aligha, hiszen nem valószínű, hogy akik egyszer az élysioni mezőkre kerültek, még továbbra is alá lennének vetve a többszöri metempsychósisnak, s az sem, hogy akik kisebb bűnök miatt kénytelenek tovább vándorolni, azok később, három tiszta élet után magasabb boldogságfokra jussanak, mint az igazak. Ez ahhoz vezetne, hogy a Hádés és az Élysion előbb-utóbb kiürülne, mert lakosai, ki hamarább, ki később, de végül mind a Boldogok szigetére jutnának.<sup>6</sup> Homérosnál és Hésiodosnál ez nem fordulhat elő, mert mind a büntetés, mind a jutalom örökre szól.

A ὄσοι (68) mindazonáltal azt sugallja, hogy a lélekvándorlás mindenkire vonatkozik.<sup>7</sup> A két tan megegyezik abban, hogy kárhozat és üdvösség áll egymással szemben, ám a két létforma elnyerése a mitikus szemléletben egyszeri és végleges, Pythagoraséban fokozatos és fejlődésszerű. A filozofikus tanítás keresője ekkor kénytelen elismerni, hogy Pindaros nem tudott vagy nem akart következetes rendszert építeni. Pindaros azonban nem rossz filozófus, csak egyszerűen *nem* filozófus, hanem költő, abból azonban a legjobb. Meggyőződésem szerint a rendszer nem hibás, csak éppen nem filozófiai, hanem költői rendet kell rajta számon kérni.<sup>8</sup>

A hagyományos eschatológiában a túlvilág kettős szerkezetű: a bűnösök elkülönülnek a jóktól, előbbieké a sötétség és a szenvedés, utóbbiaké a fény és a gondtalan öröm. Pindaros azonban három szféráról beszél: a két szélsőséges állapot között harmadikként az igazak köztes szférája jelenik meg. A nemes lelkek mentesülnek az evilági élet minden πόνος-ától, nem kell kezük munkájával a földet megművelniük, sem a tengereket behajózniuk nyomorúságos megélhetésük érdekében, hanem az istenek kegyeltjei között, akik esküiket megtartották, élnek könnyek nélküli életet. Az igazak kiváltsága tehát a földi bajok *privatió*jában áll. Az ἀποπέστερον (62) és az ἄδακρυν (66) jelzők így a túlvilági állapot gondtalanságát viszonyítják az ideátra jellemző fáradozásokhoz és könnyekhez.

Hogy a másvilágra nem gondolhatunk másként, mint az *analogia per contrarium* értelmében egy másik, az itteni tökéletlenségeitől ment létformára, az az emberi gondolkodás földi viszonyokra kitalált fogalomrendszeréből következik, ilyenformán valójában emberi univerzálé. Mi sem látványosabb példa erre, mint egy részlet a thébai költő után több mint 1600 évvel élő és alkotó Hartmann von Aue *Der arme Heinrich* című verses legendájából:

*im gât sîn pfluoc harte wol,  
sîn hof ist alles râtes vol.*

<sup>6</sup> Az „ellentmondásokat” legkérelhetlenebb logikával még mindig Wilamowitz kéri számon a leíráson (Pindaros 250).

<sup>7</sup> Jól látja ezt és az ebből adódó nehézségeket P. CAPELLE, *Elysium und Insel der Seligen*, AR 26 (1928) 20. THUMMER kísérlete (E. THUMMER, *Die Religiosität Pindars* [Commentationes Aenipontanae 13], Innsbruck 1957, 127sk.), hogy az ellentmondást Thérón lélekvándorlásba vetett hitének és Pindaros mitikus-népi szemléletének különbségével magyarázza, mesterkélt és végképp lemond a gondolati egységről.

<sup>8</sup> A felismerés CAPELLE 1928, 24, 1. jz. és J. H. FINLEY, *Pindar and Aischylus* (Martin Classical Lectures 14), Cambridge/Mass. 1955, 61 érdeme. A kidolgozásig azonban egyikük sem jut el.

*da enstirbet ros noch das rint,  
 da enmüent die weinenden kint,  
 da enist ze heiz noch kalt,  
 da enwirt von jâren niemen alt  
 der alte wirt junger,  
 da enist vrost noch hunger,  
 da enist deheiner slahte leit,  
 da ist ganziu fröude ân arbeit. (779–788)*

E sorokban a beszélő egy parasztlány, akinek képzeletében a mennyország – nagyszerű *éthopoiia* – olyan birtokként jelenik meg, mely a gazdag földesúrnak, Krisztusnak és szolgálainak sem fáradságot, sem gondot nem okoz. A negatív megfogalmazás és az éghajlati szélsőségektől való mentesség tökéletesen egybecseng a pindarosi ábrázolással. A *ganziu fröude ân arbeit* az ἀπονέστερος βίωτος megfelelője.

Pindaros hármasszoros rendszerében azonban ez az egyetemes képlet helyi értékkel bír, mely a túlvilág-leírás lényegi üzenetét hordozza. A kulcsot ehhez a 61–62. sorok, az igazak létét kitöltő nappal és éjszaka viszonya adja.

Az egyik oldalon a bűnösök ἀπροσώρατον ὀκχέοντι πόνον. Az ἀπροσώρατον látási képzet hordozója: büntetésük szörnyebb annál, hogysem rájuk lehetne tekinteni. Amire azonban nem tekintünk, azt nem látjuk, amit pedig nem látunk, az maga a sötétség és elfeledettség. A bűnösök azok a sötét oldalon lakozók, akikről nem beszélünk. A sötétség másik térfelén időznek a harmadik szféra lakosaiként a boldogok. Szigetüket Ókeanos lányai, az enyhe fuvallatok lengik körül, a tündöklő fákon és a vízben arany-virágok nyílnak. Ezekből fonnak koszorút, s övezik fel kezüket és halántékukat Rhadamanthys bölcs uralma alatt. A teljes sötétséggel szemben a keveretlen fényesség áll: az arany, a ragyogás, a víz mind ezt az áttetszőséget, könnyűséget, levegősséget hangsúlyozza. E két szélsőség között áll a jóknak fenntartott övezet, ahol szüntelen napéjgyenlőség honol:

ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεὶ,  
 ἴσαις δ' ἀμέραις ἄλιον ἔχοντες. (61–62)

A középső szféra tehát a látási szimbolika tekintetében is középen áll a teljes sötét és a tiszta fény között e kettő kiegyensúlyozottságával, melynek képe az *aequinoctium*.<sup>9</sup> Nem hiába helyezi őket Pindaros a földiekkel párhuzamba. Az igazak éppen csak kiléptek e világ vonatkozásrendszeréből, odaát pedig már egy másik összefüggésben, a teljes egyensúlyi állapotban találják magukat. Hogyan vonatkozik mindez a győzelemre és Thérónra? Pusztán túlvilági jelenség lenne a napéjgyenlőség vagy mond valamit a földi létről is?

A győzelmet szükségszerűen fáradozás előzi meg. Thérónnak, aki a fogatot nem maga vezette, nem is volt jelen a helyszínen, a πόνος-nak ilyen fizikai formáját nem kellett kiáll-

<sup>9</sup> Így L. R. FARNELL, *The Works of Pindar II: Critical Commentary to the Works of Pindar*, London 1932 (repr. Amsterdam 1965), 18; A. PUECH, *Pindare I–IV* (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), Paris 1922–1923 (repr. Paris 1970) I 46, 1. jz. és L. WOODBURY, *Equinox at Acragas: Pindar. Ol. 2. 61–62*, TAPhA 97 (1966) 600.



nia. Volt azonban neki elég gondja-baja. Szembenállása Hierónnal ismeretes, s az is, hogy éppen 476-ban, a nagy győzelem előestjén békültek ki egymással.<sup>10</sup> Mi több a fáradozás családjá történetét is meghatározta. A költemény utal a mitikus előzményekre: az Oidípustól való származásra, az Erinnysek sötét tekintetére, mely megölte a két utolsó Labdakida sarjat. Polyneikés fia, Thersandros azonban életben maradt, s tőle származnak Rhodos telepesei, akik Szicíliában Gelát, majd Akragast alapították meg. Pindaros a távoli és közeli múlt eseményeire való hivatkozással teljessé teszi a győzelmi paradigmát: a történelmi és politikai πόνος-nak az olympiai diadal a fejleménye.

A fáradozással sikert arató ember képe Pindaros költészetében nem egyszer optikai metaforák révén jelenik meg.<sup>11</sup> Kézenfekvő, hogy a kitérőt is ilyen képrendszerként értelmezzük, melyben a túlvilági sötét a földi fáradozás, a túlvilági fény pedig az evilági jó metaforája. A sötétség és elfeledettség a vesztes állapota és azé, akivé Thérón lehetett volna, ha a gyilkos testvérek példáját követi. Ő azonban nem ezt tette és cserébe a legmagasabb rangú győzelem emelte ki a sötét gondok közül. Életén egyszerre ömlött el az a ragyogó fény, mely az isteni kegy jele, s amely a földi létet egy pillanatra tökéletessé, a legmagasabb valóság visszfényévé nemesíti. A földi létben is vannak olyan pillanatok, melyek kilógva az időből megközelítik a túlvilági egyensúlyt. Thérón olympiai győzelme ilyen *evilági túlvilági* pillanat. A sötét πόνος-ra hivatkozik, mint eredetre, melyet azonban a győzelem fénye megnesesít és kiemel földi vonatkozásából. E pillanat boldog birtokosa feloldozást nyer a δυσφρονα alól (52), s az élet földöntúli szabályszerűségére is rálátás nyílik neki.

A valódi eschatológia csak a 68. sorral kezdődik. A tökéletes boldogság ugyanis a földön csak pillanatnyi, múló élmény. Az εστρίς εκατέρωθι μείναντες (68–69) olyan földi és túlvilági próbatétel-sorozat vezet be, melynek végén a valóban nemes lelkek odaát az ideát csak felvillant fényt színről-színre láthatják. Hogy a Boldogok szigete nemcsak a hármas rendszerben jelent kivételes boldogság-állapotot, hanem az allegorikus értelem szintjén a tulajdonképpeni túlvilági üdvözülést vezet be, más szóval, hogy ha logikai tévedés nem is, de létfokozatok közötti különbség mindenképpen fennáll, azt Pindaros éppen az εστρίς új gondolkozásmódot érvényesítő feltételével érzékelteti. Nevezhetjük pythagoreus elemnek, s ha Thérón a pythagoreizmus hatása alatt állott, úgy Pindaros neki hódol ezzel. Fontosabb azonban költői-rétorikai szerepét felismerni, mely az allegória képi-gondolati egységeit, a földi és földön túli színteret elválasztja egymástól.

A hármasság pontos értelmezésén is sokan törték már fejüket.<sup>12</sup> A három itt természetes szám helyett inkább mitikus többes:<sup>13</sup> a földi viszonyok között lehetetlen boldogság

<sup>10</sup> Az eseményekhez l. Σ I 68 skk. 29.

<sup>11</sup> Vö. P. 8,96sk. A változékony nap (έπ-άμερος: 95) helyett ilyenkor λαμπρόν φέγγος (97) nyugszik (έπ-εστιν: 95) az emberi életben. L. még fr. 52b (= Pae. 2) 68skk.: κείνους δ' ύπέρτατον ήλθε φέγγος / άντα δ[υ]σμενέων Μελαμ- / φύλλου προπάροιθεν, ahol az abdériaiak harcait koszorúzza győzedelmi fény. A Melamphyllon nevű thrákiai hegy ebben az összefüggésben jelképértékűvé válik. A levél a halandóság (vö. O. 12,15), a fekete a halál (P. 11,56sk.) szimbóluma, az isteni φέγγος azonban mindkettőt felülírja.

<sup>12</sup> Vannak, akik összesen három, azaz két evilági és egy alvilági állomásra gondolnak, helyesebb azonban három-három kétoldali tartózkodást tételezni. Vö. K. VON FRITZ,

transzcendenciáját érzékelteti. Nem az a kérdés, hogy Thérón hol tart a háromban. Királyként, olympiai győztesként, πλοῦτος és ἀρετή birtokosaként mindenképpen nagyon elől és magasán.<sup>14</sup> Valószínűleg azonban ő maga sem a hármat hallotta ki e szavakból, hanem csak a „ha majd” hangot, hogy *majd* lesz ilyen boldogság, és *majd* eljut a tökéletes győzelmi állapotba, ahol a földi aranykoszorúk és víz helyett a halhatatlanság koszorúja, aranya és vize fogadja. A Boldogok szigetén lakozó üdvözültek összetétele egyértelműen arra mutat, hogy az itteni tartózkodás jogát nem pusztán tiszta és büntelen, hanem hősies étellel lehet kiérdemelni. Ha majd ide jut, Thérón otthon érezheti magát ősapja Kadmos, az erényességéről és a vendégjog tiszteletéről híres Péleus és a külső ellenséggel harcra szálló Achilleus társaságában.

A költemény *ekphrasisa* tehát két részre bomlik: a két alvilági szintér, az ἀπάλαμνοι φρένες és az ἔσολοι szférájának leírása a földi lét egyes élethelyzeteinek allegóriája, a Boldogok Szigetének ábrázolása a túlvilági boldogság ígérete. Az ontológiai szinteket egységes képi nyelv foglalja egyetlen óriási retorikai alakzatba. Mindhárom állapotot optikai metaforák, fény és sötétség jellemeznek. Életminőségek jelölése fényviszonyokkal – mindez Pindaros látásmódjának és képalkotásának elidegeníthetetlen része. Ilyenformán az a kérdés, melyet a túlvilági látomásnak lépten-nyomon nekiszegeznek, hogy vajon saját hitét adja-e elő a költő vagy sem, értelmét vesztvén rövidre zárul. A leírás költői alakzat, amely mögött nem meggyőződés vagy hit áll, hanem maga Pindaros és egész költészete.<sup>15</sup> Az alany és a tárgy ezen a fokon eggyé válnak, az ember és a kifejezés azonosak egymással.

πολλά μοι ὑπ' ἀγκῶνος ὠκέα βέλη  
ἔνδον ἐντὶ φαρέτρας

85 φωνάεντα συνετοῖσιν, ἔς δὲ τὸ πᾶν ἔρμανέων  
χατίζει. σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾶ· μαθόντες δὲ λάβροι  
παγγλωσσία κόρακες ὡς ἄκραντα γαρύετῶν

Διὸς πρὸς ὄριχα θεῖον· (83–88 Snell–Maehler 1987<sup>8</sup>)

Pindarosnak lenne még egy-két, a jövődőt és a túlvilágot megvilágító szava a tarso-lyában, melyek bizonyosan célba találnak az értelmeseknél, ἔς δὲ τὸ πᾶν ἔρμανέων / χατίζει. Az utóbbi néhány szó maga is magyarázókat igényel, jóllehet az íjas képe, akinek még sok nyíl van a tegezében, de ezeket már nem lövi el, hanem inkább Thérónt veszi dicsőítő szándékkal célba, világosan a stílusos megszakítást szolgálja.<sup>16</sup> Ebből az következik, hogy a fordulat az előzőkre, az így éppen kerek, alkalmasint azonban tovább bővíthető

<sup>8</sup> Ἑστρίς ἐκατέρωθι, in: Pindar's second Olympian and Pythagoras' Theory of Metempsychosis, *Phronesis* 2 (1957) 86.

<sup>13</sup> Így FRITZ i. m. (l. 12. jz.) 86. Vö. Σ I 92. 123b: ἦτοι ἀριθμῶ, ἢ ἀντὶ τοῦ πολλακίς.

<sup>14</sup> Annyi bizonyosan általánosítható a 133. töredékből, hogy a király, a sportoló és a költő létformája igen előkelő (3skk.), s hogy ezek joggal ἦρος ἄγνοι πρὸς ἀθρώπων καλέονται (5).

<sup>15</sup> A helyes irányt már J. VAN LEEUWEN, *Pindarus' tweede Olympische Ode I–II*, Assen 1964, I. 293 is jelezte.

<sup>16</sup> Így M. SIMPSON, *The Chariot and the Bow as Metaphors for Poetry in Pindar's Odes*, *TAPhA* 100 (1969) 453.

exkurzusra, s nem a lezárásra váró dicséretre vonatkozik.<sup>17</sup> Más szóval a πολλά βέλη az a sok nyíl, melyet félretesz azért, hogy egyetlen másikkal az epinikion σκοπός-át, Thérón és méltatását vegye célba. Jóllehet a rendkívül vitatott ἐς (...) τὸ πᾶν kifejezésben a πᾶν biztosan nem jelenthet πολλοί-t vagyis köznépet<sup>18</sup> s a modern kutatás joggal veti el a klasszikus megoldást,<sup>19</sup> nem kínál meggyőző értelmezést helyette. Ketten a δέ ellentétes jelentését is elvitatják. Most szerint a nyíl-szavak még kimondásra-kimondóra (ἐρμανεύς) várnak, s ez meg is történik, mielőtt Pindaros visszatér a tárgyhoz. Az ἐς τὸ πᾶν szerinte a megerősítést szolgálja („certainly”).<sup>20</sup> Ám láttuk, hogy az alakzat anaforikus és nem kataforikus szerkezetű, nem utalhat tehát a még kimondásra váró üzenetre. Verdenius számára az ἐς τὸ πᾶν fokozó határozószó („completely”), a ἐρμανέων χατίζει pedig azt jelentené: mentes az értelmezőktől, ami szerinte annyit tesz, hogy szavai egyszerűen érthetőek.<sup>21</sup> Ez azonban meglehetősen nyakatekert kifejezés lenne, s nem derül ki, hogyan illeszkednék a szövegösszefüggésbe. Bundy megengedi ugyan a δέ *adversativumot*,<sup>22</sup> a πολλά-πάντα megszokott retorikai alakzata nem állítható fel, mert a πάντα nem helyettesíthető πᾶν-nal.<sup>23</sup> A συνετοί és σοφοί közötti ellentét is hamis, mivel a σοφός egy másik ellentétpárban, a μαθόνθες-szel szemben már foglalt, és a πολλά ismerete egyaránt tartozik a συνετοί és a σοφοί tudásához. Race az ἐς τὸ πᾶν kifejezést Thérón *laudatio*ójára vonatkoztatná („with a view to the whole subject”), melynek útjában a kitérő további nyújtása csak akadálynak számít. A ἐρμανέων χατίζει így éppen az ellenkezőjét jelentené, mint Verdeniusnál: értelmezőket igényel, vagyis túlságosan bonyolult.<sup>24</sup> Ez a megoldás azonban ismét elfogadhatatlanul körmönfont.

Azért időztem el ilyen hosszan ennél a részletnél, mert Pindaros itt igazolja, sőt szorgalmazza azt a módszert, melyet az előbbiekben a túlvilág-leírás értelmezésében alkalmaztam. A ἐρμανεύς egyszerűen közvetítő egyik közeg és a másik között.<sup>25</sup> Itt a συνετοί és σοφοί felfogási szintje között közvetít. Akinek van füle, az hallja, megéri (συνετός) a túlvilági látomás közvetlen üzenetét. Az ilyen megértés azonban megreked az egyszerű tények, viszonyok feldolgozásánál. A teljes megértéshez (ἐς τὸ πᾶν)<sup>26</sup> azonban a ἐρμανεύς segítségére van szükség, aki eljuttat a bölcsesség (σοφός) állapotába. Pindaros így mintegy

<sup>17</sup> Ahogy G. W. MOST, *Pindar*, O. 2. 83–90, CQ 36 (1986) 313 gondolja.

<sup>18</sup> Így Σ I 98. 153: εἰς δὲ τὸ κοινὸν καὶ εἰς τοὺς πολλοὺς καὶ χυδαιότερους ἐρχόμενοι ἐρμηναίας χριζουσιν.

<sup>19</sup> Első kritikusa FARNELL i. m. (I. 9. jz.) 21 *ad locum*. L. még W. H. RACE, *The End of Olympia 2: Pindar and the Vulgus*, California Studies in Classical Antiquity 12 (1979) 264.

<sup>20</sup> MOST i. m. (I. 17. jz.) 306.

<sup>21</sup> W. J. VERDENIUS, *Pindar O. 2. 83–86*, Mnemosyne 42 (1989) 81.

<sup>22</sup> E. L. BUNDY, *Studia Pindarica I–II* (University of California Publications in Classical Philology 18), Berkely–Los Angeles 1962, II. 71, 91. jz.

<sup>23</sup> Így RACE i. m. (I. 19. jz.) 265, 4. jz.

<sup>24</sup> RACE i. m. (I. 19. jz.) 259.

<sup>25</sup> Vö. MOST i. m. (I. 17. jz.) 308.

<sup>26</sup> Felfogásomhoz legközelebb Mommsen *perfecta harum rerum quas tracto intelligentia*-ja áll (C. J. T. MOMMSEN, *Annotationis criticae supplementum ad Pindari Olympias*, Berlin 1864, 33 *ad* 85).

meghív a műalkotás minden rétegébe bevilágító, azt teljes mélységében élvező megértésre, ami a 2. olympiai óda esetében az allegorézist jelenti.<sup>27</sup> A πάν azt sugallja, hogy a szónyilak, jóllehet érthetőek az értők számára, még korántsem mondanak el *mindent*, a lényeg mögöttük van. Ἐρμᾶνεις pedig maga Pindaros, aki bölcsként a sokat (πολλὰ βέλη: 83 ~ πολλὰ εἰδώς: 86) természet (φύα: 86) szerint bírja és meglátja a mítoszok mögötti rejtett összefüggéseket.<sup>28</sup> De ἔρμᾶνεις Thérón is, aki Pindaros vezetésével meg akarja érteni jelenét és jövőjét, valamint minden olvasó, aki Pindaros szövegének értelmezőjeként megpróbálja őt értelemmel győzni.<sup>29</sup>

Az allegorézis persze rossz emlékeket ébreszthet Pindaros kutatástörténetének ismerőjében. August Boeckh volt az, aki a győzelmi ódák mítoszválasztását a költeményen magán kívül eső, a megrendelő személyes élettörténetében felfedezni vélt motívummal igyekezett megmagyarázni, s így a mítoszt valamilyen külső összefüggésrendszer allegóriájává tette.<sup>30</sup> Az általam javasolt olvasat azonban nem szaporítja feleslegesen a létezőket. A túlvilág-leírás és az alapítási mítosz a vers egészére, egymásra és a mindenkori ἔρμᾶνεις-ra hivatkozva bontják ki átvitt értelmüket.

A mítosz Pindarosnál mindig is a jelen tükre, itt mindössze a jelen köre tágabb: nemcsak a jelenlegi győzelmet fogja át, hanem a győzelmet, mint általános-emberi élethelyzetet is. Ám mindjárt a legkorábbi epinikionban, a 10. pythói ódában hasonló allegorikus mítoszfeldolgozást találunk, ha azt Köhnkennel együtt olvassuk. Szerinte Perseus látogatása a Hyperboreusoknál ugyanúgy rövid pihenő a fárasztó hősi élet folyamán, miként az atlétikai győzelem a nehéz sportolói pályán. Akárcsak Perseus a Boreason túli derűből, úgy részeseül a győztes a diadal felhőtlen örömeiből. Míg azonban a Hyperboreusok boldogság-állapota tartós, az emberé mulékony. Három létfokozat létezik tehát: az isteneké, mely tökéletes, a Hyperboreusoké, mely tartós és az emberé, mely átmeneti. A 10. pythói óda igen takarékosan csupán a középsőt ábrázolja, melyből az ember (Perseus) rövid időre kiveszi részét. A vers az emberi állapotot tehát a Hyperboreus-boldogságba tett kirándulásként fogja fel.<sup>31</sup> A 2. olympiai óda a szélsőséges létminőségeket is kidolgozza, a látogatás-*methexis* motívu-

<sup>27</sup> A pindarosi költészet *ainigma*-jellegéhez vö. G. NAGY, *Early Greek Views of Poets and Poetry*, in: G. A. Kennedy (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism I: Classical Criticism*, Cambridge 1989, 10sk.

<sup>28</sup> Így D. BREMER (ed.), *Pindar: Siegeslieder* (Sammlung Tusculum), Düsseldorf–Zürich 2003<sup>2</sup>, 403. L. még H. MAEHLER, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars* (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 3), Göttingen 1963, 97.

<sup>29</sup> Pindaros így megelőlegezi a ἔρμᾶνεις és az *interpres* azonosítását Platónnál (Ion 530 C). Nem szabad azonban elfelejteni, hogy a szót maga Platón is két értelemben használja, s ezek közül az első éppen az isten szócsöveként működő költő (534 E).

<sup>30</sup> Vö. D. C. YOUNG, *Pindaric Criticism*, in: W. M. Calder III–J. Stern (edd.), *Pindaros und Bakchylides* (WdF 134), Darmstadt 1970, 9sk.

<sup>31</sup> Így A. KÖHNKEN, *Die Funktion des Mythos bei Pindar. Interpretationen zu sechs Pindargedichten* (Untersuchungen zur Literatur und Geschichte 12) Berlin–New York 1971, 181skk.

mának megfelelőjeként pedig az *aequinoctium* és az igazak szférája jelenik meg, mely a tökéletes boldogság előképe: nem *olymposi* állapot, de mindenesetre *olympiai* győzelem.<sup>32</sup>

Előadásomban azt igyekeztem bizonyítani, hogy Pindaros a túlvilágról szóló filozófiai és irodalmi hagyományt nem külsődleges elemként, hanem személyes üzenetének hordozójaként használja fel. Orphikus propaganda vagy költői fikció? Amennyiben hiszünk Pindaros költői nagyságában, mindenképpen az utóbbi.

---

<sup>32</sup> KÖHNKEN i. m. (l. 31. jz.) 170 nem választja elég világosan ketté az igazak és a boldogok szféráját.



KARSAI GYÖRGY

„A JÓ KREÓN”  
(ΤΟΙΑΥΤΑ ΦΑΣΙ ΤΟΝ ΑΓΑΘΟΝ ΚΡΕΟΝΤΑ ΣΟΙ  
ΚΑΜΟΙ, ΛΕΓΩ ΓΑΡ ΚΑΜΕ, ΚΗΡΥΞΑΝΤ’ ΕΧΕΙΝ)  
(ANTIGONÉ 31–32)

Az Oidipusz-mítosz egyike a görög mitológia alap-történeteinek. Az úgynevezett *thébai mítoszok* egyik legfontosabb jellemzője, hogy egy kultúra – és ennek emblematikus megjelenítőjeként az erre a kultúrára alapozott *város* – megszületésétől a pusztulásáig, e kultúra felszámolásáig kíséri nyomon történetét. A kezdet és a vég: az e kultúrát létrehozó és alakító hősök és hősnők sorsa, életútja alkotja a nagy egész – Thébai és a thébai kultúra – történetét. A magasba ívelő pályák, a harcban kivívott győzelmek, a város és/vagy az egyén boldogulásáért elért eredmények (családalapítás, -gyarapítás, a város megóvása a rátámadó külső és belső ellenségtől, a megteremtett értékek ápolása és gyarapítása, létfontosságú jóslatok megszerzése és értő felhasználása, stb.); mind részét képezi annak az *egésznek*, amit összefoglaló néven egy mítosz-csoportból kirajzolódó *kultúrának* nevezünk.

Thébai példája azért (is) alkalmas egy antik mítosz szellemtörténeti folyamatának tanulmányozására, mert a város sorsát, felemelkedését és végső pusztulását meghatározó család generációról-generációra olyan hősöket vonultat fel, akiknek egyéni, tragikus sorsa a görög mitológia és kultúrtörténet egészét meghatározó toposzkincsévé vált.

A Kadmosz Európába érkezésével kezdődő thébai történetek az *ἐπίγονοι* („utódok”) – a Polüneikész vezetésével Thébai ellen támadó hét vezér leszármazottai – győzedelmes, városromboló hadjáratával zárulnak. A két határpont-mítosz között ott van egy történetláncolat, amely a vallásos hit ősi rítus- és a múltmegidézés hērősz-kincséhez tartozó típus-történeteket sorjázta egymás mellé:

Kadmosz (isteni sugallatra történő, rituális városalapítás, csodatettek, gyilkosságok),  
Laiosz (Pelopsz fiának, Khrüszipposznak elcsábítása; a pederasztia),  
Szemelé (istennel való egyesülés – *ἑρὸς γάμος*),  
Pentheusz (a szent titok megsértése – transzvesztita identitásvesztés),  
Agaué (gyermekgyilkosság – az istennek szóló emberáldozat),  
Oidipusz (Laiosz megölése: apagyilkosság),  
Oidipusz (incesztus – *ἑρὸς γάμος*),  
Oidipusz (fiai átokkal sújtása),  
Antigoné (öngyilkosság),  
Iokaszté (incesztus – *ἑρὸς γάμος*),  
Haimón (öngyilkosság).

A fenti névsorból és motívum-felsorolásból az európai irodalomra és kultúrtörténetre Oidipusz alakja és mítoszai voltak a legnagyobb hatással. A görög klasszikus kor tragédiaíróitól Senecán és Shakespeare-en át egészen Freudig követhetők az apagyilkos, anyjával gyermekeket nemző, bűneiért önmagát vaksággal büntető nagy király Oidipusz történetei. Éppen ezért első pillantásra akár különösnek is tűnhet, hogy nem ő, hanem a nála jóval kevésbé „érdemdús” nagyapja, Labdakosz a mitikus család „névadója”: amikor e család bármely tagjának történetét felidézzük, a *Labdakidák mítoszairól* beszélünk, s valószínűleg ritkán gondolkodunk el például azon, hogy Kadmosz Oidipusz ükapja, s hogy Kreón a nagybácsikája (és tragikus módon a sógora is).

Ugyanakkor az is feltűnő, hogy az Oidipusz-mítoszokkal foglalkozó diskurzusokban igen kevés szó esik arról, hogy miért éppen Oidipuszt sújtja az isteni átok, miért az ő születését tiltják az istenek, s miért ő hordozza magában egyszerűen létezése okán a tragikus Sors (a tragédiabeli τύχη) szinte minden jegyét. Pedig nem árt felidézni, milyen „ösbűn” teszi engesztelhetetlenné az isteneket Kadmosz családjával szemben. A városalapító Kadmoszsal az isteneknek nincsen semmi bajuk: ő Kis-Ázsiából érkezett, mivel apja, Agénór elküldte a Zeusz által bika képében elrabolt húga, Európé felkutatására. Miután az egész Földet végigkutatatta – természetesen eredménytelenül –, a delphoi jósdához fordult tanácsért. A Püthia a feltett kérdésre – „merre találok a húgomat?” – nem válaszolt, ellenben azt mondta Kadmosznak, kövessen egy tehénkét, amely majd elvezeti őt arra a helyre, ahol új hazát kell alapítania. Kadmosz hallgatott a jóslatra és soha többé nem tért vissza apjához, Phoinikiába. Ehelyett számos csodatett végrehajtása árán (a sárkány legyőzése, a szörny elvetett fogaiból életre kelt harcosokkal való találkozás) megalapította Boiótiában Thébai városát. Két, eseménytelennek is mondható generáció – Polüdórosz, majd Labdakosz uralkodása – után következett Laiosz, igaz, az ő trónralépése már nem volt olyan egyszerű: apja halála után két trónbitorló, Amphión és Zéthosz szerezték meg Thébai felett a hatalmat, s első intézkedésük Laiosz száműzése volt. Városából menekülve Laiosz eljutott a Peloponnészoszra, Piszába, Pelopsz udvarába, ahol védelmet és új otthont talált. Ő azonban megbocsáthatatlan bűnnel hálálta meg vendéglátója jószágát: a király rábízta fiának, Khrüszipposznak nevelését, s ő miközben a kocsihajtás művészetére tanította a fiút, heves szerelemre lobbant tanítványa iránt. Nem bírván ellenállni szenvedélyének, megerőszkolta – más források szerint azonban a fiú viszonozta Laiosz szerelmét – és elrabolta Khrüszipposzt. E tettevel mind a földi, mind az égi törvényeket megsértette: semmibe vette a vendégbarátságot s bünt követett el Héra, a házasságok őre ellen, végül, de nem utolsó sorban a férfiszerelem feltalálásával a természet törvényeit is áthágta. Később azután ráunt Khrüszipposzra és elhagyta; a fiú szégyenében öngyilkos lett.

A fiával történtek miatt felháborodott Pelopsz átkot mondott Laioszra és minden utódjának fejére.<sup>1</sup> Ennek az átoknak a szövege nem maradt fenn, de forrásaink megegyeznek abban, hogy közvetlen összefüggésben kellett lennie a jóslattal, amelyet később, immár Thébai királyként és Iokaszté férjeként Laiosz Delphoiban kapott: ha gyermektelenül

---

<sup>1</sup> H. LLOYD-JONES, *Curses and Divine Anger in Early Greek Epic: The Pisander Scholion*, *Classical Quarterly* 52 (2002) 1–14, vö. Aiszkhülosz, *Heten Thébai ellen* 735–741.



hal meg, megmentheti városát, de ha fiúgyermek születik, az meg fogja őt ölni és pusztulást hozni országára.<sup>2</sup>

Laiosz nem hallgatott a jóslatra, s nem sokkal később Iokaszté világra hozta Oidipuszt. Ám hogy az átok mégse teljesüljön, a csecsemőt átszúrt bokával kitették a Kithairón hegyére, kóbor kutyák és vadállatok martalékaul... A történet folytatása már közvetlenül megjelenik a görög tragédiailrodalom fennmaradt drámáiban, így például Szophoklész *Oidipusz királyában*.

#### *Az Oidipusz-mítosz a színházban*

A tragédia, a színpad tehát az epikus és lírai hagyománytól készen kapta az Oidipusz-történeteket. Tudjuk, hogy a *tragikus triász* mindhárom tagja – Aiszkhülosz, Szophoklész és Euripidész – írt Oidipusz-tragédiát. Ugyan Szophoklész tragédiáján kívül csak Aiszkhülosz trilógiájának utolsó darabja, a *Heten Thébai ellen* maradt fenn, a másik két tragikus drámáiról is rendelkezünk néhány, megbízható információval. Két ponton a három szerző bizonyosan azonos módon értelmezte a mítoszt: 1) mindegyiküknél Iokaszté Oidipusz anyja-felesége (és nem Eurügeneia), és ő a négy Oidipusz-leszármazott (Antigoné, Iszméné, Eteoklész, Polüneikész) anyja. 2) Mindhármuknál kulcsszerep jut a jóslatoknak, az ezekhez kapcsolódó tragédia-sornak és a bűnhődésnek (Oidipusz bűnei, az apagyilkosság és az ön/megvakítás).

#### *Aiszkhülosz*

I. e. 476-ban egy *thébai trilógiával* győzött Aiszkhülosz a Nagy Dionüsián. A három tragédia címe – *Laiosz*, *Oidipusz*, *Heten Thébai ellen*; a trilógiához kapcsolódó szatírdarabja a *Szphinx* volt – arra utal, hogy egy mitikus családtörténet három generáción átívelő rajzát készítette el a szerző; éppen, mint azt fennmaradt trilógiájában – a görög tragédia-irodalom egyetlen, máig ismert trilógiájában –, az *Oreszteiában* (*Agamemnón*, *Áldozatvivők*, *Eumeniszek*) tette. A trilógia első két darabja elveszett: a *Laioszból* csak néhány szónyi töredék ismert, s az *Oidipusz-ból* is mindössze három sor maradt fenn, ám a *Heten Thébai ellen* egy kardala részletesen vázolja azokat a tragikus eseményeket, amelyek a két fivér végzetes összezapásához vezettek.<sup>3</sup> Itt említésre kerül Laiosz bűne, a delphoi jósdá tiltása ellenére történt gyermekvállalás, Oidipusz apagyilkossága, anyjával való házassága és a bűnös kapcsolatból született utódok elősorolása. De ugyanígy szerepel itt Oidipusz hőstetteinek – a szphinx rejtvényének megfejtése, Thébai felvirágoztatása – listája is, majd a szörnyűségek leleplezését követő önmegvakítás. A múlt eseményeinek felidézése Oidipusznak fiai ellen kimondott átkával fejeződik be.<sup>4</sup> E passzus legérdekesebb vonása, hogy

<sup>2</sup> *Hüpothesisz Euripidész: Phoinikiai nők* című tragédiájához, a jóslat: „Laiosz, Labdakosz fia, gyermekáldásért könyörögsz hozzám: nos, megszületik majd a fiad, csakhogy csapás lesz ez a számodra, mivel sorsod léssen az ő kezétől halni halált. Mert így rendelte Kronosz gyermeke, Zeusz, Pelopsz retentő átkait meghallgatva, kinek drága fiát elraboltad. Ő kérte mind az átkot, mi lesújt rád. E. CRAIG, *Phoinician Women*. Warminster 1988, 60; Hyginus, *Fabulae* 85.

<sup>3</sup> *Heten Thébai ellen* 742–791.

<sup>4</sup> T.G. TUCKER, *The Seven Against Thebes of Aeschylus*, Cambridge 1908, 154–166.

Aiszkhülosznál az „eredendő bűn” hangsúlyozottan Laioszé, aki „miután vágyteli örület győzedelmeskedett rajta”,<sup>5</sup> semmibe vette az isteni intést. Nem zárható ki az sem, hogy a Kar a „vágyteli örület”-tel nemcsak a Laiosz számára tiltott utódnemzésre utal, de talán Pelopsz fiának, Khrüszipposznak elcsábítására és elrablására is. Aiszkhülosz trilógiájában tehát a mitológiai események logikus láncolatba rendeződnek: ebben a perspektívában Oidipusz felelőssége az általa elkövette bűnökért elenyésző, hiszen rajta is csak Laiosz egykori *örületének* generációkon át ható tragikus Sorsa teljesedett be.

Az aiszkhüloszi *Oidipusz* – úgy is mint egy trilógia középső darabja – egyenes folytatása volt a *Laiosznak*, minden bizonnyal annak lezárását – Pelopsznak a fiát elcsábító és öngyilkosságba kergető Laioszra és utódaira kimondott átkát – véve kiinduló pontul. A dráma felépítéséről, a cselekmény során bekövetkező fordulatokról és felismerésekről semmit sem tudunk, ám az valószínűsíthető – éppen a *Heten Thébai ellen* idézett kardalából kiindulva –, hogy a tragédia Oidipusz megvakításával és fiaira kimondott átkával fejeződött be, ily módon mintegy előkészítve a trilógia harmadik részének, a *Heten Thébai ellenek* cselekményét.

### *Euripidész*

Aiszkhülosz volt az egyetlen tragédiaíró, aki egységes történetnek, trilógiában feldolgozandó anyagnak tekintette a Labdakidák mítoszait. Szophoklész és Euripidész a több generációt felölelő mítosz-csoportból egy-egy, különálló epizódot dolgozott fel. Euripidész elveszett tragédiái között szerepel egy *Khrüszipposz*,<sup>6</sup> egy *Oidipusz* és egy *Antigoné* című, de a fentiekén kívül olvashatjuk tőle a *Phoinikiai nőket*, amely a testvérgyilkos háború epizódját vitte színre.

A *Khrüszipposz* – amely az *Oinomaoszszal* és a fennmaradt *Phoinikiai nőkkel* alkotott trilógiát – néhány töredékéből arra lehet következtetni, hogy Laiosz bűne, illetve Pelopsz átka állhatott a cselekmény középpontjában, míg az *Oidipusz* minden bizonnyal követte – legalábbis nagy vonalakban – a mitikus hagyományt. Ugyanakkor egy ponton – Oidipusz vaktsága kapcsán – a fennmaradt töredékek legalábbis erre engednek következtetni – jelentősen eltérni látszik Euripidész értelmezése mind Aiszkhülosz, mind Szophoklész értelmezésétől: Euripidésznél Oidipusz nem önkezével vakítja meg magát, hanem Thébai közösségének ítélete sújt le rá a megvakítás formájában (amely büntetést vagy Kreón, vagy saját fiai hajtják végre).

Az euripidészi *Antigoné* elemzése, a fennmaradt töredékekből összeállítható cselekmény felvázolása nem tartozik tárgyunkhoz, ezért a szerző sajátos megközelítésének érzékeltetésére a tragédia tartalmából csak annyit idézünk fel, hogy ebben a – minden bizonnyal Szophoklész *Antigonéja* után keletkezett – műben Haimón feleségül veszi Antigonét, gyermekeik is születnek, s a darab záróképében a törvényei ellen lázadó fiataloknak meg-

<sup>5</sup> κρατηθεὶς δ’ ἐκ φιλᾶν ἀβουλιᾶν (750).

<sup>6</sup> R. AELION, *Quelques grands mythes héroïques dans l’oeuvre d’Euripide*, Paris 1986, 22–92 a Labdakida-történeteknek Euripidész műveiben való összefoglalása.

bocsátást, apai és nagyapai szeretetet nyújtó Kreón meghatottan tartja karjaiban Antigonétól született, immár második – unokáját.

A *Phoinikiai nők* i. e. 411–409 körül keletkezett, s fennmaradt formájában teljesnek tekinthető, bár éppen az Antigoné és Iszméné további sorsában fontos fordulatot előrevetítő utolsó jelenet (1582–1709. sor) hitelessége erősen vitatott.<sup>7</sup>

*Szophoklész; a dráma néhány lehetséges megközelítése*

Az *Oidipusz király* nem kapta meg az első díjat az athéni Nagy Dionüsián. A bírák többre értékelték Aiszkhülosz unokaöccsének, az utókor előtt szinte teljesen ismeretlen Philoklésznek egy művét.<sup>8</sup> Szophoklész ekkor már Athén ünnepektől tragédiaírója volt, közmegebecsülésnek örvendő polgár, sikeres államférfi, s az is maradt élete végéig, hiszen még 408-ban, nyolcvanévesen is megválasztották *városi tanácsnok*nak (*probulosznak*); olyan barátai voltak, mint az „aranykor” emblematikus városvezető politikusa, Periklész (aki például az *Antigoné khorégosza*<sup>9</sup> is volt), a szobrász és festő Pheidiasz, a filozófus Prótágorasz és Gorgiasz, s olyan kollégákkal folytatott állandó párbeszédet – színpadon, s nyilván azon kívül is –, mint Euripidész és Arisztophanész, vagy a csak töredékekből ismert színpadi szerzők, például Agathón és Iphiklész. Lehetséges, hogy a bemutatás időpontjában<sup>10</sup> mindössze nem volt a kortársak számára nyilvánvaló az, ami Arisztotelésztől a mai napig evidencia: a görög tragédiairodalom egyik legkiemelkedőbb értékét tisztelhetjük az *Oidipusz király*ban.

Arisztotelész az *Oidipusz királyt* három megközelítésben is a tökéletes tragédia kritériumainak a leginkább megfelelőnek tekinti: 1) ahogyan a főhős sorsa a jóból a rosszba fordul;<sup>11</sup> 2) mert alkalmas a *félelem és a részvétel* felkeltésére, mivel olyan hős bukásának vagyunk tanúi, aki kiemelkedik az egyszerű halandók közül, de se nem túlzottan elbizakodott, se nem túlzottan gonosz;<sup>12</sup> 3) a cselekmény *fordulatai* és a *felismerések* logikusan egymásra épülnek, folyamatosan viszik előre a történetet a tragikus végkifejletig.<sup>13</sup>

A. *A tragédia egy gyilkossági üggyhez kapcsolódó nyomozásról szól, a bűnös megtalálásának fordulatot, izgalmas történetét mondja el.*

1.) Adott egy, a múlt kódéba vesző, ám az egész közösség jelenét, lelkiismeretét megterhelő, lezáratlan gyilkosság – az előző király, Laiosz megölése;

<sup>7</sup> D.J. MASTRONARDE, *Euripides Phoenissae*, Cambridge 1994, 590–630.

<sup>8</sup> *Szkholion Arisztophanész: Béke* 803-hoz, második *Hipótheszisz Szophoklész: Oidipusz királyhoz* (R.C. JEBB, *Sophocles. The Plays and Fragments. I. The Oedipus Tyrannus*, Cambridge 1914, 4).

<sup>9</sup> Az előadás költségeinek fedezéséről gondoskodni hivatott állampolgár, akit a népgyűlés kért fel, illetve bízott meg; PICKARD-CAMBRIDGE, *The Dramatic Festivals of Athens*, 2nd rev. ed. J. Gould and D.M. Lewis, Oxford 1988. 34–46.

<sup>10</sup> I. e. 430–425 között.

<sup>11</sup> *Poétika* 1452a.

<sup>12</sup> *Poétika* 1449b.

<sup>13</sup> *Poétika* 1453a10; 1453b5–6; M. OSTWALD, *Aristotle on hamartia and Sophocles' Oedipus Tyrannus*, in: H. Diller–H. Erbse (Hrsgg.), *Festschrift Ernst Kapp*, Hamburg 1958, 93–108.

2) van egy kényszerítő erő, amely sok év után immár halaszthatatlanná teszi a bűnös felderítését – a városra kiszabot isteni büntetés, a dögvész;

3) van egy a feladat elvégzésére a közösség minden tagja által elismerten alkalmas személy, akit a nyomozás vezetésére fel is kérnek – a közmegelegedésre hosszú évek óta a város élén álló, azt felvirágoztató új király, Oidipusz;

4) van egy nyomozási folyamat, amelynek minden állomása újabb és újabb bizonyítékok felkutatását és kristálytisztá logikával elvégzett elemzését jelenti, s amely folyamat a nyomozást a célhoz egyre közelebb segítő *felismerésekkel*<sup>14</sup> gazdagítja Oidipuszt (nem utolsó sorban pedig és az őt körülvevőket – Iokasztét és a Kart);

5) van egy *fordulatok*<sup>15</sup> során át vezető történet, amelynek során végül eljutunk a gyilkos személyének meghatározásáig – ez sajnos maga a nyomozó, Oidipusz;

6) végül pedig a leleplezett bűnös megbüntetése zárja a cselekményt – ez Oidipusz öncsonkítása, szemeinek kiszúrása. Szophoklész az évezredekkel később virágba szökkenő krimi-irodalom egyik ma már klasszikusnak számító alapképletét írta tehát meg az *Oidipusz királyban*.<sup>16</sup>

A dráma cselekmény- és időkezelése minden pillanatban a feszültség fokozását szolgálja. A színpadi cselekmény két, jól elkülöníthető idősíki kombinációjából épül fel: a *színpadi idő* – vagyis az előadás színrevitelének időtartama – az a mintegy két-három óra, amelyet a színházban az *Oidipusz király* című előadás megtekintésével töltünk – természetesen a jelenből a jövő felé halad megállíthatatlanul. A megjelenített *történet* – a nyomozás-történet műfaji szabályainak megfelelően – a jelenből a múlt felé halad, lépésről lépésre távolodva a színpadi cselekmény kezdőpillanatától, vagyis attól a pillanattól kezdve, hogy „felment a függöny”. Minél előbbre haladunk a *színházi* – vagyis a mindenkori néző által „megélt” – időben, a megjelenített történetben annál messzebbre távolodunk „visszafelé”, a múltba, a *történet-elmésélés* során a jelentől egyre távolabb eső múlt-történetekre derül fény a „*cselekmény-idő*”-ben. A drámai csúcspont ennek a két, egymástól folyamatosan távolodó idősíknak a találkozása: Oidipusznak mint apagyilkos – s ebből következően mint vérfertőző szörnyeteg – lelepleződésének, megsemmisülésének pillanata, s ez születése titkának leleplezése (1182–1185.sor). A vég és a kezdet így egyetlen, *színpadi* pillanatban egyesül: a múlt és a jelen a tragikus bukás pillanatában eggyé olvad. A jelen történéseinek okai, magyarázata szükségszerűen a múlt események megismerésében keresendők, s az *Oidipusz király* többek között arról szól, hogy egyénnek és közösségnek milyen árat kell fizetni a múlt könyörtelen feltárásáért.

<sup>14</sup> Arisztotelész, *Poétika* 1455b18–1455a20.

<sup>15</sup> Arisztotelész, *Poétika* 1452a23–26, az Oidipusz király példáját idézve.

<sup>16</sup> Gyermekkoromban ment egy német (természetesen NDK-s) krimi-sorozat a televízióban, amelynek címe: *A nyomok a Hetedik mennyországba vezetnek*. A heti folytatásokban „adagolt” filmet egy ország követte lélegzet visszafojtva; a történetből semmire sem emlékszem, mindössze annyi maradt meg bennem, hogy a címben jelzett „Hetedik mennyország” egy éjszakai mulató, s hogy a nyomozást vezető, daliás férfiről a végén kiderült, ő az egész várost rettegésben tartó gyilkos. De a nyomozó=gyilkos séma természetesen felbukkan olyan klasszikusoknál is, mint E. A. Poe, vagy Agatha Christie.

*B. A tragédia a látás–tudás versus vakság–tudatlanság ellentétpárokra szól*

Oidipusz nevének egyik lehetséges jelentése: „a tudó ember”: a görög οἶδ- igező a „látni”, „tudni” jelentésű indoeurópai *vid-* igezőre vezethető vissza. A szanszkritban a *vid*, *vetti* ige jelentése „tudni”, abban az értelemben, hogy valamely jelenséget, tárgyat az ember a látás segítségével *megismer és ezáltal róla elmélyült tudáshoz jut*<sup>17</sup> (innen a „szent tudás” négy, monumentális könyvből álló, szanszkrit nyelvű művének elnevezése: *Védák*). Az összetétel második tagja pedig a ποὺς, ποδός „láb” jelentésű görög főnév, együtt tehát: „a lábbal rendelkező bölcs”, az „ember”, vagyis *az a gondolkodás képességével rendelkező lény, amelynek lába van* (s nem más, a földön mozgó élőlényekre jellemző végtagja, például pata vagy szárny).

Az ilyen típusú, beszélő névvel rendelkező mitológiai hősök nevükben hordják a sorsukat. Elég csak *Héraklész*re, „Héra dicsősége”-re vagy *Aiasz*ra, a „Jaj-sorsú”-ra gondolnunk, hogy lássuk: a tragédia cselekménye szoros összefüggésben kell hogy legyen a főhős megszólításában is elhangzó, mintegy folyamatosan, fenyegetően és elkerülhetetlenül jelenlévő sorsával.

Oidipusz morális nagyságának alapját meghatározza neve: ő az, akinek mindvégig megingathatatlanul *tudja*, hogy képes felismerni és megérteni az őt körülvevő világ jelenségeit. A helyes megismerés képességének tudata természetesen jellemzi a mitológia más, nagy alakjait is: Héraklész, Thészeusz, Odüsszeusz – igencsak hosszú listát lehetne összeállítani – életútja mind bizonyíték arra, hogy a megismerés útján megszerzett tudás hasznosítása, a *látás* és a *valóság*, a *hamis* és az *igaz* különválasztására való képesség a hős-színélő meghatározó jellemzője. Hogy azután melyikük mire jut e meggyőződéssel vallott képességgel – *a biztos tudással birtoklásába vetett hittel* –, az már az egyéni mitológiai életutak, nem utolsó sorban pedig az adott hős életútjának megjelenítésre választott műfajok függvénye.

Oidipuszt egészen a végső összeomlást megelőző lelepleződésig tökéletes gondolkodási és cselekvési magabiztosság jellemzi. Az igazság és a valóság ismerete, s ebből következően a megkérdőjelezhetetlenül biztos *tudáson* alapuló *döntési képesség* olyan adottság, amely súlyos kötelezettségeket is ró Oidipuszra az általa vezetett közösséggel kapcsolatban. A tragédia cselekményében felidézett életpillanatok mindegyike ennek a tudáson alapuló határozottságnak és az ezen tudással megalapozott, *kötelező* cselekvéssornak a megörökítése.

Kezdve attól a pillanattól, amikor – mint Iokaszténak meséli – egy lakomán valamely *részeg fickó*<sup>18</sup> „mint apámnak hamis gyermeké”-t<sup>19</sup> szólította meg, s bár másnap megnyugtató választ kapott e szörnyű váddal kapcsolatban „szüleitől”, a korinthoszi királyi pártól (Meropétól és Polübosztól), a kapott válaszba nem tudott belenyugodni, mert a *pletyka erősen terjedt*.<sup>20</sup> Tehát döntött – egyedül, senkit meg nem kérdezve! –: titokban (λάθρα, 786.

<sup>17</sup> H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch I–II*, Heidelberg 1970, 357, 409–410.

<sup>18</sup> 779–780: ἀνὴρ γὰρ ἐν δεῖπνοισ μ’ ὑπερπλησθεὶς μέθης καλεῖ παρ’ οἴνω...

<sup>19</sup> 780: ... πλαστός ὡς εἶην πατρί.

<sup>20</sup> 786.

sor) útra kelt, hogy a delphoii jósdától szerezzen biztos tudást. Vajon miért nem hitt Oidipusz a szüleinek tudott Meropénak és Polübosznak? Nincs magyarázat – hacsak nem nyugszunk bele a fentebb idézett, igencsak gyenge lábakon álló, különös indoklásba, hogy a mindenfelé terjedő mendemonda nem hagyta nyugodni. Nem, ez az epizód, a nehezen indokolható kételkedés szülei szavaiban egészen más irányból közelítendő meg: a *kételkedés*, a világ jelenségeiről megszerezhető biztos tudás forrásainak elszánt kutatása Oidipusz legjellemzőbb sajátosságának. A *titkok* felismerésére való mindenkori különleges érzékének első szövegben rögzített bizonyítéka. Oidipusz a *bizonytalanságot*, a *nem tudást* nem bírta elviselni, azt, hogy valamiért – bármiért! – ne lehessen biztos abban, hogy a dolgok azt jelentik, amivel megnevezik őket. Ha egy gyanú, egy vád nem cáfolható egyértelműen, nem semmisíthető meg a biztos tudás támadhatatlan bástyái mögül megszólva, akkor Oidipusz addig nem nyugodhat, amíg ehhez a *biztos tudáshoz* el nem jut. Az eladdig evidens értelemmel bíró „szülő = apa, anya” – szavakat egy váratlanul felmerült kétség miatt immár *definiálni* kell, vagyis konkrét tartalommal megtölteni: mit jelent *az én esetemben* az, hogy *apám, anyám*? Ezek Oidipusz első kérdései, amelyek ugyanakkor olyan alapkérdések, amelyek megválaszolása nélkül *minden ember identitása* kerül veszélybe.

Oidipusz a titkok és rejtvények megfejtésének embere. A delphoii jósda homlokzatát két felirat díszíti: „Ismerd meg önmagad!”,<sup>21</sup> illetve „Semmit se túlságosan!”,<sup>22</sup> Szophoklész úgy állítja elének Oidipuszt, hogy ebben a két felszólításban benne van Oidipusz tragédiánkban megidézett élettörténete – természetesen a *szophoklészi* Oidipusz királyé. Az ember önmagára ismerésének, világban elfoglalt helyének, jelentősége felfedezésének és megfogalmazásának századában – amit a szofista filozófus, Prótagorasz éppen az *Oidipusz király* bemutatása körüli években úgy fogalmaz meg, hogy „mindennek mértéke az ember” – a tragédia színpadán értelemszerűen tragikus felfedezések során át teljesülnek a delphoii jósda felirataiban megfogalmazott kívánalmak. Oidipusz maga, létében, személyében, tetteiben s gondolkodásában az emberi létezés alapkérdése: *ki vagyok én?* A válasz, amelyet mindig is oly elszántan kutatott, mindvégig ott volt a *szeme előtt*, mi több, a szó szoros értelmében magában hordozta azt. (Ráadásul egyszer már tudta is a választ, hiszen a szphinx rejtvényének megfejtése ugyanaz volt, mint mostani válaszkeresésekor. A szphinx előtt a helyes válasz „*az ember!*” volt. Általában az ember mint a fajára jellemző, specifikus testjegyekkel leírható, két lábon járó, gondolkodó lény!) Thébaiba érve mint *emberek elsejét*, a városmentő hőst fogadják. Feleségül veszi a megözvegyült királynőt, s ezzel új elemekkel bővül *ember-mivolta*: király és férj, aki immár a saját és családja érdekében kell hogy felhasználja mindenre kiterjedő *biztos tudását*, ugyanakkor pedig a közösségért is felelősséggel tartozik immár, amelynek vezetője lett.

Thébaiban – az eposzban is ábrázolt, archaikus társadalmi berendezkedésnek megfelelően – ketten rendelkeznek megkérdőjelezhetetlen tudással: a király és a jós. Az előbbi a tettekkel megalapozott földi hatalom, az utóbbi az isteni világgal fenntartott, speciális kapcsolattal megalapozott szellemi tudás elismert letéteményese. Mindketten egyediek, *kiválasztottak* – az egyik az emberek, a másik az istenek, pontosabban Apollón által. A *világi-*

<sup>21</sup> γνῶθι σεαυτόν!

<sup>22</sup> μηδὲν ἄγαν!

és *szakrális*-, dualista hatalom-felfogásnak a történelem különböző korszakaiból jól ismert sémáját testesíti meg az Oidipusz–Teiresziasz páros. Nélkülözhetetlenek a város életében, mivel mindketten olyan speciális tudással rendelkeznek, amely rajtuk kívül az adott közösségben senki másnak nem adatott meg.

Oidipusz magabiztosan igazodik el a világ dolgaiban, dönt és cselekszik, míg Teiresziasz az őt megcáfolhatatlan tudással ellátó Apollóntól kapott információkat hasonló tévedhetetlenséggel és biztos tudással továbbítja a közösség vezetőjének. E két tudás ideális esetben harmonikusan kiegészíti egymást,<sup>23</sup> hiszen mindkettőnek a város érdekében kell hasznosulnia. Tudásuk forrásának különbözősége a város e két alapintézményének külső, fizikai jegyeit is meghatározza: Oidipusz minden érzékszerve tökéletesen működik, kitűnő fizikai állapotban van,<sup>24</sup> míg Teiresziasz csak az *isten*i, *belső* (?) hangra kell hogy figyeljen, s ez a kiválasztottsága hangsúlyosan jelentkezik testi állapotában: nyomorék, vak,<sup>25</sup> tehát *látszólag* teljesen kiszolgáltatott, önellátásra képtelen tagja a társadalomnak.

Az abszolút önállóság (gondolati és cselekvési), illetve a másoktól való abszolút függés (ugyancsak gondolati és cselekvési) kiáltó ellentéte fogalmazódik képbe a tragédia színpadán. Csakhogy amit Oidipusz nem tud, az az, hogy ez a *látszat* egy bonyolultan felépített csapdarendszert takar – amely csapdába egyébiránt Oidipusz csak azért sétál bele, mert *nem tudja*, hogy az! –, hiszen e *látszat* mögött fel kellene ismerni a *valóságot*: hogy Oidipusz testi, érzékszervi tökéletessége éppen hogy a legfőbb akadály a számára, hogy *meglássa a látszat mögött rejtőző valóságot*. Oidipusz tragikus sorsának oka, a tragikus eseménysor kiindulópontja egy tévesen értelmezett életelv abszolút igazsággá emelése: szemünk, látásunk a megismerés legfontosabb forrása, mert cáfolhatatlan valóságot közvetít. Az *elvakult* hit, amellyel Oidipusz e tételt hirdeti – különösen sértő (istensértő!) hangsúllyal éppen a Teiresziasszal való összezapásuk során<sup>26</sup> – a *mérték* (τὸ μέτρον) elvesztését jelenti, egyenes következménye pedig a halandó ember számára szabott lét-határok átlépése (αὐβρις), majd a kikerülhetetlenül elkövetett *tragikus vétek* (ἁμαρτία).<sup>27</sup> Oidipusz a tárgyak, jelenségek külső felületét látja, szemben Teiresziasszal, aki megfosztva ettől a „külső, félrevezető mázttól”, egyedül *belső látására* támaszkodva a *lényeg*et, a *valóságot* „látja”. Nem véletlen tehát, hogy amikor Oidipusz végre valóban *tisztán lát*, tehát megismerte születése titkát, s az ebből következő egész, mindvégig pusztán látszatokra épülő, tragikus életútjával is *szembe kell néznie*, nem a halált választja önmagára kiszabott büntetésként.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Az Antigonében szó szerint erre a múltban oly tökéletesen, a város üdvéért volt király-jós együttműködésre hivatkozik Teiresziasz Kreón előtt, hogy meggyőzze igazáról, illetve a király álláspontjának tarthatatlanságáról.

<sup>24</sup> Lábának sebééről – nem véletlenül – csak a tragédia mindent leleplező jelenetét közvetlenül előkészítő jelenetében, a korinthuszi és a thébái pásztor találkozásakor kerül szóba.

<sup>25</sup> C. CALAME, *Vision, Blindness, and Mask: The Radicalization of the Emotions in Sophocles' Oedipus Rex*, in: M. Silk (ed.), *Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond*, Oxford 1966, 17–37.

<sup>26</sup> A jelenet elemzését lásd a szöveghez fűzött kommentárban.

<sup>27</sup> S. SAID, *La faute tragique dans la tragédie grecque*, Paris 1972.

<sup>28</sup> Lásd Aiasz történetét: az öngyilkosság mint tragikus vég a színpadon – éppen Szophoklész-nél! – lehetséges sors egy élet értékeinek megsemmisülésével történő szembesüléskor.

A halál az ő esetében menekülés lenne, a felelősség vállalása előli kitérés, márpedig Oidipusz körül, és Oidipuszban sok minden – sőt: *minden!* – megváltozott ezen egyetlen nap folyamán, de *morális tartása* érintetlen maradt. S ez az, ami Oidipuszt szörnyű bűnei (mitológiai és tragédiabeli bűnei) ellenére – vagy inkább, éppen ezek miatt, ami itt és most ugyanaz – a görög tragédia-irodalom egyik legnagyobb, tragikus sorsú hősévé emeli.

Hogy a látszat és a valóság egymással ellentétes tartalmakat közvetíthet, az 5. század görögség legfontosabb gondolkodás-történeti felfedezése,<sup>29</sup> s az *Oidipusz király* ennek egyik legtisztább színpadi megfogalmazása.

### I. Oidipusz bűne(i), Oidipusz nagysága

Oidipusz jó király. Múltjával, a városért vállalt hőstettel – a szphinx rejtvényének megfejtésével<sup>30</sup> – igazolta városvezetésre való alkalmasságát, s mint ezt a *prologoszb*an őt megszólító pap kiemeli,<sup>31</sup> soha nem is kellett csalódnia Oidipuszban: felvirágoztatta Thébait, éppen ezért elvárható tőle, hogy a mostani nehéz helyzetben megoldást találjon a közösséget ért csapás orvoslására. A mű elemzéseiben gyakran találkozni azzal a magyarázattal, hogy Oidipusz bűne, hogy megölte apját, s feleségül vette anyját, tehát nyilvánvaló, hogy e bűnökért előbb-utóbb bünhődni kell, vagyis a tragikus Sors, a tragédiabeli τύχη<sup>32</sup> kötelezően sújt le rá.<sup>33</sup> Azonban az eleve elrendelt sorsnak tulajdonítva Oidipusz bukását belesünk abba a csapdába, amelyet mítosz előzetes ismerete jelent, s ami ennél még sokkal lényegesebb, kívül kerülünk a tragédia, különösen pedig a színház műfaji jellegzetességein. A különböző forrásokból ismert mítoszváltozatok ugyanis kizárólag „száraz tényként”, a színpadi jelenben fellépő hősök múltjára vonatkozó hivatkozási alapként szerepelhet egy előadás folyamán. Kortól független szabály, hogy egy tragédia egyszeri, meg-

<sup>29</sup> F. HOWE–Th. PHILIES, *Taboo in the Oedipus Theme*, TAPA 93 (1962) 124–143, különösen 130–134.

<sup>30</sup> A szphinx rejtvényének szövege fennmaradt több kódexben (L P.A), az euripidészi *Phoinikai nők* argumentumai-ban, s az *Anthologia Palatinaban* (14,64) mint Aszklépiadász, i. e. 4. században élt szerző *Tragódómena (Tragédia-tartalmak)* című munkájából származó idézet. A szöveg a következőképpen hangzik: „Van a földön egy lény, amelynek két lába, négy lába és háromlába van, de hangja csak egy van. Egyedüli ő, aki változtatja természetét mind közt, ami csak a földön csúszik-mászik, vagy a légben száll, vagy a tengerben él. De épp amikor a legtöbb lábon megtámaszkodva jár, akkor legkisebb lábainak sebessége.”

<sup>31</sup> 35–51.

<sup>32</sup> Ch. SEGAL, *Visual Symbolism and Visual Effects in Sophocles*, CW 74 (1980/81) 125–142.

<sup>33</sup> Ha valamit szemére vethetünk a mítosz – és hangsúlyozottan nem a tragédia! – Oidipuszának, az az, hogy bármely, nála csak egy cseppet is kevésbé lobbánékony halandó egy ilyen jóslattal a tarsolyában („meg fogod ölni az apádat, feleségül fogod venni az anyádat!”) két dologtól feltétlenül tartózkodna hátralévő életében: még ha minden oka és joga is megvan arra, hogy gyilkoljon, azért az „apám is lehetne”-korosztályt biztos elkerülné, márcsak óvatosságból is, s ugyanez vonatkozik esetleges nősülési vágyára is: mindössze annak a korosztálynak a hölgytagjait kellene elkerülnie, amely *esetleg* szóba jöhet mint anyja. Mert igaz ugyan, hogy ő túljárt Delphoi eszén, s soha többé nem megy a szülői ház (a korinthuszi királyi palota) közelébe, de azért mégis...



ismételhetetlen előadásakor a hatást – az arisztotelészi *félelmet és részvétet*<sup>34</sup> a bemutatásra kerülő történet színpadi előadásának során, a *felismerések és fordulatok* egymásra épülésének folyamatában kell elérni. Másképpen fogalmazva: a színpadi tragikus hős kritériuma, hogy elbukásához vezető bűnét *előttiünk*, a *színpadi jelenben*, a *dráma cselekményének megmutatása során* kövesse el. Az apagyilkosságot és az incestust Oidipusz jóval azelőtt követte el – már ha elkövette! – hogy drámánk szereplőjévé vált. Szavaival, tetteivel, megnyilvánulásaival *hic et nunc* kell számunkra, nézői számára igazolnia, hogy megérdemli tragikus sorsát. Esetünkben ez azt jelenti, hogy mondhatnak bármit Oidipusz egykori bűneiről a többiek – lett légyen szó akár az isten ihlette jósról is –, ha ez a színpadi jelenben nem igazolódik, legjobb esetben *elhiszem*, hogy ez a népe tiszteletétől, bizalmától és szeretetétől övezett, nagyformátumú király, példás férj és apa valójában egy iszonyatos múlttal terhelt apagyilkos, vérfertőző bűnöző, akit éppen most ér utol megérdemelt büntetése. Ha nem a cselekmény során megmutatkozó jelleme, s az ebből a jellemből fakadó tettek igazolják bűnösségét, mindenképpen sérül, sőt elvész a cselekmény *feszültsége*.

Fentiekből következik, hogy Oidipusz bűne Szophoklész tragédiájában nem lehet sem az apagyilkosság, sem a vérfertőzés. Ebből pedig egyenesen következik, hogy amennyiben jó tragédiáról van szó (márpedig az *Oidipusz király* kétségkívül az), akkor a *múlthoz tartozó, mitikus bűnökön* túl kell lennie olyan a színpadi jelenben megmutatott életpillanat(ok)nak, amely(ek) tragikus bűn(ök)ként értékelhető(k), s így számomra, a néző számára igazolja Oidipusz tragikus bukásának jogosságát. A színpadi cselekményben kell megtalálnunk azt az Oidipusz jelleméből eredő megnyilvánulást, vagy megnyilvánulásokat (tetteket, szavakat), amely, vagy amelyek elkerülhetetlenné teszik a hős tragikus bukását. Két jelenet is van tragédiánkban, amely megfelel a fentebbi követelményeknek:

1. az Oidipusz–Teiresziasz-jelenet (316–462. sor),
2. a második Oidipusz–Kreón-jelenet (513–677. sor).

Teiresziasz a város egyik alapintézménye, több generáció óta Thébai uralkodóinak támasza,<sup>35</sup> közvetlenül Apollóntól kapja tudásában megnyilvánuló hatalmát, s éppen ezért hangsúlyozottan *nem* tartozik elszámolással a város halandó urának, Oidipusznak.<sup>36</sup> A várost sújtó csapást észlelve a közösségéért felelős jó király, Oidipusz *természetesen* már korábban érte küldött<sup>37</sup> (kétszer is: διπλοῦς πομπούς, 288. sor), s amikor végre megérkezik, döbbenet tapasztalja, hogy nem akar beszélni, istentől kapott jóstudását nem akarja megosztani uralkodójával, hogy az városa megmentéséért felléphessen. Kényes helyzet, hiszen Teiresziasz *hallgatását* egyedül az motiválja, hogy éppen a város érdekében megóvja Oidipuszt – akit nyilvánvalóan a város megmentőjének és felvirágoztatójának, vagyis jó királynak tart – a tragikus lelepleződéstől. Csakhogy ezt egyrészt Oidipusz nem tudhatja, honnan is tudhatná, másrészt hallgatása a jó Thébaiban elfoglalt pozíciójának tarthatatlanságára,

<sup>34</sup> φόβος καὶ ἐλεῖνόν, amely érzelmeket egyszerre kell felkeltenie, s ki is oltania egy tragédiának, hogy eljuttassa nézőjét – s nem olvasóját! – a κάθαρσις, az ezen érzelmektől való *megtisztulás* állapotába.

<sup>35</sup> 435–436.

<sup>36</sup> 408–410.

<sup>37</sup> 287–289.

mesterségének és feladatkörének csődjére világít rá. A *hallgatag jós: contradictio in se*, kiáltó önellentmondás. Olyan, mintha „ostoba Odüsszeusz”-t, „gyáva Héraklész”-t, vagy „csúf Helené”-t mondanánk. A hagyomány felrúgása, az általánosan ismert és elfogadott jellemzők megtagadása. Egy másik műfajban, az ókomédiában ez természetesen lehetséges,<sup>38</sup> hiszen a műfaj sajátja az ismert tulajdonságok, jellemzők idézőjelbe tétele, ellentétükbe fordítása.

Csakhogy az *Oidipusz király* esetében nyilván nem beszélhetünk a jósszerep komikus értelmezéséről, tehát ebben az esetben Teiresziasz *némasága* csakis a kifejezés tragikus kontextusában értelmezhető. Oidipusz nem is tud mit kezdeni a jós döbbenetes munkakör-megtagadásával, s a helyzet meg nem értéséből fakadó – érthető, ám mindenképpen elhamarkodott – indulatában elköveti a sorsát megpecsételő, tragikus vétket: számtalanszor *szóval és tettel sérti Apollón jóspapját*.<sup>39</sup> Ez pedig – függetlenül az istenséértő magatartást kiváltó személy, esetünkben Teiresziasz szavaitól, tetteitől – büntetést, isteni beavatkozásra, kötelezően bekövetkező bukást von maga után.

*Mutatis mutandis* hasonló a helyzet a másodikként hivatkozott Oidipusz–Kreón-jelenet során elkövetett tragikus vétekkel is: Oidipusz itt is elvakult, befolyásolhatatlan indulatában, a helyzet pontos megértésére való képesség hiánya miatt támad – teljességgel igaztalanul! – felesége, Iokaszté fivérére.<sup>40</sup> Egy ártatlan polgár bizonyítékok nélküli megvádolása, mi több, a halálos ítélet kimondása<sup>41</sup> városvezetői, uralkodói bűn, amely ugyan-csak nem maradhat következmények nélkül. Gondoljunk csak ismételten Agamemnón és Akhilleusz szópárbajára az *Iliasz* első énekében: Agamemnón korábban megsértette Apollón jósat, s ezért az egész közösségnek kellett a büntetést – a pusztító járványt – elviselnie, most pedig igaztalanul, elvakult indulattal tör a sereg legkiválóbb harcosára, az eredendően a közösség vezetőjének legfőbb támaszául szolgáló Akhilleuszra s e tette éppúgy súlyos következményekkel járó bűnnek minősül, mint amilyen bűn Oidipusz Kreónt elhamarkodottan elítélő ítélete. A bűnhődés egyik esetben sem marad el: az eposzban Akhilleusz úgy büntet, hogy megvonja segítségét, harci erejét Agamemnóntól – s rajta keresztül természetesen az egész közösségtől! –, míg a tragédiában Kreón bosszúja egészen más szinten, de nem kevésbé látványosan sújt majd le Oidipuszra.

Oidipusz *mértéken felül* indulatos, s amikor – a legkülönbözőbb okokból és a legkülönbözőbb szituációkban – előnti a düh, akkor a szó szoros értelmében „*nem ismer sem istent, sem embert*”. Teiresziasz durva szidalmazásával (mi több: talán fizikai bántalmazásával!) Apollónt sértette meg; Kreón pocskondiázásával, az alaptalan vádak megkérdőjelezhetetlen igazságként való fejére olvasásával és halálra ítélésével rokonát sérti vérig, s egyben a város törvényeit is semmibe veszi. Még a mellette legtovább kitartó, őt a végsőkig védelmezni akaró Iokaszténak is megbocsáthatatlanul durva és igazságtalan szavakat mond utolsó találkozásuk alkalmával (a *harmadik epeiszodion* végén). S ne feledjük, hogy ezzel

<sup>38</sup> A szicíliai, archaikus komédiában kedvelt humorforrás volt a gyáva Odüsszeusz, a részeges, lusta Héraklész.

<sup>39</sup> 323–323, 334–335, 348–349, 355, 363, 370–371, 373–374, 402–403. sorok

<sup>40</sup> 378, 384–387, 532skk.

<sup>41</sup> 623.

Szophoklész nem tesz mást, mint a mitológiai hagyományt színpadra értelmezi, továbbgondolja a hős mítoszaiából „örökölt” történeteiből levonható tanulságokat. Hiszen maga Oidipusz idézi fel, hogyan gyilkolt meg mindenkit a keresztútnál „vak indulatában” (δὴ ὄργῆς, 807. sor).<sup>42</sup> Oidipusz színpadon elkövetett bűne (ἀμαρτία-ja), amelyért a tragikus bukást el fogja szenvedni, nem köthető tehát egyetlen tettehez. Az ő tragikus vétke egy az életvitelében és gondolkodásában folyamatosan jelenlévő, és időről időre őt helyrehozhatatlan verbális és/vagy konkrét tettekben megnyilvánuló, a bűnök elkövetésére őt oly sok mítoszában elkísérő *tulajdonság*: a megingathatatlan magabiztosságából táplálkozó *túlzott* indulatosság. Pedig a delphoi jósda felirata – μηδὲν ἄγαν! „semmit se túlsággal!” – kellő szerénységre inthette volna őt. Oidipusz az Apollón-jósda másik feliratát – γνῶθι σεαυτόν! „ismerd meg önmagad!” – pedig úgy tölti meg tartalommal, hogy tudtán kívül egész életét az apollóni intéz tartalommal való megtöltésének szentelte.

Hangozzék bár meglepően, Kreón és Oidipusz kapcsolata az *Oidipusz király*jal foglalkozó szakirodalomban aránylag kevés teret kap. A kommentárok természetesen kitérnek arra, hogy ő a király sógora, Iokaszté fivére, s hogy milyen igaztalan vádakkal és halálos ítélettel illette őt Oidipusz a cselekmény során.

Pedig második találkozásukkor-összecsapásukkor (512–677. sor) remek, akár egy képzett szofista filozófusnak is dicsőségére váló logikus érveléssel vezeti le Oidipusz vádjára válaszul, miért *nem lehet* őt a hatalom elleni összeesküvés vádjával illetni (583–615. sor). Így kezdi mondandóját az őrjöngő dühvel vádat vádra halmozó Oidipusz előtt:

Figyelj először erre: ki választaná  
inkább, folyvást-remegve királykodni, mint  
heverni bizton, ha azért hatalma egy? (584–586. sor)

S mindvégig ebben a stílusban maradva, érvet érv mellé sorjáztatva bizonyítja Oidipusz vádjainak tarthatatlanságát. Védőbeszédének talán legfontosabb eleme a delphoi jósdára való hivatkozás:

Ha kétkedsz bennem, menj, kérdezd meg Delphiben  
a jóslatot, hogy híven hoztam-é hírül? (603–604. sor)

Nem, Kreón nem lehet bűnös, lám, még Apollónt is bátran tanúul idézheti ügyében. S íme, ha Oidipusz netán bizonyítékkal akarna-tudna szolgálni az úgymond „Teiresziasz–Kreón” összeesküvésre, Kreón készen áll akár az *önelátkozásra* is, hogy ily módon kettős ítélet – a városé és sajátja – mondjon ki halált rá (605–607. sor). Oidipusz sajnós mintha meg sem hallaná sógora szavait, leperegnek róla mind az ész-, mind a szakrális érvek, s rendíthetetlen magabizással hirdeti ki sógorára a legsúlyosabb ítéletet:

(Kreón:) Mi hát szándékos? E földről engem messzekergetsz?  
(Oidipusz:) A legkevésbé; azt akarom, hogy meghalj, nem hogy  
messze fuss. (622–623. sor)

---

<sup>42</sup> J. RUSTEN, *Oedipus and Triviality*, CPh 91 (1996) 97–112.

De mielőtt Oidipusz kellőképpen el nem ítéltető *elvakultságát* elemeznénk, térjünk vissza még néhány megjegyzés erejéig Kreón kristálytisza logikával felépített érvelésére: hogy is van ez a hatalomgyakorlás-ellenességgel? Mit is mond e kérdésről Kreón korábbi és eljövendő (darabbeli) sorsa, élettrajza a „legjobb a másodiknak lenni a városban”-elvről?

Kreón mint Iokaszté fivére a nővére házassága(i)s révén – mondhatni, a nővérével való vérokonság *protekciójának* köszönhetően – a királyi család tagja, s ez akaratától, szándékaitól teljesen független tény; a természet rendje szerint (φύσει) való jelenség, amely bizony olykor kötelező érvényű következményekkel jár: mint a királyi család férfi tagja, az öröklés rendje szerint végszükség esetén neki *kell* gyakorolnia a királyi hatalmat minden esetben, amikor az éppen regnálni hivatott uralkodó akadályoztatva van funkciói ellátásában

Ez Kreón élete során többször is azt a különös-kivételes helyzetet idézi elő, hogy ugyan folyamatosan a király-funkció közvetlen közelében tölti életét, amilyen szerencsétlen – vagy nem is annyira szerencsétlen? –, a család tragikus eseményekben gazdag története időről-időre *kényszerítő erővel* juttatja őt Thébai trónjára. S mintha Szophoklész határozottan rá is játszana erre a görög mitológiában teljesen egyedülálló helyzetre...

Mert nézzük csak: már a kérdés megfogalmazásának lehetősége – *hányszor uralkodott Kreón Thébaiban?* – is elgondolkodásra készítet, hiszen normális esetben ha bárki – ilyen-olyan körülmények között de – király lesz mitológiai történetekben, az az is marad, míg meg nem hal, vagy el nem űzik, vagy meg nem ölik stb. Legfeljebb olyan eseteket ismerünk, hogy egy uralkodó hosszabb (kényszerű vagy önként vállalt, mindegy) távollét után visszatér városába (a száműzetésből, a háborúból, az Alvilágból, stb.), s ha van trónbitorló, azt megöli, s újra boldogan királykodik, rosszabb esetben őt ölik meg (többek között Agamemnón, Odüsszeusz, Thészusz, Héraklész példái illusztrálhatnák e toposz-történeteket).

De mi a helyzet Kreónnal? Először abban az időintervallumban kellett királyként szerepelnie – bár erről senki nem beszél, nyilván, mert oly egyértelműen, izgalom- és eseménymentesen zajlott le –, amikor Laiosz titokzatos körülmények között bekövetkezett halála után üresen maradt Thébai trónja. Egészen Oidipusz Thébaiba érkezéséig (egy napig? két hétig? vagy tovább? nem tudjuk) volt király Kreón. Azt sem tudjuk, hogyan gyakorolta hatalmát – ha egyáltalán volt bármilyen intézkedése (törvényhozás, jóslatkérés, akármi), az olyannyira jelentéktelen kellett hogy legyen, hogy méltán a mitológiai feledés homályába hullott. Ez esetben jóval fontosabb a filológus számára a hatalom átadásának pillanata, az ezt kísérő, az *argumentum ex silentio*-ból levonható következtetés: Kreón egyetlen pillanatra sem vonta kétségbe Oidipusz – egy idegen! – jogát a trónra, amikor az a szphinx-rejtvény megfejtésének skalpjával tarsolyában megjelent Thébaiban.

Másodszor tragédiánk, az *Oidipusz király* végén lesz király Kreón: Oidipusz öncsonkítása után, méghozzá azért, mert mint azt a Karvezető nagyon világosan megfogalmazza: „...mivel helyetted földünk egyedüli őre ő maradt” (1417–1418. sor). – Itt most nem térhetünk ki a tényre – bármennyire izgalmas is –, hogy a Karvezető meghatározását elsőként Oidipusz fogja nem sokkal később a király funkciót kellő pontossággal jelölő *ἄναξ* megszólításra változtatni Kreónra vonatkozóan (1468. sor). Miért ő az „*egyedüli*”? Erről ismét csak senki nem beszél, de nyilván azért, mert az Oidipusz-fiak még túlságosan fiatalok a

királyi hatalom gyakorlására; *tehát* nem is kérdéses, hogy mint a királyi család egyetlen, uralkodóképes férfitagjának, neki kell átvennie a királyi hatalmat. S ismét a már az első uralkodási időszakát jellemző, dicséretes szerénység, vagy alázat: egyetlen forrásunk sem beszél arról, hogy amikor majd később eljön az ideje – vagyis amikor Eteoklész és Polüneikész majd elérik az uralkodásra érettség korát –, ne adta volna át zokszó nélkül a hatalmat az arra érdemesebb(ek)nek. Csak az érdekesség kedvéért jegyezzük meg, hogy Euripidész *Phoinikiai nőjében*, s majd Statius *Thebaisában* a fiúk közvetlenül Oidipusz bukása után átveszik a hatalmat Thébai felett.

Végül az *Antigoné*, amely a mitológiai történet folytatását meséli el, de színpadra 442-ben, tehát mintegy tizenöt évvel az *Oidipusz király* előtt került. E tragédiáról persze külön kellene beszélni – mint ezt korábban meg is tettem (igaz, hazai környezetben legalábbis – jószerint visszhangtalanul) –, most csak annyit, hogy a Labdakidák történetét figyelemmel kísérve innen egyszerűen *nincs tovább*: Kreón most (végre?) végleg, megkérdőjelezhetetlen érvénnyel király lett Thébaiban: Oidipusz fiainak halálával egyszerűen *nem maradt más férfi a királyi családban*. Eljött az ünnepélyes, történelmi pillanat, amikor Kreón jó törvényekkel, erős kézzel vezetett politikával megalapozhatja *jó király* hírét. Azonnal törvényt is hoz: *nem szabad eltemetni a város ellen törő Polüneikészt!* Jó *első* törvény, az eredmény ismert...

A két, fentebb idézett tragédia mitológiai történései közé esik az *Oidipusz Kolónoszban* cselekménye. Itt Kreón a nagy és kellőképpen visszataszító, Thébai trónjáért folytatott hatalmi versenyfutás aktív résztvevője, de egyetlen pillanatra sem lehet kétséges: erőszakossága, gyermekrablási akciója, zsarolási kísérletei és hisztérikus kirohanásai koldus-Oidipusz ellen, nem utolsó sorban pedig Thészeusztól elszenvedett megalázó veresége teljességgel alkalmatlanná teszik arra, hogy Thébai trónján a nagy elődök királyságának méltó örököse legyen.

A fenti, vázlatos áttekintésből egy, a szophoklészi életművön végigvonuló, úgy tűnik, következetesen végigelemzett Kreón-alak látszik kirajzolódni. A mai előadás keretében az *Oidipusz király* Kreónjára fókuszálva elemzésemet megkísérlem e tragédia Kreónjának pozitív és/vagy negatív jellemét leírni.

Mindenekelőtt: Kreón volt a *hírhozó*. Megkoszorúzottan, tehát a sikeres jóslatkérés messziről felismerhető jelével (θεωρός) érkezett a dráma elején, s beszámolt a delphoi jósdában kapott információkról. Ekkor és ő említette először Laiosz halálát, pontosabban meggyilkolását (φόνος, 100. sor), ami azért – valljuk meg – *mint új információ kiemelése a regnáló király, Oidipusz számára*, meglehetősen különös, hiszen immáron jó tizenöt év telhetett el Oidipusz trónralépése óta (az *Oidipusz királyban* fellelhető számos, s kellően a szakirodalomban sem feltárt *különös történetek* behatóbb vizsgálódást érdemelnének, ám nem tárgyai mai előadásomnak).

Majd miután Oidipusz visszautasította a hírekkel való manipulálás lehetőségét világosan felkínáló, „menjünk be a palotába, majd ott, négy szemközt elmondok mindent” jellegű ajánlatát (εἰ τῶνδε χρήσεις πλησιαζόντων κλύειν / ἐτοῖμος εἰπεῖν, εἴτε καὶ στείχειν ἔσω, 91–92. sor), Kreón többszöri megszakítással elmondott egy meglehetősen zavaros apollóni jóslatot, amelyben szó esik egy μίσιμα eltávolításáról, illetve további *táp-*

*lálásának* megakadályozásáról (ἐλαύνειν μηδ' ἀνήκεστον τρέφειν, 97. sor); majd már egy *gyilkosságot* említ (φόνω φόνον πάλιν λύοντας, ὡς τόδ' αἷμα χειμάζον πόλιν, 100–101. sor), s csak mindezek *után* mondja ki Laiosz nevét (103. sor). Oidipusz további kérdéseire az is kiderül, hogy az isten szerint a gyilkos városban van (ἐν τῆδ' ... γῆ, 110. sor), s ezzel vége is beszámolójának. Ennyi.

Soha különösebb *jóslat-ismertetést* a görög tragédiákban nem olvashatunk: egy jóslat, amelyet *sztykhomüthikus* formában ismerünk meg! (Talán egyedül az euripidészi *Ión* Xuthosz-beszámolója állítható e jelenettel párhuzamba, bár ott a szituáció ellenállhatatlan komikumának szerves része ez az izgatott kérdezz-felelek-forma.) Majd Kreón szinte észrevétlenül siklik át a Laiosz-gyilkosság egyetlen szemtanújának, a *titokzatos pásztor*nak ugyancsak különös egykori tanúvallomására és a városból történt távozására. Majd elhallgat, s egyetlen szava sincs Oidipusz lelkesült, a gyilkos mindenáron történő felkutatását ígérő mondataira (132–146. sor).

És mindez történik a *prologoszban*, amikor még igazán semmi sem dőlhet el. A folytatásban egy tökéletes krimi szabályai szerint Oidipusz (a semmilyen megalkuvásra nem hajlandó, bár igencsak indulatos *nyomozó*) lépcsőről lépésre egyre mélyebbre hatol a múlt feneketlen mély kútjába, s a folyamatosan halmozódó bizonyíték-cserepekből végül összeállítja a képet: ő maga a keresett gyilkos, ő a *városból eltávolítandó* μίσιμα. S elsőként önmaga szab ki magára rettenetes büntetést szemeinek kiválásával, eddigi létének, minden, közöségi funkciójának felszámolásával.

Így jutottunk el az *exodosz* utolsó harmadához (1416–1530. sor), a cselekmény zárómozzanatahoz, az új király, Kreón és Oidipusz utolsó találkozásához, összecsapásához.

A Kar jelezte a vak Oidipusznak, hogy közeledik Kreón (1416–1418. sor), s ő kellő aggodalommal-félelemmel tekint (bocsánat) e találkozó elé, hiszen most már tudatára ébredt, „mindenben mennyire gonosznak bizonyult vele szemben” (πάρος πρὸς αὐτὸν πάντ' ἐφηύρημαι κακος, 1421. sor).

Kreón belépő-monológja ismét csak tele van kétértelműségekkel – bár az elemzések ezt általában nem említik:

Nem kacagnivágyó emberként, ó Oidipusz, jöttem,  
sem hogy valamit is szemedre vessek korábbi gonoszságaidból. (1421–1422. sor)

Igazán nemes szívre valló belépő; bár..., ki tudja, nem takar-e ez az „*együttérző, megrendült* hangon elmondott mondat” (így Dawe kommentárja) alig-alig palástolt *diadalmámort*? Az οὐχ ὡς γελαστής-indítás mögött nincs *valóban* ott az őt korábban többször is oly súlyosan és igazságtalanul megalázó Oidipusz sorsa felett esetlegesen érezhető bosszú édes öröme? És a *korábbi gonoszságok* említése, illetve *nem említése*, merthogy dehogyis akar ő múlt sérelmeket emlegetni, dehogy!... (τῶν πάρος κακῶν).

A folytatás (1423–1431. sor) pozitív hangsúlyainak, Kreón nemeslelkűségét árnyaló jellegének jeleit – ellentétben az *Oidipusz-értelmezések* jó részével –, bármennyire is igyekszem, nem tudom átlátni. Kreón a Karhoz fordulva csodálkozásának (szemrehányásának) ad hangot, hogy hogyan „mutogathatnak” (δεικνύναι) egy „ilyen szennyet” (τοιούδ' ἄγος, 1426. sor) „eltakarlatlanul” (ἀκάλυπτον), amelyet pedig „sem a föld, sem a szent zá-

por, sem a fény nem fog befogadni” (μήτε γῆ / μήτ’ ὄμβρος ἱερὸς μήτε φῶς προσδέξεται, 1427–1429. sor).

Mondja mindezt Oidipusz jelenlétében, undorral vegyes indulattal, mintegy tárgyként kezelve az imént még teljhatalmú király Oidipuszt, hirtelen „elfeledkezve” arról, hogy akit ily becsmérő, súlyos szavakkal illet, nem *süket*, hanem *vak*. Elképzeltető ennél megalázóbb, durvábban támadó, az erőviszonyokat durva egyértelműséggel kijelölő összecsapáskezdet?

A folytatásban Oidipusz három könyörgéssel erősített kéréssel fordul Kreónhoz: 1) küldj száműzetésbe (1436., 1451., 1518. sor); 2) add meg az illő végtisztességet Iokasztének (1446–1450. sor, finoman elkerülve az őt hozzá fűző rokoni szálak említését); 3) a fiaimmal nem kell törődnöd, ők megállnak majd a saját lábukon egyedül is, de vigyázz két kislányomra és engedd ide hozzám őket (1462–1465. sor).

Három kérés, három létszféra érintése: a Laiosz-gyilkos száműzése a várost a közönséget hivatott szolgálni; Iokaszté eltemetése a királyi család – Kreón családja! – helyzetét hivatott stabilizálni, így teremtve *tiszta helyzetet* az új uralkodó számára, hogy kiváló, dicső királya lehessen e sokat szenvedett városnak; Antigoné és Iszméné apjukhoz engedése a szigorúan vett, megható hangsúlyokkal ékes magánszféra (a πάθος – és a színpadi hatás! – elmélyítését is szolgálja tehát, hogy nem a fiaiért könyörög hanem a színen nyilván sokkal jobban ható, védtelen kislányokat, egyúttal pedig jelezné azt is, Kreón valóban megbocsátott az ellen oly sokat vétett Oidipusznak.

A három kívánságot-kérést és a mögöttük rejlő három létszférát természetesen Oidipusz személye, sorstragédiája köti össze; bennük az ő e három létszférából történő kilépéskitaszítása testesül meg. Oidipusz ezzel a három kéréssel, illetve teljesítésükkel felkínálja Kreónnak a lehetőséget, hogy mintegy *tabula rasa* kezdje uralkodását.

Lássuk, hogyan reagál Kreón e három kívánságra: 1) a száműzés kérdését – ha egyáltalán valaha is sor kerül rá! – hosszan tárgyalva, igencsak ködös érvelésre támaszkodva a bizonytalan jövőbe halasztja (1437–1445., 1519–1522. sor); 2) Iokaszté eltemetésére nem is válaszol – persze reméljük a legjobbakat, s e hallgatást vegyük az evidenciának szóló *silentium* megnyilvánulásának; bár azért nyilván nem egy nézőnek eszébe jutott Athénben 428 táján az, ami ma nekem, hogy a néhány évvel korábban ugyanitt látott *Antigonéban*, hm, Kreón és a rokont temetni–nem temetni kérdéskörben mintha már történt volna egy s más, ami talán nem teszi indokolatlanná Oidipusz iménti felvetését. Mindenesetre rögzítsük még egyszer a filológiai tény: Kreón nem válaszolt Oidipusz Iokaszté eltemetésének köteletségét érintő kérésére; 3) a lányok láthatása (ismét bocsánat, ilyen a magyar nyelv, pardon) kérdésében minden rendben – első ránézésre (na jó: olvasatra): még be sem fejezi Oidipusz monológját, már ölelő karjaiban tarthatja Antigonét és Iszménét (1469–1475. sor). Ne akadékoskodjunk, hogy ugyan mikor intézkedett Kreón (Oidipusz beszéde *alatt?!),* hogy hozzák oda a lányokat, örüljünk együtt Oidipusszal, hogy: „Kreón, megkönyörülve rajtam, ideküldte hozzám két legdrágább szülöttemet!” (1472–1473. sor).

De azért jegyezzük meg, hogy igencsak rövid ideig tartó e hatalmas kegy; Kreón röviden, meglehetősen durva szavakkal beküldi a palotába Oidipuszt („elég már a könnyekből,

melyeket hullatsz itt! rajta, menj be a palotába!” (ἀλὶς ἴν’ ἐξήκεις δακρύων! ἀλλ’ ἴθι στέγης ἔσω! 1515. sor).

S ezt a parancsát még egyszer megismétli („menj már be!” στείχε νυν..., 1521. sor), miközben – ki tudja milyen mozdulatok kíséretében? – eltávolítja tőle kislányait (...τέκνων δ’ ἀφοῦ, 1521. sor).

A kommentárok egy része (például Jebb, Bollack, Dawe) jelzi ugyan, hogy Kreón itt igen nyersen, talán indokolatlan szigorral bánik a magatehetetlen, nyomorék, minden hatalmától megfosztott Oidipusszal, de egységesen azzal enyhítik ítéletüket, hogy végső és döntő elem Kreón jellemének meghatározásakor, hogy nem engedte száműzetésbe küldeni Oidipuszt, nem hagyta sorsára, nemes lélekkel nem küldte Oidipuszt a majdnem biztos halálba; vakon, botjával tapogatva az utat a Kithairón vadállatok lakta erdeiben az egykor szülei által kijelölt sors várna rá.

Valóban meggyőző érvelés – de csak első olvasatra! Mert gondoljunk csak bele, mit jelent a *palota*, a *thébai királyi ház* Oidipusz számára: e falak között nemzette őt – pedig súlyos jóslat tiltotta ezt tennie – Laiosz; itt jött tragikus sorssal megpecsételten világra; itt kínozták meg közvetlenül születése után a saját szülei, s itt ítélték ezzel halálra őt; itt apja, a király, akit évekkal később – minden tiltás és erőszak ellenére felnőve – ő ölt meg; itt élt saját anyjával mint igaz feleségével s nemzett vele négy, szörnyszülött gyermeket; itt lett öngyilkos Iokaszté, anyja és egyszerre felesége (most is bent van még a palotában, ha jól olvassuk a szöveget!); s végül itt szúrta ki saját kezűleg két szemét.

Lehet ép ésszel elképzelni, hogy a szinte elképzelhetetlen szörnyűségeknek ez a gyűjtőhelye, a tragikus életút minden bűnével-mocskával-rettenetével való, bizonytalan időre szóló – talán mindörökre – összezártág pozitívumként, óvó-gondoskodó védelemként értékelhető?

Én nem hiszem. Sokkal inkább gondolom azt, hogy Szophoklész egy, a dráma minden pillanatában egységesen felépített jellemet: a hatalomból való kizártságból és a folyamatosan halmozódó megaláztatásokból soha nem apadó bosszúvágyat tápláló Kreónt állít elénk, aki kifinomult kegyetlenséggel éli ki bosszúját *királyként* Oidipuszon.

*Függelék: Az Oidipusz-mítosz néhány fontosabb megjelenése az ókortól napjainkig*

*Görög irodalom:*

XENOKLÉSZ: *Oidipusz* (tragédia, i. e. 5. sz., elveszett, idézet)

ARISZTOPHANÉSZ: *Akharnaibeliek* (komédia, i. e. 5. sz.)

XENOKLÉSZ: *Oidipusz* (tragédia, i. e. 5. sz., elveszett)

MELÉTOSZ: *Oidipodeia* (tragédia, i. e. 4. sz., elveszett)

ASZTÜDAMASZ: *Antigoné* (tragédia, i. e. 4. sz., elveszett)

DIOGENÉSZ Künikosz: *Oidipusz* (tragédia, i. e. 4. sz., elveszett)

THEODEKTÉSZ: *Oidipusz* (tragédia, i. e. 4. sz., elveszett, töredékek)

LÜSZIMAKHOSZ: *Thébaika* (történetírás, i. e. 3–2. sz., töredékek)

APOLLODÓROSZ: *Bibliothéké* (mitológia, i. sz. 2. sz.)

*Római irodalom:*



ACCIUS: nincs cím (tragédia, i. e. 2. sz., idézetek)  
 PLAUTUS: *Poenulus* (komédia, i. e. 2. sz.)  
 TERENCE: *Androsi lány* (komédia, i. e. 2. sz.)  
 CICERO: *De finibus bonorum et malorum*; *De fato* (filozófia, i. e. 1. sz.)  
 Iulius CAESAR: *Oedipus* (tragédia, i. e. 1. sz.)  
 PROPERTIUS: lírai költemények (i. e. 1. sz.)  
 OVIDIUS: *Metamorphoses* (epikus költemény, i. sz. 1. sz.)  
 SENECA: *Oedipus*, *Phoeniciai nők* (tragédia, i. sz. 1. sz.)  
 STATIUS: *Thebais* (eposz, i. sz. 1. sz.)

*A későbbi korok:*

BOCCACCIO: *De casibus illustrium virorum* (vers, 1355 körül)  
*De claris mulieribus* (vers, 1360 körül)  
 Aldus MANUTIUS: Szophoklész első, nyomtatott kiadása (Velence, 1502–1504.)  
 Teatro Olimpico (tervezte: Palladio), Vicenza: az Oidipusz király első bemutatója (1585)  
 R. GARNIER: *Antigone* (tragédia, 1580)  
 P. CORNEILLE: *Oedipe* (tragédia, 1659)  
 VOLTAIRE: *Oedipe* (tragédia, 1718)  
 H. VON HOFMANNSTAHL: *Oedipus und die Sphinx* (dráma, 1906)  
 A. GIDE: *Oedipe* (tragédia 1931)  
 J. COCTEAU: *La machine infernale* (tragédia, 1934)  
 I. SZTRAVINSZKIJ: *Oedipus rex* (oratórium J. Cocteau tragédiájához, 1927)  
 C. ORFF: *Oedipus tyrannus* (zenemű, 1959)  
 P.P. PASOLINI: *Oidipus rex* (film, 1971)

*Az előadáshoz felhasznált szakmunkák jegyzéke (válogatott bibliográfia)*

AHL, F.: *Sophocles' Oedipus. Evidence and Self-Conviction*. Ithaca, London 1991  
 BURKERT, W.: *Greek Tragedy and Sacrificial Ritual*. GRBS 7 (1960) 87–121  
 DAWE, R.D.: *Sophocles' Oedipus Rex*. Cambridge 1982  
 DELCOURT, M.: *Oedipe ou la légende du conquérant*. Bibl. de la Faculté de Philosophie et de Lettres de l'Université de Liege, Liege–Paris 1944  
 FISCHL, J.: *De nuntiis tragicis*. Diss. Wien 1910  
 HEINIMANN, F.: *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Basel 1945  
 JEBB, R.C.: *Sophocles. The Plays and Fragments. Part I. The Oedipus Tyrannus*. Cambridge 1914  
 PACHET, P.: „*La batard monstrueux*.” Poétique 12 (1972) 531–543  
 SEGAL, Ch.: *Tragic Heroism and Sacral Kingship in Five Oedipus Plays and Hamlet*. Helios 5.1 (1977) 1–10  
 BACON, H.: *Women's Two Faces: Sophocles' View of the Tragedy of Oedipus and His family*. Science and Psychoanalysis, Decennial Memorial Volume, New York 1966, 10–24

- BENARDETE, S.: *Sophocles' Oedipus Tyrannus*. In: Woodard, Th. (ed.): *Sophocles*. A Collection of Critical Essays. Englewood Cliffs 1966, 105–121
- BOLLACK, J.: *L'Oedipe roi de Sophocle: Le Texte et ses interprétations*. I–IV. Lille 1990
- BUXTON, R.: *Blindness and Limits: Sophocles and the Logic of Myth*. JHS 100 (1980) 22–37
- CALAME, C.: *Vision, Blindness and Mask: the Radicalization of the Emotions in Sophocles' Oedipus Rex*. In: Silk, M.S.: *Tragedy and the Tragic*. Tragedy and Beyond. Oxford 1996, 17–37
- CAMERON, A.: *The Identity of Oedipus the King: Five Essays on the Oedipus Tyrannus*. New York 1968
- CHAMPLIN, M.W.: *Oedipus Tyrannus and the Problem of Knowledge*. CJ 64 (1968/69) 337–345
- DAVIES, M.: *The End of Sophocles' O.T.* Hermes 110 (1982) 268–278
- DODDS, E.R.: *On Misunderstanding the Oedipus Rex*. G&R 13 (1966) 37–49
- EASTERLING, P.E.: *Character in Sophocles*. G&R ser. 2. 24 (1977) 121–129
- *Repetition in Sophocles*. Hermes 101 (1973) 14–34
- EDMONDS, L.: *The Teiresias Scene in Sophocles' Oedipus Tyrannus*. Syllecta Classica 11 (2000) 33–73
- *Oedipus as Tyrant in Sophocles' Oedipus Tyrannus or Oedipus and Athens*. Syllecta Classica 13 (2002) 63–103
- GELLIE, G.: *The Second Stasimon of the Oedipus Tyrannus*. AJP 85 (1964) 113–123
- HOEY, Th.: *On the Theme of Introversion in the Oedipus Rex*. CJ 64 (1968–1969) 296–299
- HOWE, F.–PHILIES, Th.: *Taboo in the Oedipus Theme*. TAPA 93 (1962) 124–143
- KNOX, B.M.W.: *Sophocles' Oedipus*. In: Brooks, C. (ed.): *Tragic Themes in Western Literature*. New Haven 1955, 7–29
- *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy*. Sather Classical Lectures 35 (1964) Berkeley, Los Angeles
- PÖTSCHER, W.: *Die Oedipus-Gestalt*. Eranos 71 (1973) 12–44
- PATHMANATHAN, R.S.: *Death in Greek Tragedy*. G&R 12 (1965) 2–14
- PUCCI, P.: *On the 'Eye' and the 'Phallos' and Other Permutabilities in Oedipus Rex*. In: Bowersock, G., Burkert, W., Putnam, C.J. (eds.): *Arktouros*. Hellenic Studies Presented to M.W.Knox. Berlin, New York 1979, 130–133
- *Oedipus and the fabrication of the Father: Oedipus Tyrannus in Modern Criticism and Philosophy*. Baltimore 1992
- ROBERTS, D.H.: *Sophoclean Endings: Another Story*. Arethusa 21 (1988) 177–196
- ROSENMEYER, Th.: *The Wrath of Oedipus*. Phoenix 6 (1952) 92–112
- SEGAL, Ch.: *Visual Symbolism and Visual Effects in Sophocles*. CW 74 (1980/81) 125–142
- SEIDENSTICKER, B.: *Beziehungen zwischen den beiden Oedipusdramen des Sophokles*. Hermes 100 (1972) 255–274
- UGOLINI, G.: *L'Edipo tragico sofocleo e il problema del conoscere*. Philologus 131 (1987) 19–31
- VERNANT, J.P.: *Ambigüité et renversement: sur la structure énigmatique d'Oedipe Roi*. In: J.-P. Vernant et P. Vidal-Naguet: *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris 1972. 101–131.



MÉSZÁROS TAMÁS

**DEMOKRATIKUS ÉRTÉKEK  
PERIKLÉS TEMETÉSI BESZÉDÉBEN  
(THUKYDIDÉS 2,37)**

Minden irodalomban van néhány jelképesnek tekintett alkotás, szövegrészlet, mely az utókor véleménye szerint nemcsak esztétikai értéke miatt emelkedik ki a többi közül, hanem tartalmi szempontból is örökérvényű igazságokat közvetít, vagy éppen az adott kor egy-egy fontosnak ítélt jellegzetességét, szellemiségének meghatározó vonását mutatja be sűrített formában. Az ilyen szövegek rendszerint iskolai tananyaggá válnak, ismerősen csengenek és állandó hivatkozási alapként szolgálnak a széles nagyközönség számára is. A görög irodalom szimbolikus szöveghelyei között tartjuk számon Sophoklész híres *Antigoné*-kardalát, vagy a platóni *Apologia* zárófejezeteit, Hektór és Andromaché búcsúja is rendszeresen visszaköszön a tankönyvek lapjairól, a sokat ünnepelt athéni demokrácia bemutatása során pedig – az elmaradhatatlan sisakos Periklész-fej mellől – nem hiányozhat az államférfi Thukydidésznél olvasható halotti beszéde sem, melyet a peloponnésosi háború első évében elesettek felett mondott (2,35–46).<sup>1</sup>

A beszéd a görög irodalom egyik legtöbbször elemzett szövege. A kutatók által felvetett kérdések ennek megfelelően igen széles körre terjednek ki. A halotti beszédet vizsgálták már a történeti hitelesség szempontjából,<sup>2</sup> párhuzamba állították más Thukydidész-beszédekkel, kimutatták benne az *epitaphios logos* műfaji szabályainak megjelenését,<sup>3</sup> sőt, kapcsolatot kerestek a beszéd és a Parthenón frízének mondanivalója között,<sup>4</sup> és így tovább.<sup>5</sup> Mindez számos részletkérdésben fontos adalékokkal járult hozzá a beszéd jobb meg-

---

<sup>1</sup> Ha csakugyan tartott halotti beszédet Periklész. Plutarchos Periklész-életrajza mindenesetre nem említi, és halikarnassosi Dionysios is kételkedik (De Thuc. 18). Hasonlóképpen J. KAKRIDIS, *Der thukydideische Epitaphios. Ein stilistischer Kommentar*, München 1961, 5skk.

<sup>2</sup> A. B. BOSWORTH, *The Historical Context of Thucydides' Funeral Oration*, JHS 120 (2000) 1skk.

<sup>3</sup> J. E. ZIOLKOWSKI, *Thucydides and the Tradition of Funeral Speeches at Athens*, New York 1981; A műfaj többi fennmaradt darabjával is foglalkozik N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris 1981 (a Periklész-beszédhez különösen 183–205); P. WALCOT, *The Funeral Speech. A Study of Values*, G&R 20 (1973) 111skk.

<sup>4</sup> R. OSBORNE, *The Viewing and Obscuring of the Parthenon Frieze*, JHS 107 (1987) 98skk, különösen 103sk.

<sup>5</sup> Csak néhány példa az utóbbi évtizedek gazdag terméséből: G. F. ELSE, *Some Implications of Pericles' Funeral Speeches*, CJ 49 (1954) 153skk.; J. H. OLIVER, *Praise of Periclean Athens as a Mixed Constitution*, RhM 98 (1955) 37skk.; H. STRASBURGER, *Thukydides und die politische*

értéséhez, az *egészet* illetően azonban, amennyire látszik, a kép nem sokban változott. A modern kori szakirodalom szinte módosítás nélkül átveszi, megismétli a századokkal korábban kialakult általános véleményt. A közvélekedés szerint minden újkori demokrácia mintája, leginkább működőképes előzménye az athéni, Periklész nevével fémjelzett demokratikus államrend, melynek utolérhetetlen bemutatása és egyben dicsérete a halotti beszéd. Ezt a véleményt valljuk annak ellenére, hogy már az antikvitástól kezdve jól ismerjük a demokrácia kritikusainak álláspontját, annak ellenére, hogy ma már lényegesen többet tudunk az athéni politikai rendszer valódi működéséről – és az új adatok legkevésbé sem válnak e rendszer dicsőségére. A Periklész-beszéd úgy látszik mindennek ellenáll,<sup>6</sup> ahogy egy, a görög történelmet újabban tárgyaló tankönyv fogalmaz: „Periklész megrendítően tett hitet a veszélyben forgó demokrácia mellett, s mindezt olyan hatásosan írta le Thukydides, hogy e szubjektív összefoglalás mindmáig erősebben hat a Kr. e. 5. századi Athén demokráciájának értékelésére, mint az ellene szóló tények tömege.”<sup>7</sup> A hatás még manapság is olyan elemi erejű, hogy az Európai Unió alkotmányának preambulum-tervezetében is bekerült a híres mondat,<sup>8</sup> az eredetileg a spártaiaknak címzett oldalvágás: Χρόμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλόση τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἐτέροισι □(2,37,1).<sup>9</sup>

---

*Selbstdarstellung der Athener*, Hermes 86 (1958) 17skk.; H. VRETSKA, *Perikles und die Herrschaft des Würdigsten*, Thukydides 2, 37, 1, RhM 109 (1966) 108skk.; H. FLASHAR, *Der Epitaphios des Perikles. Seine Funktion im Geschichtswerk des Thukydides*, Heidelberg 1969; G. P. LANDMANN, *Das Lob Athens in der Grabrede des Perikles*, MH 31 (1974) 65skk.; T. KRISCHER, *Die enkomiasische Topik im Epitaphios des Perikles*, Mnemosyne 30 (1977) 122skk.; D. C. POZZI, *Thucydides 2, 35–46: A Text of Power Ideology*, CJ 78 (1983) 221skk.; H. YUNIS, *How Do the People Decide? Thucydides on Periclean Rhetoric and Civic Instruction*, AJP 112 (1991) 179skk.; E. M. HARRIS, *Pericles' Praise of Athenian Democracy*, Thucydides 2, 37, 1, HSCP 94 (1992) 157skk.; D. BRAUND, *The Luxuries of Athenian Democracy*, G&R 41 (1994) 41skk.; R. TURASIEWICZ, *Pericles' Funeral Oration in Thucydides and Its Interpretation*, Eos 83 (1995) 33skk.; C. M. J. SICKING, *The General Purport of Pericles' Funeral Oration and Last Speech*, Hermes 123 (1995) 404skk.; J. GRETHLEIN, *Gefahren des Logos. Thukydides Historien und die Grabrede des Perikles*, Klio 87 (2005) 41skk.

<sup>6</sup> Akik a beszéd demokrácia melletti elkötelezettségét bármilyen formában kétségbe vonják, többnyire kinyilatkoztatásszerű elutasításban részesülnek. Lásd például J. H. OLIVER i. m. (l. 5. jz.) véleményével szemben E. HARRIS i. m. (l. 5. jz.) 167: „In a Funeral Oration delivered for the soldiers who had given their lives to defend Athenian institutions, the democracy required no apology.”

<sup>7</sup> HEGYI D.–KERTÉSZ I.–NÉMETH GY.–SARKADY J., *Görög történelem a kezdetektől Kr. e. 30-ig*, Budapest 1995, 203.

<sup>8</sup> Mindez újra alkalmat adott a vitára a beszéd értelmezése kapcsán. Ezúttal M. H. HANSEN, *Thucydides' Description of Democracy (2, 37, 1) and the EU-Convention of 2003*, GRBS 48 (2008) 15skk. hártja a kelletnél nagyobb indulattal (26: „...it is not the EU-convention but Canfora who has misinterpreted Pericles' account of Athenian democracy at Thuc. 2. 37.”) L. CANFORA, *La democrazia. Storia di un' ideologia*, Roma–Bari 2004, 7skk véleményét, aki szerint a beszédben Periklész tulajdonképpen a demokrácia és a szabadság ellentétét hangsúlyozza. Szíves köszönet Juhász Erikának, hogy a tanulmányra felhívta a figyelmem.

<sup>9</sup> A görög szöveget a következő kiadás alapján idézem: H. S. JONES–J. E. POWELL, *Thucydides Historiae*, Oxford 1942. A magyar fordítást a továbbiakban MURAKÖZY Gyulától idézem (*Thukydidesz: A peloponnészoszi háború*. Budapest 1985): „Mi olyan alkotmány szerint élünk, amely nem

A következőkben amellet kívánok felhozni néhány érvet, hogy a Periklés-beszéd korántsem tekinthető egyértelmű dicséretnek, sokkal inkább egy, a politikai berendezkedés hibáinak is tudatában lévő személy valós alapokon nyugvó, helyenként keserűen irónikus megnyilatkozásának. Példáim – terjedelmi okokból – többnyire a beszéd 37. fejezetéből származnak:<sup>10</sup> néhány eddig kevesebb figyelmet kapott félmondat, nehezen fordítható partikula, többféleképpen érthető gondolat. Ráadásul, beszédről lévén szó, nem közömbös az előadásmód sem: olykor egy egyértelműnek tűnő állítás pontos értelmezése múlhat azon a körülményen, hogy a hangsúly milyen elemekre kerül. A választott példák külön-külön *nem* perdöntő jelentőségűek, a magas számarányuk mindenesetre elgondolkodtató. Másrészt, az eddig önmagában vizsgált beszéd árnyaltabb képet mutat, ha egy szélesebb szerkezetbe helyezve tárgyaljuk. Ilyen szerkezet többféle elképzelhető (akár az egész mű, akár a második könyv vonatkozásában, vagy éppen más beszédekkel párhuzamba állítva). Ezúttal a leginkább kézenfekvőnek látszó szerkezeti egységet választottam: a műben található három Periklés-beszéd egységét, melyhez codaként kapcsolódik az államférfi halálának leírása, tevékenységének általános értékelése (2,65). Nem céлом ugyanakkor a beszéd és a történeti tények viszonyának vizsgálata. Ennek megfelelően a beszéd egyes állításait sem kívánom egyéb forrásokkal szembesítve cáfolni. A hitelesség kérdése, más szóval, hogy csakugyan azt mondta-e Periklés, amit olvasunk, szempontunkból szintén másodlagos. Általános támpontként szolgálhat egyfelől Thukydides saját állítása (1,22):<sup>11</sup> Καὶ ὅσα μὲν λόγῳ εἶπον ἕκαστοι ἢ μέλλοντες πολεμήσειν ἢ ἐν αὐτῷ ἤδη ὄντες χαλεπὸν τὴν ἀκρίβειαν αὐτὴν τῶν λεχθέντων διαμνημονεῦσαι ἢ ἐμοὶ τε ὧν αὐτὸς ἤκουσα καὶ τοῖς ἄλλοθεν ποθεν ἐμοὶ ἀπαγγέλλουσιν ὡς δ' ἂν ἐδόκουν ἐμοὶ ἕκαστοι περὶ τῶν αἰεὶ παρόντων τὰ δέοντα μάλιστα εἰπεῖν, ἐχομένῳ ὅτι ἐγγύτατα τῆς ξυμπάσης γνώμης τῶν ἀληθῶς λεχθέντων, οὕτως εἴρηται.<sup>12</sup> Másfelől alapul vehetjük a tudományos konszenzust is, miszerint a dramaturgiai időben Kr. e. 430-ban elhangzott beszédet a szerző ugyan hallhatta saját fülével, de már a háború végét követően, Kr. e. 404 után öntötte végleges, ma is olvasható formába. Számunkra nem a történeti Periklés és a Thukydides-ábrázolta Periklés beszédeinek viszonya érdekes: csakis az utóbbihoz kívánunk közelebb jutni.

Nézzük mindenekeelőtt a három beszéd szerkezeti egységének kérdését. Periklés először 1,140–144-ben szól az athéniakhoz. A tét óriási: milyen választ adjon a város a spártaiak követeléseire? Törekedjenek valamilyen többé-kevésbé vállalható kiegyezésre vagy el-

---

szomszédaink törvényét veszi mintául, s inkább mi szolgálunk példaképpül másoknak, mint hogy mi utánoznánk más népeket.”

<sup>10</sup> Szándékom a teljes halotti beszéd feldolgozása jelen tanulmány szempontjai szerint.

<sup>11</sup> A kérdéses szöveghely alapos elemzését adja J. WILSON, *What Does Thucydides Claim for His Speeches?* Phoenix 36 (1982) 95skk.

<sup>12</sup> „Ami pedig azokat a beszédeket illeti, amelyeket egyesek részben a háború előtt, részben a háború alatt elmondtak, lehetetlen feladat lett volna azokat, amelyeket én személyesen hallottam, vagy azokat, amelyekről innen vagy onnan mások tudósítottak, szóról szóra visszaadnom. Így aztán ezeket úgy adtam elő, ahogy véleményem szerint egy adott helyzetben kinek-kinek a legvalószínűbben beszélnie kellett, s közben igyekeztem a legszigorúbban ragaszkodni a beszéd valóban elhangzott gondolatmenetéhez.”

fogadhatatlannak minősítve az ultimátumot döntsenek a háború mellett? Periklész nem lát választási lehetőséget. A történelmi kényszer elkerülhetetlenségére hivatkozva harcra buzdítja polgártársait. A bizonytalanokat a győzelem reményével kecsegteti: Athén anyagi forrásai megfelelőek, a tengeri haderőnek párja nincs, ha sikerül elkerülni a szárazföldi összecsapásokat, a háború megnyerhető.

A harmadik Periklész-szónoklat (2,60–64) már a várost környező földterületek elpusztítása miatt háborgó polgárok megerősítését célozza. Korábbi, háborút támogató javaslata miatt Periklésznek immár személyes támadásokkal is szembesülnie kell. Az érvrendszer nem sokban változik. Ismét találkozunk a „nem volt más választásunk”-toposszal, valamint a tengeri uralom fontosságának gondolatával. A beszéd csak részben éri el célját: Athén folytatja ugyan a küzdelmet, de a Periklészszel szemben táplált ellenérzések nem csillapodnak, míg végül pénzbüntetésre nem ítélik.

Fenti két beszéd *keretes szerkezetbe* foglalja az *epitaphios*t. Erre mutat egyrészt a terjedelem: az első és a harmadik szónoklat egyaránt 5–5 fejezetet tesz ki, míg a központi helyen található halotti beszéd 12 fejezetből áll. Másrészt a műfaji különbségek is a keretes szerkesztés mellett szólnak. A hagyományos meghatározás szerint ugyanis az első és a harmadik beszéd *symbolēutikos logos* vagyis népgyűlés előtt mondott tanácsadó beszéd, míg a halotti beszéd az *epideiktikos logos* vagyis a bemutató beszéd tágabb műfaji keretei alá tartozik.<sup>13</sup> Így aztán különböző a hallgatóság összetétele is: a népgyűlésen csak a teljes jogú athéni polgárok vesznek részt, míg a ravatal mellett mindenki megjelenhet: nők, gyerekek, külföldiek. Értelemszerűen különbözik a beszédek célja is, az ünnepélyes gyász alkalma ráadásul számos egyéb szempontból meghatározza a formai-tartalmi kereteket.

Mielőtt áttérünk a Periklész-*epitaphios* vizsgálatára, tekintsük át röviden a halotti beszéd műfajára vonatkozó ismereteinket. A jellegzetesen athéni szokás eredetét illetően számos forrás áll rendelkezésünkre,<sup>14</sup> melyek három fő ágra oszlanak: az egyik szerint (Diogenész Laertios, Plutarchos) a hősi halottak tiszteletére tartott állami megemlékezés gondolata Solóntól származik,<sup>15</sup> mások (Ephoros, halikarnassosi Dionysios) azt állítják, hogy a perzsa háborúhoz, leginkább a plataiai ütközethez köthető,<sup>16</sup> de elképzelhető (Pausanias), hogy csak Kr. e. 465-től vált rendszeressé Ephialtész intézkedéseinek következtében.<sup>17</sup> Ideje szintén bizonytalan: a temetést talán a Halottak napjának megfelelő Genesisia ünnep alkalmával (Boédromión, szept/okt) tartották.<sup>18</sup> Az ünnepi szónok személyéről a tanács határozott. Az általunk ismert halotti beszédek száma meglehetősen szerény. Az időben első Periklész-beszéd után következik a csak néhány testimóniumban fennmaradt Gorgias-epitaphios, me-

<sup>13</sup> Arist. Rhet. 1358b6sk.

<sup>14</sup> A halotti beszéd megjelenése az állami temetésen mint kizárólagos athéni sajátosság Dem. 20,141.

<sup>15</sup> Diog. Laert. 1,55; Plut. Publ. 9,11.

<sup>16</sup> Ephoros véleményét Diodóros közvetíti (11,33,3). Dion. Hal. Ant. Rom. 5,17,4.

<sup>17</sup> Paus. 1,29,4. Hasonlóképpen F. JACOBY, *Patrios nomos. State Burial in Athens and the Public Cemetery in the Kerameikos*, JHS 64 (1944) 37skk.

<sup>18</sup> F. JACOBY, *Genesisia. A Forgotten Festival of the Dead*, CQ 38 (1944) 65skk.

lyet a szofista Kr. e. 427-es athéni követjárása alkalmával mondott.<sup>19</sup> A korinthusi háborúban elesetteket siratja a Lysias-corporusban megőrzött második beszéd és Platón Menexenosa.<sup>20</sup> Démosthenés LX a chairóneiai ütközetben elhunytak fölött hangzik el, Hypereidés VI pedig a lamiai háború hőseitől búcsúzik.<sup>21</sup> A szűkös anyag ellenére határozottan látszanak azok a műfaji kötelmek, melyeket a szónoknak illet megartania.

A bevezető jobbára a szónok alkalmatlanságát hangsúlyozza, hiszen az elhunytak hősiességét lehetetlen hozzájuk méltó beszédben bemutatni. Az ezután következő dicséret (*epainos*) általában a következő elemeket tartalmazza: megemlékezés a dicső származásról, az athéniak őslakos, tősgyökeres (*autochthón*) mivoltának hangsúlyozása, a város mint gondoskodó szülő és nevelő toposza, valamint az ősök hőstetteinek magasztalása. Csak ezután váltott a beszéd személyesebb hangvételre az élők buzdítása (*parainesis*) és a hozzátartozók vigasztalása (*paramythia*) révén. Végül a szónok kegyeleti kötelezettségeikre figyelmezteti a gyászolókat és véget vet a megemlékezésnek.<sup>22</sup>

Ezek a témák többé-kevésbé Periklés beszédében is tetten érhetők. A többé-kevésbé megszorítás magyarázatát a kutatás általában a beszéd korai keletkezésében véli fellelni, hiszen a Kr.e. 5. századból ez az egyetlen szöveg képviseli a műfajt, a további példák már mind a Kr. e. 4. századból, a szabályrendszer kanonizációjának korából származnak. A hagyományos magyarázatot magam nem tartom kielégítőnek, hiszen a Kr. e. 390-es évekre datálható Lysias-*epitaphios* már a halotti beszéd valamennyi jellegzetességét tökéletességig fejlesztett formában mutatja, márpedig a Periklés-beszéd megfogalmazása óta eltelt szűk 15 esztendő alighanem kevés az ugrásszerű fejlődéshez. A történelmi helyzet és a szónok személyének különlegessége megfelelőbb magyarázatnak látszik.

De térjünk inkább át a halotti beszéd néhány szöveghelyére! Végso soron már az első fejezet, a *prooimion* (2,35) is érzékletesen szemlélteti a beszéd hagyományos értelmezésével kapcsolatos fenntartásaimat. A bevezetés szokványos eleme a *logos* és az *ergon* ellentétének hangsúlyozása.<sup>23</sup> A *logos*, vagyis a szónoki tevékenység jellegéből adódóan nem mérhető a hősök kiválóságához: hiába az ékes szóvirágok, a tökéletességig csiszolt kifejezések, a beszéd mégiscsak beszéd marad. Ráadásul a szónok maga is esendő, könnyen hibázhat, olykor már a beszéd szerkesztésében arányt téveszt, jobb esetben csak a megfelelő fordulatot nem találja el. Ezzel szemben az *ergon* mint tevékenység, cselekedet már természeténél fogva értékesebb a szónál. A haza védelmében önként vállalt halál pedig mind közül a legértékesebb, utolérhetetlen cselekedet. Ez a hangütés kiválóan alkalmas a hallgatóság jóindulatának megszerzésére. Nem pusztán a kötelező szerénység miatt, hiszen a szó-

<sup>19</sup> Dion. Hal. Dem. 1; Philostr. VS 1,9,3.

<sup>20</sup> A Lysias-beszéd magyar fordítása részletes magyarázatokkal és jegyzetekkel: HORVÁTH L., *Halotti beszéd Korinthus felmentői felett*, in: Lysias beszédei. Budapest 2003, 76skk.

<sup>21</sup> Utóbbi magyar fordítása jegyzetekkel és kommentárral: HORVÁTH L., *Hypereidés beszédei*, Budapest 2001, 92skk.

<sup>22</sup> A motívumokat összegyűjtő, ma is megkerülhetetlen alapmű T. G. BURGESS, *Epideictic Literature*, Chicago 1902.

<sup>23</sup> Az ellentétpár megjelenését a teljes műre vetítve vizsgálja A. PARRY, *Logos and Ergon in Thucydides*, New York 1981.



noki képességek elégtelen voltának hangsúlyozása a törvényszéki szónoklatokban is közhelynek számít. A minőségnél fontosabb, hogy a szónok, a temetési szertartás főszereplője elismeri, hogy összemérhetetlen értékek kerültek egymás mellé, ezzel mintegy lemond saját kiemelt szerepéről, képletesen szólva lelép a szónoki emelvényről, egy lesz a sokaságban, azonosul a szeretteiket vesztett gyászolókkal. A *logos-ergon* szembeállítás a Periklés-beszéd prooimionjában (2,35,1) is szerepel, de a helyzet némiképp más: Οἱ μὲν πολλοὶ τῶν ἐνθάδε ἤδη εἰρηκότεων ἐπαινοῦσι τὸν προσθέντα τῷ νόμῳ τὸν λόγον τόνδε, ὡς καλὸν ἐπὶ τοῖς ἐκ τῶν πολέμων θαπτομένοις ἀγορεύεσθαι αὐτόν. ἐμοὶ δὲ ἀρκοῦν ἂν ἐδόκει εἶναι ἀνδρῶν ἀγαθῶν ἔργῳ γενομένων ἔργῳ καὶ δηλοῦσθαι τὰς τιμὰς.<sup>24</sup> A kiindulópont tehát Periklés számára is az értékek összehasonlíthatatlanságának gondolata, ám az ebből adódó következtetését akár megdöbbenőnek is nevezhetném. Periklés ugyanis nem kevesebbet állít, mint hogy nem ért egyet a szokással. A fogalmazás is figyelemreméltó: ha a korábban látott, szokványosnak nevezhető típusból indulunk ki, vagyis a hősi halottak (*ōk*) és szónok-gyászolók (*mi*) kettősségét feltételezzük, akkor most a szónok elhatárolódása miatt már hármass csoportot vélelmezhetünk, melyben az *ōk* változatlanul az elesett hősök, a többes szám első személy viszont többes másodikká változik: *ti* (tudniillik a szokással egyetértők), valamint megjelenik az *én*, a kívülálló szónok személyében. Mellesleg a többség (οἱ μὲν πολλοί) véleményével szembehelyezkedő egyén (ἐμοὶ δέ) képzeje sem feltétlenül idézi a demokratikus alapértékeket. Periklés meg is indokolja véleményét. A vállalkozás nemcsak a szónoki feladat nehézsége miatt eleve kudarcra ítélt (eddig a már látott toposz), hanem (2,35,2): ὁ τε γὰρ ξυνειδῶς καὶ εὖνους ἀκροατῆς τάχ' ἂν τι ἐνδεεστέρωσ πρὸς ἃ βούλεται τε καὶ ἐπίσταται νομίσειε δηλοῦσθαι, ὁ τε ἄπειρος ἔστιν ἃ καὶ πλεονάζεσθαι, διὰ φθόνον, εἴ τι ὑπὲρ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἀκούοι. μέχρι γὰρ τοῦδε ἀνεκτοὶ οἱ ἔπαινοὶ εἰσι περὶ ἐτέρων λεγόμενοι, ἐς ὅσον ἂν καὶ αὐτὸς ἕκαστος οἴηται ἰκανὸς εἶναι δρᾶσαί τι ὧν ἠκουσεν· τῷ δὲ ὑπερβάλλοντι αὐτῶν φθονοῦντες ἤδη καὶ ἀπιστοῦσιν.<sup>25</sup> A közönség felosztása jóindulatú és irigy hallgatókra egészen egyedi elem. Eddig éppen azt gondolhattuk, hogy a hősöket nem lehet *eléggé* dicsérni, fentiek alapján azonban a *túlzott dicséret* veszélye is fennáll. Az athéni polgárok későbbi *enkómionjának* ismeretében végképp különösnek látszik a hősi halottaknak járó dicsőség irigylésének motívuma.<sup>26</sup> Mit tehet ebben a helyzetben a szónok? Idézem (2,35,3): ἐπειδὴ δὲ τοῖς πάλαι οὕτως ἐδοκιμάσθη ταῦτα καλῶς ἔχειν, **χρῆ** καὶ ἐμὲ ἐπόμηνον τῷ νόμῳ

<sup>24</sup> „Az előttem ezen a helyen szónoklók többsége már dicsérte azt, aki szertartásunkat ezzel a beszéddel kiegészítette, mert helyesnek találták, hogy a háborúban elesettek tiszteletére ünnepélyes megemlékezés hangozzon el. Én a magam részéről elegendőnek tartanám ugyan, ha azok iránt, akik cselekedetekkel igazolták kiválóságukat, mi ugyanúgy cselekedetekkel nyilvánítanánk ki megbecsülésünket.”

<sup>25</sup> „Könnyen megeshet, hogy a tárggyal ismerős és jóindulatú hallgatónak az lesz a véleménye, hogy kevesebb hangzott el ahhoz képest, amit óhajtott és tudott, a kevésbé tájékozott viszont, ha olyasmit hall, ami az ő képességeit felülmúlja, azt, már csak irigységből is, túlzásnak tartja. Mert csak addig tudjuk elviselni a másról elhangzott magasztalást, amíg ki-ki meg van győződve róla, hogy ő is képes annak a véghezvitelére, amit hallott, de ami ezen felül van, azt irigységből azonnal kétségbe vonja.”

<sup>26</sup> Az irigység motívuma ugyan egyáltalán nem egyedülálló a görög irodalomban, a halotti beszédben való megjelenése mégis példátlan, hangsúlyozása különösnek tűnik.

πειρᾶσθαι ὑμῶν τῆς ἐκάστου βουλήσεως τε καὶ δόξης τυχεῖν ὡς ἐπὶ πλείστον.<sup>27</sup> A sajátos bevezető zárómondata már nem okoz meglepetést: a szónok elsődleges célja nem is annyira a hősök búcsúztatása – legalább ilyen fontos a hallgatóságnak való megfelelés.<sup>28</sup>

Ami a halotti beszédek dicsérő toposzait illeti, szintén felemás a helyzet. A következő fejezet mintegy 10 sorban, rövid úton végez a többi *epitaphiosban* hosszú oldalakon keresztül részletezett témákkal. A dicső származás, a tősgyökeresség, az ősök dicsősége ezúttal nem fontos, mint Periklész mondja (2,36,4): μακρηγορεῖν ἐν εἰδόσιν οὐ βουλόμενος ἑάσω.<sup>29</sup> Hogy a beszéd miről fog szólni, a fejezet utolsó mondatának programszerű kijelentéséből válik világossá (2,36,4): ἀπὸ δὲ οἷας τε ἐπιτηδεύσεως ἤλθομεν ἐπ’ αὐτὰ καὶ μεθ’ οἷας πολιτείας καὶ τρόπων ἐξ οἷων μεγάλα ἐγένετο, ταῦτα δηλώσας πρῶτον εἶμι καὶ ἐπὶ τὸν τῶνδε ἔπαινον, νομίζων ἐπὶ τε τῷ παρόντι οὐκ ἂν ἀπρεπῆ λεχθῆναι αὐτὰ καὶ τὸν πάντα ὄμιλον καὶ ἀστῶν καὶ ξένων εὐμόφορον εἶναι ἐπακοῦσαι αὐτῶν.<sup>30</sup>

Most már világos, hogy miért határolódott el a *prooimionban* Periklész a halotti beszéd szokásától, miért végzett olyan gyorsan a dicsérő toposzok többségével. Athén hosszú, a kisebb összecsapások ellenére nyugodtnak mondható korszaka véget ért, a béke napja egyszer s mindenkor leáldozott. A háború első éve ugyan lassan befejeződik, de csak az első éve. Egyre valószínűbbnek látszik, hogy a béke nem a közeli jövőben köszönt majd be. Az események, ha nem is a várakozások ellenére, de eddig mégiscsak kedvezőtlenül alakultak. Az athéni polgár döbbenten veszi tudomásul, hogy más a spártai betörések lehetőségéről hallani, és más végignézni a falak mögül a földjeik elpusztítását. Már a szövetségi rendszer sem látszik olyan megingathatatlan, sőt, minden bizonytalan. A gyermeküket sirató anyák, férjüket vesztett asszonyok, árván maradt gyerekek tömege immár aligha éri be a kekropsi eredet, a marathóni dicsőség emlegetésével. Periklész pontosan tudja, hogy cselekednie kell: ha nem sikerül felráznia a csüggedt polgárokat, minden odavész. Mit tesz ilyenkor egy politikus? Esményt ad. Bebizonyítja, hogy mindaz, amit a népe áldoztatnak, veszteségnek, fenyegetésnek él meg, egy közös büszkeségre okot adó eszme szükségszerű, elkerülhetetlen, sőt, dicsőséges velejárója. Mi is lehetne más ez az eszme, mint az athéni demokrácia tökéletességébe vetett hit? Csakhogy a már korábban is erősen támadott Periklész pontosan tudja, hogy az athéni demokrácia nem tökéletes. Hangsúlyozom, itt nem a történeti Periklésre gondolok: első és harmadik beszéde alapján ezzel a ténnyel az irodalmi Periklész-alak is tisztában volt. Tudathasadásos helyzet. Hogyan lehet a történelmi kihívásnak megfelelően feltétel nélkül dicsérni egy tökéletlen politikai berendezkedést és igazat

<sup>27</sup> „De mivel őseink dicséretesnek tartották ezt a szokást, nekem is meg kell próbálnom, hogy követve a hagyományt, szavaimmal, amennyire csak lehetséges, kielégítsem valamennyiőtök várakozását és felfogását.”

<sup>28</sup> Találó C. M. J. SICKING i. m. (l. 5. jz.) 405 megfogalmazása: „Pericles, however, is concerned, not whether he will be able to speak ἰκανῶς or ἀξίως, but whether he will manage to speak μετρίως.”

<sup>29</sup> „Nem akarok hosszabban beszélni arról, amit amúgy is jól tudtok.”

<sup>30</sup> „Én elsősorban azt szeretném kifejteni, hogy milyen gyakorlat alapján értük el mindezt, hogy milyen az az alkotmány és az az életmód, amely nagyra tette államunkat, s azután térek rá az ő dicsőretükre. Úgy vélem, a mostani alkalommal nem lesz felesleges ezekről beszélnem, s a jelenlévőknek – polgároknak és külföldieknek – egyaránt hasznára válik, ha végighallgatják.”

mondani egyszerre? Pontosan úgy, ahogy Periklész teszi. Látjuk az eszmét, az ideális demokráciát, a demokratikus államrend valamennyi értékét, de a pregnáns fogalmazásban felsejlik a tényleges helyzet is, hogy mindaz, amit hallunk, inkább elérhetetlen távolságban lebegő cél, mint valóság. Propaganda ez a javából.

A következőkben csak a 37. fejezet néhány szöveghelyét hozom fel olvasatom igazolására. Meggyőződésem, hogy a példák száma a beszéd többi részéből jócskán növelhető. Idézem (2,37):<sup>31</sup> Χρώμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλούση τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἑτέρους. καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ εἰς ὀλίγους ἀλλ' εἰς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται· μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοκίμει, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεον εἰς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πείναν, ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανεία κεκώλυται. ἐλευθέρως δὲ τὰ τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν καὶ εἰς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν, οὐ δι' ὀργῆς τὸν πέλας, εἰ καθ' ἡδονὴν τι δρᾶ, ἔχοντες, οὐδὲ ἀζημίους μὲν, λυπηρὰς δὲ τῇ ὄψει ἀθηρόνας προστιθέμενοι. ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κεῖνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν.<sup>32</sup> Muraközy fordítása néhány ponton módosításra szorul, de világos, hogy az első szakaszban a demokratikus rend egyik alapértékéről, a minden polgár egyenlő elvről van szó. Az „államforma neve demokrácia” mondat görögül ὄνομα δημοκρατία κέκληται formában olvasható, szó szerint „nevére nézve demokráciának hívják”. A fogalmazás tehát redundáns, mintha az ὄνομα szó fölösleges lenne, nem véletlen, hogy a műfordításból kimarad. A redundancia ugyan általános nyelvi jelenség, itt azonban talán többről van szó. Eszünkbe juthat az úton-útfélen visszatérő kritika, miszerint Periklész demokráciája lényegét tekintve egyetlen ember vagy egy szűk csoport uralmát je-

<sup>31</sup> A szöveg vizsgálatánál a következő kommentárokat vettem figyelembe: A. W. GOMME, *A Historical Commentary on Thucydides II.*, Oxford 1956; P. J. RHODES, *Thucydides History II.*, Warminster 1988; J. S. RUSTEN, *Thucydides. Book II.*, Cambridge 1988; S. HORNBLOWER, *A Commentary on Thucydides I.*, Oxford 1991.

<sup>32</sup> „Mi olyan alkotmány szerint élünk, amely nem szomszédaink törvényét veszi mintául, s inkább mi szolgálunk példaképpül másoknak, mint hogy mi utánoznánk más népeket. A neve pedig, mivel az uralom nem néhány ember, hanem a többség kezében van, demokrácia. A magánügyekben a törvény mindenkinek egyenlő jogot biztosít, ami pedig a tekintélyt és azt illeti, hogy egyesek miért örvendenek jó hírnek, a megbecsülés nem a közéletben elfoglalt helyzetüktől, hanem az érdemeiktől függ, s ha valaki képes rá, hogy a városnak valamilyen szolgálatot tegyen, ezt akkor is megteheti, ha szegénysége miatt társadalmi rangja jelentéktelen. A közösség ügyeit mi a szabadság jegyében intézzük, de a mindennapi életben sem figyeljük gyanakodva egymást, s nem érzünk haragot szomszédunkkal szemben sem, ha olykor saját tetszése szerint cselekszik, s nem nézünk rá szemrehányó tekintettel, ami, ha nem okoz is neki kárt, sértő számára. De ha az egymás közti érintkezésben még olyan türelmesek vagyunk is, az állami életben, elsősorban erkölcsi aggályból, tartózkodunk a törvényteleneségek elkövetésétől, s mindig engedelmeskedünk hivatalban lévő polgártársainknak s a törvényeknek, főképpen azoknak, amelyek az igazságtalanságok áldozatait oltalmazzák, s azoknak, amelyeknek megsértését, még ha nincsenek is írásba foglalva, mindenki szégyennek tekintené.”

lentette (2,65,10: ἐγίγνετό τε λόγω μὲν δημοκρατία, ἔργω δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή).<sup>33</sup> Alighanem erre a mondatra utal a Menexenos Sókratése is, mikor azt mondja (Plat. Menex. 238c5): ἡ γὰρ αὐτὴ πολιτεία καὶ τότε ἦν καὶ νῦν, ἀριστοκρατία.<sup>34</sup> Így talán nem vakmerőség az ὄνομα esetében a „nevében”, „névleg” jelentést is számításba vennünk, mely változtatás az egész kifejezés értelmét döntően befolyásolja.

Nézzük, mi a helyzet a törvény előtti egyenlőséggel! μέτεσσι πᾶσι τὸ ἴσον mondja a görög szöveg. Szép, szép, de ha a mondat többi bővítmenyét megszorító értelemben olvasom, az állítás már inkább igaz, mint szép. Az egyenlőség κατὰ τοὺς νόμους, vagyis „a törvények szerint”, „a törvények értelmében” értendő, márpedig ez nem feltétlenül esik egybe a gyakorlattal.<sup>35</sup> Ráadásul πρὸς τὰ ἴδια διάφορα vagyis mindez még Periklész állítása szerint is csak „a magánjellegű nézeteltérések esetére” érvényes. Hogy egyéb ügyekben hogyan állunk, arról Periklész nem nyilatkozik.

Az egyéni érvényesülés lehetősége is szóba kerül: κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεον ἔς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ’ ἀρετῆς προτιμᾶται. A görög mondat egyébként sem könnyen értelmezhető,<sup>36</sup> a fordításból ráadásul még egy fontos szerkezeti elem ki is maradt: τὸ πλεον...ἢ, mondja Periklész, vagyis „többnyire/ jobbára/ általában/inkább... mint” szerkezetben csakugyan az erény a meghatározó. De ha *többnyire*, akkor nem mindig: ismét sérülnek az ideális demokráciával kapcsolatos elvárásaink.

Mint olvashatjuk, a nehéz anyagi helyzetben lévők is lehetnek megbecsült tagjai a társadalomnak ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν. Itt a γε korlátozó értelmű partikula alapjelentése sikkadt el a fordításban és az értelmezésben.<sup>37</sup> Ha helyreállítjuk a „legalábbis/már amennyiben” jelentést, máris megcsappan a lelkesedésünk: a szegény embernek csakugyan jár a megbecsülés, „legalábbis ha tud valami hasznosat tenni a városnak”.

Tanulságos a szabadság alapértékét érintő gondolat is: ἔς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ’ ἡμέραν ἐπιτηδεύματων ὑποψίαν, οὐ δι’ ὀργῆς τὸν πέλας, εἰ καθ’ ἡδονὴν τι δρᾶ, ἔχοντες. Ezek szerint minden demokrácia legtökéletesebbikében még az sem baj, ha a szomszédaink olykor saját örömeikre tesznek valamit.

Az athéniak törvénytisztelete is új megvilágításba kerül: διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων. Az engedelmesség legfőbb záloga tehát a δέος. A fordító kifejezése („erkölcsi aggály”) némileg itt is eny-

<sup>33</sup> „Idejében névlegesen ugyan demokrácia jött létre, valójában azonban az első polgár uralma.”

<sup>34</sup> „Mert államformánk ugyanaz volt hajdan és most: arisztokrácia.” Kövendi Dénes fordítása.

<sup>35</sup> A törvények említése itt nem a törvény nélküli állapot hagyományos toposával való ellentét kifejezésére szolgál. Emlékezzünk vissza, hogy Periklész Athénak a törvénnyel rendelkező államok közötti elsőbbségétől indítja gondolatmenetét.

<sup>36</sup> Bizonytalan pont az ἀπο μέρους kifejezés értelmezése. S. HORNBLLOWER i. m. (l. 31. jz) 300 így összegzi a véleményeket: „For ἀπο μέρους („in rotation”) see... Eur. Suppl. 406–7. It is true that the more normal Greek for „in rotation” is ἐν μέρει, the phrase which Euripides uses; and this has led some commentators to prefer, for the present passage of Th., the tr. „on the basis of party”, „sectionally”. But I agree with Gomme, Rhodes, and Rusten that the preference is to rotation.”

<sup>37</sup> O. LUSCHNAT, *Thucydides Historiae. Vol. I. Libri I–II.*, Leipzig 1954 a szövegkiadók többségével ellentétben nem fogadja el Reiske javítását, és a szövegben γε helyett a δέ partikulát hozza.

hébb a görög δέος eredeti jelentésénél.<sup>38</sup> Apróság, hogy a *mindig* (αἰεί) határozószó a mondatban jelzői funkcióban szerepel, tehát nem arról van szó, hogy „mindig engedelmeskedünk”, hanem, hogy a „mindenkori hivatalban lévő személynek engedelmeskedünk”. Ennél lényegesebb, hogy a törvénytisztelet oka csak harmadsorban a törvény maga, a félelem és a tiszttségviselő úgy látszik előbbre való.

Ezek után talán jogosan ötlük fel bennünk a kérdés: ilyen igazságos államrendben vajon miféle igazságtalanság elszenvedésére (τῶν ἀδικουμένων) gondolhatott Periklész?

Valamennyi ismertetett szövegrészlet a 37. fejezetből származik.<sup>39</sup> De hasonlók minden fejezetben nagy számban találhatók. Utolsó példám annak igazolására szánom, hogy a másik két Periklész-beszéd is módosíthatja az *epitaphiosról* alkotott képet. A 2,40 fejezetben a szónok az athéni karakter jellegzetességeit mutatja be, kiemelve az egyik meghatározó vonást, a közéleti aktivitást: εἶναι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια, καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικὰ μὴ ἐνδεῶς γινῶναι· μόνον γὰρ τὸν τε μὴδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ’ ἀχρεῖον νομίζομεν.<sup>40</sup> Vajon hogyan nyilatkozik Periklész ugyanerről a kérdéstről, ha nem béklyózza le a gyászszertartás és minden azzal járó kötöttség? Nézzük az első beszéd egyik részletét (1,141), ahol a téma ugyanez: καὶ γὰρ οἱ μὲν ὡς μάλιστα τιμώρησασθαί τινα βούλονται, οἱ δὲ ὡς ἥκιστα τὰ οἰκεῖα φθεῖραι. χρόνιοι τε ξυμμόντες ἐν βραχεῖ μὲν μορίῳ σκοποῦσί τι τῶν κοινῶν, τῷ δὲ πλείονι τὰ οἰκεῖα πρᾶσσουσι, καὶ ἕκαστος οὐ παρὰ τὴν ἑαυτοῦ ἀμέλειαν οἴεται βλάψειν, μέλειν δὲ τιμὴν καὶ ἄλλω ὑπὲρ ἑαυτοῦ τι προῖδεῖν, ὥστε τῷ αὐτῷ ὑπὸ ἀπάντων ἰδία δοξάσματι λαμβάνειν τὸ κοινὸν ἀθρόον φθειρόμενον.<sup>41</sup> Más szóval: a gyászoló közönség előtt elhangzott beszéd szerint – a solóni felfogással összhangban – az államélet feladataival szemben mutatott közömbösség bűn. Még hozzá olyan bűn, melyet méltán sújt a köz megvetése. Ha azonban a kivételes alkalom nem kényszeríti arra a szónokot, hogy véleményét a „hivatalos álláspontnak” megfelelően alakítsa, a keresetlen megfogalmazásból egészen mást olvashatunk ki: az athéni polgárok jelentős része nemhogy nem ítéli el a közéleti szerepvállalásban megmutatkozó közönyt, hanem maga is közönyös.

Ami az *epitaphios* befejezését illeti, Periklész eleget tesz hivatalának, hiszen a beszéd utolsó harmada csakugyan a hősökkel foglalkozik: 2,42–43 az elesett katonák önfeláldozá-

<sup>38</sup> LSJ s. v. I. fear, alarm; II. reason for fear.

<sup>39</sup> Nem térek ki a δέ partikula elemzésére. A szakirodalom vitájában, miszerint ellentétes vagy kapcsolatos értelmű-e a δέ (G. VLASTOS, *Isonomia Politike*, in: *Platonic Studies*, Princeton 1973, 196skk; A. W. GOMME i. m. (I. 31. jz.) 108sk; J. R. GRANT, *Thucydides* 2, 37, 1, Phoenix 25 (1971) 104skk), elfogadom E. HARRIS i. m. (I. 5. jz.) 162 elemzését, aki a kapcsolatos kötés mellett érvel.

<sup>40</sup> „Mindenki egyformán törődik otthona és az állam ügyeivel, s bármilyen elfoglaltsága van is, nem kevésbé tájékozott a közügyekben sem. Mert mi vagyunk az egyetlenek, akik a közélettel szemben teljesen közönyös embert nem visszahúzódnak, hanem semmirevalónak tarjuk.”

<sup>41</sup> „Hiszen egyeseknek az a vágya, hogy a lehető legnagyobb kárt okozzák az ellenségnek, másoknak pedig az, hogy a lehető legkevesebb kár érje saját birtokukat. S ha nagy ritkán összegyűlnek, alig száznak valami időt a közös ügyekre, de annál többet saját érdekeik biztosítására. Mindegyik úgy véli, hogy az ő közömbössége nem okozhat kárt, s hogy valaki más majd előrelátó lesz öhelyette is. S miközben külön-külön mindegyik így gondolkodik, nem veszik észre, hogy a közérdek teljesen háttérbe szorult.”

sát tárgyalja, 2,44 a szülőket, 2,45 a többi hozzátartozót vigasztalja, végül 2,46 lezárja az állami megemlékezést. A beszéd második fele formai-tartalmi szempontból tökéletesen összhangban van várakozásainkkal. Nincs már nyoma a szónok óvatos távolságtartásának, a kétértelmű szöveghelyek száma is elenyésző. Periklés teljesítette a feladatát. A vállalás tökéletesen sikerült, hiszen beszédét ma is a demokrácia utolérhetetlen dicséretéért olvassuk. Így lett a propagandából fikció.



TEGYEY IMRE

## MENANDROS ÉS ATHÉN

Menandros Athén viharos századában élt.<sup>1</sup> A költő születésekor, 342 körül már csak három év van hátra a század nagy politikusának és szónokának, a makedónbarát politika fő szószólójának, Isokratésnak az életéből, s ugyancsak 338-ban szenved vereséget a boiótiai Chairóneia közelében a görög városok szövetsége Philipposszal szemben. Démostenés a független görög politika legelszántabb képviselője kénytelen száműzetésbe menni. A költő még gyermekkorában éri meg Nagy Sándor diadalmas hadjáratának kezdetét (334), de a makedón uralkodó halála után háborúk sorozata következik, melyet utódai, az epigonosok vívnak egymás ellen. Az athéni politika ismét az Isokratés–Démostenés korában kínálgató alternatívák között ingadozik: elfogadja-e Makedónia védelmét, vagy vállalja a veszélyesebb önálló politikát. Ephébosi szolgálata egybeesett a tenger feletti uralom elvesztésével a lamiai háborúban. Az amorgosi tengeri vereség és a Konnóntól elszenvedett kudarc Athén 322-es feltétel nélküli megadásához vezetett: néhány hónappal később Antipatros helyőrséget telepített Athénba. Drasztikus alkotmányváltozás következett, amellyel hivatalosan is véget vetett a demokráciának: ezután csak a vagyonosabb polgárok folytathatnak politikai tevékenységet, s a lakosság fele kiszorul az aktív politikából.

Menandros színházi karrierjének most következő 30 évében hasonló zűrzavaros idők jártak Athénra. Antipatros halála után rövid időre visszaállítják a demokráciát, de Kassandros 317-ben ismét az oligarchikus alkotmányt hozza vissza (igaz, valamivel liberálisabb formában). A város *epimelété*sének Démétrios Phalereust, Aristotelésnek és Theophrastosnak, a peripatetikus iskola megalapítójának tanítványát nevezték ki, és megbízták a törvények felülvizsgálatával. Egy évtized múlva, amikor Antigonos (Kis-Ázsia birtokosa) Makedónia ellen vonult, fiát, a másik Démétrios, a hangzatos nevű Poliorketést helyezte hatalomba. Az athéniak a Peiraieusban váratlanul partra szálló apát és fiát egyaránt „megmentő istenként” üdvözölték. A régi rezsim védelmét még azok sem vállalták, akikre

---

<sup>1</sup> A következőkre vö. W. S. FERGUSON, *Hellenistic Athens*, London 1911, 1skk. 42skk.; T. B. L. WEBSTER, *An Introduction to Menander*, Manchester 1974, 2skk.; P. GREEN, *Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age*, Berkeley 1990, 1–134; W. E. MAJOR, *Menander in a Macedonian World*, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 38 (1997) 41–73; TEGYEY I., *Utószó*, in: Menandrosz, *A lenyírt hajú lány*. Budapest 1986, 293–296. — A morális értékekre vonatkozóan alapvető W. G. ARNOTT csaknem feledésbe merült dolgozata: *Moral Values in Menander*, *Philologus* 125 (1981) 215–217; vö. továbbá C. PRÉAUX, *Ménandre et la société athénienne*, *Chronique d'Égypte* 32 (1957) 84–100; N. ZAGAGI, *The Comedy of Menander: Convention, Variation and Originality*, Bloomington–Indianapolis 1995, 69sk., 101skk., 110skk.; A. TRAILL, *Women and the Comic Plot in Menander*, Cambridge 2008.



az *epimelétés* támaszkodott: a demokráciát helyreállították. A háborús kalandokba sodródó Athént csupán Démétrios Poliorkétés közbeavatkozása menti meg; az ipsosi vereség (301) pedig világossá teszi, hogy Nagy Sándor birodalma egy ember vezetése alatt nem tartható fenn. A város ismét ki lesz szolgáltatva a makedónoknak, s a vígjátékírónak meg kell érnie, hogy 294-ben még egyszer Démétrios Poliorkétést lássa hatalmon.<sup>2</sup>

\*

Miközben a költő antik méltatói az élet tükrét látták benne (a bizánci Aristophanés egykor megkérdezte: ὦ Μένανδρε καὶ βίε· πότερος ἂν ὑμῶν πότερον ἀπεμιμήσατο;<sup>3</sup>), a poéta modern bírálói szerint nem az életet, hanem annak csak kis szeletét mutatta be, és az imént említett külső események alig hagytak nyomot a költő színpadán. Az ő világát a családi élet szűk keretei jelentik, témái a szerelem és a házasság, a generációk közötti ellentétek, a helyes nevelés problémái; szereplői is a családi élet megszokott szereplői, akiknek élete – Tyché játékaitól eltekintve – előre látható keretek között folyik le.

Meg is kapta érte a jutalmát a kor történetét feldolgozó modern historikusoktól. A vádakak F. H. Sandbach így összegzi: „Menander represents the predominant interests of an unpolitical, philistine bourgeoisie”.<sup>4</sup> W. W. Tarn egy gyakran idézett megjegyzésében azt találta mondani, hogy a menandrosi újkomédia a legkietlenebb sivatag az irodalomban („the dreariest desert in literature”).<sup>5</sup> M. Cary a költőt egy üres, kedélytelen színpadi írónak tartja, aki történetesen felkapott szerző volt Athénban.<sup>6</sup> Egy Terentius-kutató felpanaszolta: „Abban az Athénban, amivé a város mostanra vált, a régi hazafias büszkeség többé nem létezhetett. A közélet nem nyújthatott alkalmat, hogy az emberek energiái és ambíciói megnyilvánuljanak”.<sup>7</sup> A gyorsan változó világban, ahol a polisok szűk határai leomlottak, Menandros az általános emberi értékek kozmopolita védőjeként lépett fel.<sup>8</sup>

Akik meg akarták védeni a költőt, azt hozták fel védelmében, hogy az új-komédia írói joggal csukták be szemüket a politikai valóság előtt: a való világ túlságosan fájdalmas volt ahhoz, hogy még a komédiában is emlékeztessenek rá; azok felidézésével aligha járultak volna hozzá a hallgatóság szórakoztatásához a hivatalos ünnepnapok alkalmával.<sup>9</sup> N. Zagagi azon az alapon utasítja el ezeket a vádakak, hogy hivatkozik ama korlátokra, amelyeket közönsége természetesnek vett: a kérdést alapjában véve inkább művészi

<sup>2</sup> A költő által vígjátékaiban említett politikai eseményeket WEBSTER állítja össze (*An Introduction*, 11skk.).

<sup>3</sup> Syrian. in Hermog. II. 23 Rabe.

<sup>4</sup> A. W. GOMME–F. H. SANDBACH, *Menander. A Commentary*, Oxford 1973, 21.

<sup>5</sup> W. W. TARN–G. T. GRIFFITH, *Hellenistic Civilisation*, 3rd edition, London 1952, 273.

<sup>6</sup> M. CARY, *A History of Greek World from 323 to 146 BC*, 2nd edition, London 1951, 330.

<sup>7</sup> „In this provincial town that Athens now was, the old patriotic pride [...] could no longer exist. [...] Public life no longer provided an outlet for energy and ambition” (A. F. SHIPP), idézi GOMME–SANDBACH i. m. (l. 4. jz.) 21.

<sup>8</sup> Ezt igazolni látszanak költő egyes, szentencia-gyűjteményekbe – összefüggések nélkül – besorolt fragmentumai.

<sup>9</sup> Vö. MAJOR, *Menander in a Macedonian World*, 43skk.

problémaként kell kezelni, és nem történetiként.<sup>10</sup> Ritoók Zsigmond arra mutat rá, hogy az athéni színházi élet hatására más városokban is színházak épültek, s a theátrumoknak darabokra volt szükségük, méghozzá olyanokra, melyek mindenhol szórakoztathatták a nézőket. Ilyenek lehettek azok, amelyek tárgyukat a mindenhol egyforma magánéletből merítették.<sup>11</sup> Szepessy Tibor a költő nemzedéke keserű tapasztalatainak áttételes beszüremkedésével az újkomédia nagymesterének humánumát állítja szembe.<sup>12</sup>

Az igazsághoz az is hozzá tartozik, hogy az 5. század végi Athénban a politikai helyzet ugyancsak kegyetlen és frusztrált volt, Aristophanés mégis alkalmasnak bizonyult arra, hogy szórakoztasson anélkül, hogy elterelte volna a figyelmet a sötét fellegekről, amelyek a peloponnésosi háború nehéz éveiben beborították Athén egét.

Ilyen és hasonló megfontolások alapján az utóbbi évtizedekben kissé megváltozott a helyzet. Felvetődött az eszme: hátha Menandros sem volt annyira érzéktelen a politikai eseményekkel szemben, ahogy az első pillanatra látszik. Hátha ő sem fordított hátat a politikai aktualitásnak, csak éppen kell tudnunk olvasni a sorok között, fel kell ismernünk, hogy a látszólag csupán etikai problémák milyen társadalmi-politikai húrokat pendítenek meg a polgárok elméjében.<sup>13</sup>

\*

Hogy ez gondolat nem igazolta meg jobban a kutatást, és bizonyos óvatosságot váltott ki az érdeklődőkből, az talán annak tulajdonítható, hogy az ügynek voltak kevés mérsékletet tanúsító képviselői is. Susan Lape pl. Menandrost politikailag elkötelezett költőnek, a demokratikus ideológia támogatójának tette meg. Kiinduló pontja az, hogy a politikai élet nem szűnt meg sem Chairóneia, sem a makedón térfoglalás után az elnyomás éveiben, és az athéniak harcoltak azért, hogy helyreállítsák és megőrizték a demokráciát, hol több, hol kevesebb sikerrel.<sup>14</sup> Amikor a költő színpadra vitte – egyebek között – a zsoldosvezér, a többnyire hetvenkedő katona (egyébként tradicionális) alakját, aki otromba fellépésével nagy zűrzavart idézett elő a családi életben és másutt is, voltaképpen a hellenisztikus monarchákat gúnyolta ki. Az a mód, ahogy ezeket a figurákat a költő darabjaiban (pl. a *Perikeiromenében* vagy a *Misoumenosban*) végül is megszelídítették a polgári házasság

<sup>10</sup> I. m. (I. bevezető jz.) 94skk.

<sup>11</sup> *Görög irodalomtörténet*, in: Havas L.–Tegyey I. (szerk.), *Bevezetés az ókortudományba II.* (ΑΓΑΘΑ V.), Debrecen, 1999, 119.

<sup>12</sup> (Menandros) „hittel és szemlátomást meg nem rendült bizalommal tekint az emberben eleve lakozónak vélt humánusra”, *Menandros és a Dyskolos*, in: ΜΕΝΑΝΔΡΟΥ ΔΥΣΚΟΛΟΣ (Auctores Graeci et Latini), Piliscsaba 2005, 16. – K. TREU hangsúlyozza, hogy az individuum Menandros darabjaiban önmagát csak a polis-társadalom keretei között képes megvalósítani (*Menanders Menschen als Polisbürger*, *Philologus* 125 [1981] 211–214).

<sup>13</sup> C. BRADFORD WELLES hívja fel a figyelmet arra, hogy sok politikai utalás vesztetett el számkra (*Alexander and the Hellenistic World*, Toronto 1970, 203).

<sup>14</sup> *Reproducing Athens. Menander's Comedy, Democratic Culture, and the Hellenistic City*, Princeton 2004; „Menandrian comedy not only depicts and champions fundamental precepts of Athenian democratic ideology, but [...] also, in certain cases, offers reactions to and commentaries on immediate political events” (10).

konvencionális keretei között Menandros színpadán,<sup>15</sup> analógiaként kívántak szolgálni a zsarnokoknak, miként kellene respektálniuk az uralmuk alá hajtott görög polis hagyományait.<sup>16</sup>

Közülünk azok, akik az ötvenes években szocializálódtak, már hallhattak ilyesmit, akkoriban is szokás volt Pyrgopolinicesben és társaiban kulcsfigurákat keresni, legfeljebb a modern szociológiai teóriákat jól ismerő S. Lape-nél lényegesebb primitívebb formában. És abban az időben nemcsak a katonák mintáit keresték... Én magam ámuló-bámuló alumnusként sem tudtam követni egykori professzoromat, aki a terentiusi *Adelphoe* két főalakját római államférfiakkal kívánta azonosítani: az adoptált fiát liberális szellemben nevelő Micio voltaképpen Aemilius Paulust, a művelt, görög-barát arisztokratát, a keményen dolgozó paraszt, az autokratikus, fiát folyton terrorizáló, javíthatatlan Demea pedig az ultrakonzervatív Catót jelképezte volna, aki hírhedt cenzúrájával igyekezett megállítani a hellén ideológia beáramlását.<sup>17</sup> Tudjuk: Terentius művének mintája Menandros második *Adelphoi*-a volt. Sajátos, hogy a kutatás már a görög eredetiben is látott politikai allúziót: P. McKendrick szerint az ellentétes jellemű két öreg bemutatásával Menandros athéni kortársaira utalt: Micio (Lamprias) álarca mögött a peripatetikus filozófus-tyrannos, Démétrios Phalereus, a gorombább fivéré (Démeas) mögött pedig Stratoklés, egy demagóg politikus húzódozott volna meg.<sup>18</sup>

A múlt század hatvanas éveinek elején felbukkant *Dyskolos* is csábító alkalom volt arra, hogy alakjait a politikai aktualitás szemszögéből interpretálják. Itt sem hiányzott, hogy a színpadi figurákban allegorikus alakokat keressenek, vagy legalábbis politikai-etikai eszmények megtestesítőit ismerjék fel. Az egyik vélemény szerint<sup>19</sup> az embergyűlölő, magányos, autarkiaira törekvő, a világtól, a szomszédaitól elzárkózva lányával élő, Knémón, aki az odatévedt idegeneket kövel hajigálja, felidézi a korabeli politikai vezér Phókión alakját.

<sup>15</sup> A *Misoumenos*ban pl. a saját házából kizárt szeretőből férj lesz.

<sup>16</sup> I. m. (l. 14. jz.) 174skk.; a kérdésre vö. még: W. T. MACCARY, *Menander's soldiers: their names, roles and masks*, *American Journal of Philology* 93 (1972) 279–98; H.-D. BLUME, *Komische Soldaten. Entwicklung und Wandel einer typischen Bühnenfigur in der Antike*, in: B. Zimmermann (Hrsg.), *Rezeption des antiken Dramas auf der Bühne und in der Literatur*, Stuttgart–Weimar 2001, 175–195; P. G. McC. BROWN, *Soldiers in New Comedy: insiders and outsiders*, *Leeds International Classical Studies* 3.08 (2004) 1–16. F. MONTANA Démétrios Poliorketés szerepéről értekezik tanulmányában: *Menandro 'politico'. Kolax 85–119 Sandbach (C190–D224 Arnott)*, *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 137 (2009) 302–338; vö. még: M. D. DIXON, *Menander's „Perikeiromene” and Demetrios Poliorketes*, *Classical Bulletin* 81 (2005) 131–143.

<sup>17</sup> TRENCSENYI-WALDAPFEL I., *Terentius vígjátéka L. Aemilius Paulus temetésén*, *Antik Tanulmányok* 4 (1957) 1–28. E koncepció kritikájához vö. MARÓTI E., *Terentiana*, *Antik Tanulmányok* 7 (1960) 27–36 (= in: „Feci quod potui” – „Tettem amit tudtam”. A nyolcvanéves Maróti Egon tiszteletére, Szeged 2007, 65–77).

<sup>18</sup> *Demetrius of Phaleron, Cato and the Adelphoe*, *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 32 (1954) 24skk.

<sup>19</sup> D. WILES, *Menander's Dyskolos and Demetrios of Phaleron's Dilemma: a study of the play in its historical context – the trial of Phokion, the ideals of a moderate oligarch, and the rancour of the disfranchised*, *Greece and Rome* 31 (1984) 170–179; a politikai allegória kérdésére vö. WELLES i. m. (l. 13. jz.) 203.

Míg Nagy Sándor halála után az athéni radikális demokraták harcias hangot ütöttek meg, az oligarchikus rokonszenvet mutató polgártársaik a makedón hatalommal szemben békésebb hírokat pengettek. Ennek az oligarchikus irányzatnak 318-ig, a demokratikus rend rövid visszaállításáig, majd Démétrios Phalereus hatalomra lépéséig a legjelentősebb politikusa volt Phókión. Sohasem vádolhatták vesztegetéssel (ellentétben ellenfelével, Démosthenésszel), a spártai nevelés híve volt. Plutarchos<sup>20</sup> kevés szavú, rokonszenves emberként ábrázolja: takarékos, igénytelen életet élt, maga húzta a kútból a vizet, egyszerűen öltözködött, felesége nem hordott ékszereket. 318-ban, az oligarchia bukásakor egy kaotikus népgyűlésen halálra ítélték, és kivégezték.

A *Dyskolost* két évvel később, 316-ban a Lénaián mutatták be: e vélemény szerint nyilvánvaló hasonlóságok vannak a mizanthróp (ez volt a *Dyskolos* alcíme!), makedónbarát, luxus ellenes, az *ochlost*, a „csöcselék”-et megvető politikus és a színpadon megjelenő, a szerelmese útját álló, a darab végén megszégyenített főhős között.

Knémón megtestesített egy etikai eszményképet: elfogadta az egyszerű életmódot, sőt, a szigorú takarékoságot, elítélte azokat, akik egyre csak azt számítgatják, hogyan lehet meggazdagodni (720), elutasította a profithajszát. Az is kiderül a darabból, hogy primitív életvitele önkéntes, vagyonának alapján nem számított a szegények közé, nem a 322 és 317 között bekövetkezett alkotmánymódosítások fosztották meg vagyonától.<sup>21</sup>

Ráadásul a vígjáték színhelye Phylé, az a hely, ahol a demokratikus erők összegyűlekeztek, majd elindultak a 30-ak megdöntésére: a hely közmondásosan a demokratikus szellem továbbélését szimbolizálta.<sup>22</sup>

Mindaz, amit Démétrios Phalereusról tudunk, szemben áll ezzel a magatartással, és ami a legfontosabb: Démétrios rezsimje a gazdagok oligarchiája volt, itt a születési nemeség alig játszott többé szerepet. E felfogás szerint Knémón az, aki a színpadon – élő tilalomfaként – próbálja Démétrioszt feltartóztatni.

A már említett S. Lape is Démétrios Phalereus uralmához köti a *Dyskolos* bemutatását: csakhogy nála a Knémón lánya iránt szerelemre lobbanó fiatalember, Sóstratos atyja, név szerint Kallippidész képviseli az oligarchikus eszmét. Ha ez a nehézkes, értetlen ember osztályának megszokott gondolkodását követné, sohasem járulna hozzá ahhoz, hogy Sóstratos szegény lányt vegyen el, akitől hiába várna hozományt. Ámde a darabban más logika érvényesül:<sup>23</sup> a gazdasági megfontolások hatásukat veszítik, a romantikus szerelem házasságba torkollik. Fontos itt Gorgiasnak a lány féltestvérének és Sóstratosnak a kapcsolata (erről még hallani fogunk!).<sup>24</sup> Gorgias, amikor az athéni úrfi udvarlásáról tudomást szerez, nyersen rámondul: ἔργον δοκεῖς μοι φαῦλον ἐξηλωκέναι, πείσειν νομίζων ἔξαμαρτεῖν παρθένον ἐλευθέραν, ἢ καιρὸν ἐπιτηρῶν τινα κατεργάσασθαι πρᾶγμα

<sup>20</sup> Phókión 21,5,4 etc.

<sup>21</sup> Dysk. 163skk., 718skk.; vö. Cl. MOSSÉ, *Athens in Decline*, London 1973, 114sk.

<sup>22</sup> WILES i. m. (l. 19. jz.) 171sk.

<sup>23</sup> I. m. (l. 14. jz.) 113; vö. még TEGYEY I., *Erwartungen und Enttäuschungen des Publikums von Menander*, *Acta Antiqua* 48 (2008) 58.

<sup>24</sup> WILES i. m. (l. 19. jz.) 115.

θανάτων ἄξιον πολλῶν.<sup>25</sup> Itt Gorgias a szegények gyanújának ad hangot a gazdag városi fiatalember szándékait illetően, de az V. felvonásra fordul a kocka: Sóstratos a darab végén maga győzködi apját arról, hogy a pénz nagyon bizonytalan dolog: aki tulajdonosának gondolja magát, nem igazán a gazdája, valójában a vak szerencse bír vele.<sup>26</sup> Abban, hogy az atya végül kénytelen belenyugodni fia döntésébe, lényegében a demokratikus ideológia triumfálását kellene látnunk, hiszen az események éppen fordítva alakultak, mint ahogy a makedón oligarchia és Démétrios Phalereus szeretné.

Az amerikai szerzőnő azonban ennél is továbbmegy Menandros és a demokratikus ideológia szoros kapcsolatának feltételezésében, és ezzel értjük meg végre könyvének eleinte enigmatikusnak tűnő címét. Annak a demokraciának, amit a makedón fennhatóság évtizedeiben – így S. Lape – helyre szeretnének állítani, alapvető ismertetőjegye Periklész 451/450-es törvénye, amely szerint az athéni polgárjogot ahhoz kötötte, hogy mindkét szülő athéni polgár legyen. 150 valahány évvel később is ez a még mindig érvényben levő törvény válik a demokratikus ellenállás egyik fő támaszává, a Menandros korában is érvényes *nomos* tartja fenn a polgárság identitását, hiszen Menandros komédiáiban is ugyanez a reprodukció játssza a főszerepet, amikor a darabok végén fény derül a kalózok által elrabolt vagy gazdasági okokból kitett lánysecsemők athéni polgárjogára. Ilyen módon darabjai az oligarchia, a despotizmus, az idegen uralom évtizedeiben nemcsak a demokratikus ellenállás, hanem a megújulás eszközei is lehettek. Persze a költő tudatában van annak, hogy a megváltozott (hellenisztikus) világban a periklési törvény szellemének érvényesülése elé akadályok gördülnek, a családi románcok már-már felforgatják a dolgok megszokott rendjét,<sup>27</sup> a férfiaknak azok az előjogai, hogy prostituáltakhoz járnak, hogy hetairákat, netán ágyasokat tartanak, a demokratikus rend ellen hatnak, hiszen így nem eléggé elkötelezettek a demokratikus népesség – úgy mond – reprodukálására. Ugyanez mondható el a *moichos* tevékenységéről is, amelyet nem hiába próbál meg védeni a *graphé moicheias*.<sup>28</sup>

Számos ponton nem követhető ez az okfejtés, de fennakadhatunk azon az egyszerű tényen is, hogy ez a teória egyenlőségi jelet tesz „athéni” és „demokrata” közé, mintha a két szó szinonima lenne, megfelelkezve arról, hogy a polgárság jelentős része oligarchikus érzelmű volt.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> „Gonosz tettet forralsz te, úgy ítélem én, hogy bűnre csábítsz egy szüzet, szabad lányt, csak kellő alkalomra vársz, hogy elkövesd gaztettedet, miért csak egyszer halni meg is kis büntetés (289–293)” (Ez és a következő Dysk.-idézetek fordítója Trencsényi-Waldapfel I.). A problémához vö. még P. G. McC BROWN, *Athenian Attitudes to Rape and Seduction: the Evidence of Menander, Dyskolos* 289–93, *Classical Quarterly* 41 (1991) 533–534, valamint V. J. ROSIVACH, *When a Young Man Falls in Love. The Sexual Exploitation of Women in New Comedy*, London–New York 1998, 155–6, 169, 209–210.

<sup>26</sup> SZEPESSY utal rá (i. m. [l. 12. jz.] 127), hogy itt Sóstratos – mint még látni fogjuk – a Gorgiasztól fejére olvasott elveket ismétli meg.

<sup>27</sup> I. m. (l. 14. jz.) 12.

<sup>28</sup> Világos Menandros üzenete akkor is, amikor az *Aspis* legellenszenvesebb figuráját, Smikrinést az oligarchia képviselőjének teszi meg: a kapzsi öreg házassága az örökösnevel nem a demográfiai helyzet javítását, hanem személyes meggazdagodását szolgálja.

<sup>29</sup> Vö. W. E. MAJOR, *Bryan Mawr Classical Review* 2004. 06. 39, 4.

\*

Ehhez hozzá kell vennünk, hogy Menandros színpadon kívüli tevékenységéről fennmaradt két adat éppen az ellenkező irányba mutat. Elégedjünk meg azzal, hogy most csak azt vegyük szemügyre, amelyet Diogenés Laertios őrzött meg (5,79), és arról tudósít, hogy Démétrios Poliorkétés megérkezésekor a költőt csaknem elítélték, semmi másért, minthogy barátja volt az előző önkényúrnak, Démétrios Phalereusnak, de Démétrios unokaöccse, Telesphoros közbejárt érte.<sup>30</sup> Démétrios uralmának megtételese újra meg újra viták tárgya, de annyi azért nyilvánvaló, hogy a makedón fennhatóság exponense volt.<sup>31</sup>

Ezzel a biográfiai adattal egybevégt az a tény is, hogy Démétrios Phalereus nemcsak Athén tyrannosa, hanem egyúttal peripatetikus filozófus is volt. A peripatetikusok pedig közeli kapcsolatban álltak a makedón uralkodókkal. Aristotelés atyja orvos volt a makedón udvarban, Aristotelés maga pedig Nagy Sándor nevelőjeként tevékenykedett. Feljegyezték, hogy a filozófus jó barátságot ápolt Antipatrosszal, és ezért élete végén, amikor az ellentábor kerekedett felül, menekülni kellett Athénből. Ide mutat az is, hogy Theophrastos, Aristotelés utódja is megőrizte ezeket a kapcsolatokat: és akkor már itt is vagyunk Menandrosnál: hihető adat az, hogy Theophrastos mind Démétrios, mind Menandros tanította.<sup>32</sup>

Ehhez az ideológiai-politikai háttérhez illik, hogy – Major szerint – Menandros darabjainak politikai tartalmát „az abszolút minimumra” korlátozta; az ő színpadának legfontosabb szereplői a gazdag emberek, akik ebben a világban feladták azt, hogy a polisukért szálljanak csatába, ehelyett a maguk szűk entitását, a politikailag el nem kötelezett, de anyagilag sikeres *oikosukat* védelmezték. A makedón uralkodók belső békét kívántak teremteni, és érdekeiket éppúgy sértette volna egy demokratikus felkelés, mint egy oligarchikus államcsíny. Menandros felismeri, hogy a megváltozott világban ekörül maradt még valami játék lehetőség, és ezt a depolitizált világot mutatja be nézőinek azt sugallva nekik – a makedón érdekeknek megfelelően –, hogy elég, ha rendben tartják házaikat, megőrzik családjuk stabilitását és biztosítják megélhetésüket.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Μέανδρος ὁ κωμικὸς παρ’ ὀλίγων ἦλθε κριθῆναι δι’ οὐδὲν ἄλλο ἢ ὅτι φίλος ἦν αὐτῷ. ἄλλ’ αὐτὸν παρητήσατο Τελεσφόρος ὁ ἀνεψιὸς τοῦ Δημητρίου.

<sup>31</sup> A másik esetre, amikor Lacharés megakadályozta a költő *Imbroi* c. darabjának bemutatását, vö. MAJOR, *Menander in the Macedonian World*, 53skk.

<sup>32</sup> Uo. 52, 55skk.; a kérdésre vö. még: K. GAISER, *Menander and the Peripatos*, Antike und Abendland 13 (1967) 8–40; WEBSTER i. m. (l. 1. jz.) 43skk.

<sup>33</sup> Uo. 71skk.: „let the citizens set their own houses in order, guard the stability of their families, and secure their own economic livelihood.” – A nyílt politikai összecsapásra Menandros ránc maradt anyagában egyetlen egyszer kerül sor: A *Sikyónios* 150–168. soraiban két öreg lép fel, az egyik (valószínűleg Smikrinés) – gazdag ember, az oligarchák támogatója, a másik (Kichésias?, Thérón?, Blepés?) – szegény, demokrata. A szokásos vádakot szórják egymás fejére: „csöcselék”, a bíróságot siránkozással befolyásolni akaró gazember – „kevélykedő”, aki úgy csórta össze vagyonát... Smikrinés veréssel fenyegeti ellenfelét, aki elmenekül. A költő elkerüli, hogy politikailag állást foglaljon, és két, megkeseredett öreg jellemzésére használja fel a jelenetet. Vö. GOMME–SANDBACH i. m. (l. 4. jz.) 646skk., MAJOR i. m. (l. 31. jz.) 64skk., W. G. ARNOTT (ed.), *Menander, Volume III*. (Loeb Classical Library). Cambridge, Mass.–London 2000, 240skk.

\*

Óvatosságot ajánlok minden ilyen próbálkozás esetében. Ha feltesszük a kérdést, mi lehetett Menandros igazi szolgálata Athénnek – akkor a darabokból az előbbieknél differenciáltabb kép bontakozik ki. A költő aligha segített volna polisának, ha össznépi ellenállást hirdetett volna a népszaporulat növelésére, vagy ha pellengérré állította volna a hatalmat bitorló szoldateszkát néhány hetvenkedő katona színrevitelével, de kétségbe kell vonnunk azt is, hogy – akár ideológiai megfontolásokból – elébe ment volna az idegen megszállók intencióinak.

Úgy véljük, költőnk – szemben az ókomédia poétáival – majdnem minden üzenetében azt sugallta, hogy az adott helyzetben nem a politikai cselekvésnek, nem a közösségi fellépésnek van helye, hanem a magánember kiállásának, a helyes privát magatartás felmutatásának, amely képes megőrizni a polis tradícióit a jobb időkre. A színpad az ilyesféle emberi magatartás ábrázolásának kiváló lehetőséget nyújtott.

Igaz ugyan, hogy Nagy Sándor színre lépésével az ember mint *zóon politikon* (ahogy a peripatos megfogalmazta), háttérbe szorult, és teret nyertek a Menandrosszal egyidős filozófus, Epikuros gondolatai (ők ketten együtt voltak ephébosok!), amelyek az egyes emberek lelkét az egyéni boldogságra és a politikaiak helyett a természet egyetemes törvényeire igyekeztek hangolni. De ez a folyamat még nem teljesedett ki, még nem merültek feledésbe Menandros nézőinek emlékezetében Athén szebb napjai. Aligha mondhatjuk, hogy vígjátékíró színpadi karrierje idején a sztoikus eszmék általánosan elterjedtek lettek volna. Ebben az átmeneti periódusban tehát volt még lehetőség a cselekvésre. A kérdés most már az, mit tehettek a polgárok a görög városállam hanyatló autonómiájának idején.

Az első az lehetett, hogy tudomásul vették, polisuk a tradicionális értelemben többé nem képes befolyását más városokra, idegen területekre kiterjeszteni. De ugyanakkor ez nem jelentette azt, hogy teljesen fel kellett volna adniuk a város autonómiáját. Athén jövője attól függött, megértik-e polgárai, most arra kell törekedniük, hogy a városon *belül* fenn tartsák a megfelelő feltételeket, biztosítsák egy ésszerűen kormányzott közösségben a civilizált élet lehetőségét.

Ezt akkor teheték meg, ha maguk mutathattak példát polgártársaiknak.

\*

Elsőnek vegyük szemügyre a katona sokszor megvitatott figuráját. A *Sikyónios* c. darabban (ellentétben az indulatait féken tartani nem tudó zsoldossal és a magát a szíve-hölgy rabszolgájává alázó, ügyefogyott katonával) a névadó hősnek, Stratophanésnak megvan minden képessége, amire egy kiváló *stratiótés*nak szüksége van: amikor hírt kap szolgája révén valódi származásáról (nem azok a szülei, akiről gondolta), két mondatra sincs szüksége, hogy embereivel Eleusisba induljon polgárjoga igazolására. Az összegyűlt tömeg előtt határozott fellépésével eléri, hogy a papnő védelme alá kerüljön a leány, akit az elhurcolás veszélye fenyeget, de akit ő kisgyermek kora óta féltő gondoskodással nevelt, s akibe immár szerelmes. Amikor végre magáénak tudhatja szerelmét, előbb példás szervezőképesség-

gel gondoskodik a málháról és a berendezésről, átköltözteti a gondjaira bízott embereket és állatokat a szomszédos házba, az újonnan megtalált atyjához.

Érdemes ennek a minta-katonának a sorsát tovább követni. Nem kételkedhetünk abban, hogy a polgároknak megerősítette a poliszukba vetett hitet az, hogy Menandros a színpadon is felidézi a város fizikai realitásait. Ennek legemlékezetesebb példája, amikor a Sikyóniosban az imént említett *stratiótés*, egy népgyűlésen védi meg Philumené, a szeretett lány érdekeit.<sup>34</sup> Az összegyűlt polgárok előtt ketten harcolnak a lányért: a sikyóni katonán kívül egy fehér bőrű ifjú is. A jelenetet egy hírnök beszámolójából ismerjük, aki – bár nem nevezi meg a költő – az euripidés *Orestés* nagyjelenetét idézi, amelyben az argosi népgyűlés dönt Orestés és Élektra sorsáról. Ez a darab rendkívül népszerű volt, ezért hihetőleg jól ismerték azt Menandros nézői is. A hírnök elbeszélését a tragédiából vett sorral kezdi, és később is idéz e drámából. Más tekintetben is hasonlatos egymáshoz a két *angelos*-jelenet: azonos a szerkezetük, emellett csaknem azonos módon mutatja be a költő a vitában fellépő szereplőket is. Mi lehetett a költő célja a jelenet ilyen megformálásával? Bizonyára voltak irodalmi szándékai is, talán meg akarta mutatni, miképpen képes demitizálni a tragédiából jól ismert jelenetet, amikor a polis polgárai kerülnek Orestésnek és társainak helyzetébe.<sup>35</sup> De bizonyos, hogy a demokratikus rend még megmaradt elemének színpadra vitelével polgártársainak emlékezetébe idézte, milyen lehetőségei vannak sorsuk befolyásolására.

Stratophanés győz a népgyűlésen, annak ellenére, hogy ellenfele, Moschión, aki a lány körül sündörög és azon van, hogy a lány helyzetét elviselhetőbbé tegye, megpróbálja megrendíteni szavahihetőségét. Valójában a tömeg a népgyűlésben csak Moschiónra gyanakszik, a démos reakciója kifogástalan: hangulatának minden ingadozása, hangoskodása, lármája ellenére a tisztességtudó magatartást tanúsít, ösztönösen Stratophanéshez húz, és végül, amikor megismeri a tényeket, ügye mellé áll.

Most lesz jelentősége annak, hogy Menandros felidézte az euripidés *népgyűlés*-jelenetet: ebben a szcénában az Orestésék sorsát eldöntő vita csúcspontjára értünk: Előtte Thalthybios kétértelműen szól, Diomédés – kegyelemből – a számkivetés mellett van, majd egy „fékezhetetlen nyelvű vakmerő legény” megkövezést követel. Egy pillanatra felfénylik a remény: feláll egy másik s éppen ellenkezőt javasol: ἄλλος δ' ἀναστάς τῷδ' ἐναντία, μορφή μὲν οὐκ εὐωπός, ἀνδρείος δ' ἀνὴρ. ὀλιγάκις ἄστὺ κάγορας χραίνων κύκλον, αὐτουργός οἴπερ καὶ μόνου σώζουσι γῆν ξυνετὸς δέ, χωρεῖν ὁμόσε τοῖς λόγοις θέλων, ἀκέρατος, ἀνεπίπληκτον ἡσκηκῶς βίον. (917–921).<sup>36</sup> Menandros kettéosztja a karakterizáló deskripciót: a hírnök (Blepés a neve) kapja az αὐτουργός helyett a δημοτικός minősítést

<sup>34</sup> TEGYEY i. m. (l. 1. jz.) 309. A jelenethez vö. még: GOMME–SANDBACH i. m. (l. 4. jz.) 650skk.; WEBSTER i. m. (l. 1. jz.) 35 k; A. G. KATSOURIS, *Tragic Patterns in Menander*, Athén 1975, 50skk.; A. HURST, *Ménandre et la tragédie*, in: E. Handley–A. Hurst (szerk.), *Relire Ménandre*, Genève, 1990, 102, 110–117; ARNOTT i. m. (l. 33. jz.) 246skk.; továbbá vö. A. BLANCHARD, *Les Sicyoniens*, Paris 2009, XXVII skk.; MONTANA i. m. (l. 16. jz.) 310skk.

<sup>35</sup> TEGYEY i. m. (l. 1. jz.) 301.

<sup>36</sup> „alakja nem volt szép, de nemes volt ő maga, ki csak ritkán ró várost és piacteret, földműves – ilyenek tartják csak fenn a hont –, egy tisztaszívű, feddhetetlen életű” (Devecseri Gábor fordítása).



és ami vele együtt jár: οἵπερ καὶ μόνοι σώζουσι γῆν (*Sikyónios* 182)<sup>37</sup> és Stratophanésnak jut ki az, hogy („egy másik ember lépett most elő, egész közel hozzám, ez, Zeusra”), ὄψει τις ἀνδρικός πᾶνυ (*Sikyónios* 215).<sup>38</sup> Ez a Stratophanés azt javasolja a népgyűlésnek, hogy ők vegyék magukra a felelősséget polgártársuk, a lány, Philumené fölött gyámi (*kyrios*) minőségben, amíg atyja és családja visszaszerzik őt a népgyűlés és a papnő védelméből.

A *stratiótés* ebben a helyzetben két alapvető elvet testesít meg: az egyik az, hogy a polgár biztonságát az *oikos*hoz tartozása képes csak megadni, valamint azt, hogy a közösségnek saját érdekei, biztonsága és rendje követeli meg, hogy védelmébe vegye az *oikos*okat, amelyek alkotják. Itt tetten érhetjük az újkomédia aggodalmát az egyes polgárok státusának alakulását illetően, amely egy sor vígjátéknak nem mellékes motívumaként jelenik meg: alig van valami, amitől a szereplők inkább tartanának, mint a *polis*hoz tartozást kifejező státus elvesztése, és alig van valami, aminek visszaszerzéséért többre lennének képesek.<sup>39</sup>

T. P. Hofmeister helyesen hivatkozik itt az athéni demokrácia társadalmi gyökereit és sikeres működését vizsgáló J. Ober<sup>40</sup> ismert nézeteire, amelyeket a legkülönbélebb összefüggésekben az athéni népgyűlés hallgatósága előtt elmondott beszédek elemzéséből szűrt le. A társadalmi-politikai rend addig működött simán a városállamokban, amíg az elitek társadalmi hatalmát egyensúlyban tudta tartani a tömegek politikai hatalma. Stratophanés fel lépésének színrevitelével Menandros azt példázza, hogy mit nyer a közösség, ha a társadalom különböző érdekcsoportjai „a helyesen gondolkodó” egyének vezetése alá kerülnek.<sup>41</sup>

És hivatkozhatunk itt az athéni demokrácia egy másik alapvető intézményére is: az *Epitrepontes* ítélezési jelenete (amelyről a darab a címét kapta) a bíróság működésére aludál: szabályos perbeszédet hallunk, hogy a kitett és megtalált gyerek holmijának sorsa a törvény szerint rendeződjék, és ennek során majd a gyerek polgárjoga is visszakerüljön hozzá. A menandrosi ironia hozza magával, hogy a döntőbíróul felkért személy nem más, mint – tudtán kívül – a gyerek nagyatyja, aki végső soron a kitett gyerek polgárjogának forrása. Az imént említett társadalmi probléma sem hiányzik a jelenetből: Smikrinés, nagyatyja, a jómódú polgárember kedvetlenül mordul a hozzáforduló szénégetőhöz és pásztorhoz: ὦ κάκιστ' ἀπολούμενοι, δίκας λέγοντες περιπατεῖτε, διφθέρας ἔχοντες (228–230);<sup>42</sup>

<sup>37</sup> „ilyenek tartják csak fõnn a hont”.

<sup>38</sup> „talpig férfi volt”.

<sup>39</sup> A párhuzamosan emlékezetünkbe idézett Euripidés-darab felfokozza az izgalmakat: ott nem egyszerűen a polgári státus elvesztése, hanem az egzisztenciális megsemmisülés a tét.

<sup>40</sup> *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of People*, Princeton 1989, 299skk.

<sup>41</sup> Vö. T. P. HOFMEISTER, *αἱ πᾶσαι πόλεις: Polis und Oikumené in Menander*, in: G. W. Dobrov (ed.), *The City as Comedy. Society and Representation in Athenian Drama*, Chapel Hill–London 1997, 311sk.

<sup>42</sup> „Ej, no koldusfajzata! Törvény körül perelve jártok, kecskebőr gúnyában?” (Devecseri Gábor fordítása).

διφθέρας ἔχοντες, azaz „parasztlétetekre” is keresitek az igazatok a törvény előtt? Az öreg mégis végighallgatja a peres felek kacskaringós beszédeit, és végén *lege artis* hoz ítéletet.<sup>43</sup>

\*

Itt vissza kell kanyarodnunk a fentebb már említett *Dyskolosz*hoz. Ott láttuk, hogy a szerelmes fiatalembernek rendhagyó módon nem a megszeretett fiatal lány<sup>44</sup> atyjával, hanem féltestvérével, Gorgiasszal akad vitája (289–293).

A *Dyskolos* is Menandros darabjainak azon csoportjához tartozik, amelyeket Webster – még e vígjáték felbukkanása előtt – a „plays of social criticism”-ként jellemezte.<sup>45</sup> A darabban előtérbe kerül a szereplők osztályhelyzetének és a szegénységnek–gazdagságnak a kérdése, amit nyomatékosít város–falu ellentétének az egész művön végig vonuló motívuma. Az alaphangot már Pan isten prológusa megadja, aki „kövel küszködő földművesekről” beszél (4; ez a motívum visszatér a kövel és görönggyel dobáló Knémónnal [83, 120] és az embergyűlölőt jellemző rabszolga, Getas szavaival [605]); folytatódik Daosnak a megszemélyesített „Szegénység”-re sórt átkával (208–211), majd Gorgias Sóstratosnak mondott beszédével (271–287). Az ellentétet kihangsúlyozzák a jellemek: nemcsak Sóstratos, a városlakó, módos fiatalember és Gorgias, a keményen dolgozó paraszt áll szemben egymással,<sup>46</sup> hanem Kallipidés, Sóstratos atya és Knémón, sőt a rabszolgáik is: Daos, aki a falut és a szegénységet képviseli, míg a másik oldalon Pyrrhias, Sóstratos szolgája, valamint Chaireas (a barátja vagy élősdije) áll.<sup>47</sup>

Mindenesetre a társadalmi probléma Sóstratos és Gorgias vitájában ölt testet. Nem véletlen, hogy kettőjük társadalmi helyzetének eltérő voltára Pan prológusban figyelmeztet (39–41; 23–7).

<sup>43</sup> Vö. S. M. GOLDBERG, *The Making of Menander's Comedy*, Berkeley–Los Angeles 1980, 22sk.; más szempontból vizsgálja a jelenetet MAJOR i. m. (l. 31. jz.) 57sk.

<sup>44</sup> Akinek a költő – hogy hogy nem – elmulasztott nevet adni!

<sup>45</sup> *Studies in Menander*, Manchester 1960 (2nd edition), 59skk. Ezek közös formulája: egy gazdag fiatalember szeret, csábít vagy már elcsábított egy szegény lányt, akit minden esetben feleségül szándékozik venni. A lány rokonai mindezt a szegény ember gazdagok általi kihasználásának tekintik és gyakran ragadtatják magukat a nyomorúságuk fölötti moralizálásra. Idetartozik mindenekelőtt: *Kolax* és *Eunuchus*, *Andria* és *Perinthia*, továbbá *Heautontimoroumenos*, a második *Adelphoi*, *Synaristószai*. A későbbi fejleményekre vö. WEBSTER i. m. (l. 1. jz.) 25–42.

<sup>46</sup> Közös vonásaikra vö. E. S. RAMAGE, *City and Country in Menander's 'Dyskolos'*, *Philologus* 110 (1966) 197sk.

<sup>47</sup> RAMAGE i. m. (l. 46. jz.) 196skk. – A társadalmi probléma súlyát ugyanakkor gyengíti, hogy Knémón szegénysége önként vállalt, és jellemének torzulásából fakad (birtokának értékét amúgy Gorgias két talentumra becsüli [327sk.]), a fiatal Gorgiast pedig, bár Pan jellemzése szerint „korán érik az, kinek nehéz az élete” (28), bizonyára megmosolyogták a műveltebb nézők, amint életbölcseéseket osztogatott. Ne feledjük Aristotelés megállapítását (Rhet. 2,21,1395a), miszerint a γνωμολογεῖν csak az idős, tapasztalt emberekhez illik, amúgy az ember illetlen, balga és neveletlen dolgot követ el: οἱ γὰρ ἀγροῖκοι μάλιστα γνωμοτύποι εἰσίν..., vö. A. THEUERKAUF, *Menanders Dyskolos als Bühnenspiel und Dichtung* (Diss. Göttingen), 1960, 54.

Mint láttuk, amikor Gorgias megtudja, hogy Sóstratos beszédbe elegyedett a lánnyal, rögtön a legrosszabbra gondol (fentebb, 6). Gorgias „komoly beszéde” első részében (271–287) arról beszél, hogy siker és balsiker végesek és egy-egy fordulat az ember életét könnyen ellenkezőre váltja. Ha az igaztalan ember elbízta magát, szerencséje hirtelen rosszabbra fordulhat; a nyomorban élő viszont jobb sorban reménykedik. Sóstratosnak tehát helyzetéhez méltóan kell viselkednie, és nem nézheti le a szegényeket. Magát és osztályát úgy írja le, mint aki a nyomora ellenére is „nemes lélekkel túri azt, amit rámért a sors, s a szükség sem csábítja rosszra.”<sup>48</sup>

Menandros itt is, akár más korai darabjaiban, világosan állást foglal: a szegény emberek mellett, akik igen érzékeny a gazdagokkal való kapcsolataikban, és ezért a vagyonos embereknek nagyon óvatosaknak kell lenniük, hogy még a látszatát is elkerüljék annak, hogy ki akarják használni előnyüket a kevésbé tehetősekkel szemben. Világosan megmutatkozik ez a magatartás Gorgias Sóstratoshoz intézett beszédének végén:

Szegényt ki sért, magára vonja átkait.  
Inkább részvétet érdemel: ha szenved, azt  
nem önhibája, sors szeszélye róttá rá.<sup>49</sup>

Gorgias beszédének fontos motívuma, hogy szembeállítsa a ráérő idővel rendelkezőket azokkal, akik pihenni nem érnek rá sohasem.<sup>50</sup>

A *Dyskolos* itt az osztályok közti különbséget a munkára alapozva mutatja be. A szegények dolgoznak, a gazdagok nem. Menandros azonban fordít egyet a dolgon: A gazdag kényelmes élete jobbnak látszik ugyan, mint, mint a szegényé, de a gazdag ember ettől még nem lesz magasabb rendű a szegénynél. Sőt, a darab során a szegény a gazdag fölé kerül, hiszen Sóstratosnak – egy rövid időre lemondva a gazdagság kiváltságairól – vállalnia kell a derékfájdító kapálást, és – levette „szép köpenyét” – a nehéz fizikai munkával kell elfogadtatnia magát a szegény, keményen dolgozó Gorgias előtt, hogy elnyerhesse Knémón lányának kezét. Itt a munka erkölcsi fölénye igazolódik. És a szerepek a másik oldalon is felcserélődnek: Gorgias, amikor hallja Kallippidés ajánlatát, hogy vegye feleségül Sóstratos nővérét, előbb tiltakozik,<sup>51</sup> de végül is elfogadja a gazdag ember életét és kényelmét, amiben része lesz, ha hozzájut a házassággal együtt járó hozományhoz.

Rosivach szerint a darab üzenete az lehet, hogy a gazdagság jó dolog, és a színdarab gazdag embereinek (a végén, de nem utolsó sorban ideértve Gorgiast is) joguk van előnyös

<sup>48</sup> 280–282: τοῖς δ' ἐνδεῶς πράττουσιν, ἂν μηδὲν κακὸν ποιῶσιν ἀποροῦντες, φέρωσιν δ' εὐγενῶς τὸν δαίμον'.

<sup>49</sup> 295–298: πτωχὸς ἀδικηθεὶς ἔστι δυσκολώτατον. πρῶτον μὲν ἔστ' ἐλείνος, εἶτα λαμβάνει οὐκ εἰς ἀδικίαν ὅσα πέποιθ', ἀλλ' εἰς ὕβριν. A továbbiakra vö. D. KONSTAN, *Greek Comedy and Ideology*, New York–Oxford 1995, 97skk.; V. J. ROSIVACH, *Class Matters in the Dyskolos of Menander*, *Classical Quarterly* 51 (2001) 127skk., küll. 133sk.; Ch. A. COX, *Is Sostratos' Family Urban in Menander's Dyskolos?*, *Classical Journal* 97 (2002) 351–358.

<sup>50</sup> „Mert méltánytalan, hogy ráérő idő nekünk, akik soha pihenni rá nem érnek, ártalmas legyen.” (οὐ δίκαιόν ἔστι γοῦν τὴν σὴν σχολὴν τοῖς ἀσχολουμένοις κακὸν ἡμῖν γενέσθαι, *Dysk.* 293–295).

<sup>51</sup> „Nem esne jól élvezni azt, miért más dolgozott, magam gyűjtök magamnak” (829–831).

helyzetükhöz, és ahhoz, hogy kényelmes legyen az életük, de a keményen dolgozó szegény embert is tisztelet illeti meg a gazdag rászorult.<sup>52</sup>

Ide vonhatjuk a *Samiát* is. Ebben a darabban a költő éles vonásokkal rajzolja meg az elkeseredett szegény szomszédnak, Nikératosnak az alakját, aki nem tud lányával hozományt adni, s a Phylé lakomájához is csak a legvézna birkával tud hozzájárulni. Vele szemben áll a gazdag Démeas, aki ezzel szemben gondok nélkül él, és képes chorégiát teljesíteni. A κηδεία („házassági kapcsolat” – ez a darab alcíme) végül akkor jön létre, amikor a szegényember lányát elveszi a gazdag fia.<sup>53</sup>

Démeasnak és Nikératosnak itt sikerül elkerülnie a nyílt konfliktust az anyagi helyzetükben mutatkozó nagy különbség ellenére is. Mindketten megkapják ennek a kapcsolatnak a révén, amire vágnak, mintha csak az aristotelési középúton járnának, hiszen a szegény Nikératos költségmentesen férjet szerez megesezt lányának.

Fejtegetéseinket egy jóra való, tette kész katona alakjával kezdtük, most befejezésül elérkeztünk egy derék fiatalemberhez. A *Samia* egyik fontos mozzanata az is, hogy Démeasnak végül is sikerül „rendes” embert, igaz polgárt faragnia fiából: πύκαζε συ κρᾶτα καὶ κόσμει σεαυτόν („Ékesítsd fel fejed, szedd rendbe magad!” 732–733) – mondja az apa Moschióznak, és bizonyos, hogy a második felszólítás a morális tartásra vonatkozik. A κόσμει szónak itt súlya van: a fiú önvallomásában a darab elején atyja juttatásairól, ajándékaikról azt mondta: δι’ ἐκεῖνον ἦν ἄνθρωπος „Őáltala voltam ember” (17–18). És hozzáteszi: ἦν κόσμιος. „Rendes ember voltam” (avagy: „jól nevelt fiú”).<sup>54</sup> Tudjuk: az ἄνθρωπος Menandros egyik kulcsszava. Hiszen ő mondta ki:

ὡς χάριεν ἔστ’ ἄνθρωπος, ὅταν ἄνθρωπος ᾖ. (frg. 761.1.)

Ebben a darabban ehhez most a κόσμιος, κόσμει, majd a κοσμιότης társul. Amikor Démeas kísértésbe esik, hogy fiát gyanúsítsa, kétszer is a κοσμιότης-re hivatkozva hessegeti el rossz gondolatait (273, 344). Amikor Démeasnak sikerül Nikératossal megegyeznie, csak akkor lehet nyugodt, hogy célját elérte: fia igazi gentleman lett.

<sup>52</sup> ROSIVACH i. m. (l. 49. jz.) 133sk. Jelképes értelmű, hogy Phylé sziklás vidékére nemcsak Sóstratos, hanem a Pan szentélyt gyakran látogató anyja és kísérete is egyre inkább kiterjeszti világát.

<sup>53</sup> Vö. WILES i. m. (l. 19. jz.) 173.

<sup>54</sup> H.-J. METTE, *Moschion ho kosmios*, Hermes 97 (1969) 432–439; GOMME–SANDBACH i. m. (l. 4. jz.) 547sk., 569; H.-D. BLUME, *Menanders »Samia«*, Darmstadt 1974, 10sk., 123; ZAGAGI i. m. (l. bevezető jz.) 64sk., 116; A. BLANCHARD, *Moschion o kosmios et l’interprétation de la Samienne de Ménandre*, Revue des Études Grecques 115 (2002) 58–74; HOFMEISTER i. m. (l. 41. jz.) 318.



ADAMIK BÉLA

## PROPAGANDA ÉS A LATIN NYELV NORMALIZÁCIÓJA

### 1. Problémafelvetés: nyelvi normalizáció, standardizáció és a latin nyelv

A klasszikus latin<sup>1</sup> néven ismert nyelvállapot létrejöttét eredményező nyelvi változási folyamat mögött már régóta tudatos nyelvtervezési (nyelvművelési) tevékenységet valószínűsítenek a kutatók. Sokat mondók a klasszikus latin létrejöttével kapcsolatban felbukkanó olyan nyelvtervezési fogalmak mint „unification, fixation” (Marouzeau), „Kanonisierung” (Norden), vagy „standardization” (Palmer, Rosén) és még sorolhatnánk a hasonlókat.<sup>2</sup> G. Neumann a „Normierung” terminust hozta forgalomba 1977-es tanulmányában, amelyben megkísérelte a latin nyelv normalizációs folyamatának módját, tartalmát és időkeretét a korábbiaknál szabatosabban meghatározni. Neumann az általa Normierungnak nevezett nyelvi normalizációs folyamatot Ennius akméja (kb. Kr. e. 200) és Cicero halála (Kr. e. 43) közé keltezte, és a Ciceróval elért kanonizáció rögzítését és lényegében kötelező erejűvé tételét pedig Quintilianushoz kötötte.<sup>3</sup> A Normierung terminus neumann alkalmazása azonnali reakciót váltott ki J. Untermannnál, aki a Gymnasiumnak még ugyanazon számában korreferátum formájában fejtette ki véleményét Neumann Normierung-fogalmáról. Röviden szólva Untermann alkalmazhatatlannak nyilvánította a normalizáció fogalmát a Neumann által felvett korszak nyelvi folyamatainak jellemzésére, és a latin nyelv normalizációját Quintilianus (Kr. u. kb. 35–kb. 100) és utódai, főképp a *Grammatici Latini* tevékenységére korlátozta.<sup>4</sup>

Bár a Neumann és Untermann közti vita több mint 30 éve zajlott le, aktualitásából mit sem vesztett, többek között azért, mert az újabb irodalom, így Hannah Rosén *Latine loqui c.* 1999-es kiváló monográfiája épp hogy csak érinti, a Poccetti, Poli és Santini szerzőtriász által 1999-ben megjelentetett és 2005-ben németül is kiadott, sok ponton problematikus tar-

---

<sup>1</sup> Az „első osztályú, kiváló” jelentésű *classicus* melléknév használatának Gellius, ill. Fronto nyomán történő modernkori, 15. század végi újraélesztéséhez vö. M. CITRONI, *Gellio, 19,8,15 e la storia di classicus*, MD 58 (2007) 181–205.

<sup>2</sup> Tudománytörténeti áttekintést ad G. NEUMANN, *Die Normierung des Lateinischen*, Gymnasium 84 (1977) 199–212; 204 és H. ROSÉN, *Latine loqui. Trends and Directions in the Crystallization of Classical Latin*, München 1999, 12sk.

<sup>3</sup> NEUMANN i. m. (l. 2. jz.) 205.

<sup>4</sup> UNTERMANN, *Korreferat zu G. Neumann: Die Normierung des Lateinischen*, Gymnasium 84 (1977) 279–283; 280sk.

talmú latin nyelvtörténet pedig nem tárgyalja érdemben ezt az egyáltalán nem érdektelen vitát.<sup>5</sup>

Neumann tanulmányát és Untermann hozzá írt korreferátumát tanulmányozva természetesen rögtön kiderül, hogy a latin nyelvre vonatkoztatott normalizáció időkeretének ennyire eltérő meghatározása (ti. Neumannnál Kr. e. 2–1. sz., míg Untermannnál Kr. u. 1–4. sz.) alapvetően ugyanazon terminus eltérő tartalmú alkalmazásán alapszik, nem pedig eltérő nyelvi tények, metalingvisztikai forrásanyag felhasználásán. Untermann ugyanis a normalizációnak abból a korlátozott („ipari”) meghatározásából indult ki, amelyik a normalizációs tevékenységet csupán a kiválasztott nyelvi formák kötelező erejűvé tételére, előírására vonatkoztatja. Egy ilyesfajta előíró, preskriptív normalizációt véleménye szerint csak a Quintilianus és az ő nyomdokain haladó latin grammatikusok hajthattak végre, preskriptív nyelvtaik révén; Cicero és elődei pedig csak az előfeltételeket teremtették meg ehhez a normalizációhoz.<sup>6</sup> Neumann ezzel szemben normalizáción általános értelemben éppen azt a kiválasztási, válogatási folyamatot érti, melynek során a legfelsőbb társadalmi réteg nyelvét alapul véve létrehoznak, kimunkálnak egy egységes nyelvi kódot, elsősorban a hivatalos és az irodalmi nyelvhasználat számára. Rómában e standard nyelvváltozat kimunkálása Neumann szerint Enniusszal veszi kezdetét, majd a Scipio-kör tevékenységével vesz lendületet, s végül Cicero működésével jut csúcspontjára, s halálával a folyamat egyben le is zárul.<sup>7</sup>

Ha megnézzük, hogy a nyelvtudomány, s azon belül a szociolingvisztika, és annak résztudományága a nyelvpolitika mit ért nyelvi normalizáción, vagy standardizáción, némileg egyszerűsítve a vitás kérdéseket, összefoglalólag a következőket mondhatjuk el. Standardizációnak vagy normalizációnak nevezik azt a nyelvi szabványosítási folyamatot, melynek célja egy földrajzi, ill. társadalmi nyelvváltozat feletti *standard* (ném. *Standard* < ang. *standard* „zászló, jel, mérték, példa”), más néven *normatív* (ném. *normativ* < latin *norma* „szögmérték, zsinórmérték, szabály”), tehát mértékadó, szabályszerű, példaértékű nyelvi forma, vagy nyelvváltozat létrehozása, amely egy adott közösség felsőbb társadalmi rétegei és intézményei számára irányadó jellegű, vagy kötelező érvényű, ill. hivatalos kommunikációs kódként funkcionál.

Szűkebb értelemben normalizáción vagy standardizáción érthetjük a standard vagy normatív nyelvváltozat létrehozásának folyamatát, melynek során a standardnak, normatívnak szánt nyelvváltozat kimunkálását a nyelv minden szintjén elvégzik, egy ideálisnak tartott nyelvi formát szem előtt tartva. A nyelvi normát, standardot az adott közösség nyelvvel foglalkozó tagjai (írók, költők, nyelvészek, nyelvűvelők stb.) alakítják ki, ill. állapítják meg egy nagy presztízsű közösség, vagy tekintélyes személyek nyelvhasználatát alapul véve. Ehhez a standard vagy normatív nyelvváltozathoz kötődik a nyelvi helyesség, korrektség képzete: minden, ami ennek a kimunkált nyelvváltozatnak a része az „jó, helyes”, ill.

<sup>5</sup> ROSÉN i. m. (l. 2. jz.) 12sk.; P. POCETTI–D. POLI–C. SANTINI, *Eine Geschichte der lateinischen Sprache. Ausformung, Sprachgebrauch, Kommunikation*, Tübingen–Basel 2005 (= *Una storia della lingua latina. Formazione, usi, comunicazione*, Roma 2000).

<sup>6</sup> UNTERMANN i. m. (l. 4. jz.) 280skk.

<sup>7</sup> NEUMANN i. m. (l. 2. jz.) 204sk.

ami ezen kívül helyezkedik el, az „rossz, helytelen”. A normalizáció, standardizáció azonban nemcsak a normatív nyelvváltozat kimunkálására terjed ki, hanem a nyelvi norma minél általánosabb hatókörű érvényesítésére, propagálására is. Maguk a nyelvi norma kidolgozói kísérlék meg általában a standard nyelvváltozatot közösségük minél szélesebb körével megismertetni, elfogadtatni és privilegizált helyzetbe hozni, iskolai oktatás, média, nyelvi szabályozási intézkedések stb. révén.<sup>8</sup>

Tehát a latin vonatkozásában mind Neumannnak ezt a fogalmat csak a normanyelv kimunkálására alkalmazó felfogása, mind Untermannak ugyanezt a fogalmat kizárólag a normanyelv érvényesítésére, propagálására leszűkítő álláspontja létjogosultsággal bír, csak nem egymást kizáró, hanem egymást *kiegészítő* módon. A Neumann és Untermann közötti álvita tisztázásával persze be is fejezhetnénk előadásunkat, ha nem lennének ezen kívül további, valós problémák, amelyek taglalása, álláspontom szerint, néhány ponton előreviheti a kutatást, különösen a latin normanyelv kiépítésének időbeli kereteit illetően.

Ha a nyelvi normalizáció római kezdeteit meg tudjuk határozni, akkor egyben a klasszikus latin nyelvtörténeti korszak kezdetét is meg tudjuk adni,<sup>9</sup> és a szakirodalom többé-kevésbé pontatlan és problematikus korszakolási kísérleteit is megfelelő mederbe terelhetjük. Az ugyanis nyilvánvaló, hogy Cicero Kr. e. 81-es fellépte, amelytől Meiser és a szakirodalom többsége számítja a klasszikus latin („klassisches Latein”) korszakot, inkább egy már viszonylag hosszú ideje zajló fejlődési folyamat egyik állomásának tekinthető, semmint kezdőpontjának.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Vö. mindehhez H. BUBMANN, *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Stuttgart 1990, 534; 710sk., 732. Hogy a nyelvtervezés (nyelvművelés) normalizációs, standardizációs fogalma mennyire jól alkalmazható a latin normanyelv kiépítésének folyamatára, az már abból a tényből is következik, hogy szakirodalmi közhely szerint a modern nyelvek normalizációjához, standardizációjához éppen a klasszikus latin nyelv mutatta a példát, vö. BUBMANN i. m. 534.

<sup>9</sup> Az ólatin és a klasszikus latin nyelvallapot közti különbségek ugyanis alapvetően nyelvtervezési, korpusztervezési jellegűek. A Kr. e. 1. századi szerzők (főképp Cicero, Caesar) által használt latin nyelv és az ólatin korszak szerzőinek (elsősorban Plautus) latin nyelve közti különbségek leginkább úgy jellemezhetők, hogy a latin nyelv ólatin kori gazdag polimorfizmusát a klasszikus kor elején egyfajta monomorfizmus váltja fel. A kutatások igazolták, hogy valamikor Plautus halála (Kr. e. 184) után és Cicero működésének kezdete (Kr. e. 81) előtt egy olyan intenzív nyelvi normalizációs folyamat zajlott le a latin nyelvben, amely a nyelv alrendszerében jelentkező bármiféle jellegű párhuzamosságok, fonológiai, morfoszintaktikai stb. variánsok csökkentését, megszüntetését tűzte ki célul, s nagyrészt e célt el is érte. A normalizáció következményeképpen jelentkező nyelvi változások vázlatos bemutatását lásd NEUMANN i. m. (I. 2. jz.) 206skk., részletes tárgyalását ROSÉN i. m. (I. 2. jz.) 41skk. és ADAMIK B., *A latin nyelv története. Az indoeurópai alapnyelvtől a klasszikus latinig*, Budapest 2009, 214skk.

<sup>10</sup> Vö. G. MEISER, *Historische Laut- und Formenlehre der lateinischen Sprache*, Darmstadt 1998, 2. MEISER korszakolását elfogadja STEINBAUER is, vö. D. H. STEINBAUER, *Lateinische Sprachgeschichte. Romanische Sprachgeschichte. Ein internationales Handbuch zur Geschichte der romanischen Sprachen I*, G. Ernst et al. (edd.), Berlin–New York 2003, 504–515; 510skk. SZEMERÉNYI bár a klasszikus kort különösebb indoklás nélkül 100 körülről indítja, mégis hallgatólagosan elfogadja a 81-es korszakhatárt, hiszen Cicerót említi meg elsőnek, mint akinek a neve a korszakot fémjelzi, vö. O.



## 2. A nyelvi normatudat kialakulása és a normalizáció kezdetei a rómaiaknál

### 2.1. Quintilianus *Institutiójától* (Kr. u. 94–95 körül) a *Rhetorica ad Herenniumig* (Kr. e. 86–82)

Először azt szeretném röviden bemutatni, hogy mit értettek a rómaiak a mi fogalmaink szerinti normanyelven, normatív nyelvhasználaton, normatudaton. Itt érdemes a Neumann számára végpontot, Untermann-nak pedig kezdőpontot jelentő Quintilianusból kiindulni, s tőle visszafele haladva az időben áttekinteni a legfontosabb locusokat.

A nyelvhelyességet a grammatika keretein belül részletesen taglaló Quintilianusnál már egy folyamat végpontját rögzíthetjük, amikor olyan magától értetődő kifejezéseket használ mint a *ratio Latine atque emendate loquendi* (Inst. 8,1,2; „a hibátlan latin beszéd szabályrendszere”), vagy az *emendate loquendi regula* (1,5,1; „a helyes beszéd szabályrendszere”), illetve az ezzel egyenértékű *loquendi regula* (1,7,1; „a beszéd szabályrendszeré”). Az utókorra nagy hatással volt Quintilianusnak a latinossággal egyenértékű nyelvhelyesség (nem előzmények nélküli) négy összetevős meghatározása is: *sermo constat ratione, vetustate, auctoritate, consuetudine* (1,6,1; „A helyes beszéd szabályosságon, régiségen, tekintélyen és nyelvszokáson alapul.”).<sup>11</sup> E mondat folytatásában Quintilianus kijelenti, hogy a négy felsorolt tényező érvényesülésével megvalósuló helyes „beszédet pedig teljesen úgy kell használnunk, mint a pénzérmét, melynek alakja államilag meghatározott” (Inst. 1,6,3: *utendumque plane sermone ut nummo, cui publica forma est*). Ezzel Quintilianus a helyes latin beszédet az állami pénzverésben magától értetődően érvényesülő normativitás közösségi rangjára emelte. Így válik érthetővé, hogy miért köti többek között Neumann és Untermann is a latin normanyelv rögzítését és kötelező erejűvé tételét Quintilianushoz.<sup>12</sup>

A nyelvi norma, a helyes latinság fogalma azonban nemcsak Quintilianusnál jelenik meg, hanem már jóval korábban,<sup>13</sup> Varrónál és Cicerónál is, sőt a Kr. e. 86–82 között keletkezett Herenniusnak ajánlott Retorikában is.<sup>14</sup> Itt most elegendő lesz Varro, Cicero és a *Rhetorica ad Herennium* legfontosabb kulcsmondatainak idézése, amelyek egyértelműen igazolják, hogy a nyelvi normatudat, a normanyelv, a kimunkált nyelvi kód fontossága és propagálása mennyire magától értetődő volt a Kr. e. 1. században.

SZEMERÉNYI, *Latein in Europa. Latein und Europa. Traditionen und Renaissancen*, K. Büchner (ed.), Stuttgart 1978, 26–46; 26skk.

<sup>11</sup> Quintilianus négy összetevős meghatározásának háttéréhez vö. S. GREBE, *Views of correct speech in Varro and Quintilian. Papers on Grammar VI*, Gu. Calboli (ed.), Bologna 2001, 135–164; 153skk.

<sup>12</sup> UNTERMANN i. m. (l. 4. jz.) 205; NEUMANN i. m. (l. 2. jz.) 281.

<sup>13</sup> Horatiusnál a *norma loquendi* (*Ars Poet.* 72) csak azt jelenti, hogy a szókészlet változásainál az *usus*, az általános gyakorlat, nyelvhasználat dönt el mindent, nála van az ítélet, a jog, s a beszéd zsinórmértéke (*multa renascentur quae iam cecidere, cadentque quae nunc sunt in honore vocabula, si volet usus, quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi*).

<sup>14</sup> A helyes latinság fogalmához a *Rhetorica ad Herenniumban*, Cicerónál és Quintilianusnál vö. ADAMIK T, *Antik stíluselméletek Gorgiástól Augustinusig*, Budapest 1998, 78; 106; 215.

Varrónak a *Latinitas*-definícióját a 4. századi Diomedes grammatikus nyelvtanának a „helyes latinságról” (*De Latinitate*) szülő részéből ismerjük (GL 1, p. 439) „a helyes latinosság a romlatlan beszéd szabályainak a római nyelvhasználat szerinti betartása (*Latinitas est incorrupte loquendi observatio secundum linguam Romanam*), és ahogy Varro állítja, a következő négy részből áll össze: természetesség, szabályosság, nyelv szokás és tekintély (*constat autem, ut adserit Varro, his quattuor, natura analogia consuetudine auctoritate*)”.<sup>15</sup>

Cicero több helyen hangsúlyozza, hogy a jó szónoki beszéd elsődleges alapja, hogy „tisztán és latinul beszéljünk” (Cicero, *De or.* 1,144: *in qua (sc. oratione) praecipitur primum, ut pure et Latine loquamur*; vö. még *Orator* 79: *sermo purus erit et Latinus*). Cicero ráadásul azt is meghatározza, hogy a nyelvi tisztaságon alapuló normatív nyelvhasználat a nyelv mely szintjein valósuljon meg (*De or.* 3,40): mint mondja, ahhoz, hogy helyes latinossággal beszéljünk (*atque ut Latine loquamur*), nem csak arra kell ügyelnünk, hogy olyan szavakat alkalmazzunk, amelyekért joggal senki nem feddhet meg bennünket (*non solum id videndum est, ut et verba efferamus ea, quae nemo iure reprehendat*), és ezeket a szavakat esetek, igeidők, igenem és szám tekintetében úgy őrizzük meg, hogy semmi se legyen zavarodott, nem egyeztetett vagy fonák beszédünkben (*et ea sic et casibus et temporibus et genere et numero conservemus, ut ne quid perturbatum ac discrepans aut praeposterum sit*), hanem még a nyelvünket, lélegzetünket és hanglejtésünket is kordában kell tartanunk (*sed etiam lingua et spiritus et vocis sonus est ipse moderandus*). A normatív nyelvhasználat tehát Cicero ma is érvényes meghatározása szerint helyes lexikán, korrekt nyelvtanon és moderált kiejtésen alapszik.<sup>16</sup>

A helyes latinosság, a *Latinitas* első ismert meghatározása azonban nem Cicerótól, hanem a Kr. e. 86–82 között keletkezett Herenniusnak ajánlott Retorikából származik,<sup>17</sup> amelyben a nyelvi megformálás amúgy is nagy hangsúlyt kap (*Rhet. ad Her.* 4,12,17): *Latinitas est, quae sermonem purum conseruat, ab omni uitio remotum*, „A latinosság az, ami a beszédet minden hibától mentesen, tisztán őrzi meg”. Rómában tehát már a Kr. e. 1. sz. elejétől kezdve tudatosan, elméleti megalapozottsággal törekedtek a kimunkált, művészi nyelvi megformálásra, és a kimunkált nyelvi kód terjesztésére, propagálására, azaz a nyelvi normalizáció gőzerővel zajlott.

## 2.2. Lucilius jelentősége

A *Rhetorica ad Herennium*mal ki is fogytunk a latin nyelvi norma elméleti megfogalmazásaiból, ez azonban nem jelenti azt, hogy ne tudnánk még néhány évtizedet visszamenni az időben, s ne lenne igazolható a nyelvi normatodat megléte a Kr. e. 2. század 2. felében, pontosabban utolsó negyedében.

<sup>15</sup> Varro definíciójának háttéréhez vö. GREBE i. m. (l. 11. jz.) 141skk.

<sup>16</sup> A helyre más összefüggésben POCCETTI–POLI–SANTINI i. m. (l. 5. jz.) 197 utal.

<sup>17</sup> Vö. B. ROCHETTE, *Latinitas – peregrinitas: purisme et nationalisme linguistique chez les auteurs latins*, *Orbis* 40 (1998) 97–110; 100.

Luciliusnál, a szatíráköltőnél (kb. 166–102) ugyanis éppen azok a tudatos nyelvi normatörekvések regisztrálhatók, amelyeket később Cicero is képviselt. A nyelvi purizmus fontos törekvése volt például az idegen szavak indokolatlan használatának kerülése. Cicero hívja fel a figyelmet arra (De orat. 3,44), hogy a hibátlan római nyelvhasználatban semmi sem hangozhat, vagy mutatkozhat idegennek (*nihil sonare aut olere peregrinum*), és el kell kerülni a szokatlan idegenszerűséget (*peregrinam insolentiam fugere*). A szatíráit 124–106 között író Lucilius hasonló elvi alapon utasítja el és figurázza ki a görög nyelv és a görög szavak indokolatlan használatát.<sup>18</sup> Lucilius csak ott tartja a görög szavak használatát helyénvalónak, ahol a témaválasztás ezt indokoltta teszi (görög filozófia stb.), egyébként a grecizmusokat inkább a parodisztikus hatás fokozására használja.<sup>19</sup> Kifejezetten római témájú verseiben pedig teljesen kerüli a görög szavak használatát, pl. a római *virtus* leírásában (frg. 1326–38 Marx).<sup>20</sup>

A purizmus, a nyelvi tisztaság megvalósításának másik fontos törekvése volt a vidéki-es, parasztias (dialektális, diatopikus) nyelvi elemek kerülése a normatív nyelvhasználatban. Cicero az előbb hivatkozott *De oratore*-helyen (3,44) a szokatlan idegenszerűség (*peregrina insolentia*) mellett az érdes vidékiességet (*rustica asperitas*) is kerülendőnek ítélte. Máshol pedig (Brut. 258) arról értekezik a nagy szónok, hogy a nyelvet meg kell tisztítani a különböző vidékekről Rómába áramlott sokaság „piszkos” hatásától (*confluxerunt enim ... in hanc urbem multi inquinata loquentes ex diversis locis, quo magis expurgandus est sermo*).<sup>21</sup> Már Lucilius is gúny tárgyává tette a vidékies, rusztikus nyelvi vonások alkalmazását, egy bizonyos Vettiustól például azt kifogásolta, hogy praenestei, tehát latin dialektális szavakat használt.<sup>22</sup> A vidékies, rusztikus nyelvi vonások kigúnyolásának legszellemesebb esete azonban a következő szatíra-töredékében lelhető fel (frg. 1130 Marx):

---

<sup>18</sup> Lucilius T. Albucius azért figurázta ki, mert elvárta honfitársaitól, hogy inkább görögnek tartsák, mint Rómainak (Sat. frg. 88–94 Marx); a helyet nem véletlenül éppen Cicero idézi, De fin. 1,3,9. Itt jegyezzük meg, hogy a legújabb *De finibus*-fordításban (M. T. CICERO, *A legfőbb jóról és rosszról*, Vekerdí J. (ford.), Budapest 2007, 48) e Lucilius-hely első részének magyarítása („Úgy mondják, Albucius, immár rómainak sem valdod tenmagadat, se görögnek”) pontatlan: a *Graecum te, Albuçi, quam Romanum atque Sabinum... maluisti dici* mondat helyesen (prózában): „Azt akartad, Albucius, hogy inkább görögnek mondjanak téged, mint rómainak vagy szabinnak”.

<sup>19</sup> Vö. Th. BAIER, *Lucilius und die griechischen Wörter. Der Satiriker Lucilius und seine Zeit*, G. Manuwald (ed.), München 2001, 37–50; 43.

<sup>20</sup> Vö. H. PETERSMANN, *The language of early Roman satire: its function and characteristics. Aspects of the language of Latin poetry*, J. N. Adams–R. G. Mayer (edd.), Oxford–New York 1999, 289–310; 301sk.

<sup>21</sup> A „piszkosan” *inquinata* adverbium itt nem a trágár, hanem a nem normatív, vidékies nyelvhasználatra utal.

<sup>22</sup> Vö. Quint. 1,5,56: *taceo de Tuscis et Sabinis et Praenestinis quoque (nam ut eorum sermone utentem Vettium Lucilius insectatur, quem ad modum Pollio reprehendit in Livio Patavinitatem): licet omnia Italica pro Romanis habeam*, „nem beszélek az etruszkokról, szabinokról, de még a praenesteiekről sem (mert ahogyan Lucilius becsmérelte Vettiust, amiért az ő nyelvüket használja, úgy Pollio is megfeddi Liviusban a patavinitast): minden itáliait rómainak tartanék” (M. F. QUINTILIANUS, *Szónoklattan*, Pozsony 2008, 103; az idézett rész Krupp. J. fordítása).

*Cecilius praetor ne rusticus fiat* „Cecilius ne legyen vidéki prétor”.<sup>23</sup> Hogy itt melyik Caeciliusról van szó, azt pontosan nem tudjuk, de ez nem is lényeges, hanem az a fontos, hogy a nyelvi humor forrása a *praetor urbanus* szokásos („városi praetor”) és alkalmi („művelt praetor”) jelentése közti feszültségen, illetve a magasra értékelt városi (*urbanus*) *ae*-s ejtés és a lenézett vidéki (*rusticus*) hosszú nyílt *e*-s ejtés kiejtés szembeállításán alapszik.<sup>24</sup> Így a *praetor rusticus* végül is „műveletlen, tahó praetort” jelent szembeállítva a *praetor urbanus* alkalmi „művelt praetor” jelentésével.<sup>25</sup>

Lucilius ezen kívül részletekbe menően foglalkozott szatíráiban olyan helyesírási, nyelvi kérdésekkel, amelyek egyértelműen nyelvtervezési jellegűeknek tarthatók. Például állást foglalt a hosszú magánhangzók kettőzéssel történő írásmódja ellen, amelyet Accius (Kr. e. 170–kb. 84), a tragédiaköltő preferált (frg. 350–355 Marx). Az egymás mellett élő alternatív nyelvi formák közül pedig az egyik használatát javasolta, a másikat kerülendőnek tartotta: pl. az *-io-* tövű főnevek és mellénevek genitivusa esetében az *-ii* helyett az *-i* írás- és ejtésmódot részesítette előnyben (frg. 362 Marx), a második coniugatiós *fervere* és a harmadik *fervere* („forr, fő, izzik”) változatok közül pedig a másodikot kerülendőnek tartotta (*fervere, ne longum*, frg. 356–357 Marx).<sup>26</sup> Innen válik érthetővé, hogy Cicero Luciliust nem csak rendkívül urbánusnak, hanem tanult embernek is tartotta (De or. 2,25): *Lucilius homo doctus et perurbanus*. Lucilius tehát egyértelműen olyasfajta normanyelvi tudatosságot, nyelvi urbanitást képviselt,<sup>27</sup> ami a klasszikus korszak elméleti és gyakorlati nyelvmestereit, Cicerót és Caesart is jellemezte.

### 2.3. Út a nyelvi normalizáció felé: Terentius és kortársai

A latin nyelvi normalizáció forrásának feltárása kapcsán tehát eljutottunk a Kr. e. 120-as évekig, Luciliusig. Hogy még precízebben meg tudjuk határozni a nyelvi normalizáció, s egyben a klasszikus latin nyelvtörténeti korszak kezdeteit, most a másik irányból próbáljuk megvizsgálni, hogy meddig *nem* beszélhetünk tudatos, elméleti megalapozottságú standard, normatív nyelvhasználatról, kimunkált nyelvi kódokról Rómában.

Az ólatin korszak szövegei a Kr. e. 3. század végéig, 2. század első feléig nem mutatják nyomát komolyabb normalizációs tevékenységnek. Ezt igazolják a társadalmi elit élén álló személyek, így Scipio Barbatus és fiának sírfeliratai (Kr. e. 270–260 ill. 230 körül),

<sup>23</sup> A töredék Varro (LL 7, 96) és Diomedes grammaticus (GL 1, p. 452) alapján állítható helyre. A mondat normatív latin nyelven *Caecilius praetor ne rusticus fiat* lenne. Az *ae* helyetti *e*-s írásmód eredetiségét a töredékek idézési szövegekörnyezete igazolja mind Varrónál, mind Diomedesnél.

<sup>24</sup> Az *ae*-s ejtés egyértelműen Róma-városinak, a hosszú nyílt *e*-s ejtés pedig vidékinek számított, amit nem csak a korabeli feliratok (vö. M. LEUMANN, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, München 1977, 67sk.), hanem Varro is tanúsít (LL 5, 97).

<sup>25</sup> Lucilius az ellenkező véglelet is kifigurázta, pl. Scipio Africanus Minor esetében a hiperkorrekt nyelvhasználatot (frg. 963 ed. Marx), tí. Scipio *pertisum*-ot mondott *pertaesum* helyett, és így szembe került az általános nyelvhasználattal, a *consuetudóval* (vö. Cic. Or. 159).

<sup>26</sup> Vö. PETERSMANN i. m. (l. 20. jz.) 302sk.

<sup>27</sup> Ezt hangsúlyozza mind M. v. ALBRECHT, *A római irodalom története I*, Tar I. (ford.), Budapest 2003, 194, mind ADAMIK T., *Római irodalom az archaikus korban*, Budapest 2001<sup>2</sup>, 187.

ahol a rövid mgh. utáni szövegi mássalhangzók fakultatív nem írása az ortográfiai, hangtani normalizáció teljes hiányáról tanúskodik. Plautusnál (Kr. e. kb. 250–184) sem lehet, akármilyen művészien megformált is nyelvezete,<sup>28</sup> normatív nyelvhasználatról beszélni. A plautusi nyelvbőség a nyelv minden rétegéből építkezett, nem rekesztve ki abból semmilyen elemet, ellentétben a mindenkori normatív, purista nyelvhasználattal. Ezen túlmenően fogalmilag sem juthatott Plautus eszébe valamilyen leszűkítésen, nyelvi purizmuson alapuló latin nyelvi ideálkép követése, ha egyszer a latin nyelvről csak mint barbár (értsd: nem görög) nyelvről tett említést.<sup>29</sup> Ekkoriban még nem alakult ki, illetve csak néhány személyiségre (pl. Cato Maiorra)<sup>30</sup> korlátozódott a rómaiak körében a görög kultúrnyelvvél való egyenrangúság gondolata, ami bármiféle latin nyelvi normatodat kialakulásának előfeltétele volt.

A nyelvi normalizáció kezdeti, spontán formái kitapinthatóan az ólatin nyelvtörténeti korszak vége felé, Terentiusnál (kb. 195/185–160/159) jelentkeznek.<sup>31</sup> Sokat mondó, hogy ő már nem használja a barbár terminust a latin nyelvre vonatkoztatva:<sup>32</sup> a 2. század közepe táján ugyanis ez a jelző a magukat a görögökkel egyenrangúnak tartó rómaiak számára már sértőnek hathatott. Így érthető, hogy a plautusi Casina 150 körüli átdolgozásában a *barbare* helyett már *Latine* áll.<sup>33</sup> Terentius nyelvművészetét mindenesetre a klasszikus latin normanyelv mesterei nagyra értékelték. A Suetonius-féle Terentius-életrajz (*Vita Terenti*) szerint

---

<sup>28</sup> Vö. Varró Quintilianusnál (Inst. 10,1,99) fennmaradt Aelius Stilo véleményén alapuló ítéletét: *licet Varro 'Musas', Aeli Stilonis sententia, 'Plautino' dicat 'sermone locuturas fuisse, si Latine loqui vellet'* („mondhatja Varro, Aelius Stilo nyomán, hogy a Múzsák plautusi nyelven szólalának meg, ha latinul akarnának beszélni”, Simon L. Z. ford.). Az sem nyom sokat a latban, hogy az archaizáló Gellius (1, 7, 17) *verborum Latinorum elegantissimus*-nak nevezi Plautust.

<sup>29</sup> Plautus, *Asinaria* 11: *Demophilus scripsit, Maccus vortit barbare* „Démophilos írta, Maccus fordította barbárra”, *Trinumus* 19: *Philemo scripsit, Plautus vertit barbare*, „Philémón írta, Plautus fordította barbárra”. A *barbarus, barbare* plautusi használatához vö. T. FÖGEN, *Patrii sermonis egestas. Einstellungen lateinischer Autoren zu ihrer Muttersprache. Ein Beitrag zum römischen Sprachbewußtsein in der römischen Antike*, München–Leipzig 2000, 44skk.

<sup>30</sup> Cato 191-ben Athénban öntudatosan latinul tartott beszédet, amelyet tolmács fordított görög-re (Plutarchos, *Cato Maior* 12,4–6). Nem véletlen, hogy ő volt az első római, aki fiához (180-as, 170-es években?) írt intelmeiben szóvá tette, hogy „a (görögök) minket is barbároknak mondanak, és aljas módon minket inkább, mint másokat az *Opicus* megnevezéssel csúfolnak” (*nos quoque dicitant barbaros et spurcius nos quam alios Opicon appellatione foedant.*, *Cato ad fil frg.* 1. Jordan, *apud Plin. Nat.* 29,14–15; *opicus* 3 = 1. oszk < g. ὀπικῶί, 2. tanulatlan, műveletlen, barbár.

<sup>31</sup> Ennius (Kr. e. 239–169) állítólagos grammatikáirói tevékenységét már Suetonius (*De gramm.* 1.1) kétségbe vonta, és a kétségeket a modern szakirodalom jelentős része is osztja (pl. v. ALBRECHT i. m. [l. 27. jz.] 100), így Ennius tárgyalásától itt eltekintünk. A normalizációs folyamat kezdetét Enniustól számítani NEUMANN i. m. (l. 2. jz.) 205 részéről tehát megalapozatlan.

<sup>32</sup> Terentius a Kr. e. 161-ben színre vitt *Phormio* prológusában már *Latinus*-t használ a *barbarus* helyett (23–24): *Epidikazomenon quam uocant comoediam Graeci, Latini Phormionem nominant*, „Azt a komédiát, amelyet a görögök Epidikazomenonnak neveznek, a latinok Phormiónak hívják”.

<sup>33</sup> *Casina* (kb. Kr. e. 150) 30–32: *Deiphilus hanc graece scripsit, postid rursus denuo Latine Plautus*, „Deiphilos írta ezt a darabot görögül, később pedig újra írta latinul Plautus”.

Cicero (106–43) a *lectus sermo* (választékos beszéd),<sup>34</sup> Caesar (100–44) pedig a *purus sermo* (tisza beszéd)<sup>35</sup> miatt magasztalta a komédiaköltőt. Az ólatin korszak költői közül tehát Terentius nyelvét érezték a nagy utódok a saját nyelvi ideáljukhoz legközelebb állónak.

Hogy azonban Terentius utólag normatívnak érzett és értékelt nyelvhasználata nem olyasfajta normatív nyelvi tudatosság terméke volt, amilyen Cicero és kortársai kimunkált nyelvhasználatát jellemezte, az több érv alapján állítható. Az utókor egyrészt a terentiusi „ebben a darabban tiszta beszéd van” (*in hac est pura oratio*, Hau. 46) mondatot érthette félre, azt a megtisztított, purista nyelvhasználatra (*sermo purus*) vonatkoztatva, holott a mondat leginkább a hatásvadászatot kerülő, és a zenei elemet visszaszorító prózai színház művelésére vonatkozhat, tehát a *pura oratio* inkább „puszta beszéd”-et jelenthet.<sup>36</sup> Másrészt Plautushoz hasonlóan Terentius is él, még ha csökkenő mértékben is, az ólatin metrikai szabadságra oly jellemző rövid mgh. utáni szóvégi mássalhangzók nem ejtésével rákövetkező szókezdő mássalhangzó előtt. Végül pedig maga Cicero mondja a latin normanyelv története szempontjából nagy jelentőségű, a római ékesszólás történetét feldolgozó, Brutus című dialógusában (Brut. 258), hogy C. Laelius (kb. 190–kb. 123) és P. Scipio (kb. 185–129) hibátlan latin nyelvhasználata (*locutionem emendatam et Latinam*) nem elméleti megalapozottságú tudatosságból, hanem egyfajta jó szokásból fakadt (*non fuit rationis aut scientiae sed quasi bonae consuetudinis*): szerinte az a korszak mintegy az ártatlanság kora volt a jó latin beszéd szempontjából (*aetatis illius ista fuit laus tamquam innocentiae sic Latine loquendi*).<sup>37</sup>

Cicero azonban ennek a szakirodalomban kellő figyelmet nem kapott mondatának a folytatásában hozzáfűzi, hogy a jó latin nyelvhasználat nem mindenkire volt jellemző: a fent említettek kortársai, Caecilius Statius (komédiaszerző, kb. 220–168) és Pacuvius (tragédiaköltő, 220–130) „rosszul beszéltek” (*nec omnium tamen; nam illorum aequales Caecilium et Pacuvium male locutos videmus*).<sup>38</sup> A rossz latinság itt azt jelenti, hogy az em-

<sup>34</sup> Cicero: *Tu quoque, qui solus lecto sermone, Terenti, conuersum expressumque latina uoce Menandrum ... nobis ... effers*, „Te is, aki egyedül adod át nekünk Menandrost tiszta nyelvezettel latinra fordítva...”.

<sup>35</sup> Caesar: *Tu quoque, tu in summis, o dimidiate Menander, pones, et merito, puri sermonis amator*, „Neked is a magaslatokon van a helyed, te fél Menandros, és mint a tiszta beszéd szerelmese, megérdemelten”; e versrészlet caesari szerzőségének eredetiségéhez vö. T. ADAMIK, *Caesar als Literaturkritiker*, ACD (2002–2003) 38–39, 5–12; 10skk.

<sup>36</sup> Így v. ALBRECHT i. m. (l. 27. jz.) 170.

<sup>37</sup> Cicero, Brutus 258: *Solum quidem... et quasi fundamentum oratoris vides locutionem emendatam et Latinam, cuius penes quos laus adhuc fuit, non fuit rationis aut scientiae sed quasi bonae consuetudinis. Mitto C. Laelium P. Scipionem: aetatis illius ista fuit laus tamquam innocentiae sic Latine loquendi...*, „A szónok biztos talaja és mintegy alapzata, mint látod, a hibátlan latin nyelvhasználat; akik ebben eddig dicsőséget szereztek, azoknál ez nem elméleti megalapozottságú tudatosságból, hanem egyfajta jó szokásból fakadt. Most nem beszélek G. Laeliusról és P. Scipióról: annak a korszaknak mintegy az ártatlanság korának volt a dicsősége, hogy így beszéljenek latinul...”.

<sup>38</sup> Brutus 258: *...nec omnium tamen; nam illorum aequales Caecilium et Pacuvium male locutos videmus: sed omnes tum fere, qui nec extra urbem hanc vixerant neque eos aliqua barbaries*

lítették nyelvhasználatát távolabb esett a klasszikus kor, ill. Cicero nyelvi ideáljától. Cicero egyik levelében (Att. 7,3,10) szintén kárhoztatja Caecilium rossz latinságáért, Terentium tartva követendőnek (*secutusque sum non... Caecilium, ... malus enim auctor Latinitatis est, sed Terentium*), hozzáfűzve, hogy darabjairól nyelvi eleganciájuk miatt azt gondolták, hogy C. Laelius írta őket (*cuius fabellae propter elegantiam sermonis putabantur a C. Laelio scribi*). Nyilvánvaló tehát, hogy Cicero a Brutusban nem említett Terentium is Laelius és Scipio mellé sorolta, tehát azon szerzők közé, akiknek jónak ítélt nyelvhasználatát nem a nyelvi tudatosságból, és képzettségéből fakadt.

#### 2.4. A grammatika- és retorikaoktatás kezdetei és szerepe a nyelvi normalizációban

Cicero döntő jelentőségű megjegyzései alapján tehát kijelenthető, hogy az elméleti megalapozottságú nyelvi normatuda és az ebből fakadó nyelvi normalizáció csak Terentius, Laelius és Scipio működése után jelentkezett, feltehetőleg a 120-as években, amikor Lucilius is elkezdte a nyelvi urbanitás eszméjét hordozó szatíráit írni. Ez természetesen nem lehet véletlen, illetve nyilván összefüggésben van az éppen a Kr. e. 2. század 2. felében Rómában kiépülő grammatikaoktatás és retorikaképzés fellendülésével, hiszen a modern értelemben vett nyelvtervezési tevékenység, a „helyes, jó” nyelvhasználat oktatása, átörökítése a grammatikusok és a rétorok, retorikatanárok feladata volt.

A római grammatikaoktatás kezdeteiről Suetonius (Kr. u. kb. 70–122 után) rövid összefoglalásából alkothatunk fogalmat (De gramm. et rhet. 1,1–4). Elhanyagolható jelentőségű kezdeti „botladozások” után,<sup>39</sup> az első igazi grammatikusok Suetonius szerint L. Aelius Lanuvinus Stilo és veje Servius Clodius voltak, akik a grammatika minden részét művelték és fejlesztették (*Instruxerunt auxeruntque ab omni parte grammaticam L. Aelius Lanuvinus generque Aelii Ser. Clodius*). Itt különösen L. Aelius Stilo (kb. 154–90) jelentőségét kell hangsúlyoznunk, aki tudományos munkásságán (pl. a *carmina saliarum* kommentálásán) túl Varrót (116–27) és Cicerót (106–42) is tanította; ez utóbbi egykori tanárát a görög és latin irodalom- és nyelvtudományban a legjártasabbnak tartotta (Cic. Brut. 205: *eruditissimus et Graecis litteris et Latinis*). A kiválasztott szerzők nyelvhasználatával foglalkozó, és így a normatív nyelvi tudatosság útját egyengető grammatikaoktatás részéről tehát Aelius Stilon keresztül vezetett az út Varróhoz, a legjelentősebb római nyelvészhez és Ciceróhoz, a normatív nyelvhasználat legnagyobb hatású megvalósítójához.

A grammatikaoktatáson túl a retorika elméleti és gyakorlati művelésének római meghonosodása is nagy jelentőségű volt a latin normanyelv kimunkálásában. Rómában ugyanis a grammatika a leíró nyelvtan oktatásán és az irodalmi művek elemzésén túl még jó darabig

---

*domestica infuscaverat, recte loquebantur, „...de nem mindenki beszélt így, ugyanis kortársaik, Caecilius és Pacuvius véleményünk szerint rosszul beszéltek. De akkoriban szinte mindenki helyesen beszélt, aki nem élt Rómán kívül, és akit nem fertőzött meg valamiféle otthonról hozott barbárság”.*

<sup>39</sup> A grammatikaoktatást Suetonius szerint (De gramm. 1,2) egy sztoikus filozófus, a Mallosi Kratés honosította meg Rómában, Ennius halála (Kr. e. 169) táján, miután követként a Városban tartózkodva egy csatornanyílásban megbotolva lábát törte, és követségének valamint felépülésének idejét előadások tartásával töltötte el. Hatása Suetonius szerint elszigetelt és korlátozott volt, követői pusztán irodalmi művek kommentálására szorítkoztak.

a retorikaoktatást is magába foglalta (Suet. de gramm. et rhet. 4,6: *Veteres grammatici et rhetoricam docebant* „a régi grammatikusok retorikát is tanítottak”). Így az sem lehet véletlen, hogy a görög retorikaelmélet tanulmányozása Rómában a Gracchusok korától (130-as 120-as évektől) vált általánossá,<sup>40</sup> szinte a grammatika meghonosodásával egy időben (vö. Suet. de gramm. et rhet. 25: *Rhetorica quoque apud nos perinde atque grammatica sero recepta est*, „Ahogy a grammatika, a retorika is csak későn honosodott meg nálunk”). A Kr. e. 1. század elejére a görög tudománynak számító retorika teljesen romanizálódott: az ún. latin rétorok (*Latini rhetores*) a görög retorikát minden tekintetben latinná kívánták tenni, még a görög szakszavakat is latinra fordították. Kritikusaik szerint (vö. Cic. De or. 3,93–94) e latin rétorok elhanyagolták a szélesebb általános műveltség átadását, s csupán nyelvi képzésre (*exercitatio linguae*) szorítottak.<sup>41</sup> De, tegyük hozzá, éppen ennek révén egyengették a nyelvi normalizáció útját. E mozgalomnak a végterméke a *Rhetorica ad Herennium*, az első latin nyelvű retorika,<sup>42</sup> amelyből az első ismert *Latinitas*-definíció származik, s ezzel a kör bezárult.

### 3. Konklúziók

Végeredményben megállapíthatjuk, hogy a latin normanyelv kiépítésének, kimunkálásának elméleti megalapozottságú, nagy tudatosságú folyamata Rómában minden bizonnyal a 120-as években indult meg, a görög eredetű grammatika- és retorikaoktatás meghonosodásával összhangban. Ez a nyelvi normalizációs folyamat egyenes következménye volt a Római Birodalomban a 2. század elejétől kezdve egyre karakteresebben jelentkező nyelvpolitikai, nyelvtervezési tevékenységnek, amely kezdetben csupán a státusztervezés szintjén jelentkezett.<sup>43</sup> Attól kezdve, hogy a latin hivatalos és presztízsnyelvi státusa a Róma felügyelte nyugati mediterráneumban a Kr. e. 2. sz. első felében megszilárdult, adva volt a lehetőség ahhoz, hogy a római nyelvtervezés a korpusztervezésre is figyelmet fordíthasson.<sup>44</sup> Erre azonban még néhány évtizedet várni kellett, míg az ekkoriban kibontakozó grammatikai és retorikai oktatás, görög mintákat követve, de azokon túl is lépve meg nem teremtette a nyelvi normalizáció elméleti és gyakorlati háttérét is (Aelius Stilo, *Rhetorica ad Herennium* szerzője stb.).

A nyelvtervezési folyamat mintája a grammatikától és a retorikától elválaszthatatlan, görög eredetű nyelvi eszménykép volt. A görög *ἐλληνισμός*-fogalom romanizálása, latinizálása révén jött létre a *Latinitas*-fogalom, amely mint láthattuk már a Kr. e. 1. század elején magától értetődően jelenik meg a *Rhetorica ad Herennium*-ban. A rómaiak azonban

<sup>40</sup> Vö. ADAMIK i. m. (l. 27. jz.) 202.

<sup>41</sup> Vö. ADAMIK i. m. (l. 27. jz.) 204.

<sup>42</sup> Előtte feltehetőleg csak egyetlen, de az utókortól jelentéktelennek és tökéletlennek tartott retorika létezett latin nyelven (Cic. Brut. 163: *de ratione dicendi sane exilem libellum*, Quint. 3,1,19: *opus... imperfectum*), amelyet M. Antonius (143–87), a híres szónok írt, ez azonban nem maradt ránk.

<sup>43</sup> Ennek keretében a Rómaiak meghatározták a görög és a vele egyenrangúnak nyilvánított latin nyelv közötti területi és funkcionális „munkamegosztást”, vö. ADAMIK B., *Nyelvpolitika a Római Birodalomban*, Budapest 2006, 42skk.

<sup>44</sup> A nyelvpolitika, a státusztervezés és a korpusztervezés fogalmaihoz vö. ADAMIK i. m. (l. 43. jz.) 13skk.



itt is messzebb mentek görög mestereiknél, hiszen a Róma-központú normalizáció eredményeképpen a latin normanyelv sokkal egységesebb lett, mint a görög, ahol a koiné uralma ellenére dialektálisan tagoltan többféle változata is létezett a normanyelvnek (dór kardal, ión történetírás, aiol líra stb.).<sup>45</sup> A rómaiak az egyedül helyesnek tartott nyelvváltozaton kívül létező nyelvváltozatokat (összefoglalóan a vulgáris latint) nemes egyszerűséggel nem létezőnek tekintették,<sup>46</sup> jobb esetben pedig „csak” megbélyegezték.<sup>47</sup> Ebből következik, hogy a Rómaiak a latin normanyelvet tekintették az egyedüli latin nyelvnek, ezért áll minden további jelző nélkül a *latinus* melléknév, illetve a *Latinitas* főnév a kimunkált nyelvi kód megjelölésére.

A Neumann–Untermann-féle terminológiai álvitától így jutunk el annak felismeréséhez, hogy Rómában a latin nyelv tekintetében, ha nem is Enniustól, vagy Terentiusztól kezdve, de a Kr. e. 2. század utolsó negyedétől kezdve, jóval Cicero 81-es fellépte előtt, minden bizonnyal egy olyan modern értelemben vett nyelvtervezési folyamat vette kezdetét, amelyet joggal lehet normalizációnak vagy standardizációnak nevezni. Ez a normalizációs folyamat továbbá kezdeteitől fogva nagy hangsúlyt helyezett a kimunkált nyelvi kód terjesztésére, propagálására is. Minthogy a klasszikus latin nyelvtörténeti korszak kezdetét éppen a beinduló nyelvtervezési folyamathoz lehet és szokták is kötni, most már tudjuk, hogy a 120-as évekhez, egyúttal pontosítani tudtuk a szakirodalom elég ködös és nem kellően megalapozott álláspontját az ólatin és a klasszikus latin nyelvtörténeti korszakok elhatárolásáról.

---

<sup>45</sup> Vö. NEUMANN i. m. (I. 2. jz.) 210. Innen érthető, hogy szemben a görög ἑλληνισμός-szal, a helyes görögösség fogalmával, a *Latinitas*-fogalom összetevői közül hiányzott a nyelvjárási kritérium: a *dialectus*, διάλεκτος, vö. GREBE i. m. (I. 11. jz.) 137.

<sup>46</sup> Erre következtethetünk a *nemo dicit*, „senki nem mondja” típusú grammatikus megnyilatkozásokból. Amikor az 5. századi Servius vagy Sergius nevű grammatikus ezt írja (GL 4, p. 517): *nemo enim dicit 'de post forum', nemo enim 'ab ante'*, azaz „senki sem mondja *de post forum*, senki azt, hogy *ab ante*”, akkor ezt úgy kell érteni, egy művelt ember sem (*nemo*) ejt ki a száján vulgáris latin nyelvváltozathoz tartozó szavakat, jelen esetben összetett előljárókat, melyeknek az újlatin nyelvek tanúsága szerint is létezniük kellett a császárkori latin nyelvben, vö. HERMAN J., *Vulgáris latin*, Budapest 2003, 29. Ez a magatartás a státusztervezésben azzal feleltethető meg, ahogy a rómaiak a latin és a görög kultúrnyelveken kívüli („barbár”) idiómákat nemlétezőnek tekintették, vö. ADAMIK i. m. (I. 43. jz.) 333skk. és B. ADAMIK, *Tres bybliothechas habeo, unam Graecam, alteram Latinam. Textkritische, philologische und soziolinguistische Interpretation von Petrons Satyricon 48,4*, AAntHung. 45 (2005) 133–142.

<sup>47</sup> Az „enyhébb”, megbélyegző álláspontra (*male loquuntur*, „rosszul beszélnek”) idézhetjük a szintén 5. századi Pompeius grammaticust (GL 5, p. 273): *item qui male loquuntur modo ita dicunt, 'depost illum ambulat'*, azaz „Hasonlóképpen, akik rosszul beszélnek, úgy mondják *'depost illum ambulat'* (ti. *'post illum ambulat'* helyett, „mögötte megy”); a *depost* ugyanis vulgáris latin összetett előljárószó, amely az újlatin nyelvekben folytatódik.

HAMVAS ENDRE ÁDÁM

**OTIUM SINE DIGNITATE:  
THEÓRIA ÉS PRAXISZ VISZONYA A DE OFFICIIS-BEN**

*I. Az otium fogalma a De officiis-ben*

Szinte sorsszerű, hogy Cicero legutolsó filozófiai műve – a *De officiis*<sup>1</sup> – egyben talán a legszemélyesebb hangvételű is mind között.<sup>2</sup> Cicero persze nem tudhatta, hogy ez a műve lesz az utolsó, mégis mintegy itt fogalmazza meg saját ars poeticáját arról, hogy *mi a filozófia*.<sup>3</sup> A következőkben azt szeretném bemutatni, hogyan jelenik meg egy sajátos *praxisz*-fogalom Cicerónál, hogyan mutatja ez meg a filozófia általa megfogalmazott célját, és miért vezet mindez paradoxonhoz a teoretikus filozófia-felfogás felől szemlélve. E paradoxont Cicero, a műveihez írt prooimionokban meg is fogalmazza, éppen ezért megkerülhetetlen, hogy bemutassuk azt, hogyan használja fel a filozófiai érvelést arra, hogy kimutassa a teoretikus filozófia elégtelenségét:<sup>4</sup> ugyanis filozófiai művek írása kevésnek bizonyul a bölcsesség eléréséhez, és hogy miért, azt paradox módon éppen a filozófiai művekből tudhatjuk meg.

---

<sup>1</sup> A mű szerkezetéről és forrásairól, a filológiai problémákról I. A. R. DYCK, *Notes on composition, Text and Sources of Cicero's De officiis*, Hermes 112 (1984) 215–224; Uő, *A Commentary on Cicero's De officiis*, University of Michigan Press 1997; P. G. WALSH, *On obligations*, Oxford University Press 2001; SZEKERES Csilla, *Az élet vezére. Tanulmányok M. Tullius Cicero filozófiájáról*, Debrecen: Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kar Klasszika-filológiai Tanszék 2009

<sup>2</sup> A Cicero-filológiában ez a megközelítés nem általánosan elfogadott. Egyesek szerint Cicero e művével nem annyira fiának, hanem a korabeli római ifjúságnak, pontosabban azoknak kívánt politikai útmutatással szolgálni, akik képesek lehetnek a régi római értékek (vagyis a *mos maiorum*) megvalósítására. Így a *De officiis* nem annyira fiának szánt, filozófiai jellegű *parainészis*, sokkal inkább egyfajta, a rómaiaknak szánt politikai testamentum. Ennyiben a címzett Marcus inkább ennek a római ifjúságnak a képviselője, olyan személy, aki által Cicero a szélesebb közönséghez szól. Ugyanakkor a mű értékét illetően is megoszlanak a vélemények. Mivel Cicero kénytelen volt sietve írni és a váratlan halál feltehetően megakadályozta abban, hogy elvégezze a végső simításokat, a mű kritikusi szerint ez az egyik legkevésbé sikerült filozófiai munkája. (vö. DYCK i. m. [l. 1. jz.] 1997, 1sk., 24skk, főleg 31–32.) E szerint a *De officiis*-t a régi (*mos maiorum*) és új értékek (a politikai egoizmus, amely türanniszhoz vezet) közötti, Cicero által érzett konfliktus szülte. Én ezzel szemben úgy látom, hogy a *De officiis* Cicero egyik legszemélyesebb filozófiai műve, amelyben megtalálható saját erkölcsfilozófiai állásfoglalása. Minden bizonnyal erre utal a dialógustól eltérő forma is.

<sup>3</sup> Vö. J. MANCAL, *Untersuchungen zum Begriff der Philosophie bei M. T. Cicero*, München: Wilhelm Fink Verlag 1982.

<sup>4</sup> Vö. De re publ. 1,1–2, De off. 3,1,1–4.

Előjáróban azonban azt kell megmutatnunk, hogyan értelmezi Cicero az *otium* fogalmát, amire a filozófiai művek megalkotásához kétségtelenül szükség van.<sup>5</sup> Míg a *negotiumot* megközelítőleg, mint tevékenykedést, közügyekben való részvételt, a feladatok teljesítését adhatjuk vissza, az *otium* ezek ellentétét, illetve a tevékenységtől, feladatoktól való mentességet jelenti. Ebből látható, hogy a szó nem feltétlenül negatív értelmű, jelentheti egyszerűen a visszavonultságot, nyugalmat, pihenést is. Sőt, bizonyos esetekben az *otium* jelenti a politikai életben való cselekvéshez szükséges felkészülés lehetőségét.

A *De officiis* harmadik könyvének legelején, mintegy saját helyzetének ellenpéldájára hivatkozva arra utal, hogy az olyan embereknek, mint Cato – aki Cicero számára az erényes római egyik igazi példája – az *otium*, ez esetben a mindenféle hasznos tevékenység nélküli pusztas visszavonultság azt jelentené, hogy nem élnek az erénnyel; ez pedig nem lenne más, mint renyheség. Ellenben az ilyen ember számára az *otium* az intellektuális tevékenység lehetőségét is biztosítja, hiszen csak az tud illő módon felkészülni az előtte álló feladatok teljesítésére, aki egy időre visszavonul a *negotium*tól, a köz ügyeinek intézésétől: *P. Scipionem, Marce fili, eum, qui primus Africanus appellatus est, dicere solitum scripsit Cato, qui fuit eius fere aequalis, numquam se minus otiosum esse, quam cum otiosus, nec minus solum, quam cum solus esset. Magnifica vero vox et magno viro ac sapiente digna! Quae declarat illum et in otio de negotiis cogitare et in solitudine secum loqui solitum, ut neque cessaret umquam et interdum colloquio alterius non egeret. Ita duae res, quae languorem afferunt ceteris, illum acuebant, otium et solitudo. Vellem nobis hoc idem vere dicere liceret; sed si minus imitatione tantam ingenii praestantiam consequi possumus, voluntate certe proxime accedimus; nam et a re publica forensibusque negotiis armis impiis vique prohibiti otium persequimur et ob eam causam Urbe relicta rura peragrantes saepe soli sumus.*<sup>6</sup> Az idézett mű megírásának idején azonban Cicero számára az *otium* nem ezt jelenti, hanem a politikai élettől való távolmaradás *kényszerét*. Ebben a helyzetben – mint egyéb válsághelyzetben is – a filozófia ugyan vigaszt jelenthet, de semmiképpen sem az a fajta tevékenység, ami az adott helyzetben Cicero célja lenne, vagyis nem olyan tevékenység, ami a politikai életet közvetlenül befolyásolhatná.<sup>7</sup>

Az *otiumot* ezek szerint csak a valódi bölcs tudja megfelelően felhasználni. De ki a valódi bölcs? Cicero erre is megadja a választ. Ahogy a fentebb idézett helyen Cicero arra egyértelműen utal (hiszen önmagát hozzájuk hasonlítja!) Cato és Scipio Africanus. És mi-  
ben állt az ő bölcsességük? – tehetjük fel a kérdést. A *De re publica*-ban arról olvashatunk, hogy az igazi erény abban áll, ha eleget tudunk tenni a közjó szolgálatának, és ezt magán-életünknel is többre tartjuk: *Unum hoc definitio, tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura tantumque amorem ad communem salutem defendendam datum, ut ea*

<sup>5</sup> Vö. G. GAWLICK–W. GÖRLER, *Cicero*, in: Die Philosophie der Antike 4: Die hellenistische philosophie. Redaktion im Verlag: Wolfgang Rother 1994, 1017skk.

<sup>6</sup> De off. 3,1,1–4. A *De officiis*-re a következő kiadás alapján hivatkozom: *Cicéron: Les devoirs I–II*. Texte établi et traduit par Maurice TESTARD, Paris: Les Belles Lettres 1965–1970. Az *otium* értelmezési lehetőségeiről l. BORZSÁK István, *Otium Catullianum*, in: Borzsák I., Dragma I., Budapest: Telosz, 1994, 87–92. További irodalmat l. a hivatkozott kiadás 166. oldalán.

<sup>7</sup> Cicero talán gondolt arra, hogy közvetve azért egy filozófiai mű is befolyásolhatja a politikai életet. L. 2. jz.

*vis omnia blandimenta voluptatis otique vicerit.*<sup>8</sup> A bölcs és a filozófiával foglalkozó ember magatartásában kettős paradoxont fedezhetünk fel. Egyrészt a bölcs számára az *otium* a *praxisz* megalapozása, egyfajta felkészülés a közjó érdekében kifejtendő cselekvésre, másrészt, aki filozófiával foglalkozik – mint maga Cicero is –, annak számára az *otium* kényszerűség, és csak mint a *praxisz* lehetőségéről való lemondás értelmezhető: a *De officiis* írásának idején egyértelműen *otium sine dignitate* és nem *otium cum dignitate*, ami szerencsésebb időken lehetne.<sup>9</sup> A filozófiával való cicerói foglalkozás ekkor a bölcsességhez vezető út lezárása. Hiszen az, aki *kénytelen* magát visszatartani a közügyektől (vagyis nem önmagától vonul vissza), nem is fejthet ki *etikus* magatartást, mert éppen a *praxisz* hiányzik életéből. Azaz, nem ugyanaz a cicerói és catói *otium* értelme. Míg utóbbi azt a közjó előmozdításán fáradozva, mintegy szellemi munkával tölti, amely előkészíti a helyes cselekvés lehetőségét, az előbbi számára szomorú kényszer, egyfajta száműzetés, amit a lehetőségekhez képest jól kell eltölteni, például filozófiai művek írásával.<sup>10</sup> Az írás azonban semmi esetre sem pótolhatja a helyes cselekedeteket. A *De officiis* második könyvének elején Cicero nyíltan ki is jelenti, hogy ha az állam helyzete engedné, nem annyira az írással, mint inkább a köz ügyeivel foglalkozna; továbbá, hogy ha mégis írna, akkor az ezzel kapcsolatos írói munkásságát, vagyis a beszédeit vetné papírra.<sup>11</sup> Ezzel szemben Scipio és Cato példája mutatja meg azt, hogyan érhető el a *sapientia* a tökéletessé vált cselekvésben. A paradoxon abban áll, hogy filozófiai művek írásával nem lehet eljutni a bölcsességhez. Az írásban éppen az értelmi mozzanat kerül előtérbe, ez pedig önmagában nem elég.<sup>12</sup> A bölcs emberek példája sokkal közelebb visz a helyes tett (*bonum*) megtételéhez, mint az, ha pusztán tudásom van a jóról. Ezért használ Cicero is olyan sok példát, retorikus fordulatot és buzdítást a műveiben.<sup>13</sup> A filozófia a helyesen, természet szerint való élet megmutatója, amely nem önmagában, hanem a segítségével elsajátított helyes cselekedetek gyakorlásában van: *Sed cum tota philosophia, mi Cicero, frugifera et fructuosa nec ulla pars eius inculta ac deserta sit, tum nullus feracior in ea locus est nec uberior quam de officiis a quibus constanter honesteque vivendi praecepta ducuntur.*<sup>14</sup>

<sup>8</sup> De re publ. 1,1,1.

<sup>9</sup> Vö. Pro Sestio 98: *id quod est praestantissimum maximeque optabile omnibus sanis et bonis et beatis, cum dignitate otium.* Vö. Michel ALAIN, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron.* Presses Universitaires de France 1960, 556–560.

<sup>10</sup> Vö. Ad Att. 15,13,6: *nos hic φιλοσοφούμεν (quid enim aliud?) et τὰ περὶ τοῦ καθήκοντος magnifice explicamus προσφωνούμενque Ciceroni.*

<sup>11</sup> De off. 2,1,3: *Primum enim, ut stante re publica facere solebamus, in agendo plus quam in scribendo operae poneremus, deinde ipsis scriptis non ea quae nunc, sed actiones nostras mandaremus, ut saepe fecimus.*

<sup>12</sup> De off. 1,45,160: *Ita fit ut agere considerate pluris sit quam cogitare prudenter.*

<sup>13</sup> A cicerói filozófiai művekben alkalmazott retorikus érvelésről illetve azok szerepéről, más szempontok alapján I. Philippa R. SMITH, *A self-indulgent misuse of leisure and writing? How not to write philosophy: Did Cicero get it right?*, in: J. G. F. Powell (Ed.), *Cicero the philosopher*, Oxford: Clarendon Press 1995, 301skk.

<sup>14</sup> De off. 3,2,5.

Hogyan világítja meg filozófiai érvelés segítségével *theória* és *praxisz* különbségét az *otium* kényszerűségében alkotó filozófus? Hogyan lehet egy filozófiai műben rávilágítani a kettő különbségére? E két kérdésre a *De officiis* alapján fogok válaszolni, megmutatva egyrészt azt, hogy mi a filozófiai argumentum célja Cicerónál, másrészt, hogy hogyan alkalmazza azt az etika megalapozásakor.

## II. A filozófiai argumentum célja és szerkezete

Cicero filozófiai műveinek formai különbségei mellett is van egy igen fontos hasonlóságuk. A könyvek eleje általában tartalmaz prooimiumokat, amelyekben a szerző (nem egyszer figyelemre méltó retorikai eszközöket használva valódi álláspontja álcázására<sup>15</sup>) mindig kifejti az adott mű megírásának célját, módszerét, sőt gyakran forrásait is.<sup>16</sup> (Bár ez utóbbit természetesen az adott álláspontot kifejtő beszélgetőpartner is megadhatja.<sup>17</sup>) A *De officiis* harmadik könyvének bevezetésében is él ezzel a formai megoldással: miután röviden kifejti, hogy miért szükséges megírni azt a harmadik könyvet, amit a mű forrásául szolgáló görög eredeti szerzője, Panaitiosz ugyan megígért, de meg nem valósított, röviden vázolja, hogy az, ami hasznos, miért nem kerülhet ellentmondásba azzal, ami erkölcsös.<sup>18</sup> A mű hátralévő részében így erre az alapra fogja felépíteni azt a finom érvelési technikát, amely ugyan néha úgy tűnik, hogy feloldódik a sok történelmi példa között, szerkezete azonban egyértelműen felfejthető. A bevezetés így a szöveg szerves része lesz, önmagában hordja mindannak a magját, amit később az argumentáció bont ki. Alább egy példán keresztül szeretném megvilágítani, hogyan vezeti be a prooimiumban (és a korábbi két könyvben) megbúvó premisszákat az etikai mondandó alátámasztásra (a *De officiis* esetében ez az, hogy csak az a tisztességes, ami hasznos) úgy, hogy ezzel az olvasót mintegy rávegye arra, hogy elfogadja a cicerói álláspontot. Így a filozófiai érvelés nem pusztán módszertani szempontból lesz jelentős, hanem a meggyőzés és a filozófiai mondandó koherens része; tehát az argumentum szerkezetének vizsgálata feltárja a cicerói mondanivaló lényegét. A *De officiis* esetében a figyelmes olvasó számára nyilvánvaló lesz, hogy a szerző a theoretikus filozófia segítségével a *praxisz*-nak a *mos maiorum*-ban megalapozott értékét és az adott körülmények között is meglévő érvényét kívánja felmutatni.

1. *Módszertani alapvetés.* A *De officiis* harmadik könyvében szerzőnk a következőképp nyilatkozik: *Sed quoniam operi inchoato, prope tamen absoluto, tamquam fastigium*

<sup>15</sup> Erről l. a harmadik könyv elejének otium-értelmezését. De off. 3,1–2. Vö. Achim HEINRICHS, *Stilizált valóság: Cicero De oratore című művének a persona sua prológusa (1.1–5)*, in: Havas László (szerk.), *Cicero öröksége*, Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem 1995, 101–114.

<sup>16</sup> Vö. *Cicero's knowledge of the Peripatos* (Rutgers University Studies in Classical Humanities 4.), William W. Fortenbaugh–Peter Steinmetz (Eds.), New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers 1989; Robert T. RADFORD, *Cicero: A Study in the Origins of Republican Philosophy*, Amsterdam/New York, Rodopi 2002, 5–16.

<sup>17</sup> Cicero görög filozófiai forrásait illetően l. Fortenbaugh–Steinmetz (Eds.) i. m. (l. 16. jz.). Továbbá: GAWLICK–GÖRLER i. m. (l. 5. jz.) 1026skk.; A. A. LONG, *Cicero's Plato and Aristotle*, in: Powell (Ed.) i. m. (l. 13. jz.) 37skk.; Marcia L. COLISH, *The Stoic tradition from antiquity to the early middle ages*, Leiden: Brill 1985, 65skk.

<sup>18</sup> De off. 3,1–3.

*imponimus, ut geometrae solent non omnia docere, sed postulare ut quaedam sibi concedantur*<sup>19</sup> *quo facilius, quae volunt, explicent, sic ego a te postulo, mi Cicero, ut mihi concedas si potes, nihil praeter id, quod honestum sit, propter se esse expetendum. Sin hoc non licet per Cratippum, at illud certe dabis, quod honestum sit, id esse maxime propter se expetendum. Mihi utrumvis satis est et tum hoc tum illud probabilius videtur nec praeterea quidquam probabile.*<sup>20</sup>

Cicero etikai érvelésében arra a módszerre hivatkozik, amit a mértantudósok (*geometrae*) is alkalmaznak. Ennek lényege az, hogy keresni kell egy posztulátumot, amelyre az érvelés egész szerkezete – miként egy ház építésének esetében – az alapjától te-tejéig felépíthető. Ennek a posztulátumnak olyannak kell lennie, hogy az, akinek be akarunk bizonyítani egy tételt (ebben az esetben azt, hogy az erkölcsös a haszonnal soha nem kerülhet ellentétbe), azt elfogadja. Cicero ennek érdekében egy „engedd meg nekem” típusú formulát alkalmaz (*mihi concedas si potes*). Az érvelés bevezetésének szerkezete világos; egy posztulátum elfogadtatására irányul (*postulare ut quaedam sibi concedantur*), hogy arra felépítve akár egy egész etikai rendszer levezethető és bebizonyítható legyen, miként a geometria tételei következnek egymásból. Cicero ezt nyelvileg is világosan rögzíti.

2. A *posztulátum bevezetése*. Mi az az alaptétel, amit a bizonyító reménye szerint a vitapartnerrel minden megkötés nélkül el tud fogadtatni? Itt Cicero egy sztoikus premisszához folyamodik:

*Nihil praeter id, quod honestum sit, propter se esse expetendum.*

Azt, hogy ez alapvetően sztoikus megállapítás, maga Cicero is hangsúlyozza.<sup>21</sup> Számára a módszer azért kedvező, mivel a sztoikusok elgondolását követve remény nyílik az etika racionális felépítésének lehetőségére.<sup>22</sup> A filozófia elvégre nem más, mint az emberi és istenei okok ismerete, rendszerezett tudomány,<sup>23</sup> ha pedig így van, akkor annak legmagasztosabb formáját, az etikát is racionális elvekre kell építeni. A módszer ismertetésénél azonban tovább kell lépnünk. Cicero nem elégszik meg egy sztoikus etikai definíció elfogadtatásával, hanem meghatározásának körét akadémikus érvelés segítségével bővíti.<sup>24</sup> Ezt a következőképpen teszi: azért, hogy a dialógusban részt vevő másik fél – jelen esetben távol lévő fia – könnyebben beláthassa az elfogadandó tételt, maga a premissza bevezetője tesz engedményt és enyhíti a korábban saját maga által bevezetett meghatározás szigorúságát:

<sup>19</sup> A nem bizonyított alaptételekről van szó, ahogy Cicero szóhasználatából is kiderül (*postulare–postulatum*).

<sup>20</sup> De off. 3,7,33.

<sup>21</sup> Vö. az idézett *caput* elejével: *Eius modi igitur credo res Panaetium persecuturum fuisse*. Vö. Diog. Laert. 7,89. A.A. LONG–D.N. SEDLEY, *The hellenistic philosophers*. Vol. 2. Greek and latin texts with notes and bibliography, Cambridge University Press 1987, 373, 61 A.

<sup>22</sup> Ezt már az első könyvben is hangoztatja: De off. 1,2,4. 7.

<sup>23</sup> De off. 2,2,5: *Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque quibus eae res continentur, scientia; cuius studium qui vituperat, haud sane intellego quidnam sit quod laudandum putet*.

<sup>24</sup> A szkeptikus módszer etikai alkalmazásához l. Julia ANNAS bevezetését a *Cicero: On moral ends* című kötetben (Cambridge University Press 2004, x–xvii).

*Sin hoc non licet per Cratippum, at illud certe dabis, quod honestum sit, id esse maxime propter se expetendum. Mihi utrumvis satis est et tum hoc tum illud probabilius videtur nec praeterea quidquam probabile.*<sup>25</sup>

A módszer lényege abban rejlik, hogy a dialógus vezetője hajlandó elfogadni vita-partnerének bizonyos premisszáit annak érdekében, hogy ezek felhasználásával eljuthasson a *valószínű igazsághoz* (*probabile*). Nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy az akadémikus nem egy előzetesen bevezetett tételt kíván igazolni, hanem előzetesen felállított premisszák segítségével kíván eljutni az elfogadható, pontosabban a *valószínű igazság* feltárásához. Jelen esetben a peripatetikus<sup>26</sup> etika alapvetését hajlandó bevezetni érvelésének körébe, amely eljárás számára egyébként is kedvező, hiszen segítségével könnyebben tudja a szigorú sztoikus etikai intellektualizmust csökkenteni azáltal, hogy elismeri az erények és javak hierarchikus felépítését. Mindez lehetővé teszi, hogy a közepszerű vagy általános – tehát a nem bölcsre jellemző – erényeket<sup>27</sup> beemelje etikájának alapvető elemei közé.

Azt, hogy mennyire tudatos ez az eljárás, mutatja az argumentáció lezárása: itt Cicero kinyilvánítja, hogy hajlandó mind a sztoikus, mind a peripatetikus premisszát elfogadni, de másat nem. Mindezzel megvonja az érvelés körének lehetséges határait.

Amit mindezekon túl, mint a módszertani alapvetés eredményét figyelhetünk meg, az, hogy mindezzel az etikai alaptételt is megtaláltuk: azokat az általános cselekvéseket kell a filozófiai vizsgálódás tárgyává tennünk, amelyek bárki (nem csak a sztoikus bölcs ideális mintaképe) által elérhetőek. Ahogyan pedig Cicero sok történeti példája mutatja, ezek megvalósításához nem kell más, csak az a magatartás, amit a rómaiak mindig is értéknek tekintettek. A következőkben arra kell vetnünk egy pillantást, hogy miben is áll ez az erényes magatartás.

### III. A praxis filozófiája

Az eddigiekben Cicero filozófiai munkásságának theoretikus-módszertani aspektusát emeltem ki; a kérdés most már az, hogy sikerül, egyáltalán sikerülhet-e, a *theória* felől megalapozott etikát a *praxis* szempontjából is maradéktalanul kidolgozni. Ki kell emelnünk, hogy Cicerónak nem sikerül és – ahogyan arra eddig is utaltam – valójában nem is akarja az etikát a hagyományos római erények és az állambölcsélet vonzássteréből kiemelni.<sup>28</sup>

Először is azt nézzük meg, hogyan alapozza meg Cicero az etikát az officium fogalmának segítségével. Ehhez a *De officiis* első könyvének bevezetéséhez kell fordulnunk.

Itt Cicero a terminust egy igen hosszú meghatározással vezeti be: *Nam cum multa sint in philosophia et gravia et utilia accurate copioseque a philosophis disputata, latissime patere videntur ea quae de officiis tradita ab illis et praecepta sunt. Nulla enim vitae pars neque publicis neque privatis neque forensibus neque domesticis in rebus neque si tecum*

<sup>25</sup> De off. 3,7,33.

<sup>26</sup> Ezért utal fia tanárára, Cratippusra.

<sup>27</sup> Ezek az első könyvben leírt veri *cognitio, iustitia, virtus, beneficentia*. Vö. De off. 1,18,20.

<sup>28</sup> Az előbbire az első, míg az utóbbira a harmadik könyv szolgált példákat.

*agas quid neque si cum altero contrahas, vacare officio potest; in eoque et colendo sita vitae est honestas omnis et neglegendo turpitudō.*<sup>29</sup>

E passzus fontos megállapításokat tartalmaz arra vonatkozóan, hogy hogyan kell értenünk a cicerói *kötelesség*<sup>30</sup> fogalmát. Ezek a következő két pontban foglalhatók össze:

1. A kötelesség a cselekvés felől határozódik meg, mint a társadalmi érintkezés nélkülözhetetlen eleme. Az a kitétel, mely szerint *neque domesticis in rebus neque si tecum agas quid* nem képez kivételt. A római erénye éppen abban áll, hogy – amint azt Scipio példája is mutatta – ha visszavonul a köz ügyeitől, akkor sem másképpen cselekszik, hanem azt az időt is a közügyek helyzetén gondolkodva tölti.<sup>31</sup> A társadalmi érintkezés (*communitas*<sup>32</sup>) szükségszerűen következik az ember természetéből,<sup>33</sup> nem pedig valamilyen másodlagos tulajdonsága. (Egyébként a *De officiis* egészét tekinthetjük ebből a szempontból is. A mű célja nem más, mint annak igazolása, hogy az ember természettől fogva közösségi és etikus lény.)

2. Az *officium* – ami tehát az emberi viszonyrendszerek megjelenése – az életnek nem egy, hanem az alapvető fundamentuma. Ez a kitétel erősíti az előző állítást: ugyanis e gondolatnak csak akkor van önmagában bizonyító ereje, ha elfogadjuk azt, hogy az ember természete társadalmi viszonyrendszerek nélkül nem értelmezhető.

Cicero nem hanyagolja el azt sem, hogy felhívja a figyelmet arra, hogy egyedül ez az etikai álláspont fogadható el a theoretikus filozófia-felfogás szempontjából is:<sup>34</sup> *Atque haec quidem quaestio communis est omnium philosophorum. Quis est enim qui nullis officii praeceptis*<sup>35</sup> *tradendis philosophum se audeat dicere?* A filozófia végső célja nem más, mint hogy alapelveket nyújtson a helyes tettek gyakorlati megvalósításához, a praxiszhoz.

Milyen helyet foglal el a filozófia művelése a *praxisz* által irányított római életében? Erre Cicero maga is megpróbál válaszolni. Ahogyan már láttuk, a *De officiis*ben a filozófiával való foglalkozást a tétlenségre kárhozottatott polgár időtöltésének tekinti, és a fölött ke-

<sup>29</sup> De off. 1,2,4.

<sup>30</sup> A terminus esetén megtartom a magyarban egyébként bevett „kötelesség” fordítást, annak ellenére, hogy az egyes esetekben félrevezető lehet. Mindenestre az *officium* Cicero által használt fogalmának értelmezése túl mutatna jelen vizsgálódásaink körén. A szó fordításának problémáiról I. WALSH i. m. (I. 1. jz.) xviiskk. Az Atticushoz írt levelekből az is kiderül, hogy egyáltalán nem volt egyértelmű, hogy a görög *καθηκον* terminusnak helyes megfelelője-e a latin *officium*. Úgy tűnik, Atticus nem volt elégedett ezzel a szöveztázzal. Vö. Ad Att. 16,11,4; 16,14,3. A problémához I. Susanne WIDMANN, *Untersuchungen zur Übersetzungstechnik Ciceros in seiner philosophischen Prosa*, Tübingen: E. Huth 1968; J. G. F. POWELL, *Cicero's translation from Greek*, in: Powell (Ed.) i. m. (I. 13. jz.) 273–300.

<sup>31</sup> Vö. De off. 3,1,1–4.

<sup>32</sup> De off. 1,152.

<sup>33</sup> E hagyományhoz a sztoikusok is ragaszkodnak. L. De fin. 3,19–21, ill. De re publ. 1,25. 39–42. Vö. HAMZA Gábor, *A ius naturale fogalma a Corpus Ciceronianumban*, in: Havas (szerk.) i. m. (I. 15. jz.) 75–85.

<sup>34</sup> De off. 1,2,5.

<sup>35</sup> Vö. Seneca, Ep. 95.



sereg, hogy számára ez valójában egy kényszerű foglalatosság az állam ügyeivel való foglalkozás helyett.<sup>36</sup> Ebből úgy látszik, hogy a valódi bölcsélet nem az, amit Cicero is tesz akkor, amikor filozófiai művet ír, hanem a helyes közösségi *praxis*ban megnyilvánuló gyakorlati bölcsesség. A *praxis* természetesen nem valósítható meg megfelelő *theória* nélkül, ezért van szükség a nevelésre, az isteni és emberi okok (vagyis a filozófia) ismeretére.

Tehát lehet-e az ember igazi filozófus, sőt bölcs<sup>37</sup> a nélkül, hogy elméleti műveket írna? Ki egyáltalán a bölcs? A *De officiis*-ben Cicero erre keresi a választ, úgy, hogy a bölcsességet az egészen köznapi *virtus*ban találja meg. Nem mulasztja el példákon keresztül bemutatni, hogy kit tekint valóban bölcsnek. A töredékesen fennmaradt Állam elején erről úgy nyilatkozik, hogy *quin etiam Xenocraten ferunt, nobilem in primis philosophum, cum quaereretur ex eo quid adsequerentur eius discipuli, respondisse ut id sua sponte facerent quod cogerentur facere legibus*.<sup>38</sup> Tehát az erény olyan, mint egy mesterség, művészet (*ars*<sup>39</sup>), de míg az utóbbi bizonyos fajtái elsajátíthatók gyakorlat nélkül, pusztán az elmélet segítségével, vagyis az ember a nyugalomban, vagy semmittevésben (*otium*) is foglalkozhat velük, az erényhez ez nem elég. A *virtus* éppen az, aminek célja a *praxis*-ban van, és ebben ez jelenti annak magasabbrendűségét is. Hozzá nem elég a tudás, össze kell kapcsolni a gyakorlattal (*usus*) is. Ha a filozófiát, mint a *theória* legmagasabb szintű megnyilvánulását tekintjük, akkor a cicerói álláspont értelmezhető egyfajta filozófia-ellenes megnyilvánulásként is,<sup>40</sup> ha azonban a filozófia végcélját a reflektált (vagyis az okok és okozatok tekintetében kellően megalapozott) cselekvésben látjuk, akkor már nem. Cicero sajátos filozófia-értelmezése abban áll, hogy az etikus cselekvés mibenlétét meghatározza. Ehhez pedig nem hiányozhat a megokolás képessége, azaz a *theória* sem.

A gyakorlat (*praxis*) felől tekintve a pusztán theoretikus filozófia – az, amit maga Cicero is művel, ha éppen tétlenségre van kárhoztatva – nem más, mint fikció, amennyiben nem az igazi bölcsesség, hanem annak pusztá látszata. Filozófiai művet alkotni még nem filozófia, viszont *bölcsen cselekedni*: maga a filozófia. E paradoxonból érthető meg a cicerói elmélet lényege, amely a bölcsességet a *praxis* felől ítéli meg, és éppen annyi értéket tulajdonít a filozófiának, amennyit az a *praxis* szempontjából nyújtani tud. Ugyanakkor szem előtt kell tartanunk, hogy helyes *praxis* nincs előzetes elmélet nélkül, így a bölcs cselekedete mindig fogalmilag reflektált. Ezt az álláspontot jelzik a művek elején olvasható módszertani bevezetések is. Ezekben Cicero a filozófia eszköztárát hívja segítségül ahhoz, hogy meggyőzhesse olvasóját arról, hogy nem is a filozófiai művek írása a filozófiai tevékenység végső értelme. Ehhez kell a szkeptikus módszer, ami lehetővé teszi, hogy a filozófus dogmatikus állásfoglalás nélkül billenthesse el a filozófiát a *praxis* irányába. A római

<sup>36</sup> De off. 3,1,1–4.

<sup>37</sup> Filozófus és bölcs nem szinonimák. Az előbbi esetében inkább a *theória*, míg az utóbbinál a sajátos római erény, a *sapientia* kerül inkább előtérbe.

<sup>38</sup> De re publ. 1,2,3.

<sup>39</sup> A terminus rendkívül fontos, a szó jelzi, hogy az állam irányítása mesterség és művészet egyben, benne az theoretikus és praktikus mozzanatra is szükség van. Ezt máshol Cicero sokkal jobban kiemeli: Vö. De orat. 2,7: *Ars enim earum est, quae sciuntur*.

<sup>40</sup> Vö. Norbert BLÖSSNER, *Cicero gegen die Philosophie. Eine Analyse von De re publica 1, 1–3*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2001.

példák azonban azt mutatják, hogy nincs szükség az írás fikciójára ahhoz, hogy bölcsék legyenek: „csak” bölcsen kell cselekednünk. Cicerónak a *De officiis* megírása idején azonban azzal a számára tragikus helyzettel kellett szembenéznie, hogy ez a Rómában korábban még meglévő gyakorlati bölcsesség eltűnőben van, helyét egyre inkább olyan új értékek veszik át, amelyek az igazi bölcsességgel ellentétesek. A *De officiis* célja nem más, mint e régi értékek bemutatása annak érdekében, hogy felhívja olvasója figyelmét arra: a hagyományos virtus nem csak megmenthető, hanem szükséges is a római állam megmaradásához.



HAVAS LÁSZLÓ

## A POLITIKAI SZEREPVÁLLALÁS MITIZÁLÁSA CICERÓNÁL

Cicerónak a kötelességekről írt munkájában tűnik fel az a gondolat, hogy az emberben valójában négy személyiséget kell figyelembe venni, számolva ezek kölcsönhatásával. Ilyen módon a szerző ebben az értekezésében az ún. *quattuor personae* elméletét fogalmazza meg, amely alapján az emberben valójában négy személy rejlik (De off. 1,107sk.): 1) az egyik az általános emberi természetnek felel meg; 2) a másik az individuális jellemzőket foglalja magában; 3) a harmadik a körülményekhez alkalmazkodik; és 4) végül van az az én, amelyet az individuum saját maga választ vagy inkább alakít ki önmaga számára. Mindez így a *De officiis*-ben jelent meg először szabályszerű bölcséleti kifejtésben, de Lévy szerint maga a felfogás már megvan Cicerónak egy korábbi filozófiai munkájában: a *Tusculanae disputationes*-ban is, ahol a szerző az ifjú és az idős Cicero személyiségét mintegy régebbi és újabb „én”-jét (*ego*-ját) konfrontálja egymással.<sup>1</sup>

Számunkra azonban még az is világosan megmutatkozik, hogy Cicero „négy személyiség” elmélete megszületése pillanatában félreérthetetlenül a zsarnok Caesar ellen irányult, hiszen nyilvánvalóan ő az, aki nem a természetet követi akkor, amikor egyfelől megpróbál magából képességei ellenére istent csinálni, másfelől pedig többeket megakadályoz abban, hogy a maguk természeti adottságait kövessék. Ez történik ugyanis magával Ciceróval is, aki nem teheti meg, hogy korábbi tevékenységének megfelelően az ékesszólást gyakorolja, hanem helyette a köz javának szolgálataért a filozófiát kell választania, feladva ezzel egész ifjúkori meggyőződését is. Ezért van az, hogy a *Tusculumi beszélgetések* 1. könyvének prologusában (1,7) Cicero párhuzamot von saját múltbeli szónoki tevékenysége és pillanatnyi filozófiai munkássága között. Itt ugyan a szerző azt állítja, hogy számára voltképpen nincs törés pályafutásában, a *Tusculumi beszélgetések* mégis mélységes változást mutat a *De oratore*-hoz képest. Ebben az utóbbi műben még arról van szó, hogy egységesíteni kell a kultúrát, de úgy, hogy az első helyet az *eloquentia*-nak adja a szerző. A *Tusculanae disputationes*-ban viszont és különösen annak a II. könyve *prooemium*-ában Cicero ehhez képest már világosan más álláspontot foglal el. Kijelenti ugyanis, hogy mostantól életét immár teljesen a filozófia tölti ki. Mégis pontatlanul szoktak egyesek ennek kapcsán Cicerónál valamiféle „megtérésről” beszélni. Cicero pályájában az utolsó évek és főként a Kr. e. 45. esztendő, benne a *Tusculanae disputationes*-szel, kétségkívül lényeges változást hoznak, amennyiben a nyilvános szónoklattal felhagyva, életét a filozófia először kezdi szinte teljesen kitölteni, önnön lelkében tapasztalva meg ezáltal személyisége mély-

---

<sup>1</sup> C. LÉVY, *L'âme et le moi dans les Tusculanes*, REL 80 (2002) 78skk.

séges átalakulását. Már az 50-es évekbeli számkivetése is próba volt számára ebben a tekintetben, amikor az *exilium* közepette át kellett élnie mindazon szenvedéseket és szenvedélyeket, amelyek ellen azután igazából a *Tusculanae disputationes*-szel próbálja megerősíteni mind a maga lelkét, mind a másokét. Így természetsszerűleg kerül Cicerónál az alany a filozófia homlokterébe, hiszen neki kell szembenéznie az átalakulás minden nehézségével. A *Tusculanae disputationes* nagy jelentősége a filozófia története során éppen abban áll, hogy igazából elsőként szembesíti az alanyt, a személyiséget a bölcsélet és a morál alapkérdéseivel, úgy is mint természeti lényt, és úgy is mint individuumot, de nem feledkezve el sem annak a történelmi feltételek által való meghatározottságáról, sem pedig bizonyos mértékig szabad választási lehetőségéről, vagyis arról, amit későbbi és részben más értelmű kifejezéssel akár „szabad akarat”-nak is mondhatnánk. Cicero úgy véli, hogy ha a lelki torzulások helyére ismét a *bonum publicum*-ot, vagyis a „közjót” szolgáló *virtus* lép, akkor valóban elérhetővé válik a legfőbb boldogság, a lélek számára a halál után szabadon áll majd az út, amely visszavezeti őt az istenekhez, miközben elzáródik az előtt az igaztalan bírótól, vagyis a zsarnok előtt, aki életében tör az isten pozíciójára. Mindez a *Tusculanae disputationes*-ban az ifjú, még ki nem próbált, tehát tapasztalatlan Cicero és a már megvilágosult öreg Cicero belső párbeszédén keresztül bontakozik ki előttünk, mintegy előkészítve és megalapozva ezzel a modern „perszonalizmust”, utat törve annak morális elképzeléseinek irányában is. Ez teljesedett ki azután a *De officiis* „négy személy” elméletében, amelyet némelyek esetleg Poseidóniosra visszavezethető teóriának gondolnak, anélkül azonban, hogy erre bármiféle konkrét bizonyíték is lenne. Ezzel szemben szerintünk az a valószínűbb, hogy a szóban forgó elméletet maga Cicero alakította ki, mégpedig egész korábbi gyakorlata, mindenek előtt szónoki munkássága alapján, különösen saját, még leveleiben is használt retorikai-politikai eszköztárára támaszkodva, azt formálva át elméletté a filozófiában való elmélyedés során.<sup>2</sup>

A szónok-politikust pályája kezdetétől foglalkoztatta az a kérdés, hogy mi az oka a római birodalom irányításában mutatkozó nehézségeknek. Cicero, az „új ember”, a régi erkölcsök megromlásában látta ennek a legfőbb okát, s ezért a hagyományos arisztokráciát tette felelőssé, amely az új és hatalmas anyagi és kulturális lehetőségektől megittasulva, elvesztette régi erkölcsiségét. A *homines novi* soraiból kikerülő *orator* abban látta a válság elhárításának lehetőségét, hogy felszólította az ősi senatori rendet: szerezze vissza régi erkölcsi tekintélyét, követve az „új emberek” példáját, akiknek mindig virrasztaniuk kell és azon fáradozniuk, hogy megoltalmazhassák a *bonum commune*-t. Fáradozás vár rájuk, de ezt vállalniuk kell! Az előkelő emberek közül ugyanis szinte senki sem nézi igyekezetüket jó szemmel. Mintha csak a természet és a származás egyaránt elválasztaná az új embereket a régi nemességtől, amely utóbbit megrontotta a bűn és az abban való cinkosság. Cicero egyértelmű programja, hogy a római nép üdve érdekében keményen fölvegye velük szemben a harcot, és pedig Róma őrző isteneivel, főképp Iuppiterrel az oldalán. (Verr. 2,5,71,181–72,189). Ezen nemes harc érdekében Cicero kész minden megpróbáltatást kiállni, új emberként magára vállalva a hajdani római nemesek önfeláldozó példáját, köztük a halálba rohanni kész

<sup>2</sup> L. erről részletesebben a közelmúltban megjelent kiadványt: *Uralkodó és polgár antik tükörben I–II. (Principes et cives speculo antiquo redditi)*, összeállította: HAVAS L., KISS S.; a bevezető tanulmányt írta: HAVAS L., különösen: I., 54 skk. és 138 skk. Korábról vö. még *Cicero: Az istenek természete* (ford. és az utószót írta: HAVAS L., ezen belül különösen: 222skk.).

Deciusokét, akik szerepét akár a Catilina elleni fellépés során, akár később hajlandó volt bátran magára öltetni. (Mint írja: *audieram et legeram clarissimos nostrae ciuitatis uiros se in medios hostis ad perspicuam mortem pro salute exercitus iniecisse: ego pro salute uniuersae rei publicae dubitarem hoc meliore condicione esse quam Decii, quod illi ne auditores quidem suae gloriae, ego etiam spectator meae laudis esse potuissem?*, vagyis:) „... megtanultam és olvastam évkönyveinkből, hogy voltak városunknak olyan nagyszerű férfiai, akik az ellenség kellős közepébe vetették magukat: a halál torkába hadseregük megmaradásáért. Habozhattam volna-e hát, hogy az egész állam érdekében ugyanezt a példát kövessem...?” – írja egyik beszédében (De dom. 24,64). A fentebbi és a hozzájuk hasonló további szövegutalások, hiszen a Deciusok példáját egyébként még a *Philippicák* is idézik (vö. 13,26–27), akárcsak a *Tusculanae disputationes* és a *De natura deorum*, jól mutatják tehát, hogy Cicero egy Róma dicső múltjáról kialakított történeti mitológiához igazodva, próbálta meghatározni azt a maga elé kijelölt történelmi szerepet, hogy akár élete kockáztatásával is az erkölcsi válságba került Róma megmentője legyen, miként annak idején állítólag már a Deciusok is ezt tették. Cicero részéről ennek a magatartásnak a mércévé tétele annál inkább magától értetődőnek mutatkozhatott, mert a szónok-politikus szívéhez eleve közel állt az a sztoikus erkölcsfilozófia, amely gyakran vetette egybe a bölcslet a szerepjátszó színész tevékenységével.

Így tűzte Cicero már karrierje kezdetétől fogva maga elé célul az olyan legendás vagy történelmileg többé kevésbé hiteles példaképek elfogadását, akik a köz javáért akár a halált is vállalták, s nyomukban Arpinum szülőtte is úgy érezte, hogy az erkölcsileg eltorzult Róma helyes pályára terelése céljából neki úgyszintén ezt az utat kell választania. Az összes ilyen mitológiai vagy történeti előfutár cicerói leltárának előszámlálása persze itt már csak hely- és időszűke miatt sem lehet feladatunk, arra azonban mindenképpen utalnunk kell, hogy a Kr. e. 63-ban a consulságot betöltő politikus számára a legfőbb szerep Romulusé volt, akinek példájára Cicero a régi és eltorzult Róma után egy új, erkölcsileg tökéletesebbé váló és szerencsésebb *Urbs* friss alapítójaként léphet fel, e szerep betöltését vállalva magára.<sup>3</sup>

Cicero úgy próbálta meg beállítani saját consuli évét, mintha az Róma újjászületését eredményezte volna Catilina mozgalomának felszámolása révén, amely a *res publica libera* megszüntetését tűzte ki célul maga elé. Ezért szólította meg már a Sallustiusnak tulajdonított Cicero ellen intézett *invectiva* is e szavakkal Cicerót: *Romule Arpinas*, vagyis a 63. év consula nem idegenkedett attól a gondolattól, hogy magát új Romulusnak mutassa be.

Mindezt persze lehetne propagandisztikus rágalmazásnak minősíteni, amilyennel lépten-nyomon találkozunk is a római retorika történetében, ám ennek épp az ellenkezője az igaz, mert Cicero 63-ban valóban egy új Romulusnak szerette volna magát feltüntetni. Az események általános inszenírozása is olyan a consul propagandájában, hogy a kortársak számára vitathatatlanul a Cicero–Romulus párhuzamba állítást kellett sugallania. Cicero nem érte be azzal az egyszerű ténnyel, hogy a consul önmaga számára megszerezni vágyott háza, a majdani *domus Tulliana* ugyanúgy a *Palatium*-on állt, ahol a casa di Romolo is, hanem a Catilina elleni fellépést magát is megpróbálta úgy megjeleníteni, mintha azzal a 63-

---

<sup>3</sup> Ezzel a kérdéskörrel egy korábbi tanulmányomban már részletesen foglalkoztam: *A saecularis gondolat mint irodalomalkító tényező Rómában*, AntTan 45 (2001) 75–112, ahol részletes további irodalom is található.

as consul a városalapító nyomdokaiban kívánna járni.<sup>4</sup> Gondoljunk csak a híres november 7-i (vagy 8-i) senatusi ülés megrendezésére, amelyen kikényszerítették Catilina Rómából való eltávolítását. Cicero ezt a gyűlést nem a szokásos helyen tartatta meg, a *forum*-on lévő *curia*-ban, hanem *Iuppiter Stator* palatiumi templomában. A modern kommentárok szerint mindez azért történt, hogy a jól védhető hellyel és a körülötte elhelyezett félhivatalos őrséggel eleve demonstrálják az államot fenyegető veszély nagyságát. Valójában azonban hatásos propagandafogással is számolhatunk. A *Iuppiter Stator*tal kapcsolatban Liviustól előadott történet szerint a szabinok már bevették a római *arx*-ot és a római vezért, Hostiust is megölték, úgyhogy a római sereg futásnak eredt, s a tömeg magát Romulust is a Palatium régi kapujáig sodorta el. A *conditor urbis* ekkor kezét az ég felé emelve *Iuppiter*hez fordult oltalomért. Emlékeztette az istent, hogy az ő parancsára emelte fel a várost a *mons Palatinus*-on, s arra kérte, hogy állítsa meg a futást s mentse meg Rómát, aminek emlékezetéül majd templomot emel neki. A *Porta Mugionia*-nál<sup>5</sup> felállított templomot ugyan csak Kr. e. 294-ben szentelték fel, ám az mégis az *urbs*-ot *Iuppiter* segítségével megoltalmazó városalapítóra emlékeztetett, aki azután Titus Tatiusszal békét kötve létrehozta az egységes római állam testét, úgyhogy *Iuppiter Stator* temploma a *cives* ezen egységes állami *corpus*-ának is mintegy a jelképe lett.<sup>6</sup> Arra, hogy *Iuppiter Stator* és az istenné emelt Romulus kultusza milyen szorosan összekapcsolódott a köztársasági Rómában, azt jól szemléltetheti az a körülmény is, hogy kettejüknek szinte egyidejűleg avattak templomot, *Iuppiter Stator*nak 294-ben (Liv. 10,36,11; 37,15), *Quirinus*nak pedig egy évvel később, 293-ban (*ibid.* 10,46,7).<sup>7</sup> A senatus 63. november 7-i ülés helyének megválasztásával Cicero tehát azt szerezte volna szuggerálni Róma polgárainak: az állam *Catilina* felforgató terve miatt ugyanolyan végveszélybe került, mint annak idején a szabinok támadása alkalmával, s ahogy ebből a szituációból a városalapító Romulus *Iuppiter* oltalmával mentette ki a rómaiakat, ugyanúgy fogja a legjobb és legnagyobb isten segítségével Arpinum szülőtte, Cicero is megmenteni honfitársait, ha *Catilina*val együtt eltávolítja az állam testét fertőző métet, s visszaállítja a *corpus rei publicae* egészséges állapotát. Miként a hagyomány szerint a védelemért esedező Romulus egykor az égnek emelve kezét fordult *Iuppiter Stator*hoz, most hasonló jelenetet rendezett Cicero a senatusi ülés helyén, félreérthetetlenül célozva ama város alapítására, amelynek legősibb oltalmazója és őre maga *Iuppiter* (1,5,11). A szónok a *Catilina elleni első beszéd* záró részében nyilvánvalóvá teszi: *Iuppiter Stator*nak Rómát *Catilina* ellenében ugyanúgy meg kell segítenie, mint ahogy a város alapításakor a szabinokkal szemben ezt megtette, s ahogy ezért a *conditor urbis* felállította az isten kultuszát, ugyan-

<sup>4</sup> Cicero 63-as tevékenységének eseménytörténetéhez l. N. MARINONE, *Cronologia Ciceroniana*, Roma 1997, 82skk.

<sup>5</sup> Másképp: *Porta Mugonia*, vö. F. KOLB, *Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike*, München 1995, 56; ill. N. TERRANO s. v. *murus Romuli*, in: E. M. Steinby (ed.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae* (= LTUR) III, Roma 1996, 315–317, főleg: 316.

<sup>6</sup> Vö. Liv. 1,12,3–6; 13,4; Dion. Hal. 2,50,3; ill. 46,2; l. még Liv. 10,36,11; 37,14–16; Plut. Rom. 19,7; Serv. Aen. 7,709 – mindehhez vö. T. P. WISEMAN, *Remus. Un mito di Roma*, Roma 1999, 119; 132; 191; 194 (eredetileg angolul: Cambridge 1995). A legfontosabb rész az angol kiadásban: 125.

<sup>7</sup> Vö. T. P. WISEMAN i. m. (l. 6. jz.).

úgy Cicero is tudja, mi a kötelessége *pro summa rei publicae salute*.<sup>8</sup> Vagyis a *Romulus Arpinas* póz, amelyet a pseudo-sallustiusi szónoklat Cicero szemére hányt, nem teljesen légből kapott vádaskodás, még ha Cicero a Kr. e. 60-as közzététele alkalmával igyekezett is ezt nagyon diszkrét megfogalmazásban előadni. Így is nyilvánvaló azonban, hogy bár a Várorost Romulus alapította, mégis az a tény, hogy *stans urbs* - ez a consul határozott fellépésének köszönhető, aki élvezi Iuppiter Stator támogatását (in Cat. 2,1,2). Ennek lesz a következménye, hogy a római állam hosszú századokra (*multa saecula*) fennmarad majd, hiszen nincs többé olyan nép, amelytől a *populus Romanus*-nak félnie kellene, nincs olyan király, aki vele harcba merne szállni, mert az őt fenyegető valamennyi külső veszélyt egyetlen férfi bátorsága képes volt legyőzni. Az egykorú Rómában mindenki számára nyilvánvaló volt, hogy a consul itt Pompeiusra utalt, aki új Nagy Sándorként befejezte a világ meghódítását az *imperium Romanum* számára, lerakva ezzel a világbéke alapjait.<sup>9</sup> Ám ha a külső veszély elhárult is, a belső helyzet még nem igazán szilárd, s épp ezt a belső rendezést vállalta magára Cicero, aki ezzel mintegy az újra alapító szerepét játszotta el a birodalomépítő Pompeius-Alexander Magnus oldalán, mintegy fölébe emelve Rómát a hajdani Romulus-Remus konfliktusnak. És hogy félreértés se lehessen, nyomban utal az összesereglett polgárok előtt arra, hogy mit is tett ő maga az előző napon Iuppiter Stator templomában, hű maradva a romulusi örökséghez (2,6,12), vállalva ezzel a pompeiusinál és az alexandrosinál nehezebb szerepet: a belső béke megteremtését, mert igazából csak ez tarthatja fent az államot (2,9,19).

Az eddig ismertetett adatokból az a megállapítás adódik, hogy Kr. e. 63-at Cicero szeretne volna úgy feltüntetni, mint valami *annus fatalis*-t,<sup>10</sup> amikor sikerült Catilina összeesküvésének felszámolásával eltávolítani a *corpus rei publicae*-t fenyegető *pestilentia*-t, s ilyen módon megszilárdítva a *Salus publica*-t, az adott consuli évben újjászületett volna a Romulus által alapított Róma, mert létrejött a «szerencse övezte Róma», ahogy maga Cicero fogalmazott:

*fortunatam natam me consule Romam.*

Ezzel Cicero valami ahhoz hasonlót is végrehajtott volna, mint amit – egyesek szerint – Sulla cselekedett, aki a tulajdon meggyőződése szerint is megmentette az ősi Rómát, miként hasonló propagandával lépett fel az ellenfél: Marius is, avagy később Pompeius csakúgy, mint riválisa: Caesar, aki különösen átgondolt módon igyekezett kibontakoztatni maga körül egy Romulus-kultuszt, olyannyira, hogy saját félisten-szobrát az istenné vált Róma-

<sup>8</sup> Az elemzett hellyel, mégha pontatlan hivatkozással is, vö. 1,11,33, elég részletesen foglalkozik az újabban megjelent munka: M. BEARD–J. NORTH–S. PRICE, *Religions of Rome. Vol. I: A History*, Cambridge 1998, 138–139.

<sup>9</sup> Vö. pl. A. L. GREENHALGH, *Pompey, the Roman Alexander*, London 1980, de legfőképp: H. BELLEN, *Das Weltreich Alexanders als Tropaion im Triumphzug des Cn. Pompeius Magnus*, 61 v. Chr., in: H. Bellen, *Politik-Recht-Gesellschaft* (Hist. Einzelschr. 115), Stuttgart 1997, 25skk. A háború és béke problémájához l. még: C. GONZÁLEZ ROMÁN, *El „bellum iustum” en la concepción histórica sobre el imperialismo romano de la tardia república*, in: F. Gascó–J. Alvar (edd.), *Heterodoxos reformadores y marginados en la Antigüedad clásica*, Sevilla 1990, 41–57.

<sup>10</sup> L. erről már korábban hivatkozott tanulmányomat: HAVAS i. m. (l. 3. jz.) 86–88.



alapító, Quirinus szentélyében helyeztette el Kr. e. 45-ben.

A Cicero–Romulus párhuzam mint politikai propaganda gyökerei tehát nagy valószínűséggel Sulla és Marius időszakára vezethetők vissza,<sup>11</sup> s még az is lehetséges, hogy Cicero ebben az esetben csak egy olyan eszközzel élt, amelyet az ellenfelek is megpróbáltak felhasználni. Catilina kapcsolata Sullával eléggé közismert, s mint tudjuk: éppen ő hajtott végre annak idején a *dictator* érdekében egy politikai engesztelő áldozatot, mintegy a Romulus-féle Remus-áldozat szellemét idézve fel M. Marius Gratidianusnak Lutatius Catulus sírjánál való megölésével, ill. fejének az Apollo-templomhoz való vitelével, s ott a megtisztító szertartás elvégzésével. Az is valószínű, hogy Catilina a Sullától újjáteremtett *corpus civile* vezetőjének szerepében kívánt feltűnni, miután ez az államszervezet a *dictator* halála után igazi irányító nélkül maradt, s az új «politikai test» megerősítése érdekében Catilina kész lett volna meghozni az újabb romulusi áldozatot, amely feltehetőleg épp Cicero meggyilkolása lett volna, mint a másik, szerinte eltorzult *corpus civile* fejéé. Cicero számos utalásának tervezett meggyilkolására vonatkozólag ez lehet az igazi alapja, akárcsak annak a körülménynek, hogy a korabeli vádaskodások valóságos emberáldozattal is gyanúsították Catilinát. Arra, hogy maguk a *catilinarius*-ok ugyancsak *fatalis annus*-nak próbálták meg beállítani Kr. e. 63-at, rendelkezésünkre áll még egy másik közismert tény is, miszerint P. Cornelius Lentulus Sura, az összeküvés második számú vezetője, azzal dicsekedett az allobroxok előtt, hogy a Sibylla-könyvek és a *haruspex*-ek jóvendölései alapján ő lesz az a harmadik Cornelius, akire szükségképpen át fog szállni a Város fölötti királyi és teljhatalom, éspedig egyfelől Cinna, másfelől pedig Sulla után. A 63-as év végzetszerű jellegét Róma és a birodalom szempontjából (*fatalem hunc annum ad interitum huius urbis atque imperi*) Lentulus azzal a számígtatással próbálta meg igazolni, hogy épp ez az év az, amely tíz évvel követi a Catilinától kompromittált Vesta-szüzek Kr. e. 73-as felmentését, ill. ez az az év, amely húsz évvel későbbi a Capitolium 83-as égésénél. Cicerónak voltaképpen kapóra jöhettek ezek az eszmék, amelyeket könnyen kiforgathatott, úgy állítva be, mintha a *patricius* nemzetségből származó, magát talán Aeneas egyik kísérőjére visszavezető Sergius Catilina ill. a híres *gens Cornelia*-ból való Lentulus Sura, aki már consul is volt, de a senatusból kizárva 63-ban újból a praetori tisztet töltötte be, elárulták volna a római államot, amelyet Romulus módjára egy új jövevénynek s egyben a Palatium egy újabb várható lakójának, az Arpinumban született Cicerónak kellett ismét megszilárdítania, elvégezve a maga romulusi rítusát, az új Remus: Catilina ill. Lentulus Sura feláldozását.

A 63-as *consul* ennek megfelelően tartott igényt a *pater patriae* címre is (vö. Cic., Pis., 3,6; Sest., 121), amely nemcsak a hazát a háborús veszedelemből megszabadító vezérnek járt ki, hanem mindenekelőtt az államalapítót illette meg.

Mindezek meggyőzhetnek bennünket arról, hogy Cicero nemcsak az 50-es évek második felében készült *De re publica*-ban kísérelte meg magát egy új *conditor urbis*-ként feltüntetni, miként arra egy régebbi dolgozatunkban rámutattunk,<sup>12</sup> hanem már 63-ban is, amikor Marius és Sulla nyomán megpróbálta felhasználni ezt a propagandaeszközt, ami átételesén még az egykorú pénzkibocsátásban is érzékelhető.

<sup>11</sup> HAVAS i. m. (l. 3. jz.) 92skk.

<sup>12</sup> Vö. *Cicéron et le septième centenaire de Rome*, ACD 31 (1995) 101–114.

A szónok-politikus ismertett propagandája ráadásul egy olyan esztendőre volt időzítve, amely a korabeli római felfogás szerint igazi *annus fatalis*-ként volt felfogható. Egyfelől tudjuk, hogy ekkoriban működött egy bizonyos *chronographos*, a rhodosi Kastór, aki egy olyan krónikát írt, amely Róma városának első évét Kr. e. 764/763-ra tette.<sup>13</sup> Ebből egyértelműen következik, hogy Cicero időszakában forgalomban volt egy olyan *aera* is, amely Róma 700 éves *iubilaeum*-át épp Cicero consuli évére tette, ami megfelelő alkalmat kínált mind az «új Romulus» szerepének eljátszására, mind az év *fatalis* jellegüként való bemutatására, hiszen az élettartam meghatározásában szerepelt az a 7-es szám, amelyet az életkorok tisztázásában mind a neopythagoreus, mind az egyéb orvosi számítások oly fontosnak tartottak. Másfelől arról is tudomásunk van, hogy a Cincius Alimentus-féle datálás a Város alapítását Kr. e. 729-re tette, s amennyiben figyelembe vesszük, mekkora jelentőséget tulajdonítottak az antikok az olyan misztikus számoknak, mint 666 vagy annak fele, azaz 333 – ahogy azt P. Maury és N. Horsfall is kimutatta<sup>14</sup> –, akkor az is kiderül, hogy egyfelől Kr. e. 63 volt a Város alapítását követő 666. esztendő, vagyis – egy bizonyos egykorú felfogásnak megfelelően – ez az esztendő valóban *fatalis*-nak minősülő év volt, másfelől ugyancsak 63 volt a Vei bevételét, Kr. e. 396-ot követő ugyancsak sorsfordítónak számító 333. év is, miként az etruszk város elfoglalása is döntő fordulatnak számított a rómaiak szemében városuk történetében. Sőt tegyük hozzá: 63 még egy másik összefüggésben is korszakos évforduló volt a *res publica libera* számára. Épp 300 évvel korábban vezették be azt az új szisztémát, amelynek elvét a hagyomány 367-ben tekintette elfogadottnak, de a valóságban csak öt évvel később vezették be, hogy ti. legalább az év egyik consulának plebeius-nak kellett lennie. Cicero tehát joggal tekinthette úgy consuli évét, amely egy *homo novus* éve is volt, mint a patricius-plebeius római állam 300 éves *iubilaeum*-át.

Mindebből egyértelműen kitűnik, hogy Cicero a maga 63-as consuli tevékenységét megkísérelte erősen mitizálni, segítségül hívva ehhez a római történelem legendás hősökké emelt alakjait, a városalapító Romulustól kezdve egészen azokig a Decius Musokig, akik állítólag olyan nagy áldozatot hoztak volna a római nép érdekében a Kr. e. 4/3. században, hogy ilyen módon sikerült az isteneket megbékéltetniük a *populus Romanus* irányában (ND, 3, 6, 15). Cicero teljes tudatossággal ezen *hérós*-ok *persona*-ját kívánta magára öltetni, vállalva még az ezért esetleg nekik kijutó méltatlan elbánást is (vö. de rep., 1, 6), követve egyben azt az eljárást, ahogy a kibontakozó római történetírás ugyancsak megkísérelte a korai római történelmet mítosszá formálni, ill. az ősi indoeurópai mítoszok köntösébe bújtatni, miként azt a *libera res publica* kezdeteivel kapcsolatban a közelmúltban Dominique Briquel mint a Dumézil-iskola egyik kiemelkedő mai tagja olyan szépen bizonyította.<sup>15</sup> Nem lehet tehát véletlen, hogy Cicero ebből az anyagból nem csupán retorikusan feldolgozott anyagot formált, megpróbálva hívei és saját munkássága révén azt a történetírásba is becsempészni, hanem történeti és egyszerre mitológiai *epos* kereteibe is

<sup>13</sup> L. HOLZAPFEL, *Römische Chronologie*, Leipzig 1885, 248–249.

<sup>14</sup> P. MAURY, *Lettre d'Humanité* 3 (1944) 71skk. és N. HORSFALL, *Virgil's Roman Chronography: A Reconsideration*, CQ 24 (1974) 11–115.

<sup>15</sup> D. BRIQUEL, *Mythe et Révolution. La fabrication d'un récit: la naissance de la république à Rome* (CollLat 308), Bruxelles 2007.

beillesztette, megalkotva a maga *Ilias*-át a *De consulatu suo*-jával, hiszen ez a *carmen heroicum* a maga tulajdon Catilina elleni háborúját adja elő, miközben a későbbi *De temporibus suis* a saját száműzetése megpróbáltatásainak elbeszélésével a cicerói *Odysseia* szerepét töltötte be. Ami az előbbi epikus alkotást illeti, ebben a történelmi főszereplő, azaz maga a szerző: Cicero valóban mitikus figuraként mutatkozhatott meg, aki nem csupán az istenek, Iuppiter, Minerva valamint a Musák: Urania és Calliopa kiválasztottja és védeence, hanem valójában az uralkodók égi erejével felruházott személyiség is, mivel az első énekben az állt, hogy az áldozatot végző feleségnek, Terentiának az oltáron magától lánggra lobbant az áldozat hamuja, s ez a tűz (*flamma*), miként egykor Servius Tullius királyságát jelezte, úgy jövendölte meg most azt, hogy Cicero az év győzedelmes consula lesz (Serv., ad Buc., 8, 105). Ilyen módon a Ciceróval kapcsolatos mítosz szervesen épült be a cicerói hősköltevény hatalmas, kozmikus méretű, sztoikus és platonikus alapokon megformált világképébe. Lehet, hogy mindezen néhány felvilágosult kortárs gúnyosan elmosolyodott, sőt akár keserű irigységet vagy haragot is érzett a *homo novus* felfuvalkodott önteltsége miatt, ahogy ez mindennek előtt Clodiusra lehetett jellemző, de ahhoz aligha férhet kétség, hogy a korabeli rómaiak többsége mint ahogy az a világ „legvallásosabb népéhez” illet, át kellett hogy érezze a szónok-politikus vallásos indoklással megalapozott propagandáját a hagyományos római erkölcsök védelme érdekében. Mindazonáltal bármennyire nem volt is idegen a római szokástól a diadalmas vezér isteni jellegű elismerése, azért ennek epikus formában történő megvalósítása esztétikailag aligha tűnhetett igazán szerencsésnek, úgyhogy a művészi hatást tekintve valószínűleg egyfajta visszatetszést váltott ki. Ebből leginkább Vergilius tanulhatott, aki bár a *Georgica*-ban még tervezte Augustusnak egy hősköltevényben való megéneklését, ennek ellenére a később megszülető *Aeneis*-ben, melyben Cicero módjára maga is egybekapcsolta a saját *Odysseia*-ját és *Ilias*-át, a főhőssé a távoli idők legendás *hérós*-át, a trójai Aeneas tette meg, akiben a korabeli olvasó csak áttételesen deklodolhatta az új Trója, azaz Róma és vele a polgárháborúk után az új béke, a *pax Romana Augusta* megteremtőjét: Augustust, a *principatus* megalkotóját. Cicero részleges költői kudarcának legfőbb haszonélvezője tehát ilyen módon Vergilius lett, miközben a cicerói perszonalista filozófia újjászületése a 20. század perszonalista bölcséletében következett be egyfajta új formában és máig tartó hatással. Ennyiben a cicerói örökség jelenleg is eleven hagyománynak bizonyul, melyről lehetetlen nem venni tudomást.

Lezárásképpen azonban még szükséges bizonyos további kutatási távlatokat is előre meghatározunk, hogy nyilvánvalóvá váljék: mostani tanulmányunk voltaképpen további kutatási tervek egyfajta előmunkálata. Érvényes ez mindenekelőtt a cicerói eposzra, a *De consulatu suo*-ra. Az eddigiekben inkább csak negatív szempontból érintettük ezt a művet, holott a maga módján minden bizonnyal egy korszakos jelentőségű alkotásról van szó. Az eddigi kutatások arról beszéltek, s lényegében D. Briquel is megmaradt ebben a keretben, hogy tudniillik a hatalmas indoeurópai ősi mitológiai anyag alapvetően történelemmé alakult át Rómában, s így a római történetírás részévé vált, összekeveredve a valódi történelmi tényekkel. Cicero eposzi alkotása ehhez az eljáráshoz képest annyiban jelent gyökeresen újat, hogy ő, az ősi indoeurópai mitikus kereteket felhasználva emeli be kora nagyhorderejű politikai eseményeit és változásait az eposzi forma nagyszabású költői

építményébe, mintegy a római Homéros szerepét vállalva magára, azét a római Homérosét, akinek Ennius csak részlegesen tudott az örökébe lépni, főleg azért, mert neki nem sikerült a régi indoeurópai mítoszanyag latin nyelvű formába öntése. Úgy látszik, hogy ennek a valóra váltása Cicero korszakos tette volt, meglátva, hogy az indoeurópai mitológia egyik jellegzetes témája: a „végső harc”, vagyis egy eszkatologikus küzdelem, ami a *Mahabharata*-ban az istenek és a démonok küzdelme, a germán mitológiában pedig az „Istenek alkonya”, az fejezi ki igazából Rómában a régi államot védő Cicerónak és híveinek a drámai összecsapását a köztársaság elpusztítására törő Catilina-összeesküvéssel szemben. Ennek a drámai küzdelemnek a végeredménye lesz annak az új Rómának a megszületése, amely Cicerót valóban egy új városalapítóként, azaz Romulusként, sőt esetleg új Servius Tulliusként tüntetheti fel. Ez utóbbi értelmezés mellett szólhatott az a már fentebb említett részlet, amely Cicero küldetését a királyi hatalomnak ugyanazon tűz-, vagy fényjelével próbálta meg érzékeltetni, amelyet a római hagyomány egyébként főként Servius kapcsán emelt ki. Ugyanakkor vannak Cicerónak Numa Pompiliusra utaló vonásai is, hiszen a köztársaságkor végi politikus magát mint törvényhozót is igyekezett az állam megmentőjeként beállítani. A Rómát egy eszkatologikus küzdelemben megoltalmazó és újjáformáló Cicero tehát önmagában tölt be egyfajta olyan jellegű hármas funkciót, mint amelyet az összehasonlító vallás- és történettudomány éppen az ősi indoeurópai szemlélet egyik gyökeres vonásának tartott. Cicerónak saját beállítása szerint azért sikerült megvalósítania egy új „szerencsés Rómát”, mert egyszerre tudta érvényre juttatni a vallásos és a katonai funkciót betöltő irányítói szerepkört, ahogy viszont Róma lakosai számára is képes volt megvalósítani az anyagi és termelői biztonságot. Mindennek részletekbe menő igazolása azonban már a további kutatások feladata lesz.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Az itt felvonultatott összehasonlító anyaghoz és még további lehetséges szempontokhoz I. D. BRIQUEL idézett könyvét (I. 15. jz.) *passim*.



TAR IBOLYA

## HORATIUS ÉS VERGILIUS „PÁRBESZÉDE”

Vergilius Kr. e. 38-ban mutatta be Horatiust Maecenasnak, de irodalmi „párbeszédük” már két évvel korábban elkezdődött Vergilius 4. eclogájával és Horatius 16. epodosával. Bizton feltételezhetjük, hogy egyik költemény a másikra való reflexió, keletkezéstörténetüket természetesen alapvetően nem ez határozza meg, hanem a korra való reagálás, ez viszont gyökeresen eltér egymástól; így egyúttal az egymás nézeteire adott válaszként is értelmezhetjük a két verset: Vergilius a brundisiumi békekötés nyomán egy új aranykor eljövetelét hirdeti, Horatius viszont a polgárháború által lezüllesztett Itáliából csak utópisztikus menekülési utat lát, csupán a derekak számára, a boldogok szigetére való távozást, azaz Horatius szerint a való világban elképzelhetetlen egy újabb aranykor akár képletes eljövetele is.<sup>1</sup>

Ha végigtekintünk a horatiusi életművön, valamennyi műfajban találunk burkolt vagy kevésbé burkolt Vergiliusra való utalást, vergiliusi allúziót. Az ódák első könyvében két költemény is foglalkozik Vergiliusszal, az egyik a Vergilius-propemptikon (c. 1,3), a másik az ugyancsak hozzá intézett vigasztaló vers a barát, Quintilius Varus halála miatt (c. 1,24). A két ódát nem csupán Vergilius személye kapcsolja össze, hanem két feltűnő szó- és gondolati megfelelés is: c. 1,3-ban *tibi creditum Vergilium* (vv. 5–6) szerepel, c. 1,24-ben *non ita creditum poscis Quintilium deos* (vv. 11–12) – a hajó tartozik a rábízott Vergiliusszal, Quintiliust pedig nem azért és úgy bízta az istenekre Vergilius, hogy el is veszítse őt. A gondolati megfelelést pedig a filozófiai reflexióban lelhetjük fel; c. 1,3-ban az istenek szabta határok átlépését ítéli el Horatius:

*Nil mortalibus ardui est  
caelum ipsum petimus stultitia...* (37–38),

c. 1,24-ben pedig ugyancsak az istenek szabta határok átlépésétől óv, a halál kapujának megnyitásától:

---

<sup>1</sup> A két költeményről olyan tetemes mennyiségű tanulmány született, hogy eltekintek ezek akár csak rövid áttekintésétől is, s az elsőbbségi kérdést – amely szinte eldönthetetlen – sem szeretném taglalni. Ha a 4. ecloga született előbb, a horatiusi szkepszis a vergiliusi aranykorral kapcsolatban még nagyobb, mint fordított esetben, amikor a szkeptikus horatiusi üzenetre reagálna a valóságot mitizáló Vergilius. A magam részéről a 4. ecloga elsőbbsége felé hajlok, amit alátámaszthat a c. 1,3 továbbiakban következő értelmezése. Az elsőbbségi kérdéshez l. E. A. SCHMIDT, *Dichterfreundschaft*, in: *Uó, Zeit und Form. Dichtungen des Horaz*, Heidelberg 2002, 154–174, szakirodalomhoz l. Anm. 14, s kiemelnék egy fontos korábbi tanulmányt: G. E. DUCKWORTH, *Animae dimidium meae*, TAPhA 87 (1956) 281–316.

*quidquid corrigere est nefas* (20).

Amennyiben a párbeszéd-helyzetre keresünk utalást, ez c.1,24-ben teljesen természetesen van jelen, hiszen Vergilius a megszólított, akit vigasztalni kell. C. 1,3-ban ez már áttételesebb, mert bár Vergiliusnak kíván jó utat, Horatius a hajót szólítja meg, mely barátját, lelkének felét (*animae dimidium meae*, v. 8) viszi magával.

A vers jelentőségét és Horatius Vergilius melletti szoros barátságban való elkötelezettségét jelzi, hogy a Maecenashoz és Augustushoz írott ódák után foglal helyet harmadikként, Horatius tehát minőségileg és tartalmilag is méltónak tarthatta erre az elhelyezésre. Ennek ellenére a modern értelmezések közt felbukkan az a nézet, hogy a vers nem konzekvensen szerkesztett, két különálló részből áll, egy propemptikonból és egy diatribéből, s a kettő közt törésvonal húzódik.<sup>2</sup> Törésvonalat nem tételez fel Kiessling–Heinze kommentárja, a két részt az értelmezés szerint Vergilius személye kapcsolja egybe annyiban, hogy a propemptikon neki szól, a költemény többi részében pedig Vergiliusszal közös etikai-vallási tendencia jelenik meg. Az emberiség hybrise, mely miatt önmaga a vétkes, felelős minden bajért – holott az ember kötelessége az lenne, hogy istenfélő szerénységben éljen.<sup>3</sup> Hasonlóan vélekedik Borzsák István is az ódákhoz írt kommentárjában: Horatius a propemptikon-műfajt a hajózás elítélésének ürügyén az emberi merészség elmarasztalásával, az isteni providentia hálás tudomásul vételének és így Vergiliusszal közös eszményeinek dicséretévé formálja.<sup>4</sup>

A c. 1,3 első két strófája kétségkívül a propemptikon tradíciójába ágyazódik,<sup>5</sup> ennek topikáját Menandros rétor<sup>6</sup> foglalta össze a Kr. u. 3. században. Leírása szerint a legfontosabb összetevők a tengerre való indulás leírása, a sors keménységének ábrázolása, mely a távozót elszakítja az otthon maradóktól, a hajózással kapcsolatos istenek megszólítása, a hozzájuk való könyörgés, ima az előre lefestett szerencsés megérkezésért. Ez utóbbi hiányzik Horatiusnál: a hajózás toposz-szerűen induló elítélése után komor hangvételben folyta-

<sup>2</sup> A NISBET–HUBBARD-kommentár mindemellett még gyengébb minőségűnek is tartja a verset épp a „szétesettség” miatt: R. G. M. NISBET–M. HUBBARD, *Commentary on Horace. Odes I*, Oxford 1970, 44–45. L. még: K. PRODINGER, *Zu Horazens Ode 1, 3*, WSt 29, 1907, 165–177; *Tutto Orazio*. Testo latino. Trad., comm. a cura di L. ILLUMINATI. Vol. I, Genova–Roma–Napolí 1943; H. JAFFEE, *Horace: An Essay in Poetic Therapy*, Chicago 1944, 80skk.; J. P. ELDER, *Horace c. 1,3*, AJP 73, 1952, 140–158; C. W. LOCKYER, *Horace's Propempticon and Vergil's Voyage*, CW 61/2, 1967, 42–45; G. WILLIAMS, *Tradition and Originality in Roman Poetry*, Oxford 1968, 159; J. S. CAMPBELL, *Animae dimidium meae: Horace's Tribute to Vergil*, CJ 82/4, 1987, 314–318.

<sup>3</sup> A. KIESSLING–R. HEINZE, *Horaz. Oden und Epoden*, Berlin 1960 (10. ed.), 20.

<sup>4</sup> BORZSÁK I., *Horatius Ódák* (Auct. Lat.), Budapest 1975, 39.

<sup>5</sup> L. pl. Sappho fr. 5,1; Kallimachos fr. 400 Pf.; Theokritos 7,52skk.; Cinna Pollióhoz írt propemptikonja: FPL Blänsdorf pp. 219–220.

<sup>6</sup> 3,395 Sp.

tódik a költemény, ami némely értelmező szerint egyenesen tapintatlan megnyilatkozás Vergilius irányában.<sup>7</sup>

U. Schindel<sup>8</sup> ezzel szemben a komorságot elvitatja az ódától, sőt, mert ez valóban tapintatlan lenne szerinte Vergiliusszal, a baráttal szemben, akárcsak az, hogy az ifjabb „oktassa ki” a filozofáló hangvételű sorokban az idősebbet, interpretációja szerint a vers játékos szemrehányás Vergilius felé; a költemény derűjét az alkalom és a mitológiai jelenetek meg nem felelése adja. A valódi propemptikon-részben pedig a szóhasználattal érvel: a *credere, debitum, reddere* kettős jelentésű, kereskedelmi terminológiának is fel lehet fogni – így Vergilius „hitel” lenne? A *dimidiumban* is felfedezi Schindel a kettősséget: a szó felezett ast is jelent, tehát a kétarcú Ianus egyik arca van csak rajta. Ezen érvelés alapján megkérdőjelezi az első két strófa komolyságát is. Megítélésem szerint a kereskedelmi terminológiaként is értelmezhető szavak itt nem ebben a jelentésben szerepelnek s nem is tréfás hangvételűek. Ezt éppen a c. 1,24-el való párhuzam igazolhatja, ahol a *creditum* fájdalmas csalódottságot fejez ki: *non ita creditum / poscis Quintilium deos* (vv. 11–12). A 3–10. strófa értelmezésének cáfolatára itt nem térek ki, a későbbiek adnak majd választ erre.

Egy majd 30 évvel korábbi elemzés, amely a c. 1,3 mellett a c. 1,24 és c. 4,12 értelmezésével is foglalkozik, c. 1,3-at már-már a burleszk kategóriájába sorolja.<sup>9</sup> Hahn szerint Horatius egyfelől nem tapintatlanul, hanem szellemesen reagál Vergilius 4. eclogájának tengeri utazást elítélő soraira, másfelől a továbbiakban burleszkszerű számadást ad Aeneas kalandjairól – ezt a szerző Aeolus, Daedalus, Hercules Aeneis-beli jelenlétével igazolja (1., 6. és 8. ének). Amundsen viszont a 4. ecloga emelkedett hangvételének paródiáját látja a versben.<sup>10</sup>

A gondolat, hogy valamilyen módon az Aeneis megírására mint alkotó folyamatra való (nem parodisztikus, hanem komoly) reagálás Horatius propemptikonja, többekben felmerült, így magát a hajózást és a hajóra szállást is metaforikusan értelmezik.<sup>11</sup> Ez utóbbinak

<sup>7</sup> C. H. MOORE (ed.), *Horace, Odes and Epodes*, New York 1902, 63; PRODINGER i. m. (l. 2. jz.); ILLUMINATI i. m. (l. 2. jz.); ELDER i. m. (l. 2. jz.); L. AMUNDSEN, *Horace, C. I. 3: Arctos* 5, 1967, 7–22; NISBET–HUBBARD i. m. (l. 2. jz.).

<sup>8</sup> U. SCHINDEL, *Die 'furchtbare Realität' des Geleitgedichts für Vergil*, *Hermes* 112, 1984, 316–333.

<sup>9</sup> E. A. HAHN, *Horace's Odes to Vergil*, *TAPhA* 76, 1945, XXXII–XXXIII (Abstract).

<sup>10</sup> AMUNDSEN i. m. (l. 7. jz.).

<sup>11</sup> LOCKYER i. m. (l. 2. jz.) 44, 2. jz. még egy valós utazást is lehetségesnek tart, a 3. strófától kezdve viszont az Aeneisre vonatkoztatja a verset. W. S. ANDERSON, *Horace Carm. I, 14: What kind of a Ship?*, *CP* 61, 1966, 84–97 tanulmánya második felében foglalkozik a hajó-metáforával, de nem elsősorban c. 1,3-al, ennek csupán néhány mondatot szentel: az epikus költészetet a mély vízben való hajózás jelzi, s amikor Horatius a hajót szólítja meg, tkp. Vergiliushoz, a költőhöz beszél, aki mély vizeken hajózva az Aeneis befejezéséért küzd. ELDER i. m. (l. 2. jz.) főként a 4. és 6. eclogára; F. CAIRNS, *Generic Composition in Roman Poetry*, *Edinburgh* 1972, 235 az Aeneis írásának folyamatára; Cairns gondolatmenetét viszi tovább D. A. KIDD, *Virgil's Voyage*, *Prudentia* 9, 1977, 91–103 és R. BASTO, *Horace's Propemptikon to Vergil: A Re-examination*, *Vergilius* 28, 1982, 30–43, kül. 38; D. H. PORTER, *Horace's Poetic Journey*, Princeton Univ. Pr. 1987, kül. 62–63; M. C. J. PUTNAM, *The Languages of Horace „Odes” 1,24*, *CJ* 88/2, 1992, 123–135 – 132–133 az Aeneisre vonatkoztatja a c.



kétségkívül vannak antik előzményei, de például Pindarosnál sokkal egyértelműbbek és félreérthetlenebbek a hajózás mint költői folyamat vagy a hajó mint költő, ill. mint műve metaforák.<sup>12</sup>

Úgy tűnik, Puccin<sup>13</sup> kívül a fenti nézetet képviselők közt senkiben sem merült fel az a gondolat, hogy vv. 21–26 nem illik bele ebbe a képbe, még kevésbé v. 40. Miért lenne istentelen s tiltott dolog bármely vergiliusi mű megírása vagy befejezése, miért Iuppiter vilámai, miféle hybris vétkébe esett Vergilius, s nem csupán önmaga, hanem az egész emberi nem is: *caelum ipsum petimus stultitia neque / per nostrum patimur scelus / iracunda Iovem ponere fulmina* (vv. 38–40). Pucci úgy próbálja mindezt értelmezni, hogy a görög kultúrának elkötelezett („hellenized”) Vergilius egyre inkább eltávolodik az ősi művészi forrástól, az énektől, hogy tudatosan megszerkesztett költői alkotásokat hozzon létre; nála ez a határ áttörése, s ezért lehet szó *impiae rates*ről (mint a költészet metaforájáról). A mitológiai alakok szintén a határok megsértésének bűnébe esnek, s valamely módon mindőjük cselekedetéhez az *ars* is hozzákapcsolódik. A hajó-metaforát és a mitológiai példákat tehát a határátlépés és az *ars* kapcsolja egybe. A végső általánosítás az utolsó strófában Horatiusra magára is vonatkozik, aki ugyanúgy eltávolodott az ősi énektől a művészi szerkesztés irányába, mint Vergilius, hogy majd visszatérjen oda – de ez már egy másik óda értelmezése Pucci tollából.

A *nostrum scelus* kitételt többen politikai szempontból interpretálták, Herrmann, Elder, Campbell<sup>14</sup> Caesar meggyilkolását s az azt követő polgárháborúkat látták benne; Traill a *caelum ipsum petimus stultitia*-ban, a gigantomachiára való allúzióban Antoniusra való utalást mutat ki.<sup>15</sup>

A költemény „diatribé-felét” többen a kultúrpepszimizmus megnyilatkozásának látják,<sup>16</sup> ami hellenisztikus hatást tükröz: a civilizáció vívmányaiba belefáradt emberiség kezd

1,3-at, ugyanígy vélekedik 2006-ban megjelent könyvében: *Poetic Interplay. Catullus and Horace*, Princeton–Oxford 2006, 30, 109; J. PUCCI, *Originary Song, Poetic Composition, and Transgression: A Reading of Horace, Odes 1, 3 and 1, 22*, *Ramus* 34/1, 2005, 1–19. További szakirodalmat l. PORTER i. m. (l. 11. jz.) 62, 7. jz.

<sup>12</sup> Pindaros O. 6,101–105; 13,49; P. 2,62; 3,68; 11,39; N. 3,26; 5,2. — Magánál Horatiusnál is találunk olyan hajó-metaforát, amely vitathatatlanul a költészetre vonatkozik: *Phoebus volentem proelia me loqui / victas et urbis increpuit lyra, / ne parva Tyrrhenum per aequora / vela darem*. (C. 4,15,1–4.)

<sup>13</sup> L. 11. jz.

<sup>14</sup> L. HERRMANN, „*Nostrum scelus*” (*Ode 1, 3 d' Horace*), *RBPh* 15, 1936, 981–985; CAMPBELL, ELDER i. m. (l. 2. jz.).

<sup>15</sup> D. A. TRAILL, *Horace: c. 1,3: A Political Ode?*, *CJ* 78, 1982–83, 131–137.

<sup>16</sup> L. DELATTE, *Caelum Ipsum Petimus Stultitia*, *AC* 4, 1935, 309–336 a cinikus filozófia hatását látja a mitológiai alakokkal képletesen jelzett tudományok bírálatában. – H. HARDER, *Horaz Carmen 1,3*, in: *Kleine Schriften*. München 1960, 431–437 a szintén feltehetően hellenisztikus gyökerekre visszanyúló hermetikus dialógusban (Stob. 1,49,44–46 = *Corpus Hermeticum IV*, ed. A. J. Festugière, Paris 1954, exc. XXIII 44–46) lát fontos párhuzamot: a szöveg az ember fékezhetetlen tudásvágyáról szól, melynek révén a természet minden titkát ki akarja fürkészni, a tengerre is kimerészkedik (cf. Hor. c. 1,3,23–24), a felsőbb régiókba is el akar jutni, az ég ellen fegyverkezik (cf. Hor. v. 38). A kérdés-

ezekhez szkeptikusan viszonyulni és visszavágnyi a régi egyszerűségbe; a sztoa morálfilozófiája szerint pedig az *avaritia* az oka annak, hogy az ember megsérti a számára kijelölt határokat s a tengerre száll.

A kultúrpeszimizmussal szemben az emberi felfedező szellem dicsőítésének is értelmezik a négy elem Horatius által mitológiai képekben kifejezett meghódítását: a vizét, az *aerét*, az *aithérét* (amelyhez a tűz kapcsolódik) és a földét; illetve tragikus heroizmusként magyarázzák.<sup>17</sup>

Mint láthattuk, c. 1,3 értelmezésével kapcsolatban egymással szöges ellentétben álló nézetek is megjelennek, ami csalhatatlan jele a vers komplexitásának.<sup>18</sup> A datálással kapcsolatos álláspontok is változóak, hol az első 3 könyv 23-as megjelenésének környékére, hol korábbi időszakra, kb. 29–26 közé teszik az óda keletkezési idejét.<sup>19</sup>

Bizonyos adalékok mellett szólnak, hogy a vers a korai ódák közé tartozik. Ilyen pl. a 2/4/4-es strofatagolás, mely Daniels kritériumai szerint 29–26 közti keletkezési időre utal.<sup>20</sup> Az erősen érezhető kallimachosi hatás ugyancsak ezt támasztja alá: fr. 400-ban (Pf.) egy hajót szólít meg Kallimachos s egy védelmező istenségre is utal, a 41. epigrammában pedig olyan kifejezést használ (Ἑμισύ μου ψυχῆς), amelyet Horatius az *animae dimidium meae* fordulattal ad vissza. Az ismétlések, mint *gens, genus, gentibus, gradus, gradum*, illetve a hasonló jelentésű kifejezések halmozása (*fraus mala, vetitum nefas*) ugyancsak korai periódusra utal.<sup>21</sup> Ha elfogadjuk ezt a nézetet, az Aeneis aligha jöhet számításba mint reflektált irodalmi alkotás, annál inkább a *Georgica* és természetesen az eclogák.<sup>22</sup>

Megoszlanak a vélemények azzal kapcsolatban is, hogy valós utazás volt-e a propemptikon megírásának indítéka; a Vergilius-*vitá*ban említett egyetlen és utolsó utazás nyilván nem jöhet szóba, hiszen az ódák első három könyve Kr. e. 23-ban jelent meg, négy évvel Vergilius végzetes utazása és halála előtt. Bár értelmezések is épültek az utazás valós voltára<sup>23</sup> (amelyeket nem tartok meggyőzőnek), megítélésem szerint a költemény lényegét tekintve nincs jelentősége annak, hogy az utazás megtörtént avagy sem. Horatius számára ez csak ürügy, hogy a 16. (és 7.) epodosban megkezdett párbeszédet folytassa.

hez l. még P. SYNDIKUS, *Die Lyrik des Horaz, Bd. 1*, Darmstadt 1990 (2. Aufl.), 63–64 és az ott szereplő irodalmat.

<sup>17</sup> CAMPBELL i. m. (l. 2. jz.); ELDER i. m. (l. 2. jz.); HARDER i. m. (l. 2. jz.).

<sup>18</sup> WEST i. m. (l. 15. j.) 19: „After two millennia this is not the most accessible of Horace’s poems...”

<sup>19</sup> NISBET–HUBBARD, SYNDIKUS, KIESSLING–HEINZE, NAUMBERGER – a kommentárírók a korai datálás mellett törnek lándzsát.

<sup>20</sup> G. DANIELS, *Die Strophengruppen in den Horazoden*, Diss. Königsberg 1940, 63.

<sup>21</sup> Vö. NISBET–HUBBARD ad c. 1,3; SYNDIKUS i. m. (l. 16. jz.) 64, 69.

<sup>22</sup> E. A. SCHMIDT a 16. epodosz mellett a 7.-et is bevonja a 4. eclogával való „párbeszéd” kérdéskörébe, s kölcsönös hatást-visszahatást feltételez – e szerint Vergilius a 4. eclogánál később keletkezett 16. epodoszra a *Georgicá*ban reagál. Schmidt fontos tanulmányában poétológiai, történetfilozófiai, világlátásbeli szempontból közelíti meg a kérdést.

<sup>23</sup> L. pl. TRAILL i. m. (l. 15. jz.).

Ha az első két strófa hangulatát egybevetjük a vers többi részével, valóban ellentétet tapasztalunk, mert e versszakok derűt sugároznak. Ahogyan többen rámutattak, nem a szokásos tengeri istenek szerepelnek a megszólítottak között, mint pl. Neptunus, Nereus vagy a tritonok. Megszólításuk viszont nem a római/itáliai, hanem a görög atmoszférát idézi fel: Aphrodité, Ciprus hatalmas úrnőjét, aki a tengeri utazás védelmezője is Anadyomené mi-voltában, s Helené testvéreit, akik a görög világban elsősorban a hajósok védelmezői, míg Rómában más miatt is otthonosak (s e minőségükben nincs is közülük a tengerhez): a Regillus tavi, latinok elleni csatából ők vitték meg tajtékos paripáikon a győzelem hírért a rómaiaknak.<sup>24</sup> Közbevetőleg megkérdezhethetjük, hogy ebben a szigorúan megszerkesztett óda-könyvben Neptunus megszólítása nem keltett volna-e komor asszociációkat. Valószínűleg igen, mert c. 1,5-ben a képletes tengeri vihar kapcsolódik Neptunus alakjához, melyből ugyan megmenekült a költő, de az előzmény mégiscsak a megpróbáltatás volt.

Aphroditéhez és Helenéhez a szépség képzete is társul, még ha nem e funkciójukban jelennek is meg. A Dioskurokra, pontosabban az Iker-csillagképre alkalmazott jelző, a *lucida* fokozza a fenti asszociáció keltette hatást, egyszersmind derűt<sup>25</sup> s a következő két sorral együtt biztonságot sugároz: *ventorumque regat pater / obstrictis aliis praeter Iapyga*. Aeolus itt mint a szelek Iuppitere jelenik meg, akinek feltétlen hatalma van ezek irányításában. A *finibus Atticis* (v. 6), a végcél talán magyarázatot adhat a görög atmoszféra hangszílyozására, de még jelentősebb az 1. és 8. sor egymásra vonatkozathatósága: ahhoz a szeretetteljes emberi kapcsolathoz, melyet az *animae dimidium meae* fejez ki, Aphrodité alakja sokkal jobban illik, mint bármely tengeri istenségé. A szépség, a derű és a kért biztonság jegyében búcsúztatja tehát Vergiliust Horatius.<sup>26</sup> Mindezen elemek a propemptikontól elvártaknak is megfelelnek, amit a tengeri utazás elátkozása is követni szokott. Itt azonban az utóbbi motívumból csak a negatív színezet marad meg, elátkozásról nincs szó, a leírtak ténymegállapításként, illetve fájdalmas kérdésként hatnak.

Négy strófát tölt ki a hajózás motívuma miatt az első kettőhöz szorosan kapcsolódó rész. A kapcsolódást az is erősíti, hogy azokat a szeleket és földrajzi helyeket említi Horatius, amelyek egy Görögországba való hajózás során számba jönnek, egyúttal veszélyesek; maga az Adriai tenger is az, de különösen a Hellas nyugati partjain lévő magas és meredek szirtcsoport, Acroceraunia,<sup>27</sup> az említett szelek pedig mind az útirány ellenében fújnak, s a Hyasok zivatart hoznak. E közvetlen utalásokat azonban az általános, sőt, mitologikus szférába emeli az első hajós megemlézése *commisit pelago ratem primus...* (vv. 11–12); s korántsem az emberi felfedezésvágy olvasható ki a következő sorokból: *quem mortis timuit gradum, / qui siccis oculis monstra natantia, / qui vidit mare turbidum...* (vv. 17–19), hanem az emberi érzéketlenségé, érzelen-nélküliségé, amely nem képes tiszteletben tartani

<sup>24</sup> A Castor-templom alapítása is ehhez a Kr. e. 496-os eseményhez kapcsolódik.

<sup>25</sup> A *lucida sidera* megjelenése a hajósok számára a vihar végét jelzi.

<sup>26</sup> A hajó megszemélyesítése s legalábbis útjának egy része, valamint az első hajós útja felidézheti Catullus c. 4-et. Vö. M. C. J. PUTNAM, *Poetic Interplay. Catullus and Horace*, Princeton–Oxford 2006, 30, 155–14. jz.

<sup>27</sup> Suet. Aug. 17,3-ban írja, hogy az actiumi csata után Octavianus hajói itt viharba kerültek és megsérültek.

azokat a határokat, melyeket az isteni bölcsesség (*prudens deus*) szabott ki számára, hiába (*nequiquam*), mert az isteneket nem tisztelők hajói mégis vízre szállnak. A szövegben *impiae rates* szerepel – folyamatos marad tehát az 1–2. strófa hajó-megszemélyesítése –, de mögötte az ember értendő. Szigorú és kemény ítélet ez az emberi *audaciával* szemben, amely romlást hozott magával – e gondolat itt még nem teljesezik ki, de mögöttesen ott rejlik a mitológiai asszociációban. Az első hajó, amely vízre szállt, véget vetett az aranykor-nak: a világekorszak-mítoszban az aranykor embere nem ismerte a hajózást.<sup>28</sup> A bölcs isteni elrendelés ellenére (*deus abscondit prudens Oceano... terras*) az ember mégis megsérti ezt a határt – újra meg újra, ahogyan a 25–26. sor sugallja: *audax omnia perpeti gens humana ruit*. Az *impiae rates* és a *non tangenda* fokozásaként a 26. sorban a *per vetitum nefas* jelenik meg, egyértelművé téve, hogy az ember *audacia* által sugallt tette az isteni törvényeket, az isteni elrendezést sérti meg. Az aranykorban ez volt a természetes irányító, az ember ebből az állapotból kerül ki saját hibájából.<sup>29</sup>

Az *audaciat* a következő három strófában mitológiai példákkal érzékelteti Horatius, a víz után a másik három elemre is kiterjesztve a határok megsértésének vétkét. Ezek a történetek már nem az aranykorban játszódnak, ha megpróbáljuk figyelembe venni a mitológiai kronológiát: az első titángeneráció még Kronos/Saturnus uralma alatt, az aranykorban élt, a következő, melyhez Prometheus is tartozik, már Iuppiter *sceptra* alatt; Daedalus és Hercules szintén nem sorolhatjuk az aranykori generációhoz. A sajátos az, hogy mindhárom alakot negatívan festi le Horatius – Prometheust, az emberiség jótévőjét a *fraus mala* alkalmazójaként állítva be s ezt még fokozva azzal, hogy a Pandora szelencéjének megnyitásával az emberiségre áramló rosszak is Prometheushoz kapcsolódnak. Az *aithér* a tűz elemének helye, ezt sértette meg a titán.

A mitológiai példák elbeszélése egyre rövidebb: a prometheusi tett és annak következményeinek leírása (amely már szinte a vaskori állapotoknak felel meg) 5 sort foglal el; az *aer* határait ostromló s azokat megsértő (*pennis non homini datis*) Daedalusé 2 sort, az alvilág kapuit megnyitó Herculesé 1 sort.

Hercules 12 munkája jórészt az embereket segítette – ez az egyetlen, melynek során tilos területre hatolt be (vö. 1,24: *corrige est nefas*).

Ez a fokozatosan már-már szentencia-rövidségűvé váló felsorolás készíti elő az egy soros summázatot: *nil mortalibus ardui est* (v. 37), amely azt támasztja alá, hogy a mitológiai példák is az ember mindenhová eljutni, mindent kifürkészni akaró merészségét hivatottak illusztrálni, hogy azután még ezt is fokozva az istenek székhelyét ostromló emberiségről

<sup>28</sup> Hésiod. *Erga* 236sq.; Arat. *Phain.* 110sq.; Lucr. 5,1006; Verg. *Ecl.* 4,38sq.; Prop. 3,7,30–32; Tib. 1,3,35–40 s még számos későbbi példa.

<sup>29</sup> Óhatatlanul felmerül itt a Paradicsomból való kiűzetés párhuzama. Vergilius 4. eclogájával kapcsolatban közkeletűbb a Messiás-várás bibliai gondolatára való hivatkozás: a Rómában e korban élő zsidó közösségek révén a Messiás eljövetelével kapcsolatos várakozás hangulata megérinthezhetett másokat is. De ugyanúgy, e közösségek révén más hiedelmekről, bibliai történetekről is hallhattak, s nem utolsó sorban az ótestamentum szövege a *Septuaginta* révén görögül már megvolt. A párhuzam mögött mindenképp kulturális egymásra hatás áll, ha nem kortárs, akkor a görög világekorszak-mítosz kialakulására ható mezopotámiai kultúrák idejéig nyúlhatunk vissza.

(a plur. 1. sz. az általánosításra utal) mondjon sommás ítéletet: a belátás képessége is annyira eltűnt, hogy az isteni büntetést nem hajlandó elfogadni az ember (*neque / per nostrum patimur scelus / iracunda Iovem ponere fulmina* vv. 38–40), eljutott tehát e teljes impietas állapotába: nemcsak lázad s túllép a megengedett határokon, hanem át sem látja bűnét és nem tűri a büntetést.

A komor képek sorjázása egyértelművé teszi, hogy itt nem az emberi civilizáció teljesítményeinek dicsőítéséről van szó. De kultúrpeszimizmus-e? Nem, annál általánosabb, morális, vallási, filozofikus irányba mutató értékelés. A mitológiai példákat keretként közrefogó hajózásról szóló rész és az utolsó három sor egyértelművé teszi, hogy az *audacia* az *impietasszal* kart karba öltve jár, de épp az isteni rend figyelembe nem vétele (*impietas*) oka az *audacia* ösztönözte cselekedeteknek. Horatius ezt állapotként írja le, az emberiség jelenlegi állapotaként, amely régtől fogva tartó folyamat révén jött létre; az első, ember számára szabott határ átlépésétől minden ebbe az irányba halad, s a költemény zárása azt sugallja, hogy nincs visszaút.<sup>30</sup>

Milyen értelemben foghatjuk ezt fel Vergiliusszal való párbeszédnek? Az óda megírásakor a *Georgica* már készen állt. E mű esetében is, akárcsak a 4. eclogára való reagálásakor, az aranykor-gondolatra reflektál Horatius. Nem a polgárháború és az abból menekvést adó Octavianus *Georgica* 1. és 2. énekének végén lévő leírására, nem is a *labor improbus* gondolatára, azzal a maga költészetében az emberi teljesítmény különböző fokozatait szembe állítva, hanem arra a 4. eclogához képest más aranykor-felfogásra, ami a 2. énekben, Itália dicséretében jelenik meg. Annyiban, de csak annyiban összefügg ez a *labor improbus*szal, hogy Vergilius ezt egyenesen Iuppiter adományának tartva (tehát nem negatívan értékelve) az ennek a révén megteremtett Itáliát láttatja aranykori állapotúnak, *Saturnia tellus*nak (*Georg.* 2,173).<sup>31</sup> nincs sárkányfogvetemény (az Argóra, az első hajóra való utalás, Catullus c. 64-re allúzió), sisakok, fegyverek nem merednek a földből (bármely háború érthető alatta, de az előbbi mitológiai utalás miatt kézenfekvő a trójai háborút sejteni mögötte s *Cat.* c. 64 Achilles-alakjára való gondolati allúziót<sup>32</sup>), ellenben a ló magától megy a mezőre (*equus campo sese... infert*, v. 145), örök tavasz van (*ver adsiduum*, v. 149), az állatok, gyümölcsfák termékenysége is folyamatos (*bis gravidae pecudes, bis pomis utilis arbos*, v. 150), nincsenek vadak, nincsenek mérgező növények (vv. 151–2). A *pietas* is áthatja ezt a világot – vv. 146–147 utalásai jelzik ezt: *maxima... victima, perfusi flumine sacro*. Mindez a történelmi jelenben valósul meg, amit a történelmi nevek felsorolása sugall: *extulit, haec (tellus) Decios Marios magnosque Camillos / Scipiadas... et te, maxime Caesar* (vv. 169–170).

<sup>30</sup> Catullus c. 64-ben megtaláljuk ennek a „mozgásnak” a megfelelőjét: az aranykor határáról (ezt az első hajó megjelenése jelzi, s az, hogy az istenek még a halandók közé vegyülnek és megjelennek nekik) rövid átmenet után (Achilleus Párkák által megénekelte sorsa, amelynek bizonyos pontjai már a vaskorra mutatnak előre) a jelen állapotok leírása kimondatlanul is a vaskort idézi: Catullusnál konkrétan képekben, Horatiusnál szentenciaszerű tömörséggel és morális, vallási, filozofikus megközelítésben.

<sup>31</sup> Verg. *Georg.* 2,140–176.

<sup>32</sup> Vö. 30. jz.

Vergilius mint az aranykor költője tűnik fel a vv. 1–8 a fentiekben leírt eszközökkel megjelenített derűjében a barát szeretetteljes megközelítésében, hogy azután immár a *Georgica* aranykor-elképzelésére válaszoljon Horatius: az emberi *audacia* teljesítményei nem az aranykort hozták magukkal, sőt, egyre jobban távolodunk tőle; az *impietas* jegyében önmagát ösztönző ember nem akar és nem képes az isteni figyelmeztetésre hallgatni. A bajt magunk hoztuk magunkra, a folyamat nem visszafordítható, aranykortól távoli állapotban élünk – visszavonhatatlanul.

A vergiliusi idealizmussal Horatius a maga józanságát állítja szembe; Harder<sup>33</sup> szavaival élve szemét a sötétség felé fordítja, ahol a színes visszfény eloszlik s feltárul a szakadék.

---

<sup>33</sup> HARDER i. m. (l. 16. jz.) 437.



ITTZÉS DÁNIEL

**APOLLO PALATINUS.  
KULTÚRPOLITIKA ÉS KÖLTŐI ÉRTÉKREND  
PROPERTIUS 2,31 ELÉGIÁJÁBAN  
ÉS HORATIUS 1,31 ÓDÁJÁBAN**

Az alábbi tanulmányban arra a kérdésre keressük a választ, hogy az Augustus-kor egyik legfontosabb valláspolitikai eseménye, a palatinusi Apollo-templom fölszentelése hogyan jelenik meg Propertius és Horatius egy-egy költeményében. A problémát azért tartjuk fontosnak, mert mindkét szerző életművében találunk olyan szövegeket – példaként Propertius 4,6 elégiáját vagy Horatius *Carmen saeculare*-jét említhetjük –, melyekben az állami Apollo-kultusz és a hivatalos propaganda látszik tükröződni, vagy éppen ellenkezőleg: úgy tűnhet, hogy ezek a versek a propaganda kialakításában játszanak szerepet. A vizsgálandó két alkotás, a második könyv 31. elégiája és az első könyv 31. ódája azonban egyéb kérdésekkel is szembesíti olvasóját.

\*

A két szöveg értelmezése előtt röviden történelmi, valláspolitikai hátterüket vázoljuk föl. Köztudott, hogy az Augustus-kor állami Apollo-kultuszát két összetevőre vezethetjük vissza. Az egyik mozzanat a *gens Iulia* hagyományos Apollo-Veiovis tisztelete és ezzel összefüggésben Octavianus és Apollo rokonságának, valamint azonosításának megfogalmazása.<sup>1</sup> A másik alkotóelem a princepsnek az a propagandisztikus szándékkal hirdettetett meggyőződése, hogy a polgárháborúk folyamán isteni segítséggel győzedelmeskedett poli-

---

<sup>1</sup> A családi kultusz állami ideológiává történt fölfejlésztésében három lépcsőfokot különíthetünk el. Először egy Bovillaeban feltárt, a Kr. e. 100 körüli évekből származó oltár feliratára hivatkozunk, mely a Iuliusok Veiovis-tiszteletét bizonyítja (CIL XIV 2387). Másrészt a princeps saját személyében is összekapcsolódik az istennel: Apollo fiaként jelenik meg. Iulius Caesar egyebek mellett a Nagy Sándor születési „legendájának” mintájára formált és Suetoniusnál is olvasható történettel indokolta, hogy örökbe fogadta Octavianust: anyja, Atia egy kígyótól foganta gyermekét az Apollo-templomban egy ünnep éjszakáján (Dio Cass. 45,1,2; Suet. Aug. 94,4). Végül (és ez az állami kultusz kialakulásának harmadik stádiuma) magát Octavianust is Apollóként ábrázolják. Kettejük azonosulása és azonosítása előbb Kr. e. 40-ben egy tivornyán, a *cena δωδεκάθεος*-on jut kifejezésre, majd a palatinusi épületkomplexum felépítésével, a könyvtárban fölállított Augustus-Apollo-szoborral emelkedik állami jelentőségűvé (Suet. Aug. 70,1–2; ps.-Acro ad Hor. Epist. 1,3,17; Serv. ad Verg. Ecl. 4,10). A modern szakirodalomból lásd pl.: F. ALTHEIM, *Römische Religionsgeschichte*. 3. Bd., Berlin–Leipzig 1933, 44sk., 51, 63skk.



tikai ellenfelei fölött. A kiválasztott két szövegre nézve ez utóbbi szempontnak van jelentősége, ezért most Octavianus három győztes csatáját említjük meg.

Elsőként a Caesar gyilkosai ellen vívott philippi ütközetre utalunk, mely előtt – Valerius Maximus és Plutarkhosz szerint – Brutus önkéntelenül megérezte, hogy Latona fia fogja a dárdáját ellene fordítani. Születésnapján az Iliász 16. énekének 849. sorát, Patroklosz Hektórhoz intézett szavait idézte: ἀλλὰ με Μοῖρ' ὀλοή καὶ Λητοῦς ἔκταυεν υἱός.<sup>2</sup>

A korszak Apollo-kultuszát nem elhanyagolható mértékben a puszta véletlennek köszönhetjük; annak, hogy Naulochnál egy Artemisz-templom, az Aktion-hegyfokon pedig egy Apollón-szentély állt.<sup>3</sup> Ezek jelentősége csak a Sex. Pompeius és a M. Antonius fölötti győzelem után vált „egyértelművé” Octavianus számára. A győztes hadvezér az isten actiumi segítségének a meghálálására propagandisztikus szándékkal bővítette ki Apollónnak a csata helyszíne fölé magasodó hegyormon álló szentélyét, ezért alapította meg Nikopolisz városát és a négyévente megrendezésre kerülő versenyjátékokat.<sup>4</sup> Ugyanezért a sikerért mondott köszönetet a 36-ban aratott naulochusi győzelemért fogadott palatinusi templom 28. október 9-i fölszentelésével is. A templomnak nemcsak aitionja (az actiumi csata), hanem dedikációjának időpontja és helyszíne is a győztes hadvezér Octavianust állította az előtérbe. Október 9-e többek között a capitoliumi Venus Victrix ünnepe volt, a Palatinuson pedig Victoria- és Iuppiter Victor-szentély is állt.<sup>5</sup> A templom és a hozzá tartozó épületek

<sup>2</sup> Val. Max. 1,5,7; Plut. Brut. 24,6–7.

<sup>3</sup> A két ütközet helyrajzához lásd: Dio Cass. 49,8,1: τῷ δ' οὖν Καίσαρι ἐς τὴν Σικελίαν μετὰ τοῦτ' ἐλθόντι ὁ Σέξτος περὶ τὸ Ἄρτεμίσιον ἀντεστρατοπεδεύσατο; 49,8,3: καὶ οὕτως ἐκέθην ἀμφοτέροι, ἐπειδὴ μηδὲν ἐπέβαινον, πρὸς τὸ Ἄρτεμίσιον ἀφίκοντο; Strabo 7,7,6: καὶ ἱερὸν τοῦ Ἄκτιου Ἄπόλλωνος ἐνταῦθά ἐστι πλησίον τοῦ στόματος.

<sup>4</sup> Suet. Aug. 18,2: *quoque Actiacae victoriae memoria celebratior et in posterum esset, urbem Nicopolim apud Actium condidit ludosque illic quinquennales constituit et ampliatio vetere Apollinis templo locum castrorum, quibus fuerat usus, exornatum navalibus spoliis Neptuno et Marti consecravit*; Dio Cass. 51,1,2–3: ναὸν μεῖζω ὤκοδόμησεν, ἀγωνά τε τινα καὶ γυμνικὸν καὶ μουσικῆς ἵπποδρομίας τε πεντετηρικὸν ἱερὸν (οὕτω γὰρ τοὺς τὴν σίτησιν ἔχοντας ὀνομάζουσι) κατέδειξεν, Ἄκτια αὐτὸν προσαγορεύσας. πόλιν τε τινα ἐν τῷ τοῦ στρατοπέδου τόπῳ, τοὺς μὲν συναγείρας τοὺς δ' ἀναστήσας τῶν πλησιοχώρων, συνῶκισε, Νικόπολιν ὄνομα αὐτῆ δούς.

<sup>5</sup> A templom történetéhez lásd: Vell. Pat. 2,81,3: *insigne coronae classicae, quo nemo umquam Romanorum donatus erat, hoc bello Agrippa singulari virtute meruit. victor deinde Caesar reversus in urbem contractas emptionibus complures domos per procuratores, quo laxior fieret ipsius, publicis se usibus destinare professus est, templumque Apollinis et circa porticus facturum promisit, quod ab eo singulari extructum munificentia est*; Suet. Aug. 29,4: *Templum Apollinis in ea parte Palatinae domus excitavit, quam fulmine ictam desiderari a deo haruspices pronuntiant*; Dio Cass. 49,15,5: τὸν γὰρ τόπον ὃν ἐν τῷ Παλατίῳ, ὥστ' οἰκοδομήσαι τινα, ἐώνητο, ἐδημοσίωσε καὶ τῷ Ἄπόλλωνι ἱέρωσεν, ἐπειδὴ κεραυνὸς ἐς αὐτὸν ἐγκατέσκηψε; RG 19: *templumque Apollinis in / Palatio cum porticibus... / ... / ... feci*; 21: *Don[fa] e]x / manib[us] in Capitolio et in aede divi Iu[li]i et in aede Apollinis et in ae- / de Vestae et in templo Martis Ultoris consecravi, quae mihi consti- / terunt ~~ms~~ circiter milliens*; 24: *Statuae [mea]e pedestres et equestres et in / quadrigeis argenteae steterunt in urbe ~~xxc~~ circiter, quas ipse / sustuli exque ea pecunia dona aurea in aede Apol[li]nis meo nomi- / ne et illorum, qui mihi statuarum honorem habuerunt, posui*; Suet. Aug. 31,1: *Postquam vero pontificatum maximum, quem numquam vivo Lepido auferre sustinuerat, mortuo demum suscepit,*

feltárása során az utóbbi évtizedekben szép eredményeket ért el a régészeti kutatás,<sup>6</sup> mindamelllett továbbra is nagy a jelentőségük a szentély műalkotásait leíró irodalmi forrásoknak. Például Plinius *Naturalis historiájából* tudjuk, hogy a kultuszszobrok kiváló görög művészek eredeti alkotásai voltak: *Romae eius [Cephisodoti] opera sunt Latona in Palatii delubro..., Scopae laus cum his certat. is fecit... Apollinem Palatinum* (36,24–25); *Timothei manu Diana Romae est in Palatio Apollinis delubro, cui signo caput reposuit Avianius Evander* (36,32).

Az épületegyüttest legrészletesebben Propertius 2,31 elégiája írja le. A templom előtt álló, pun márványoszlopokkal ékesített oszlopcsarnokban Danaosz ötven lányának szobra volt látható: *tanta erat in speciem Poenis digesta columnis, / inter quas Danae femina turba senis* (3–4).<sup>7</sup> A szoborcsoport valószínűleg a férjük meggyilkolását közvetlenül megelőző (vagy közvetlenül követő) pillanatban örököltette meg törrel a kezében az ötven nővért.<sup>8</sup> Erről Ovidius így ír: *inde tenore pari gradibus sublimia celsis / ducor ad intonsi candida templa dei, / signa peregrinis ubi sunt alterna columnis, / Belides et stricto barbarus ense pater* (Tr. 3,1,59–62). A porticusban volt egy Apollo-szobor is, mely lanttal ábrázolta az istent: † *hic equidem Phoebus † visus mihi pulchrior ipso / marmoreus tacita carmen hiare lyra* (5–6).<sup>9</sup> A templom oszlopcsarnokában álló, Mürón alkotta, négy, bronzból megformált állat (7: *armenta Myronis*) a Danaidák mítoszának arra a változatára utalhatott, melyet Pauszaniász ír le. Az Argoszba menekülteként érkező Danaosz Gelanór királlyal vitába keveredett a terület feletti uralomról. Ekkor megjelent egy farkas, és elpusztított egy bikát, amely egy marhacsorda vezére volt. Az argosziak a bikát Gelanórral, a farkast pedig Danaossal azonosították. Az Argosz feletti uralmat így Danaosz ragadta magához, aki – mint hogy úgy gondolta, a farkast Apollón Lükiosz vezette a marhacsordára – templomot szen-

---

*quidquid fatidicorum librorum Graeci Latiniq[ue] generis nullis vel parum idoneis auctoribus vulgo ferebatur, supra duo milia contracta undique cremavit ac solos retinuit Sibyllinos, hos quoque dilectum habito; condiditque duobus forulis auratis sub Palatini Apollinis basi.* K. GALINSKY, *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*, Princeton 1998, 214skk.

<sup>6</sup> A modern szakirodalomból: J. GAGÉ, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus Graecus» à Rome des origines à Auguste*, Paris 1955, 523skk.; T. SENGLIN, *Apollo Palatinus. Die apollinische Präsenz auf dem Palatin in augusteischer Zeit*, Diss. Wien 1983; E. SIMON, *Augustus. Kunst und Leben in Rom um die Zeitenwende*, München 1986, 19skk.; E. LEFÈVRE, *Das Bild-Programm des Apollo-Tempels auf dem Palatin*, Konstanz 1989; GALINSKY i. m. (l. 5. jz.) 213skk.; R. A. GURVAL, *Actium and Augustus. The Politics and Emotions of Civil War*, Ann Arbor 2001, 87skk.; P. ZANKER, *Augustus und die Macht der Bilder*, München 2003<sup>4</sup>, 90skk.

<sup>7</sup> Propertius elégiáit az alábbi kiadás alapján idézzük: *Sexti Properti elegiarum libri IV.* Ed. P. FEDELI, Stuttgart 1984.

<sup>8</sup> Vö. C. KLODT, *Platzanlagen der Kaiser in der Beschreibung der Dichter*, Gymnasium 105 (1998) 3sk.

<sup>9</sup> Bár Paolo FEDELI kiadása cruxok között hozza a legfontosabb kéziratok konszenzusos szövegét (ω), így is értelmezhetőnek véljük a disztichont: 'itt a márvány(szobro)t (tudniillik amelyik az istent ábrázolja, ezért *marmoreus*) bizony magánál Phoebusnál is szebbnek láttam, amint néma lantja kíséretével (minthogy kőből van faragva) dalt énekel'. A deterior kódexek (ς) vitathatatlanul könnyebben érthető *hic equidem Phoebus* olvasatához FEDELI az apparátusban a *fort. recte* megjegyzést füzi. Vö. *Propertius: Elegies. Book II*, Ed. W. A. CAMPS, Cambridge 1967 *ad loc.*

telt az istennek.<sup>10</sup> Az is feltehető ugyanakkor, hogy a négy élethű szobor (8: *quattuor artifices, vivida signa, boves*) az ellenfél legyőzése utáni hálaáldozatkor felajánlott műtárgy volt.<sup>11</sup> A szentély elefántcsont ajtószárnyain látható alkotások a bosszúálló Apollo erejét mutatták be, a gallok Delphoiból való menekülése (Kr. e. 279) a történelem, a Niobidák halála pedig a mítosz köréből vett eseménnyel: *et valvae, Libyci nobile dentis opus; / altera deiectos Parnasi vertice Gallos, / altera maerebat funera Tantalidos* (12–14). A templom timpanonján a Napisten szekerét ábrázolta a művész (11: *in quo Solis erat supra fastigia currus*), a kultuszszobor – anyja és ikernővére között – Apollo Citharoedust formázta meg (15–16: *deinde inter matrem deus ipse interque sororem / Pythius in longa carmina veste sonat*). Így a templom nem a bosszúálló, hanem a lanton játszó Apollo védelme alatt állt, annak ellenére, hogy nem a költészetisten biztosította a győzelmet Antonius felett Octavianusnak. Az isten εὐφραέτρης és κίθαρωδός aspektusa közti hangsúlyeltolódás, illetve ezek tudatos módosítása Apollo békés és művészi hatóköreinek irányába nyilvánvalóan a principátus propagandáját szolgálta. Eckard Lefèvre szavaival élve a „*per aspera ad astra*”<sup>12</sup> programját láthatta megvalósulni az a látogató, aki a Danaidák oszlopcsarnokától a kultuszszoborig járta végig az épületegyüttest.

Ahogy az ásatások folyamán napvilágra került leletek és az irodalmi források, mindekelőtt Propertius 2,31 elégiája alapján nyilvánvaló, az Apollo-szentély a hozzá kapcsolódó épületekkel jelképesen szólt Octavianusnak Antoniuson és Cleopatrán, Rómának Egyiptomon, a nyugati kultúrának a keleti barbárságon aratott győzelméről, egyszóval az actiumi csata után érvényre jutó apollói világrendről.<sup>13</sup>

\*

A palatinusi Apollo-templom aitionjának, az actiumi „csodának” két irodalmi megfogalmazása Vergilius *Aeneis*ének pajzsléírása (8,626–728) és Propertius 4,6 elégiája.<sup>14</sup> Mindkét szöveg évekkel Octavianus győzelme után keletkezett. Az *Aeneis* nyolcadik éneke 27. január közepe után íródott (a 678. sorban az Augustus név szerepel), Propertius elégiája pedig 16 után született (a 77. sorban a sygamberek legyőzéséről olvasunk). A két szöveg ezért mindenekelőtt az Actium-mítosz kialakításának folyamatára irányítja figyelmünket. A princeps és környezete tudatosan törekedett arra, hogy Apollo segítségét legitimációs és propagandisztikus célokra használják föl. Ennek a folyamatnak az eredménye és lecsapódása a két műben közismert tény. Vergilius úgy írja le a csatát, hogy abban nemcsak Augustus és Agrippa áll szemben Antoniuszal és egyiptomi feleségével, hanem a római istenek is a félig ember, félig állat egyiptomi monstrumokkal. A küzdelem döntő pontján avatkozik be az actiumi Apollo.<sup>15</sup> Propertius elégiájából Antonius megnevezésén túl hiányzik a vergiliusi

<sup>10</sup> Paus. 2,19,3–4.

<sup>11</sup> LEFÈVRE i. m. (l. 6. jz.) 17skk.; KLODT i. m. (l. 8. jz.) 5.

<sup>12</sup> LEFÈVRE i. m. (l. 6. jz.) 23.

<sup>13</sup> GURVAL i. m. (l. 6. jz.) 123skk. másképp vélekedik: szerinte elképzelhetetlen, hogy Octavianus a polgárháború borzalmait és agóniáját az Apollo-templomon ábrázoltatni akarta.

<sup>14</sup> Az Actiumot követő (kultur)politikai helyzetről alapvető munka GURVAL könyve (l. 6. jz.).

<sup>15</sup> Verg. Aen. 8,704–706.

istenapparátus is. Amikor a szembenálló felek fölvonultatják flottájukat, Délosz szigetét elhagyva megjelenik az isten, és szózatot intéz Augustushoz, melyben biztosítja arról, hogy személyesen fogja győzelemre vezetni hajóit.<sup>16</sup>

Horatius életművében három költemény kapcsolódik szorosan az actiumi ütközethez, melyek az események közelében, a friss élmények hatására keletkeztek. Az első epódosz (*Ibis Liburnis...*) a költő Maecenashoz fűződő barátságának állít emléket, a kilencedik (*Quando repostum...*) pedig mintegy az események sűrűjébe vezeti az olvasót. A *Nunc est bibendum...* ódáról (Carm. 1,37) Borzsák István így ír: „Alkalmi költemény, hiszen Kleopatra öngyilkosságának, a keleti veszedelem elmúltának hírére, a felszabadulás, megkönnyebbülés, örömmámor pillanataiban, 30 augusztusában íródott, ... költője a kiindulásként választott alkaioi bordalt (νῦν χρὴ μεθύσθην...) időszerű politikai tartalommal töltötte meg...”<sup>17</sup> A három Horatius-költemény különbözősége ellenére is megegyezik abban, hogy az Itália nevében, Itália érdekében fellépő Caesarért érzett aggodás és győzelmének öröme fogalmazódik meg bennük, viszont nem érintik az actiumi „csodát”, Apollónak a győzelemben játszott szerepét.

Vergilius, Propertius és Horatius említett szövegei az Antonius és Cleopatra fölött aratott győzelmet, valamint a palatinusi templomot választják témául, és Octavianusnak vagy magának Apollónak tulajdonítják a katonai sikert, melynek következtében béke köszönhető a polgárháborúk szenvedéseitől sújtott Itáliára és Rómára. Ugyanez volt az üzenete az isten palatinusi szentélyének is. A következőkben két olyan verssel foglalkozunk, melyek Apollo Palatinus oszlopcsarnoka, illetve temploma fölszentelésének<sup>18</sup> ürügyén keletkeztek, de még csak nem is utalnak sem Octavianus győzelmére, sem az istenség segítő beavatkozására.

\*

Propertius *Quaeris, cur veniam tibi tardior?* kezdetű elégiája (2,31) nem tartozik a szerző gyakran interpretált darabjai közé.<sup>19</sup> Ezt azoknak a kutatóknak a véleménye magyarázhatja, akik „jelentéktelen és nehéz” szövegnek tartják a költeményt.<sup>20</sup> Ebben a versében Propertius „Minden különösebb átélés híján emlékezik meg az Apollo-templom új porticusáról..., a puszta leírás ügyes rutinmunka, semmi több, legfeljebb megerősíti azt a

<sup>16</sup> Prop. 4,6,25–54.

<sup>17</sup> Horatius: *Ódák és epódoszok*. Szöveggond., bev., jegyz. BORZSÁK I., Budapest 1975, 176.

<sup>18</sup> GALINSKY i. m. (l. 5. jz.) 220 szerint a porticus 25-ben nyerte el végleges formáját. NÉMETHY G., *A római elégia*, Budapest 1905, 276 és 384sk. azt a véleményt képviseli, hogy a templom és az oszlopcsarnok fölavatása két különböző időpontban is történhetett. Hasonlóképpen vélekedik M. HUBBARD, *Propertius*, London 1974, 43sk. G. LUCK, *Die römische Liebeselegie*, Heidelberg 1961, 220, 5. jz. szerint a költemény 28-ban a templom felszentelésekor íródott. CAMPS i. m. (l. 9. jz.) 204 úgy véli, nincs okunk föltételezni, hogy az oszlopcsarnokot és a templomot nem egy időben avatták föl.

<sup>19</sup> A szöveggel a következő önálló tanulmányok foglalkoznak: H. LAST, *The Tabula Hebana and Propertius II, 31*, JRS 43 (1953) 27skk.; T. K. HUBBARD, *Art and Vision in Propertius 2.31 / 32*. TAPhA 114 (1984) 281skk.; KLODT i. m. (l. 8. jz.) 1skk.

<sup>20</sup> P. W. DAMON–W. C. HELMBOLD, *The Structure of Propertius, Book 2*. Univ. of California Publ. in Class. Philol. 14 (1952) 237: „This little fragment is both unimportant and difficult.”

tényt, hogy Propertiusnál a képzőművészeti ábrázolások valóban jelentős szerepet játszanak...<sup>21</sup>

Az elégiára leggyakrabban a palatinusi porticus ekphraszisa ürügyén hivatkoznak – mi is ezt tettük a fentiekben –, hiszen ez a legrészletesebb ókori leírása a Danaidák oszlopcsarnokának. Ez a tény némileg megkérdőjelezi a vers jelentéktelenségét. A szöveget a régészeti kutatások eredményeit kiegészítő vallás- és művészettörténeti forrásként használva azonban nem kapunk választ egyéb kérdésekre. A következőkben ezért a költemény irodalmi megformálását és a Propertius-életműben elfoglalt helyét vizsgáljuk meg.

Hogy a versben miképpen válik irodalommá a képzőművészet, azt Claudia Klodt az elégia *Raum als Zeit* című interpretációjában a szöveg igealakjainak időszerkezetén keresztül vizsgálta meg.<sup>22</sup> A múltban fennálló állapotot kifejező *aperta fuit* (2) kifejezéstől és praeteritum perfectumtól (3: *erat... digesta*) a praesens imperfectumig (16: *sonat*) vezető ív Apollo Citharoedus szobrának a költőre tett elementáris hatását hangsúlyozza; azt, hogy még akkor is szinte szemei előtt látja a lanton játszó költészetisten szobrát, amikor Cynthiával találkozik. A műalkotásokat olyan sorrendben írja le Propertius, hogy a szöveg az oszlopcsarnokba és a templomba látogató útját szinte láthatóvá teszi, aki, miután a porticust végigjárta, a timpanont, az ajtószárnyakat és a kultuszszobrokat csodálja meg.<sup>23</sup>

Az ekphraszisz kérdését kissé részletesebben most egy másik szempontból érintjük, a Viktor Pöschl által „abbildende Wortstellung”-nak<sup>24</sup> nevezett festői szórendre említünk néhány példát. A tizenhat soros elégiának pontosan a tengelyében kezdődik el az épületeggyüttes közepén álló templomnak a leírása: *tum medium claro surgebat marmore templum* (9). Ebben a sorban a *surgebat* ige magasodik föl a körülötte gyűrűsen helyet foglaló szavak között. Az Apollo-szentély azonban nemcsak az egész elégia, hanem az első sorban feltett kérdésre adott kilencven szóból álló válasznak is a fordulópontján áll, a negyvenötödik és negyvenhatodik szó a *tum* és a *medium*.<sup>25</sup> A gyűrűs szerkesztést figyelhetjük meg a 15. sorban is, ahol a kultuszszobrokról olvasunk; Apollo szobra anyjái és nővérei között áll: *inter matrem deus ipse interque sororem*. Három sor a templom elefántcsontból készült ajtószárnyait írja le: közülük az első, egy pentameter azt, ami azonos bennük (12: *et valvae, Libyci*

<sup>21</sup> Szemelvények Tibullus és Propertius elégiáiból. Szöveggond., bev., jegyz. LESSI V.–SZABÓ K. Budapest 1970, 19.

<sup>22</sup> KLODT i. m. (l. 8. jz.) 6skk.

<sup>23</sup> Horatius *Dive, quem proles...* kezdetű versében (Carm. 4,6), mely a palatinusi templom előtt bemutatott *Carmen saeculare* előadására tekint vissza, Apollo büntető, bosszuló aspektusától jutunk el művészi hatóköréig. Az istenség feladatköreinek a változását ebben az ódában is a porticus és a szentély ábrázolásaira tekintettel értelmeztük: *Vates Apollinis. A horatiusi Apollo-ábrázolás néhány jellegzetessége a Dive, quem proles... ódában* (Carm. 4,6), in: ΓΕΝΕΣΙΑ. Tanulmányok Bollók János emlékére. Horváth L.–Laczkó K.–Mayer Gy.–Takács L. (szerk.), Budapest 2004, 669sk.

<sup>24</sup> V. PÖSCHL, *Horazische Lyrik. Interpretationen*, Heidelberg 1970, 207.

<sup>25</sup> T. K. HUBBARD i. m. (l. 19. jz.) és nyomában N. HOLZBERG, *Die römische Liebeslegie. Eine Einführung*, Darmstadt 2001<sup>2</sup>, 48sk. és 57 a második könyv 31. és 32. darabját egy elégiának tartja. Véleményünk szerint elgondolását cáfolja, és az általános kiadói gyakorlatot, a két költemény szétválasztását erősíti meg az a tény, hogy a *medium... templum* szintagma a vers középpontjában helyezkedik el.

*nobile dentis opus*), a következő disztichon pedig azt, milyen különböző ábrázolásokat láthatunk rajtuk (13–14: *altera deiectos Parnasi vertice Gallos, / altera maerebat funera Tanalidos*). Ebben a részletben a khiazmus és a parallelizmus kerül előtérbe. A 12. sorban két jelzőt követ két jelzett szó, az első melléknév az első főnévhez, a második melléknév a második főnévhez tartozik. A következő két sor első szavai a két ajtószárny szimmetriáját emelik ki. A Delphoiból Apollón megfutamította gallok a Parnasszosz csúcsa alatt szétzilálva menekülnek (13).

Az említett néhány példa cáfolni látszik azt a vélekedést, hogy Propertius elégiája rutinmunka volna. Inkább azt mondhatjuk, hogy ebben a mívesen kidolgozott versben a szerző jelenvalóvá, láthatóvá teszi a palatinusi Apollo-szentély lenyűgöző épületkomplexumát; a szövegben a tér idővé, a képzőművészet pedig irodalommmá válik.

Ami miatt a költemény nagyobb figyelmet érdemel, az meglátásunk szerint nem csupán a templom és a hozzá tartozó oszlopcsarnok festői leírása, hanem annak az első sorhoz való viszonya. Nyilvánvaló, hogy a vers nem más, mint magyarázkodás: miért érkezett késve a költő a kedveséhez. Az alaphelyzet emlékeztet a második könyv 29. elégiájára, melyben Cynthia alaposan leteremti az éjszakát máshol töltő és hajnalban kapatosan hazaérő Propertiust: *'Quid tu matutinus,' ait, 'speculator amicae? / me similem vestris moribus esse putas?'* (31–32) Úgy tűnhet tehát, hogy a 31. darab kiindulópontja is a szerelmi elégia műfajára utal.

A fentebbiekben abból indultunk ki, hogy a szövegnek mint művelődéstörténeti forrásnak a fölhasználhatósága és fölhasználása nem teszi mellőzhetővé, hogy a propertiusi életmű tágabb összefüggésébe illesszük be. Mivel az elégiák négy könyvének mindegyike önálló kötetként jelent meg,<sup>26</sup> ezért a verset a második könyv darabjaira való tekintettel próbáljuk értelmezni.

Elsőként a kötet Maecenashoz intézett nyitóelégiáját említjük, mely a recusatio műfaji követelményeinek megfelelően Augustus dicső tetteinek, többek között a naulochusi, az actiumi és az alexandriai győzelemnek az epikus megéneklését utasítja vissza: *quod mihi si tantum, Maecenas, fata dedissent, / ut possem heroas ducere in arma manus, / ... / aut canerem Siciliae classica bella fugae / ... / et Ptolemaeei litora capta Phari, / aut canerem Aegyptum et Nilum, cum attractus in urbem / septem captivis debilis ibat aquis, / ... / Actiaque in Sacra currere rostra Via* (17–18; 28–34). A hősi témák helyett az erotikus költészet mellett kötelezi el magát Propertius ebben a versben: *non haec Calliope, non haec mihi cantat Apollo: / ingenium nobis ipsa puella facit* (3–4); *seu nuda erepto mecum luctatur amictu, / tum vero longas condimus Iliadas* (13–14); *nos contra angusto versamus*

<sup>26</sup> Ezt az általánosan elfogadott álláspontot képviseli pl.: NÉMETHY i. m. (l. 18. jz.) 201sk., 277, 319, 384skk., 410skk.; ADAMIK T., *Római irodalom az aranykorban*, Pécs 1994, 238sk.; M. VON ALBRECHT, *A római irodalom története, I. köt.*, Ford. Tar I., Budapest 2003, 575. Ahhoz, hogy az elégiák második könyve eredetileg két különálló kötet lehetett, lásd pl.: M. HUBBARD i. m. (l. 18. jz.) 42 skk.; R. O. A. M. LYNE, *The Latin Love Poets. From Catullus to Horace*, Oxford 1980, 120. Ezzel szemben HOLZBERG i. m. (l. 25. jz.) 37sk. azt föltételezi, hogy Propertius a Monobiblos után a 2–4. könyvet Tribiblosként jelentette meg. Ezt véli alátámasztani a II 13b elégia *tres... libelli* (25) kifejezésével.

*proelia lecto: / qua pote quisque, in ea conterat arte diem* (45–46). A 31. darabot ebben az összefüggésben úgy interpretáljuk, hogy az még a kötet előszavánál is nyíltabban juttatja kifejezésre: magasztos, közösségi téma csak annyiban lehet a propertiusi költészet tárgya, amennyiben a szerelmi elégia műfajába beilleszthető, hogy nyomós érvként szolgálhat egy kínos helyzetben: a költő elkésett a randevúról.

Az elégiának azonban egy másik olvasata is lehetséges. Ekkor a Cynthiától, illetve a szerelmi elégia műfajától való eltávolodást és a római témák előtérbe kerülését tarthatjuk a vers legfontosabb gondolatának. Ezt látszik alátámasztani a második könyv 10. és 11. darabja is. A 10. elégiában Propertius bejelenti: itt az ideje felhagyni a szerelmi költéssel, és más, súlyosabb témák megéneklésébe fog bele, melyre a Múza tanította: *aetas prima canat Veneres, extrema tumultus: / bella canam, quando scripta puella mea est. / nunc volo subducto gravior procedere vultu, / nunc aliam citharam me mea Musa docet* (7–10). Ebben a költeményben Augustust szólítja meg, és az ő tetteit magasztalja – igaz, nem eposzban: *at caput in magnis ubi non est tangere signis, / ponitur † hac † imos ante corona pedes; / sic nos nunc, inopes laudis conscendere culmen, / pauperibus sacris vilia tura damus* (21–24). A következő, 11. darab Cynthiához intézett vers, melyben azt olvassuk, Propertius felhagy a szerelméről írt elégiák alkotásával: *Scribant de te alii vel sis ignota licebit: / laudet, qui sterili semina ponit humo* (1–2).

Ha a második könyv kontextusát tekintjük, a 31. darabban a szubjektív szerelmi témától távolodó és a római témához közeledő Propertius költészetének két műfaj között álló helyzetét ismerjük föl. A szöveg mind a római, mind a szerelmi tárgyú elégiával szemben megfogalmazott recusatióként is olvasható. A recusatióra utaló elemnek tartjuk az első sor kérdését bevezető *Quaeris, cur...* formulát, mely a könyvet nyitó elégia első sorára (*Quaeritis unde...*) látszik utalni.<sup>27</sup> Ha a költeménynek azt a kettősségét akarjuk tömören megfogalmazni, hogy szerelmi és római téma egyesül benne, akkor az első disztichon két sorának egy-egy középső szavát emelhetjük ki: *tibi* (ez a költő kedvesére vonatkozik, 1) és *Caesare* (2).<sup>28</sup> Ezért az elégiát valószínűleg mégsem szabad „jelentéktelen rutinmunkának” tartanunk. A fentebbiek alapján ugyanakkor az is világossá vált, hogy a költeményt nem azért tartjuk „jelentéktelen rutinmunkánál” többnek, mert egy megélt, nagy hatású élményét

<sup>27</sup> HOLZBERG i. m. (l. 25. jz.) 57 ezt a mondat szerkezetet nem a recusatio, hanem az aitiologikus elégia műfaját felidéző formulának véli: „Die Elegie beginnt wie ein Aition mit den Worten *quaeris cur* (»Du fragst, warum«), aber während Properz hier nur sein Säumen als Liebhaber »aitiologisch« erklärt, erzählt er in 4.6, der Aktium-Elegie, das Aition der Weihung ebendes Tempels, dessen Schönheit laut 2.31 seine Schritte auf dem Weg zur *domina* hemmt. Schon Elegie 2.1 hatte mit den beiden Worten *quaeritis unde* (»Du fragst, woher«) angefangen (die übrigens auch Buch 5 der *Fasti* Ovids eröffnen). Aber während es dort um die Macht der erotischen Ausstrahlung Cynthias als »Aition« für die Entstehung von *Amores*-Dichtung ging, demonstriert 2.31 die »Macht der Bilder«...» A tetszetősnek tűnő gondolatmenet problematikussá voltát abban látjuk, hogy a második könyv első darabja – melyre Holzberg szerint is utal a 2,31 első sora – ellentétben a később keletkezett *Fasti*val semmiképpen nem nevezhető aitiologikus elégiának. A *quaero* igével bevezetett függő vagy egyenes kérdések még: 1,22,1–2; 2,22a,13; 2,32,41–42; 3,13,1–2.

<sup>28</sup> Ahogy VON ALBRECHT i. m. (l. 26. jz.) 582 fogalmazta meg: „A két [nemzeti-római és szerelmi] poétika versengéséből csak a második és a negyedik könyvben adódnak átfedések...”

dolgozta föl Propertius, hanem azért, mert abban az octavianusi kultúrpolitika hatása, a személyes tapasztalat megfogalmazása és a költészetében bekövetkezendő változás tudatosítása szétválaszthatatlanul összefonódik.

\*

Horatius *Quid dedicatum...* kezdetű verse (Carm. 1,31) Propertius elégiájához hasonlóan nem tartozik a szerző sokszor értelmezett szövegei közé.<sup>29</sup> Az octavianusi politika háttere előtt az óda egy aulikus alkotás, mely a vátesz kérését állítva a középpontba egy társadalmi szempontból jelentős vallási eseményt magasztal. Georg Rohde 1963-as tanulmányában Horatiusnak az állami kultusz nevezetes épületéhez fűződő személyes kapcsolatát emeli ki. Az ő értelmezésében a költő az istent és az uralkodót dicsóítja azzal, hogy önmagáról beszél.<sup>30</sup> Már az is sokatmondó, hogy Rohde az ódát a *Quo me, Bacche, rapis...* (Carm. 3,25), *Iam satis terris...* (Carm. 1,2) és *Divis orte bonis...* (Carm. 4,5) kezdetű versekkel együtt vizsgálja, melyeket Augustus-költeményeknek nevez. Ebben az összefüggésben a költő Octavianus ideológiájának hirdetője. Ezt a szerepet azonban Horatius nem vállalja föl minden további nélkül.

A vers közösségi mondanivalójának alátámasztására a *dedicatum... Apollinem* (1)<sup>31</sup> kifejezésen túl a kitüntetett helyen, a második sor legelején álló *vates* szót is idézhetjük. A szónak a horatiusi életműben való előfordulásait számba véve azt a közismert tényt állapíthatjuk meg, hogy általában valamilyen fenséges, magasztos szövegösszefüggésben fordul elő, és a költőre mint a római társadalomért felelősséget vállaló, a közösség nevében megszólaló művészre vonatkozik.<sup>32</sup> Az ódában tehát – ahogy Viktor Pöschl írja 1975-ben megjelent tanulmányában<sup>33</sup> – a közösség költője szólal meg, és szembeállítja magát a szerencsében bízó kereskedővel, és egyedül Apollo pártfogását kéri életére. Ezt az életvitelt kell folytatnia a római társadalom tagjainak és vezetőinek is, ha dicső hírnevet akarnak szerezni.

<sup>29</sup> A költeményt az alábbi önálló tanulmányok interpretálják: C. W. MENDELL, *Nec cithara carentem*, CJ 19 (1923–1924) 369skk.; G. ROHDE, *Deutungen zu vier Augustus-Gedichten des Horaz*, in: Uő, *Studien und Interpretationen zur antiken Literatur, Religion und Geschichte*, Berlin 1963, 176skk.; P. VEYNE, *Quid dedicatum poscit Apollinem*, Latomus 24 (1965) 932skk.; H. P. SYNDIKUS, *Die Lyrik des Horaz. Eine Interpretation der Oden. 1. Bd.*, Darmstadt 1972, 279skk.; V. PÖSCHL, *Das Gebet des Horaz an den palatinischen Apoll (c. 1,31)*, GB 4 (1975) 207skk. Az óda szövegkritikai kérdéseivel foglalkoznak a következő írások: G. CARLSSON, *Horaz c. I. 31, 17*, Philologus 90 (1935) 391sk.; A. KURFESS, *Zu Horaz c. I 31, 17 ff.*, Philologus 92 (1937) 386; R. J. SMUTNY, *Horace Carm. I 31, 17–20*, Mnem. 4. Ser. 16 (1963) 157skk.

<sup>30</sup> ROHDE i. m. (l. 29. jz.) 184: „... sondern damit huldigt er dem Gotte am innigsten und dankt zugleich dem Herrscher, indem er ihm sagt: deine Gründung ist für mich von ganz besonderer Bedeutung.”

<sup>31</sup> A Horatius-szöveget az alábbi kiadás alapján idézzük: *Q. Horati Flacci opera*. Ed. S. BORZSÁK, Leipzig 1984.

<sup>32</sup> Carm. 1,1,35; 1,31,2; 2,6,24; 2,20,3; 3,19,15; 4,3,15; 4,6,44; 4,8,27; 4,9,28; Epod. 16,66; 17,44; Sat. 2,5,6; Epist. 1,7,11; 2,1,26; 2,1,119; 2,1,133; 2,1,217; 2,1,249; 2,2,80; 2,2,94; 2,2,102; Ars P. 24; 400.

<sup>33</sup> PÖSCHL i. m. 1975 (l. 29. jz.) 207sk.



Még akkor is így van ez, ha a birodalom fenntartásában és területének növekedésében kétségkívül szerepe volt a szerencsének is. Pöschl írásában a közösségi és a személyes mondanivaló így egységre fonódik.

A vers közösségi és személyes mondanivalójának egységét a *poscit* (1), *orat* (2), *precor* (18) szavak segítségével is szemléltethetjük. Az egyes szám harmadik személyben megfogalmazott kérdésekre a költemény végén a beszélő egyes szám első személyben ad választ. De mert a vers felütésében a *poscit* (melynek töve azonos a *precor* igéével) és a *vates* szavakat olvassuk, így lehetséges, hogy a költemény zárlatára megszülető választ az egész római társadalom vonatkozásában is interpretáljuk.

Egyes értelmezők szerint ugyancsak a költemény személyes vonásait hangsúlyozza a 2–3. sor *novum fundens liquorem* kifejezése. Ez az október 11-i Meditrinaliára vonatkozik, mely sokkal megfelelőbb alkalom lehetett az egyéni kérés megfogalmazására, mint a két nappal korábban, a templom felszentelésekor megrendezett nagyszabású állami ünnepség.<sup>34</sup>

Pöschl tanulmánya a szöveg közösségi költeményként való értelmezésében komoly eredményeket tud fölmutatni. Néhány kérdés azonban továbbra is nyitva marad. Miért szól a beszélő ennyire személyesen az istenhez egy olyan versben, mely egy jelentős valláspolitikai esemény alkalmából keletkezett? Hogyan kapcsolódik az egész óda Apollóhoz?

Ahogy arra utaltunk, Viktor Pöschl a vátesz által Apollótól kért és gyakorolt mértékletességet, a Fortuna kegyétől való függetlenséget az egész római társadalom számára követhető eszményként mutatta be. Csakhogy a vers nem az epikureus megelégedettségről, nem a mértékletes életről, nem az öregkori testi-szellemi egészség fontosságáról, sem nem az ez utáni vágyakozásról szól. Az öregkornak a legnagyobb veszélye a költőre nézve ugyanis nem a betegség, hanem az, amiről a Florus-levélben a következőket olvassuk: *singula de nobis anni praedantur euntes: / eripuerunt iocos, venerem, convivia, ludum; / tendunt extorquere poemata: quid faciam vis?* (Epist. 2,2,55–57) Mi az, ami Horatiusnak a palatinusi templom felszentelése után írott ünnepi fohászában központi jelentőséggel bír? A váteszt a csillagok magasságába emelő költészet. Ezért nem magyarázhatjuk a verset a *vivere parvo* és a szellemi, lelki értékek utáni vágy ódai megfogalmazásaként. Ez a megállapításunk azonban így önmagában nagyon keveset mond, hiszen csak megismétli az óda utolsó sorának azt a kérését, hogy a költőnek ne kelljen úgy megöregednie, hogy szellemi frissességének elmúltával már nem tud a művészettel foglalkozni. Tudjuk továbbá azt is, hogy a palatinusi szentély Apollo Citharoedus védelme alatt állt. Így értelmezve a verset csupán arról lenne szó, hogy Horatius nem azt tekintette feladatának, hogy az épületegyüttes aitionját, hanem hogy eszmei mondanivalóját fogalmazza meg költeményében.

Apollónak az Octavianus Augustus feltámasztotta kultuszáról fentebb esett szó. Ódánk szempontjából azonban elsősorban nem ennek a vallástörténeti eseménynek, hanem

---

<sup>34</sup> Pl.: M. S. SANTIROCCO, *Unity and Design in Horace's Odes*, Chapel Hill–London 1986, 71, 111; D. FEENEY, *Horace and the Greek Lyric Poets*, in: *Horace 2000: A Celebration. Essays for the Bimillennium*. N. Rudd (Ed.), Ann Arbor 1993, 46; E. LEFÈVRE, *Horaz. Dichter im augusteischen Rom*, München 1993, 218. VEYNE i. m. (I. 29. jz.) arról ír, hogy Horatius saját otthonában állított Apollo-szobrot; különösen is: 939sk., 944.

az isten különböző, khthónikus, tengeri és égi aspektusának van jelentősége.<sup>35</sup> Ezeknek a hatóköröknek az elkülönülése előtt az első sorban a legáltalánosabb elnevezés, az Apollo név áll. Innen jut el a vers a κίθαρωδός isten alakjához. A következőkben ezt az ívet mutatjuk be a 3–20. sorok értelmezésével.

Az isten alakjának kibontakozásában az első fázis a 3–8. sor, melyekben a beszélő a khthónikus Apollo segítő adományait utasítja el. Az istenség két olyan adománya figyelhető meg ebben az egységben, mellyel a „mezőgazdaságot” támogatja: a természetett növények és a tenyésztett állatok oltalmazása. Apollónak erre a hatókörére utal többek között a görög Ἐναγρος, Νόμιος melléknév és az a szerep, melyet az aranykori bőség biztosításában játszik.<sup>36</sup> Ezért ír Horatius éppen Szardínia gazdag vetéseiről. A szigeten az emberi civilizációt Arisztaios, az isten fia honosította meg, és azt is tudjuk, hogy Keósz szigetén magát Apollónt is tisztelték ezen a néven.<sup>37</sup> Hasonlóképpen nem véletlen a Liris folyó említése sem. Az ültetvényeket, szőlőlugasokat öntöző, azokat termékennyé tevő folyó partvidéke Latium és Campania határán csodás természeti környezetével valóságos *locus amoenus*ként élt az antik köztudatban.<sup>38</sup> Műzsai vonatkozásai ellenére azért mond le róla mégis a vátesz, mert nem akármilyen adományt, hanem költői tehetséget kér Apollótól.

<sup>35</sup> Serv. ad Verg. Ecl. 5,66: *sed constat secundum Porphyrii librum, quem Solem appellavit, triplicem esse Apollinis potestatem, et eundem esse Solem apud superos, Liberum patrem in terris, Apollinem apud inferos. unde etiam tria insignia circa eius simulacrum videmus: lyram, quae nobis caelestis harmoniae imaginem monstrat; grypem, quae eum etiam terrenum numen ostendit; sagittas, quibus infernus deus et noxius indicatur, unde etiam Apollo dictus est ἀπό τοῦ ἀπολλύειν. K. WERNICKE, s. v. *Apollon*, RE II 9.*

<sup>36</sup> WERNICKE i. m. (l. 35. jz.) 9sk. Ἄρισταιός, Ἐργάτης, ἄρότριος, Ἄρνοκόμες, Μαλαάτας, Τράγιος. Callim. Hymn. 2,47–54: Φοῖβον καὶ Νόμιον κικλήσκομεν ἔξέτι κείνου, / ἔξότ' ἐπ' Ἄμφρουσῶ ζευγίτιδας ἔτρεφεν ἵππους / ἠιθέου ὑπ' ἔρωτι κεκαυμένος Ἄδμητιο. / ῥεῖά κε βουβόσιον τελέθει πλέον, οὐδέ κεν αἴγες / δεύουτο βρεφῶν ἐπιμηλάδες, ἦσιν Ἄπόλλων / βοσκομένησ' ὀφθαλμὸν ἐπήγαγεν· οὐδ' ἀγάλακτες / οἶτες οὐδ' ἄκυθοι, πᾶσαι δέ κεν εἶεν ὑπανοί, / ἦ δέ κε μονοτόκος διδυμητόκος αἴψα γένοιτο; Hor. Carm. 1,10,9–12: *te* [sc. Mercuri], *boves olim nisi reddidisses / per dolum amotas, puerum minaci / voce dum terret, viduus pharetra / risit Apollo*. SIMON L. Z., *Frange, puer, calamos... Bukolikus allegória, panegyrikus és a költőszerep válsága T. Calpurnius Siculus IV. eclogájában*, AntTan 49 (2005) 142sk.

<sup>37</sup> Sil. Pun. 12,365–368: *fama est, cum laceris Actaeon flebile membris / supplicium lueret spectatae in fonte Dianae, / attonitum novitate mali fugisse parentem / per freta Aristaeum et Sardoos isse recessus*; Paus. 10,17,3: παῖδα δὲ λέγουσιν Ἄρισταιὸν Ἄπόλλωνος τε εἶναι καὶ Κυρήνης· ἐπὶ δὲ τοῦ Ἄκταιῶνος περισσῶς ἀλγήσαντα τῇ συμφορᾷ καὶ Βοιωτῖα τε καὶ Πάση τῇ Ἑλλάδι κατὰ ταῦτα ἀχθόμενον, οὕτως ἐς τὴν Σαρδῶ μετοικῆσαί φασιν αὐτόν; Arist. [Mir. ausc.] 838b,23–29: τὸν γὰρ Ἄρισταιὸν, ὃν φασὶ γεωργικώτατον εἶναι ἐπὶ τῶν ἀρχαίων, τοῦτον αὐτῶν ἄρξαι μυθολογοῦσιν, ὑπὸ μεγάλων ὀρνέων ἔμπροσθεν καὶ πολλῶν κατεχομένων. νῦν μὲν οὖν οὐκέτι φέρει τοιοῦτον οὐδὲν διὰ τὸ κυριευθεῖσαν ὑπὸ Καρχηδονίων ἐκκοπήναι πάντας τοὺς χρησίμους εἰς προσφορὰν καρπούς, καὶ θάνατον τὴν ζημίαν τοῖς ἐγχωρίοις τετάχθαι, ἔαν τις τῶν τοιούτων τι ἀναφυτεύῃ. R. G. M. NISBET–M. HUBBARD, *A commentary on Horace: Odes book 1*, Oxford 1970, 350: „[Sardinia] was settled by the pastoral god Aristaeus.”

<sup>38</sup> Hor. Carm. 3,17,7–8: *innantem Maricae / litoribus... Lirim*; Epist. 1,5,4–5: *vina bibes iterum Tauro diffusa palustris / inter Minturnas Sinuessanumque Petrinum*; Cic. Leg. 1,14: *Nos vero*

A 3–4. versszakban megjelenő szőlőműves és kereskedő is jelentősebb funkcióval rendelkezik annál, minthogy a költő szegénységének ellentétét fogalmazza meg. Mindkét ember tevékenységét támogatják az istenek (13: *dis carus ipsi*<sup>39</sup>). Apollo – a tengerrel, vízzel összefüggő feladatköre révén – a kereskedelmet és a tengeri közlekedést is befolyása alatt tartotta. Erre utalnak többek között a görög Ἐπιβατήριος, Ἀποβατήριος, Ἐμβάσιος, Ἐκβάσιος melléknevek, valamint a több peloponnészoszi város piacterén álló Apollón-szobor, mely az istent Zeusz Agoraiossal, Athéna Agoraiával, Poszeidón Aszphaliossal, Hérával, Artemisz Agoraiával együtt ábrázolta.<sup>40</sup>

Az óda tagadások láncolatából, majd a két részletesebben kifejtett képből álló középső részének fő gondolatát a 15–16. sorok kijelentő mondatával (*me pascunt olivae, / me cichorea levesque malvae*) szembeállítva fogalmazhatjuk meg: ha Apollo segítségével részesülnek földművesek, állattenyésztők, gazdag kereskedők egyaránt, akkor a különböző salátákon élő költőt nem támogatná az isten? A vers utolsó strófájában teljesedik be az olvasó várakozása, mert itt tudja meg, mit kér a vátesz az istentől. Apollo adományai közül kettőre tart igényt: a testi-szellemi egészségre és a költészetre.<sup>41</sup>

A Florus-levél idézett soraiból nyilvánvalóvá vált, miért tartjuk az első kérésnél sokkal lényegesebbnek az ἀκίθαρις öregség elleni gyógyírt. Horatius azért kéri a versírás ajánldékát Apollótól, mert számára az egész világban, sőt az isteni szférában is ez az egyetlen, őt egzisztenciálisan érintő kérdés a költemény szövegében. Ezt támasztja alá a vers elhelyezése az ódák első könyvében. A megelőző Venus-himnusz (Carm. 1,30: *O Venus, regina...*) az ifjúság örömtelivé tételéhez kéri az istennő megjelenését, a következő, a lanthoz intézett költeményben (Carm. 1,32: *Poscimus, si quid...*) pedig bizonyossággá válik, hogy Horatius mindazt megkapta, amit nem csupán felnőttként, érett férfiként, hanem – ami ennél sokkal fontosabb – érett költőként kért Apollótól.

---

[requiescemus], *et hac quidem ad Lirem, si placet, per ripam et umbram*; fr. 4: *Visne igitur, quoniam sol paululum a meridie iam devexus videtur nequedum satis ab his novellis arboribus omnis hic locus opacatur, descendamus ad Lirim eaque, quae restant, in illis alnorum umbraculis persequamur?* Luc. 2,422–427: *delabitur inde / Vulturnusque celer nocturnaeque editor aurae / Sarnus et umbrosae Liris per regna Maricae / Vestinis impulsus aquis radensque Salerni / tesca Siler nullasque vado qui Macra moratus / alnos vicinae procurrit in aequora Lunae*; Sil. Pun. 4,346–350: *fit socius leti coniecta Massicus hasta, / vitiferi sacro generatus vertice montis / et Liris nutritus aquis, qui fonte quieto / dissimulat cursum ac nullo mutabilis imbri / perstringit tacitas gemmanti gurgite ripas*; 8,399–403: *at, qui Fibreno miscentem flumina Lirim / sulphureum tacitisque vadis ad litora lapsum / accolit, Arpinas, accita pube Venafro / ac Lirenatum dextris, socia hispidus arma / commovet atque viris ingens exhaurit Aquinum*.

<sup>39</sup> Vö. BORZSÁK i. m. (l. 17. jz.) *ad loc.*

<sup>40</sup> Vö. WERNICKE i. m. (l. 35. jz.) 18sk.

<sup>41</sup> Vö. WERNICKE i. m. (l. 35. jz.) 15skk. Ἀλεξικακος, Ἀκέσιος, Παιάν, Παιών. Carm. 1,21,13–16: *hic bellum lacrimosum, hic miseram famem / pestemque a populo et principe Caesare in / Persas atque Britannos / vestra motus aget prece*; 2,10,17–20: *non, si male nunc, et olim / sic erit: quondam cithara tacentem / suscitavit Musam, neque semper arcum / tendit Apollo*; Carm. saec. 33–34: *condito mitis placidusque telo / supplices audi pueros, Apollo*; Ars P. 406–407: *ne forte pudori / sit tibi Musa lyrae sollers et cantor Apollo*.

Az első könyv 31. ódája a korszak reprezentatív istenének az Augustus principátusához vezető egyik legfontosabb, ha nem a legfontosabb állomás, az actiumi csata után felszentelt templomának dedikációja kapcsán keletkezett. Ezért úgy véljük, meggondolatlanság lenne vitatni, hogy a költemény kulcsfontosságú Horatius Apollo-képének értelmezésében. 28 ószére, ahogy a palatinusi szentély felépítése mutatja, a legfontosabb vonásaiban készen állt az állami Apollo-ideológia. Horatius a *Quid dedicatum...* ódában erről egy szót sem ejt, ezzel szemben a versírás ajándékának megszerzésére irányuló vágygal határozza meg saját költő mivoltát. Ebben az esetben pedig az értelmező is csak azt teheti a Horatius-versekben megjelenített Apollo-alak interpretációja során, hogy keresi benne a hangsúlyozottan művészt, és másodrangú kérdésként kezel minden egyéb történeti problémát.



MARÓTI EGON

## APOLLO KULTUSZÁNAK SZEREPE AUGUSTUS POLITIKAI PROPAGANDÁJÁBAN

A politikai propaganda eszközeit és céljait illetően gyakran nem a realitásokra, hanem fikciókra épít. Így volt ez a klasszikus ókorban is, mikor a fikció jobbára mitológiai jellegű volt, pl. egy elképzelt isten állítólagos beavatkozása, szerepe. Erre példa előadásunknak címében megfogalmazott tárgya.

1. A hatalomra törő triumvirek, Marcus Antonius és Caius Octavianus („az ifjú Caesar”) között a döntő összecsapás Kr. e. 31. szeptember 2-án zajlott le Actiumnál.<sup>1</sup> Az utóbbi hajóhadát M. Vipsanius Agrippa, Octavianus fiatalkori barátja és kipróbált hadvezére irányította. Agrippa körülrárta Antoniusnak az Ambrakiai-öbölben felvonult flottáját. Antonius – embereinek fokozódó élelmezési nehézségei és a kezdődő dezertálások hatására – úgy döntött, hogy megkísérli áttörni ellenfelének blokádját, ez azonban csak részben sikerült. Ekkor menekült el, kilátástalannak ítélve helyzetét, maga Antonius is, feltehetően azzal a megfontolással, hogy majd Egyiptomban szervezi meg az ellenállást.

Agrippa azonban kisebb méretű, de gyorsabb, mozgékonyabb naszádjaival szétzilálta a vezér nélkül maradt ellenfél nehéz hajókból álló flottáját,<sup>2</sup> majd jelentős veszteségeket okozva neki visszaszorította, s végül az Actiumi-öbölben döntő vereséget mért rá. Ezt látva Antoniusnak a környező partokon várakozó szárazföldi serege is megadta magát, a katonák egy része átállt az ellenfélhez. Mindezek nyomán megnyílt az út Octavianus számára az egyeduradalom megszerzéséhez.<sup>3</sup>

A győzelem kétségtől Agrippa jó stratégiájának és tervei sikeres megvalósításának volt köszönhető,<sup>4</sup> ennek hangsúlyozása viszont a római közvélemény előtt nem lett volna célszerű az uralomra törő Octavianus részéről. A megoldást mintegy *deus ex machina*-ként egy véletlen szerencsés körülmény s az ebből adódó lehetőség ügyes kihasználása nyújtotta.

---

<sup>1</sup> L. *Fasti Arvernensis, Fasti Amiternensis* (CIL I<sup>2</sup> p. 214, ill. 244); Cassius Dio 51,1,1; Lydus, *De mensibus* 4,80.

<sup>2</sup> Gondoljunk az I. epodus szemléletes szembeállítására: *liburni – alta navium propugnacula*.

<sup>3</sup> Az eseményekhez I. M. P. CHARLESWORTH in: CAH X 1952, 100–103; N. A. MASKIN, *Augustus principatus*. (Ford. Borzsák I.) Budapest 1953, 229–230; H. BENGTON, *Grundriss der Römischen Geschichte*, München 1967, 46–47; MARÓTI–HORVÁTH–CASTIGLIONE, *A régi Róma aranykora*, Budapest 1967, 111–112; Klaus BRINGMANN, *Geschichte der Römischen Republik*, München 2002, 407.

<sup>4</sup> H. BENGTON, *Kaiser Augustus*, München 1981, 51–52.

A csata színhelye fölött, a szomszédos parton magasló hegyfokon ugyanis állt egy régi Apollo-szentély. Így a győzelem „magyarázata” kézenfekvő volt: az ütközetet Apollo akaratára döntötte el, tehát a győztes ezt követő hatalomra jutása is isteni rendelkezésen alapult. Ezt hirdette a következő időszak nem egy megnyilvánulása, köztük a korabeli irodalom jó része is,<sup>5</sup> amiben nem kis szerepe lehetett annak a befolyásnak, amelyet a csatában részt vevő Maecenas gyakorolt az írókra. A győzelem misztifikálására, a győztes glóriifikálására az Apollo döntéséhez fűzött fikció adott alapot.

Az istenség támogatását természetesen meg kellett hálálni. Az első intézkedések sorában restaurálták és gazdag ajándékokkal látták el a szentélyt. Ezután az istenség tiszteletére addig kétévenként rendezett versenyeket *Actia* néven immár négyévenként tartott olimpiai rangú versenyekkel váltották fel, és besorolták az olimpiai ciklus, a *periodos* hagyományos versenyei mellé.<sup>6</sup> Az első Actiumi játékokat 27-ben tartották, és szeptember 2-án, az actiumi győzelem évfordulóján nyitották meg, majd a továbbiakat hasonlóképpen. Az eseményekről többek között Suetonius számolt be: „... azért, hogy az actiumi diadal emlékezete az utókor előtt is minél dicsőbb legyen, felépíttette Actium mellett Nikopolist (= a győzelem városát), és ott ötévenkénti (mai számítás szerint négyévenkénti) versenyjátékokat alapított.”<sup>7</sup>

Ezt az intézkedést aztán további hasonlók követték, mint pl. a *Sebasta* megalapítása Neapolisban Kr. u. 2-ben,<sup>8</sup> ezek azonban a jelen összefüggésben nem fontosak.<sup>9</sup> A lényeg az, hogy Actium után Apollo alakjának, mint a 27 januárjától már az *Augustus* címmel felruházott Imperator Caesar pártfogójának egyre nagyobb, egyre több területen érvényesülő tiszteletével találkozunk.

2. Actium után Rómában is előtérbe kerül Apollo mint a győztes Octavianusnak a támogatója, s kultusza a *divi filius* Egyiptomból való diadalmas hazatérése után fokozódó jelentőségre tesz szert annak valláspolitikájában. Ennek első megnyilvánulása Apollo pompás templomának felépítése a Palatinuson, mely a *Princeps* nagyszabású templomépítési programjának keretében valósult meg. Hogy a különben formálisan *senatus consultum* alapján végzett vállalkozásnak különös jelentőséget kívánt adni, azt mutatja, hogy a később megfo-

<sup>5</sup> Így pl. Vergilius, *Aeneis* 8,704 skk.; Propertius 4,6,27. 57; Tibullus 2,5,17; Suetonius, *Aug.* 29,1; Anth. Palat. 9,13,5–6.

<sup>6</sup> V. GARTHAUSEN, *Augustus und seine Zeit*, I 393–394, II 206–207; L. MORETTI, *Iscrizioni agonistiche greche*, Roma 1953, 205; MARÓTI E. in: *AntTan* 13 (1966) 74–75; M. LÄMMER, *Die Aktischen Spiele in Nikopolis*. Stadion 12–13 (1986–1987) 31–35.

<sup>7</sup> *quoque Actiacae victoriae memoria et in posteris memorabilior esset, urbem Nicopolim apud Actium ludosque illos quinquennales instituit*, Suet. *Aug.* 18,2. L. még Strabón 7,7,6 (p. 325).

<sup>8</sup> M. GEER, *The Greek Games at Naples*, IAPHA 66 (1935) 208–222. L. még E. MARÓTI, *Die Regelung der Sportwettkämpfe der Sebasta in Neapel*, *ActaAntHung* 38 (1998) 209–211.

<sup>9</sup> A fentiekhez l. MARÓTI E., *Sport és politika az antikvitásban. Augustus és a görög sportversenyek*, *Kalokagathia* 36 (1998) 1, 37–38.

galmazott *Res gestae* több helyen is megemlékezett róla,<sup>10</sup> de élénken reagált a korabeli irodalom is.<sup>11</sup>

Az Apollo-templom felépítésével Octavianus nyilvánvaló célja az volt, hogy a támogatójának nyilvánított isten alakját és a maga személyét minél szorosabb kapcsolatba állítsa, ezért a templomot a saját palatinusi palotájának épületegyüttesébe foglalta.<sup>12</sup> A hely megválasztásának azonban volt egy kényelmetlen vonatkozása: a palotának azt a részét ugyanis korábban villámcsapás sújtotta, és leégett.<sup>13</sup> A hagyományok szerint így ez a hely nem volt alkalmas szakrális rendeltetésű épület, tehát egy templom számára.<sup>14</sup> A *haruspex*-ek azonban – ahogy ma mondanák: „felsőbb utasításra” – furfangos megoldást találtak: eszerint a villámcsapással maga az istenség kívánta kijelölni temploma helyét (*templum Apollinis in ea parte Palatinae domus excitavit, quam fulmine ictam desiderari a deo haruspices pronuntiabant*).<sup>15</sup> Rómában nyilván a kisgyerekek is tudták, hogy a villámcsapás Iuppiter hatáskörébe tartozik (innen pl. a *Iuppiter fulgur*, *Iuppiter fulgans*, *fulgurator* elnevezések), ehhez Apollónak semmi köze nincs – az ókori Rómában is voltak azonban olyan helyzetek, amikor a „hallgatni arany” elv érvényesült...

Az Apollo-templom felépült, és 28. október 9-én ünnepélyesen felavatták.<sup>16</sup> A templom egy hatalmas görög és római irodalmi könyvtárnak is helyet adott.<sup>17</sup> Horatius a felavatás alkalmára ünnepélyes ódát írt (c. I 31), ebben szerényen tisztes öregkort, alkotó képességének megőrzését kérte Apollótól, aki ebben a vonatkozásban valóban „kompetens” volt (uo. 16–20).

12-ben Lepidusnak, a *pontifex maximus*-nak a halálát követően Augustus felvette a *pontifex maximus*-i méltóságot, ezzel is hangsúlyozva, hogy Iulius Caesar örököséként lép fel. (Vö. RG 10) Első intézkedései sorában átvitette a capitoliumi Iuppiter-templomból az ott őrzött Sibylla-könyveket az Apollo-templomba.<sup>18</sup> Apollónak ez a kitüntető megtisztelése tehát részben Iuppiter Optimus Maximus tekintélyének rovására történt.<sup>19</sup>

3. Augustus valláspolitikájának keretében találkozunk olyan megnyilvánulással is, amely a rómaiak ősi főfoglalkozásának, a mezőgazdaságnak a területén is lényegében Apollót állítja Iuppiter helyébe. Lássuk ennek a folyamatnak a főbb állomásait!

<sup>10</sup> RG 19; 20; 21; 24; 29.

<sup>11</sup> Vö. Hor. c. 2,1,3; Liv. 4,20,7; Ov. Fast. 2,259skk.

<sup>12</sup> WISSOWA, *Religion und Kultur der Römer*<sup>2</sup>; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, 304.

<sup>13</sup> Velleius 2,81,3, vö. Cassius Dio 40,15,5.

<sup>14</sup> WISSOWA i. m. (l. 12. jz.) 76; FR. ALTHEIM, *Römische Religionsgeschichte II*, Baden-Baden 1954, 194; K. LATTE i. m. (l. 12. jz.) 224.

<sup>15</sup> Suet. Aug. 29,3skk.

<sup>16</sup> WISSOWA i. m. (l. 12. jz.) 296. 304.

<sup>17</sup> Vö. Hor. c. 1,31; epist. 1,13,17–18; 2,11,216; Propert. 4,6,11.

<sup>18</sup> Vö. WISSOWA i. m. (l. 12. jz.) 76. 224; ALTHEIM i. h. (l. 14. jz.); LATTE i. h. (l. 14. jz.).

<sup>19</sup> Az előzőkre l. még MARÓTI in: AntTan 28 (1981) 5–6.



a) M. Porcius Cato *De agri cultura* c. művének 141. fejezetében leírja az *Ambarvalia* szertartását és az ünnepélyes körmenet során bemutatott áldozatokat.<sup>20</sup> Mindennek célja a szántóföldnek az ártalmaktól való megtisztítása és annak biztosítása, hogy a vetemények sorsa kedvezően alakuljon. Az ünnep ősi eredetére mutat maga a neve is: kialakulásakor egy-egy telek, birtok mérete akkora lehetett, amelyet a gazda kíséretével a *suovetaurilia* bemutatása mellett körül tudhatott járni (*circumagi*) az ünnepség napján. Először áldozatot mutattak be Iuppiternek, akit a szakrális cselekmények alkalmával az első hely illetett meg, és Ianusnak, nyilván az eredetileg 10 hónapból álló, Martiusszal kezdődő év istenének. Ez után került sorra a Mars Paterhez intézett könyörgés, a mágikus *carmen* elrecitálása, ami a gazda feladata volt. (A könyörgésben szereplő Mars vegetációs, termékenységistennek tekinthető.<sup>21</sup>) A *carmen* tartalmi részletei, mágikus elemei több hasonlóságot mutatnak a *Carmen Fratrum Arvalium* fennmaradt részleteivel.<sup>22</sup>

A *Fratres Arvales* ünnepségét május második felében, az aratás előtt tartották: a szertartás a már beérett termények védelmét volt hivatva szolgálni. Meglehet, innen eredeztethető az a téves felfogás, amely – a hasonlóságok alapján – az *Ambarvalia*-t is erre az időre teszi; azt azonban a még jórészt a földben rejlő termények, magvak jósorsa érdekében rendezték. (Vö.: *utique te fruges frumenta vineta virgulta[que] grandire beneque evenire siris*, 2.), így inkább eshetett március hónapra, amikor a talaj állapota már megengedte a bejárást, a kerti, szántóföldi munkák megkezdését. Ez az időszak egyúttal a hadrakelés megszokott ideje is volt, ez a körülmény is hozzájárulhatott Mars isten metamorfózisához.<sup>23</sup>

Ez a kitérő a tárgyalt jelenség megalapozását célozta. A lényeg az, hogy a földművelés, mezőgazdaság területén eredetileg Iuppiteré volt a főszerep, aki Catónál még egymagában szerepel a római panteon istenei közül.<sup>24</sup>

b) Cato elbeszélésében Iuppiter a legjelentősebb istenalak. Hasonlóképpen Iuppiter áll M. Terentius Varro *Rerum rusticarum libri tres* című munkája első könyvének az elején (I

<sup>20</sup> Az ünnepi szertartás áldozati cselekményeihez, a könyörgés lényeges részleteihez l. Tibullus *Ambarvalia* c. elégiájának 2,1,1–2. 17–20. 35–36 sorait. A költőnél természetesen már nem szerepel Mars, ill. Mars Pater.

<sup>21</sup> Vö. M. D. PETRUŠEVSKI, *L'évolution du Mars italique d'une divinité de la nature, à un dieu de la guerre*, ActaAntHung 15 (1967) 417–422.

<sup>22</sup> A *carmen* mágikus elemeire, formuláira l. P. THIELSCHER, *Kommentar zum Catos Lehrbuch der Landwirtschaft*, Berlin 1963, 338–341, ad c. 141. – Különös, hogy F. GRAF (*Gottesnähe und Schadenszauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1996) bár Catónak a ficam gyógyításáról írt mágikus receptjét (c. 160) tárgyalja (43–44), azonban sem a 141. caputbeli *carmen*-t, sem a *Carmen Fratrum Arvalium* mágikus szövegét nem említi.

<sup>23</sup> Ebben az összefüggésben utalni lehet a meglehetősen homályos, manipulált Romulus-legenda egyes elemeire, pl. arra, hogy a Tiberis vizére kitett ikreket a hullámok éppen a *ficus Ruminalis* tövébe vetették volna ki. A füge rengeteg magja révén termékenységyszimbólum, így Mars ajándékát Róma majdani gyarapodására lehetett átértelmezni, s ez is része volt a folyamatnak, ahogy a vegetációs istenből hadisten lett.

<sup>24</sup> Az előbbiekhöz vö. ADAMIK TAMÁS, *A római irodalom az archaikus korban*, Seneca Kiadó 1993, 48–52.

1,5), a földművelőket támogató, munkájukat segítő istenek élén – mint Ceres, Liber, Minerva, Venus; Mars itt már érthetően nem szerepel.

c) A fentiekkel ellentétben a fiatalabb kortárs, P. Vergilius Maro *Georgica* című költeményének az *Invocatio*-jában (I 5–6) ez áll:

*Vos, o clarissima mundi  
lumina, labentem caelo quae ducitis annum...*

Nyilvánvaló, hogy itt a Nap és a Hold, *Sol* és *Luna*, tehát Apollo és Diana alakjához szól az *invocatio*. Vitatott, hogy a homályos megfogalmazás ünnepélyes körülírás, avagy óvatos tartózkodás. Ez utóbbinak ellentmond a folytatás, amely Caesart – nyilván Augustust – mint majdani istent köszönti (24–42).

Varrónál Iuppiter mellett Tellus megszemélyesített alakja állt, Vergiliusnál Apollo mellett isteni testvére, Diana. Az istenalakok megváltoztatásának magyarázatát Will Richter, a legalaposabb és máig egyik legjobb Vergilius-kommentár szerzője megoldatlannak mondja.<sup>25</sup> Holott ez a változtatás egyértelműen mutatja, hogy Vergilius következetesen a *Princeps* intencióinak szellemében járt el.

Diana alakja ugyanis már előbb is szerepet kapott a korábbi triumvir propagandájában. A Sex. Pompeius ellen Naulochosnál vívott tengeri csatában aratott győzelem színhelyének szomszédságában ugyanis egy Artemis-szentély állt. A győzelem alkalmából kiadott pénz-sorozat darabjainak egyik oldalán Diana képmása, *verso*-ján a *tropaeum* ábrázolása volt látható.<sup>26</sup> A körülményeket az ember óhatatlanul párhuzamba állítja Actiummal. A történelem persze nem ismétlődik, ám a szemfüles propagandista nyilván már akkor felismerte a győztes számára a szerencsés véletlenből adódó kedvező lehetőséget, amelyet az akkori helyzetnek megfelelően még csak szerényebb módon aknázott ki.

4. Apollo, illetőleg az isteni testvérpár hivatalos felmagasztalása a *Ludi Saeculares* alkalmával érte el a tetőpontját.

Miután Agrippa döntő vereséget mért a Cantaberekre, másrészt Augustus nagy diadalként ünnepelt – valójában megalkuvó – egyezsége kötött a parthusokkal, a Birodalom határai nyugat és kelet felől egyaránt biztosítottak tűnhettek. A Princeps ezért ekkor, 27-ben elhatározta egy az ő nevéhez fűződő új korszak meghirdetését, amely a régmúlta való hivatkozással leplezett gyökeres újításain alapult (volna). A csaknem feledésbe merült *Ludi Saeculares* felújítása vallásos ünnepség keretében zajlott le. Ám az eredetileg komor ceremóniákat Róma nagyságának ünneplése, a reményteljes jövőendő ígérete váltotta fel.

A Sibylla-jóslatokra<sup>27</sup> hivatkozva felújított ünnepségsorozat harmadik napján hangzott el Horatius *Carmen Saeculare* című ódája, amelyet egy 27 (a kultikus 3 × 9) tagú, fiúkból

<sup>25</sup> Vergil. *Georgica*. München 1857, 117. Vö. K. BÜCHNER, P. Vergilius Maro, RE VIII A (1958) 1267.

<sup>26</sup> L. AntTan 11 (1964) 224 és 84. jz., ill. ACD 1 (1965) 26–27, 36–37 és 14. jz.; vö. AntTan 28 (1981) 5.

<sup>27</sup> Ezeknek, valamint az ünnepség jegyzőkönyvének feliraton (CIL VI 32323 Dessau) csonkán fennmaradt szövegét közlik az alábbi kommentárok: Io. G. ORELLIUS–Io. G. BAYTERUS, I<sup>o</sup>, Berolini

és lányokból álló gyermekkar adott elő. A költeménynek a *Georgica prooemion*-ját felidéző *Invocatio*-ja így szól:

*Phoebe silvarumque potens Diana  
lucidum caeli decus, o colendi  
semper et culti...*

Apollo alakja többször is szerepel a költeményben, Iuppiterre – mintegy a hagyományok kedvéért – egy alkalommal történik utalás. A költemény számos ízben magasztalással idézi fel Augustus családjogi törvényeit,<sup>28</sup> amelyektől a Princeps a római társadalom elitjének erkölcsi megújódását remélte, amelyeket azonban nem fogadott általános egyetértés, sőt némelyikük az érintettek határozott ellenállásába ütközött. – A terjedelmes, 76 soros, Apollo és Diana dicsőítéséről szóló költeményt az isteni testvérpár alakjának földidézésével zárta a költő.<sup>29</sup>

Mindezzel betetőződött a nagyszabású propaganda-hadművelet, amely Augustus egyeduralmának kiépítését és Róma sorsát Apollo isteni támogatásával kívánta biztosítani.

---

1983, 379–381 (389), ill. A. KIESSLING–R. HEINZE, *Q. Horatius Flaccus. Oden und Epoden*, Berlin 1930<sup>7</sup>, 466–472.

<sup>28</sup> A törvényekhez l. P. CSILLAG, *The Augustan Law on Family Relations*, Budapest 1976, 77skk.; MARÓTI–HORVÁTH–CASTIGLIONE i. m. (l. 3. jz.) 131–133.

<sup>29</sup> A fentiekhez l. még A.D. NOCK in: CAH X (1952) 477–478; K. LATTE i. m. (l. 12. jz.) 298–300; BORZSÁK I., *Horatius. Ódák és epódoszok*. (Auctores Latini XVII) Budapest 1975, 505–507; ADAMIK T., *A római irodalom az aranykorban*, Budapest 1994, 209–210.

NAGYILLÉS JÁNOS

## A FIKCIÓ MINT A RETORIZÁLTSAÉG ESZKÖZE A PHARSALIA IULIA-JELENÉSÉBEN

...*bellum te faciet civile meum* – „a polgárháború visszaad nekem...” – így szólítja meg álmában az Itáliából Epirusba távozó Pompeiust negyedik feleségének, Iuliának az árnya. A Lucanus-kutatás sokat foglalkozott a Pharsalia e jelenetével, Hübner kimerítő interpretációja<sup>1</sup> részben az Aeneis 2. és 3., részben 4. és 5. könyvének könyvhatárával köti össze,<sup>2</sup> s végül kimutatja az elégia erőteljes hatását a jelenet megformálására.<sup>3</sup>

A Caesar és Pompeius polgárháborúját a nagyoperák eszköztárával és hangnemében feldolgozó eposz cselekménye a 2–3. ének fordulóján szimbolikus ponthoz ér: Pompeius, a szenátus vezetője, az évszázados római köztársasági államiság letéteményese elhagyni kényszerül Itáliát. Az anti-Aeneisként is jellemzett Pharsalia a vergilusi mítoszeremtés eszkatologikus üzenetének, Róma „üdv történetének” egyik legsötétebb pillanatához érkezik el: az állam első embere a *res publica* saját testéből támadt agresszor elől kénytelen menekülni. Elhagyja a hazát, melyre Aeneas sok éves bolyongás után talált, s mintegy menekíteni kénytelen magát és a szenátust, ama állam szívével, mely nemzedékek sorának véráldozata árán maradt fenn s jutott hatalma csúcsára – majd onnan a polgárháborúban az összeomlás szélére. Lucanus szóhasználata nem hagy kétséget afelől, hogy Pompeius ebben az értelemben a Palladiumot Itáliába hozó Aeneasszal ellentétes alak:

...*cum coniuge pulsus*  
*et natis totosque trahens in bella penates*  
*vadis adhuc ingens populis comitantibus exul.* (Phars. 2,728–730)

A 3. könyv elején a kimerült vezér elszunnyad a gályán. Álmában a megnyílt földből fúriaként kiemelkedő Iulia jelenik meg neki, s égő máglyáján állva szólítja meg Pompeiust. Iulia közlése 23 soros:

---

<sup>1</sup> Ulrich HÜBNER, *Episches und Elegisches am Anfang des dritten Buches der 'Pharsalia'*, *Hermes* 112 (1984) 227–239.

<sup>2</sup> HÜBNER i. m. (l. 1. jz.) 227–232. HÜBNER vitatja RUTZ állítását, miszerint Lucanus álmjelenetének előképe elsősorban az Aeneis 4. és 5. könyvének fordulója (W. RUTZ, *Die Träume des Pompeius in Lucans Pharsalia*, in: *Lucan [Wege der Forschung Bd. 235]*, hrsg. von W. Rutz, Darmstadt, 1970, 509–524, kül. 519). A jelenet és az Aeneis 5. könyve nyitó jelenetének kapcsolatával Michael VON ALBRECHT is foglalkozik: *Der Dichter Lucan und die epische Tradition*, in: *Lucain (Fondation Hardt, Entretiens sur l'antiquité classique 15)*, Vandœuvres-Genève 1970, 267–308, 282.

<sup>3</sup> HÜBNER i. m. (l. 1. jz.) 232–239.

12–14. s.: tisztázza jelenlegi állapotát: bár eddig az elíziumi mezőkön, a jámbor lelkek alvilági helyén tartózkodott, a polgárháború kitörésekor átkerült a bűnös árnyak közé.

14–19. s.: látta, amint az Eumenisek már fáklyáikat csóválják, s az Acherón révésze számtalan hajót készít a hamarosan pusztulók átszállítására, a Tartarust kibővítik, hogy befogadhassa az oda kerülő sok-sok bűnöst, s a Párkák, bárhogy is igyekeznek, alig győzik az életfonalak elszagatásának állandó munkáját.

20–23. s.: Iulia árnya rátér jövetele tulajdonképpeni okára: vele való házassága idején Pompeius boldog triumphusokat tartott, ám Iulia máglyája még ki sem hűlt, máris feleségül vette a hatalmas hitveseit mindig pusztulásba taszító *paelex* Corneliát.

24–34. s.: a beszéd fennmaradó részét egyetlen, az élők szempontjából nézve átoknak ható jövendölés foglalja el. Csügghet most Cornelia még a háború idején, tengeren és szárazon is férjén, Pompeius éjszakáit Iulia, nappalait pedig Caesar, Iulia apja, Pompeius egykori apósa fogja tönkretenni, hogy *nullum vestro vacuum sit tempus amori*, vagyis hogy „szerelmetekre ne legyen egy perced sem”. Terve kivitelezését az alvilág urai lehetővé tették Iulia számára, a Léthé vize nem feledtette vele egykori hitvesét: követni fogja őt még a csatákba is. Az árnyakra és saját halotti szellemére esküszik, hogy Pompeius nem lehet *nem* veje Caesarnak, hiába metszi el karddal az őt Caesarhoz kötő zálogot, a polgárháború ugyanis visszaadja őt Iuliának.

Iulia, Caesar lánya Pompeius negyedik, Cornelia pedig, akit az epikus cselekményben oldalán látunk, az ötödik felesége. Cornelia Lucanusnál a vezér mellett ábrázolt hű és odaadó hitves. Iuliát Lucanus ezen a jeleneten kívül mindössze négyszer említi, ennek ellenére igen fontos szerepet szán neki az epikus narratíva motivációja szempontjából. Mindjárt a mű kezdetén, a polgárháború okainak és előzményeinek esszészzerű fejtegetésében (1,111–120) Lucanus mint költő-kommentátor Iuliát illetve Pompeius Iuliával kötött házasságát *pignora*-ként, „zálogok”-ként említi (1,111sk.):

*nam pignora iuncti  
sanguinis et diro ferales omine taedas  
abstulit ad manes Parcarum Iulia saeva  
intercepta manu. quod si tibi fata dedissent  
115 maiores in luce moras, tu sola furentem  
inde virum poterat atque hinc retinere parentem  
armatasque manus excusso iungere ferro,  
ut generos soceris mediae iunxere Sabinae.  
morte tua discussa fides bellumque movere  
120 permissum ducibus.*

Bizonyítja Iulia megjelenítésének fontosságát az eposz témájának kifejtésében az, hogy a költemény e jól exponált helyén a költő nem kevesebb, mint tíz sort szentel annak, hogy hangsúlyozza, milyen nagy szerepe volt az asszonynak Caesar és Pompeius jó viszonyának fenntartásában. Iulia a Caesar és Pompeius rokoni viszonya által létrejött egyensúly záloga volt (111sk.), de élete fonalát a Párkák kegyetlen keze időnek előtte tépte el

(113sk.).<sup>4</sup> Ha Iulia tovább élt volna, ő egyedül is elég lett volna hozzá, hogy az egyik oldalon apja, a másik oldalon férje örültségének gátat vessen (115–117), ahogy egykor a szabin nők teremtettek békét apák és vők között (118). Halála óta Caesart és Pompeiust nem köti össze rokon szál, s immár megengedett, hogy egymás ellen küzdjenek (119sk.).

Iuliát következő megjelenésekor, a 3. könyv elején egykori hitvesét üldöző-vádoló fúriaként látjuk viszont, hogy aztán – mintegy e jelenet tartalmára reagálva – Pharsalus után Cornelia maga szólítsa meg (8,102–105), ez lesz Iulia harmadik megjelenése) Pompeiushoz intézett szavaiban Iuliát: szólítja a vérszomjas lelket, beismeri, hogy ő, az ágyas, Iulia ágyának bitorlója a felelős mindenért, és halálával akarja megváltani Pompeius menekvését:

*ubicumque iaces civilibus armis  
nostros ulta toros, ades huc atque exige poenas,  
Iulia crudelis, placataque paelice caesa  
Magno parce tuo.* (Phars. 8,102–105)

Utoljára csak futólag, ám annál súlyosabb szavakkal aposztrofálja Iuliát egy költői kommentár a 10. énekben:

*pro pudor, oblitus Magni tibi, Iulia, fratres  
obscaena de matre dedit...* (Phars. 10,77sk.)

Micsoda szégyen! Megfeledkezvén Magnusról, Iulia, gyalázatos anyával nemzett neked testvéreket.

---

<sup>4</sup> Iulia e szerepét már az ókori források egyöntetűen említik (Val. Max. 4,6,4; Vell. Pat. 2,47,2 [*concordiae pignus!*]; Sen. cons. ad Marc. 14,3; Florus 2,13,13; Serv. ad Aen. 6,830). Plutarchos (Caes. 23) Iulia halálával kapcsolatban nemcsak az apa és a férj bánatáról beszél, hanem arról is, hogy barátaik joggal tartottak attól, hogy a fiatalasszony halálával megszűnik a szoros kapcsolat a két férfiú között, amely a béke egyedüli biztosítéka volt. Az eseményt az ókori forrásokkal egybehangzóan értékeli már Theodor MOMMSEN (*Römische Geschichte*, 3. Bd., 1866<sup>4</sup>, 338sk., az 54-es év eseményeinél – a halál dátumát ugyanerre az évre teszi MÜNZER is [s. v. *Iulia*, in: RE 19 Hb. 894, 36–895, 56, Stuttgart 1917]). Vö. H. P. COLLINS, *Decline and Fall of Pompey the Great*, Greece&Rome 22 (1953) 98–106, 103; R. ASTBURY, *Varro and Pompey*, CQ NS. 17 (1967) 403–407, 405; Chr. MEIER, *Caesar*, München 1986, 296sk., 396–8; M. JEHNE, *Caesar*, München 1997, 65; Rosa María AGUILAR, *Matrimonios políticos en Roma*, in: Lukas de Blois, Jeroen Bons, Ton Kessels, Dirk M. Schenkeveld, *The Statesman in Plutarch's Works, Volume II: The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives*. Mnemosyne Suppl. 250/II, Leiden: Brill 2005, 337–350, 342; A. GOLDSWORTHY, *Caesar. Life of a Colossus*, New Haven–London 2006, 372sk.; A. KAMM, *Julius Caesar*, New York 2006, 84. — Lucanus az ókori történetírói hagyománnyal egybehangzóan értékeli az idézett helyen Iulia szerepét a béke fenntartásában, vö. pl. Werner RUTZ (*Die Träume des Pompeius in Lucans Pharsalia*, in: Hermes 91 [1963] 334–345, 341); Shadi BARTSCH (*Ideology in cold blood: a reading of Lucan's Civil War* 1997, 114). Lucanus másutt Iulia gyermekét illetve gyermekeit is zálognak nevezi: *post pignora tanta*, Phars. 5,473 (Iulia első terhességekor 55-ben elvetélt, második gyermeke pedig mindössze néhány nappal élte túl anyja halálát). A gyermekeket a költő Phars. 7,347 (*desertaque pignora*) is említi.

Ha eltekintünk Iulia fúriaként való, 3. könyvbéli megjelenésétől, valamint Cornelia *Iulia crudelis*-étől (8,104),<sup>5</sup> összességében aligha cáfolható, hogy Lucanus Iuliáról volta-képpen pozitívan nyilatkozik: ha életben marad, ki tud küszöbölni egy polgárháborút, s ugyan saját maga tisztességes, halála után apja hozott fejére szégyent azzal, hogy *obscaena mater*-től (10,78) nemzett neki testvéreket.

Iulia említései közül különösen az asszony „történelmi szerepének” 1. énekbéli, hosszabb elemzése feltűnő. Halála *dirum omen* (1,112) Caesar és Pompeius viszonyának alakulására nézve, s mivel apósról és vöről van szó, teljesen kézenfekvőnek tűnik az apósok és vők első római történelembeli szembekerülésére, a szabin nők elrablását lezáró, végül meg nem vívott csatára való utalás.<sup>6</sup> Ezzel kapcsolatban fontos Brown felvetése, miszerint a liviusi szöveg írásának és publikálásának kontextusa a történetnek különleges mellékértelmet adhatott: akkoriban óhatatlanok voltak az áthallások a Caesar és Pompeius közötti polgárháborúra vonatkozóan.<sup>7</sup> Brown nézetét minden további nélkül elfogadhatjuk: ebben az esetben Lucanusnak a Livius sorai mögött érezhető utalást már csak versbe kellett öntenie, ahogy ezt az idézett 1. énekbéli helyen meg is tette. Az a körülmény, hogy Iulia a polgárháború kirobbanásakor szűk fél évtizede halott volt, a költői kép hatályán mit sem változtat: éppen ezért nem tud apja és férje közé állni.<sup>8</sup>

A 10. énekbéli Lucanus költői kommentárjából együttérzést vélünk kiolvasni, s emögött ott kell lennie a Lucanus által is ismert történelmi valóságnak.<sup>9</sup> Iulia és Pompeius kapcsolatának különlegességéeként említik, hogy bár tagadhatatlanul politikai okokból kö-

<sup>5</sup> A hely interpretációjához: Richard T. BRUÈRE, *Lucan's Cornelia*, CPh 46 (1951) 221–236, 227sk.

<sup>6</sup> Liv. 1,9.

<sup>7</sup> Robert BROWN, *Livy's Sabine Women and the Ideal of Concordia*, TAPhA 125 1995 291–319, 317sk.

<sup>8</sup> Iulia halálával kapcsolatos főbb történelmi források: Cic. epist. ad Quint. 3,1,17 és 25; Liv. ep. CVI; Val. Max. 4,6,4; Vell. Pat. 2,47,2; Sen. dial. 6 ad Marc. 14,3; Tac. ann. 3,6; Sueton. Caes. 26; Florus 2,13; Plut. Caes. 23; Plut. Pomp. 53; Dio 40,44,3. — Cicero alapján Iulia halála jól datálható. Nagy áttekintésekben: Vö. Theodor MOMMSEN, *Römische Geschichte*, 3. Bd. 1866<sup>4</sup>, 338sk. (az 54-es év eseményeinél); MÜNZER i. h. (I. 4. jz.); T. P. WISEMAN, *Chapter 10, Caesar, Pompey and Rome, 59–50 B.C.*, in: J. A. Crook, Andrew Lintott, Elizabeth Rawson (Eds.), *The Cambridge Ancient History*, 2nd ed., vol. IX: *The Last Age of the Roman Republic, 146–43 B.C.*, Cambridge 1994, 368–423, 795. Vö. még Eduard MEYER, *Caesars Monarchie und das Prinzipat des Pompeius. Innere Geschichte Roms von 66 bis 44 v. Chr.*, Stuttgart–Berlin 1922<sup>3</sup>; 176. R. SYME, *The Roman Revolution*, Oxford 1939, 38; Collins 1953 103; ASTBURY i. m. (I. 4. jz.) 405; MEIER Iulia halálával kapcsolatban erőteljesen hangsúlyozza Caesar magárahagyatottságát (MEIER i. m. i. m. [I. 4. jz.] 396–398, kül. 397); JEHNE i. m. (I. 4. jz.) 65 szintén az 54-es dátumot fogadja el; David SHOTTER, *The Fall of the Roman Republic*, 1994/2005<sup>2</sup>, 71; GOLDSWORTHY i. m. (I. 4. jz.) 293 kiemeli, hogy Caesart Kr. e. 54-ben két csapás is érte: lányán kívül ebben az évben halt meg anyja, Aurelia is; KAMM i. m. (I. 4. jz.) 83sk. és 795. Caesar tragédiájában különösen fájdalmasnak tartja, hogy három házasságából Iulia volt az egyetlen gyermeke.

<sup>9</sup> Már csak a *Pharsalia* e locusának fényében is vitatható BRUÈRE állítása, miszerint Lucanus kizárólag Cornelia sorsával érzett volna együtt (i. m. [I. 5. jz.] 222).

tött frigyról volt szó, amit csak kiemelt a házastársak közötti igen nagy különbség,<sup>10</sup> Iuliát valóban megfogta valami korosodó hitvesében, mert egyetlen pillanatra sem tudott tőle elszakadni.<sup>11</sup> Plutarchos ennek okát a férfi különlegesen megnyerő természetében látja,<sup>12</sup> amiről – a görög író valamely forrása által még szóra bírható női tanúként – egy Pompeiust még első házassága előttről ismerő, Flora nevű kurtizán nyilatkozott elismerő szavakkal.<sup>13</sup>

Caesar lánya tehát valóban rajongott Pompeiusért, és gyermeket is várt tőle, ám első terhességekor elvetélt,<sup>14</sup> a második terhességet kihordta, ám belehalt a szülésbe, s az élve világra hozott csecsemő sem élte túl sokkal anyját: nem maradt tehát ott *pignus*-ként Iulia helyett após és vő között.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Az eljegyzés dátuma Kr. e. 59. Vö. MÜNZER i. h. (l. 4. jz.). Pompeius mintegy 23 évvel volt idősebb, felnőtt fiái voltak és egy eladósorban lévő lánya. Vö. M. LIGHTMAN–B. LIGHTMAN, *A to Z of Ancient Greek and Roman Women*, New York 2000, 162.

<sup>11</sup> Plut. Pomp. 53: ... αὐτὸς (sc. Pompeius) ἐν τοῖς περὶ τὴν Ἰταλίαν ἡβητηρίοις, μετιῶν ἄλλοτε ἀλλαχόσε, μετὰ τῆς γυναικὸς διῆγεν, εἴτε ἐρῶν αὐτῆς, εἴτε ἐρῶσαν οὐχ ὑπομένων ἀπολιπεῖν· καὶ γὰρ καὶ τοῦτο λέγεται. καὶ περιβόητον ἦν τῆς κόρης τὸ φίλανδρον, οὐ καθ' ὄραν ποθοῦσης τὸν Πομπηίου, ἀλλ' αἴτιον ἔοικεν ἢ τε σωφροσύνη τοῦ ἀνδρὸς εἶναι μόνην γυνώσκοντος τὴν γεγαμημένην...

<sup>12</sup> Plut. Pomp. 53 (sc. ἀλλ' αἴτιον ἔοικεν): ἢ τε σεμνότης οὐκ ἄκρατον, ἀλλ' εὐχαριν ἔχουσα τὴν ὀμιλίαν καὶ μάλιστα γυναικῶν ἀγωγόν, εἰ δεῖ μηδὲ Φλώραν ἀλῶναι τὴν ἑταίραν ψευδομαρτυριῶν. Flora Plutarchos (Pomp. 2) értesülése szerint maga is szerelmes volt Pompeiusba: τοῦτο δὲ αὐτὴν οὐχ ἑταιρικῶς ἐνεγκεῖν, ἀλλὰ πολὺν ὑπὸ λύπης καὶ πόθου χρόνον νοσήσαι.

<sup>13</sup> Plut. Pomp. 2 (Flora felelt egy Geminius nevű másik ügyfél ajánlatára): αὐτῆς δὲ φαμένης οὐκ ἂν ἐθελῆσαι διὰ Πομπηίου.

<sup>14</sup> Valerius Maximus (4,6,4) és Plutarchos (Pomp. 53) is említi, hogy 55 nyarán Pompeius az aedilis-választásokról, ahol zavargások törtek ki, véres ruhában tért haza. Iulia a rémülettől sokkot kapott, és elvetélt; MÜNZER i. h. (l. 4. jz.). Val. Max. 4,6,4: *quae, cum aediliciis comitiis Pompei Magni coniugis sui vestem cruore respersam e campo domum relatum vidisset, territa metu ne qua ei vis esset adlata, exanimis concidit partumque, quem utero conceptum habebat, subita animi consternatione et gravi dolore corporis eicere coacta est.* Plut. Pomp. 53: ἐν δ' οὖν ἀγορανομικοῖς ἀρχαιρεσίοις εἰς χεῖράς τινων ἐλθόντων καὶ φοιευθέντων περὶ αὐτὸν οὐκ ὀλίγων ἀναπλησθεῖς αἵματος ἤλλαξε τὰ ἱμάτια. πολλοῦ δὲ θορύβου καὶ δρόμου πρὸς τὴν οἰκίαν γενομένου τῶν κομιζόντων τὰ ἱμάτια θεραπόντων, ἔτυχε μὲν ἡ κόρη κίουσα, θεασαμένη δὲ καθημαγμένη τὴν τήβεννον ἐξέλιπε καὶ μόλις ἀνήνεγκεν, ἐκ δὲ τῆς ταραχῆς ἐκείνης καὶ τοῦ πάθους ἀπήμβλωσεν.

<sup>15</sup> A gyermek nemével kapcsolatban a források tájékoztatása nem egyöntetű. MÜNZER i. h. (l. 4. jz.) Plutarchos (Pomp. 53) valamint Cassius Dio közlését fogadja el (Dio 39,64), mondván, hogy Plutarchos értesülésében nincs okunk kételkedni. Velleius Paterculus 2,47,2 kifejezetten fiúról beszél (*atque omnia inter destinatos tanto discrimini duces dirimente fortuna filius quoque parvus Pompei, Iulia natus, intra breve spatium obiit*), Suetonius szintúgy fiúról beszél (Caes. 26, 1 *Eodem temporis spatio matrem primo, deinde filiam, nec multo post nepotem amisit*), míg Valerius Maximus nem említi a gyermek nemét. Lucanus voltaképpen Caesar fiúunokáiról beszél: *mortemque nepotum*, Phars. 5,474; *nunc gnata iubet maerere neposque?*, 9,1049. Münzer Velleius értesülését a szerző hatásvadász attitűdje miatt nem fogadja el, Suetonius és Lucanus adatáról pedig azt mondja, hogy ezeknek a szerzőknek egyáltalán nem volt fontos a gyermek neve.



Iulia népszerűségére mi sem jellemzőbb, mint az, hogy a nép – Pompeius tervével el-  
lentétben, miszerint albai birtokán helyezte volna örök nyugalomra – a Campus Martiuson  
akarta eltemetni, s halála után zavargások törtek ki, melyek, ha hihetünk a plutarchosi ok-  
fejtésnek, csiráját jelentették a Caesar és Pompeius közötti kenyéértörésnek is, mert a nép  
gyászának e meglepő foka már Caesar visszatarthatatlanul, Pompeius rovására növekvő  
népszerűségével is kapcsolatban volt.<sup>16</sup>

Iulia halála után két évvel veszi el Pompeius Corneliát.<sup>17</sup> Plutarchos Corneliával kap-  
csolatban szépsége mellett tudományokban való jártasságát is kiemeli.<sup>18</sup> Az sem tagadható,  
hogy ez a frigy is érdekházasságnak indult, de végül ugyanúgy – ha szabad ezt a szót hasz-  
nálni – klasszikus értelemben vett hitvesi szerelembe torkollott, mint Pompeius előző há-  
zassága. Cornelia ugyancsak roppant fiatal Pompeiushoz képest, és súlyos örökséget hoz  
magával – a lucanusi interpretáció szerint emiatt sajátmagát és szerencsétlenségét okolva:  
Crassus mellett özvegyült meg. Ahogy Iulia halálát Lucanus ómenként értelmezi a Caesar-

---

<sup>16</sup> A Iulia halála után történtek példa nélkül állnak Róma addigi történelmében. Az események-  
ről alighanem Livius is tudósított (*Iulia, Caesaris filia, Pompei uxor, decessit, honosque ei a populo  
habitus est, ut in campo Martio sepeliretur*, Liv. per. 106) A gyász által a népben kiváltott hisztéria  
példátlan méreteket öltött, és maga Pompeius (Plut. Pomp. 53), valamint a néptribunusok akarata el-  
lenére (Plut. Caes. 23) a nép a Campus Martiuson temette el a fiatalasszonyt. MEYER i. m. (l. 4. jz.)  
176 a háttérben a következőket látja: „So erhielt die Gattin des Regenten ihr Grab an derselben Stelle,  
wo ein Vierteljahrhundert zuvor Sullas Asche beigesetzt war: Pompejus erschien als der Herrscher  
des Reichs wie dieser, und die Ehren, die ihm zustanden, wurden auch der Gemahlin des ungekrönten  
Königs von Rom zuerkannt” (vö. SYME i. m. [l. 8. jz.] 100: „they buried his daughter Julia with the  
honours of a princess”). Caesar nagyszabású halotti játékokat ígér (Suet. Caes. 26,2), melyeket csak  
jóval később, 46-ban vált valóra. MEIER i. m. (l. 4. jz.) 397 ezzel kapcsolatban politikai revánsról be-  
szél: „Pompeius wollte Julia auf einem seiner Güter beisetzen. Aber »das Volk«, wer immer das  
gewesen sein mag, entführte sie von der Leichenfeier und verbrannte sie auf dem Marsfeld. Dort  
wurde sie wie ein hochverdienter Bürger auch beigesetzt. Caesar revanchierte sich, indem er wider  
das Herkommen für die Tochter Gladiatorenspiele und ein Festessen versprach. Zu der Trauer kam  
ein politisches Problem.” Iulia síremléke mindenesetre a Mars-mezőn állt, Suetonius (Aug. 95) szerint  
Caesar meggyilkolása után a síremléket villámcsapás érte.

Iulia halotti játékaival kapcsolatban vö. GOLDSWORTHY i. m. (l. 4. jz.) 345; KAMM i. m. (l. 4. jz.)  
132; Donald G. KYLE, *Spectacles of death in ancient Rome*, London–New York 1998, 85sk.; E.  
RAWSON, *Caesar: civil war and dictatorship*, in: Crook–Lintott–Rawson (Eds.) i. m. (l. 8. jz.) 436;  
MEYER i. m. (l. 4. jz.) 386.

<sup>17</sup> A történeti Cornelia-alak kidolgozást ld. MNZER, s. v. *Cornelia*, in: RE 4  
1596, 58–1597, 47. 52-ben Pompeius egyedül lett consul, később az év folyamán Metellus Sci-  
pio, akinek lánya, Cornelia Pompeius ötödik felesége lett, csatlakozott Pompeiushoz a konzuli hiva-  
talban. Cornelia, mint Plutarchos adatai tanúsítják, nem hétköznapi római hölgy: járatos az irodalom-  
ban, matematikában és filozófiában, és zenei tehetséggel rendelkezik (Plut. Pomp. 55; COLLINS i. m.  
[l. 4. jz.] 104). Pompeius kapcsolata Corneliával ugyanolyan bensőséges, mint előző feleségével,  
Iuliával. Pompeius sorsának beteljesedése után, a polgárháború végeztével Cornelia Caesar engedé-  
lyével hazatérhetett Itáliába, albai bortokára, ahová később elvitték neki Pompeius hamvait (Plut.  
Pomp. 81). Plutarchos adatai szerint hátralévő életét egyedül élte le kizárólag férje emlékének szen-  
telve magát (LIGHTMAN–LIGHTMAN i. m. [l. 10. jz.] 97).

<sup>18</sup> Plut. Pomp. 55.

Pompeius viszonyra vonatkozóan (1,112), Cornelia esetében az előző férj, Crassus, a triumvirátus harmadik tagja halála az ómen, amit Lucanus Corneliája ki is mond.<sup>19</sup>

*o utinam in thalamos inuisi Caesaris issem  
infelix coniunx et nulli laeta marito.  
bis nocui mundo: me pronuba ducit Erinys  
Crassorumque umbrae, devotaque manibus illis  
Assyrios in castra tuli civilia casus,  
praecipitesque dedi populos cunctosque fugavi  
a causa meliore deos.* (Phars. 8,88–94)

Hosszan fejtegethetnők, milyen bensőségesen, a lélek minden húrját megpendítve szól a költő az eposzban erről a kapcsolatról, amely – ha nem vetülne rá a polgárháború baljós árnyéka – a lucanusi narratíva szerint maga lenne a tökéletes házasság. E frigy felhőtlenségéről, csakúgy, mint a Iuliával ápolt kapcsolat harmonikus mivoltáról is egyöntetűen tanúskodik Lucanuson kívül Plutarchos is. Ugyanakkor éppen ezt tartják már a történelmi Pompeius-alak bukása egyik fő okának is: Pompeius nem képes uralkodni az érzelmein, ha az állam és szíve hölgye között kell választania, akkor hajlamos az utóbbi javára dönteni.<sup>20</sup>

*...heu, quantum mentes dominatur in aequas  
iusta Venus! dubium trepidumque ad proelia, Magne,  
te quoque fecit amor...* (Phars. 5,727–729)<sup>21</sup>

Ezért hangsúlyozza Iulia 3. könyvbéli beszédében, hogy követheti Pompeiust, mondhatni csügghet rajta Cornelia bárhol és bármikor, ő egykori hitvese éjszakáit, apja pedig nappalait fogja tönkretenni.

A 3. könyv nyitójelenetében érintett két asszony, a halott és még élő hitves alakjának vázlatos ismertetése után térjünk át magára a Iulia-beszédre. Iulia fő vádjá Corneliával szemben az, hogy *paelex* (3, 23). Egyesek – ebből a szempontból teljesen szükségtelenül – azon töprengenek, hogy lehetett-e Iulia vádjának valamilyen történelmi alapja valamely, ránk nem maradt forrásban. Itt azonban csak olyan, Lucanusnál oly gyakran látható – mondjuk úgy – retorizált adatsűrítésről lehet szó, aminek jegyében pár sorral feljebb Lucanus Iuliája kijelentheti: míg ő volt a hitvese, Pompeius diadalmeneteket tartott, holott Pompeius utolsó, harmadik diadalmenete két évvel Iuliával kötött házassága előtt, Kr. e. 61-ben volt.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Lucanus Cornelia-alakjának forrásaihoz vö. Renée PICHON, *Les sources de Lucain*, Paris 1912, 160sk. Az irodalmi megformálás háttéréről PICHON i. m. 205, 226sk.

<sup>20</sup> Plut. Pomp. 55. F. M. AHL (*The Pivot of the Pharsalia*, Hermes 102, 1974, 305–320, 317sk.) a Pharsalia 5. könyvében Cornelia és Pompeius búcsújelenete kapcsán szembeállítja a Cornelia–Pompeius kapcsolat érezhetően meglévő testi aspektusát Cato és Marcia aszketikus nemtelenségével.

<sup>21</sup> Vö. Verg. Aen. 4, 412: *improbe Amor, quid non mortalia pectora cogis*.

<sup>22</sup> HÜBNER (i. m. [1. 1. jz.] 231 és 17. jz.) felhívja a figyelmet Cato Marciájának hasonló kijelentésére, aki Hortensius halotti máglyáját odahagyva tért vissza előző hitveséhez: *quas sancta relicto | Hortensii maerens inrupit Marcia busto*, Phars. 2,327sk., valamint 2,333–337. A Lucanus által kreált jelenet az elbeszélés e pontján hónapokkal Hortensius halála után zajlik: Cicero Kr. e. 50. aug. 10-én kelt levelében említi Hortensius halálát (BRUÈRE i. m. [1. 5. jz.] 222).

A költő tehát él szabadságával, mégpedig azért, hogy elsősorban mint anti-Vergilius állíthassa a nyilvánvalóan kitalált jelenetet az Aeneis mint háttér elé. Az Aeneis 2. könyvében Aeneas beszámol róla, hogy csak mikor kijutott az égő városból, vette észre, hogy felesége, Creusa nincs sehol (Verg. Aen. 2,735–744). Creusa sorsáról maga az időközben elhunyt hitves – itt nem álomban – megjelenő árnya tájékoztatja (Verg. Aen. 2,768–773), s nem késik mintegy áldását adni a rá majdan Itáliában váró új nászára sem (Verg. Aen. 2,783sk. *Illic res laetae regnumque et regia coniunx | parta tibi*). Lucanus a *Pharsalia* 3. könyvének kezdetén ezt a jelenetet mintegy ugródeszkaként használva alakítja át s fordítja a visszájára. Iulia nemhogy nem adja áldását az új nászra, hanem egyenesen házasságtörésként tünteti fel, mondván, hogy még ki sem hült máglyája, amikor sor került rá, annak ellenére, hogy Pompeius Corneliával csak Iulia halála után két évvel kelt egybe.

Iulia hangütésére erőteljes hatást gyakorolt a másik Aeneis-beli „affér”, Aeneas és Dido kapcsolatának vergiliusi megformálása. Dido abban a jelenetben, ahol Aeneas közli vele a távozás szándékát, hasonlóan elkeseredett vádakkal illeti Aeneast, mint Iulia Corneliát:

*nec tibi diva parens generis nec Dardanus auctor,  
p e r f i d e , sed duris genuit te cautibus horrens  
Caucasus Hyrcanaeque admorunt ubera tigres.* (Verg. Aen. 4,365–367)

Dido kétségbeesett vádaskodásának fő pontja, miszerint Aeneas *perfidus* lenne (Verg. Aen. 4,366), bizonyos szempontból éppúgy alaptalan, mint az, hogy Iulia vádolja erkölcsatlenséggel Corneliát (*innupsit tepido paelex Cornelia busto*, 3,23). Viszont Iulia gyűlölete Didóval ellentétben elsősorban nem a szeretett férfit irányul:<sup>23</sup> nem ő a tisztességtelen, hanem Cornelia. Ez a hozzáállás motiválhatja csak kellőképpen Iulia jóslatának tartalmát: ő is arra vágyik, hogy az Alvilágban Pompeiusszal lehessen, éppen úgy, mint Dido Sychaeusszal.

Így válik Iulia a lucanusi koncepció szerint egyszerre Creusa ellentétévé, aki az Alvilágból is hűséget vár el továbbélő hitvesétől,<sup>24</sup> s egyszersmind – csakúgy, mint Dido, voltaképpen alaptalanul bosszúért lihegő fúriává, aki a maga – később Lucanus által sehohol részletezett – eszközeivel áll bosszút a férfi vélt hűtlenségéért.

A lebegő rémalak eltűnése után Lucanus rövid exkurzust fűz a jelenethez, melynek kezdete és vége bizonyos fokig következetlenül illeszkedik egymáshoz. A korántsem kellemes álom, s az emberinél nagyobb alakban megjelenő *furialis* Iulia-alak eltűnését és Pompeius közvetlenül reakcióját Lucanus a következő szavakkal írja le:

*...sic fata refugit  
umbra per amplexus trepidi dilapsa mariti.* (Phars. 3,34sk.)

<sup>23</sup> Iulia mondanivalójának ezt a vonását HÜBNER is kiemeli (i. m. [1. 1. jz.] 232).

<sup>24</sup> 3,28–30: *me non Lethaeae, coniunx, obliuia ripae | inmemorem fecere tui, regesque silentum | permisere sequi*; 31sk.: *numquam tibi, Magne, per umbras | perque meos manes genero non esse licebit*; 33sk.: *abscidis frustra ferro tua pignora: bellum | te faciet ciuile meum*.

Kérdés, hogy miért akarta megölelni egykori hitvese, ha egyszer *trepidus*, hiszen éppen a halálát jóslták meg, s maga a jelenés sem volt éppen szívet melengető látvány. Lucanus az ölelés vágyáról szóló mondat után egyfajta *hysteron-proteron* folytatja: rövid költői interpretáció vezet fel Pompeius belső monológjának három sorba sűrített idézését:

*ille, dei quamvis cladem manesque minentur,  
maior in arma ruit certa cum mente malorum,  
et 'quid' ait 'vani terremur imagine visus?  
aut nihil est sensus animis a morte relictum  
aut mors ipsa nihil.'* (Phars. 3,36–40)

Bár az istenek és a halotti szellem éppen a véggel fenyegették, Pompeius még nagyobb erővel ront a harcba (36sk.), mert immár biztos benne, hogy milyen baj vár rá (37). Ezt a költő Pompeius saját belső monológját idézve a következőképpen foglalja össze: „Miért is rettegünk egy hiú jelenés képétől? (38) Vagy nem hagy a halál a holtak lelkében semmilyen érzést, vagy maga a halál semmi.” (39sk.)

Pompeius az alvilági jelenés után saját megnyugtatóására veti fel a halál mibenlétére vonatkozó kérdéseket. A kérdés megformálása nem hagy kétséget afelől, hogy a két lehetőség kizárja egymást. Egyszerűbben összefoglalva a két tétel magvát: vagy nem érez a lélek semmit a halál után, vagy a halál (maga a) semmi vagyis a halál – nemlét.

Az első kérdés a lélek posztegzisztenciájára vonatkozik, s hogy a fejtegetésben ezúttal csak erre a helyre szorítkozunk, tartalma az, hogy a lélek tovább létezik a test halála után, de nem érez semmit. Hogyan áll azonban ezzel ellentétben az a tétel, hogy a halál semmi? A problémát megítélésem szerint Nutting tisztázta a legmegnyugtatóbban.<sup>25</sup> Senecánál a Troades 397sk. soraiban szinte ugyanezzel a megfogalmazással találkozunk:

*Post mortem nihil est, ipsaque mors nihil,  
Velocis spatii meta novissima.*<sup>26</sup>

Ha helytálló a két hely összevetése, Seneca *sententiájából* az következik, hogy a halál olyan szempontból lehet ellentétes a lélek érzések nélküli továbbélésével, hogy semmi sincs az élet után: a lélek (akár érzések nélküli) továbblétezése és nemlétezése valóban ellentétes egymással. Ebből a szempontból azonban mindegy, hogy mi a halál, ha az esetlegesen továbbélő lélek amúgy sem érzékel semmit. Ha ez így van, a lucanusi ellentét két tétele valójában nem áll szemben egymással, ez tehát nem lehet megoldás.

A Scholiasta a talány megoldására mást javasol.

*Si non sentiunt umbrae, vana sunt quae vidi et non timenda: si vero sentiunt, mortem timere non debeo, quoniam nihil est mors, si habet sensum sicut vita.*<sup>27</sup>

<sup>25</sup> H. C. NUTTING, *Notes on Lucan*, TAPhA 52 (1931) 49–56, 49–51.

<sup>26</sup> Vö. Sen. epist. 65,24: *Mors quid est? aut finis aut transitus. Nec desinere timeo – idem est enim quod non coepisse –, nec transire, quia nusquam tam anguste ero.*

Ha az árnyak nem éreznek, csak üres jelenést láttam, s nem kell tőle félnem, ha viszont éreznek, azért nem kell félnem tőle, mert ha a halál állapotában is érzékelünk, csakúgy, mint életünkben, akkor a halál nem is létezik.

Vagyis az első esetben a vízió pusztán a gondok közt hányódó szív vagy elme szüleménye, a második esetben viszont a halál azért nem létezik, mert az érzékelés – mondjuk inkább öntudatnak – a halál után is megmarad, csak a testtől függetlenül létezik. Ez a magyarázat már elfogadhatóbb, csak ebben a helyzetben aligha alkalmas rá, hogy Pompeius megnyugtassa magát vele: szerető neje oldalán élve bizonyára kevésbé vágyik a fúriaként megjelenő előző hitvessel való alvilági találkozásra.<sup>28</sup>

A probléma egy Lucanus által igen kedvelt stilisztikai alakzat, az *abstractum pro concreto* alkalmazásának feltételezésével oldható meg.<sup>29</sup> Phars. 3,474sk. a következőt olvassuk:

*ut tamen hostiles densa testudine muros  
tecta subit v i r t u s ...*

„miután a sűrű szövedékű ostromtetővel fedett vitézség feljutott az ellenséges falakra...” Világos, hogy itt a vitézül harcoló katonákról van szó. Hasonló alakzatot alkalmaz Lucanus a 9. énekben (179sk.) Cornelia Pompeius halála utáni gyászával kapcsolatban:

*accipit omnis | exemplum pietas...*

Ezzel minden / a mindenkori kegyes gyász példát nyert: vagyis minden időkre példát nyert a kegyes gyász, azaz mindenki, aki kegyesen gyászol. Ugyanezen logika mentén a *mors* szó itt a halottakat magukat jelentheti, a 40. sor értelmezése tehát a következő: a halál, azaz a halottak lényegüket tekintve semmik. Ennek fényében 39–40 kifejtő értelmezése a következő lehet:

39. Vagy nem hagyja meg a halál a lelkekben az érzékelést, öntudatot, vagyis létezhet ugyan Iulia, de nincs öntudata, ezért akarata sincs, következésképp meg sem jelenhetett, hanem csak egy félelem szubjektív, álombeli projekciójáról van szó,

40. vagy nemcsak létezhet, hanem létezik is, tehát Iulia árnya valóban megjelent, és öntudata is van, de a halottak semmik, nem képesek fizikai hatást gyakorolni, csak látványuk tölti el az embert félelemmel, csakúgy, mint pl. Aeneas alvilágjárásakor, amikor a hős kardjához kap a közeledő árnyak láttán.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Commenta Bernensia ad locum.

<sup>28</sup> A skoliaszta magyarázatát teljes mértékben elfogadja Henri LE BONNIEC (*Lucain et la religion*, in: Lucain [Fondation Hardt, Entretiens sur l'antiquité classique 15], Vandœuvres-Genève 1970, 159–195, 192sk.): „Pourquoi serais-je terrifié par une vaine apparition? Ou bien il ne subsiste pour l'âme aucun sentiment après la mort, ou bien la mort elle-même n'est rien (c'est-à-dire pas d'importance).”

<sup>29</sup> Lucanus szövegének stilisztikai vizsgálatában OBERMEIER felsorolja az általa talált *abstractum pro concreto*-kat (*Der Sprachgebrauch des M. Annaeus Lucanus. I.*, München 1886, 8sk.).

<sup>30</sup> Verg. Aen. 6,290–294. Vergilius itt Aeneas lelkiállapotának leírására szintén a *trepidus* jelzőt használja (*subita trepidus formidine*, 290).

Ebben az értelmezésben tehát megmarad a két tétel egymást kizáró jellege, és a gondolat is valóban alkalmas Pompeius félelmének oldására, hiszen bármelyik felvetett lehetőség is az igazság, létezh<sup>et</sup> halál az élet után. Ez annál is valószínűbb, mert Lucanus a 9. könyv elején ábrázolja is Pompeius metempsychosisát, pusztán a lélektani motiváció lehetőségét tekintve pedig ugyanazért meríthet belőle Pompeius bátorságot, amiért a gallok is legendásan bátrak, mert hisznek a halál utáni életben.<sup>31</sup>

Egyetlen probléma maradt hátra: miért akarja megölelni Pompeius a fúriaként megjelenő Júliát? Erre ismét Hübner szolgál magyarázattal: szokásos epikus motívumról van szó,<sup>32</sup> számtalan példát lehet rá találni, ezúttal azonban csak a legfontosabb párhuzamot említjük: Aeneas a Creusa-jelenet végén (Verg. Aen. 2,292skk.) szintén meg akarja ölelni halott hitvesét.<sup>33</sup> Csakhogy Creusa nem fenyegetőző rémalakként jelent meg, mint ahogy Eurydice sem a Georgica 4. énekében (Verg. Georg. 4,499–503), ahol Orpheus öleli hasztalanul szerelme szertefoszló alakját.<sup>34</sup> Ugyanakkor Aeneas Didóhoz intézett beszéde után az Alvilágban csak némán követi a liget felé induló árnyat, nem akarja megölelni.<sup>35</sup> Ennek alighanem az a magyarázata, hogy már beszéde közben látja: Dido nem békélt meg, dühös rá, természetes emberi reakció tehát, hogy fel sem merül benne, hogy megölelje halott szerelmét.<sup>36</sup>

A Bruère<sup>37</sup> által Pompeius és Cornelia jelenetei mögött sejtett ovidiusi Ceyx és Alcyone-motívum párhuzamát Hübner meggyőzően terjeszti ki az *amplexus mariti* (Phars. 3,35) lucanusai motívumára.<sup>38</sup> Alcyonének álmában úgy jelenik meg Ceyx, ahogyan abban a pillanatban van (több napja vízbe fúlt), ám Alcyone mégis megöleli a jelenés végén (*amplexusque dedit*, Ov. Met. 11,459). Bár a vízió természetesen rémítő, Alcyone csakúgy nem irtózik a testi kontaktustól, mint a közeli hozzátartozók és szerelmesek gyászának leírásaiban látható. Hübner az *amor mortis* Ovidiusnál kimutatható elemét magán Ovidiuson kívül általában az Augustus-kori szerelmi elégia búcsú-tematikájának kidolgozásához köti.<sup>39</sup> Ha elfogadható is a minta, mégsem feleltethető meg mindenben Pompeius helyzetének: ő ebben a pillanatban hű hitvese egy másik asszonynak, Corneliának. Ha mégis előző fele-

<sup>31</sup> Lucan. Phars. 1,457–462.

<sup>32</sup> HÜBNER i. m. (l. 1. jz.) 233.

<sup>33</sup> *ter conatus ibi collo dare bracchia circum; | ter frustra compressa manus effugit imago, | par levibus ventis volucrique simillima somno.*

<sup>34</sup> *dixit et ex oculis subito, ceu fumus in auras | commixtus tenues, fugit diversa, neque illum, | prensantem nequiquam umbras et multa volentem | dicere, praeterea vidit, nec portitor Orci | amplius obiectam passus transire paludem.*

<sup>35</sup> Verg. Aen. 6,465sk.: *siste gradum teque aspectu ne subtrahe nostro. | quem fugis?*, 6, 475sk.: *nec minus Aeneas casu percussus iniquo | prosequitur lacrimis longe et miseratur euntem.*

<sup>36</sup> Verg. Aen. 6,467–471 *talibus Aeneas ardentem et torva tuentem | lenibat dictis animum lacrimasque ciebat. | illa solo fixos oculos aversa tenebat | nec magis incepto vultum sermone movetur | quam si dura silex aut stet Marpesia cautes.*

<sup>37</sup> BRUÈRE i. m. (l. 5. jz.).

<sup>38</sup> HÜBNER i. m. (l. 1. jz.) 233.

<sup>39</sup> HÜBNER i. m. (l. 1. jz.) 235–37 kimutatja, hogy a halott hitves vagy szerető álombeli megjelenése az elégia fontos témája, s számos példát is hoz rá, elsősorban Propertiustól.

sége halotti árnyát akarja ölelni, annak csak egyetlen oka lehet: az, hogy még mindig szereti Iuliát. A két fiatalasszonnyal kapcsolatban feltűnő a történeti forrásokban, hogy általános jellemzésük elemei szinte teljes mértékben megfeleltethetők egymásnak. Ha Pompeius mindkét nővel hű férjként viselkedett, az részéről aligha szerelem, mint inkább az idősödő férfi csendes megelégedettsége. A két nő között Pompeius érzései szempontjából tehát nem igen van különbség: minden megvan illetve megvolt mindkettőben, ami Pompeiust boldog hitvessé tehetett vagy teszi, mert mindkét nő rajong illetve rajongott érte. Az egyetlen, annál nagyobb eltérés kettejük létállapotában van: egyikük él, a másik halott. Az álmoktól nem kérhetjük számon az ébrenléti állapot logikáját: elképzelhető, hogy Iulia halott mivolta ellenére Pompeiusban mégis vágy ébred, hogy megölelje az árnyat. Ezzel az öleléssel azonban Lucanus nagyon fontos dologra akarja felhívni a figyelmet, amint ezt egy sajtóságot megjegyzéssel meg is teszi az álomjelenet után: *maior in arma ruit*, ami legalábbis furcsa az imént még szendergő hős részéről, főleg ha mindezt egy hajó fedélzetén teszi.

A kifejezésben alighanem finom irónia rejlik: a Nagy Sándor melléknevét kiérdemlő Pompeius Magnus voltaképpen már ekkor sem vágyik a harcra, megadta magát a sorsának. Kedvesebb lenne már számára az otthon meghitt, elégikus csendje a szerető asszony oldalán – valóban megnyugtató lehet számára, ha a halál után Iulia, alvilági Corneliája várja. Mivel meglepő, hogy Pompeius négy házassággal a háta mögött, Iulia halála után újránősül, a költő a történelmi adatok finom manipulálásával teszi lehetővé, hogy a két asszonyt konfliktushelyzetben, mintegy vetélytársakként tudja ábrázolni. Iuliát – hogy az anti-Aeneis-terminus szellemében fogalmazzunk – anti-Creusává teszi, s ezzel a vergiliusi Creusa szerepét meg is kettőzi: Pompeiust Cornelia, a hű hitves a földön kíséri, a túlvilágon Iulia várja. Ha pusztán dramaturgiai elemről lévén szó különösnek hat is, mégis kézenfekvő a következtetés, hogy Pompeius sorsa ebben az értelemben az Aeneasszal való találkozásakor Sychaeus iránti hűségével viaskodó Dido sorsát ismétli meg. Lucanus alighanem a síron túli hűség itteni motívumát gondolja tovább, amikor egy fiktív álomjelenetben szembe-síti egymással Pompeiust és Iuliát (amitől Vergilius Aeneasát Alvilág-leírásában megkímélte). Megítélésem szerint azonban mindeközben nem egy újabb, ezúttal alvilági ellenséget akar teremteni Pompeiusnak, hiszen értelmezésünk lényege, hogy Iulia szelleme nem fenyegeti egykori férjét, hanem nagyon is kívánatos lehetőséget vetít elé: a Iuliával való találkozásra gondolva Pompeius bátrabban száll harcba. Közben a démoni Caesar bűnlajstroma gyarapszik egy tétellel: háborúja nemcsak az élőket érinti, saját lányát is az Elíziumból a Tartarosba száműzi.

SIMON LAJOS ZOLTÁN

**RENOVATA RENASCITUR.  
ARANYKORMÍTOSZ ÉS POLITIKAI REPREZENTÁCIÓ  
A BUKOLIKUS KÖLTÉSZETBEN**

1. Értékválsággal küzdő, saját idejüket hanyatlásként tapasztaló korszakok szemléletére jellemző, hogy múlt és jelen nem megszakítatlan folyamatosságként tűnik föl, hanem a kettőt éles törés választja el, s mint értékvesztés és értéktelítettség ellenképei állnak szemben egymással. Ebben az összefüggésben az eszményített múlt olyan – Jan Assmann találó kifejezésével – „megalapozó mítosz” válik, mely alapvetően határozza meg az adott közösség önképét, s melynek kívánatos helyreállítása egyedül számolhatja föl a jelenkor értékromboló áramlatait.<sup>1</sup> Ezek az elbeszélések igen sok esetben kapcsolódnak az aranykor mítoszához, maga az aranykormítosz pedig talán egyetlen műfajhoz sem kötődik oly szorosan, mint a bukolikus költészethez, melynek szimbolikus tere eleve az értéktelített létformák megjelenítésére hivatott. Ezt a rokonságot már Donatus is mondhatni műfajjelölő elemként tartotta számon: megfogalmazása szerint a pásztori költemény *aurei saeculi specimen*, Révai Miklós szép fordításában „képe a világ arany idejének”.<sup>2</sup> Ismeretes azonban, hogy Theokritos pásztoridilljeiben nem találjuk nyomát az aranykor mítoszának: műfaj és mítosz egymáshoz rendelése elsőként Vergilius 4. eclogájában ment végbe.<sup>3</sup> E csekély terjedelmű alkotás szinte példátlanul gazdag hatástörténete kapcsán joggal írta Babits Mihály, hogy „versei messze korokat bezengenek”.<sup>4</sup> H. Levin megállapítása szerint pedig a mantuai költő a 4. eclogával a bukolikának mintegy önálló alfaját („minor genre”) hozta létre, mely állandó mintaképül szolgált az uralkodót magasztalni kívánó udvari költőknek.<sup>5</sup> A tüzetesebb vizsgálódás azonban nem támasztja alá a reneszánsz kutatójának álláspontját. A bukolikus költészet szövevényes történetét tanulmányozva hamar föltűnik,

---

<sup>1</sup> *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Hidasi Zoltán ford., Budapest 1999, 79. Az aranykormítosz ókori alakulásának mindmáig legkiválóbb áttekintését adja B. GATZ, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967, Lásd még K. KUBUSCH, *Aurea Saecula: Mythos und Geschichte. Untersuchungen eines Motivs in der antiken Literatur bis Ovid* (Studien zur klassischen Philologie 28), Frankfurt am Main 1986.

<sup>2</sup> G. THILO–H. HAGEN, *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, Lipcse 1878–1902, 742; RÉVAI Miklós, *A' pásztor költésről való oktatás*, in: Faludi Ferencz költeményes maradványai. Egybe szedte 's elő beszédekkel, jegyzésekkel, és szükséges oktatásokkal közre bocsátotta a' magyar költeményes gyűjtemény öregbedésére: Révai Miklós, Győrött 1786, 137.

<sup>3</sup> Lásd erről E. FANTAZZI, *Golden Age in Arcadia*, Latomus 33 (1977) 288.

<sup>4</sup> *Az európai irodalom története*, Budapest: Nyugat, é. n., 92.

<sup>5</sup> *The Myth of Golden Age in the Renaissance*, Bloomington–London 1969, 18.



hogy a római irodalom egyik legnevezetesebb alkotása milyen csekély mértékben befolyásolta a műfaj további alakulását. A pásztori költészet valóban igen korán a politikai hatalom irodalmi reprezentációjának, a legkülönbélebb uralkodók és hatalomváltások ünneplésének jellegzetes hordozójává vált, a politikai fordulat pedig e költemények jelképrendszerében természetesen a letűnt aranykor helyreállításaként jelenik meg. Vergilius 4. eclogájának imitációjával azonban az efféle költeményekben meglepően ritkán találkozunk.

2. Nézetünk szerint döntő szerepet játszott ebben azon körülmény, hogy Lactantius óta általánosan elfogadottá vált a szöveg keresztyén interpretációja.<sup>6</sup> Hieronymus egyik levele arról tanúskodik, hogy a bukolikus költészet a művelt papok körében is népszerű volt, sőt, a velük való foglalkozás nemegyszer a Szentírásban való elmélyülést hátráltatta.<sup>7</sup> Nem várható tehát magára sokáig a vallásos szellemű bukolika megszületése sem. 390 körül keletkezett a föltehetőleg Paulinus Nolanus köréhez tartozó Severus Sanctus Endelechius *De mortibus boum* című költeménye, mely Vergilius 1. eclogáját dolgozza át 33 asklépiadési strófában, frappáns példajaként annak, ahogy a pásztori motívumkincs az evangéliumbeli jó pásztor allegorikus alakja köré szerveződik, s a messianisztikus vonásokkal fölruházott *iuvenis deus* helyét Krisztus foglalja el.<sup>8</sup> Ebben az időben jelentkezik az aranykor-toposz eszkzhatologikus átértelmezése is. *Aurea vivemus saecula rege deo*, mondja Paulinus Nolanus,<sup>9</sup> Prudentius pedig az *Inventor rutuli* kezdetű himnuszában (Cath. 5) az üdvözült lelkek lakóhelyének leírásához használja föl Vergilius eclogáinak motívumait:

*Illic, purpureis tecta rosariis  
omnis fragrat humus, caltaque pinguis  
et molles violas et tenues crocos  
fundit fonticulis uda fugacibus.*

*Illic et gracili balsama surculo*

---

<sup>6</sup> Lásd P. COURCELLE, *Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue*, *Revue des Études Anciennes* 59 (1957) 294–319; S. BENKO, *Virgil's Fourth Eclogue in Christian Interpretation*, *ANRW* 31.1 (1980) 647–705; A. HEIL, *Christliche Deutungen der Eklogen Vergils*, *A&A* 53 (2007) 100–103.

<sup>7</sup> *At nunc etiam sacerdotes Dei omissis evangeliis et prophetis videmus comoedias legere, amatoria bucolicorum verba cantare...* (Ep. 21,13,9).

<sup>8</sup> Lásd Paulinus, *Epistulae* 28,6 Hartel: *alius libellus ex his est, quos ad benedictum id est Christianum virum, amicum meum Endelechium scripsisse videor*. Endelechiusról mindmáig alapvető W. SCHMIDT kitűnő tanulmánya: *Tityrus Christianus. Probleme religiöser Hirtendichtung an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert*, in: *Europäische Bukolik und Georgik (Wege der Forschung 955)*, Hrsg. von K. Garber, Darmstadt 1976, 67skk. Újabban lásd M. BARTON, *Spätantike Bukolik zwischen paganer Tradition und christlicher Verkündigung: Das Carmen de mortibus boum des Endelechius*, Trier 2000. Vö. Prudentius, *Cathemerinon* 8,33–40: *ille ovem morbo residem gregique / perditam sano, male dissipantem / vellus adfixis vepribus per hirtae / devia silvae / impiger pastor revocat lupisque / gestat exclusis umeros gravatus; / inde purgatam revehens aprico / reddit ovili.*

<sup>9</sup> *Carmina* 33,122 Hartel.

*desudata fluunt, raraque cinnama  
spirant, et folium, fonte quod abdito  
praelambens fluvius portat in exitum.*

*felices animae prata per herbida  
concentu pariles suave sonantibus  
hymnorum modulis dulce canunt melos,  
calcant et pedibus lilia candida. (113–124)*

Az aranykorleírások toposzkincse tehát a túlvilági boldogság ábrázolásához rendeltetett hozzá.<sup>10</sup> Lactantius szerint csak az *apocalypsis* után valósulhat meg mindaz, amit a pogány költők Saturnus királyságáról énekeltek.<sup>11</sup> Kései párhuzammal szolgál Boccaccio 14. eclogája, melyet korán elhunyt kislánya, Violante emlékének szentelt. Ebben a hajlott korú költő arról kérdezetgi az éjszakai látomásban megjelenő, immár Olympiává átlényegült gyermeket, igaz-e mindaz, amit hajdan Minciades – vagyis Vergilius – énekelt pásztorsípján (*cantare solebat stipula*, 160) a túlvilági boldogságról. Violante pedig a Prudentiusénál jóval részletesebb, de hasonlóképpen bukolikus motívumokból építkező leírással vigasztalja atyját:

*Quis queat hinc varios flores, quis posset odores  
quos lenis fert aura loco, quis dicere rivos  
argento similes mira scaturigine circum  
omnia rorantes, lepido cum murmure flexus  
arbustis mixtos nunc hinc nunc inde trahentes?  
Hesperidum potiora locus fert aurea poma,  
sunt auro volucres, sunt cornubus aureis  
capreoli et mites damme, sunt insuper agne  
velleribus niveis claro rutilantibus auro  
suntque boves taurique simul pinguesque iuvence,  
insignes omnes auro, mitesque leones  
crinibus et mites gryphes radiantibus auro.  
Aureus est nobis sol ac argentea luna,  
et maiora quidem quam nobis sydera fulgent;  
ver ibi perpetuum nullis offenditur austris  
letaque temperies loca possidet. (176–191)*

E nézet szívós továbbélését jól mutatja a kora újkor egyik legnagyobb hatású Vergilius-kommentárja, Juan Luis Vives műve, mely 1539-ben jelent meg Milánóban. Az Európa-szerte elismert spanyol tudós ellentmondást nem tűrően foglalt állást azokkal

---

<sup>10</sup> A Prudentiusnál található Vergilius-allúziók teljességre törő vizsgálatát végezte el M. LÜHNKEN, *Christianus Maro et Flaccus. Zur Vergil- und Horazrezeption des Prudentius* (Hypomnemata 141), Göttingen 2002. A 4. ecloga hatásáról lásd 136skk.

<sup>11</sup> ...denique tum fiet illa quae poetae aureis temporibus facta esse iam Saturno regnante dixerunt (Div. Inst. 7,24,9).

szemben, akik a 4. ecloga hagyományos értelmezését kétségbe vonták.<sup>12</sup> Mintegy 150 esztendővel később a katolikus Alexander Pope 1713-ban a 4. ecloga és Ézsaiás könyvének föltűnő egyezéseitől megihletve olyan költeményt tett közzé a *Spectator* lapjain (*Messiah, A Sacred Eclogue*), melyben Vergiliustól és Ézsaiástól vett motívumokat ötvöz egybe, s a szövegpárhuzamokat gondosan föl is tünteti a művéhez mellékelt jegyzetekben.<sup>13</sup> Ez a hosszú évszázadokon át bevett exegézis tehát a 4. eclogát mintegy a szent szövegekkel rokonította, s ezáltal a benne megjelenített aranykorkép is élesen elhatárolódott a pásztori költészetben oly gyakran ábrázolt, politikai töltésű aranykortól.

A 4. ecloga hatástörténetének egy másik, már inkább irodalmi szempontjára hívja föl a figyelmünket Bernard Le Bovier de Fontenelle értekezése (*Étude sur la nature de l'églogue*), melyet saját pásztori verseinek függelékeként tett közzé 1735-ben. A fölvilágosodás egyik előfutáraként számon tartott francia bölcselelő – kortársai többségével szemben – a költeményben semmi egyebet nem látott, mint Pollio fiának születését ünneplő, egyben pedig a pártfogónak is kellőképpen hízelgő *genethliacont*. Ám éppen ebből kiindulva fogalmazza meg fanyalgó kritikáját. Nézete szerint a mesébe illő és homályos értelmű csodás jelenségek („toutes ces merveilles incompréhensibles”) halmozása teljesen elhibázott, s Pollio magasztalása hatásosabb lett volna, ha kissé valószerűbb képekben jeleníti meg a beköszöntő aranykort, középpontba természetesen a mezei élet boldogságát állítva. Szorosan kapcsolódik ehhez bírálatának másik fő pontja, hogy ti. Vergilius nem tartotta magát a *decorum* elvéhez, hiszen pásztorokhoz nem illő tárgyat választván figyelmen kívül hagyta a műfaji előírásokat.<sup>14</sup> Ez a szempont egyébként, vagyis a bukolikus világkép koherenciájának kívánalma gyakran fölbukkan az értekezőknél. Említsük meg ezt a sok évszázados hagyományt összefoglaló Révai Miklóst, aki *A' pásztoroköltésről való oktatás* c. művében igen szigorú hangot üt meg: „A' Pásztori Költés a' mezei életnek minden hozzá férhető kellemetességgel való le ábrázoltatása. Nem fog tehát elég lenni, tsak egy néhány virág koszorúkat fel aggatni az olyan egy dologra, melyly magától épen nem mezei. Magát a mezei életet kell elő adni fel ékesítve mind azokkal a' kellemetességekkel, melylyeket magára vehet”.<sup>15</sup> S hogy efféle kritikákat már az ókorban is megfogalmaztak, Servius egy megjegyzése mu-

<sup>12</sup> *Taceant improbi. Nam vel simplici verborum sensu, absque ullis omnino allegoriis de nullo prorsus alio potest intelligi quod hic dicitur, quam de Christo (Vergili Bucolica, Milánó 1539, fo. 18). VIVES kommentárjáról lásd A. PATTERSON, Pastoral and Ideology. Virgil to Valéry, Oxford 1980, 85skk.*

<sup>13</sup> Az ecloga keletkezésének körülményeiről és fogadtatásáról kitűnő tájékoztatást ad N. MURRAY GOLDSMITH monográfiája: *Alexander Pope. The Evolution of a Poet*, Ashgate, Burlington 2002, 102skk.

<sup>14</sup> „Je ne sais cependant s'il ne devoit pas s'en tenir aux Muses pastorales; il eût fait une peinture agréable des biens que le retour de la paix alloit produire à la campagne, et cela, ce me semble, eût bien valu toutes ces merveilles incompréhensibles qu'il emprunte de la Sibylle de Cumès... (...) On auroit mieux flatté Pollion par des chose qui eussent eu un peu plus de vraisemblance.” (*Les poésies Pastorales avec un Traité sur la Nature de l'Églogue et une Digression sur les Anciens et les Modernes*. A la Haye, chez Antoine van Dole, MDCCXXXVI, 126).

<sup>15</sup> I. m. 133.

tatja, melyet a 4. ecloga 58 sorához (*Pan etiam Arcadia mecum si iudice certet*) fűzött: *redit ad rustica numina, nam satis excesserat dicendo Linum poetam, Orpheus theologum.*

3. Nem zárható ki tehát teljesen, hogy a Vergilius 4. eclogáját illető korabeli bírálatok ösztönözték a Nero korában alkotó Calpurnius Siculust is arra, hogy saját aranykor-jövendölését, melyre rögtön az 1. eclogában sort kerít, hangsúlyozottan pásztori környezetbe helyezze.<sup>16</sup> Ezt az eclogát érdemes kissé részletesebben szemügyre venni, a maliciózus Fontenelle ugyanis mint a műfaj követelményeinek eszményien megfelelő darabot állította szembe Vergilius művével,<sup>17</sup> vagyis igen jó kiindulópontul szolgálhat azon elvárások rekonstruálásához, melyeket a politikai tárgyú pásztori költéssel szemben támasztottak azon korszakokban, amikor a műfajnak ez a válfaja virágzott.

Az alaphelyzet Vergilius 5. eclogájának nyitóképét idézi föl. Miként amott Mopsus és Menalcas, Calpurnius 1. eclogájában Corydon és Ornytus is egy barlangba készül, hogy szokványos módon, dalversennyel csapják agyon a rekkenő déli órákat, amikor egy bükkfa törzsébe frissen fölvésett, rejtélyes föliratra lesznek figyelmesek, melyben, mint utóbb kiderül, Faunus atya adja hírül népének az új aranykor beköszöntét. A környezet tehát a lehető legpásztoriasabb. Annál ambivalensebb maguknak a pásztoroknak az ábrázolása. Vallásos vonásaik szembetűnők: Corydon azért léphet be Faunus megszentelt ligetébe, mert szeretője, Leuce, a másnapi áldozat bemutatására készülődve, előző este megtagadta tőle az éjszakai örömeket, s ily módon rituálisan tiszta maradt. Ornytus neve a madárjósásra utal, amit megerősít a szövegben fölbukkanó *oculo sequaci carmen perlegere* (31–32) kifejezés is, mely a szakrális nyelvhasználatból való átvétel.<sup>18</sup> A jövendölés megtalálása révén az új aranykor eljövételéről elsőként a pásztorok értesülnek, és az udvarba bejáratos Meliboeus közvetítésével ők adják hírül magának az uralkodónak is. Nem hiányoznak azonban a jellemrajzból a vaskosan komikus elemek sem. A numinózus környezet, a Faunus megszentelte bükkfa sem kelt akkora áhítatot Corydonban, hogy ne bárdolatlan megjegyzésekkel fűszerezve kérje meg fivérért, dugja közelebb az orrát a túl magasan lévő – hiszen egy isten által fába rőtt – fölirathoz, ő könnyebben el tudja olvasni, mert nem szűkmarkú szülei hatalmas lábszárcsontokkal és nyakig láb testalkattal ajándékozták meg. De a sorokat böngé-

<sup>16</sup> A Servius átörököltette interpretációs hagyomány számos, nyilván igen régi elemének hatása Calpurnius eclogáiban is világosan kimutatható, egyebek mellett abban, hogy a Vergilius eclogáiban bírált poétikai megoldásokat a Nero-kori költő gondosan elkerüli, lásd erről részletesebben V. LANGHOLF, *Vergil-Allegorese in den Bucolica des Calpurnius Siculus*, RhM 133 (1991) 355.

<sup>17</sup> „Oserois-je avüer qu’il me paroît que Calpurnius, Auteur qui n’est pas du merite de Virgile, a pourtant mieux traité un sujet tout semblable?”, i. m. 126. Hasonlóan vélekedik a 18. század végén Chr. WERNSDORF: *Manifeste expressa est haec ecloga ex Virgilii Ecl. IV.: ambas vero inter se conferas, fortasse addubites cui palma inventionis tribuenda (Poetae Latini minores ex recensione Wernsdorfiana. Notis veteribus ac novis illustravit N. Lemaire, Parisiis MDCCCXXIV, 393)*. Érdekes, hogy e nézetet – hivatkozás nélkül – a római bukolikusokról értekező Varsányi Román még át-emeli 1905-ben megjelent értekezésébe: *Haec ecloga manifeste expressa videtur e Virgilii ecloga quarta; si vero ambas inter se conferas, fortasse etiam dubites, cui sit palma inventionis tribuenda (Dissertatio de carminibus bucolicis P. Vergilii Maronis et T. Calpurnii Siculi, Strigonii 1905, 36)*.

<sup>18</sup> Vö. Statius, *Thebais* 3,500–501: *postquam rite diu partiti sidera cuncti / perlegere animis oculisque sequacibus auras.*

szó Ornytus is – jó stilisztaként – rögtön arra jut, hogy azokat nem írhatta pásztor, hiszen nincs bennük semmi, ami a hegylakók kurjongatására emlékeztetne:

O. *Non pastor, non haec triviali more viator,  
sed deus ipse canit: nihil armentale resultat,  
nec montana sacros distinguunt iubila versus.* (28–30)

Ez a komikus ábrázolásmód paradox módon jól illeszkedik az ecloga panegyrikus hangütéséhez, s az indirekt dicséretnek azon válfaját követi, mely Theokritos 14. és 15. idilljében is megfigyelhető: mindkét költeményben a köznép gyermekei magasztalják Ptolemaios személyét és udvarát. A panegyrikus fiktív keretbe való helyezése kettős szerepű: a történet az uralkodót az egyszerű nép körében is övező föltétlen csodálatról látszik tanúságot tenni, de egyszerismind a hízelgés élet is tompítja azáltal, hogy közvetlenségét megszünteti, s az ironikus távolságtartással megjelenített szereplőkhöz rendeli. Corydon és Ornytus álmélgódása a jövendölés előkelő stílusán éppoly mulatságosan hat, mint Theokritosnál a külvárosi dór asszonyok műértő nézelődése az Adónis-ünnepen, vagy a 14. idill meglehetősen faragatlan Thyónichosa, aki barátja vidéki tanyáján mulatva hirtelen a király Múzsákat kedvelő (φιλόμουσος) voltáról kezd áradozni.

Másrészt Vergiliusnál Mopsus és Menalcas saját dalaival ünnepli Daphnis istenné válását, ezzel szemben az 1. ecloga készülődő dalversenye elmarad, s Corydonék olyan magas stílusban íródott szöveggel szembesülnek, melyet, bár maguk is költők, képtelenek volnának létrehozni. Ez az első eset a műfaj történetében, amikor a pásztorok nem saját énekeiket előadó költőként, hanem egy számukra nemcsak fizikailag elérhetetlen – *paulo maiora!* – mű olvasóiként jelennek meg. Míg ugyanis a pásztorok a bukolikához rendelt alacsony stílus képviselői, maga a prófécia markánsan epikus veretű, s nem is Vergilius eclogáiból merít, hanem az *Aeneis* és a *Metamorphoses* hasonló tárgyú részleteiből.

Az 56 sorból álló prófécia<sup>19</sup> három, többé-kevésbé arányos részre osztható: az első rész (33–41) a pásztori világon belül mutatja be az aranykor áldásait, a középső, legterjedelmesebb szakasz (42–73) az államrend helyreállítását és a birodalomra köszöntő békét ünnepli, míg a záró rész (74–88) a *iuvenis deus* messianisztikus küldetését és az egész világra kiterjedő boldog korszakot írja le. Már a bevezető sorok világossá teszik, hogy szó sincs a Vergilius 4. eclogájára jellemző, misztikus hangulatú képek halmozásáról s az ezekből kibontakozó, kozmikus törvényekhez kötött világkorszak-váltásáról, mely a civilizáció fokozatos visszafejlődését és az édenkerti állapotok kiteljesedését hozza magával, hanem mindössze a korábbi, áldatlan politikai helyzet megszűnését, az új uralom nyújtotta, már az augustusi propagandában is nagy jelentőségű *securitas* eszményének megvalósulását, általában véve az augustusi elvekhez való visszatérést jelenti:

*candida Pax aderit, nec solum candida vultu,*

<sup>19</sup> D. KORZENIEWSKI, *Zur ersten und siebten Eklogen des Calpurnius Siculus*, MH 33 (1976) 248. Kevésbé vehető komolyan B. MARTIN észrevétele, mely szerint jelentőséggel bírna, hogy a 44. sorban (*alma Themis posito iuvenemque beata sequuntur*) a középre helyezett *iuvenem* szót hét-hét szótag övezi (*Calpurnius Siculus' New Aurea Aetas*, AC 39 [1996] 23).

*qualis saepe fuit, quae libera Marte professo  
 quae domito procul hoste, tamen grassantibus armis  
 publica diffudit tacito discordia ferro:  
 omne procul vitium simulatae cedere pacis  
 iussit et insanos Clementia contudit enses.  
 nulla catenati feralis pompa senatus  
 carnificum lassabit opus, nec carcere pleno  
 infelix raros numerabit curia patres.  
 plena quies aderit, quae stricti nescia ferri,  
 altera Saturni referet Latialia regna,  
 altera regna Numae, qui primus ovantia caede  
 agmina, Romuleis et adhuc ardentia castris,  
 pacis opus docuit iussitque silentibus armis  
 inter sacra tubas, non inter bella, sonare.  
 iam nec adumbrati faciem mercatus honoris  
 nec vacuos tacitus fasces et inane tribunal  
 accipiet consul; sed legibus omne reductis  
 ius aderit moremque fori vultumque priorem  
 reddet et afflictum melior deus auferet aevum. (42–73)<sup>20</sup>*

Az új aranykor történeti-politikai vonatkozását még inkább kiemeli az éles kontraszt a trónbitorlónak beállított Claudius törvénytelen, a vaskor képeivel ábrázolt uralmával.<sup>21</sup> Nero legitímálásának legfőbb forrásaként azt hangsúlyozták, hogy ő a Iulius-dinasztia utolsó leszámazottja, Cassius Dio megfogalmazása szerint: ἔσχατος τῶν ἀπὸ τοῦ Αἰνείου καὶ ἀπὸ τοῦ Αὐγούστου γεγονότων.<sup>22</sup> A propagandát igen következetesen folytatták: a pénzen megjelent az *Ara Pacis* és a *clipeus virtutis*, melyet a szenátus ajándékozott Augustus-

---

<sup>20</sup> Vö. *Aeneis* 1,286–296: *nascetur pulchra Troianus origine Caesar, / imperium Oceano, famam qui terminet astris, / Iulius, a magno demissum nomen Iulo. / hunc tu olim caelo spoliis Orientis onustum / accipies secure; vacabitur hic quoque votis. / aspera tum positis mitescent saecula bellis, / cana Fides et Vesta, Remo cum fratre Quirinus / iura dabunt; dirae ferro compagibus artis / claudentur belli portae; Furor impius intus / saeva sedens super arma et centum vinctus aënis / post tergum nodis fremet horridus ore cruento.* Vö. *Metamorphoses* 1,144–150: *Vivitur ex raptō: non hospes ab hospite tutus, / non socer a genero, fratrum quoque gratia rara est. / Inminet exitio vir coniugis, illa mariti: / lurida terribiles miscent aconita novercae; / filius ante diem patrios inquirat in annos. / Victa iacet pietas et Virgo caede madentis, / ultima caelestum, terras Astraea reliquit.* Vö. 15,822–837: *Pace data terris animum ad civilia vertet / iura suum legesque feret iustissimus auctor / exemploque suo mores reget inque futuri / temporis aetatem venturorumque nepotum / prospiciens prolem sancta de coniuge natam / ferre simul nomenque suum curasque iubebit..*

<sup>21</sup> A Calpurnius I. eclogájára is jellemző Claudius-ellenes propaganda történeti háttéréről kitűnő áttekintést nyújt T. WISEMAN, *Calpurnius and the Claudian Civil War*, JRS 72 (1982) 57skk.

<sup>22</sup> 63,29.

nak, az 55-ben sikeresen befejezett parthus háború után vert érmék pedig immár a bezárt Ianus-templomot ábrázolják.<sup>23</sup> Ez a vezérmotívum visszhangzik Calpurniusnál is:

*aurea secura cum pace renascitur aetas  
et redit ad terras tandem squalore situque  
alma Themis posito iuvenemque beata sequuntur  
saecula, maternis causam qui vicit Iulis.* (42–45)

Beiktatása napján a szenátus előtt elmondott – és Seneca által megírt – beszédében az ifjú császár azt hangsúlyozta, hogy mindenben *ex Augusti praescripto* fog kormányozni.<sup>24</sup> Ha Cassius Diónak hitelt adhatunk, a szenátus el is rendelte, hogy ezt a programbeszédet véssék föl egy ezüst oszlopra, s a consulok beiktatásakor minden alkalommal olvassák föl.<sup>25</sup> Korántsem lehetetlen, hogy a fa törzsébe írott terjedelmes prófécia erre a fölíratra céloz, mely mintegy utólag igazolhatta a *vaticinium ex eventu* „hitelességét”. Míg tehát Vergilius 4. eclogájában és a *Metamorphoses* aranykor-ábrázolásában is civilizáció a csalárság (*fraus*, 31) forrása, Calpurniusnál az aranykor éppen az államrend helyreállítása révén válhat meg. Föltűnő a párhuzam Manilius és Velleius Paterculus Augustus koráról adott jellemzésével, ami arra utal, hogy a költő egy immár megrögzült motívumkészletet mozgósított.<sup>26</sup>

A történelmi, sőt aktuálpolitikai eseményeknek a mitológia jelképrendszerére való lefordítására, másfelől nézve pedig a klasszikus művekből átvett toposzok aktualizálására is jó példa két, részletesebben kidolgozott kép: Bellona megbilincselésének leírása a jövődőlés elején, és az 54 nyarán látható üstökösé a végén.<sup>27</sup> A háború istennőjének ugyanis még Appius Claudius Caecus emeltetett templomot a Pyrrhossal való hadakozás idején, kései leszármazottja, Appius Claudius Pulcher pedig, miként a Fastiból tudjuk, ősei képmásával

<sup>23</sup> Lásd W. HUSS, *Die Propaganda Neros*, L'Antiquité Classique 47 (1978) 129, ill. újabban C. PERASSI rendkívül alapos tanulmányát: *Aspetti di rovesciamento della tematica monetale augustea nella monetazione di Nerone*, in: *Pervertere. Ästhetik der Verkehrung. Literatur und Kultur neronischer Zeit und ihre Rezeption* (Beiträge zur Altertumskunde 151), Hrsg. von L. Castagna und G. Vogt-Spira, München–Lipce 2002, 29–57.

<sup>24</sup> *Atque ut certiozem adhuc indolem ostenderet, ex Augusti praescripto imperatorum se professus, neque liberalitatis neque clementiae, nec comitatis quidem exhibendae ullam occasionem omisit*, Suetonius, *Nero* 10, lásd még Tacitus, *Annales* 13,4,2.

<sup>25</sup> 61,3.

<sup>26</sup> *finita vicesimo anno bella civilia, sepulta externa, revocata pax, sopitus ubique armorum furor; restituta vis legibus, iudicii auctoritas, senatui maiestas, imperium magistratuum ad pristinum redactum modum. (...) prisca illa et antiqua rei publicae forma revocata. rediit cultus agris, sacris honos, securitas hominibus, certa cuique rerum suarum possessio. leges emendatae utiliter, latae salubriter; senatus sine asperitate nec sine severitate lectus* (2,89) Az *Astronomica* 1. könyvének zárlatát bizonyosan Calpurnius leírásának előzményei között tarthatjuk számon: *sed satis hoc fatis fuerit: iam bella quiescant / atque adamanteis discordia vincita catenis / aeternos habeat frenos in carcere clausa, / sit pater invictus patriae, sit Roma sub illo / cumque deum caelo dederit, non quaerat in urbe* (922–926).

<sup>27</sup> Megalapozatlan P. J. BICKNELL állítása, hogy az 1. eclogában a 60-ban fölbukkanó, Nerót rémülettel eltöltő üstökösről volna szó: *Neronian Comets and Novae*, *Latomus* 28 (1969) 1074.

díszítette föl a falait.<sup>28</sup> Kezdetben a háborúkat segítő, jóindulatú istennő volt, csak később, Enyo, s még inkább a kisázsiai Comana istennő hatására ruházták föl az őrjöngő pusztítás démonikus vonásaival.<sup>29</sup> Így válhatott fölcserélhetővé az Aeneisben szereplő *Furor impius*szal, s tehette meg Calpurnius Claudius uralmának szimbólumává. Ahogyan az *Apocolocyntosis* végén az Augustus által indulatosan megtagadott Claudius-t a Tartarusba száműzik, „a Iuliusok ügyét győzelemre vivő” *melior deus* eljövetele után ide zárják be a trónbitorló családi istenét is. Olyan korszak ér ezzel véget, legalábbis a Seneca vezérelte propaganda szerint, melyet a *simulata pax*, a csöndesen gyilkoló kardok, a megtelt börtönök, a szenátus megritkított sorai, a hatalmuktól megfosztott magisztrátusok, egyszóval a polgárháborús állapotok jellemeznék.

De a hivatalos ideológia kínálta magyarázat csapódott le az üstökös leírásában is. Az egyiptomi Chaeremon Nerónak ajánlott csillagászati értekezésben (Περὶ κομήτων) bizonygatta, hogy az 54. év üstököse – az általános fölfogással ellentétben, mely szerint az üstökös háborút jövendöl – kedvező előjelenként értelmezendő.<sup>30</sup> Calpurnius bukolicus leírásához előképül kínálkozott a 44-ben fölbukkanó *sidus Iulium*, mely Vergilius 9. eclogájában vetést növesztő, gyümölcsérlelő szerepben jelenik meg.<sup>31</sup> A *Caesaris astrum* közismert szimbolikájáról viszont nem látszik tudomást venni, sőt, az új üstököst éppen annak vészjósló voltával állítja ellentétbe, amivel bizonyára azt kívánta sugallani, hogy az új uralkodó magát Augustust is fölülmúlja; annak uralkodását véres polgárháborúk előzték meg, Nero viszont vérontás nélkül hozza el a háborítatlan béke idejét:

*cernitis ut puro nox iam vicesima caelo  
fulgeat et placida radiantem luce cometem  
proferat? ut liquidum niteat sine vulnere sidus?  
numquid utrumque polum, sicut solet, igne cruento  
spargit et ardentis scintillat sanguine lampas?  
at quondam non talis erat, cum Caesare rapto*

<sup>28</sup> *hac sacrata die* (ti. június 3-án) *Tusco Bellona duello / dicitur, et Latio prospera semper adest. / Appius est auctor, Pyrrho qui pace negata / multum animo vidit, lumine captus erat*, Ovidius, *Fasti* 6,201–204.

<sup>29</sup> Bellona kultuszáról: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Hrsg. von W. H. ROSCHER, Lipsce 1884–1890, I. 775skk.

<sup>30</sup> Ez az értelmezés tér vissza Seneca természettudományi értekezésében is: *nec est, quod putemus eundem visum esse sub Claudio, quem sub Augusto vidimus, nec hunc, qui sub Nerone Caesare apparuit et cometis detraxit infamiam...*, *Naturales Quaestiones* 7,17. Jellemző azonban hogy az idősebb Plinius már nem vesz róla tudomást: *sed cometes nonnumquam in occasura parte caeli est, terrificum magna ex parte sidus atque non leviter pium, ut civili motu Octavio consule iterumque Pompei et Caesaris bello, in nostro vero aeo circa veneficium quo Claudius Caesar imperium reliquit Domitio Nerone...*, *Naturalis Historia* 2,92.

<sup>31</sup> *Daphni, quid antiquos signorum suspicis ortus? / ecce Dionaei processit Caesaris astrum, / astrum quo segetes gauderent frugibus et quo / duceret apricis in collibus uva colorem* (46–50). G. BAUDY, *Hirtenmythos und Hirtenlied*, *Poetica* 25 (1993) 312: „Der Komet tritt an die Stelle des Sirius, dem man traditionell einen Einfluß auf den ganzen Vegetationszyklus, ja auf das Weltgeschehen insgesamt zuschrieb.”



*indixit miseris fatalia civibus arma.  
scilicet ipse deus Romanae pondera molis  
fortibus excipiet sic inconcussa lacertis,  
ut neque translati sonitu fragor intonet orbis  
nec prius ex meritis defunctos Roma penates  
censeat, occasus nisi cum respexerit ortus. (77–88)*

Egybevág ezzel Nero uralmának Numa Pompiliuséhoz való hasonítása: *altera regna Numae, qui primus ovantia caede / agmina, Romuleis et adhuc ardentia castris, / pacis opus docuit iussitque silentibus armis / inter sacra tubas, non inter bella sonare (65–68)*. Ez a szöveghely is több értelemben aktuálpolitikai töltésű. Ismeretes, hogy a Calpurniusok családja Numától származtatta magát,<sup>32</sup> s a Calpurniusnak tulajdonítható *Laus Pisonis* is vele kezd az ősök magasztalását, vagyis a rá való hivatkozással költőnk a béke hőseként ünnevelt patrónusának is kedvezni kívánhatott. Másrészt úgy tűnik, hogy Numa, aki már Cicero szemében is az eszményi uralkodót testesítette meg, szerepet kapott a hivatalos propagandában is: az *Apocolocyntosis* Augustus-beszédében a *legibus urbem fundavi, operibus ornavi (10)* az *Aeneis* 6. énekét idézi föl (*Romani primam qui legibus urbem / fundabit, 810*), melyben Vergilius, miként már Norden fölhívta rá a figyelmet, Augustust Romulus és Numa közé helyezte, mintegy azt sugallva, hogy az új aranykor megvalósítója egyesíti magában a két ősi király vonásait.<sup>33</sup>

Szembetűnő viszont, hogy a jövendölés egészében milyen kevés szó esik magáról Neróról: a bevezető sorok (*iuvenemque beata sequuntur / saecula, 44–45*) után Faunus az ifjú uralmának csak a hatásait taglalja. Nero csak az utolsó öt sorban tűnik föl, de ekkor is meglehetősen személytelen képet kapunk róla, mely a földgolyót vállára emelő Herculeshez hasonítja. Személye minden egyénítettséget nélkülözve olvad bele a mítosz jelképrendszerének megfelelő uralkodóképbe, s csak Hercules, Numa Pompilius és Augustus emlékezetén keresztül sejlik föl. Hasonló eljárás figyelhető meg Theokritos 16. idilljében. A későbbi II. Hierónról azon fölül, hogy *πρωτέροις ἴσος ἠρώεσσι (80)* – Bászél Aurél szép kifejezésével – „az őskor hőseihez hasonlóan készül harcra”,<sup>34</sup> nem tudunk meg többet, az ő személye is elenyészik a homérosi allúziók, a várost nagyhatalommá tévő Gelón és I. Hierón megidé-

<sup>32</sup> Az *Ars poeticá*ban Horatius is a *Pompilius sanguis* fordulattal szólítja meg a Pisókat: 292. Vö. *Laus Pisonis* 2–4: *hinc tua, Piso, / nobilitas veterisque citant sublimia Calpi / nomina, Romanas inter fulgentia gentes (2–4)*. A családról és a *Laus Pisonis* esetleges forrásairól lásd R. VERDIÈRE, *Autour d'un nouveau fragment des Annales de L. Calpurnius Piso Frugi, source du De laude Pisonis de Titus Calpurnius Siculus*, Latomus 29 (1970) 134.

<sup>33</sup> P. Vergilius Maro: *Aeneis Buch VI*, Erklärt von E. NORDEN, Lipsce–Berlin 1916, 327: „Der Kaiser war nicht bloß ein alter Romulus, sondern auch ein alter Numa. In diesem Sinne werden die Zeitgenossen des Dichters diese Partie gelesen haben, in der Augustus seine Stelle zwischen Romulus und Numa erhalten hat.”

<sup>34</sup> „Voltaképpen nem dicsének ez Hieronra, kinek neve csak háromszor, s futólag fordul elő, ki-ről csak a 80. versben mondja a költő, hogy, az őskor hőseihez hasonlóan készül harcra, s kinek dicséret helyett csak azt kívánja, hogy a költők jövendő hírnevét a legtávolabbi országokba is elterjesz-szék, ha ti. Hieron ezen hírét, dicsőségét majd tetteivel kiérdemelte” (*Theocritus idylljei s a görög s római idyll*, Budapest 1880, 142).

zett emlékezete mögött. Az allúziók Homéros és Hésiodos mellett Pindaros, Bacchylidés, Simónidés azon műveit hívják elő, melyek a kor legnagyobb költőit bőkezűen támogató I. Hierón udvarában keletkeztek, s melyek utólérhetetlen aranykorként őrizték meg uralkodásának emlékét. A punok vereségeért fohászzkodó részlet az I. pythói óda motívumainak (*symphónos hészichia*) kidolgozása révén Syrakusa virágkorának megismétlődését jövendőli, egyben a homályos származású, ifjú *stratégos autokratór* személyét is legitimálja azáltal, hogy a héroikus értékrendet megtestesítő, archaikus király eszményképébe olvasztja be.<sup>35</sup> Ugyanezt a szerepet töltik be Calpurniusnál a 4. ecloga, valamint az *Aeneis* és a *Metamorphoses* prófétikus szövegeire való utalások. És talán ebben ragadható meg a leglényegesebb különbség, mely Faunus próféciját Vergilius kozmikus távlatokat megnyitó 4. eclogájától elválasztja: immár egy eszményített, de térben és időben jól meghatározható történelmi korszak, Augustus uralkodása veszi át az emberiség mitikus őskorától az aranykor szerepét.

4. A Calpurnius eclogájában vázolt séma jól kigondolt voltát és könnyű adaptálhatóságát igazolja, hogy egymástól távoli korokban, s nyilvánvalóan egymástól függetlenül keletkezett bukolikus költemények meglepő következetességgel reprodukálják annak motívumait. A vergiliusi, eszkhatalogikusan értelmezett aranykorfölfogás, valamint a calpurniusi, politikai aranykor elkülönülésére kitűnő példával szolgál a Karoling-kori Modoinus 2. eclogája.<sup>36</sup> A Nagy Károly fölújította birodalmi gondolatot propagáló költemény éppúgy bukolikus keretbe helyezi az új aranykorról szóló jövendölést, mint Calpurnius, de az eszményített tájképet (*aurea rura*, 7) a valószerűtlenségig fokozva: a pásztorok, telepedjenek bármely fa tövébe a méhektől és madaraktól zsidongó réten, minden fatörzsön megtalálják az isteni kéztől származó írást: *Pax terris pacem fert* (55). A fikatív keretből itt is élesen elválasztódik a bükkfán olvasható fölirat, mely szintén nem pásztor műve: *divina manus occulta notavit* (67). Maga az aranykorleírás itt is három, viszonylag arányos részre osztható föl: a tíz soros bevezető (78–97) az aranyló fénnel delelő Nap kedvező hatásait írja le, és hogy a burkolt célzás értelme felől kétsége senkinek ne legyen, az ének végén Micon a föloldást is megadja: a *Sol aureus* nem más, mint Nagy Károly. A második, húsz soros részlet az aranykor társadalmi vetületét fejtegeti: a negatív állítások sorozatából az egyetemes béke és jólét képe bontakozik ki, világossá téve, hogy a visszatérő aranykor az ókori Rómának a világ javára váló újjászületésével egyenlő. Ezt a gondola-

<sup>35</sup> S. GOLDHILL, *The Poet's Voice. Essays on Poetics and Greek Literature*, Cambridge 1991, 282: „The past poetry of praise is used not merely to site Theocritus within a literary tradition, but also a strategy of praise – the past becomes the foil to Hiero and the poet's future.”. A 16. politikai vonatkozásaihoz M. L. HANS, *Theokrits XVI. Idylle und die Politik Hierons II*, *Historia* 34 (1985) 117; K. GUTZWILLER, *Charites or Hiero: Theocritus' Idyll 16*, *RhM* 126 (1983) 237.

<sup>36</sup> A Modoinusnál található Calpurnius-allúziók inkább csak leltárszerű fölsorolását adja B. BISCHOF, *Die Abhängigkeit der bukolischen Dichtung des Modoinus, Bischofs von Autun, von jener des T. Calpurnius Siculus und des M. Aurelius Olympius Nemesianus* (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 7–8), *Serta Philologica Aenipontana* (1962) 387skk. Modoinus költészetéről lásd újabban F. STOK kitűnő tanulmányát: *Naso loquax. Un epigono di Ovidio alla corte carolingia*, *Univ. degli studi di Salerno, Quaderni del Dipartimento di Scienze dell' Antichità* 20 (1998) 71–102.

tot egyébként Modoinus már az 1. eclogában igen frappánsan megfogalmazta: *aurea Roma iterum renovata renascitur orbi* (1,25). A leírás szinte szó szerint Calpurniust követi, a nyitóképhez hasonló túlzásokkal: itt már nemcsak Bellona kezét bilincselik hátra, hanem láncra verik magát Mars istent is, a népeket pedig a jog és a törvényesség jótékony igájába fogják:

*Aurea lux terris caelo demissa relucet,  
 quae mare, quae tellus, quae totum mitigat orbem,  
 quae sevos populos subigit gentesque refrenat  
 legibus innumeras totumque coherceat orbem,  
 urbibus antiquis quae publica iura resolvet.  
 Oppida nulla timent rigidi discrimina ferri,  
 seditio scelerata fugit tristisque tumultus,  
 una datur toto requies moderamine mundo.  
 Arma iacent imis furiosa tenebris,  
 improba colla gemunt duris constricta catenis  
 Martis in undoso vinctis post terga lacertis  
 carcere, seva furit spoliata manus sine pondere ferri.  
 Proelia cuncta silent, pacem gens omnis amabit,  
 aurea securis nascuntur regna Latinis,  
 alta reversuros iam cernit Roma tropheos.  
 Civibus una manet cunctis concordia pacis,  
 foedera discusso servant molimine ferro.  
 Nulla timent urbes populique pericula mortis,  
 omnibus una quies terris concessa resurgit. (78–97)*

A harmadik, szintén húsz sorból álló rész (98–117) azonban ennél tovább megy, s a negatív állítások sorát folytatva az aranykort immár kozmikus érvényű, gyökeres megújulásként írja le, az utolsó nyolc sor pedig a morális megújódást, az emberi visszasságok megszűnését és a vallásos lelkiület megerősödését hirdeti. A karoling *renovatio* fogalma ugyanis korántsem pusztán Augustus birodalmának helyreállítását és a kulturális élet istápolását jelentette, hanem teológiai síkon, a vallásos élet megújulásaként is értelmezték. Főként jellemző, hogy Modoinus leírásának e harmadik részében a minta már nem Calpurnius, hanem Vergilius 4. eclogája: a szilaj bika nyakára nem tesznek többé jármot, a hajózás megszűnik, s minden föld mindent magától megterem.<sup>37</sup> Ennek eléréshez azonban nem elegendő önmagában Nagy Károly államférfiú tevékenysége, feltétele az erkölcsök megújódása és a hitben való megerősödés.

A pusztán állami szinten megvalósuló aranykort bemutató költemények azonban Calpurnius 1. eclogájának motívumkincsét alkalmazzák, még akkor is, ha az adott költe-

---

<sup>37</sup> *Nulla bono nostro nunc tempore surgit egestas, / divitiis opibusque piis cumulabitur orbis. / non iuga dura premunt furiosi cornua tauri, / nam neque tellurem vomer proscindit aduncus: / terra inarata suo producit sidere messem, / sponte sua Ceres flava maturis surgit aristis. / Agricolis monstrabit opem pulcherrima virgo. / Nempe famem demum gulosus spernit avarus, / gaudeat omnis inops opibus divesque redundans, / annua sacratis celebrantes gaudia festis. (2,103–112)*

ményben Vergilius eclogáinak alaphelyzetét parafrázeálják többé-kevésbé invenciózusan. A Mátyás könyvtáráról is magasztaló költeményt író firenzei Naldo Naldi 1460 körül íródott 9. eclogája Vergilius 6. eclogáját veszi alapul.<sup>38</sup> Amyntas és Micon itt a Pánnal azonosított Silvanust keresi föl szent barlangjában, hogy megköötözve jövendölésre bírják. Silvanus azonban önként is hajlandó a pásztorokkal titkait megosztani. A szöveg egyszerre idézi föl a Fastiból Ovidius Ianusszal folytatott beszélgetését – *sum res prisca*, mondja szózata kezdetén Silvanus –, valamint Calpurnius rendkívül szakszerű 5. eclogáját, melyben az idős Canthus tanítja a serdülő Micon a pásztori mesterség fogásaira.<sup>39</sup> Silvanus is a nyáj betegségeknek szakértő orvosaként lép föl (*quin etiam medicas trado, quis crederet, artes*, 9,65), s ebből könnyű kikövetkeztetni, hogy az idős Cosimo de' Medici személyével azonosítható, s tanítása az uralkodás művészetéről szól a pásztori szimbolika nyelvén. Figyelemreméltó viszont, hogy a valódi, a mitológiai aranykortól maga Cosimo is elhatárolódik: népének jó orvosa, de nektárral folyó patakokat és mézet harmatozó fákat még ő sem képes Firenzébe varázsolni:

*Nullus enim nostrae subit haec oracula, mentis  
qui non ediscat dirum sedare furorem,  
atque odiis posuisse modum. Discordia longe  
tristis abest; nullis fertur violentia saeptis,  
tutus ab insultu pastor sua quisque tuetur  
pascua, militibus non diripienda malignis.  
me duce Gradivus durissima vincula sensit,  
ne queat Etruscos Furiis vexare colonos.  
otia sic dempto peraguntur grata labore,  
omnibus et pleno colitur pax candida cornu.  
securae interea tondent virgulta capellae,  
ulla nec insidias metuunt armenta luporum,  
ut nihil haec aetas intersit et aurea quondam,  
haec nisi quod fluvios non vidit nectare plenos  
currere, nec quercus emittere roscida mella. (70–82)*

Nalditól függetlenül, de ugyanezen időben írta eclogáit a bukolikus műfajt hosszú halódás után újból divatba hozó ferrarai költők legkiválóbbika, Matteo Maria Boiardo: említjük meg, hogy egyik mestere az a Caspar Tribrahus volt, aki hét eclogáját Vitéz Jánosnak

<sup>38</sup> Naldi eclogáinak politikai vonatkozásairól lásd újabban M. MARTELLI, *Letteratura fiorentina del Quattrocento. Il filtro degli anni sessanta*, Firenze 1996, 79skk.

<sup>39</sup> Fölöttébb jellemző R. VERDIÈRE föltevése: az V. eclogában Claudius és Nero beszélgetését látja (*T. Calpurni Siculi De laude Pisonis et Bucolica et M. Annaei Lucani De laude Caesaris Einsiedlensia Carmina* [Coll. Latomus 19], Brüsszel 1954, 256), s ily módon az ecloga afféle fejedelmi tükör, a békés hatalomváltás, az uralkodó kötelességeinek allegóriája volna. Nem egyéb ez, mint az újkori pásztorköltészet keresztyén ihletésű jelképrendszerének visszavetítése az ókori bukolikára, hiszen a reneszánsz idején valóban szokás volt a pásztori munkálkodást a pap vagy a fejedelem teendőinek allegóriájaként érteni, s Calpurnius V. eclogája is emiatt volt rendkívül népszerű és sokat utánzott költemény.

dedikálta. Boiardo 6. eclogája (*Heroida*) már címében is elárulja, hogy a bukolikus keret csak foglalata a történeti tárgyú, epikus szövegnek. Ez a mű szintén Vergilius 6. eclogájának alaphelyzetét eleveníti föl: Modena tájait Orpheushoz méltó dal tölti be, Bargusé, aki talán Janus Pannonius mesterének, Guarinonak a fiával, Baptista Guarinoval azonosítható.<sup>40</sup> A hajnaltól alkonyatig tartó ének Itália történetét tekinti át Saturnus Latiumba való megérkezésétől egészen Ercole d’Este modenai kormányzóvá való kinevezéséig. Ez az elbeszélés is a két klasszikus eposzból merít: első fele a *Metamorphoses* 13–14. éneke alapján mondja el Itália őstörténetét, a második rész pedig az *Aeneis* 6. énekének seregszemléjét összefoglalva szól a római történelem viharos századairól, mígnem a Hercules alakjába maradéktalanul beleolvadó *duca* uralmával, véres háborúk után Diké is visszatér a földre, az örök béke reményét hozva magával:

*Nec minus ut prima quondam flagrante iuventa,  
arma calens et equos, victricia signa Philippi  
cum tulit, oblatas patriaeque ut sumpsit habenas,  
utque truci armorum strepitu lituisque sonante  
Italia et totae fremerent cum praelia gentes  
vicinae, placida populos in pace quietos  
continuit, procul hinc et tristia reppulit arma.  
Salve, Estense decus, terrarum gloria Borsi,  
quo duce sideribus terras Astrea relictis  
incolit, et prisci rursus quo principe mores  
aureaque aeterni redierunt otia veris;  
salve, Estense decus, sub quo fulgentia tuti  
agmina et horrendo nescimus classica cantu. (6,58–70)*

Azt pedig, hogy a vergiliusi – misztikus – és a calpurniusi – politikai – aranykorkép szétválasztása milyen következetes volt, számos példa igazolja. A reneszánsz korában Vergilius 4. eclogája számos, valamely uralkodó elsőszülöttjét ünneplő *genethliacon* mintaképe volt. A visszatérő aranykor leírása azonban szinte minden esetben epikus, gyakran calpurniusi közvetítésű motívumokból építkezik. A 4. ecloga szolgál mintául Joachim du Bellay bukolikus hangvétellű ódájához, melyet föltehetőleg 1553-ban írt Antione de Bourbon és Jeanne d’Albert első gyermekének születésére.<sup>41</sup> A terjedelmes költemény fölütésének több alkotóeleme is Vergiliustól való, így föltűnik az állatok békéjének motívuma is, ám a földművelés nem szűnik meg, sőt, fölvirágzik. Még jellemzőbb, hogy a 112. sortól egészen a 336-ig az újszülött eljövendő harci dicsőségét részletezi. Az óda zárata pedig, mint Calpurnius 1. eclogája, immár egy második Hercules, második Augustus eljövételét ünnepli:

*Puisse encor’ ton bras robuste*

<sup>40</sup> Lásd S. CARRAI bevezetőjét a 6. eclogához: Matteo Maria Boiardo, *Pastoralia*, Testo critico, commento e traduzione di Stefano CARRAI, Padova 1996, 57.

<sup>41</sup> A datáláshoz lásd: Joachim DU BELLAY, *Oeuvres poétiques V. Recueils lyriques de 1558, 1559 et posthumes*, Édition critique par H. Chamard, Párizs 1983, 282sk.

*L'honneur d'Hercule fouler,  
Et ton bon heur s'egaler  
a la fortune d'Auguste:  
Et puisse-tu quelquefois  
Vanger l'ancien outrage,  
Qui foule dessous ses loix  
Le droit de ton heritage. (329–336)*

Igen hasonlóan épül föl a skót humanizmus legnagyobb alakjának, George Buchanannak azon költeménye, mely a későbbi VI. Jakab skót, I. Jakab néven angol király születését ünnepli: a gyermeket megszólító jókívánságok a 4. eclogát követik, maga az aranykorleírás viszont mindössze az angolszászok és a skótok között megszűnő ellenségeskedést és a béke áldásait jövendőli. Buchanan monográfiusa joggal jellemezte ezt a leírást a „political paradise” kifejezéssel:<sup>42</sup>

*Cresce, puer, patriae auspiciis felicibus orbe,  
exspectate puer, cui vatum oracula piorum  
aurea compositis promittunt saecula bellis.  
Tuque peregrinis toties pulsata procellis  
paene tuo toties excissa Britannia ferro  
exsere laeta caput, cohibe pacalis olivae  
fronde comam, repara flammis foedata, ruinis  
convulsa, et pulso cole squalida tecta colono.  
Pone metum, aeternam spondent tibi sidera pacem.  
Iam neque Saxonidae Scotos, nec Saxona Scotus  
infestus premet, et cognato sanguine ferrum  
polluet, et miseris praedendo exhauriet urbes. (Silvae 7,15–26)*

5. A példákat bőségesen lehetne még szaporítani. A séma azonban következetesen ismétlődik: a nemegyszer igen szellemesen kigondolt, változatos bukolikus jelenetezés markánsan epikus proféciát foglal magába, az aranykor pedig valamely idealizált történeti korszak följújtását jelenti.<sup>43</sup> Az alacsony (*humilis*) stílushoz rendelhető műfaj keretébe foglalt fenséges (*grande*) hangnemű vendégszövegek azonban nem pusztán az eclogák stilszintikai megemelésére szolgálnak. Bizonyítani hivatottak azt is, hogy kezdő költő készen áll tehetségét magasabb műfajokban is próbára tenni, és ha megfelelő támogatásban részesül, képes az új aranykor méltó megörökítésére. Theokritos a Hierónnak ajánlott 16. idillben profétikus felhangokkal telített, jellegzetesen homérosi fordulattal fogalmazta meg az értékvesztett jelenkorban csak sínylődő költő, valamint a letűnt fénykort helyreállítani rendel-

<sup>42</sup> Ph. J. FORD, *George Buchanan Prince of Poets with an Edition of the Miscellaneorum liber*, Aberdeen 1982.

<sup>43</sup> A barokk bukolika jelentős képviselője, a polihisztor Bernardino Baldi 2. eclogája immár mintegy képletszerűvé tömöríti ezt az elvet: „Chi vuol veder fra noi / un altro Ottavio Augusto, / se ne venga ove la Parma, / si gloria di aver duce / temperato, prudente, e forte e giusto. / Venga, l'inchini, e dica: / per te, per la tua prole / di novo il mondo spera, / chiuso di Giano il tempio, / goder felice i secoli de l'oro” (163–172).

tetett uralkodó egymásra utaltságát: ἔσσεται οὗτος ἀνὴρ ὃς ἐμεῦ κεχρήσετ' ἀοιδοῦ („eljövend az a férfiú, akinek szükségre lesz rám, a költőre”, 73). A politikai aranykort megjelenítő epikus leírás későbbi költőknél is rendre föltételezi ezt a kapcsolatot, hiszen az Augustus korát fölidézó aranykor eljövételétől saját pályafutásuknak Vergiliushoz hasonló fölvélését is remélték.

TAKÁCS LÁSZLÓ

## AZ IDŐSEBB PLINIUS ELVESZETT TÖRTÉNETI MŰVE

Az ifjabb Plinius egyik levelében részletesen beszámol arról, hogy nagybátyja milyen írói tevékenységet folytatott, mikor és milyen műveket alkotott. A felsorolásban rendkívül szűkszavúan említi csak, hogy Plinius Nero halála után, közvetlenül a *Dubius sermo* című nagyhatású grammatikai, nyelvészeti munka<sup>1</sup> után *A fine Aufidi Bassi* címmel 31 könyvben megírta a megelőző bő két évtized történetét.<sup>2</sup> Erre lehet következtetni ugyanis egyrészt a címből, másrészt a mű megírásának idejéből. A feltételezések szerint Aufidius Bassus a maga történeti munkájában nagyjából Claudius uralkodásának derekáig, talán 48-ig vagy 50-ig tárgyalta az eseményeket; s ha Plinius művét a 70-es évek elején írta, s 77 előtt biztosan befejezte, akkor még szerepelt a műben Vespasianus uralkodásának első néhány éve. Plinius művét, amint azt a *Naturalis historia* előszavában írja, 77-ben még nem publikálta, mert tartott tőle, hogy az *ambitio*, azaz a Flaviusoknak való hízelgés vádjával illetnék, ha a műben is szereplő Vespasianus uralkodása alatt közreadta volna. A publikálás elhalasztásának kinyilvánítása alapján az tűnik biztosnak, hogy ez a mű csak Plinius 79-ben bekövetkezett halála után jelent meg, vagyis a 70-es években írt és megjelentetett történeti művek még nem reflektálhattak rá, és forrásként sem használhatták az *A fine Aufidi Bassi* című történeti munkát.<sup>3</sup> Használták viszont a későbbi történetírók, akiknek beszámolóiból Nero korának krónikáját ismerjük: Tacitus, Suetonius és Dio Cassius. Figyelmünkre elsősorban ezért méltó ez az elveszett pliniusi mű. Mielőtt azonban a mű tartalmi jellemzőire és általános tendenciáira fókuszálnánk, érdemes választ keresni a terjedelmre, a keletkezés idejére és a tárgyalt időszak hosszára vonatkozó kérdésekre.

Mindenekelőtt le kell szögezni, hogy az unokaöcs levelében szereplő cím (*A fine Aufidi Bassi*) sem Tacitus, sem bármely másik történetíró művében nem fordul elő. Maga Plinius sem egészen így hívja a *Naturalis historia*-ban, legelőször ugyanis, a már emlegetett prologusban *historiae*-nak nevezi, s csak kiegészítésként fűzi hozzá, hogy Aufidius Bassus

---

<sup>1</sup> Ellentétben az itt tárgyalt történeti művel a *Dubius sermo* töredékeinek több kiadása is ismert. Először Beck adta ki (J. W. BECK, *C. Plinii Secundi librorum dubii sermonis VIII reliquiae*, Leipzig 1894), majd Mazzarino tette közzé gyűjteményes kötetében: A. MAZZARINO, *Grammaticae Romanae fragmenta aetatis Caesareae*, Torino 1955, 214sq. Részletes kommentárt is tartalmaz viszont A. DELLA CASA: *Il Dubius Sermo di Plinio*, Genova: Istituto di Filologia Classica e Medioevale (Università di Genova, Facoltà di Lettere) 1969.

<sup>2</sup> Plinius, *Epistulae* 3,5.

<sup>3</sup> Az elveszett Nero-kori forrásokkal kapcsolatban lásd M. A. LEVI, *Nerone e i suoi tempi*, Milano 1949, 7–40.



történeti műve folytatásáról van szó.<sup>4</sup> *Historiae*-nak nevezi még unokaöccse is egy másik levelében,<sup>5</sup> s később, amikor az idősebb Plinius a második könyvben még kétszer említést tesz róla, csak úgy hivatkozik rá, hogy a Neróval kapcsolatos ott olvasható adatot már megírta korábban. Itt mindkét alkalommal az *in rebus eius* (sc. *Neronis*) meghatározást találjuk.<sup>6</sup> Mivel ez a kifejezés csak az elveszett történeti műre vonatkozhat, elképzelhető, hogy az ifjabb Plinius említette címet ő, a munka közreadója<sup>7</sup> tette hivatalossá, hogy ezzel is nyilvánítsa, nagybátyja történeti munkája méltó folytatása Aufidius Bassus művének.

Ugyanakkor elgondolkodtató Plinius önhivatkozása is, ami azt sugallja, hogy a történeti munka középpontjában Nero uralkodásának közel tizennégy esztendeje állt. Ezt alátámaszthatja az is, hogy Plinius Claudiuszal kapcsolatban nem említi, hogy írt volna róla, s csak más forrás alapján feltételezhető az is, hogy Vespasianus uralkodásának elejét még tárgyalta művében. Mindent összevetve szinte biztosnak tűnik, hogy Plinius műve 20-22 esztendő eseményeit tárgyalta 31 könyvben. Ennek igazi jelentőségét akkor láthatjuk be, ha ezt az adatot összevetjük a tacitusi *Annales* Nero-könyveinek terjedelmével. Bár a könyvek pontos hosszát nem ismerjük biztosan, Plinius esetében még így is nagyjából másfél könyv jut egy-egy esztendőre, miközben Tacitus négy könyvben (XIII–XVI) tárgyalja Nero uralkodásának tizennégy évét, vagyis egy könyvben három-négy év történéseinek leírását olvashatjuk. Ehhez hozzávéve azt, amit a *Naturalis historia*-ban látunk, vagyis Plinius hihetetlen alaposágát és a részletek iránti olthatatlan szomját, fogalmat alkothatunk arról, mennyire részletező munka lehetett Plinius történeti műve.

E jellemzőjét az elveszett pliniusi műnek egy apró, Tacitusnál található megjegyzés is alátámasztja. Ronald Syme feltételezése szerint ugyanis nagyon valószínű, hogy az *Annales* egyik részlete Plinius burkolt kritikájának tekinthető. Itt azt olvassuk az 57-es esztendő eseménytelenségével kapcsolatban, hogy mások köteteket lennének képesek megtölteni az akkor épült amfiteátrum részletes leírásával.<sup>8</sup> Ismerve Plinius hallatlan adatgyűjtő

---

<sup>4</sup> Plinius, *Naturalis historia*, praef. 20: *Vos quidem omnes, patrem te (sc. Vespasianum) fratremque diximus opere iusto, temporum nostrorum historiam orsi a fine Aufidi Bassi. Ubi sit ea, quaeres: iam pridem peracta sancitur et alioqui statutum erat heredi mandare, ne quid ambitioni dedisse vita iudicaretur. Proinde occupantibus locum faveo, ego vero et posteris, quos scio nobiscum decertaturos, sicut ipsi fecimus cum prioribus.* Ez az eljárás nem volt szokatlan Rómában, más történetírónál is találni rá példát. Vö. A. MEHL, *Geschichtsschreibung in und über Rom*, in: Eve-Marie Becker (Hrsg.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*, Berlin–New York 2005, 111–136. Pliniusról lásd a 130. oldalon írottakat.

<sup>5</sup> Vö. Plinius, *Epistulae* 5,8,5: *Avunculus meus idemque per adoptionem pater historias et quidem religiosissime scripsit.*

<sup>6</sup> Plinius, *Naturalis historia* 2,199: *...anno Neronis principis supremo, sicut in rebus eius exposuimus...; 2,232: ...Neronis principis supremis, sicut in rebus eius retulimus...*

<sup>7</sup> A mű kiadásáról lásd H. NISSEN, *Die Historien des Plinius*, Hermes 26 (1871) 544sqq.

<sup>8</sup> Tacitus, *Annales* 13,31: *Nerone iterum L. Pisonem consulibus pauca memoria digna evenere, nisi cui libeat laudandis fundamentis et trabibus, quis molem amphitheatri apud campum Martis Caesar exstruxerat, volumina implere, cum ex dignitate populi Romani repertum sit res illustres annalibus, talia diurnis urbis actis mandare.*

szenvedélyét és figyelembe véve az elveszett mű terjedelmét, biztosak lehetünk abban, hogy adatmennyisége jóval meghaladta a tacitusi *Annales*-ét.

Az idősebb Plinius történeti művének jelentőségét a kutatásban mégis abban jelölhetjük meg, hogy az elveszett munkát többé-kevésbé minden kutató a Nero korát tárgyaló történeti művek egyetlen vagy legfőbb forrásának nevezi. Vagyis belőle merített Tacitus az *Annales* Nero-könyveiben vagy a *Historiae* elején,<sup>9</sup> de forrása volt Plutarchosnak is a Galba- és Otho-életrajz írásakor,<sup>10</sup> támaszkodott rá Iosephus Flavius<sup>11</sup> és Dio Cassius<sup>12</sup> is. Mindezek fényében egyértelmű, hogy Plinius kulcsszerepet játszott az 50-es, 60-as évek történetírói ábrázolásában, s fontos lenne annak megválaszolása, hogy a későbbi történetírók mennyiben őrizték meg, vagy milyen mértékben és milyen irányba módosították az *A fine Aufidi Bassi*-ban megjelenített történeti képet. Ez természetesen akkor lenne a legkönnyebb, ha a mű nem veszett volna el, de sikeresen lehetne megpróbálkozni vele akkor is, ha nagy mennyiségű töredék állna rendelkezésünkre, amelyek alapján rekonstruálni lehetne a mű meghatározó tendenciáit, legfontosabb jellemzőit. Plinius esetében azonban nem ez a helyzet. Guy Serbat, az ANRW egyik Plinius-cikkének szerzője az elveszett művel kapcsolatban határozottan kijelenti: „Il est impossible d'en reconstituer le contenu.”<sup>13</sup> De valóban ez a helyzet?

Ha a mű „hivatalos” töredékeit vesszük számba, akkor igazat kell adnunk Serbatnak. A mai napig ugyanis a mű hivatalos töredékeinek azokat tartja a Plinius-kutatás, amelyek Hermann Peter *Historicorum Romanorum Fragmenta*-jában megtalálhatók.<sup>14</sup> Az első, 1883-as kiadásban<sup>15</sup> az összes Plinius-töredék szűk négy oldalt tesz ki, de megtalálhatók ezeken a lapokon a *De vita Pomponi Secundi* és a *Bellorum Germaniae libri XX* töredékei is. Bár a legtöbb fragmentum az *A fine Aufidi Bassi* című műből maradt ránk, a műből származó vagy a mű meglétére vonatkozó töredékek száma valóban rendkívül csekély, számuk mindössze kilenc, s ebből három egyáltalán nem említ tartalmi vonatkozásokat. Súlyos problémával szembesülünk azonban, ha a fragmentumok gyűjtési kritériumait vizsgáljuk. Peter lényegre törő, szűkszavú előszavából nem derül ugyan ki, hogy a gyűjtésben mi-

<sup>9</sup> Vö. J. TRESCH, *Die Nerobücher in den Annalen des Tacitus. Tradition und Leistung*. Heidelberg 1965. Lásd még részletesebben: M. M. SAGE, *Tacitus' Historical Works: A Survey and Appraisal*, ANRW II. 33, 2, 851–1030.

<sup>10</sup> Erről részletesen lásd: F. R. B. GODOLPHIN, *The Source of Plutarch's Thesis in the Lives of Galba and Otho*, *AJPh* 56 (1935) 324–328.

<sup>11</sup> T. D. BARNES, *The Sack of the Temple in Josephus and Tacitus*, in: Flavius Josephus and Flavian Rome, Ed. Jonathan Edmondson, Steve Mason, James River, Oxford 2005, 129–145.

<sup>12</sup> A. MEHL, *Kaiser Claudius und der Feldherr Corbulo bei Tacitus und Cassius Dio. Mit einem Anhang: Ist der ältere Plinius die Quelle beider Autoren?* *Hermes* 107 (1979) 220–239.

<sup>13</sup> Vö. G. SERBAT, *Pline l'Ancien. Etat présent des études sur sa vie, son oeuvre et son influence*, ANRW II. 32, 4, 2069–2200. Az elveszett *A fine Aufidi Bassi* című műről ld. 2078. oldalon.

<sup>14</sup> *Historicorum Romanorum Fragmenta*, collegit disposuit recensuit HERMANNUS PETER, Lipsiae 1883, 308–311.

<sup>15</sup> A fragmentumok száma a későbbi kiadásban sem változott.

lyen elvek vezették,<sup>16</sup> de az anyagot vizsgálva egyértelművé válik, hogy csak a forrásmegjelölést is tartalmazó töredékek kerülhettek a gyűjteménybe. Noha ez az eljárás kellő és csak helyeselhető óvatosságra vall, Plinius esetében mégis kifogásolhatjuk. Sok más történetíróval ellentétben tőle ugyanis fennmaradt egy olyan hatalmas, időben később született munka, amelyben számos történeti utalással találkozhatunk. Amíg tehát még akkor is pusztán hipotézis lenne Tacitus, Suetonius, Dio Cassius, Plutarchos vagy Iosephus Flavius műveiben Plinius-fragmentumként rábökni egy-egy részletre, ha ez nagyon valószínűnek tűnik is, a bizonyosság nagyobb abban az esetben, ha az *A fine Aufidi Bassi* töredékeit a *Historia naturalis* könyveiben keressük. Azon túl ugyanis, hogy feltételezzük, Plinius későbbi művében minden biztonnal ismételte korábbi műveinek ezt vagy azt a tézisé, még azt is figyelembe kell vennünk, hogy Tacitusnál és a többi, korábban említett történetírónál is találunk olyan részleteket, amelyek összhangban vannak a *Historia naturalis* egy-egy állításával, adatával. Ebben az esetben persze nem zárhatjuk ki automatikusan, hogy a forrás nem a fennmaradt enciklopédia volt, nagyobb azonban a valószínűsége annak, hogy ez utóbbi munka csak ismételte a korábbi, és Suetonius vagy Tacitus nem a hatalmas adattengerből kívánta kihalszani a számára fontos információkat, hanem az elveszett történeti műből mérítettek. Mivel vizsgálódásunk Nero korára fókuszál, fő állításunk az, hogy a *Historia naturalis*-ban és a történetíróknál egyaránt szereplő, Neróval kapcsolatos adatok az elveszett Plinius-műből származnak.<sup>17</sup>

Ezzel szorosan összekapcsolódik az a megfigyelés is, hogy Plinius a *Historia naturalis* második könyve után (a két fragmentumra korábban utaltam) többször nem említi, hogy arról a bizonyos eseményről már a korábbi történeti művében is megemlékezett. Ennek oka aligha lehet az, hogy később csupa olyasmiről ír, amit még nem írt meg korábban, sokkal inkább az lehet a magyarázat, hogy fölöslegesnek érezte újra és újra a szövegbe szöni, hogy éppen ismétli önmagát. Ha tehát feltételezzük, hogy a *Historia naturalis*-ban Neróval kapcsolatban szereplő megjegyzések, események, érdekességek nem maradtak ki az *A fine Aufidi Bassi* című műből sem, akkor a feltételezett fragmentumok száma ugrásszerűen, mintegy tízszeresére nő, hiszen körülbelül nyolcvan olyan helyet találunk, amelyben Nero-kori eseményről ír Plinius.

<sup>16</sup> Csak arra utal, hogy a testimoniumokat megrostálta: *Testimonia non omnia semper adposui, sed praecipua elegi, ubi larga eorum materies suppeditabat.* i. m. VII.

<sup>17</sup> Tudomásom szerint mindeddig még nem akadt, aki megpróbálkozott volna az elveszett pliniusi mű fragmentumainak a fent vázolt szempontok szerinti kiegészítésével, miközben a Nero-kori történeti művek kommentárjaiban több helyütt is találunk utalást arra, hogy az esetleges suetoniusi vagy Dio Cassius-i adat forrása Plinius elveszett műve volt. Vö. Sueton, *Leben des Claudius und Nero*. Textausgabe mit Einleitung, kritischem Apparat und Kommentar, herausgegeben von W. KIERDORF, Paderborn–München–Wien–Zürich 1992. K. R. BRADLEY, *Suetonius' Life of Nero, An Historical Commentary* (Collection Latomus, Fondecé par Marcel Renard, Volume 157), Bruxelles 1978, 122: „This information may derive from the elder Pliny.” A Pliniusszal párhuzamos Dio Cassius-helyek kérdésében alapos anyaggal szolgál a szerző legújabb olasz kiadása: *Cassio Dione: Storia Romana (Libri LVII–LXIII)*, volume sesto, Introduzione di M. Sordi, traduzione di A. Stroppa, note di A. Galimberti (testo greco a fronte) BUR Classici Greci e Latini, Milano 1999.

Ilyen nagyszámú fragmentum más esetben bizonyosan alkalmas lenne arra, hogy az elveszett mű alapvonalait rekonstruálhassuk, Plinius esetében azonban óvatosságra int, hogy az elveszett történeti mű és a fennmaradt *Naturalis historia* eltérő műfajú munka, az egyik valódi történetírói alkotás, a másik minden témát magába foglaló enciklopédia, bőséges adattár. Plinius ezért csak olyasmint emelhetett át, amit a *Naturalis historia* szervezőelve és szemléletmódja megengedett, így félrevezető lenne azt gondolni, hogy csak ilyesmitől állt az elveszett történeti mű. Helyesebb azt vizsgálni, hogy a Nero-korát tárgyaló többi történetíró (Tacitus, Suetonius, Cassius Dio) mit tartottak meg, s mit hagytak el a Plinius által eléjük tett anyagból. Mivel a fragmentumok mindegyikét nincs lehetőség egyenként megvizsgálni, a továbbiakban néhány példán mutatom be a pliniusi adatok sorsát a későbbi történetírásban.

A következő példák közül a Neróra vonatkozó, időben legkorábbi adat alighanem az, amelyik azt mutatja be, milyen praktikákhoz folyamodott a császár, hogy tüdejét és hangját erősítse. A *Naturalis historia* szerint ólomlemez tette a mellkasára, és így gyakorolta az éneklést.<sup>18</sup> Ugyanezt Suetoniusnál is megtaláljuk, aki más szavakkal ugyanezt írja le, s még azt is hozzáteszi, hogy e gyakorlatokat sajátos étrend egészítette ki.<sup>19</sup> Erről Plinius is tudósít bennünket a *Naturalis historia* egy másik helyén.<sup>20</sup> Tacitusnál és Dio Cassiusnál azonban sem a tüdőerősítő gyakorlatoknak, sem a énekes-diétának nem találjuk nyomát.

A másik Plinius-adat Nero egyik híres megjegyzéséhez kapcsolódik. Végső menekülése közben, mikor egy pocsolya vizével volt kénytelen szomját enyhíteni, ironikusan megjegyezte: *Haec est Neronis decocta*.<sup>21</sup> Ezzel a megjegyzésével arra az italra utalt, amelynek készítését Plinius is följegyezte: *Neronis principis inventum est decoquere aquam vitroque demissam in nives refrigerare; ita voluptas frigoris contingit sine vitiiis nivis*.<sup>22</sup> Erről a hűsítőről megemlékezik Dio Cassius,<sup>23</sup> és egyik versében Martialis is utal rá.<sup>24</sup> A harmadik esetben inkább csak feltételezés, hogy a Plinius által hivatkozott szoborról ejt szót Suetonius is. Az előbbi szerint Nero kíséretében lábszárai szépsége miatt mindig körbevittek egy amazon-szobrocskát.<sup>25</sup> Véleményem szerint ez a szobor azonos lehet azzal a leányt ábrázoló

---

<sup>18</sup> Plinius, *Naturalis historia* 34,166: *Nero, quoniam ita placuit diis, princeps, lamna pectori inposita sub ea cantica exclamans alendis vocibus demonstravit rationem*.

<sup>19</sup> Suetonius, *Nero* 20,1: *et plumbeam chartam supinus pectore sustinere et clystere vomituque purgari et abstinere pomis cibisque officientibus*. A két megfogalmazás különbsége is érv lehet amellett, hogy Suetonius nem a *Naturalis historia*-ból merítette ezt a Neróra vonatkozó információt. A részlet külön érdekessége egyébként, hogy vita bontakozott ki arról, félreértette-e Suetonius Plinius leírását Nero gyakorlatozásáról. Vö. BRADLEY i. m. (l. 17. jz.) 122.

<sup>20</sup> Vö. Plinius, *Naturalis historia* 19,108.

<sup>21</sup> Vö. Suetonius, *Nero* 48,3.

<sup>22</sup> Plinius, *Naturalis historia* 31,40.

<sup>23</sup> Dio Cassius, *Historia Romana* 63,28,5.

<sup>24</sup> Vö. Martialis 14,117.

<sup>25</sup> Plinius, *Naturalis historia* 34,82: *Strongylon Amazonem, quam ab excellentia crurum eucnemon appellat, ob id in comitatu Neronis principis circumlatam*.

ló szobrocskával, amelyről Suetonius tesz említést Nero babonái közt,<sup>26</sup> noha a két adatot a szakirodalom mindeddig még nem kapcsolta össze.

Az előbb említett három példa kellőképpen alátámasztja, nem tűnik tehát megalapozatlannak az a feltételezés, hogy a Nero-koráról szóló, fennmaradt történeti művekben és a *Naturalis historia*-ban található párhuzamosságok arra engednek következtetni: az ez utóbbiban található Nero korára vonatkozatható utalások szerepeltek Plinius elveszett történeti művében is. Azt nem állítjuk, hogy Plinius volt a közvetlen forrás,<sup>27</sup> de azt igen, hogy ami Nero korával kapcsolatban előfordul a *Naturalis historia*-ban, az (nagy valószínűséggel) olvasható volt az elveszett műben is. Mert gondolhatnánk ugyan azt is – mint korábban említettem –, hogy ezeknek az adatoknak a birtokába Plinius már csak az *A fine Aufidi Bassi* befejezése után jutott, ennek ellentmond azonban az, hogy a *Naturalis historia* végéig anélkül hivatkozik fontos Nero-kori forrásokra (például Agrippina, Domitius Corbulo vagy Suetonius Paulinus emlékirataira), hogy említést tenne a belőlük merített információk korábbi felhasználására. Mindent egybevetve tehát bizonyosnak mondható, hogy az elveszett mű fragmentumainak száma jóval nagyobb, mint ahogy azt eddig a kutatás feltételezte. Az alábbiakban ebből kiindulva a Neróra és Poppaea Sabinára vonatkozó pliniusi utalások alapján kísérlem meg fölvezetni az elveszett mű néhány sajátosságát, amelyek még markánsabbnak tűnhetnek a Tacitusszal, Suetoniusszal vagy Dio Cassiusszal való összevetés nyomán.

A Nero-koráról tudósító történetírók tehát valamennyien ismerték és fölhasználták Plinius művét, ám közülük csak Tacitus tesz említést róla mint forrásáról: az *Annales*-ben két (13,20; 15,53), a *Historiae*-ban egy alkalommal (3,28). Az *Annales*-beli első előforduláskor Cluvius Rufust és Pliniust együtt említi a történetíró, hogy ők – ellentétben Fabius Rusticusszal – nem tudósítanak arról, hogy Burrus iránt megrendült volna Nero bizalma.<sup>28</sup> Ugyanennek a műnek 15. könyvében vitára kel Pliniusszal, mert hihetetlennek tartja, hogy az összeesküvő Piso Nero meggyilkolása után feleségül kívánta volna venni Claudius még életben lévő idősebbik lányát, Antoniát. Véleménye szerint Plinius téved, hiszen minden körülmény (az ésszerűség és Piso szerelme felesége iránt) kizárja ezt.<sup>29</sup> A *Historiae*-beli részlet ennél jóval semlegesebb, s csak azt mutatja, Plinius nem jelentett kétségbevonhatat-

<sup>26</sup> Suetonius, *Nero* 56,1: ...*siquidem imagunculam puellarem.*

<sup>27</sup> BRADLEY is kétségbe vonja ezt, amikor arra a vitára utal, amely Nero légzésgyakorlatainak leírása körül bontakozott ki, vö. BRADLEY i. m. (l. 17. jz.) 122.

<sup>28</sup> Tacitus, *Annales* 13,20: *Fabius Rusticus auctor est scriptos esse ad Caecinam Tuscum codicillos, mandata ei praetoriarum cohortium cura, sed ope Senecae dignationem Burro retentam. Plinius et Cluvius nihil dubitatum de fide praefecti referunt. sane Fabius inclinatus ad laudes Senecae, cuius amicitia floruit. nos consensum auctorum secuturi, quae diversa prodiderint, sub nominibus ipsorum trademus.*

<sup>29</sup> Tacitus, *Annales* 15,53: *interim Piso apud aedem Cereris opperiretur, unde eum praefectus Faenius et ceteri accitum ferrent in castra, comitante Antonia, Claudii Caesaris filia, ad eliciendum vulgi favorem, quod C. Plinius memorat. nobis quoquo modo traditum non occultare in animo fuit, quamvis absurdum videretur aut inane[m] ad spem Antoniam nomen et periculum commodavisse, aut Pisonem notum amore uxoris alii matrimonio se obstrinxisse, nisi si cupido dominandi cunctis adfectibus flagrantior est.*

lan tekintélyt Tacitus szemében.<sup>30</sup> Ezeken a helyeken kívül még két tacitusi szövegrészlet-ről kell megemlékezni, amelyek Syme szerint az idősebb Plinius kritikáját tartalmazzák a kritizált szerző megnevezése nélkül.<sup>31</sup> A *Historiae*-ban azt kifogásolja Tacitus, hogy a Flavius-kori történetírók az uralkodóház dicséretére hajoltak az események ábrázolásakor,<sup>32</sup> míg az *Annales* már idézett helyén a bőbeszédűséget ítéli el.<sup>33</sup> Syme vélekedése megalapozottnak tűnik, ha figyelembe vesszük, hogy a terjedelmet és a tárgyalt időszakot tekintve Plinius művének okvetlenül részletesezőbbnek kellett lennie, mint Tacitusénak. Ezt támasztja alá az is, hogy Plinius a *Naturalis historia*-ban – amint arra később kitérek – olyan adatokat közöl, amelyek teljesen hiányoznak az *Annales*-ből. Ennek nyilvánvaló oka Tacitus Plinius-szal szembeni óvatossága, aminek a szigorú forráskritika és az adathalmaz megrostálása lett az eredménye.

Mivel hosszabb, összefüggő rész egyáltalán nem áll rendelkezésünkre az elveszett Plinius-műből, így csak a biztos és a feltételezett fragmentumokból indulhatunk ki, amikor megpróbáljuk meghatározni az *A fine Aufidi Bassi* néhány jellemző vonását. E fragmentumok alapján arra nincs mód, hogy egy összefüggő eseménysor pliniusi ábrázolását rekonstruáljuk és értelmezzük, a töredékek csak arra adnak módot, hogy segítségükkel felvázoljuk egyes történelmi szereplők Pliniusnál megjelenő képét. Ez két, a korabeli történelemben fontos személy, Nero és Poppaea Sabina esetében lehetséges. Ehhez természetesen azzal az előfeltevéssel élünk, hogy az *A fine Aufidi Bassi* Nero- és Poppaea-képe nem csak hogy nem tér el a *Naturalis historia* Nero- és Poppaea-képétől, hanem szinte minden vonatkozásban azonos azzal, vagyis Plinius álláspontja *nem módosult* a két mű megírása közti időben. A továbbiakban tehát előbb Plinius Nero-, majd Poppaea Sabina-ábrázolását mutatom be a *Naturalis historia* részletei alapján.

Plinius maga mondja, hogy ismerte és művében fölhasználta az Agrippina emlékirataiban Nero születésének körülményeire és gyermekkorára vonatkozó adatokat.<sup>34</sup> Ezek jelentős része Suetoniusnál is olvasható, de az csak Pliniusnál szerepel, hogy Nero lábbal

---

<sup>30</sup> Tacitus, *Historiae* 3,28: *Hormine id ingenium, ut Messala tradit, an potior auctor sit C. Plinius, qui Antonium incusat, haud facile discreverim, nisi quod neque Antonius neque Hormus a fama vitaque sua quamvis pessimo flagitio degeneravere.*

<sup>31</sup> R. SYME, *Tacitus*, I–II, New York 1958, 180; 289skk.; 687skk. Syme véleményét sokan osztják. Lásd pl. SHERWIN-WHITE, *The Letters of Pliny. A historical and social commentary*, Oxford 1966, 224.

<sup>32</sup> Tacitus, *Historiae* 2,101: *Scriptores temporum, qui potiente rerum Flavia domo monumenta belli huiusce composuerunt, curam pacis et amorem rei publicae, corruptas in adulationem causas, tradidere: nobis super insitam levitatem et prodito Galba vilem mox fidem aemulatione etiam invidiaeque, ne ab aliis apud Vitellium anteirentur, pervertisse ipsum Vitellium videntur.*

<sup>33</sup> Tacitus, *Annales* 13,31: *Nerone iterum L. Pisone consulibus pauca memoria digna evenere, nisi cui libeat laudandis fundamentis et trabibus, quis molem amphitheatri apud campum Martis Caesar exstruxerat, volumina implere, cum ex dignitate populi Romani repertum sit res inlustres annalibus, talia diurnis urbis actis mandare.*

<sup>34</sup> Vö. Plinius, *Naturalis historia* 7,46: *Neronem quoque, paulo ante principem et toto principatu suo hostem generis humani, pedibus genitum scribit parens eius Agrippina. ritus naturae hominem capite gigni, mos est pedibus efferri.*

jött a világra, amit a polihisztor szerző baljós előjelként értelmez. Minden egyéb Nero-megjegyzés közül azonban a *Naturalis historia* 30. könyvében szereplő a legizgalmasabb: (*et multis aliis modis divina promittit, praeterea umbrarum inferorumque colloquia.*) *quae omnia aetate nostra princeps Nero vana falsaque comperit. quippe non citharae tragicique cantus libido illi maior fuit, fortuna rerum humanarum summa gestiente in profundis animi vitiis, primumque imperare dis concupivit nec quicquam generosius voluit. nemo unquam ulli artium validius favit. ad hoc non opes ei defuere, non vires, non discentis ingenium, quae non alia patiente mundo! immensum, indubitatum exemplum est falsae artis, quam dereliquit Nero; utinamque inferos potius et quoscumque de suspicionibus suis deos consulisset, quam lupanaribus atque prostitutis mandasset inquisitiones eas! nulla profecto sacra, barbari licet ferique ritus, non mitiora quam cogitationes eius fuissent. saevius sic nos replevit umbris.*<sup>35</sup> Nero vonzódását a fekete mágia körébe tartozó varázslásokhoz Tacitus nem hangsúlyozza különösen, Suetonius viszont külön részben említi az istenekhez való viszonyát. Az életrajz 56. caputjának tételmondata: *Religionum usque quaque contemptor, praeter unius Deae Syriae, hanc mox ita sprexit ut urina contaminaret...*, majd megemlíti, hogy néhány hónappal halála előtt a béljólás kötötte le a figyelmét. Suetonius tehát ismerteti, de nem hangsúlyozza szembetűnő módon Nero mágia iránti vonzódását, míg Plinius a költészet iránti vonzalommal szembeállítva súlyosabbnak tartja, hogy *imperare dis concupivit nec quicquam generosius voluit*. Tacitus szemében, úgy tűnik, Nero lantművészi szereplése jóval többet nyomott a latba, hiszen „fellépéseiről” részletesen beszámolt, ahogy Dio Cassiusnál is részletesen olvashatunk arról, mennyire izgult műsorszámai előtt. Plinius mágiával szembeni általános fenntartásai játszhattak döntő szerepet abban, hogy Plinius a császár legnagyobb bűnének nem azt tartotta, hogy lantosként lépett föl közönsége előtt s hogy rajongott a költészetért, hanem azt, hogy különféle mágikus varázslatokkal az istenségeket saját akaratára kívánta hajlítani. Nero lantművészként és költőként való fellépései jelentőségének csökkentése, a bűnlajtsromban való hátrábsorolása összefügghet azzal, hogy költői tevékenységet az ifjabb Flaviusok, Titus és Domitianus is folytattak. Giorgio Brugnoli tanulmányában részletesen elemzi Vespasianus fiainak a költészethez való viszonyát, sőt megemlíti, hogy az idősebb Plinius is megemlékezik az idősebb testvérnek egy üstökösről írt költeményéről a *Naturalis historia* II. könyvében.<sup>36</sup> Amikor Tacitus megírja az *Annales*-t, Traianus uralkodása idején, már nem kényszerül arra, hogy Nero költészet iránti vonzalmát kevésbé lényegesnek mutassa, mivel a Flavius-kori közvetlen vonatkozás már nem befolyásolta.

Még jobban megragadható talán azonban az az ellentét, amely Tacitus és Plinius Poppaea Sabina-képe között feszül. Poppaea Sabina fontos mellékszereplő a princeps oldalán az *Annales*-ben, és valamennyi Nero kortárs közül rá hivatkozik a legtöbbször – egészen pontosan ötször – Plinius. Nála szerepel az a sokszor emlegetett adat, hogy Poppaea

<sup>35</sup> Plinius, *Naturalis historia* 30,14–15.

<sup>36</sup> G. BRUGNIOLI, *Cultura e propaganda nella restaurazione dell' età flaviana*, in: Studi di filologia e letteratura latina. A cura di S. Conte e F. Stok, Pisa 2004, 111–146 (Eredetileg in: *Annali dell' Università di Lecce* 1 [1965] 5–36). Az említett költeményről 112. o.

bőre puhaságának megőrzése végett számarkancák tejében fürdött,<sup>37</sup> hogy aranyozott sarut húzatott kedvenc igavonó állatai patáira.<sup>38</sup> Aztán feljegyzi még, hogy egy évnyi tömjéntermést égettetett el Nero Poppaea temetésén,<sup>39</sup> s hogy egyik költeményében borostyánszínűnek nevezte az asszony (festett) haját.<sup>40</sup> A Pliniusnál Poppaeáról olvasható adatok közül Tacitusnál egyiknek sem találjuk nyomát, és Suetonius vagy Dio Cassius sem említi Poppaea életében és halálában is megnyilvánuló mérhetetlen fényűzését. Az *Annales*-ben Tacitus elismeri az asszony intelligenciáját,<sup>41</sup> de ábrázolásában a hangsúly Poppaea mérhetetlen „többre vágyásán” van: előbb Otho kedvéért hagyja ott férjét, Rufrius Crispinust, majd a császáráért hátat fordít szeretőjének, s módszeresen eléri, hogy Nero megszabaduljon legfőbb riválisaitól, Agrippinától és Octaviától. Nem zárhatjuk ki, hogy Plinius elveszett művében ábrázolta Poppaea egyre följebb kerülésének folyamatát, ebből azonban a *Naturalis historia*-ban feltételezett töredékekben semmi sem maradt meg. Ha azonban arra gondolunk, hogy Vespasianus egyik legfőbb törekvése az volt, hogy szigorú takarékossgal rendbe tegye az állam pénzügyeit (elég az illemhelyek megadóztatására gondolni), akkor érthető, miért tűnik föl Nero és hitvese a *luxuria* riasztó példáiként Pliniusnál.

A *Naturalis historia*-ból nyerhető fragmentumok egy része alapján úgy tűnik tehát, hogy Plinius a Flavius-kor szellemiségének hatása alatt írta meg *A fine Aufidi Bassi* című történeti művét. Ez azt jelenti, hogy a kor főszereplőinek ábrázolásában igyekezett kiemelni azokat a vonásokat, amelyek élesen elválasztották a megelőző bő másfél évtizedet a 70-es évektől, s elhalványítani (olykor talán egyenesen kitörölni) azokat, amelyek alapján párhuzamot lehetett volna vonni a régi és az új között. Ezt talán maga Plinius is érezte, s éppen ezért halasztotta a mű publikálását a halála utáni időkre.

---

<sup>37</sup> Plinius, *Naturalis historia* 11,238: *Poppaea certe, Domiti Neronis coniunx, quingentas per omnia secum fetas trahens, balnearum etiam solio totum corpus illo lacte macerabat, extendi quoque cutem credens.* 28, 183: *Cutem in facie erugari et tenerescere candore lacte asinino putant, notumque est quasdam cottidie septies genas custodito numero fovere. Poppaea hoc Neronis principis instituit, balnearum quoque solia sic temperans, ob hoc asinarum gregibus eam comitantibus.*

<sup>38</sup> Plinius, *Naturalis historia* 33,144: *nostraque aetate Poppaea coniunx Neronis principis soleas delicatioribus iumentis suis ex auro quoque induere iussit.*

<sup>39</sup> Plinius, *Naturalis historia* 12,83: *periti rerum adseverant non ferre tantum annuo fetu, quantum Nero princeps novissimo Poppaeae suae die concremaverit.*

<sup>40</sup> Plinius, *Naturalis historia* 37,50: *Domitius Nero in ceteris vitae suae portentis capillos quoque Poppaeae coniugis suae in hoc nomen adoptaverat quodam etiam carmine sucinos appellando.*

<sup>41</sup> Poppaea Tacitus-képével kapcsolatban lásd: R. SYME, *Princesses and Others in Tacitus, Greece & Rome* 28 (1981) 40–52.





DARAB ÁGNES

## AZ ANEKDOTA MINT A RÓMAISÁG KIFEJEZŐDÉSE AZ ID. PLINIUSNÁL<sup>1</sup>

Az ifjabb Plinius a *Naturalis Historiát opus diffusum*-nak<sup>2</sup> nevezte. A műnek ez a jellemzése több szempontból is találó. Először is azért, mert igen nagy terjedelmű. Másrészt azért, mert témája szerteágazó, oly annyira, hogy a 37 könyv a világ egészének ismeretét foglalja magában. Végül a *diffusum* jelző vonatkoztatható – talán az ifjabb Plinius is gondolt erre — a mű rendkívül szétáradó előadásmódjára is. A *Naturalis Historia* narratívájának arra a leg-sajátosabb vonására, amit legutóbb egyik kutatója asszociatívnek nevezett.<sup>3</sup> Ez azt jelenti, hogy alig található a műben olyan téma, amelynek a tárgyalását ne törné meg egy-egy hosszabb vagy rövidebb kitérő.

Az utolsó öt könyv, amelyek fémek, ásványok, drága- és féldrágakövek sokaságát tárgyalják, bőven kínált erre alkalmat. Egy-egy anyag bemutatásának a szempontjai, és ebből adódóan a narratíva felépítése lényegében változatlan: az anyag lelőhelye, keletkezésének vagy előállításának módja, fajtáinak felsorolása, végül felhasználása részben a képzőművészetben és mindenekelőtt a gyógyászatban. Ennek a narratív sémának a következetes alkalmazása kétségtelenül némi monotonitást kölcsönöz a szövegnek, amit azonban old az előadásba betoldott sokféle történet. Ezek a történetek tartalmukat tekintve többnyire mítikus vagy anekdotikus aitiológiák, valamint az anyaghoz kötődő érdekességek, leginkább morális célzatú anekdoták. Terjedelmük rövid, egy-két *caput*, amely gyakran minden átvezetés nélkül ékelődik a fő téma tárgyalásába. A pliniusi narratívának részben ez a sajátossága az, ami miatt a *Naturalis Historiát* stilisztikai szempontból az ókor egyik legrosszabb műveként szokás számon tartani.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> A tanulmány a K81619 számú OTKA pályázat támogatásával készült.

<sup>2</sup> Epist. 3,5,6: *Naturae historiarum triginta septem, opus diffusum, eruditum nec minus varium quam ipsa natura.*

<sup>3</sup> Th. FÖGEN, *Pliny the Elder's Animals: Some Remarks on the Narrative Structure of Nat. Hist. 8–11*, *Hermes* 135 (2007) 193.

<sup>4</sup> E. NORDEN volt az, aki elsőként fogalmazta meg Plinius művének ezt a lesújtó minősítését (*Antike Kunstprosa*, Leipzig 1923, 314): „Sein Werk gehört, stilistisch betrachtet, zu den schlechtesten, die wir haben. .... Plinius hat es einfach nicht besser gekonnt.” A *Naturalis Historia* NORDEN-féle minősítése a legutóbbi időig alapvetően határozta meg a mű irodalomtörténeti megítélését: F. R. D. GOODYEAR, *Pliny the Elder*, in: E. J. Kenney, W. V. Clausen (Eds.), *The Cambridge History of Classical Literature, Vol. II: Latin Literature*, Cambridge 1982, 670–671: „Pliny... could

A kérdés tehát az, hogy ezeket a kitérőket a szöveg struktúráját széttördelő hibának és ezáltal Plinius előadásmódját tárgyához nem illőnek tekintjük, avagy abból indulunk ki, hogy Plinius, aki történeti és grammatikai műveket is írt, nem az írói képesség és fegyelem hiánya miatt és nem is csupán a *varietas*-ra törekvéstől vezérelve engedett a történetmondás csábításának. Hanem azért, mert ezek a kitérők éppen olyan fontos tartalom hordozói, mint a tényyszerű ismereteket közlő szövegrészek. Ennek megítéléséhez szolgálhat adalékként két különleges anyag, a borostyánkő és a korinthoszi bronz pliniusi leírásának összehasonlító elemzése.

*Plinius a borostyánkőről*

A borostyánkő ismertetésére a 37. könyvnek abban az egységében kerül sor, amely a fényűzés szempontjából legkedveltebb ásványokat tárgyalja: a folypátot<sup>5</sup> és a hegyikristályt.<sup>6</sup> Ezeket követi a borostyánkő, amelynek bemutatása a következőképpen épül fel:

- I. (30): A téma exponálása: *Proximum locum ..... sucina optinent*, és a borostyán értéke: míg a kristály- és folypát-poharak népszerűségének praktikus okai is vannak, a borostyán közkedveltségére még nem sikerült választ találni: *priora illa aliquis de causis, crystallina frigido potu, myrrhina utroque; in sucinis causam ne deliciae quidem adhuc excogitare potuerunt*.
- II. (31–41): A görög források a borostyán keletkezéséről és lelőhelyéről: *vanitas Graecorum*.
- III. (42–46): Az igazság minderről: *certum est*.
- IV. (47–48): A borostyán fajtái és színezése.
- V. (49–50): Visszacsatlakozás a gondolatmenet elejéhez (30): minden luxuscikk esetében vagy a fitogtatás, vagy a használhatóság az, ami miatt annyira kedvelik. A borostyán az egyetlen, amely pusztán a fényűzés tudata miatt tetszik (*sola deliciarum conscientia*). Ennek illusztrálása: Poppaea divatot teremtő vörös hajszíne.
- VI. (51): A borostyán felhasználása a gyógyászatban.

A téma kifejtésének gondolatmenete tehát alapvetően a már felvázolt sémát követi: az ásvány keletkezése és lelőhelye, fajtái, végül felhasználása luxuskellékként és a gyógyászatban. Az egyes részek strukturális súlya azonban igen eltérő. Plinius ennek az ásványnak huszonegy caputot szentel, amelyből igen szokatlanul nagy terjedelemben, tizenötben<sup>7</sup> azt tárgyalja, hogy ki mindenki mi mindenből származtatja a borostyánkövet. Ebből a tizenötből tízben a görög forrásokban olvasottakat foglalja össze, ami nincs arányban a tartalom jelentőségével, és fölösleges kitérőnek is tűnik. A szövegrésznek a hosszúságon túl vannak egyéb sajátosságai is.

---

hardly frame a coherent sentence. ... Instead of adopting the plain and sober style appropriate to his theme, he succumbs to lust for embellishment.”

<sup>5</sup> 37,18–20.

<sup>6</sup> 37,23–29.

<sup>7</sup> 37,31–46.

### 1. A tárgyszerű narratíva

Plinius a borostyánkő keletkezés-történeteinek számbavételét a mitikus aitiológiával, Phaethon nővéreinek metamorfózisával, a borostyánt könnyező nyárfáknak a történetével kezdi. Majd csak a tárgyra koncentrálva, minden kitérőt mellőzve sorolja fel mindazt, amit az ásvány keletkezéséről és előfordulási helyéről forrásaiban olvasott. Összesen huszonhárom változatot foglal össze, amelyekből huszonkettő görög. Ezeknek a forrását minden esetben név szerint megnevezi, és tömör összefoglalásukat ugyanazon szempontok szerint végzi. Ezek a szempontok a következők:

- a) Hol lelhető fel a borostyánkő? Eridanus partján, az Electrides szigeteken, az Adriai-tenger partján, Liguriában, Etiopiában, Scythiában, Britanniában, Germaniában, Egyiptomban, Indiában, Syriában, a nagy Szirtisz mellett, Carmaniában, az északi óceán szigetein, Numidiában.
- b) Miből ered? Fák izzadják ki magukból, ásványként találják, hiúzok hólyagjából, fa termése, sziklából folyik ki, megkocsonyásodott tengervíz, a napsugarak nedve, az óceáni veti partra, iszapból, nyárfák tetejéről hullik le, a meleagris nevű madarak könnyéből, a fenyőfélékhez tartozó fák kifolyó nedvéből.
- c) Hogyan nevezik és mi az elnevezés etimológiája? *Electrum*, *sualiternicum*, *lyncurium*, *langurium*, *sucinum*, *thium*, *sacrium*, *glaesum*.

### 2. Kronológia

Az aitiológiák felsorolásában megragadható egyfajta kronológiai szempontú elrendezés. A tárgy kifejtése a borostyánt könnyező nyárfáknak a történetével kezdődik, amely a mitikus ősidőbe nyúlik vissza. Ezután a tragédiaköltőkkel, Aiszkhülosszal és Euripidésszel, továbbá a nagyobb részét 4–3. századi szakírók idézésével a történeti időben haladunk előre. Majd amikor Plinius Xenokratésra hivatkozik, aki „nemrégiben írt ezekről a dolgokról (*nuperrime scripsit vivitque adhuc*)”,<sup>8</sup> eljutunk a közelmúltig, végül Plinius jelenkoráig: „A minap vált közismertté (*percognitum nuper*), hogy a pannoniai Carnuntumtól 600 ezer lépésre van Germaniának az a partvidéke, ahonnan szállítják, és még él is az a római lovag (*vivitque eques*), akit a beszerzésére az a Iulianus küldött ki, aki Nero császár gladiatori játékeit rendezte.”<sup>9</sup>

### 3. Az ők és a mi: görögök és rómaiak

Plinius olykor értékeli is a forrásaiban olvasottakat. A görögök állításait a *falsum*,<sup>10</sup> *ignorantia*,<sup>11</sup> *mendacium*<sup>12</sup> minősítésekkel illeti, összességében pedig *vanitas*-nak<sup>13</sup> nevezi.

<sup>8</sup> 37,37.

<sup>9</sup> 37,45. A magyar fordítást az alábbi kiadásból idézem: *Idősebb Plinius: Természetrész. Az ásványokról és a művészetekről (XXXIII–XXXVII)*. Fordította, a jegyzeteket és a névmagyarázatokat készítette DARAB Ágnes (XXXIV, XXXVI) és GESZTELYI Tamás (XXXIII, XXXV, XXXVII), Bp. 2001.

<sup>10</sup> 37,31; 33.

<sup>11</sup> 37,32.

Különösen a tragédiaköltőket bírálja leplezetlenül: „Mert az, hogy Aeschylus az Eridanust Hiberiába, azaz Hispaniába helyezte, s Rhodanusnak is nevezte, Euripides és Apollonius pedig azt állították, hogy a Rhodanus és a Pó az adriai parton összefolynak, akkora tájékozatlanságot árul el a világról, hogy könnyen megbocsáthatóvá teszi tájékozatlanságukat a borostyánról.”<sup>14</sup> A legkíméletlenebbül Szophoklészsal bánik, aki szerint a borostyán Indián túl keletkezik a meleagris nevű madarak könnyéből, amelyek Meleagroszt siratják.<sup>15</sup> Mi kell még? – kiált fel Plinius, és nemcsak hazugsággal, hanem az emberek teljes semmibevételével vádolja a költőt.<sup>16</sup>

Amikor rátér az igazság, a tényként kezelendő ismeretek összefoglalására a borostyán nevééről, keletkezéséről és lelőhelyéről, már egyetlen forrást sem nevez meg. Ellenben hangsúlyozza, hogy „Már őseink is úgy hitték (*prisci nostri credidere*), hogy fa nedvéből származik, ezért nevezték *sucinumnak*.”<sup>17</sup> A borostyán *glaesum* neve is elvezet a rómaiakhoz. Bár az ásványnak ez a germán neve, de előfordulásának egyik helyét, egy szigetet a rómaiak (*ab nostris*) nevezték el Glaesoriának, amikor Germanicus Caesar ott járt hajóhadával.<sup>18</sup> A borostyán Póhoz kapcsolódó történetének, amelyet a görög forrásokkal összefüggésben valótlannak nevezett (*quod esse falsum Italiae testimonio patet*),<sup>19</sup> a keletkezése is rögtön érthetővé válik (*Pado vero adnexa fabula est evidente causa*), ha tudjuk, hogy a borostyánt a venétek tették közismertté.<sup>20</sup> Végül a számos fajtája közül egy itáliait, a falernusit övezi a legnagyobb elismerés (*summa laus*).<sup>21</sup>

A narratíva tárgyyszerűsége, a nagy mennyiségű adat kronológiai elrendezése, a görögök és a rómaiak ismeretének a hazugság — igazság ellentétére épített szembeállítás egyetlen célt szolgál. Nem a borostyán bemutatását, hanem annak a bizonyítását, amelyet Plinius a 31. caput elején fogalmaz meg: „Itt az alkalom a görögök üres fecsegésének leleplezésére, csak tartsanak ki állhatatosan az olvasók, mert azt is fontos tudni, hogy nem kell mindent csodálni, amit ők írtak.”<sup>22</sup> Ettől kezdve mindaz, ami a témát exponáló 30. caput és az annak gondolatát folytató 49. caput között van, elsősorban ennek a tételmondatnak az

<sup>12</sup> 37,41.

<sup>13</sup> 37,31. A *vanitas* az egyik legnegatívabb minősítés Plinius szóhasználatában, amelyet mindig az idegen népekről, többnyire a görögökről, és legnagyobb hévvel a Kelet mágusairól szólva alkalmaz. Minderről ld: M. BEAGON, *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford 1992, 19–20; S. CAREY, *Pliny's Catalogue of Culture. Art and Empire in the Natural History*, Oxford 2003, 24–25.

<sup>14</sup> 37,32.

<sup>15</sup> 37,40.

<sup>16</sup> 37,41.

<sup>17</sup> 37,43.

<sup>18</sup> 37,42.

<sup>19</sup> 37,31.

<sup>20</sup> 37,43–44.

<sup>21</sup> 37,47.

<sup>22</sup> A szerző fordítása.

igazságát hivatott bizonyítani. Ez a szándék határozza meg a szöveg formáját is, amely a szónoki beszédben határozható meg, és amely a Quintilianusnál olvasható<sup>23</sup> öt részből áll:

1. Prooemium (31. első mondata): A cél a görögök hazugságainak leleplezése (*Occasio est uanitatis Graecorum detegendae*).
2. Narratio (31): A borostyán legismertebb (*plurimi poetae dixere*), mitikus aitiológiája és névetimológiája (Phaethon, electrum), aminek valótlanúságára maga Itália a bizonyíték.
3. Probatio (32–41): A történetileg megragadható görög szerzők valótlan állításai, amely Szophoklész magyarázatában éri el tetőpontját, ami egyben a szöveg érzelmi csúcspontja is (*primi, diligentiores, modestiores, super omnes est Sophocles*).
4. Refutatio (42–46): Az igazság (*Certum est*), amely vagy a rómaiaktól ered, vagy a rómaiakhoz vezet.
5. Epilogus (47–48): Egyéb tudnivalók az ásványról: fajtái (*Summa laus Falernis ... dictis*) és festése.

Így válik érthetővé a borostyán pliniusi leírásának minden sajátossága. Fegyelmezetten tárgyyszerű és kronológiai rendbe szedett ez a szöveg, mert bizonyítani akar, ami nem engedi meg sem a kitérőket, sem az írói asszociációkat. Amit pedig bizonyítani akar, csak részben a borostyánról írt görög tudósítások valótlanúsága. Az igazi cél túlmutat ezen: demonstrálni nemcsak a görögök tudásának megbízhatatlanságát, hanem — legalább is ebben az esetben — a rómaiak tudásának fölényét.<sup>24</sup> Plinius ezért sorolja fáradhatatlanul, a teljességre törekedve görög forrásait. A görög szerzők idézésének dominanciája és ennek következtében túlsúlya a szöveg struktúrájában, a szövegnek ebből eredő aránytalansága tehát nem azzal magyarázható, hogy Plinius képtelen volt szelektálni anyagában. Éppen ellenkezőleg, igen tudatosan, a retorika szabályait követve építette fel a szöveget, amelynek számára legfontosabb célját a probatio strukturális szerepének megnövelésével is kifejezésre juttatta. A borostyán bemutatása nemcsak cél, hanem eszköz, vagy ahogy ő maga mondja, *occasio* is volt e valódi cél eléréséhez.

#### *Plinius a korinthuszi bronzról*

A korinthuszi bronz részletes ismertetésére a 34. könyvben kerül sor. Plinius előadásmódja itt egészen más, mint a borostyán esetében. A legszembeütőbb eltérések az alábbiakban foglalhatók össze:

1. Az ötvözet bemutatása nem alkot összefüggő szöveget. Olykor *caputok* sokasága tördeli szét az ide tartozó ismereteket, amelyek a következők:

<sup>23</sup> Inst. orat. 3,9,1skk.

<sup>24</sup> Pliniusnak a görög tudományokkal alapvetően ambivalens, gyakran kritikus, olykor pedig kifejezetten ellenséges viszonyáról ld. A. WALLACE-HADRILL, *Pliny the Elder and Man's Unnatural History*, Greece&Rome XXXVII (1990) 93–94; BEAGON i. m. (l. 12. jz.) 11–12, 18–20 és 224skk.; CAREY i. m. (l. 12. jz.) 22–25.

- I. (1): A korinthuszi bronz helye a fémek rangsorában: értékesebb az ezüsthöz és csaknem az arannyal is.
- II. (6): A régi bronzok közül a leghíresebb a korinthuszi. Keletkezése, megszállott gyűjtése és ennek példaként Verres története.
- III. (7): A gyűjtők hozzá nem értése és ennek pliniusi indoklása a konklúzióval: csak edények készültek korinthuszi bronzból.
- IV. (8): A korinthuszi bronz három fajtája.
- V. (11–12): A korinthuszinak nevezett kandeláberek mértéktelenül magas ára: Gegania és Clesippus története.
- VI. (48): A korinthuszinak nevezett bronzszobrokhoz való megszállott ragaszkodás négy példája: Hortensius, Nero, Cestius és Nagy Sándor.

2. A szöveg elsősorban nem a bronzról, hanem a rómaiak esztelen gyűjtőszenvédélyéről és tájékozatlanágáról szól. Anélkül, hogy tisztában lennének azzal, hogy csak edények (*vasa*) készültek ebből az anyagból, vagyonokat (Gegania), olykor az életüket (Verres) is képesek adni egy korinthuszinak vélt bronztárgyért. A valóban az anyagra vonatkozó tárgyszerű ismeretek három pontban összefoglalhatók: a korinthuszi a leghíresebb ötvözet,<sup>25</sup> ami a város leégésekor keletkezett,<sup>26</sup> és amelynek három fajtája van.<sup>27</sup>

3. Míg a borostyán aitiológiája rendkívül hosszú, tizenöt *caput* terjedelmű, a korinthuszi bronzé rendkívül rövid, egyetlen mondat: „Ezt az ötvözetet a véletlen hozta létre, amikor Corinthus elfoglalásakor a város leégett.”<sup>28</sup> Noha az ötvözet létrejöttéről<sup>29</sup> voltak hihetőbb, bár görög történetek is. Az egyik változat szerint nem az egész város, csak egy ház égett le, és az abban levő réz-, ezüst- és aranytárgyak olvadtak össze. Egy másik variációban egy korinthuszi rézműves aranyat lelt, és hogy eltitkolja váratlan meggazdagodását, a különleges ötvözet előállítására használta fel.<sup>30</sup> Plinius ellenben csak a római köztudatban elevenen élő változatot idézi fel. Sőt, ezt a nyilvánvalóan anekdotának nevezhető történetet, amely az arany-, ezüst- és réztárgyaknak Korinthusz elfoglalásakor végbement összeolvadásából eredeztette a bronzot, magyarázatra vagy bizonyításra nem szoruló adatként kezeli. A művében felhasznált ismereteknek az általa meghatározott három kategóriája (*res, historiae, observationes*) közül abba helyezi, amit *res*-nek nevez.

4. A borostyán tárgyszerű leírásával szemben Plinius a bronz ismertetésébe néhány anekdotát is belesző. Ezek azonban a gondolatmenet szerves részét képezik, mert a fő mondanivaló kifejtését szolgálják. Az 5. *caput* moralizáló eszmefuttatása már mindazt megelő-

<sup>25</sup> 34,1,6.

<sup>26</sup> 34,6.

<sup>27</sup> 34,8.

<sup>28</sup> 34,6.

<sup>29</sup> Az ötvözet keletkezéséről szóló anekdotákról, a római változat kialakulásának folyamatáról, valamint a *Corinthium aes* jelentőségéről a római társadalomban I. DARAB Á., *Corinthium aes. Az anekdotikus elbeszélés az id. Plinius Naturalis Historiájában*, AT 47/2 (2003) 221–263; Uő, *A korinthuszi bronz, avagy egy aitiológiai anekdota születése*, Könyv és Könyvtár 26 (2004) 189–201.

<sup>30</sup> Plutarchos, *De Pyth. orac.* II. 395 B–D

legezi, ami a rá következő fejezetekben olvasható. Az egykor és ma, a példaértékű múlt és a silány jelen szembeállítására épített fejezet kimondatlanul is a korinthuszi bronzról szól. Az ebből készített tárgyakat valaha nemcsak arany és ezüst tartalmuk, hanem elsősorban a kézműves munkája miatt értékelték. Ma már, noha az áruk határtalanul megemelkedett, mindkettő olyan silány, hogy még a szerencsés véletlen (*fortuna*) sem lenne képes művészi munkát létrehozni.

Mindezek konkretizálódnak az ezt követő *caputok*ban. Fortunából *casus* lesz, azaz Korinthos leégése. A Corinthia csillagászati árának és megszállott gyűjtésének jelenségéből Clesippus és Verres, illetve a szobraiktól megválni nem tudó hírességek története. Plinius a *Naturalis Historia* egészében alkalmazza azt a narrációs eljárást, ami a rövid utalástól a részletes leírásig terjed.<sup>31</sup> Miként a mű első mondata anticipálja a praefatio egészét, miként a 36 könyvhöz készített tárgymutatók anticipálják az utánuk következő könyveket, úgy itt is az 5. *caput* mintegy *pars pro toto*-ként anticipálja mindazt, amit ezek az anekdoták fejtenek ki.

Az előadásmód töredezettsége ugyanakkor egy másik narrációs technika következménye is. Plinius már az 1. *caput*ban, a könyv témaválasztásának indoklásában kiemeli a korinthuszi bronzot mint a fémek legértékesebbikét (*proximum est pretium, immo uero ante argentum ac paene etiam ante aurum*). Majd amikor a rézércek után rátér a mesterségesen előállított fajtákra, bemutatásukat a leghíresebbel, a korinthuszival kezdi (5). Az ötvözet eredetének, felhasználásának és fajtáinak ismertetésére a 6–8. *caputok*ban kerül sor, ami a téma tárgyalásának egyetlen összefüggő része. Amikor Plinius a bronz felhasználásáról részletesebben ír, ezt is az — egyébként helytelenül — korinthuszinak nevezett kandeláberrel kezdi (11–12). A templomok bronzdíszei között megemlíti azt a korinthuszinak elnevezett oszlopcsarnokot, amelyet Cn. Octavius emelt (13). A bronz szobrászati felhasználásának igen terjedelmes részében ismét eljut a — megint csak tévesen — korinthuszinak nevezett szobrokhoz (48).

Végül a 34. könyv tárgyától leginkább távol eső résznek, a mesterek tevékenységének és egyúttal alkotásaiknak a terjedelmes tárgyalását (49–93) is a korinthuszi bronzral kapcsolatos tévhitek indokolják. Plinius a 7. *caput*ban azt írja, hogy az emberek korinthuszinak neveznek olyan szobrokat, amelyeknek az alkotói már régen nem éltek, amikor ez az ötvözet keletkezett. Ennek bizonyítására fogja megadni a mesterek tevékenységének korát (*Quapropter ad coarguendos eos ponemus artificum aetates*), amely ígéretét itt, a 49. *caput*tól kezdve váltja valóra: *simulacris signisque innumera ... artificum multitudo nobilitata est*). Ugyanezt az előreutaló technikát alkalmazza a három leghíresebb bronz, a korinthuszi, a déloszi és az aiginai ismertetése után. A többről Plinius ígérete szerint (5) a maguk helyén lesz szó, ami a 94. *caput*ban történik meg.

---

<sup>31</sup> TH. KÖVES-ZULAUF, *Die Vorrede der plinianischen „Naturgeschichte“*, WS N. F. 7, 86 (1973) 157.



Mindaz, amit Plinius a korinthuszi bronzról ír, alapvetően követi a bevezetőben felvázolt sémát: az anyag keletkezése (6), fajtái (8) és felhasználása (edényként: 7, kandeláberként: 11–12, szoborként: 48). Az, hogy ezeket az ismereteket mintegy széthúzva helyezi el a szöveg megfelelő pontjain, továbbá hogy tartalmilag nem ide tartozó témákat is — mint a mesterkronológiák, és ennek folyamányaként a bronzszobrászat története — ezzel a bronzal összefüggésben iktat a szövegbe, azt eredményezi, hogy az ötvözethez kapcsolódó információk alkotják a 34. könyv részfeléket bemutató fejezeteinek — a könyv 178 caputjából 137-nek — a szerkezeti vázát. Plinius a korinthuszi bronzot nemcsak azzal emeli minden más ötvözet fölé, hogy a leghíresebbnek nevezi, hanem azzal is, hogy a szövegben struktúraszervező elemmé teszi.

Miért volt ennyire fontos számára ez az anyag? Azért, mert rómainak tartotta. Plinius a görög művészetnek a római köz- és magántereket díszítő alkotásaira általában is már a római kultúra részeként tekintett.<sup>32</sup> A korinthuszi bronzot azonban valósággal romanizálta. Az ötvözetnek minden részletében görög aitiológiáiról említést sem tesz. Ugyanakkor az anekdotát történelmi eseményként kezeli, az előadás hangsúlyát pedig nem arra helyezi, hogy Mummius serege elpusztított egy nagy múltú várost, hanem arra, hogy a rómaiak megjelenésének köszönhetően keletkezett ez a rendkívüli anyag.

A borostyán és a korinthuszi bronz leírásában végső soron Plinius római öntudata fogalmazódik meg. Amikor diadalmasan leplezi le a görögöknek a borostyánról írt hazugságait, amikor a görög bronzművesség legendás ötvözetének létrejöttét a római hódítás eredményeként tünteti föl, ugyanaz vezérli: a római fölény megmutatása tudásban és teljesítményben egyaránt. Ennek szolgálatába állítja nemcsak a tartalmat, hanem a formát is. A borostyán görög aitiológiáinak felsorolása nem pusztán fecsegés, hanem a szónoki beszéd szabályai szerint megkomponált bizonyításnak a legfontosabb része. A korinthuszi bronzal kapcsolatos információk felbukkanása a szöveg különböző pontjain nem az írói képesség hiányának,<sup>33</sup> az információkba szőtt anekdoták nem a szöveg kiszínezésére irányuló ellenállhatatlan vágynak a következményei,<sup>34</sup> hanem kétféle narrációs technika együttes alkalmazásának a sikeres megvalósítása.

Az ifjabb Plinius a bevezetőben idézett levelében nemcsak *diffusum*-nak, hanem *eruditum*-nak és *varium*-nak is nevezi nagybátyja *opus*-át. Ez utóbbit egészen biztosan a tartalom sokféleségére értette: *nec minus varium quam ipsa natura*. Talán ez a forrás is hozzájárult ahhoz, hogy a *Naturalis Historiá*ban fellelhető történetek szerepét a szakirodalom még ma is többnyire abban látja, hogy a szöveg tartalmilag olyan változatos, mint maga az élet. Pedig a kimunkáltság és a sokszínűség — a borostyán és a korinthuszi bronz leírásának vizsgálata legalább is ezt mutatja — a szöveg struktúrájára és a műben alkalmazott szövegtípusokra is igaz. Ha van feladata a Plinius – kutatásnak, az éppen ezeknek a struktú-

<sup>32</sup> CAREY i. m. (I. 12. jz.) 79–91.

<sup>33</sup> NORDEN i. h.

<sup>34</sup> GOODYEAR i. h.

ráknak és szövegtípusoknak a meghatározása, leírása és mindenképp a tartalomhordozó szerepüknek a vizsgálata. Más szóval Pliniusnak az írónak a megmutatása.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Erre a következtetésre jutott már az a F. MÜNZER is (*Beiträge zur Quellenkritik der Naturgeschichte des Plinius*, Berlin 1897, 423), akinek vizsgálati módszere a lehető legtávolabb áll ettől a megközelítéstől. Az író Plinius megmutatása a mű egy-egy részletének elemzésével, valamint a felhívás a hasonló vizsgálatokra időről időre visszatérő jelensége a Plinius-filológiának, ld. KÖVES-ZULAUF i. m. (l. 30. jz.) 178–181; FÖGEN i. m. (l. 2. jz.)196.



GESZTELYI TAMÁS

## A TISZTELETI SZOBROK ÁLLÍTÁSÁNAK KEZDETEI RÓMÁBAN

A képzőművészeti, ezen belül legjellemzőbben a szobrászati alkotások hosszú időn keresztül szakrális szerepet töltek be. Emellett persze fokozatosan kialakult világi szerepük is, de a hagyománynak megfelelően szigorúan meghatározott feltételekkel és magasztos mondanivalóval. A korai római művészetre vonatkozóan erről leginkább az írott források nyújtanak nekünk képet. Ezek alapján teszünk kísérletet annak megállapítására, hogy miféle *értékek* és *tartalmak* kaptak szerepet a profán jellegű szoborállítás megszületésének indítékai között. Másrészt arra keressük a választ, hogy régészeti és művészettörténeti szempontból mennyiben tekinthetők ezek az adatok hitelesnek, vagy mennyiben csupán fikciók.

A legteljesebb tájékoztatást e kérdésekre vonatkozóan az id. Plinius szobrászattörténeti leírásából (Nat. 34,16–30) kapjuk meg, amit alkalmanként Liviusnak az adott korszakkal foglalkozó fejezeteiből, vagy Plutarchosnak az adott személyről szóló életrajzából tudunk kiegészíteni. Plinius alapvetően formai szempontokat – pl. togás, mellvértes, meztelen, lovas (Nat. 34,18–19) – változó leírásából nehéz megállapítanunk a szobrok állításának időrendjét és *indítékait*. Ezt tovább nehezíti a hagyományok és a valóság összhangba hozatala. A királyok és kortársaik szobraira vonatkozóan csak a hagyományokra támaszkodhatunk. A Kr. e. 7–6. századi Rómában – ahogy Etruriában általában – természetesen állítottak szobrokat a templomok díszítésére vagy a szentélyekbe. Ezek archaikus stílusa ugyan még távol állt a portrészerezéstől – nem *statuae iconicae*, ahogy Plinius nevezi őket (Nat. 34,16) –, ez azonban nem zárja ki, hogy meghatározott személyeket ábrázoljanak vele. Plinius más helyen is határozottan állítja a *királyszobrok* meglétét. A gyűrűviselet szokásáról szólva sorolja fel őket: „Sem Romulus capitoliumi szobrain, sem a többiekén, kivéve Numáét és Servius Tulliusét, de még Lucius Brutusén sincs gyűrű.... csodálkozom, hogy... Tarquiniusnak (ti. Priscusnak) a szobrán sincs gyűrű.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> A publikáció elkészítését a TÁMOP 4.2.1./B-09/1/KONV-2010-0007 számú projekt támogatta. A projekt az Új Magyarország Fejlesztési Terven keresztül az Európai Unió támogatásával, az Európai Regionális Fejlesztési Alap és az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg. — Nat. 33,9–10 (ford. Gesztelyi Tamás). *Idősebb Plinius Természettörténet. Az ásványokról és a művészetekről* (Naturalis historia XXXIII–XXXVII). Fordítás, kommentálás, utószó: DARAB ÁGNES és GESZTELYI TAMÁS, Budapest: Enciklopédia Kiadó 2001. Bőséges kommentárral ellátott Plinius-kiadások: *Pline l'Ancien: Histoire naturelle XXXIV: Des Métaux et de la sculpture*, texte établi, traduit et commenté par H. LE BONNIEC et H. GALLET DE SANTERRE (Collection des Universités de France publ.

Ezeket a szobrokat a királyok állították saját maguknak (Nat. 34,29), így nem kellett azt bármivel is kiérdemelniük. Mindamellet jól tudjuk, hogy legtöbbjük a *virtus* kiemelkedő képviselője volt – különösen Romulus. Ő volt az első, aki rendkívüli zsákmányával, a *spolia opimá*val diadalmenetet tartott. Ezzel kapcsolatban említi Plutarchos: „A Rómában látható szobrok Romulust mind úgy ábrázolják, hogy gyalogosan vesz részt a diadalmenetben.”<sup>2</sup> Ezt a típust ismerjük is néhány pénzérméről, gemmáról és falfestményről (1. kép).<sup>3</sup> A második király is kellőképpen rászolgált a szoborállításra, hisz őt a *iustitia* és a *pietas* római megeremőtjének és megtestesítőjének tekinthetjük: „*Inclita iustitia religioque ea tempestate Numae Pompili erat. ...consultissimus vir ... omnis divini atque humani iuris.*” (Liv. 1,18,1). Livius előadása szerint az első két király mintaadóvá vált az utódoknak, akik egyiket vagy másikat, esetleg mindkettőjüket követni igyekeztek, mint pl. Ancus Martius: „*Medium erat in Anco ingenium, et Numae et Romuli memor.*” (Liv. 1,32,4). Servius Tullius, aki létrehozta a római alkotmányt, a polgároknak census alapján történő osztályokba sorolását és így állapította meg kötelezettségeiket, méltán tekintették *conditor*nak (Liv. 1,45,4), aki „*ne semper armis opes acquirerentur, consilio augere imperium conatus est*” (Liv. 1,45,1).

A királyok szobrai esetében Plinius nem keresi az okokat, amivel ezt kiérdemelték, bizonyára azért, mert ők maguk döntöttek a szoborállításról. Livius olvasva azonban ezek az érdemek egyértelműen kirajzolódnak. Egyébként viszont Plinius is azzal kezdi az emberekről állított szobrok tárgyalását, hogy csak akkor került sor ilyenre, „ha nevezetes okból kiérdemelték, hogy emléküik mindörökre fennmaradjon”, hogy ezzel „meghosszabbítsák az emberek emlékezetét” (Nat. 34,16). A görögöknél „az ünnepi versenyeken, mindenekelőtt Olympiában aratott győzelemmel lehetett ezt elérni, ahol az volt a szokás, hogy minden győztesnek szobrot állítottak.” (uo.).

Az első nem uralkodó személy, aki szobrot kapott Rómában, *Attus Navius augur* volt (Nat. 34,21–22; 29). Ezt a megtiszteltetést csodatételével érdemelte ki. Tarquinius Priscus előtt kellett bizonyítania a jóslatok hitelességének megkérdőjelezhetlenségét azzal, hogy amit a király gondol, és a madarak szerint megtörténhet, az valóban lehetséges. „Nekem pedig az járt az eszemben, hogy te majd egy borotva pengéjével kettészelsz egy köszörűkövet” – mondta Tarquinius. „A jós pedig – állítólag – habozás nélkül kettészelte a követ. Attus földött fejű szobra ott állt valamikor a történet színhelyén, a Comitium lépcsői mellett, a Curiától balra; a köszörűkövet is ott helyezték el – mint mondják – emlékeztetőül e csodás eseményre, az utókor számára.”<sup>4</sup> Livius óvatos fogalmazása az esemény hitelét illetően Pliniusnál erőteljesebben jelentkezik, midőn ezt „komolytalan eset”-nek nevezi. Ha

---

sous le patronage de l'association G. Budé), Paris 1983; *Gaio Plinio Secundo: Storia naturale V: Mineralogia e storia dell'arte – Libri. 33–37.* Edizione (traduzioni e note) da A. CORSO, R. MUGELLES, G. ROSATI, Torino 1988; *C. Plinius Secundus d. Ä.: Naturkunde XXXIV: Metallurgie, Lateinisch–Deutsch mit Erläuterungen von R. KÖNIG und K. BAYER (Sammlung Tusculum), München und Zürich 1989.*

<sup>2</sup> Plut. Rom. 16 (ford. Máthé Elek).

<sup>3</sup> J. P. SMALL, *Romulus et Remus*, LIMC VII (1994) 639–644, Tropaiophoros Nr. 4–16; P. ZANKER, *Augustus und die Macht der Bilder*, München 1984, 204skk.

<sup>4</sup> Liv. 1, 36 (ford. Kis Ferencné).

meg akarjuk nevezni azt az értéket, mely a szoborállítás idítékául szolgált, úgy leginkább a *pietasra* gondolhatunk, mely ha kell, természetfölötti erőt is képes az embernek kölcsönözni.

Plinius ismeretei szerint nemcsak Attusnak, hanem a *Sibyllának* is Tarquinius állított szobrot (Nat. 34,29), talán hármat is, mert ennyi állt a szónoki emelvény mellett (Nat. 34,22). A *cumaei Sibylla* – akire itt az ugyancsak Tarquiniushoz kapcsolódó történet alapján leginkább gondolhatunk – nagy tiszteletben állt a római állam és nép megmentésére tett jóslatainak, ill. jótanácsainak köszönhetően. Ez tehát az ő különös képessége és erénye: a gondoskodó előrelátás és bölcsesség (*providentia, prudentia*), amivel az istenek segítségével rendelkezett.

Államköltségen először a köztársaság első éveiben emeltek szobrot azoknak a hősöknek, akik életük kockáztatásával védelmezték az új állam függetlenségét. Egyikük Horatius Cocles, aki álló szobrot kapott (Nat. 34,22; 29), másikuk viszont egy nő, Cloelia, akit lovon ülve togában örökítettek meg (Nat. 34,28–29). Mintegy ezzel is kifejezésre juttatták, hogy jutalmát férfiúhoz illő harci *virtus*áért érdemelte ki. Mucius Scaevolával együtt ők voltak a római bátorság példaképei.<sup>5</sup> Valószínűleg ugyanekkor kaphattak szobrot Brutus és Lucretia is, de nekik a lovasszobrot nem szavazták meg (Nat. 34,28), mintha csak a hősiességnek szerényebb fokát képviselték volna.<sup>6</sup> De nemcsak harci erénnyel lehetett kiérdemelni a szoborállítást, hanem jótéteménnyel is. Erre vall, hogy a Kr. e. 5. sz. közepe körül egy Taracia Gaia vagy Fufetia nevű Vesta-szűz a Campus Martius népnek adományozásával érdemelte ki ugyanezt (Nat. 34,25). Ez a cselekedet újra az előrelátó gondoskodás (*providentia*) körébe sorolható.

A Kr. e. 6–5. sz. többé kevésbé mitikus alakjainak és történeteinek a hitelessége valójában ellenőrizhetetlen. Ugyanígy kétséges az is, hogy a nekik felállított szobrok korabeliek lehettek-e. Abból, hogy Plinius a 34. könyvben foglalkozik velük, az következik, hogy bronzból kellett készülniük. Az viszont teljesen valószínűtlen, hogy a 6. században életnagyságú bronzszobrok készültek volna, hisz az ehhez szükséges viaszvesztéses technikát csak a 6. sz. végén kezdték el alkalmazni. Ennek első nagyszerű példánya a nyilvánvalóan etruszk műhelyből származó, de Róma területéről előkerült Lupa Capitolina, melyhez akár eredetileg is hozzátartozhatott Romulus és Remus alakja, persze ezt általában kétségbe vonják.<sup>7</sup> Az 5. századi, függetlenné vált Rómában azonban semmi nyoma annak, hogy nagyméretű bronzszobrászattal foglalkozó műhely működött volna. Nem alaptalan tehát Sehlmeier feltételezése, hogy ezek a szobrok legalább egy évszázaddal később, a 4. sz. utolsó évtizedeiből származnak, mégpedig az első triumphator szobrok

---

<sup>5</sup> G. LAHUSEN, *Untersuchungen zur Ehrenstatue in Rom. Literarische und epigraphische Zeugnisse*, Rom 1983, 77.

<sup>6</sup> Iunius Brutusnak „a régi rómaiak a Capitoliumon a királyok szobrai között bronzszobrot emeltek, kezében kivont karddal, mert ő döntötte meg véglegesen a Tarquiniusokat. ... akár a hidegen kovácsolt kardpenge, rideg természetű volt,... és a királyok elleni gyűlöletében még gyermekgyilkosságra is vetemedett.” (Plut. Brut. 1; ford. Máthé Elek).

<sup>7</sup> J. AUBOYER etc., *Az antik világ. A művészet története*. Budapest 1986, 197; P. DE PALOL SALELLAS etc., *A klasszikus ókor*, Budapest 2000, 117.

felállítására utáni időből.<sup>8</sup> Ezt azzal magyarázza, hogy a *nobilitas*hoz tartozó egyes családok tekintélyének növekedését elősegítő szobrokkal szemben szükség volt olyanokra is, melyeket az egész római *nép* magáénak érezhetett.

A történelmi emlékezetben azonban az ekkor történt szoborállításoknak nincs nyoma. A mitikus személyek szobrainak felállítását nem tudták időhöz kötni, mert feltehetően a helyükön álltak már emberemlékezet óta. Ha viszont korábbiak voltak, amikor még Rómában ilyen szobrokat nem készítettek, akkor kézenfekvőbbnek látszik az a magyarázat, hogy ezek készen kerültek a városba, minden bizonnyal hadizsákmányként, és elég korán ahhoz, hogy eredetük feledésbe merüljön. Az 5. században, a szomszéd városokkal vívott háborúskodások folyamán sok hadizsákmány kerülhetett Rómába, de nyilvánvalóan egyik sem volt fogható ahhoz, ami a 4. sz. elején elfoglalt, dúsgazdag Vejiből származott. Ez még magát a győztes hadvezért, Camillust is meglepte, mert „lényegesen nagyobb és sokkal értékesebb volt, mint valaha is gondolta vagy remélte volna” (*Quae cum ante oculos eius aliquantum spe atque opinione maior maiorisque pretii rerum ferretur...*; Liv. 5,21,14; ford. Muraközy Gy.). A zsákmányban nyilvánvalóan szobrok is voltak, bár Livius minden bizonnyal csak a legjelentősebbnek tekintett Iuno Regina kultuszszobráról beszél. Megfogalmazásából viszont továbbiakra is lehet következtetni: *Cum iam humanae opes egestae a Veis essent, amoliri tum deum dona ipsosque deos... coepere.* (Liv. 5,22,3)

Ezek között bizonyára nemcsak kultusz-, hanem vótív szobrok is voltak, melyek mérete 10–20 cm-től egészen az ember nagyságig terjedhetett, és a jómódúak esetében akár bronzból is készülhettek. Sajnos ezeket a ma ismert régészeti anyagban lehetetlenség volna fellelni, de Veji jelentőségét az etruszk nagyszobrászatban ettől függetlenül is meg tudjuk ítélni. Plinius ad hírt róla, hogy a 6. sz. végén innen hívtak Rómába egy Vulca nevű mestert, hogy istenszobrokat készítsen: „Tarquinius Priscus neki adott megbízatást a Capitoliumon felszentelendő Iuppiter szoborra. Ez agyagból volt, és ezért szokás szerint cinóberrel festették be. Agyagból volt e templom csúcsán a négyesfogat, amelyről már többször beszéltünk. Ugyancsak ő [ti. Vulca] készített egy Herculest, mely anyagának nevét mindmáig megőrizte a városban.” (Nat. 35,157) Bár ezek a szobrok a templom köztársaságkor végi leégésekor mind elpusztultak, fogalmat alkothatunk róluk a velük egykorú ún. Portonaccioi templom szobordíszai alapján. Az itt előkerült szobrok az egész etruszk terrakottaszobrászat legkiemelkedőbb darabjai.<sup>9</sup> Ennek a műfajnak töredékes példányai előkerültek a királyságkor végi Rómából is a Sant Omobono templom körzetében.<sup>10</sup> Hogy ezek közül mi kapcsolható a vejibeli Vulca tevékenységéhez, ma már kideríthetetlen. Egyes szakemberek viszont még a Lupa Capitolinát is az ő művének tekintik.

<sup>8</sup> M. SEHLMAYER, *Stadtrömische Ehrenstatuen der republikanischen Zeit, Historizität und Kontext von Symbolen nobilitären Standesbewusstseins* (Historia Einzelschriften 130), Stuttgart 1999, 109.

<sup>9</sup> R. BIANCHI BANDINELLI–A. GIULIANO, *Etruschi e italici prima del dominio di Roma*, Milano 1978, 159skk.; *Az antik világ* 195.

<sup>10</sup> *Róma születése*. Szépművészeti Múzeum kiállítási katalógusa. Szerk. SZILÁGYI J. GY., Budapest 1980, 64skk.; M. BERTOLETTI etc., *Sculture di Roma antica. Collezioni dei Musei Capitolini alla Centrale Montemartini*, Roma 1999, 40skk.

A terrakotta nagyszobrászat régészeti nyomait az 5–4. sz.-i Latium területén is megtaláljuk. Szenzációnak nevezhető az a leletegyüttes, mely Pratica di Mare, az ókori Lavinium területén került elő a múlt század 60–70-es éveiben. Életnagyságú vagy annál kisebb vótív szobrok egész sorozata (kb. 70 db) volt eltemetve a szentélyétől függetlenül.<sup>11</sup> Készítésük ideje az 5–3. sz. közé tehető. Van köztük néhány Minerva szobor, de többségében áldozó nőalakok, így valószínűleg egy Minerva szentélyből származtak (2. kép). A Vejiből Rómába szállított fogadalmi szobrok tetemes része valószínűleg Iuno Regina szentélyéből származott, melyek között megint csak a nőszobrok lehettek túlsúlyban. Talán ebben a jelenségben rejlik a magyarázata annak, hogy a korai Rómában a 4. sz. közepéig 9 férfi- és 6 nőszobor felállításáról tudunk, ha a királyok szobrait nem számítjuk bele. Ezzel szemben a 4. sz. közepe után csupán egyetlen nőszoborról van tudomásunk (Nat. 34,31). Valószínűleg nem a rómaiak gondolkodásmódja változott meg ilyen hirtelen és gyökeresen. Inkább arra kell gondolnunk, hogy a Vejiből zsákmányolt és Rómában felállított szobrok között nagy számban fordultak elő nőalakok. Ezek a személytelenné vált szobrok új helyükön teljesen elvesztették eredeti jelentésüket, tehát újat kellett nekik adni, és ünnepélyes megjelenésük alapján könnyen lehetett őket Sibyllaként vagy Vesta-szűzként értelmezni. Cloelia már említett lovasszobrával kapcsolatban már korábban felmerült az a magyarázat, hogy az eredetileg Venus equestrisnek – akit a Forumon tisztelt Venus Cloacina asszimilált – lett volna a szobra. A nevek közötti hasonlóság vezethetett aztán a szobor Cloeliával való összekapcsolásához.

A nagybronzok a leletekből itt, és máshol is nemcsak azért hiányoznak, mert sokkal drágábbak voltak, és így nyilvánvalóan sokkal kevesebb is készült belőlük, hanem mert az elkészült bronzszobrok fennmaradási esélye is lényegesen rosszabb volt terrakotta társainál. Különleges véletlennek köszönhető, ha egy-egy olyan darab előkerült közülük, mint pl. az Arezzo-i Chimaera – ami mellől már a lovas Bellerophon és eltűnt –, a Todi Mars, melynél a sisak hiányzik, vagy az ún. Brutus, amelynek viszont csak a feje maradt meg (3. kép).<sup>12</sup> Ha viszont ezeket látjuk, akkor teljesen nyilvánvaló, hogy ilyen színvonalú munkák csak nagyon fejlett bronzművesség eredményeként jöhettek létre. A Brutus portré egyúttal arról is meggyőzhet minket, hogy a 3. sz. elején ez a művészet milyen jellemábrázolásra volt képes. Tekintve, hogy Róma ekkor már a közép-itáliai térségnek egyértelműen a vezető hatalmává vált, minden további nélkül feltételezhetjük, hogy ilyen színvonalon dolgozó műhely működött a városban. Egyébként éppen ebből az időből származik egy bizonyítéknak is tekinthető lelet, a Ficoroni cista, melyen a következő felirat olvasható: *Novios Plautios med Romai fecid* (4. kép).<sup>13</sup> Praeneste, ahol eddig az ilyen típusú edények gyártásának a központja volt, ekkorra Rómának alárendelt szövetségi statusba került.

---

<sup>11</sup> M. TORELLI, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*. Roma 1984; *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*. A cura di A. CARANDINI e R. CAPPELLI, Milano 2000, 200skk.

<sup>12</sup> *A klasszikus ókor* 118; R. BIANCHI BANDINELLI, *Roma. L'arte romana nel centro del potere*. Milano 1978, 74; *Az antik világ* 198.

<sup>13</sup> R. BIANCHI BANDINELLI i. m. (l. 12. jz.) 12skk.; *Az antik világ* 207sk.



Plinius előadása szerint a rómaiak attól sem idegenkedtek, hogy akár *görögöknek* is állítsanak szobrot. Ez először az epheszoszi Hermodórosszal esett meg (Nat. 34,21), aki a XII táblás törvények értelmezésével (*interpres*) vívta ki magának ezt a megtiszteltetést (Kr. e. 451). Ennek legalább akkora jelentősége volt a rendezett római jogállam (*iustitia*) kialakulása szempontjából, mint a serviusi alkotmánynak. Mintegy mellékesen bukkan rá (*invenio*) Plinius, „hogy Pythagorasnak és Alcibiadesnak is helyeztek el szobrot a Comitium sarkában, miután a samnisok elleni háború idején a pythiai Apollo elrendelte, hogy állítsanak fel egy szobrot a görög nép legbátrabbikának és egy másikat a legbölcsebbjének... Meglepő, hogy az akkori atyák Pythagorast Socrates elé helyezték, akit bölcsesség tekintetében a már említett isten mindenki más elé tett, avagy hogy a vitézséget illetően oly sok más férfi elé állították Alcibiadest, illetőleg hogy bárkit Themistocles elé, mindkét erény miatt.” (Nat. 34,26) A két erény, mellyel szobrukat kiérdemelték, a *fortitudo* (*andreaia*) és a *sapientia* (*sophia*), nem is tartoztak a hagyományos római erények sorába, valójában görög hatásra jelentek meg a római filozófiában.<sup>14</sup>

E szobrokkal kapcsolatban is jogosan merülhet fel az eredetük kérdése, amit még hangsúlyosabbá tesz az, hogy maguk az ábrázolt alakok sem váltak ekkor még Rómában közismertekké. Személyük kiválasztásában bizonyosan szerepet játszott az a tény, hogy mindketten szorosan kötődtek Magna Graeciához.<sup>15</sup> A szobrok eredetét is minden bizonnyal ezen a területen kell keresnünk, mellyel Róma éppen a történetben is említett szamiszi háborúk folyamán került közelebbi kapcsolatba. Így joggal feltételezhető, hogy innen kerültek Rómába ezek a szobrok hadizsákmányként a 4. sz. 2. felében, és csak később kapcsolódott hozzájuk a delphoi jóslatkérés története.<sup>16</sup>

Az előbbiekkal szemben az igazi római erényeikért kaptak szobrot a Kr. e. 4. sz. második felében M. Furius Camillus (Kr. e. 338) és Q. Marcius Tremulus (Kr. e. 306; Nat. 34,23). Utóbbi, miként Cloelia, togás lovasszobrot, amivel talán a nép azért fejezte ki a hálóját, hogy az adófizetéstől mentesült. Mindketten kiváló *hadvezérek* voltak (*virtus*), Camillus mégis sorsdöntőbb sikereket aratott a szomszéd városok és a gallok fölötti győzelmeivel, amiért a katonák „csiszolatlan versikéikben úgy emlegették – nem egészen alaptalanul magasztalva –, mint Romulust, a haza atyját, mint a Város második megalapítóját.”<sup>17</sup> De békében is nagy tetteket hajtott végre: „háborúban megmentett hazáját a békében másodszer is megmentette, megakadályozta a Veiibe való áttelepülést.”<sup>18</sup>

A szoborállításban részesülőknél sajátos csoportját alkotják azok a *követek*, akiket feladatuk teljesítése során öltek meg.<sup>19</sup> Az állam ezzel honorálta áldozatukat.<sup>20</sup> Plinius két

<sup>14</sup> K. MEISTER, *Die Tugenden der Römer*, in: *Römische Wertbegriffe* (Wege der Forschung 34), Hrsg. H. Oppermann, Darmstadt 1967, 12sk.

<sup>15</sup> SEHLMAYER i. m. (l. 8. jz.) 88sk.

<sup>16</sup> L. még Plut. Num. 8.

<sup>17</sup> *Romulus et parens patriae conditorque alter urbis haud vanis laudibus appellatur* (Liv. 5,49; ford. Muraközy Gyula).

<sup>18</sup> *Servatam deinde bello patriam iterum in pace haud dubie servavit cum prohibuit migrari Veios* (*ibid.*).

<sup>19</sup> SEHLMAYER i. m. (l. 8. jz.) 63skk.

ilyen esetről számol be. Az egyik egész korai időszakban (Kr. e. 438) történt, és mind a négy áldozat a Forumon, a szónoki emelvényen kapott szobrot (Nat. 34,23). További esetekre évszázadokkal később került sor, előbb 230-ban, amikor is ketten, majd 162-ben, amikor egy követ kapta meg ezt a megtiszteltetést (Nat. 34,24). Talán a megtiszteltetés mértékét kívánja Plinius érzékeltetni azzal, hogy ezek a szobrok 3 láb magasak voltak, azaz felesek (kb. 90 cm). A hagyományos római értékek közül – ahogy Cicero alapján is gondolhatjuk – itt a haza iránti hűség (*fides*) megnyilvánulásáról van szó.

A felsorolt esetek között fel-felbukkan a római *nép iránti jótétemények* különleges szerepe.<sup>21</sup> Ezek akár egyenértékűek is lehettek a katonai hőstettekkel, helyettesíthették azt – mint pl. Taracia Gaia esetében – vagy növelhették annak értékét, mint pl. Marcius Tremulus esetében. Még arra is van példa, hogy a nép önkéntes adakozásból, és nem senatusi határozat alapján állított elismerése jeléül oszlopot,<sup>22</sup> elsőként L. Minucius Augurinusnak (Kr. e. 439), a praefectus annonae-nak, aki a tönkölyliszt árát 1 as-ra szorította le kétheti időtartamra. Ennél magasztosabb indíték vezérelte a népet akkor, amikor Catónak állítottak szobrot: „... a nép, úgy látszik, csodálatos módon meg volt elégedve censorságával [Kr. e. 184]. Salus templomában szobrot emeltek neki, és a feliratban nem hadjáratairól és diadalmeneteiről emlékeztek meg, hanem görögre fordítva ezt vésették a szobor talapzatára: »Mikor a rómaiak állama lehanyatlott és romlásnak indult, censoredként bölcs rendeleteivel, józan erkölcsével és tanításaival ismét helyreállította.« Pedig régebben gúnyolódott azokon, akik rajongtak az efféle kitüntetésekért, mondván, hogy amire olyan büszkék, csak a bronzművesek és a festőművészek munkája, az ő minden másnál szebb képmását viszont a polgárok a szívükbe zárva őrzik.»<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Cicero (Phil. 9,1–2) a következőképp magyarázza ezt: „Ők (ti. őseink) ugyanis azt kívánták, hogy azokat örököse meg emlékmű, akiknek halálát követűtjük okozta, hogy az emberek bátrabban vállalják a követi megbízatást veszedelmes háborúk idején is ... Megérdemelt megtiszteltetés: őseink azokat, akik a hazáért haltak, rövid életükért tartós emlékezettel kívánták kárpótolni.” (ford. Maróti Egon).

<sup>21</sup> Vö. LAHUSEN i. m. (l. 5. jz.) 95; 107; 132.

<sup>22</sup> Plin. Nat. 34,21 oszlopról, de a Nat. 18,15 szoborról beszél: *L. Minucius Augurinus, qui Spurius Maelium coarguerat, farris pretium in trinis nundinis ad assem redigit undecimus plebei tribunus, qua de causa ei extra portam Trigeminam a populo stipe conlata statua est.* („L. Minucius Augurinus, aki Spurius Maeliust vád alá helyezte, tizenegyedik néptribunusként a gabona árát három hetivásáron egy as-ra szorította le, amiért a nép a Porta Trigemina előtt közadakozásból szobrot emelt.”, ford. Gesztelyi Tamás). Mindkettőtől eltér Livius 4,16. tudósítása: *L. Minucius bove aurato extra portam Trigeminam est donatus* („L. Minuciusnak a Porta Trigemina előtt egy aranyozott ökröt adományoztak”; ford. Gesztelyi Tamás). Kérdéses, hogy a két pliniusi hely ugyanarra az emlékműre vonatkozik-e, és hogy az aranyozott ökrök ezek egyikéhez tartozott-e, vagy inkább áldozati állatra kell gondolnunk.

<sup>23</sup> Az idézet folytatása: „Sokan csodálkoztak, hogy egy csomó ismeretlen embernek van szobra, neki pedig nincs, mire azt felelte: »Jobb szeretem, ha azt kérdezik, miért nincs szobrom, mintha azt kérdeznék, miért van.«” (Plut. Cato Maior 19; ford. Máthé Elek). Hasonló mértéktartást tapasztalhatunk Scipio Africanusnál is: „... megtiltotta, hogy szobrot állítsanak neki a comitiumon, a szószéken [Rostra], a senatus tanácsházában, a Capitoliumon, Iuppiter templomában; megtiltotta, hogy valaha is határozatot hozzanak viaszképmásának a diadalmenetek alkalmából szokásos

A nép szemében tehát nem a katonai sikerek jelentették a legfőbb értéket, hanem a létbiztonságukról való gondoskodás (*salus populi*). Bizonyára ezzel magyarázható, hogy Cato szobrát éppen Salus templomában állították fel, szemben Marcellusszal, aki Honos és Virtus templomában állított fel tiszteleti szobrokat: „magának és atyjának, valamint nagyatyjának, akinek szobrára büszkén rávésette: a három Marcellus kilencszer volt consul.”<sup>24</sup> A római társadalom tehát a nobilitas *virtus*-etikájának és a nép létbiztonság-igényének egyensúlyára épült. Az egyensúly fenntartásában fontos szerepet játszottak a *fides*, a *pietas*, az *aequitas* és a *iustitia*. Ennius megfogalmazásában: *Melius est virtute ius: nam saepe virtutem mali / nanciscuntur: ius atque aecum se a malis spernit procul.*<sup>25</sup> („Jobb a virtusnál a jog: mert gyakran a rosszaktól származik a virtus: a jog és az egyenlőség viszont távol tartja magát a rosszaktól.”; ford. Gesztelyi Tamás). A polgárok ennek az eszmének a megtestesülését látták Catóban, de képmását nemcsak szívükben őrizték, hanem bronzban is megörökítették. Most már nemcsak mítoszalkotó fantáziájukkal tudták megalkotni saját hőseiket, hanem a művészet teremtőerejével is.<sup>26</sup>

#### *Illusztrációk:*

1. Romulus vállán a spolia opimával vonul (Pompeji IX. 13, 5)
2. Minerva és egy áldozó szobra a Pratica del Mare-i ásatásból (Kr. e. 5-4. sz.)
3. Az ún. Brutus portré (Kr. e. 3. sz., Musei Capitolini)
4. Ficoroni cista (Kr. e. 300 k., Villa Giulia)

---

feldíszítésére és a Iuppiter Maximus templomából való kihozására.” (Liv. 38,56,12–13; ford. Lóránth István). A Catóhoz hasonló okok játszottak szerepet akkor is, amikor a nép a megölt Gracchusoknak emelt szobrokat, és a gyilkosság helyén terményeik zsendéiből mutattak be áldozatot nekik (Plut. C. Gracch. 18).

<sup>24</sup> Asc. Pis. 11 (ford. Lóránth István), in: *A római művészet világa*. Szerk. CASTIGLIONE L., Budapest 1974, 118.

<sup>25</sup> J. VAHLEN (ed.), *Ennianae Poesis Reliquiae*, Leipzig 1928, 150, Nr. 188.

<sup>26</sup> Az erények és értékek szerepéről a római civilizációban I. *Uralkodó és polgár antik tükörben*. I–II (Agatha XXI), Havas L.–Kiss S. (szerk.), Debrecen 2007; *Római polgárok és uralkodók képi üzenetei* (Agatha XXII), Gesztelyi T.–Varga T. (szerk.), Debrecen 2007.



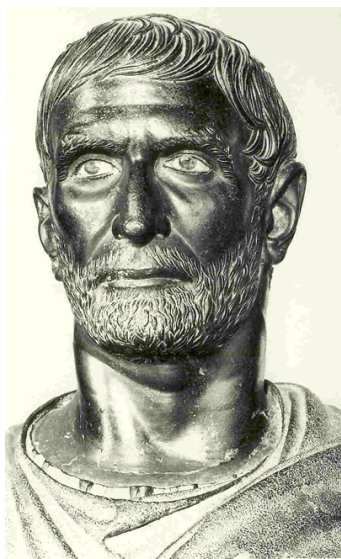
1.



2.



3.



4.



# A KONFERENCIA MEGRENDEZÉSÉT ÉS A KÖTET KIADÁSÁT TÁMOGATTÁK

Oktatási és Kulturális Minisztérium

Magyar Ókortudományi Társaság

Szegedi Tudományegyetem Rektora

Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Prof. Dr. Thomas Köves-Zulauf  
(Philipps Universität Marburg)

